

## Cassirer, Habermas y el problema de la unidad de la razón

Álvaro Peláez Cedrés

Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa

### Resumen

En este artículo, se considera el proyecto de reconstrucción de la unidad de la razón de Ernst Cassirer. Se inicia con algunas observaciones sobre la interpretación de Cassirer del problema de la distinción sensibilidad-entendimiento en Kant. En un segundo momento, se exponen los lineamientos generales de su primer intento unificacionista, restringido a las matemáticas y la física, expuesto en su gran obra epistemológica de 1910, *Concepto-sustancia y concepto-función*. Posteriormente, el trabajo se centra en algunos aspectos de la *Filosofía de las formas simbólicas*, intentando mostrar la continuidad con el proyecto de 1910. Para finalizar se discuten críticamente algunas de las opiniones de Habermas sobre la concepción de Cassirer.

### Abstract

In this paper it is consider the Cassirer's project of reconstruction of the unity of reason.

Starts with some remarks on Cassirer's interpretation about the Kantian distinction between sensibility and understanding. In a second place, it is exposed the outlines of his first attempt of unification, restricted to mathematics and physics, exhibited in his great epistemological work of 1910, *Substance and Function*. Then, the work it is focused on some aspects of the *Philosophy of Symbolic Forms*, trying to show the continuity with the early project. To finish, it is critically discussed some of Habermas's opinions on Cassirer's conception.



## Cassirer, Habermas y el problema de la unidad de la razón

Álvaro Peláez Cedrés

Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa

### 1 Introducción

En la primera de las lecciones que constituyen *El discurso filosófico de la modernidad*, Habermas, en su discusión con las lecturas neoconservadora y postmoderna de la modernidad, las cuales, cada una a su manera pretenden ignorar y romper con los presupuestos racionalistas de aquella, pone en el centro de la discusión el concepto hegeliano de modernidad. En su opinión, Hegel es el primer filósofo que articula un concepto claro de ese período, - en la medida en que es consciente de la necesidad por la autocomprensión de la propia modernidad-, y es clave para entender cabalmente la pretensión de la postmodernidad de verse a sí misma como trascendiendo completamente los rasgos categoriales de aquella.

Desde el punto de vista de Habermas, el principio fundamental que, según Hegel, caracteriza la Edad Moderna, es la subjetividad, esto es, un modo de relación del sujeto consigo mismo caracterizado por la libertad y la reflexión. En este sentido, el concepto de subjetividad posee cuatro connotaciones: a) el reclamo por la validez de las pretensiones del individuo; b) la exigencia por la justificación de todo lo que se le presente al sujeto; c) la responsabilidad práctica; y d) la filosofía idealista misma como expresión autoconsciente de la época<sup>1</sup>.

De acuerdo con Hegel, este principio de la subjetividad se manifiesta históricamente en tres acontecimientos, a saber, la Reforma, la Ilustración, y la Revolución francesa. Es con Lutero que la religiosidad se torna reflexiva, el mundo divino es algo que se constituye a través de la reflexión de un sujeto que se opone a la autoridad de la tradición y que reclama insistentemente la capacidad de atenerse a sus propias intelecciones. Por su parte, los derechos del hombre y el código de Napoleón hicieron valer, contra el derecho históricamente existente entendido como mandato de Dios, el principio de la libertad de la voluntad como fundamento sustancial del Estado.

De manera semejante, el principio de la subjetividad determina las manifestaciones culturales de la época moderna: la ciencia, la moral, el arte y la filosofía. El desencantamiento de la naturaleza por obra de la ciencia natural objetivadora, que al negar todos los milagros y concebir a la naturaleza como un sistema de leyes familiares, coloca al hombre como eje de una explicación no misteriosa del mundo. Los sistemas morales, en tanto erigidos sobre la libertad subjetiva del hombre, se fundan, por una parte, en la capacidad y el derecho del individuo a justificar por sí mismo sus acciones, y por otra, que las mismas se realicen en consonancia con el bienestar común. El arte moderno, por su parte, manifiesta el principio de la subjetividad en el Romanticismo, en la forma de un arte que representa la realidad sólo en tanto mediada por la experiencia subjetiva. Finalmente, la filosofía se piensa a sí misma bajo la idea de una labor de elucidación de la estructura y condición última del principio de la subjetividad, que toma forma en el *cogito* de Descartes, y en el concepto de autoconciencia de Kant.

<sup>1</sup> Vid. Habermas, J., “La modernidad: su conciencia del tiempo y su necesidad de autocercioramiento”, en *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.

Es en la filosofía de Kant donde, en opinión de Habermas, Hegel ve reflejado como en un espejo el principio de la modernidad. Pero lo ve reflejado no sólo en relación a que en su idea de autoconciencia se explicitan las condiciones de esa razón subjetiva reflexiva y autónoma, sino en la forma en que esa razón se encarga de fragmentar la vida del espíritu en función de una distinción fundamental entre sus dominios de investigación. Asimismo, a través de un análisis de las capacidades potenciales de esa razón, Kant cree mostrar cuales son los límites de la misma y deslinda entre sí las diferentes esferas culturales que son la ciencia y la técnica, el derecho y la moral, el arte y la crítica del arte. Sin embargo, Hegel sostiene que Kant no se percató de las consecuencias que este desgarramiento trae para el concepto de una época que se ve a sí misma como rompiendo con lo anterior a la vez que como fuente normativa de su propia evaluación crítica. Y es frente a la carencia de un principio unificador de las diferentes manifestaciones del espíritu, que Hegel introduce el concepto de lo Absoluto.

Desde el punto de vista de Habermas, Hegel fue el primero que dio pasos importantes en el camino de la recuperación de la razón como poder unificador, e independientemente de que considere que Hegel cayó en un dilema que finalmente le condujo a asumir presupuestos subjetivistas, constituye el héroe de su historia. Asimismo, todos aquellos que posteriormente hicieron algo por recuperar la unidad perdida, lo hicieron bajo la influencia de Hegel o “podrían haber sido influidos por él” (Habermas 2002: 181)<sup>2</sup>. Habermas dedica una parte sustancial de sus obras principales a filósofos como Humboldt, Peirce, Dilthey, y Heidegger<sup>3</sup>, como aquellos que realizaron esfuerzos denodados hacia la detranscendentalización. Entre los nombres que figuran sólo marginalmente en sus escritos, llama la atención el de Cassirer, a quien Habermas dedica meras notas al pie a lo largo de sus escritos. Las razones para ello no son, tal vez, difíciles de ensayar: desde el comienzo mismo de su carrera filosófica, Cassirer demostró un interés por la lógica, las matemáticas y la ciencia empírica, que deben haberle parecido a Habermas un compromiso positivista consistente, como sostiene en su crítica al positivismo al comienzo de *Conocimiento e interés*, en escoger al azar entre los diferentes principios que dominan la producción cultural humana uno de ellos, y elevarlo a principio universal. En tiempos más recientes<sup>4</sup>, Habermas ha dirigido su atención a Cassirer, especialmente a su monumental *Filosofía de las formas simbólicas*. Sin embargo, desde mi punto de vista, al rechazar las ideas tempranas de Cassirer, que emanan de su interpretación de la filosofía kantiana, la lectura de Habermas está condenada de antemano a malentender el proyecto de unidad de la razón propuesto por el ilustre filósofo de Marburgo.

En lo que sigue, trataré de reconstruir el camino recorrido por Cassirer para recuperar la unidad perdida. La tesis que defenderé es que Cassirer identificó en la idea kantiana de unidad sintética de aperccepción el principio general de la síntesis que haría posible el conocimiento empírico y matemático. En un primer paso, donde se aprovecha de manera magistral, a mi modo de ver, de los resultados de la lógica y las matemáticas de finales del siglo XIX y comienzos del XX, propuso reconstruir esa vieja noción kantiana sobre la base del concepto de función, sosteniendo que tanto las matemáticas como la ciencia empírica tienen en su base una misma síntesis fundacional cuya naturaleza formal coincide con la del concepto de función. Sin embargo, las aspiraciones unificacionistas de Cassirer no quedaron satisfechas con esa primera tarea, sino que

<sup>2</sup> Esto lo dice Habermas respecto de Wittgenstein.

<sup>3</sup> Según Habermas, es claro que existe una diferencia profunda entre Hegel y los autores mencionados, diferencia que estriba en el racionalismo del primero. No obstante, independientemente de que el pragmatismo, el historicismo, y la filosofía lingüística socavan la posición de un sujeto nouménico más allá del espacio y el tiempo, eso no los condujo a posiciones contextualistas en relación a los patrones de racionalidad. Vid. su (2000).

<sup>4</sup> Me refiero a su artículo “The Liberating Power of Symbols. Ernst Cassirer’s Humanistic Legacy and the Warburg Library”, en *The Liberating Power of Symbols. Philosophical Essays*, The MIT Press, Cambridge, (2001).

buscó extenderla a la totalidad de la producción simbólica humana. Este constituye el proyecto de la *Filosofía de las formas simbólicas*. Su idea allí será que es posible identificar, a través de la diversas manifestaciones simbólicas humanas, una estructura subyacente común que se manifiesta en la construcción de mundos cuyo rasgo fundamental es la objetividad.

Inicio mi exposición con algunas observaciones sobre la interpretación de Cassirer del problema de la distinción sensibilidad-entendimiento en Kant. En un segundo momento, expondré los lineamientos generales de su primer intento unificacionista, restringido a las matemáticas y la física, expuesto en su gran obra epistemológica de 1910, *Concepto-sustancia y concepto-función*. Posteriormente, me centraré en algunos aspectos de la *Filosofía de las formas simbólicas*. Para finalizar discuto algunas de las opiniones de Habermas sobre la concepción de Cassirer.

## 2 Objetividad y razón unificada

### 2.1 Sensibilidad y entendimiento en Kant y el principio de la unidad sintética de la apercepción

Desde el punto de vista de Cassirer, la característica más fundamental del pensamiento kantiano estriba en su distanciamiento de la metafísica tradicional, lo cual se articula mediante la idea de que la mente humana se encuentra constituida por dos facultades fundamentales, sensibilidad y entendimiento. Siendo la primera una facultad de receptividad, ello aseguraba un límite a las pretensiones de la razón, un límite consistente en que, en relación al contenido de nuestras representaciones, la última palabra la tendrá la propia sensibilidad, suministrando el entendimiento meras formas de organización del material proporcionado a través de aquélla. Sin embargo, considera Cassirer, la primera versión de esta distinción, que se encuentra explícita en la *Dissertatio* de 1770, no hace completa justicia a la pretensión del propio Kant, puesto que descansa en la asunción de que los dos tipos y métodos de obtención de conocimiento se orientaban a dos mundos distintos, explicándose por tanto, y expresándose la diversidad de su vigencia por medio de una diferencia fundamental en cuanto al ser de las cosas. Esto no podía mantenerse a la luz del propio concepto de objetividad que Kant mismo se encontraba concibiendo, el cual partía de un análisis de las condiciones lógicas de obtención del conocimiento. Todavía en la primera edición de la *Crítica de la razón pura* (en adelante, *Crítica*), la distinción entre sensibilidad y entendimiento refleja esa doble realidad que estaba supuesta en la *Dissertatio*. Sin embargo, es claro por algunos comentarios contenidos en la *Reflexiones*, que datan de una época inmediatamente posterior a aquella obra, que Kant ya estaba concibiendo que sensibilidad y entendimiento no difieren de manera tan radical como para no referirse a una y la misma clase de objetos. Si esto así, afirma Cassirer, entonces se hace imprescindible para Kant encontrar un principio en el que ambas facultades coincidan, aunque puedan distinguirse claramente la una de la otra, y que asigne a ambas, como un concepto superior común, su lugar respectivo y su ordenación. Y este principio es, por supuesto, el que la *Crítica* formula como el concepto de la síntesis. Dice a propósito Cassirer: “Las intuiciones puras del espacio y el tiempo, al igual que los conceptos del entendimiento puro, no son más que otras tantas maneras diferentes en que se despliega y se plasma la forma fundamental de la función sintética de unidad” (Cassirer 1956: 636).

De esta manera, espacio y tiempo, como formas de la sensibilidad, sólo constituyen un primer paso en la constitución del objeto de conocimiento. Pero, enfatiza Cassirer, la determinación del objeto desde el punto de vista de la

síntesis espacio-temporal ya se encuentra dominada por el entendimiento, dado que ese objeto individual que surge de la síntesis posibilitada por las formas de la intuición, no es un mero individuo, sino que se encuentra determinado por las leyes generales que dicta el entendimiento. Desde este punto de vista, según Cassirer, la capacidad sensitiva pierde su carácter puramente receptivo para convertirse en activa operación. Desde su punto de vista, la disociación entre sensibilidad y entendimiento sólo puede operarse dentro de los límites del concepto superior y común de la síntesis, por el cual: “existe, por tanto, desde el primer momento, una unidad superior, que abarca los dos términos de la antítesis y determina su mutua posición” (Ibíd.: 644).

Ahora bien, desde el punto de vista de Cassirer, la colaboración entre sensibilidad y entendimiento que Kant concibe, tiene como objetivo condicionar y hacer posible el concepto del objeto. Eran las unidades sintéticas bajo las que había que encuadrar la diversidad de las impresiones de los sentidos, para que pudiera pensarse con ellas un objeto. Tratábase, por tanto, de establecer ante todo, en un análisis abstracto, las condiciones puras sin las cuales no es posible llegar a convertir la *apariencia* en *experiencia*. Sin embargo, Kant también consideró que no alcanzaba con preguntarse por el origen lógico del objeto empírico, sino también cómo el mismo puede ser pensado en cuanto tal, es decir, cómo puede incorporarse a la unidad de la conciencia psicológica. En opinión de Cassirer, Kant planteó la necesidad de enfrentar este problema como reacción al empirismo, que trataba de responder a la pregunta acerca de las leyes del acaecer recurriendo a la pura capacidad de asociación. Desde su punto de vista, se olvida que el ejercicio de dicha capacidad de asociación presupone necesariamente cierta constancia en el modo como las impresiones aisladas le son ofrecidas a la conciencia. El enlace psicológico sólo puede darse sobre la base de una conexión lógica existente en el material mismo en que aquél se opere, sobre la base de una “afinidad trascendental” que hay que dar por supuesta entre los elementos. Y es en el principio de la *unidad de la apercepción* donde hace descansar Kant el fundamento de la síntesis objetiva.

Basta, según esto, con analizar la forma general de la “conciencia en general”, para descubrir en ella algo más que la simple agrupación caprichosa, para encontrar allí la condición para una conexión necesaria y generalmente valedera de los fenómenos. “Asociación” es una palabra vaga y oscura, que abarca por igual las más diversas formas de la síntesis, por cuanto no indica para nada en qué sentido específico se lleva a cabo la agrupación de lo múltiple para convertirlo en unidad. En el principio de unidad sintética de apercepción encontramos esa función de unidad que, primero en la síntesis de aprehensión, y luego en la fase del reconocimiento en el concepto, constituye todo objeto posible de conocimiento. Así, por ejemplo, para que nazca el número, no basta con que, al postular los números más altos nos limitemos a repetir y conservar los más bajos, sino que tiene que imperar, al mismo tiempo, la conciencia de que la función del proceso de unos miembros es siempre y donde quiera una y la misma. Por donde, a fin de cuentas, un contenido, por muy complejo que sea, no nace nunca si no lo construimos a base de contenidos simples y con arreglo a una determinada ley permanente.

Así, Kant, opina Cassirer, articula por vez primera la idea de que la facultad racional se expresa bajo la forma de un principio productivo que somete la variedad a un orden que permite ir destacando y delimitando unidades fijas en el fluir constante de la producción de representaciones. Esas unidades son los números, las figuras geométricas, los objetos empíricos. A todas ellas les subyace una misma síntesis fundacional objetiva.

De esta forma, la tarea de la filosofía crítica consiste en desarrollar, según Cassirer, una lógica del conocimiento objetivo, esto es, una reconstrucción racional de las leyes que rigen la unidad sintética responsable del conocimiento empírico y matemático. En este sentido, el desarrollo moderno de la lógica formal y de los fundamentos de las matemáticas

tienen una profunda significación filosófica para Cassirer, pues allí se exhiben los rasgos de la función formal que posibilita la construcción del conocimiento. Mostrar que esto es así es el propósito de *Concepto-sustancia y concepto-función*, de lo que me ocupo de inmediato.

## 2.2 El proyecto de unificación de las matemáticas y la ciencia empírica en *Concepto-sustancia y concepto-función*

Cassirer observa en el prefacio a esta obra de 1910<sup>5</sup>, que la investigación que allí desarrolla tuvo origen en su interés por la filosofía de las matemáticas, entendida esta desde el punto de vista logicista<sup>6</sup>. Al preguntarse por la naturaleza del procedimiento formal que se encuentra en la base de las matemáticas, encontró que el viejo principio de formación de conceptos de la lógica aristotélica se mostraba insuficiente. Asimismo, el problema se le manifestó de la misma forma en relación al conocimiento empírico. En función de ello, asumió el estudio de la estructura de las diferentes disciplinas científicas, con el fin de que “la relación unitaria fundamental mediante la cual esas estructuras se unifican pudiera ser revelada más distintamente” (Cassirer 1923: iii). Es claro que Cassirer ha optado por un punto de vista metodológico muy diferente del característico en la filosofía kantiana. A diferencia de Kant, quien intentó encontrar la unidad de la razón teórica por medios *a priori*, a través de una investigación de tipo trascendental, Cassirer prefiere investigar las manifestaciones del espíritu y encontrar *a posteriori* la estructura subyacente buscada. Este último punto debe ser enfatizado: si bien debemos entender esta estrategia en el camino de una detranscendentalización<sup>7</sup> del conocimiento, esto no significa que Cassirer haya abandonado el propósito de encontrar un principio para la unidad de la razón. En la *Filosofía de las formas simbólicas* y ensayos posteriores aparecerá siempre como motivación fundamental, al lado de una investigación de las diferentes versiones del mundo, la búsqueda de una forma de organización común a todas ellas.

Pero permítaseme ahora centrar mi atención en el proyecto de unificación de las matemáticas y la ciencia empírica en 1910. Poco antes de la publicación de este libro, en una reseña que Cassirer escribió de *Los principios de las matemáticas* de Russell, expresa su desconformidad con el proyecto logicista de reducción de las matemáticas a la lógica por no ser lo suficientemente ambicioso y extender sus pretensiones también al campo de la ciencia empírica. Dice allí: “Sólo cuando hemos entendido que la misma síntesis fundacional sobre la cual descansa la lógica y las matemáticas también gobierna la construcción científica del conocimiento empírico, se hace posible que podamos hablar de un orden estricto y legaliforme entre las apariencias y de este modo de su significado objetivo: sólo entonces se obtiene la verdadera justificación de los principios” (Cassirer 1907: 44). Al igual que Kant, Cassirer está preocupado por explicar cómo las matemáticas se aplican exitosamente a la naturaleza, haciendo posible el reino fenoménico. No obstante, a diferencia de Kant, en la medida en que se reveló la posibilidad de reducir las matemáticas a la lógica, se torna evidente que en esta puede encontrarse la clave de la objetividad. Por ello, el idealismo crítico se convierte para Cassirer en una “lógica del conocimiento objetivo” en tanto se propone investigar y exponer de una manera sistemática los principios formales constitutivos del conocimiento.

<sup>5</sup> Se cita por la edición inglesa de esta obra que data de 1923.

<sup>6</sup> “Logicismo” debe ser entendido en el sentido del proyecto de reducción de las matemáticas a la lógica común a Frege y Russell. Asimismo, como veremos dentro de un momento, Cassirer intentó extenderlo al campo de la ciencia empírica.

<sup>7</sup> Este término, por supuesto, pertenece a Habermas, y tiene que ver con la tendencia filosófica, presente tanto en la tradición analítica como continental, a “situar la razón” en contextos históricos o pragmáticos. Para una discusión reciente de estos temas, véase su (2002b).

No voy a detenerme, por razones de espacio, en la crítica pormenorizada que Cassirer realiza de la teoría tradicional de formación de conceptos de cuño aristotélico. Me basta decir que en su opinión, dado que lo que domina dicha teoría es el concepto de “sustancia”, limitándose la actividad del pensar a aislar los tipos específicos, los factores activos que determinan inmanentemente la realidad individual concreta, se excluye hablar de categorías como las de cantidad, cualidad o relación si no es como propiedades de una realidad absoluta que existe por sí misma. La categoría de relación es especialmente forzada a una posición dependiente y subordinada por esta doctrina metafísica fundamental. La relación no es independiente del concepto del ser real; sólo puede agregar modificaciones externas y complementarias al último sin que afecte su “naturaleza” real. Surge entonces, según Cassirer, una distinción metodológica de gran significación: “Las dos formas clave de la lógica, que se oponen especialmente una a otra en el moderno desarrollo científico, son distinguidas –como será más claro– por el valor diferente que le es dado al concepto-cosa o al concepto-relación” (Cassirer 1923: 9).

Ahora bien, en orden a hacer una valoración de esta concepción sustancialista del concepto, Cassirer se pregunta: “¿Es la teoría del concepto, tal como es aquí desarrollada, una imagen adecuada y fiel del procedimiento de las ciencias concretas?” (Ibíd.: 11), y responde: “Con relación a la teoría aristotélica, al menos, esta pregunta debe ser respondida negativamente” (Ibíd.: 12). En su opinión, esta teoría a lo sumo podía ser efectiva en la explicación de la naturaleza y formación de los conceptos en las ciencias empíricas, por ejemplo, en la biología, que era el campo de interés de Aristóteles. Pero en cuanto dejaba esas ciencias y pasaba, por ejemplo, a la geometría, la teoría dejaba de desarrollarse natural y libremente. Así, no es tan fácil ver que conceptos como el de punto, línea o plano surgen como abstracción de diferentes cosas o representaciones individuales dadas. Antes bien, para Cassirer, los conceptos matemáticos, al igual que para Kant, “surgen a través de la definición genética, a través del establecimiento de una conexión constructiva” (Ibíd.: 12), y son, por lo tanto, producto de una actividad sintética creativa y constructiva. Surge aquí, como opuesto a la mera “abstracción”, un acto de pensamiento mismo, una libre producción de un cierto sistema relacional. El proceso de “abstracción” no cambia la constitución de la realidad objetiva, sino que se limita a instituir en ella ciertos límites y distinciones, no agrega ningún dato nuevo a la corriente de impresiones sensoriales. En las definiciones de la ciencia matemática pura, en cambio el mundo de las cosas o representaciones sensibles no es simplemente reproducido sino transformado y suplantado por un orden de otra suerte. Si este método de transformación es exhibido, presentará ciertas formas de relación o “un sistema ordenado de funciones intelectuales estrictamente diferenciadas” (14), las cuales no pueden ser justificadas por el esquema de la abstracción. Sin embargo, enfatiza Cassirer, este proceso de transformación de los datos no es privativo de la ciencia matemática, pues si ahondamos en la formación de conceptos en la física teórica encontraremos el mismo proceso de transformación de la realidad sensible concreta. Los conceptos de la física tampoco intentan meramente reproducir el múltiple sensorial, sino que colocan en su lugar otro múltiple que coincide con ciertas condiciones teóricas.

La teoría abstraccionista de la formación de conceptos tiene en su base una idea simple, a saber, la predominancia gradual de las semejanzas de las cosas sobre sus diferencias. Esta predominancia se explica por la idea de que las semejanzas solas, en virtud de sus variadas apariciones, se imprimen sobre la mente, mientras que las diferencias individuales, que cambian de caso a caso, fallan en obtener fijación y permanencia. No obstante, para que esta relación sea posible, la concepción abstraccionista la postuló la necesidad de una función del pensamiento que relaciona un contenido presente con uno pasado y los reconoce a ambos como idénticos. Sin embargo, la crítica de Cassirer se orienta a mostrar que esta función de recolección de semejanzas no es suficiente para la conformación de un concepto. Dado que la síntesis que conecta

las dos condiciones temporalmente separadas no posee un correlato sensible inmediato en dichos contenidos, se sigue que el mismo material sensorial puede ser aprehendido bajo formas conceptuales muy diferentes. Esto es, aquello que uno los elementos de una serie a, b, c ..., no es en sí mismo un nuevo elemento que está mezclado tácticamente con ellos, sino que es una regla de progresión que permanece idéntica a través de los cambios en contenido. Por ello, la psicología de la abstracción necesitaría postular, además, que las percepciones pueden ser ordenadas en “series de similares”, donde se supone una relación intrínseca entre cada miembro de la serie. Sin esa relación entre cada miembro de la serie, nunca podría concebirse la idea de una conexión genérica y, por ende, la idea misma de objeto abstracto. Esta transición de miembro a miembro presupone manifiestamente un principio de acuerdo con el cual dicha transición toma lugar, y por el cual se determina la forma de la dependencia entre cada miembro y el siguiente. De esta forma, parece que toda construcción de conceptos supone una forma definida de construcción de series.

Otro elemento importante en la crítica de Cassirer a la concepción abstraccionista de la formación de conceptos es el siguiente: si aceptamos esta concepción, dice Cassirer, aceptamos con ella la doctrina básica, ya mencionada con anterioridad, de que el proceso de construcción de un concepto descansa en la incapacidad de la mente humana para representarse con absoluta fidelidad las imágenes de la memoria que permanecen en ella desde experiencias anteriores. Si esta condición no se siguiera, la idea misma de una comparación sería absurda, pues si se recordaran con toda vivacidad y detalle esos contenidos, éstos no podrían ser tomados como completamente semejantes a una nueva impresión. Lo que se sigue de esta visión de las cosas es el “resultado paradójico de que el pensamiento crece desde conceptos más bajos a más altos e inclusivos, se mueve a partir de meras negaciones”(Ibíd.: 18), esto es, que toda la labor lógica que aplicamos a un concepto sensorial sólo nos sirve para separarnos más y más de ese contenido. Aquí se ve claramente que el nombre de “abstracción” hace honor a su idea central, a saber, que el proceso nos obliga a separarnos de lo propio que caracteriza a un contenido dado.

Según Cassirer, el ejemplo de los conceptos matemáticos nos enseña que esta separación no es inevitable, que podemos decir con propiedad que los conceptos generales no cancelan las determinaciones de los casos particulares, sino que los retiene completamente. Para él, “El concepto genuino no ignora las peculiaridades y particularidades que sostiene bajo él, sino que busca mostrar la necesidad de la ocurrencia y conexión de esas particularidades”(Ibíd.: 19). Dado que el concepto no es más que la regla universal para la conexión de particulares, lo que proporciona es precisamente una caracterización de los particulares que pertenecen a la serie, i.e., muestra la necesidad del lugar que ocupa cada caso específico dentro de dicha relación.

Según Cassirer, la lógica moderna ha intentado dar cuenta de la naturaleza dual del concepto matemático, oponiendo su universalidad abstracta a su universalidad concreta. La universalidad abstracta pertenece al género en la medida en que, considerada en y por sí misma, excluye toda diferencia específica; la universalidad concreta, por el contrario, pertenece al todo sistemático que adopta en su interior las peculiaridades de todas las especies y las desarrolla según una regla. Cassirer acude a un ejemplo tomado de Drobisch para ilustrar el punto:

Cuando, por ejemplo, el álgebra resuelve el problema de encontrar dos números enteros cuya suma es igual a 25, y de los cuales uno es divisible por 2 y otro por 3, expresando el segundo mediante la fórmula  $6z + 3$ , en la cual  $z$  sólo puede tener los

valores 0,1,2,3, y desde la cual se sigue  $2z - 6z$  como una fórmula de la primera, esas fórmulas poseen universalidad concreta. Ellas son universales debido a que representan la ley que determina todos los números buscados; son también concretas debido a que, cuando se le da a  $z$  los anteriores cuatro valores, los números buscados se siguen de esas fórmulas como especies de las mismas (Ibíd.: 21).

El ejemplo ilustra que toda función matemática representa una ley universal que, en virtud de los valores sucesivos que la variable pueda asumir, contiene dentro de sí misma todos los casos particulares para los cuales se sostiene.

El reconocimiento de la naturaleza funcional del concepto matemático es de enorme importancia para Cassirer, pero encuentra que aquellos que han enfatizado esta imagen de los conceptos matemáticos no se han percatado de que el campo de aplicación de este modo de entender las cosas no está confinado a la ciencia matemática, sino que “se extiende al campo del conocimiento de la naturaleza; porque el concepto de función constituye el esquema general y el modelo de acuerdo con el cual el concepto moderno de la naturaleza ha sido moldeado en su desarrollo histórico progresivo” (Ibíd.: 21).

Por ejemplo, desde este punto de vista, el concepto de átomo puede ser entendido como un concepto relacional. Nosotros hablamos de un número de átomos contenido en un volumen definido de una sustancia gaseosa, y desde allí expresamos una relación que, de acuerdo a la ley de Gay Lussac, subsiste entre el valor numérico de la densidad del gas y el valor de su volumen de combinación. Adscribimos al átomo de todos los cuerpos simples la misma capacidad de calor y de allí expresamos el hecho de que, si ordenamos los volúmenes de combinación de los elementos químicos en una serie  $a, a', a'', \dots$ , y los valores de sus calores específicos en otra serie  $b, b', b'', \dots$ , entonces hay una correlación definida entre esas dos series, en la medida en que los productos  $ab, a'b', a''b'', \dots$ , etc, poseen el mismo valor constante.

La función lógica característica del concepto de átomo aparece claramente en estos ejemplos, podemos hacer abstracción de todas las afirmaciones metafísicas en relación a la existencia de los átomos. El átomo funciona aquí como el centro unitario de un sistema de coordenadas en el cual concebimos todas las aserciones concernientes a los diversos grupos de propiedades químicas ordenadas. La diversa y originalmente heterogénea variedad de determinaciones obtiene una conexión fija cuando las relacionamos a este centro común. La propiedad particular se conecta sólo aparentemente con el átomo como su portador absoluto con el fin de que el sistema de relaciones sea perfeccionado. En verdad, estamos interesados no tanto en relacionar las diversas series al átomo, sino en relacionarlas recíprocamente a través de la mediación del concepto de átomo. Aquí aparece de nuevo, como en el ejemplo de los conceptos matemáticos, el mismo proceso intelectual: las relaciones entre ciertos sistemas no son expresadas mediante la comparación de cada sistema individualmente con los demás, sino colocándolos todos en relación a uno y el mismo término.

Así, tanto los conceptos matemáticos como los empíricos muestran un diseño formal consistente en producir unidad en una cierta diversidad. Su función estriba en conectar una serie de fenómenos particulares mediante el señalamiento de una propiedad común compartida. En esta designación, lo particular no desaparece, como en la doctrina tradicional del concepto, sino que entra de una manera sustantiva. Y aquí tal vez podamos comenzar a pensar qué tanto podría, esta manera de entender los conceptos, servir para estudiar la naturaleza de los conceptos en las ciencias no-matemáticas y no-empíricas. Eso me ocupa en la siguiente sección.

### 2.3 Unidad y objetividad en la producción simbólica: el proyecto de la *Filosofía de las formas simbólicas*

El volumen I de la *Filosofía de las formas simbólicas* comienza con una referencia explícita al proyecto de 1910: “El primer bosquejo de la obra cuyo primer volumen aquí presento, se remonta a las investigaciones reunidas en mi libro *Concepto-sustancia y concepto-función*. En el empeño de hacer fructificar para el tratamiento de las *ciencias del espíritu* el resultado de estas investigaciones, que en lo esencial se referían a la estructura del pensamiento matemático y científico-natural, me resulta cada vez más claro que la teoría general del conocimiento, dentro de la concepción y delimitación tradicionales, no bastaba para una fundamentación metódica de las ciencias del espíritu” (Cassirer 2003: 7). Resulta interesante notar que en este párrafo se ve una intención doble, por un lado, señalar la vigencia del punto de vista anterior, por el otro, apuntar la necesidad de reformularlo de modo de hacerlo fructífero para las ciencias del espíritu. Esta reformulación significaba, como apunta Cassirer a continuación, llevar a cabo un análisis cuidadoso de las diversas manifestaciones espirituales que caen por fuera del campo de la ciencia empírica y matemática, con el fin de encontrar para ellas “una perspectiva más clara y metódica y un principio de fundamentación más seguro” (Ibíd: 7). El plan de su investigación fue el siguiente: un estudio filosófico del lenguaje, un análisis fenomenológico del pensamiento mítico y religioso, y una fundamentación del conocimiento científico.

Dado que carezco de espacio para trazar siquiera una semblanza de cada uno de estas partes de la investigación de Cassirer, me alcanzaré con realizar algunos comentarios sobre el planteamiento general del problema que Cassirer presenta al comienzo de su libro.

Desde el punto de vista de Cassirer, la especulación filosófica, desde sus orígenes, estuvo tras la búsqueda de una caracterización del ser en general. Sin embargo, esta caracterización procedió eligiendo casi caprichosamente un elemento entre la totalidad de los entes individuales y lo elevó a la categoría de principio universal. Ejemplo de ello lo fue la concepción pitagórica de la sustancia numérica y el atomismo de Demócrito. Sin embargo, el camino abierto por Platón mediante su consideración del problema del ser desde el punto de vista del concepto de “idea”, fue revirtiendo aquél error original hacia una comprensión del mismo que abandonó todo intento por aprehenderlo de manera directa, sustituyéndolo por su mero concepto. En su opinión, el camino recorrido por el idealismo en su intento por sacudirse la doctrina reproductiva del conocimiento, encontró su expresión tardía en la teoría de los signos de Helmholtz y en su desarrollo por parte de Hertz. Aquí, la realidad es sustituida por un conjunto de símbolos que puestos dentro de un sistema de relaciones formales, preservan las que se dan en la realidad. La semejanza del sistema simbólico con la realidad es ahora únicamente una semejanza estructural. Pero, en opinión de Cassirer, esta perspectiva plantea un nuevo problema a la cuestión de la búsqueda de la unidad del objeto de conocimiento, pues si la determinación de este sólo puede realizarse por medio de una estructura conceptual lógica particular, entonces se sigue directamente de que si existe una diversidad de tales medios habrá también una diversidad de estructuras de objetos. Si la química, la física o la biología entrañan cada una un punto de vista particular en la determinación de su objeto, entonces el objeto físico no coincidirá con el químico ni con el biológico. Quedamos así nuevamente enfrentados a una realidad fragmentada.

Sin embargo, enfatiza Cassirer, si bien debemos rechazar la doctrina tradicional de la unidad basada en un sustrato metafísico último, no debemos rechazar toda concepción de la unidad. Dice: “En lugar de ello surge la otra exigencia: la de

comprender las diferentes direcciones metódicas del saber, en toda su genuina peculiaridad y autonomía, en un sistema cuyos miembros aislados, precisamente en su necesaria diversidad, se condicionen y exijan mutuamente” (Ibíd: 16). Y es la crítica del conocimiento la llamada a estudiar e iluminar estas dependencias entre las diversas manifestaciones del espíritu. Ella debe plantear la cuestión de si los símbolos con los cuales examinan y describen la realidad las disciplinas particulares, pueden pensarse como un simple agregado o pueden concebirse como diversas manifestaciones de una y la misma función espiritual fundamental. En lugar de preguntarse, como lo hace la metafísica dogmática, por la unidad absoluta de la sustancia: “se pregunta ahora por una regla que rija la multiplicidad concreta y la diversidad de las funciones cognoscitivas y que, sin interferirlas ni destruirlas, las comprenda en un operar unitario y en una acción espiritual contenida en sí misma” (17). Es decir, Cassirer no abandona su anterior concepción de la unidad como fundada en una función conceptual básica, pero es consciente de que la misma debe ser entendida de una manera tan peculiar como para ser compatible con manifestaciones simbólicas tan diferentes como la ciencia matemática y el mito. ¿En qué consiste esta función básica, esta dirección del espíritu presente en todas sus manifestaciones? Consiste en un sometimiento de la pluralidad de los fenómenos a la unidad de una “proposición fundamental”. Lo individual no debe permanecer aislado sino que debe insertarse en una conexión en la que aparezca como miembro de una “estructura” lógica, teleológica o causal. El conocimiento permanece esencialmente dirigido a este objetivo: a la inserción de lo particular en una forma universal legal y ordenadora. Claro está, el mito, la religión, el arte, persiguen esta búsqueda de la objetividad por medios diferentes, creando sus propios sistemas simbólicos, pero como lo expresa claramente Cassirer: “Cada auténtica función espiritual fundamental tiene en común con el conocimiento el rasgo común decisivo de serles inherente una fuerza originariamente constitutiva y no meramente reproductiva” (Ibíd: 18). Es decir, las diferentes creaciones de la cultura espiritual- el lenguaje, el conocimiento científico, el mito, el arte, la religión- en toda su diversidad interna, vuélvense parte de un único gran complejo de problemas, vuélvense impulsos múltiples referidos todos a la misma meta: transformar el mundo pasivo de las meras impresiones en un mundo de la pura expresión espiritual.

La filosofía, la crítica del conocimiento, tendrá la tarea de investigar lo que sea la “forma interna” de las diferentes manifestaciones simbólicas, esto es, la ley que condiciona su estructuración. Y la única forma de hacer esto, de acuerdo con Cassirer, es “mostrarla en los fenómenos mismos y “abstraerla” de ellos” (Ibíd: 21). Esto no entraña el riesgo de perderse en un pluralismo o relativismo que coloca las formas particulares de representación del mundo como insalvablemente carentes de alguna conexión funcional, todo lo contrario, el propósito es encontrar a través de ellas “un factor siempre presente en cada forma espiritual fundamental” (Ibíd.: 25), aunque reconociendo que cada una de ellas reviste a esa forma básica con un ropaje único y peculiar<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> En la reseña que Wilfrid Sellars hizo de *Lenguaje y mito*, escrito desde el corazón del periodo en el que Cassirer estaba elaborando su Filosofía de las formas simbólicas, y que puede ser visto como un pequeño resumen de esta obra, recrimina a Cassirer, entre otras cosas, la necesidad de haber planteado una distinción entre el estudio filosófico y no filosófico del simbolismo, pues desde su punto de vista, si esta distinción no se explicita, podríamos llegar a concebir a la filosofía como un mero estudio inductivo de las formas simbólicas. Véase su “Review of Language and Myth” en *Philosophy and Phenomenological Research*, 9, (1948-49), 326-29. En el apartado final diré algo sobre este punto.

### 3 Habermas sobre Cassirer

A lo largo de estas páginas, he propuesto una lectura de la obra de Cassirer, y en especial de sus ideas acerca de la unidad de la razón que hace énfasis en su búsqueda continuada por fundar esa unidad en un principio objetivador consistente en llevar lo individual a lo universal. Esta idea, de inspiración decididamente kantiana, se restringe al comienzo de su obra al conocimiento empírico y matemático, y luego se extiende a la totalidad de la producción simbólica humana. Aun con posterioridad a la *Filosofía de las formas simbólicas*, Cassirer continuó preocupado por articular una caracterización apropiada de esa función básica de la mente. En un trabajo publicado originalmente en francés en 1938 y luego traducido al inglés en 1944, titulado “El concepto de grupo y la teoría de la percepción”, Cassirer caracteriza a la función conceptual constitutiva de la producción simbólica humana como un factor “que se manifiesta en la posibilidad de formar invariantes” (Cassirer 1944: 34). Y Aquí, la clave para la reconstrucción de dicha función, es el concepto algebraico de grupo<sup>9</sup>.

Ahora bien, en un ensayo relativamente reciente<sup>10</sup>, Habermas ha considerado el que llama “el legado humanista de Cassirer” a través de, como es habitual en él, una reconstrucción erudita y profunda de su filosofía. Sin embargo, como anunciaba ya en la introducción de este trabajo, su interpretación, en la medida en que rechaza las pretensiones objetivistas de Cassirer, redundaba en una imagen de su filosofía que, desde mi punto de vista, no es la correcta. Quiero referirme a un punto de su interpretación que me parece especialmente controversial, a saber, la atribución a Cassirer de una cierta clase de relativismo o pluralismo.

En mi opinión, Habermas, consciente o inconscientemente, hace un énfasis desmedido sobre las afirmaciones de Cassirer acerca del valor intrínseco de las diversas manifestaciones espirituales, olvidando sus también importantes comentarios sobre la existencia de una conexión funcional entre ellas. Pero esta atribución tiene resultados aún más desgraciados, dice Habermas: “Este perspectivismo enfrenta objeciones familiares. En el caso de Cassirer aparece de nuevo la problemática de la “cosa en sí misma”, que él asumió haber superado” (Habermas 2001: 20). La crítica es clara y ha tenido en la filosofía contemporánea otros objetivos más claros<sup>11</sup>: si sostenemos que hay una pluralidad de mundos, esto parece entrañar el compromiso con una realidad “neutral” que los diferentes sistemas conceptuales organizarán de maneras diferentes. Es claro que no voy a discutir este argumento, con el que estoy básicamente de acuerdo, lo que quiero discutir es que se aplique a alguien como a Cassirer. Podrían citarse innumerables pasajes de la obra de Cassirer que invaliden esta interpretación, sin embargo, creo que es suficiente mencionar dos puntos: el primero, de carácter más general, tiene que ver con la lectura que Cassirer hizo de Kant y que he comentado en las primeras partes de este trabajo. Cassirer interpreta la distinción entre sensibilidad y entendimiento que Kant plantea en la *Crítica de la razón pura*, como dos momentos de un único proceso sintético de constitución del conocimiento, que encuentra su expresión formal en la idea de la unidad sintética de apercepción. Como también he dicho antes, esta es la idea tras la cual Cassirer se dirige, una vez que reconoció que los

<sup>9</sup> Ya en 1910 Cassirer se encontraba fuertemente influido por la aplicación que la teoría de grupos había tenido en la geometría, en el famoso Programa de Erlanger de Felix Klein, donde las diferentes geometrías se caracterizan por las propiedades que permanecen invariantes a través de un cierto grupo de transformaciones. En *Concepto-sustancia y concepto-función*, Cassirer articula su teoría de lo a priori bajo esas líneas, llamando al elemento a priori del conocimiento los “invariantes lógicos de la experiencia”, en clara referencia a Klein. Para una elucidación de estas relaciones, véase mi (2008).

<sup>10</sup> Citado en la nota 4.

<sup>11</sup> Me refiero, claro, está al ataque de Donald Davidson al relativismo conceptual en su famoso artículo “Sobre la idea misma de un esquema conceptual” en *De la verdad y la interpretación*, Barcelona, Gedisa (1995).

cambios profundos ocurridos en el conocimiento no dejaban esperanzas más que para la búsqueda de una única categoría de pensamiento<sup>12</sup>. Esta categoría de pensamiento, que en 1910 se identifica con el moderno concepto de función, y luego se caracteriza como una función constituidora de objetividad, en la medida en que se eleva lo individual a lo universal, opera de una manera fundamental a través de todos esos mundos que Cassirer cree que son irreductibles. Esto es, todos esos mundos plurales de los que habla Habermas poseen, al lado de sus propios rasgos, uno común consistente en presentarnos un mundo ordenado en relaciones permanentes, estables y universales. Por otro lado, y en relación con este punto, como también he señalado en alguna parte de mi exposición, Cassirer rechaza abierta y explícitamente el concepto de una realidad metafísica que constituya el punto de referencia sobre el cual fundar la unidad de la razón. Esa unidad debe buscarse en una forma de organización común a todas ellas. Este es el sentido de la revolución copernicana de Kant que Cassirer nunca abandonaría<sup>13</sup>. Asimismo, desde el punto de vista de Habermas, la cuestión de la inconmensurabilidad entre visiones del mundo, siempre y cuando el cargo anterior del supuesto compromiso de Cassirer con alguna versión de lo dado funcione, tiene otro aspecto negativo que tiene que ver con el lugar que la filosofía tendría en este contexto. En opinión de Habermas, el pluralismo imposibilitaría a Cassirer plantear la posibilidad de un lenguaje filosófico capaz de colocarse por encima de cualquier sistema simbólico. Sin embargo, en la medida en que, como intenté mostrar, Cassirer no sostiene un pluralismo de las dimensiones que Habermas le atribuye, y tiene sentido todavía para él “obtener una visión sistemática de conjunto sobre las diversas direcciones de este tipo de expresión, y conseguir mostrar sus rasgos típicos y generales, así como sus matices particulares y sus diferencias internas” (Cassirer 2003:28), entonces el ideal de la “característica universal” que Leibniz formuló para el conocimiento se realizaría para la totalidad de la actividad espiritual. Dice Cassirer: “Entonces poseeríamos una especie de gramática de la función simbólica en cuanto tal a través de la cual se abarcaría y en general se codeterminaría sus particulares expresiones e idiomas tal como nos los encontramos en el lenguaje y en el arte, en el mito y en la religión” (Ibid: 28). La filosofía sería, entonces una especie de disciplina de segundo orden encargada de reconstruir y exponer la sintaxis de la producción simbólica humana.

## Bibliografía

- Cassirer, E., (1923), *Substance and Function and Einstein's Theory of Relativity*, Chicago-Londres, Open Court.
- Cassirer, E., (1956), *El problema del conocimiento en la filosofía y la ciencia modernas, Vol. II. Desarrollo y culminación del racionalismo. El problema del conocimiento en el sistema del empirismo. De Newton a Kant- La filosofía Crítica*, México, FCE.
- Cassirer, E., (2003), *Filosofía de las formas simbólicas, I: el lenguaje*, México, FCE.
- Goodman, N., (1990), *Maneras de hacer mundos*, Madrid, Visor.

<sup>12</sup> Resulta interesante notar que Carnap, en *La construcción lógica del mundo*, también sostiene que las categorías, entendidas como principios de la síntesis de lo dado en la sensibilidad, podrían ser reducidas a una sola, lo que llama en su libro las “relaciones básicas”.

<sup>13</sup> Nelson Goodman, quien ha sido también acusado de relativista, al comienzo de su *Maneras de hacer mundos*, señala su concordancia con Cassirer acerca de la pluralidad de mundos, pero deja claro que: “En la medida en que seamos proclives a la idea de que existe una pluralidad de versiones correctas, que son irreductibles a una sola y que entran en mutuo contraste, no deberemos buscar su unidad tanto en un algo, ambivalente o neutral, que subyace a tales versiones cuanto en una organización global que las pueda abarcar a todas ellas” (Goodman 1990:22-23).

- Habermas, J., (1989), *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus.
- Habermas, J., (1990), *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus.
- Habermas, J., (2000), “Concepciones de la modernidad. Una mirada retrospectiva a dos tradiciones”, en *La constelación posnacional*, Paidós, Barcelona.
- Habermas, J., (2001), *The Liberating Power of Symbols. Philosophical Essays*, The MIT Press, Cambridge.
- Habermas, J., (2002a), *Verdad y justificación*, Madrid, Trotta.
- Habermas, J., (2002b), *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, Barcelona, Paidós.
- Munk, R., (ed.) (2005), *Hermann Cohen`s Critical Idealism*, Springer, Dordrecht.
- Peláez, A., (2008), *Lo a priori constitutivo: historia y prospectiva*, Barcelona, Ánthropos-UAM.
- Poma, A., (1988), *La Filosofía crítica di Hermann Cohen*, Milán, Ugo Mursia Ed.
- Sellars, W., (1948-49), “Review of Language and Myth”, en *Philosophy and Phenomenological Research*, 9, 326-29.

