

Hacia una ética de las *formas simbólicas*

Rafael Luis Alonso Raygoza Chávez*



Recepción: 22 de marzo de 2025
Aprobación: 5 de junio de 2025

Resumen. Raygoza Chávez, Rafael Luis Alonso. *Hacia una ética de las formas simbólicas*. Ernst Cassirer dedicó múltiples obras a presentar su postura teórica. Sin embargo, no existen muchos textos respecto a su postura práctica. En el presente artículo busco mostrar que la carencia de obras prácticas del neokantiano se explica a través de la correlación que su filosofía supone entre *razón pura* y *razón práctica*. Para lograr este cometido comenzaré mostrando cómo la *Crítica de la facultad de juzgar* de Immanuel Kant supone una correlación entre razón pura y razón práctica, pero que sólo es efectiva en los juicios estéticos y teleológicos. Posteriormente, pondré de manifiesto que la *Filosofía de las formas simbólicas* surge y se cimienta en la *facultad de juzgar reflexionante*. Por último, consecuente con la *Filosofía de las formas simbólicas*, propondré una manera de comprender una ética de las formas simbólicas, estimulante para pensar problemas contemporáneos.

Palabras clave: Cassirer, cultura, ética, Kant, juicio reflexionante, símbolo.

Abstract. Raygoza Chávez, Rafael Luis Alonso. *Toward an Ethics of Symbolic Forms*. Ernst Cassirer devoted multiple works to laying out his theoretical stance. However, few texts deal with his practical stance. In this article I set out to show that the lack of practical works by the neo-Kantian can be explained by the correlation his philosophy assumes between *pure reason*

* Licenciado en Filosofía por la Universidad de Guanajuato. rafael.raygozach@gmail.com

and *practical reason*. In order make my case, I begin by showing how Immanuel Kant's *Critique of the Power of Judgment* assumes a correlation between pure reason and practical reason, but that it is only effective in aesthetic and teleological judgments. Subsequently, I argue that *The Philosophy of Symbolic Forms* emerges from and is grounded in the *reflective power of judgment*. Finally, in line with *The Philosophy of Symbolic Forms* I propose a way of understanding an *ethics of symbolic forms* that could help to think about contemporary problems.

Key words: Cassirer, culture, ethics, Kant, reflective judgment, symbol.

De la crítica de la razón pura a la facultad de juzgar reflexionante

No cabe duda de que la *Crítica de la razón pura* (CRP) de Immanuel Kant es una de las obras filosóficas más famosas y estudiadas. Sin embargo, a pesar de la gran relevancia filosófica de la primera *Crítica*, para algunos —como los idealistas alemanes— la obra kantiana más importante es la *Crítica de la razón práctica* (CRPr). Después de estas dos viene todavía la tercera *Crítica*, la *Crítica de la facultad de juzgar*, quizá la menos famosa, la que menos reflectores ha tenido. No obstante, para los entusiastas de la filosofía kantiana, esta última ofrece armonía a todo su pensamiento y permite el encuentro entre *razón pura* y *razón práctica*.

A través de la CRP Kant elabora su propuesta filosófica. Si bien hay diversos conceptos fundamentales en el despliegue del sistema kantiano, resultan imprescindibles —al menos para los fines del presente texto— los siguientes: *juicio analítico*, *juicio sintético a priori*, *juicio sintético a posteriori*, *transcendental*, *fenómeno* y *noúmeno*. El juicio analítico es aquél en cuyo predicado, de alguna manera, está contenido el sujeto. En el juicio sintético su predicado añade algo nuevo al sujeto. Cuando es *a priori*, el conocimiento se da de manera universal, independientemente

de la experiencia; cuando es *a posteriori*, el conocimiento requiere de comprobación empírica. “Trascendental” es el concepto que el filósofo de Königsberg utiliza para salir de los términos “inmanente” y “trascendente”, aseverando que se refiere no tanto a los objetos, sino a su modo de conocerlos, en tanto que tal modo es posible *a priori*.¹ Por último, los términos de la dicotomía fenómeno–noumenon hacen referencia, el primero, a los entes sensibles y a nuestro modo de conocerlos, y el segundo, a los *entes inteligibles*.²

Una vez teniendo estos conceptos en mente, recordemos que el objetivo principal de la CRP es, en términos generales, responder a la pregunta sobre las condiciones de posibilidad de todo conocimiento, y, de manera más precisa, la pregunta central de la razón pura: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*? Es decir, cómo se puede hablar de *juicios sintéticos* que no requieran de la experiencia para ser universales y objetivos. La importancia de esta pregunta radica en que, para Kant, los juicios sintéticos *a priori* son los propios de la ciencia de su época. Y a propósito del objetivo de la primera *Crítica* Manuel García Morente escribe lo siguiente:

El problema de la crítica queda aquí expuesto en toda su integridad. Se trata de mostrar cómo es posible el conocimiento científico, y cuál es la garantía de su validez objetiva. La cuestión se desdobra en tres momentos: primero, descubrir los principios sintéticos *a priori* en que se fundan matemáticas y física. Segundo, mostrar que esos principios sintéticos *a priori* son las condiciones de la posibilidad del conocimiento. Tercero, probar que las condiciones de la posibilidad del conocimiento son al mismo tiempo las condiciones de la posibilidad de los objetos.³

1. El objetivo del presente escrito no es desarrollar estos conceptos. Para una profundización acerca de ellos conviene revisar la introducción completa de la *Crítica de la razón pura*.

2. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Taurus, México, 2013, pp. 268–269 (B306).

3. Manuel García Morente, *La filosofía de Kant*, Espasa–Calpe, Madrid, 1976, p. 39.

Si acudimos al apartado de la CRP titulado “El canon de la razón pura” podemos afirmar que Kant, idealmente, se propone atender tres interrogantes en esa obra:

1. ¿Qué puedo saber?
2. ¿Qué debo hacer?
3. ¿Qué puedo esperar?⁴

Si bien la primera parece quedar resuelta a través de la estructura argumental y conceptual otorgada por la CRP, de las dos últimas apenas tenemos un esbozo en esa obra. Así pues, en su segunda *Crítica* Kant decide atender la segunda pregunta; pero ya no con interés en el conocimiento científico y su validez (esto es, ya no en cuanto a las condiciones de posibilidad de que el sujeto conozca los objetos), sino en cuanto a que el sujeto conozca la relación entre la razón, la voluntad y su causalidad.⁵ Si la primera *Crítica* busca entender los juicios sintéticos *a priori* para fundar a partir de ellos la condición de posibilidad del conocimiento en general, la segunda pretende identificar los principios *a priori* de la ley moral y explicar cómo operan éstos en la vida práctica.

Ahora bien, el problema de dividir la CRP de la CRPr es que se produce una escisión del ser humano, pues, por un lado, éste parece estar inmerso en el mundo de los fenómenos (sensible), mientras que, por el otro, pertenece también al mundo nouménico (inteligible, *en sí*). Así, el ser humano —o, cuando menos, su razón— se encuentra dividido entre la razón pura (sensible) y la razón práctica (inteligible). Podemos identificar esto con claridad cuando Kant, en la CRPr, sostiene:

Esta Analítica evidencia que la razón pura puede ser práctica, por cuanto es capaz de determinar por sí misma a la voluntad independientemente de cualquier elemento empírico (y esto se demuestra

4. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 630 (A805/B833).

5. Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, Gredos, Madrid, 2010, p. 98 (A32).

mediante un *factum* en el que la razón pura se revela realmente práctica para nosotros, cual es que nuestra voluntad se vea efectivamente determinada por esa autonomía en el principio de la moralidad). Al mismo tiempo muestra que ese *factum* se halla inseparablemente entrelazado con la conciencia de la libertad de la voluntad, hasta el extremo de identificarse con ella, con lo cual la voluntad de un ente racional que, como perteneciente al mundo de los sentidos, se reconoce sometido necesariamente a las leyes de la causalidad como cualquier otra causa eficiente, por otro lado en el terreno de la praxis cobra conciencia de que simultáneamente, como ser en sí mismo, su existencia es determinable en un orden inteligible de las cosas.⁶

Pues bien, Kant se propone resolver tal escisión generada a partir de las primeras dos críticas con la aparición de la tercera, *La crítica de la facultad de juzgar*. En esa obra Kant, consciente de las discusiones encendidas por la división entre razón pura y razón práctica, entre lo sensible y lo inteligible, coloca desde la introducción un parágrafo titulado “De la crítica de la facultad de juzgar como un medio de enlace de las dos partes de la filosofía en un todo”. Allí explica:

Sólo que en la familia de las facultades superiores del conocimiento hay todavía un miembro intermedio entre el entendimiento y la razón. Es ésta la *facultad de juzgar*, acerca de la cual cabe razonablemente suponer, por analogía, que ella pudiese contener similarmente, aunque no su propia legislación, sí un principio propio para buscar leyes, que en todo caso sería uno solamente subjetivo a priori; el cual, aunque no le correspondiese ningún campo de objetos como su dominio, pudiese, no obstante, tener algún suelo y una cierta índole de éste, para el cual justamente sólo este principio pudiera ser válido.⁷

Así, en la tercera *Crítica* Kant reconoce una facultad “intermedia” a la que llama “facultad de juzgar”, la cual se encarga de enlazar *entendimiento* y *razón*, facultades propias de la razón pura y de la razón práctica. Ahora, en la facultad de juzgar encontramos el *juicio*

6. *Ibidem*, p. 127 (Ak. v42/ A72).

7. Immanuel Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, Monte Ávila Latinoamericana, Caracas, 1991, p. 88 (BXXII). Las cursivas se encuentran en el original.

determinante y el juicio reflexionante. Ambos cuentan con principios *a priori*; no obstante, el primero toma principios del entendimiento como universales y, a partir de ahí, subsume lo particular; mientras que el segundo parte siempre de cosas particulares y crea él mismo los principios universales, a través de los cuales es posible entender las particularidades. Sobre el segundo, que interesa más a este texto, el filósofo de Königsberg expone:

La facultad de juzgar reflexionante, que tiene la obligación de ascender desde lo particular en la naturaleza hacia lo universal, requiere, entonces, de un principio que no puede tomar a préstamo de la experiencia, porque precisamente debe fundamentar la unidad de todos los principios empíricos bajo principios igualmente empíricos, aunque más altos, y, así, [establecer] la posibilidad de la subordinación sistemática de unos a otros. Sólo la misma facultad de juzgar reflexionante puede darse como ley un principio trascendental semejante, y no tomarlo de otra parte (porque de otro modo sería facultad de juzgar determinante), ni prescribírselo a la naturaleza; porque la reflexión sobre las leyes de la naturaleza se rige según la naturaleza, y no ésta según las condiciones de acuerdo con las cuales nos esforzamos por adquirir un concepto de ella que es, en vista suya, del todo contingente.⁸

De tal manera que, el juicio reflexionante surge de la facultad de juzgar, lo cual implica una conjunción de razón pura y razón práctica. Pero, además de eso, tal juicio tiene la capacidad de formar principios universales, *trascendentales*, a partir de los cuales nos es factible la comprensión de lo particular bajo leyes universales. Por último, aquéllos son posibles gracias a una “conformidad a fin” (dada por el juicio teleológico) que no viene de los objetos, sino del sujeto, gracias a la cual nos es lícito establecer esos principios *a priori*.⁹ Ahora bien, cabe aquí una aclaración: en el pensamiento kantiano la facultad de juzgar, de la que surge el juicio reflexionante, sólo opera a través de los juicios estéticos y los juicios teleológicos, ya que tanto el conocimiento de los

8. *Ibidem*, p. 91 (AXXV/BXXVII).

9. *Ibidem*, pp. 91–92 (AXXVI/BXXVIII).

fenómenos como el gobierno moral de la voluntad se dan a través de los juicios del entendimiento y los juicios de razón, respectivamente; reservando para la facultad de juzgar nada más la posibilidad de atribuir juicios regulativos que, a lo mucho, pueden “guiar la investigación”.¹⁰ Teniendo en cuenta esto, avancemos a identificar cómo es que a partir del juicio reflexionante se estructura la totalidad de la filosofía de Cassirer, suprimiendo toda distinción de juicios y, por tanto, generando una correlación entre filosofía teórica y filosofía práctica.

Cassirer: de la facultad de juzgar reflexionante al mundo simbólico

Si bien no existe una cita en la que, de manera contundente, Ernst Cassirer reconoce que su *Filosofía de las formas simbólicas* surge del juicio reflexionante, sí contamos con suficientes elementos para aseverar con seguridad que, en efecto, es así. El primer punto al que acudiremos es la reconocida intención de Cassirer de expandir la filosofía crítica kantiana hacia una filosofía de la cultura. Esto lo podemos encontrar desde la introducción del primer tomo de la *Filosofía de las formas simbólicas*:

Ya a Kant mismo le pareció demasiado estrecho cuando procedió a desarrollar el verdadero «sistema de la razón pura» en el conjunto de las tres Críticas. [...]

Junto a la función cognoscitiva pura es preciso comprender la función del pensamiento lingüístico, la función del pensamiento mítico-religioso y la función de la intuición artística, de tal modo que se ponga de manifiesto cómo se lleva a cabo en ellas una configuración perfectamente determinada no tanto del mundo, sino más bien para el mundo, encaminada hacia un conjunto significativo objetivo y una visión total objetiva.

10. *Ibidem*, p. 306 (291/295).

La crítica de la razón se convierte así en crítica de la cultura. Trata de comprender y mostrar cómo todo contenido de la cultura, en la medida en que sea algo más que mero contenido aislado, en la medida en que esté fundado en un principio formal universal, presupone un acto originario del espíritu. Sólo aquí encuentra la tesis fundamental del idealismo su auténtica y completa confirmación.¹¹

En esta extensa cita podemos identificar con claridad el apego del filósofo de la Escuela de Marburgo al pensamiento crítico kantiano. Pero, además de ello, cabe poner atención en cómo asegura la incapacidad de la función cognoscitiva pura (el ser científico natural-matemático) para “agotar la realidad”.¹² Ante esta incapacidad se genera la necesidad de pensar la cultura como elemento integrador de toda la realidad; pero aún falta otorgarle a aquélla un “fundamento o principio formal universal”. Este principio será el *símbolo*:

Si pudiera encontrarse un medio a través del cual pasaran todas las configuraciones realizadas por separado dentro de las direcciones espirituales fundamentales, conservando también su particular naturaleza y su carácter específico, entonces se proporcionaría el término medio necesario para la reflexión que trasladara a la totalidad de las formas espirituales lo que la crítica trascendental realiza con respecto al conocimiento puro. La siguiente cuestión que tenemos que plantearnos consistirá en saber si existe de hecho semejante campo intermedio y una función mediadora para las múltiples direcciones del espíritu, y si esta función ofrece rasgos fundamentales típicos y determinados en virtud de los cuales se le pueda conocer y describir.¹³

Después precisará que ese medio es el símbolo, ya que nos permite ordenar y dominar el mundo de las percepciones sensibles particulares mediante “ficciones” ideadas por el conocimiento de manera

11. Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas* I, Fondo de Cultura Económica, México, 2016, pp. 36-37.

12. *Ibidem*, p. 36.

13. *Ibidem*, p. 43.

puramente intelectual y no sólo en el ámbito científico, sino también en el mítico, lingüístico, artístico y, probablemente, en toda manifestación cultural.¹⁴ El símbolo, entonces, será aquel mediador entre la “particular naturaleza” de las diferentes manifestaciones del espíritu y la “totalidad de las formas”.

Tenemos así dos aspectos mediante los cuales podemos vincular con cierta seguridad el pensamiento del neokantiano con la facultad de juzgar reflexionante. El primero es su reconocida intención de expandir la crítica kantiana hacia una crítica de la cultura, reconociendo que, para este propósito, es insuficiente pensar el conocimiento científico natural-matemático y que, aun así, se requiere de un fundamento que sirva como “principio formal universal”. El segundo es que este principio será buscado en el símbolo, debido a su capacidad de permitirnos pensar la particularidad sin renunciar por ello al principio mismo. Ambos aspectos se encuentran presentes en la facultad de juzgar reflexionante. Pero, además, no es difícil encontrar las similitudes entre la noción de símbolo que utiliza Cassirer y el “símbolo” kantiano —presente en la tercera *Crítica*—, ya que, para el marburgués, el símbolo no posee realidad física en la naturaleza y, sin embargo, tiene sentido;¹⁵ mientras que el filósofo de Königsberg sostiene en la *Crítica de la facultad de juzgar* que el símbolo sirve para representar, de manera analógica, algo que sólo la razón puede pensar y que no cuenta con ninguna intuición sensible que se adecue por completo a él.¹⁶ En ambas comprensiones el símbolo, aunque carece de referente empírico, nos permite entender o dar sentido a percepciones de la experiencia. Ahora bien, en el símbolo Cassirer buscará cimentar toda su filosofía; será el “principio formal universal”, lo cual solamente será posible a través de la facultad de juzgar reflexionante.

14. *Ibidem*, pp. 43-45.

15. Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, Fondo de Cultura Económica, México, 2016, pp. 112-113.

16. Immanuel Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, p. 257 (252).

Existe un tercer punto relevante, el cual posibilita sostener que la propuesta de Cassirer surge de la tercera *Crítica* y, en especial, de la facultad de juzgar reflexionante. Este punto también se articula con los anteriores: en esa obra el filósofo de Königsberg define la cultura y, además, sostiene que ella es el resultado de los fines que el hombre pone no sólo a la naturaleza, sino a su propia existencia: “La producción de la aptitud de un ser racional para fines cualesquiera en general (por consiguiente, en su libertad), es la cultura. Así, pues, sólo la cultura puede ser el fin último que se tenga razón en atribuirle a la naturaleza en vista del género humano”.¹⁷ Por su parte, Cassirer centrará todo su estudio en la cultura y sostendrá que ésta, además de surgir necesariamente del símbolo, atenderá de manera principal el sentido, es decir, el significado que el hombre le atribuye a la naturaleza.¹⁸ Tenemos así elementos suficientes para confirmar que la *Filosofía de las formas simbólicas* parte de los principios que podemos identificar en la *facultad de juzgar reflexionante*.

Una vez reconocido el punto de partida de la *Filosofía de las formas simbólicas*, repasemos brevemente cómo a partir de las formas simbólicas se conforma toda la cultura. Para Cassirer todo conocimiento trabaja con conceptos, de manera que la pregunta por las *condiciones de posibilidad* del conocimiento podría traducirse en “¿cómo generamos conceptos?”. Y nuevamente aquí cabría hacer hincapié en que estos últimos abarcan todo tipo de conocimiento, sea científico o no. Así, otra forma de elaborar la pregunta sería la siguiente: “¿cómo es que el ser humano significa el mundo en sus diversas manifestaciones?”. Y reconocer que, aun cuando cada forma cultural tenga su propio sentido, existen estructuras que deben respetarse siempre que quiera significarse algo.

17. *Ibidem*, p. 358 (382).

18. Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, pp. 48–49.

Un rasgo distintivo del pensamiento de Cassirer es que, para él, un *universo simbólico* significa algo de acuerdo con su *función*. Este concepto lo toma de Leibniz y se entiende por él un conjunto de relaciones lógicas establecidas entre dos o más símbolos. Según aquél, el primer filósofo en utilizar el concepto matemático de *función* en un ámbito filosófico fue éste,¹⁹ y no parece casualidad que, antes de su gran interés por Kant, sus estudios hayan tenido una peculiar inclinación hacia el filósofo de la mónada.²⁰ Así, este concepto empleado por Cassirer tiene un origen matemático sin lugar a dudas. Pues bien, aunque todas las formas simbólicas deben respetar ciertas categorías, entre las que no pueden pasarse por alto las categorías de “número”, “tiempo” y “espacio”, cada fenómeno percibido, cada símbolo, se valdrá de esas categorías de diferente manera según su *función*, es decir, de acuerdo con su propio universo simbólico u horizonte de significación. Así, por ejemplo, el número no es interpretado de la misma manera en las formas simbólicas del mito y en las formas simbólicas de la ciencia: mientras que, para el primero, se trata de un modo de separar lo sagrado de lo profano (es decir, cumple una *función* principalmente cualitativa), para la segunda es un elemento de distinción totalmente cuantitativo. Éste es un ejemplo sencillo, pero suficiente para resaltar la distinción entre la *función* del número en un ámbito y en otro, y para identificar la noción de *función* en el pensamiento de Cassirer y su importancia y centralidad en el desarrollo de las *formas simbólicas*. A propósito, Sebastián Luft señala:

La tarea concreta de la filosofía de lo simbólico es describir la «lógica simbólica» en cada caso de formación simbólica. Una cosa individual es construida como símbolo; esto hace sentido solo en el contexto de otras cosas; por consiguiente, el símbolo es el «lanzar al unísono» (*sym-ballein*) de lo individual y lo general. Su significado es *contextual* y tiene diferentes significados en diferentes miradas

19. Ernst Cassirer, *El problema del conocimiento II*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000, pp. 76-124.

20. Gregory Moynahan, *Ernst Cassirer and the Critical Science of Germany 1899-1919*, Anthem Press, Londres, 2014, pp. 85-90.

simbólicas. [...] El mito, el arte, la religión, la ciencia, todos tienen sus principios estructurales y maneras de funcionar. Por tanto, hemos llegado desde el idealismo crítico, al idealismo simbólico.²¹

Pues bien, para Cassirer todo aquello producido por el ser humano, todo eso a lo que llamamos cultura, en la cual es posible englobar la ciencia, la religión, el mito, el arte, el lenguaje y quizá todo cuanto hemos conceptualizado, es una producción meramente simbólica, que tiene significado debido a su propia *función*. Pero estas construcciones poseen un fundamento *a priori*; por eso podemos hablar con certeza de ellas. Tal fundamento se encuentra en la facultad de juzgar reflexionante, y, a partir de ahí, se configura toda una red simbólica que faculta al ser humano para dotar de sentido a la existencia y que, no obstante y al mismo tiempo, le obstruye el conocimiento directo de la naturaleza. Por eso Cassirer no llama al ser humano “animal racional”, sino “animal simbólico”, puesto que la única manera que tenemos de relacionarnos con el entorno que nos rodea es a través de los símbolos creados por nosotros mismos. Pensamos con esos símbolos y dialogamos entre nosotros y con la realidad sólo a través de ellos.

Hacia una ética de las formas simbólicas

Aunque Cassirer no cuenta con una obra específica en la que haya plasmado su postura práctica, podemos encontrar ciertos indicios de su apego a la postura republicana,²² tanto por la fuerte influencia que su filosofía recibe de Kant y Hegel como por algunos textos que hacen evidente esta postura. Así, por ejemplo, en *La Conferencia de Weimar* el filósofo neokantiano afirmará:

21. Sebastian Luft, *Meditaciones fenomenológicas y (neo)kantianas. Filosofía trascendental, cultura y teoría de la ciencia*, Editorial Aula de Humanidades, Bogotá, 2019, p. 76. Las cursivas se encuentran en el original.

22. Entenderemos por “republicanismo” la creencia en un Estado de derecho cimentado en normas universales que surgen, en un primer momento, de la autonomía de los individuos.

Lo que mis consideraciones debían traer a colación era el hecho de que la idea de la constitución republicana en cuanto tal no es en absoluto algo ajeno a la historia intelectual alemana, ni mucho menos un intruso externo, sino que más bien ha crecido en su suelo y gracias a sus fuerzas más propias. Pero también esta comprensión histórica quedaría como algo infructuoso e ineficaz si pretendemos entenderla exclusivamente como un saber del pasado, de lo que ha sido y está despachado. «Lo mejor que tenemos de la historia —dice Goethe— es el entusiasmo que suscita». Así pues, el zambullirse en la historia de la idea de la constitución republicana no debe significar exclusivamente un viaje hacia el pasado, sino que debe fortalecer en nosotros la fe y la confianza en que las fuerzas a partir de las cuales fue creciendo originariamente dicha idea nos indican también el camino hacia el futuro y que podremos guiar ese futuro si cooperamos por nuestra parte con esas fuerzas.²³

Para dar un poco de contexto, la regularmente llamada *Conferencia de Weimar* fue dictada después de la Primera Guerra Mundial. En aquel entonces, a ojos de muchos, Alemania fue castigada de manera desmedida con muchos acuerdos internacionales. En su conferencia Cassirer intenta justificar que en el fondo de tales acuerdos internacionales se encontraban los ideales republicanos y que esos ideales habían surgido en el seno de la cultura alemana. Por ello, en cierto sentido, eran normas y penalizaciones emergidas de la misma conciencia alemana y, por tanto, no debían ser vistas con malos ojos. Sin embargo, además de eso, podemos identificar aquí la fuerte influencia hegeliana de Cassirer al invitar a los oyentes a no recibir la idea republicana como si fuera algo del pasado, sino por el contrario, algo que aún tiene apertura al futuro, que todavía está en configuración. Cassirer sugiere a quienes lo escuchan que no sean pasivos ante la ley, porque así se está yendo en contra de la república, en donde lo primordial es la autonomía del sujeto. Más aún, argumenta que, aunque las leyes del Estado surgen en un primer momento de la autonomía

23. Roberto Aramayo, *Cassirer y su neo-ilustración. La conferencia sobre Weimar y el debate de Davos con Heidegger*, Plaza y Valdés Editores, México, 2009, pp. 65-66.

del individuo, no son leyes eternas, sino en un constante hacerse a través del despliegue de la historia de diversas culturas y civilizaciones.

Ahora bien, el apego del filósofo neokantiano a la idea republicana no nos dice mucho de la fundamentación de su postura práctica. Si bien es evidente que existen ideas tanto kantianas como hegelianas en la filosofía de Cassirer, no podemos afirmar a partir de esa constatación que él cimiente su postura de manera exactamente igual que los autores que lo influenciaron, ya que aun entre ellos hay diferencias abismales. Así, ensayemos una pequeña “reconstrucción” de lo que posiblemente sería una ética emanada de la *Filosofía de las formas simbólicas*.

Se introdujo con anterioridad, aunque someramente, el concepto de *función*. Se afirmó que este concepto es tomado de Leibniz. Puntualicemos ahora por qué tal concepto es fundamental para comprender la *Filosofía de las formas simbólicas* y, por tanto, necesario para las pretensiones del presente apartado.

En su obra *Substance and Function* Cassirer arremete contra la metafísica clásica y contra las teorías del conocimiento clásicas que sostienen que una cosa o un objeto es realmente conocido sólo a través de su *substancia*, entendiendo por ésta algo muy similar al concepto clásico de *sub-stare*, “lo que está debajo de”. Si somos consecuentes con esta noción de substancia, diríamos que, debajo de todas las cualidades de un objeto, detrás de todas sus características inmediatamente perceptibles, existe algo que permanece, y sólo cuando accedemos a eso estamos en condiciones de experimentar el verdadero conocer. En contra de esto, Cassirer propone el conocimiento a través de *funciones*, es decir, por medio de las relaciones lógicas que se dan entre lo percibido, su entorno y el sujeto, formando así un contexto de significación y de sentido: “el contenido de la experiencia se vuelve ‘objetivo’ para nosotros cuando entendemos

como cada elemento está entrelazado con el conjunto”.²⁴ Así, el conocimiento de cualquier cosa o el significado de algo sólo existe “en relación con”, es decir, únicamente un conjunto de cosas, una red o un sistema puede “significar” algo. El conocimiento ya no se busca directamente en la “cosa” o en el “objeto” —en otras palabras, en la “substancia”—, sino en la “función”, en el sistema lógico creado a partir de las relaciones que lo circundan.²⁵

Al unir el concepto de función con el de símbolo Cassirer construye uno de sus conceptos más estudiados: *función simbólica*. Si decíamos que la “función” refiere a la capacidad de encontrar significado a través de relaciones y conexiones lógicas, y que el “símbolo” nos permite dotar de sentido y fundamento a un concepto inteligible que carece de representación física, entonces entenderemos por “función simbólica” aquella capacidad de generar sentido y significado por medio de las relaciones lógicas que se dan en un determinado “universo simbólico”, generando así “objetividad”, una totalmente separada del mundo sensible. Dicho en otras palabras, la función simbólica es el procedimiento humano mediante el cual se significa el mundo y se construye el “mundo de la cultura”.

Si bien hemos reconocido una influencia kantiana (juicio reflexionante-símbolo) y una leibniziana (función) en la elaboración teórica de Cassirer, la comprensión de su *Filosofía de las formas simbólicas* no está completa sin reparar en el aporte teórico que significó la filosofía hegeliana, pues, para el filósofo de la escuela de Marburgo las formas simbólicas nunca están acabadas ni son estáticas, sino que se encuentran en un continuo movimiento, en un constante hacerse, pasando del ser al no ser y conformándose a través de la historia. Podemos

24. Ernst Cassirer, *Substance and Function, and Einstein's Theory of Relativity*, The Open Court Publishing Company Chicago, Chicago, 1923, p. 284.

25. Si bien en *Substance and Function* no hace referencia directa a Leibniz, podemos identificar en repetidas ocasiones que el uso del concepto es de origen matemático y es consonante con el pensamiento de Leibniz. Ernst Cassirer, *El problema del conocimiento II*, pp. 76-124.

identificar esta noción en diversos pasajes del tomo III de esta obra;²⁶ sin embargo, desde su introducción, cuando explica por qué ese tomo lleva por subtítulo “Fenomenología del reconocimiento”, precisa:

Cuando hablo de una “fenomenología del conocimiento” no me uno a la terminología moderna, sino que me remonto al significado fundamental de la “fenomenología” que Hegel estableció, fundamentó sistemáticamente y justificó. Para Hegel la fenomenología se convierte en el supuesto fundamental del conocimiento filosófico, puesto que a éste le impone la exigencia de abarcar la totalidad de las formas espirituales, y porque, según Hegel, esta totalidad solo puede manifestarse en el tránsito de una forma a la otra. La verdad es el “todo”, pero este todo no puede darse de una buena vez, sino que tiene que ser desenvuelto progresivamente por el pensamiento en su propio movimiento y siguiendo el ritmo de éste.²⁷

Así, para Cassirer la realidad es un cúmulo de símbolos elaborados por el ser humano. Tales símbolos significan algo según su universo simbólico, la función de la que forman parte. Pero esas funciones simbólicas no son eternas, sino que están en un constante despliegue, en un constante hacerse a través del devenir histórico. Éstos son los principios teóricos fundamentales de la *Filosofía de las formas simbólicas*. Pero si somos consecuentes con lo expuesto hasta ahora, tendríamos que afirmar que en esa postura no existe distinción tajante entre filosofía teórica y filosofía práctica, porque las formas simbólicas surgen de la facultad de juzgar reflexionante, aquélla que funge como unión entre razón pura y razón práctica. Eso significaría que los principios teóricos fundamentales podrían ser los mismos que los principios prácticos o, cuando menos, que los principios teóricos y los prácticos se encontrarían en una estrecha correlación. Esto se pone de manifiesto cuando Cassirer escribe:

26. Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas* III, Fondo de Cultura Económica, México, 2017, pp. 355-360.

27. *Ibidem*, p. 8.

Este sistema [el idealismo] siempre estuvo encaminado a colocar, frente al *mundus sensibilis*, otro cosmos, el *mundus intelligibilis*, y a trazar las fronteras de ambos mundos. Pero en lo esencial tomó la frontera un curso tal que el mundo de lo inteligible quedó determinado por el factor de la pura actividad y el mundo de lo sensible por el de la receptividad. Allá dominaba la libre espontaneidad del espíritu; acá, el constreñimiento, la pasividad de lo sensible. Pero para esa «característica universal», cuyo problema y tarea nos plantea ahora en sus perfiles generalísimos, esta oposición ya no es irreconciliable y excluyente, pues entre lo sensible y lo espiritual tiéndese ahora una nueva forma de reciprocidad y correlación. El dualismo metafísico de ambos parece salvado en la medida en que pueda mostrarse que precisamente la misma *función* pura de lo espiritual debe buscar en lo sensible su realización concreta, pudiéndola hallar, en última instancia, solamente aquí.²⁸

Esto implicaría que nos encontremos ante una filosofía moral que partiría de fundamentos subjetivos, pero universales —una ética *simbólica*, si cabe la palabra—, determinables únicamente a partir de la función o universo simbólico que los significa y, además, en un constante despliegue.

De tal manera que el punto ideal al que tiende la postura práctica de Cassirer es la República, un Estado en el que la legislación surge en un primer momento de la autonomía del sujeto. Ahora bien, esa autonomía comprende la conformación de las formas simbólicas de manera fenomenológica y el modo en el que, a través de sus *funciones*, significamos el mundo. Lo interesante aquí es que esa significación orienta por completo la vida práctica, y esta última también orienta la significación, las funciones simbólicas. Tenemos así la posibilidad de pensar una ética de las formas simbólicas, en la cual no hay distinción entre razón pura y razón práctica, puesto que están correlacionadas y, además, se mantienen en un constante despliegue.

28. Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas I*, p. 45. Las cursivas se encuentran en el original.

Una filosofía moral de esa índole representaría una postura interesante para pensar problemas contemporáneos —sobre todo aquéllos en los que pretende imponerse cierto fanatismo conservador que cree gozar de autoridad absoluta—, pero sin renunciar por ello a la razón; una filosofía moral que se encuentre “en una posición intermedia entre el fundamentalismo racional y el relativismo posmoderno”.²⁹ Es decir, una posible “ética de las formas simbólicas” permitiría la apertura a normas morales cambiantes y en constante configuración, quizá relativas en el sentido de la función simbólica, mas no por eso carentes de fundamentos y, menos aún, ajenas a la razón. Una ética que no reniega de principios “antiguos”, siempre que conserven una significación *funcional*, pero que tampoco se cierra al despliegue de nuevas configuraciones normativas morales. Una ética capaz de ser crítica, pero también constructiva.³⁰ ✕

Fuentes documentales

Aramayo, Roberto, *Cassirer y su neo-ilustración. La conferencia sobre Weimar y el debate de Davos con Heidegger*, Plaza y Valdés Editores, México, 2009.

Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica*, Fondo de Cultura Económica, México, 2016.

_____, *El problema del conocimiento II*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000.

_____, *Filosofía de las formas simbólicas I*, Fondo de Cultura Económica, México, 2016.

_____, *Filosofía de las formas simbólicas III*, Fondo de Cultura Económica, México, 2017.

_____, *Filosofía moral, derecho y metafísica. Un diálogo con Axel Hägerström*, Herder, Barcelona, 2010.

29. Sebastian Luft, “La filosofía de las formas simbólicas de Cassirer: entre la razón y el relativismo. Una valoración crítica” en Gustavo Esparza (Coord.), *La unidad simbólica de la cultura*, Peter Lang, Nueva York, 2024, pp. 61–92, p. 61.

30. Ernst Cassirer, *Filosofía moral, derecho y metafísica. Un diálogo con Axel Hägerström*, Herder, Barcelona, 2010, pp. 124–125.

- _____. *Substance and Function, and Einstein's Theory of Relativity*, The Open Court Publishing Company Chicago, Chicago, 1923.
- Esparza, Gustavo (coord.), *La unidad simbólica de la cultura*, Peter Lang, Nueva York, 2024.
- García Morente, Manuel, *La filosofía de Kant*, Espasa-Calpe, Madrid, 1976.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la facultad de juzgar*, Monte Ávila Latinoamericana, Caracas, 1991.
- _____. *Crítica de la razón práctica*, Gredos, Madrid, 2010.
- _____. *Crítica de la razón pura*, Taurus, México, 2013.
- Luft, Sebastian, "La filosofía de las formas simbólicas de Cassirer: entre la razón y el relativismo. Una valoración crítica" en Esparza, Gustavo (Coord.), *La unidad simbólica de la cultura*, Peter Lang, Nueva York, 2024, pp. 61–92.
- _____. *Meditaciones fenomenológicas y (neo)kantianas. Filosofía trascendental, cultura y teoría de la ciencia*, Editorial Aula de Humanidades, Bogotá, 2019.
- Moynahan, Gregory, *Ernst Cassirer and the Critical Science of Germany 1899–1919*, Anthem Press, Londres, 2014.



Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons
Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0.