

***Animal symbolicum.* La antropología filosófica de Ernst Cassirer.**



Animal symbolicum. The philosophical anthropological of Ernst Cassirer.

Alfredo Pizano Ferreira
alfredopizano@gmail.com
ORCID: 0000-0002-9563-0421

Colegio de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México

ARTÍCULO

Recibido: 11 | 08 | 2025 • Aprobado: 30 | 11 | 2025

RESUMEN

El presente artículo tiene como objetivo comprender la antropología filosófica de Ernst Cassirer en su impacto en el debate de Davos y su contacto con la Biblioteca Warburg. Tanto su teoría del lenguaje como la antropología simbólica han sido opacadas por la hermenéutica existencial de corte heideggeriano. Esta hipótesis es contrastada ante el impacto que tuvo la *Davoser Disputation* en el ambiente intelectual alemán y francés del siglo XX. En consecuencia, el objetivo de esta exposición es promover una teoría filosófica pluralista capaz de entablar un diálogo intercultural, mediante una exposición de la Filosofía de las Formas Simbólicas.

Palabras clave: Formas simbólicas, Antropología filosófica, Neokantismo, Animal simbólico, Creatividad

ABSTRACT

The present article aims to provide a comprehensive analysis of the philosophical anthropology of Ernst Cassirer, with a particular focus on its influence on the Davos debate and its relationship with the Warburg Library. It is evident that the theories of language and symbolic anthropology proposed by the aforementioned scholar have been overshadowed by Heideggerian existential hermeneutics. This hypothesis is then contrasted with the impact that the *Davos Disputation* had on the German and French intellectual milieu of the 20th century. Accordingly, the objective of this

exposition is to promote a pluralistic philosophical theory that is capable of engaging in intercultural dialogue through an exposition of the Philosophy of Symbolic Forms.

Keywords: Symbolic forms, Philosophical anthropology, Neokantism, Symbolic animal, Creativity

Introducción

En el presente artículo se exponen las líneas de trabajo que puede generar la Filosofía de las formas simbólicas (*Philosophie des symbolischen Formen*) [PhsF]. Para este primer trabajo el punto de interés se centra en la comprensión del método que utiliza Cassirer, es decir, en la transición de la teoría del conocimiento hacia la teoría de la cultura. Para lograr lo anterior el contexto fue clave, ya que la llegada a la rectoría de la Universidad de Hamburg fue la condición que posibilitó su contacto con Aby Warburg y el debate con Martín Heidegger sobre el impacto de Kant¹ en la cultura alemana. Este debate significó la disyunción de dos aristas de la filosofía alemana, es decir, una innovadora empresa para buscar el ser y la comprensión de la cultura como nueva teoría del conocimiento.

La formación filosófica de Cassirer² estuvo marcada por la impronta de Hermann Cohen y el neokantismo de Marburg, pero etiquetar a Cassirer como un

¹Las obras de Kant se citan de acuerdo con la edición de la Academia Prusiana: Kant's Gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1900 y ss.

Me refiero a esta edición Gesammelte Schriften Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, con las siglas AA (Akademie Ausgaben), indicando a continuación, en números romanos el número de volume correspondiente y, en arábigos el número de las páginas en los que se encuentra la obra citada.

Kritik der reinen Vernunft A y B.

Kritik der Urteilskraft.

² Ernst Cassirer gesammelte Werkhamburger Ausgabe (ECW) citados según la edición crítica coordinada por Birgit Recki en Felix Meiner Verlag. Se cita la obra completa, número de tomo y la página.

kantiano es describir solo una etapa de su pensamiento. Las tareas editoriales de Cassirer con la obra del sabio de Königsberg llevaron al desarrollo de la *Akademie-Ausgabe* (edición académica), pero circunscribir toda su labor a un comentarista kantiano sería un error. Para ejemplificar este equívoco podemos mencionar el debate en Davos que enfrentó a nuestro autor y Martín Heidegger, el segundo reprochó la existencia de una interpretación neokantiana de la *KrV* (*Kritik der reinen Vernunft*); pero esta acusación se desploma cuando revisamos la llamada “disputa por el método” (*Methodenstreit*), en donde los principios epistemológicos de explicar (*Erklärung*) o comprender (*Verstehen*) abrió una brecha entre la escuela de Marburg y Baden en las interpretaciones neokantianas. Donde la escuela de Marburg se enfocó en la interpretación de la *KrV* en el contexto del avance de la ciencia y, por otro lado, la escuela de Baden quienes enfocaron su interpretación en la *KpV* (*Kritik der praktischen Vernunft*), es decir, en Marburg se enfocaron en la filosofía teórica y en Baden de la filosofía práctica. De esta forma Cassirer será reconocido como Neokantiano al ser discípulo de Natorp y Cohen, pero sus aportes en la creación del corpus kantiano le brindan una afinidad kantiana.

También es posible atender a la influencia de Warburg en su etapa de Hamburg como el elemento clave para la transición cassireriana de la teoría del conocimiento kantiana a la teoría de la cultura. El concepto de supervivencia (*Nachleben*) que Warburg utilizó para el estudio del arte en el *Quattrocento* y *Cinquecento*, tenía una base en el arte antiguo y las influencias del paganismo; es

Bd. XI Philosophie der symbolischen Formen I: Die Sprache.

Bd. XII Philosophie der symbolischen Formen II: Das mythische Denken.

Bd. XXIII An Essay on Man. Bd. XXV The Myth of the State.

decir, la producción artística del Renacimiento italiano no es producto de una serie de “genios” que irrumpieron en las prácticas artísticas de su época; esto se contrapone a la noción de *Nachleben* como rasgo común que podemos encontrar entre las producciones de una época con sus precedentes. El método warburgiano se apoya en la ambición de un anticuario con las inquietudes de un psicólogo, como motivaciones que pueden vincularse con el método de la historia de las ideas en clave diltheyana y cassireriana. El impacto de Warburg en Cassirer no radica en su agenda de investigación, ya que no cambió radicalmente de temas, pero sí le abrió la puerta a una serie de fuentes que hicieron que su perspectiva sobre la ciencia desarrollada en su monumental *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* de 1906, en cuatro tomos, presentara un cambio de tono en *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* de 1927. De esta forma, Cassirer al estar expuesto a los materiales y fuentes de la biblioteca de Warburg comienza a matizar las experiencias culturales dentro de las prácticas científicas.

El último tópico de este trabajo está relacionado con la comprensión que Cassirer realizó de la política en su libro póstumo “El mito del Estado”. Esta obra es el punto más débil de la filosofía de Cassirer por dos rasgos: 1) la publicación póstuma, ya que, aunque el borrador haya estado listo previo a su muerte existe la posibilidad de alguna modificación de último momento; y 2) el uso de la historia de las ideas (*Ideengeschichte*) para comprender la motivación de los mitos en la historia de la filosofía política. Estas críticas sobrepasan la intención de este trabajo que

busca situar a la *PhsF* en los distintos campos de investigación filosófica. Esta consideración no busca desvirtuar el ejercicio que realiza Cassirer en la parte I y III de *El Mito del Estado*, sino comprender que la historia del Estado que realiza en la parte II de dicha obra puede ser el principal foco de ataque para desatender la obra política de Cassirer.

Ningún hombre es una isla, crisis cassireriana al sujeto trascendental kantiano.

Son tres los pensadores del siglo XX quienes elaboraron una antropología filosófica capaz de superar las distinciones que las ciencias sociales sufrieron a lo largo de dicho siglo. La antropología empírica se enfrascó en el estudio de las sociedades “primitivas”; en cambio, la antropología filosófica de Ernst Cassirer, Johan Huizinga y Hans Blumenberg ofrece una alternativa sugerente para repensar aquella pregunta kantiana: ¿qué es el hombre?

Tres pensadores que van más allá de las etiquetas disciplinarias son una especie de profesional en peligro de extinción. Es posible, para atender a la historiografía de las ciencias y humanidades del siglo XX, decir que Cassirer y Blumenberg fueron filósofos, mientras que Huizinga fue un historiador. Pero, estas etiquetas son bastante rígidas para sus propios intereses y preocupaciones intelectuales, ya que estos pensadores elaboraron una obra donde es posible destacar una característica crucial para los seres humanos: la creatividad.

Cassirer comprendió que la concepción trascendental del sujeto kantiano se desborda ante la pluralidad de las formas culturales que existen. Es posible caracterizar la crítica de Cassirer a Kant como un tránsito desde la teoría del conocimiento hacia una teoría de la cultura. El agotamiento del paradigma ilustrado y homogeneizador llevó al último neokantiano de Marburgo a comprender que

La razón es un término verdaderamente inadecuado para abarcar las formas de la vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad, pero todas estas formas son formas simbólicas. Por lo tanto, en lugar de definir al hombre como un animal racional, lo definiremos como un animal simbólico. (ECW, XXIV, p. 31)³

También Johan Huizinga comprendió el agotamiento del monolito de la razón instrumental y cientificista, únicamente que su enfoque no sitúa al símbolo en centro de sus preocupaciones. Para el neerlandés el concepto de juego rompe el monolito del sujeto trascendental al contextualizar las implicaciones de la interacción en una comunidad determinada. El juego como el símbolo únicamente cobran sentidos en su función cultural y la interacción de las reglas de los participantes, así, “[c]on toda seguridad podemos decir que la civilización humana no ha añadido ninguna característica esencial al concepto del juego, los animales juegan, lo mismo que los hombres” (Huizinga, 2012, p. 13).

La comprensión de los símbolos y las reglas no explicitas bajo las reglas comunes de las expresiones simbólicas es materia de análisis para la forma

³ A partir de ahora citaré según la *Ernst Cassirer Werk* (ECW), editadas por Feliz Meiner Verlag. Me referiré a la *Philosophie der symbolischen Formen* como PsF. La cita consistirá en las siglas ECW, el volumen citado con un número romano y con número arábigo las páginas citadas.

simbólica del lenguaje. Tomemos un caso, en el segundo tomo de la *Filosofía de las formas simbólicas, II. El pensamiento mítico (Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil das mytische Denken)* Cassirer desarrolla un caso en el que el tiempo y el espacio de los mitos difiere de la concepción newtoniana de estas categorías estéticas. Los mitos requieren de un nuevo orden simbólico que no es posible captarlo en su totalidad a partir de la concepción del tiempo y espacio de la física newtoniana (ECW, XII, p.179 y ss.). En este sentido, podemos atender la diferencia entre el tiempo medible, el cual es atendido por los fenómenos físicos, y el tiempo ritual que se puede experimentar en un ritual, el cual brinda una vivencia distinta de la sucesión de segundos.

Las palabras que utiliza Blumenberg (2018) para describir la pared ante la que se encontró Vico en su comprensión de la ciencia es aplicable a Kant:

Partía del presupuesto de que la claridad y distinción exigidas por Descartes le están exclusivamente reservadas a la relación intelectual que el creado mantiene con su obra *verum ipsum factum* (lo verdadero es lo hecho). ¿Qué le queda al hombre? No la ‘claridad’ de lo dado, sino la de eso que él mismo ha producido: el mundo de sus imágenes y constructos, de sus conjeturas y proyecciones, de su ‘fantasía’, en ese nuevo sentido productivo desconocido para la Antigüedad. (p. 34)

Ante la famosa cuarta pregunta que Kant se planteó en la *KrV A 804-5*, ¿qué es el hombre? Cassirer respondería con confianza: el hombre es un animal simbólico. Acompañando el planteamiento de Blumenberg, Cassirer defenderá la existencia de

ámbitos de sentido, los cuales no responden a las exigencias cartesianas de claridad y distinción. En cambio, apoyado en un impulso herderiano, la cualidad esencial del hombre radica en su posibilidad de expresarse de maneras diversas (Herder, 2005). Hasta el momento parecería que en Kant no es posible pensar la pluralidad de las expresiones culturales, pero esto sería un craso error. Cassirer se remonta al §59 de la *Kritik der Urteilkeit* (AA, V, pp. 351-354) para distinguir los esquemas de los símbolos. Los primeros exhiben la relación entre el sujeto trascendental y la posibilidad de conocer objetos; mientras que los segundos son útiles para pensar los juicios reflexionantes. De acuerdo con esta consideración planteo lo que Cassirer comprende por crítica, pero es necesario señalar que la acepción de crisis que empleo es aquella que hace referencia a *krinein* y significa separar o dirigir. En este sentido, el objetivo kantiano fue comprender aquello que es trascendental al conocimiento humano, en cambio, para Cassirer el sujeto trascendental no puede captar todo el conocimiento mediante las categorías y busca comprender la multiplicidad cultural. De este modo, Cassirer realizó una transición desde la teoría del conocimiento hacia una filosofía de la cultura.

El símbolo como llave para la apertura del mundo.

Habermas fue muy enfático al señalar las tres variantes que la filosofía del lenguaje pudo transitar a inicios del siglo XX en Alemania: la variante analítica de Frege, la hermenéutica de la facticidad heideggeriana y la filosofía de las formas simbólicas de Cassirer. Cada camino sigue una senda distinta. Por ejemplo, la variante de

Frege pretendía eliminar las ambigüedades del lenguaje mediante las funciones aplicadas al lenguaje por medio de una conceptografía; por su parte, la posición de Heidegger se convierte en elemento de interés genuino si tomamos en cuenta la *Davoser Disputation*. No sería exagerado decir que Heidegger desterró a lo que él llamó “neokantismo” de la historia de las ideas.

Mientras que Cassirer fue un pensador y académico de carácter taimado y sereno, por parte de Heidegger es posible detectar cierta hostilidad ante los pensadores con una raigambre intelectual determinada;⁴ de acuerdo con esto es posible afirmar que las actitudes de ambos filósofos eran tan distantes como sus pensamientos. Heidegger acusaba a la historia de la filosofía como la historia del olvido del ser; por su parte, Cassirer encontraba en la historia de la filosofía el lento trabajo que el espíritu impregna en los sujetos. La confrontación real se encuentra en el nihilismo del *Dasein* contra la comprensión de las formas simbólicas. La contraposición entre Heidegger y Cassirer es posible comprenderla como una lucha por posicionarse entre la angustia existencial de los entes que son arrojados al mundo y los sujetos que mediante símbolos se pueden llegar a comprender. Pero, existe un posible eje de comparación entre ambos pensadores, con sus bemoles, en la comprensión de la “apertura del mundo” (*Welterschließung*).

La “apertura del mundo” del lenguaje no es la comprensión del *Dasein* y su extensión, sino que es el momento en que el sujeto se entiende como un miembro de

⁴ La vehemencia que muestra Heidegger cuando se refiere a los “neokantianos” resulta reveladora a la luz de la hipótesis sobre la concepción conservadora de que estos neokantianos estaban “juideizando” a Kant (Levine 2013, p. 213). Este no es lugar para desarrollar la hipótesis del antisemitismo conservador de la República de Weimar, pero resulta sugerente esta hipótesis a la luz de la reciente edición de los *Schwarze Hefte* de Heidegger.

una entramada práctica de intrincados movimientos progresivos y regresivos (Heidegger, 2014, §34). En este sentido, la angustia para Cassirer se comprende más como una consciencia descarriada que no puede esquematizar su entramado práctico. En cambio, para Heidegger el análisis de la angustia tiene como única función no hacer visible en fenómeno central en el hombre, sino preparar la pregunta: ¿con base a qué sentido metafísico del *Dasein* mismo es posible que el hombre en general se pueda encontrar situado ante algo semejante como la nada? El análisis de la angustia se dispone de tal modo que la posibilidad de pensar algo como la nada sólo como idea está fundamentada a la vez en esta determinación de la disposición afectiva de la angustia. Sólo cuando comprendo la nada o la angustia tengo posibilidad de comprender el ser.

Heidegger acertó en proponer al lenguaje como elemento constitutivo de los entes, los sujetos en el vocabulario de Cassirer, el momento en que flaqueó su argumentación es cuando vinculó el lenguaje con la existencia misma. Heidegger intentó comprender a las estructuras existenciales que brinda el “estar-en-el-mundo”, pero con ello hizo a un lado los niveles esencialistas de este “estar-en-el-mundo”. Para poder recomenzar a dar cuenta analíticamente del *Dasein* hay que advertir la estructura de “estar-en-el-mundo”. Este estar-en-el-mundo de Heidegger se circunscribe a la experiencia existencial. De este modo, el lenguaje queda subordinado a la existencia del ente. El §11 de *Sein und Zeit* es clave para comprender de qué forma para Heidegger el problema del mito resultó una peculiar investigación etnológica, motivo que Cassirer quiere hacer pasar por filosofía. Para

Heidegger en su proyecto de retornar a la pregunta por el *ser*, la apertura de la cultura que realizará Cassirer no es susceptible de análisis, pues la cultura sería aquello analizado por el mundo de la vida. El problema con esta propuesta de comprensión del lenguaje radica en su ceguera ante la amplitud del lenguaje, mientras que en Heidegger se circunscribe la apertura del mundo a la existencia del *Dasein*; en cambio, en Cassirer el lenguaje está relacionado con una de las distintas esferas comprensivas de las formas simbólicas. En suma, Cassirer buscó comprender la idea del lenguaje como una serie de etapas que tienen las distintas culturas y que ellas cumplen una función determinada en estas culturas. Ninguna de las etapas existe de manera independiente, cada una responde a la necesidad de la sociedad de enfrentarse a diferentes fenómenos de la sociedad (ECW, IX, p. 274).

La pluralidad dentro de la unidad del símbolo.

“La crítica de la razón se convierte así en crítica de la cultura” (ECW, IX, p. 10). Esta premisa de Cassirer puede ser interpretada como la diferencia fundamental de la diferencia entre la “malinterpretación” de la historia de la filosofía para comprender la dimensión cultural de la razón. Mientras que el *Dasein* encierra a las preguntas filosóficas en la relación entre el ser y el tiempo; para Cassirer las diferentes culturas generan diferentes vías de comprensión del ser. La búsqueda de alternativas para la razón universal la podemos comprender de forma inminente o trascendente.

La visión inminente del análisis cultural de Cassirer se encuentra vinculado con cuestiones biográficas: el acceso a la Biblioteca Warburg en Hamburg. Se debe señalar que en los escritos de Aby Warburg existe un problema metodológico básico: carece de disciplina metódica; esta situación sería un problema grave para cualquier investigador académico del siglo XXI, puesto que, las agendas de investigación deben de estar definidas por temas, áreas o autores definidos. Sin embargo, Warburg trabajó bajo una libertad metódica clave: su foco de interés fue el paganismo que se manifiesta en el arte mediante motivos que “sobreviven” (*Nachleben*), así que, si es necesario echar mano de herramientas arqueológicas, astrológicas, históricas, psicológicas o antropológicas, entre otras, dichas metodologías serán empleadas para atender a la curiosidad. En este trabajo me interesa remarcar el modo en que esta búsqueda orientada por el tema va a guiar a Cassirer hacia una comprensión compleja de la teoría del conocimiento y desemboca en una visión de la ciencia de la cultura (*Kulturwissenschaft*).

Atendiendo a las aristas con que Warburg trabajó se podría englobar en que sus tres conceptos fundamentales: fórmula del sentimiento (*Pathosformel*), vida en movimiento (*bewegtes Leben*), supervivencia de la vida (*Nachleben*) contienen una referencia a la vida entendida como movimiento, como transición permanente de la acción a la pasión” (Vargas, 2014, p. 326). Estos tres conceptos serán claves para comprender una perspectiva clara de la historia; en especial, en la posición de Warburg, este conjunto de conceptos será una lucha conceptual por la visión del

arte, ya que los estudios del arte en Alemania en el siglo XIX se encontraban ceñido a los principios de Winckelman o de Burckhardt.

La visión de la Historia que va a defender Warburg, en lo que concierne a la comprensión del arte, se articula desde una perspectiva no historicista, pero tampoco desde un horizonte filosófico, sino que el defensor de la *Nachleben* fue un defensor del contextualismo. El horizonte comprensivo de Warburg fue una visión que atiende a los niveles socioculturales como la base de las acciones de los individuos. Así, “El concepto de *Nachleben* reúne en Warburg, al menos, tres significados: influencia, pervivencia y supervivencia. En cada momento de la teorización y el trabajo con estos conceptos se producen desplazamientos, superposiciones, rupturas, es decir, movimientos como indicio de la vida del pensamiento y de las obras” (Vargas, 2014, p. 328). Con esta visión, no necesariamente metodológica, se sobrepone el tema al método. La orientación y las herramientas conceptuales se deben de adecuar al problema y, siguiendo este programa, nunca al revés.

Dicha visión ha sido comprendida por (Ginzburg, 1999), otro historiador heterodoxo y metodológicamente desordenado, “Su programa- el estudio de las continuidades, fracturas y sobrevivencia de la tradición clásica- interesa a los medievalistas no menos que a los historiadores de la antigüedad o del Humanismo” (p. 39). Las continuidades son problemáticas para muchos autores, sobre todo para los historiadores; para el filósofo tratar con continuidades es un elemento básico, que es llevado hasta el paroxismo por muchos, pero el trabajo de motivos o

conceptos en el tiempo producen atracción, lo cual pudo ser la impresión que causó Warburg en Cassirer.

La visión del Instituto que fundó Warburg, para poder mantener distancia con la historia del arte académica, se va a servir de una visión continua de la historia, en la visión warburgiana los cortes históricos no pueden ser ontológicos. En este modo, "...la profundización del significado de esos préstamos de la Antigüedad, utilizados por el arte renacentista, condujo a Warburg a modificar su visión de la propia Antigüedad" (Ginzburg, 1999, p. 40). La cantidad de materiales tan heterogéneos que se encontrarán en la biblioteca del Instituto se encontrará marcada por una complejidad, los elementos que los historiadores académicos podrían menospreciar (como pueden ser tratados astrológicos o materiales parecidos) a los ojos de Warburg serán las claves de la verdadera comprensión de los motivos que detonan los actos artísticos del pasado. "A través de la noción de *Pathosformeln*, las representaciones de mitos legados por la Antigüedad eran entendidas como testimonios de estados de ánimo convertidos en imágenes" (Ginzburg, 1999, p. 41).

En ocasiones es posible pretender que los autores se encuentran en una situación etérea y que no se manchan con los sucesos de la realidad. Para el caso de Warburg es recomendable comprender que era el primogénito de una familia de banqueros judíos de Hamburgo, motivo que lo orientaba -tradicionalmente- a convertirse en el perpetuador del oficio familiar, pero Aby no aceptó el destino heterónimo que su familia le sugirió y terminó siendo uno de los estudiosos clave

del paganismo en el arte renacentista durante el siglo XX. Es anecdótico y crucial saber que la familia no le retiró el apoyo económico a Aby, esto fue trascendental para comprender la conformación de su biblioteca. Es interesante la caracterización de las fuentes que hace Ginzburg, (1999): "... para resolver el problema del significado que el arte de la Antigüedad tuvo para la sociedad florentina del siglo XV, Warburg se sirvió de una documentación bastante variada, es más, en apariencia heterogénea. Testimonios, cartas de mercaderes, empresas amorosas, tapices, cuadros famosos y oscuros... Tal vez catalogados dentro de las 'curiosidades' dignas sólo de interés a los historiadores de las costumbres" (1999, p. 41). La visión crítica contra el academicismo llevó a una visión del arte más allá de las fuentes primarias, no hay que estudiar únicamente a los artistas en su genialidad también hay que atender a los mercaderes o los políticos que se hacían con las obras.

Así, surge la idea de una "cultura artística", en tanto que plexo de relaciones y contactos socioculturales en ámbitos no reconocidos por los historiadores tradicionales. "[...] Warburg había deducido de Burkhardt: una 'cultura' entendida en un sentido casi antropológico, en la que, al lado del arte, de la literatura, de la filosofía, de la ciencia encontrarán lugar las supersticiones y actividades manuales" (Ginzburg, 1999, p. 43). Comprender la idea de cultura en sentido amplio podría ser parecido a la comprensión de una formación (*Bildung*), para Warburg la cultura no es sólo la "alta cultura" -la altura de las bellas letras- sino que al ser compleja su idea de cultura es posible que consideraciones irracionales y costumbres sean tomadas en cuenta. De este modo, "[...]Warburg, en cierto pasaje programático, se

remitía al ejemplo de Burkhardt, en nombre de la historia del arte de aientos más amplios y dilatados de la historia académica tradicional: una historia del arte que desembocara en una *kulturwissenschaft*” (Ginzburg, 1999, p. 48). En buena medida, el objetivo amplio de cultura será una motivación para que Cassirer pensará una filosofía de la cultura; yendo más allá de la teoría del conocimiento. Cuando trasladamos visión de la supervivencia del arte hacia la comprensión de la política es posible atender a campos que Warburg no estudió, pero su discípulo sí. Así es como Fritz Saxl toma relevancia en la vitalidad del *Nachleben*, más allá del arte en sí.

Para entender la historia política también es importante la utilización de imágenes, por ejemplo, Alejandro de Macedonia era representado como Helios, el dios sol. Encontramos los emblemas del sol y de la luna presentadas con la persona del dirigente en los sellos medievales alemanes e ingleses. En el siglo XVII a Luis XVI se le representó como *Le roi soleil*. O piénsese en la parafernalia de la majestad bizantina, la triple corona de los papas, las vestiduras ceremoniales y objetos utilizados para la coronación de los reyes de Inglaterra. Cada uno de estos elementos tiene su historia, y si es estudiado en relación con los documentos históricos y los textos litúrgicos revela hechos e ideas que no podrían descubrirse de otra manera (Saxl, 1989, p. 11). Esta es la definición más clara de las funciones metodológicas de la iconografía, la comprensión de los elementos sociales y culturales como parte de los cambios históricos - *Cronos* puede avanzar, pero *Kairós* se puede mantener en otro orden de significados.

La historia política va de la mano con un orden dado por *Kairós*, mientras que las vidas de los hombres están determinadas por *Cronos*. El ejemplo más claro es posible rastrearlo en los ritos de sucesión de los reyes medievales (Kantorowicz, 1957) en donde se despliega un estudio comprensivo de los rituales de sucesión en los reinos medievales. Mientras existe un cuerpo terrenal condenado por su finitud, el cuerpo del rey se encuentra bajo el aura de *Kairós*. En este mismo sentido es necesario comprender que “[...] las imágenes que tienen un significado especial en su momento y lugar, una vez creados, ejercen un poder magnético de atracción sobre otras ideas de su esfera; que pueden olvidarse de repente y recordarse de nuevo pasados siglos de olvido” (Saxl, 1989, p. 12). Las imágenes pueden tener un significado en un momento determinado, pero este significado puede “revitalizarse” conforme al tiempo que pasa. Tanto en el ejemplo del Sol, en referencia a Alejandro Magno y Luis XVI, o los búhos, que han pasado desde la sabiduría antigua por la representación demoniaca en la época medieval, son imágenes que tienen un papel clave en la interpretación de la realidad.

Para lograr encontrar los significados de las imágenes es necesario remontarse en un proceso de larga duración; en la cual el retorno no se plantea en años o décadas, sino que, en siglos o civilizaciones, con el fin de encontrar las claves de los símbolos. Se trata de regresar en *Cronos* para encontrar a *Kairós*. Las imágenes serán claves en la comprensión de contextos históricos y culturales, serán el alimento de los mitos. “El hecho que quiero subrayar es que una imagen que había estado lejos de la consciencia del hombre renace súbitamente y no sólo es un

caso aislado” (Saxl, 1989, p. 13). Saxl va a utilizar la idea de la paloma en relación con el espíritu santo, pero esta misma idea se puede comprender en los ámbitos de la interpretación política. Ideas que han sucumbido al paso de los tiempos se vuelven a activar para aprehender la realidad compleja de la política.

La visión trascendente del análisis cultural se sustenta en las diferentes concepciones del mundo (*Weltanschauung*).

La misión de la *PhsF* “Trata de comprender y mostrar como todo contenido de la cultura, en la medida en que sea algo más que mero contenido aislado, en la medida en que este fundado en un principio formal universal, presupone un acto originario del espíritu.” (ECW, IX, p. 10). Las manifestaciones de la cultura son particulares, pero existen ciertas formas comunes entre los distintos grupos humanos. Situaciones como la invención del fuego como un regalo de un ser intermedio entre la divinidad y la mundanidad es un símbolo común entre el pensamiento europeo y el mesoamericano, en un caso es un semidiós (Prometeo) quien decide brindarles el fuego a la Humanidad, para el caso mesoamericano es un Tlacuache, un marsupial natural de la zona. Ambos recibieron un castigo, Prometeo fue encadenado a unas rocas y unas águilas comerían sus entrañas a perpetuidad y el Tlacuache recibiría su peculiar cola carente de pelaje. A partir de dicho ejemplo se deriva la siguiente pregunta: ¿todas las culturas tienen las mismas maneras de comprender los fenómenos naturales y sociales?

La respuesta básica es no, porque no existe una razón necesaria en la razón práctica. Las distintas manifestaciones culturales no tienen la obligación de explicar las relaciones causales de las distintas prácticas culturales, al contrario, la *PhsF* señala que es necesaria la comprensión de las razones que llevan a las comunidades a elegir un camino u otro. Un ejemplo moderno puede ser el sincretismo que experimentó América desde el siglo XVI, es decir, el contacto de la doctrina de la Iglesia católica apostólica romana en las poblaciones de Mesoamérica y el Perú. En dicho lugar podemos señalar la manera en que la figura de la Virgen tuvo una recepción adecuada dentro del sistema de creencias de los americanos. Este uso de las prácticas culturales son un elemento que no desarrolló Cassirer en su *PhsF* pero el simbolismo y su tecnificación en las sociedades contemporáneas es una veta por estudiar y comprender.

Del mito en general al mito tecnificado

Cassirer describe la posición de Carlyle sobre la perspectiva del heroísmo mitológico: “Él no era un revolucionario; era un conservador. Su anhelo era estabilizar el orden social y político, y estaba convencido de que el mejor medio que podía recomendar para semejante estabilización era el culto del héroe. No tuvo nunca la intención de predicar un nuevo evangelio político. Para él, el culto del héroe era el elemento más antigua y firme de la vida social y cultural del hombre.” (ECW, XXV, p.222). Para Cassirer en la posición conservadora de Carlyle es posible

comprender la idea de la estabilidad, es decir, el Héroe cumple la función de la cohesión social. Sin héroes las sociedades son cuerpos sin cabeza.

En esta concepción de la mitología heroica es posible encontrar visiones complejas sobre las distintas ideologías modernas, motivo que condicionará los regímenes de sociabilidad. “Cómo indicó Carlyle, el mundo moderno ha pasado por tres grandes revoluciones. Primero vino la Reforma de Lutero, luego la revolución puritana, y finalmente la Revolución francesa” (ECW, XXV, p. 223). El lapso de tiempo que transcurrió de 1517 hacia 1789 es lo que Koselleck llamará el *Sattelzeit*, es decir, un periodo de resignificación de los marcos conceptuales y culturales de la vida del *Geist*. “La concepción de la Historia y de la política de Carlyle depende siempre de su historia personal; es mucho más biográfica que sistemática o metódica” (ECW, XXV, p. 225). En Cassirer es posible encontrar un cierto distanciamiento entre historia personal y pensamiento conceptual, pero algunos pensadores no se pueden desvincular de esta manera. Así es el caso de Carlyle: su vida es una muestra de su pensamiento.

“El héroe de Carlyle es, en efecto, un santo transformado, un santo secularizado. No es necesario que sea un sacerdote o profeta; puede ser un poeta, un rey, un hombre de letras. Pero, sin estos santos temporales, afirma Carlyle, no podríamos vivir. Si alguna vez desapareciera la héroe-arquía, tendríamos que desesperar del mundo enteramente” (ECW, XXV, p. 226). La vitalidad de una sociedad es la vida de sus héroes. Esta visión legitima la visión de la comunidad en la que los héroes son aquellos que reconocemos y vinculamos con una comunidad

definida, no existe un héroe universal. El héroe universal es el personaje del mito religioso.

En la perspectiva de Cassirer se plantea un problema clave: las limitaciones de visiones nomológicas en los fenómenos sociopolíticos. De este modo, es posible encontrar que “[l]a lógica es buena, pero no es lo mejor; por la lógica no llegaremos a comprender la vida, menos aún su forma suprema, que es la vida heroica” (ECW, XXV, p. 227). Hablando del estilo de Carlyle: “Su estilo, en verdad, el de un profeta que nos conduce al cielo y el de un hechicero que nos conduce al infierno. En su descripción, a veces un camino no se puede distinguir del otro en absoluto” (ECW, XXV, p. 228).

Esta visión ideal del Héroe nos conduce no sólo a una visión mitológica de la política, sino a una visión cuasi mesiánica de la existencia en general; puesto que sólo en medida que aparecen los héroes la vida de los gentiles se llena de significado. “Con este método el héroe de Carlyle se convirtió en un Proteo que podía revestir cualquier forma. En cada lección nueva nos presenta una nueva faz. Aparece como Dios mítico, sacerdote, hombre de letras o rey. No tiene límites, ni está vinculado a ninguna esfera específica de actividad” (ECW, XXV, p. 229).

La transición del siglo XIX llevará a que la posición moral de inicio de siglo se despliegue en una visión científicista, en sintonía con el naturalismo que aparece en la filosofía y la literatura, siendo así un antecedente para emergencia del discurso de la “raza”. El desplazamiento entre el culto del héroe al culto de la raza será clave para comprender las distintas modalidades del fascismo del siglo XX. “Cuando el

culto del héroe perdió sus sentidos y fue mezclado con el culto de la raza, y cuando ambos se integran en un mismo programa político, el paso que se dio fue un paso nuevo y de la mayor importancia” (ECW, XXV, p. 265). Por ejemplo: la combinación de los distintos niveles del culto, siendo así un caldo de cultivo para las ideologías del siglo XX, es posible encontrar el pensamiento de Gobineau: “Una de sus convicciones más firmes era que la raza blanca es la única que ha tenido la voluntad y el poder de elaborar una vida cultural” (ECW, XXV, p. 267), Aunque esta aseveración que recoge Cassirer es significativa, no es la única: “Ni la historia, ni el progreso eran posibles en tanto que las razas negras luchaban solamente entre sí, y que las razas amarillas se movían dentro de estrecho círculo” (ECW, XXV, p. 269).

Ante esta perspectiva del control mítico y su evolución desde la visión literaria del héroe se produce una transición hacia una búsqueda fáctica de “El héroe” en *stricto sensu*, es decir, en la sustancialización del héroe. De este modo, no es exagerado plantear que “El totalitarismo de la raza fue lo que señaló el camino a las concepciones posteriores del Estado totalitario” (ECW, XXV, p. 274). Uno de los principales impulsores de esas sustancialización de la raza fue Gobineau, quien en el marco conceptual del naturalismo decimonónico va a formular una visión de la raza sumamente compleja.

... el elemento más importante de la teoría de Gobineau no es la glorificación de la raza como tal.-. Pero lo que encontramos en Gobineau es algo muy distinto. Es un intento de destruir todos los demás valores. El dios de la raza, tal como fue proclamado por Gobineau, es un dios celoso. No permite se

adoren otros dioses más que él. La raza lo es todo; todas las demás fuerzas no son nada. (ECW, XXV, p. 274)

La visión ensimismada de la raza que pregónó Gobineau se puede comprender desde dos horizontes distintos: el naturalismo y el romanticismo. Cuando posiciones antinómicas como el irracionalismo del romanticismo y el empirismo cientificista del naturalismo se combinan pueden brindar cuestiones tan significativas como: “Las razas superiores sólo pueden saber lo que son y lo que valen comprenderse con aquellas otras razas que se arrastren servilmente a sus pies” (ECW, XXV, p. 279).

La irracionalidad política es un tópico que resulta complejo para el pensador alemán, pues desde sus estudios sobre la Ilustración europea es posible detectar la confianza en el progreso racional que se desarrolló desde finales del siglo XVIII. El estudio de los mitos como manifestaciones culturales es un nivel de análisis legítimo, es la búsqueda de una racionalidad distinta al esquematismo lógico, el problema radica cuando se utilizan los mitos para completar objetivos que sólo benefician a un grupo reducido. En este sentido, las ideologías políticas del siglo XX defendieron los mitos como herramientas para lograr los objetivos de las políticas de masas.⁵ Así, el mito del héroe o un pasado dónde todos fueron felices son mitos que serán utilizados y abusados por parte de ciertas élites políticas que, apoyándose en la cultura de una sociedad determinada, instrumentalizarán.

El giro ontológico de la filosofía alemana a inicios del siglo XX y su cuestionamiento al proyecto liberal de la República de Weimar, el cual es guiado por

⁵ En este clamor, Theodor Adorno y Max Horkheimer critican la instrumentalización que los movimientos políticos del siglo XX hicieron de los mitos. Con esta crítica hacen manifiesta la degradación de los principios ilustrados de ciudadanía y publicidad. (2016)

la racionalidad ilustrada y el republicanismo, se posicionan en la antinomia de la filosofía pluralista de Cassirer. A diferencia de la etiqueta de kantiano de nuestro autor, el cual tendría la racionalidad de acuerdo a fines como su principal punto de interés, la perspectiva de nuestro autor tiene como objetivo comprender la pluralidad de las manifestaciones culturales en su contexto.

Conclusión

Los tres caminos de la filosofía académica alemana del siglo XX fueron: la filosofía positivista que el Círculo de Viena cultivó, la hermenéutica de la facticidad con sus distintas variables de la fenomenología y la filosofía neokantiana se vieron interpeladas por la famosa *Davoser Disputation* puesto que ese debate abrió las sendas por las cuales los filósofos alemanes más importantes surcaron el ámbito académico. La cierto es que de estos tres caminos una senda quedó abandonada: el neokantismo.

La figura de E. Cassirer en la historiografía de la filosofía del siglo XX ha sido eclipsada por M. Heidegger y L. Wittgenstein, quienes se consolidan en el cénit académico. Cuando aparece la figura de Cassirer en los estudios de filosofía es por sus estudios de historia de las ideas, su estudio sobre la ilustración es un clásico, pero, especialmente, la obra que ha envejecido de peor manera es el mito del Estado. Es posible afirmar que una defensa de la filosofía política de Cassirer es motivo para un segundo momento. La importancia para la filosofía política de introducir la irracionalidad como un nivel de análisis sin caer en la simple descripción, la

mediación de los símbolos como elementos de análisis retoman la importancia e impronta que significa un análisis en sentido cassireriano. Más allá de enfocarse en la historia de la idea del Estado que supone la segunda parte del Mito del Estado.

La capacidad simbólica de la humanidad para pensar la política no se puede circunscribir en la *Nachleben* de las ideas políticas, es por esto que una filosofía de las formas simbólicas de la política no se puede limitar a rastrear las prácticas políticas de occidente, sino que debe buscar la variabilidad de las manifestaciones estatales de los distintos grupos socioculturales.

Explotar las debilidades de la obra práctica de E. Cassirer es una alternativa, pero atendiendo a sus principios metodológicos la verdadera tarea de implementar la *PhsF* nos invita a comprender las condiciones de posibilidad de las distintas prácticas socioculturales que llevan a los distintos actores a reaccionar. La comprensión de un sujeto abstracto como la teoría del conocimiento de corte kantiano, pero la teoría de la cultura.

Literatura principal

Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. Fondo de Cultura Económica.

Kant, I. (2012). *Crítica del discernimiento*. Alianza Editorial.

Cassirer, E. (2023a). *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache*. Felix Meiner Verlag.

Cassirer, E. (2023b). *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*. Felix Meiner Verlag.

Cassirer, E. (2023c). *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. Felix Meiner Verlag

Cassirer, E. (2023d). *The Myth of the State*. Felix Meiner Verlag.

Referencias

- Adorno, T. y Horkheimer, M. (2016). *Dialéctica de la ilustración*, Trotta.
- Bing, G. (1960). Aby Warburg. En *Rivista Storica Italiana*, 110-113.
- Blumenberg, H. (2008). *Legitimación del mundo moderno*. Pre-textos.
- Blumenberg, H. (2018). *Paradigmas para una metaforología*. Trotta.
- Burckhardt, J. (2004). *La Cultura del renacimiento en Italia*. Akal.
- Didi-Huberman, G. (2013). *Imagen superviviente, La. Historia del arte y tiempo de las fantasmas según Aby Warburg*, Abada.
- Ginzburg, C. (1999). *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e Historia*. Gedisa.
- Gordon, P. E. (2012). *Continental divide. Heidegger, Cassirer, Davos*. Harvard University Press.
- Habermas, J. (1999). *Fragmentos filosóficos-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica*. Trotta.
- Heidegger, M. (2014). *Ser y tiempo*. Trotta.
- Heidegger, M. (2013). *Kant y el problema de la metafísica*. Fondo de Cultura Económica.
- Herder, J. (2005). *Sprachphilosophie*. Meiner.
- Huizinga, J. (2012.). *Homo ludens*. Alianza.
- Kaegi, D., y Enno R. (2002). *Cassirer-Heidegger. 70 Jahre davoser Disputation*. Meiner.
- Kantorowicz, E. (1957). *Two bodies of the King, The. A study of mediaeval political theology*. Princeton university press.

- Kreis, G. (2010). *Cassirer und die Formen des Geistes*. Suhrkamp.
- Lafont, C. (1997). *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico en la hermenéutica de Heidegger*. Alianza.
- Leserre, D. (2005). Símbolo y comunicación: la reflexión del lenguaje en la Crítica de la facultad de juzgar. En *Cuadernos Sur, Filosofía*, 34, 9 - 22.
- Levine, E. J. (2013). *Dreamland of humanities. Warburg, Cassirer, Panofsky, and the hamburg school*. Chicago University Press.
- Moran, D. (2011). *Introducción a la fenomenología*. Anthropos.
- Saxl, F. (1989). Continuidad y variación en el significado de las imágenes. En *Estudios iconográficos sobre el arte occidental* (pp. 11-20). Alianza.
- Vargas, M. S. (2014). La vida después de la vida. El concepto de “Nachleben” en Benjamin y Warburg. En *Thémata. Revista de Filosofía*, 49, 317-331.
<https://revistascientificas.us.es/index.php/themata/article/view/312/278>
- Winkelman, J.J. (2008). *Reflexiones sobre la imitación de las obras griegas en la pintura y la escritura*. Fondo de Cultura Económica.