

ERNST CASSIRER Y LA METAFÍSICA DE LA VIDA

Una lectura de *Sobre la metafísica de las formas simbólicas*

JACINTO PÁEZ

Universidad de Concepción, Chile

jpaez@udec.cl

ORCID: 0000-0003-3623-5517

REVISTA DE FILOSOFÍA

Vol. 82 (2025) pp. 105-130

Recibido: 07-01-2025 • Aceptado: 14-04-2025

DOI: 10.5354/0718-4360.2025.77347

ERNST CASSIRER Y LA METAFÍSICA DE LA VIDA

*Una lectura de Sobre la metafísica de las formas simbólicas*¹

ERNST CASSIRER AND THE METAPHYSICS OF LIFE

A Reading of On the Metaphysics of Symbolic Forms

Jacinto Páez

Universidad de Concepción, Chile

Resumen

Este artículo examina un problema interpretativo relacionado con la metafísica de las formas simbólicas en el pensamiento de Ernst Cassirer. Dividido en cuatro secciones, el análisis presenta los desafíos interpretativos asociados con el denominado cuarto volumen de *La filosofía de las formas simbólicas*. A continuación, se examinan los diversos significados de la metafísica en los textos de Cassirer de la década de 1920, período clave para la publicación de su obra principal. La tercera sección aborda la confrontación de Cassirer con el vitalismo en general y con la metafísica de Georg Simmel en particular. Finalmente, el artículo conecta esta reflexión con el concepto general de filosofía en Cassirer, proponiendo una visión integradora del papel de la vida en su sistema filosófico.

Palabras clave: Cassirer, metafísica, formas simbólicas, espíritu objetivo, filosofía de la vida.

Abstract

This article examines a specific interpretative problem related to Cassirer's metaphysics of symbolic forms. Divided into four sections, the analysis begins

¹ Este artículo es parte del proyecto ANID/FONDECYT/POSTDOCTORADO/N. 3220109.

by presenting the interpretative challenges associated with the so-called “fourth volume” of *The Philosophy of Symbolic Forms*. Next, it explores the various meanings of metaphysics in Cassirer’s texts from the 1920s, a key period for the publication of his principal work. The third section addresses Cassirer’s confrontation with vitalism in general and with Georg Simmel’s metaphysics in particular. Finally, the article connects this reflection with Cassirer’s general concept of philosophy, proposing an integrative view of the role of life in his philosophical system.

Keywords: Cassirer, metaphysics, symbolic forms, objective spirit, philosophy of life.

1. Introducción

RI En el presente artículo se hace un examen parcial del manuscrito de Ernst Cassirer al llamado cuarto volumen de *La filosofía de las formas simbólicas*, titulado *Sobre la metafísica de las formas simbólicas*². El objetivo general de este examen consiste en determinar en qué medida el idealismo simbólico de Cassirer puede ser considerado también como una metafísica de la vida.

La publicación de *Sobre la metafísica de las formas simbólicas* representa un punto de inflexión en los estudios sobre la obra de Ernst Cassirer (Fetz, 2008, p. 15). Tradicionalmente, las exposiciones generales de la filosofía de Cassirer omiten la referencia a este volumen³. Algunos intérpretes argumentan que su condición de texto inédito le resta autoridad y, por ende, relevancia a la hora de ofrecer

² “Zur Metaphysik der symbolischen Formen”. Las primeras ediciones de estos manuscritos fueron publicadas como Cassirer (1995) y Cassirer (1996); nosotros citaremos la reedición del año 2024 en la *Philosophische Bibliothek* de Felix Meiner Verlag (Cassirer 2024). Una descripción general del legado filosófico de Cassirer albergado en la Universidad de Yale fue publicada como apéndice en Cassirer (1979).

³ No es sencillo encontrar referencias que desacrediten completamente los temas presentes en los manuscritos de Cassirer. Pero sí es posible encontrar caracterizaciones de Cassirer que reconducen su proyecto filosófico a la teoría del conocimiento: “Cassirer siguió siendo un epistemólogo de principio a fin” (Lassègue, 2020, p. viii). O directamente caracterizaciones de Cassirer como un autor que niega de plano la problemática metafísica: “Ernst Cassirer ocupa una posición única en el desarrollo que va de Kant a la filosofía de principios del siglo veinte. Su concepción de una filosofía científica no metafísica, que busca explicar las condiciones de la objetividad científica, lo sitúa en estrecha proximidad con Rudolf Carnap y los empiristas lógicos, al tiempo que lo diferencia de la hermenéutica de la finitud de su contemporáneo Martin Heidegger” (Kinzel, 2024, p. 125). Otro caso semejante lo representa la siguiente afirmación de Peter Gordon: “Cassirer da la impresión de querer renunciar a la metafísica para elaborar una especie

una interpretación de la filosofía de Cassirer (Truwant, 2022, p. 126). Aunque el manuscrito legado por Cassirer presenta las características de un trabajo ya terminado, y que podría contener elementos radicalmente novedosos en relación con la obra publicada, esta supuesta novedad resulta cuestionable dado que el propio Cassirer optó por dejar el texto inédito. Además, en términos estrictos, este manuscrito no ampliaría de manera significativa el marco teórico establecido en *La filosofía de las formas simbólicas* (p. 125)⁴. Al evaluar el proyecto filosófico de Cassirer basta con remitirse a lo publicado en los tres volúmenes de *La filosofía de las formas simbólicas*, los que no justifican la necesidad de una metafísica como fundamento para el proyecto de una crítica de la cultura que estos articulan (pp. 125 y 127).

Este modo de argumentar se corresponde con la autointerpretación que hace Cassirer, quien subraya el carácter intrínsecamente crítico, es decir, polémico, del texto que optó por no publicar⁵. *Sobre la metafísica* delimita la posición de Cassirer frente a las corrientes filosóficas contemporáneas, principalmente la filosofía de la vida y la filosofía de la existencia, dotándola de las características de una *pièce d'occasion*⁶.

No obstante, existen razones de peso para emprender un examen minucioso de *Sobre la metafísica*. Los editores de la versión en inglés, John Michael Krois y Donald Philip Verene, destacan acertadamente el núcleo del problema al señalar que “los temas sobre los que escribió [Cassirer en *Sobre la metafísica*] apenas fueron abordados en los tres volúmenes de *La filosofía de las formas simbólicas*: la antropología filosófica y la cuestión de la ‘metafísica de las formas simbólicas’”

de fenomenología sin fundacionalismo” (2021, p. xii). Las traducciones de textos en idioma extranjero a lo largo del artículo, salvo indicación, me pertenecen.

⁴ Esto solo si consideramos válida la interpretación general de la filosofía de Cassirer ofrecida por Truwant, respecto de la cual no podemos ofrecer aquí una reconstrucción detallada.

⁵ Según afirma Cassirer, su decisión de omitir esta sección final estuvo motivada por el deseo de “no hacer este tomo [se refiere al volumen tercero de *La filosofía de las formas simbólicas*] todavía más voluminoso de lo que había resultado ya en el curso de su redacción, y para no recargarlo con discusiones que, en última instancia, quedaban fuera del camino que su propio problema le señalaba temáticamente” (Cassirer 1998c, pp. 8-9 [ECW 13, p. XI]). El capítulo retirado de publicación debería haber sido transformado, según el nuevo plan de Cassirer, en un volumen independiente: “Espíritu y vida. Hacia una crítica de la filosofía del presente”. Este título es empleado por Cassirer en un artículo de 1930 (Cassirer, 1930 [ECW 17]). Según Verene, Cassirer se habría contentado con esta publicación más breve en lugar de emprender la elaboración de un libro autónomo sobre la relación entre su pensamiento y la filosofía de la vida (Cassirer, 1979, p. 297).

⁶ Las notas de trabajo de Cassirer incluyen extractos y comentarios críticos de las obras de Ludwig Klages, Georg Simmel, Henri Bergson, Oswald Spengler y Martin Heidegger, entre otros. En este contexto de crítica de la filosofía del presente también debemos volver a mencionar el ensayo “Espíritu y vida” (Cassirer, 1930 [ECW 17]) donde se discute la antropología filosófica de Max Scheler.

(Cassirer, 1996, p. XI). Para ambos editores, este manuscrito representa un caso único en la historia de la filosofía, pues se trata de una obra conceptualmente rica, pero inédita, de uno de los pensadores más importantes del siglo XX (Cassirer 1996, p. X; Verene, 2001, p. 5).

Desde una perspectiva histórica, ofrece un acceso crucial para comprender el tránsito hacia las obras que Cassirer escribió en su exilio, que lo condujeron a la última formulación de su programa filosófico en *An Essay on Man* (Ferrari, 1995, p. 810; Raulet, 2005, p. 288). Más aún, desentrañar la posición de Cassirer respecto de la metafísica representa un desafío significativo para cualquier intérprete. Dicho de modo más explícito, el hecho de que la postura metafísica de un filósofo permanezca indeterminada no puede considerarse un asunto trivial (Swabey, 1949, p. 126; Heidegger, 2013, p. 230; Verene 2001, p. 2, y 2008, p. 95). Por último, su carácter ocasional tampoco debería ser un motivo definitivo de demérito, si se tiene en cuenta que las corrientes de filosofía contemporánea con las que Cassirer entra en debate habían “eclipsado el clasicismo propio del tema y estilo de Cassirer” (Hamburg, 1949, p. 76; véase Ferrari, 1997, p. 816; Möckel, 2005, p. 17; Raulet, 2005, pp. 287-288).

Considerando los argumentos anteriores, es imperativo abordar las consideraciones que respaldan tanto a quienes abogan por la exclusión del texto de Cassirer como a quienes sostienen su carácter indispensable. Aquellos que consideran *Sobre la metafísica* como un complemento superfluo en la trayectoria intelectual de Cassirer deben justificar por qué, según el propio Cassirer, los temas tratados en este texto se sitúan fuera del ámbito del tercer volumen de *La filosofía de las formas simbólicas*. Por el contrario, quienes defienden su relevancia deben precisar sus posibles aportes sistemáticos⁷.

Más que priorizar la dimensión crítica en la confrontación de Cassirer con la filosofía de la vida, es decir, considerar su texto como una mera reacción a la filosofía contemporánea⁸, nuestra hipótesis es que Cassirer desarrolla una filosofía de la vida *sui generis*. Por este motivo, establecer de manera clara y distinta la delimitación entre el vitalismo imperante y su propia concepción de una metafísica de la vida se tornó un imperativo para él. Esta delimitación, junto con los principios fundamentales para la elaboración de una metafísica de la vida, constituye una de las contribuciones específicas que el intérprete encuentra en *Sobre la metafísica*.

Para sustentar nuestra hipótesis, el artículo desarrolla una argumentación progresiva. Luego de esta sección introductoria, y una vez planteado el problema

⁷ Además de los mencionados trabajos de John Michael Krois y Donald Philip Verene, otros textos que abordan el contenido de los manuscritos de Cassirer en torno a la metafísica son Bayer (2001); Möckel (2005); Fetz y Ullrich (2008); Ullrich (2010).

⁸ Tal y como lo sugiere Seidengart (2005).

interpretativo que buscamos abordar, el texto continúa con un apartado que analiza los distintos significados del concepto de metafísica en los escritos de Cassirer pertenecientes a la década del veinte⁹. Las dos secciones siguientes se centran, por un lado, en la interpretación que Cassirer hace del vitalismo¹⁰ —específicamente, del propuesto por Georg Simmel— y, por otro, en la posibilidad de ofrecer una metafísica de la vida entendida como una apropiación positiva de los problemas propios del vitalismo.

2. El concepto de metafísica y la metafísica del ser

La inquietud de Cassirer por el significado metafísico de su teoría podría interpretarse como un intento de cierre del proyecto de *La filosofía de las formas simbólicas*. Si se considera el proyecto establecido por Cassirer como un análisis de la forma y de la estructura de la conciencia lingüística, mítica y científica, se justifica como paso posterior de la reflexión filosófica la pregunta por la unidad posible entre tales formas básicas (Cassirer, 1979, p. 57; véase Loftis, 1997, p. 2; Fetz, 2008, p. 15). Sin embargo, esta preocupación no solo está arraigada en las conclusiones de dicho programa, sino que, en cierto sentido, las precede.

En un manuscrito de difícil datación, titulado “Concepto de símbolo: metafísica de lo simbólico”¹¹, Cassirer articula su posición respecto de la metafísica, al tiempo que establece, con una claridad poco frecuente en sus textos, la relación fundamental

⁹ Esta investigación no abarca todas las posibilidades a la hora de presentar el concepto de metafísica en Cassirer. *Sobre la metafísica* es un texto que Cassirer preparó aproximadamente en 1928 y que tenía como objetivo servir de cierre a los volúmenes de *La filosofía de las formas simbólicas*. Además, existe un manuscrito posterior, publicado bajo el título *Sobre los fenómenos básicos*, que los editores de sus obras sitúan alrededor de 1940 y que, según el testimonio de la esposa de Cassirer, también podría haber cumplido la función de conclusión de *La filosofía de las formas simbólicas* (Cassirer, 1996, p. XXI). En este texto, Cassirer se vale de tres máximas de Goethe como hilo conductor para elaborar un nuevo intento de fundamentación de la función simbólica (Naumann, 1999). En este sentido, este trabajo ahonda en el punto de intersección entre el desarrollo de *La filosofía de las formas simbólicas* y el creciente interés de Cassirer por la temática de la vida (Möckel, 2005, p. XII).

¹⁰ Emplearé el término vitalismo como traducción del término alemán *Lebensphilosophie* y para evitar confusiones con el empleo cambiante que Cassirer hace del término “metafísica de la vida”. Este último lo emplearé exclusivamente para la posición metafísica que puede derivarse de los textos del propio Cassirer y que sería, así, intercambiable con el término “metafísica de lo simbólico”.

¹¹ “Symbolbegriff: Metaphysik der Symbolischen”. El editor del volumen 1 de los manuscritos de Cassirer indica que este fragmento fija como fechas de producción entre 1921 y 1927.

entre la reflexión filosófica y las diversas formas simbólicas. Esta referencia a la metafísica, presente en manuscritos previos al primer tomo de *Filosofía de las formas simbólicas*, señala Schubbach, resulta “sorprendente” cuando se la sitúa en el contexto de los escritos epistemológicos de Cassirer (Schubbach, 2021, p. 93)¹². En ellos Cassirer emplea este concepto en un sentido más bien negativo, a saber, aquel en el que su propio programa se despliega como una crítica a la metafísica. Es útil considerarlo aquí, además, porque permite referirse de manera sucinta a las ideas rectoras de *La filosofía de las formas simbólicas*¹³.

En este manuscrito, Cassirer distingue dos sentidos contrapuestos de metafísica: la metafísica del ser y la metafísica de la vida (Cassirer, 2024, p. 261). Comencemos, pues, por la metafísica del ser.

Lo que Cassirer denomina metafísica del ser hace referencia a dos formas históricas de interpretar la realidad: el realismo dogmático y el positivismo (p. 261)¹⁴. Ambas posiciones filosóficas reciben este nombre porque asumen la existencia de un elemento dado —ya sea la cosa en sí misma o una sensación simple—, considerado independiente de las formas de vida intelectuales. Según estas dos perspectivas, el papel de dichas formas sería simplemente reproducir o reflejar ese elemento originario¹⁵.

Cassirer opone a esta metafísica del ser su *idealismo simbólico* (p. 261)¹⁶. Para desarrollar su proyecto filosófico, emplea diversas estrategias argumentativas. Desde una perspectiva histórica, retoma la tradición del pensamiento moderno que

¹² Schubbach discute, en rigor, un manuscrito de Cassirer cuya fecha de redacción se remonta a 1917, pero su afirmación vale también para el texto que consideramos aquí.

¹³ No podemos ofrecer aquí una reconstrucción del proyecto filosófico de Cassirer; el lector puede remitirse a los recientes trabajos que buscan ofrecer un panorama general de la filosofía de Cassirer: Lassègue (2020); Matherne (2021); Truwant (2021).

¹⁴ La crítica al realismo metafísico se encuentra en el comienzo mismo del proyecto de una filosofía de las formas simbólicas: “Solo allí, donde el ser conserva el sentido preciso de *problema*, conserva el *pensamiento* el sentido y valor precisos de *principio*. Ahora ya no marcha al lado del ser, no es un mero reflexionar ‘sobre’ él mismo, sino que es su propia forma interna la que determina la forma interna del ser. En el desenvolvimiento histórico del idealismo vuelve a repetirse en distintos niveles el mismo rasgo típico fundamental. Allí donde la concepción realista del mundo se conforma con cualquier naturaleza última de las cosas como base de todo conocimiento, el idealismo convierte esta misma naturaleza en un problema del pensamiento” (ECW 11, p. 2 [1998^a, p. 25]).

¹⁵ Esto es lo que en la terminología característica de la filosofía neokantiana se conoce como la “teoría del conocimiento como copia” o *Abbildtheorie* (Windelband, 2021, p. 117). Cassirer discute esta concepción del conocimiento en ECW (6, p. 385; 11, p. 3). Cfr. Friedman (2000, p. 94) para una discusión crítica de la concepción del conocimiento como copia.

¹⁶ Contraponemos aquí metafísica realista y idealismo simbólico (ver nota 9).

no reconoce en los signos un obstáculo que distorsiona nuestro acceso a la realidad, sino el único medio que lo hace posible. Este hallazgo se atribuye, en primer lugar, a Leibniz, quien establece el principio de confiar en los signos (Lassègue, 2020, p. 58). Según Leibniz, “el conocimiento a través de signos no se convierte, por tanto, en una imagen pasiva que se asemeja a la realidad, sino más bien en una participación efectiva en su constitución” (en Lassègue, 2020, p. 57).

Así, en el conocimiento simbólico, “la realidad [...] se manifiesta directamente en el conocimiento como orden y conexión entre elementos dispuestos en serie” (p. 58). Como consecuencia de esta nueva valoración de los signos, la formación de conceptos deja de entenderse como un proceso de abstracción. Los conceptos verdaderos ya no son representaciones basadas en notas comunes, sino reglas funcionales para la producción del objeto de conocimiento según un principio serial¹⁷.

Desde este enfoque, el ser solo puede abordarse dentro del marco de una actividad formativa específica del espíritu, es decir, a través de una forma simbólica. Al respecto, Cassirer afirma: “Cómo se ve el ‘mundo’ cuando hacemos abstracción de toda actividad espiritual –cuando suponemos, por así decir, el punto cero de lo espiritual– es algo para lo cual carecemos de todo concepto” (Cassirer, 2024, p. 262).

La contraposición entre la metafísica del ser y el idealismo simbólico se articula en torno al problema de la unidad. La metafísica del ser asume la unicidad del ser, pero su dificultad fundamental –según Cassirer, su límite– radica en la irreconciliable multiplicidad de perspectivas excluyentes que se erigen sobre ese ser unitario. El ser es interpretado de manera diversa desde los ámbitos científico, religioso y metafísico, entre otros; cada uno de estos puntos de vista tiene una pretensión de carácter absoluto y, por ende, su coexistencia resulta antinómica.

Por el contrario, el idealismo simbólico resuelve la pluralidad al entenderla como propia de las diferentes formas simbólicas y, a su vez, considerarlas como pertenecientes a la unidad, no del ser, sino de la actividad del espíritu¹⁸. Cassirer

¹⁷ Esta caracterización del concepto científico como concepto funcional constituye la principal enseñanza historiográfica y el aporte sistemático más importante de la filosofía de Cassirer (Friedman, 2000, p. 95).

¹⁸ Esta contraposición se realiza, en términos análogos, en el debate en Davos: “Lo nuevo en este giro [copernicano] me parece que reside en que no existe una única estructura semejante del ser, sino que tenemos estructuras del ser completamente distintas. Cada nueva estructura del ser tiene sus propios presupuestos *a priori* [...] Con esto se introduce una multiplicidad del todo nueva en el problema del objeto en general. Y, a través de esto, se convierte la antigua metafísica dogmática ahora precisamente en la nueva metafísica kantiana. El ser de la vieja metafísica era la substancia. Lo único subyacente. El ser en la nueva metafísica no es ya, en mi lenguaje, el ser de una substancia, sino el ser que

sostiene, así, que el espíritu es uno y que se reconoce a sí mismo en la identidad de su acción, manifestada a través de las diversas formas simbólicas (2024, p. 263). Esta unidad nos conduce a un fenómeno básico que orienta el otro sentido de metafísica empleado por Cassirer: la vida (p. 263)¹⁹.

Como señala acertadamente Arno Schubbach:

Los puntos sobre la “metafísica de lo simbólico” conducen a Cassirer al núcleo de los desafíos sistemáticos y metodológicos de su futura filosofía de la cultura [...] El proyecto de una “filosofía de lo simbólico” estuvo vinculado a una “metafísica” desde sus inicios, ya que se suponía que debía comprender todas las formas de realidad en ese contexto. (2021, p. 109)

Schubbach también destaca que es sorprendente que el título *Metafísica de lo simbólico* no aparezca en los escritos publicados por Cassirer en la década de 1920. Sin embargo, esto no implica en absoluto que dicha temática haya desaparecido de su reflexión filosófica.

Podemos encontrar una caracterización similar del problema de la metafísica en otro texto de principios de la década de 1920: el capítulo dedicado a Hegel en *El problema del conocimiento*²⁰. Allí, Cassirer analiza tanto las razones como el proceso por el cual la metafísica se redefine tras la revolución en el modo de pensar llevada a cabo por Kant. Además, vincula este nuevo enfoque de la metafísica con la tarea de comprender y reflexionar sobre las facultades humanas y el espíritu.

En este contexto, analizamos los comentarios de Cassirer sobre la filosofía crítica kantiana en paralelo con su propia concepción de la metafísica del ser y el idealismo simbólico. En esencia, la concepción de la metafísica que Cassirer

deriva de una multiplicidad de determinaciones y significados funcionales” (Heidegger, 2013, pp. 254-255).

¹⁹ “Aquí nos encontramos, en efecto, ante un *Urphänomen* que solo puede expresarse, pero ya no explicarse más allá” (p. 264). Cassirer regresa a esta misma formulación en un seminario sobre el arte dictado en 1942: “La realidad fundamental, el *Urphänomen*, en el sentido de Goethe, el fenómeno último, puede designarse, en efecto, con el término ‘vida’. Este fenómeno es accesible a todos; pero es ‘incomprensible’ en el sentido de que no admite definición ni explicación teórica abstracta. No podemos explicarlo, si explicar significa reducir un hecho desconocido a un hecho mejor conocido, porque no hay un hecho mejor conocido. No podemos dar una definición lógica de la vida –*per genus proximum et differentiam specificam*– ni podemos descubrir el origen, la causa primera de la vida” (Cassirer, 1979, p. 194). Lo mencionamos aquí para mostrar la continuidad entre los escritos de Cassirer de fines de la década del veinte y sus trabajos filosóficos en el exilio.

²⁰ Para una apreciación reciente de la relevancia de este capítulo a la hora de comprender el proyecto filosófico de Cassirer, véase Ferrari (2023).

esbozará bajo el término *metafísica de la vida* constituye el eje articulador que, en su pensamiento sistemático, conecta las dos coordenadas fundamentales de su filosofía o, como señala Verene, la Escila y la Caribdis de su recorrido filosófico: los sistemas de Kant y Hegel (Verene, 2008, p. 95).

Cassirer sostiene:

Fue el destino histórico de la filosofía kantiana que, con la intención y la creencia de limitar críticamente la metafísica, en realidad les otorgara a los últimos motivos espirituales fundamentales de la metafísica una nueva fuerza y una nueva resonancia. (Cassirer, 2000, p. 271)

Si la filosofía crítica se define por una nueva concepción del objeto del conocimiento (Torretti, 2005, p. 402; Molina, 2023, p. 72), es igualmente válido afirmar que esta transformación no afecta solo al conocimiento empírico, sino también a la metafísica²¹. En efecto, el giro copernicano kantiano reconfigura el concepto de cosa en el que se fundamenta la metafísica del ser, despojándola de su sustento tradicional.

A partir de este giro, la metafísica ya no requiere ser concebida como un conocimiento de cosas absolutas que, como completamente externas, residan en un ámbito trascendente más allá del espíritu. En cambio, la posibilidad que se abre para la metafísica es la de redefinir su objetivo: este radicaría ahora en el “concepto completo de la organización del propio espíritu” (Cassirer, 2000,

²¹ Sobre la nueva concepción del objeto podemos remitir al lector a dos pasajes de *Filosofía de las formas simbólicas*: “Una de las primeras y más esenciales tesis de la filosofía crítica es que los objetos no le son ‘dados’ a la conciencia ya conclusos y rígidos, en su nudo ‘en sí’, sino que la referencia de la representación al objeto supone un acto autónomo y espontáneo de la conciencia. El objeto no existe antes y fuera de la unidad sintética, sino que, por el contrario, es constituido en ella; no es una forma acuñada que simplemente se imponga y se imprima en la conciencia, sino que es el resultado de una conformación que se efectúa por medio de los instrumentos básicos de la conciencia: las condiciones de la intuición y del pensamiento puro. *La Filosofía de las formas simbólicas* adopta esta idea crítica fundamental, este principio en el que se apoya la ‘inversión copernicana’ de Kant, a fin de ampliarlo” (Cassirer, ECW 12, p. 35 [Cassirer, 1998b, p. 37]). Y: “La ‘revolución del pensamiento’ que llevó a cabo Kant dentro de la filosofía teórica descansa en la idea fundamental de que la relación que en general había sido aceptada hasta el presente entre el conocimiento y su objeto requería una inversión radical. En lugar de partir del objeto como de algo conocido y dado, debería empezarse por la ley del conocimiento como lo único verdaderamente accesible y primigeniamente seguro; en lugar de determinar las cualidades generalísimas del *ser*, en el sentido de la metafísica ontológica, debería averiguarse y determinarse en todas sus múltiples ramificaciones, a través de un análisis del entendimiento, la forma fundamental del *juicio* como condición bajo la cual la objetividad puede ser siquiera *concebible*” (Cassirer, ECW, 11, p. 8 [1998^a, p. 29]).

p. 271). Este enfoque no solo transforma el horizonte de la metafísica, sino que también vincula de manera intrínseca su desarrollo con una autocomprensión sistemática del espíritu²².

Esta autocomprensión plantea una nueva tarea para la filosofía. El rechazo de Cassirer a la metafísica del ser —históricamente vinculado al giro copernicano— implica la negación de una referencia a la unidad originaria proporcionada por una cosa en sí. En su lugar, la filosofía debe enfrentarse a una multiplicidad aparentemente irreducible y dada. Su punto de partida es la fragmentación en diversos puntos de vista irreconciliables sobre la realidad —religioso, estético y científico, entre otros—, una división que, en ocasiones, se presenta incluso como una antítesis. Al abandonar la perspectiva de la metafísica del ser, la filosofía transforma el significado de esta división y antítesis, reconduciéndolas a la esfera propia del espíritu. Como señala Cassirer: “El contraste adquiere su forma específica y su intensidad particular allí donde surge sobre el fundamento de una unidad originaria y donde aparece como necesariamente establecido por esta unidad misma” (Cassirer, 2000, p. 277). Toda existencia concreta del espíritu que conocemos se manifiesta en la diferenciación y limitación de una vida individual; sin embargo, solo se reconoce como espiritual en la medida en que niega, en su interior, esta limitación, es decir, en tanto busca regresar a una visión unitaria.

Así, en relación con Kant, Cassirer, quien no comprendió al giro copernicano como un programa cerrado (Schubach, 2021, p. 96), ofrece una ampliación coherente de la filosofía de la subjetividad mediante una teoría del espíritu, extendiendo la interpretación de la actitud teórica al examinar, por ejemplo, las categorías inherentes al mito y al lenguaje²³. Por su parte, respecto de Hegel, Cassirer reconoce que las formas deben comprenderse no solo como estructuras estáticas, sino también en su proceso de formación. A diferencia de Hegel —cuya filosofía concibe dicho

²² En este sentido hay que comprender la afirmación de Cassirer para quien la filosofía de las formas simbólicas representa un nuevo intento de establecer una fenomenología del espíritu (Cassirer, ECW 13, p. viii [1998c, p. 8]).

²³ Aunque Cassirer adscribe esta interrelación al propio derrotero de la filosofía de Kant: “Este *progresivo* desenvolvimiento del concepto crítico-idealista de la realidad y del concepto crítico-idealista del espíritu pertenece a los rasgos más característicos del pensamiento kantiano y está fundado en una especie de ley estilística de este pensamiento. La auténtica y concreta totalidad del espíritu no ha de ser caracterizada desde el principio en una simple fórmula y entregada como ya conclusa, sino que se desarrolla y encuentra a sí misma solo en el curso siempre progresivo del mismo análisis crítico. La extensión del ser espiritual no puede ser caracterizada y determinada de otro modo sino midiéndosele en este proceso. Es de la naturaleza de este proceso el que su comienzo y su fin deban no solo estar separados el uno del otro, sino hasta en aparente conflicto. Pero el conflicto no es otro que aquel que hay entre potencia y acto, entre el mero ‘proyecto’ de un concepto y su completo desarrollo y repercusión” (Cassirer, ECW 11, p. 8 [1998a, p. 30]).

proceso como enteramente regido por la lógica—, para Cassirer la trayectoria en la constitución de las formas solo puede ser aprehendida a través de las formas mismas. Esta empresa específica constituye, precisamente, el logro de *La filosofía de las formas simbólicas* en su versión publicada.

Tanto la formulación más abstracta de la metafísica de lo simbólico como las referencias a la metafísica en su caracterización poskantiana comparten un mismo eje: la relación de la filosofía con las formas simbólicas²⁴. Estas se conciben, por un lado, como un rechazo a la afirmación de un objeto trascendente y, por otro, como el reconocimiento simultáneo de la unidad y la diversidad del espíritu concreto en sus diversas formas de construcción de la realidad.

A partir de las dos afirmaciones previas sobre la comprensión que Cassirer tiene de la metafísica, podemos iniciar nuestra interpretación del texto principal de *Sobre la metafísica*. Veremos que, ya en las primeras páginas —donde se plantea el problema general—, Cassirer retoma la reflexión en torno a la cuestión de la metafísica.

Al inicio del texto, Cassirer afirma explícitamente que la fenomenología del espíritu, tal como la ha delineado, no puede representar el estadio definitivo de su proyecto filosófico:

Después de que se ha llevado a cabo esta diferenciación de las distintas direcciones, después de que el análisis fenomenológico ha intentado destacar la forma originaria del pensamiento lingüístico, mítico y científico, la síntesis parece reclamar con aún más urgencia y autoridad su derecho. (2024, p. 5)

En particular, la investigación sobre la unidad de las formas radica en ofrecer una interpretación de su dinamismo, desentrañando el enigma de su transformación en formas distintas. La comprensión de la razón en la cultura depende precisamente de la capacidad para explicar este dinamismo, ya que la ausencia de tal elucidación convertiría los diversos caminos de la creación espiritual en un agregado desconectado en lugar de un “todo abarcador” (p. 5).

El concepto de un todo abarcador constituye un imperativo central del idealismo filosófico:

La distinción entre los “planos de nivel” [*Niveauflächen*]²⁵ como tal debe ser sostenida de manera absoluta y sin reservas. Sin embargo, precisamente a partir de esta distinción surge ahora la pregunta de si debe aceptarse únicamente como

²⁴ Esta afirmación será fundamental para comprender la relación entre la vida como fuerza creativa y la reflexión.

²⁵ Entiéndase aquí, la diversidad de las formas simbólicas.

un hecho, o si puede explicarse por sí misma, es decir, si puede comprenderse en cuanto a su sentido y su necesidad espiritual. (p. 5)

Este imperativo subraya que la búsqueda filosófica de la unidad es inseparable de la necesidad de comprender la diversidad en su pleno sentido. Reconocer la multiplicidad de formas contrasta con una actitud no filosófica, que las considera como un mero agregado carente de inteligibilidad. Este esfuerzo por dotar de sentido a la diversidad implica, en última instancia, la búsqueda de una forma de unificación. En este marco, se vuelve indispensable clarificar el significado del vocabulario metafísico, ya que la investigación sobre las formas simbólicas se configura como una exploración de la posibilidad de una totalidad coherente de formas.

A partir del análisis de tres textos distintos, se ha abordado sucesivamente tres perspectivas de una misma problemática. En primer lugar, destacamos el rechazo de la concepción tradicional de la metafísica, entendida como metafísica del ser. En segundo lugar, al examinar los pasajes referidos a Kant y Hegel, evidenciamos cómo el giro copernicano permite la formulación de un nuevo concepto de metafísica, concretado en la tarea de una elucidación de las formas del espíritu. Por último, observamos que, para Cassirer, esta elucidación no puede agotarse en el análisis desarrollado en los volúmenes publicados de *La filosofía de las formas simbólicas*, sino que exige también un momento de carácter sintético. No obstante, hasta ahora hemos dejado sin explorar el concepto original que Cassirer introduce en *Sobre la metafísica: la metafísica de la vida*. ¿En qué se diferencia, entonces, la metafísica del ser de la metafísica de la vida, si ambas parecen apuntar hacia un sustrato último de la realidad? Es precisamente en torno a esta pregunta que centraremos nuestro análisis del manuscrito principal que Cassirer preparó con miras a un cuarto volumen de *La filosofía de las formas simbólicas*.

3. La crítica al vitalismo

El texto *Sobre la metafísica* consta de dos capítulos heterogéneos: “‘Espíritu’ y ‘Vida’” y “El problema del símbolo como problema fundamental de la antropología filosófica”. La mayoría de nuestra discusión estará concentrada en el primer capítulo.

Resulta significativo que el primer capítulo pueda percibirse como una *pièce d'occasion*²⁶. Sin embargo, quienes están familiarizados con la obra de Cassirer saben que recurre con frecuencia a una estrategia retórica indirecta para articular sus

²⁶ Como se mencionó, en sus páginas se incluyen extensos comentarios y críticas dirigidos a figuras prominentes de la filosofía de la vida, como Georg Simmel, Ludwig Klages, Friedrich Nietzsche y Max Scheler.

propios argumentos. En su trabajo, Cassirer combina una perspectiva sistemática con amplias disquisiciones histórico-filosóficas (Verene, 2001, p. 9). Coincidimos, en este sentido, con Ursula Renz, quien afirma:

Da la impresión [...] de que el enfrentamiento con la filosofía de la vida –en la que Cassirer incluye también a Heidegger– constituye el motivo para plantear nuevamente la cuestión de la relación entre la filosofía y la formación simbólica. (2003, p. 111)

Pero ¿qué debemos entender por filosofía de la vida?

Al momento de la conclusión de *La filosofía de las formas simbólicas*, la filosofía de la vida ocupaba un lugar destacado en el panorama intelectual alemán²⁷. Herbert Schnädelbach le dedica, por ello, amplios comentarios en su reconocida reconstrucción de la filosofía alemana del siglo XIX (1983). Al analizar esta corriente, Schnädelbach señala que “en verdad, ‘vida’ es un concepto de lucha cultural y una consigna que pretende señalar el avance hacia nuevos horizontes” (p. 172). Esta corriente no debe entenderse como una simple oposición a la filosofía académica, ni como una respuesta al sentido de la vida, ni tampoco como una mera exaltación de lo orgánico. Más bien, representa un intento de trascender la metafísica racionalista mediante la propuesta de un principio alternativo a la racionalidad (Schnädelbach, 1983, p. 174; Möckel, 2005, p. 5). En este sentido, constituye también el esfuerzo por encontrar una noción originaria de lo humano (Möckel, 2005, p. 11).

El núcleo conceptual de la filosofía de la vida parece, a primera vista, incompatible con el kantismo y, en general, con el espíritu ilustrado que subyace en la obra de Cassirer²⁸. Sin embargo, este principio fundamental no le es ajeno, pues su proyecto filosófico tiene como propósito central una ampliación de la racionalidad crítica (Cassirer, ECW 11, p. 9). Lejos de situarse en polos opuestos, la filosofía de las formas simbólicas y la filosofía de la vida comparten un adversario común. Como señala el propio Cassirer: “La vida se distingue del concepto de ser en la antigua metafísica y de su ‘ontología’ por una característica fundamental: no

²⁷ Al respecto, es necesario señalar la diferencia entre la filosofía de la vida entendida como una corriente filosófica propia del siglo XIX y comienzos del XX, respecto de la reflexión filosófica en torno a la vida, que es característica de la historia de la filosofía en general.

²⁸ Hemos considerado aquí la dimensión puramente metafísica de la filosofía de la vida, ya que corresponde a nuestro eje temático. Sin embargo, también es válido señalar que la confrontación con esta corriente filosófica está frecuentemente vinculada a la posición política que se le ha asociado en múltiples ocasiones, es decir, una postura conservadora, antidemocrática y contraria al ideal ilustrado (Möckel, 2005, p. 11).

reconoce ninguna sustancialidad que no consista únicamente en una pura actualidad” (Cassirer, 2024, p. 9).

Esta perspectiva refleja la actitud integradora de Cassirer. Por un lado, se esfuerza por preservar los aspectos valiosos de la filosofía de la vida; por otro, busca neutralizar sus posibles excesos, en particular cuando esta “se equivoca al elevar estos mundos a una realidad más ‘auténtica’, degradando el mundo de la ciencia a una mera sombra” (Skidelsky, 2008, p. 161).

En cuanto a su caracterización positiva, Cassirer concibe la vida como el nivel primigenio de la experiencia: “[La vida] se nos presenta como un haz de luz uniforme y simple que aún no ha sido refractado por los diversos medios del sentido” (Cassirer, 2024, p. 6). La vida actúa como un trasfondo indeterminado del cual, en un segundo momento, emergen las formas culturales diferenciadas mediante la reflexión. Se trata de una unidad originaria, a la vez completa y cerrada.

En este contexto, la reconciliación de la unidad de las formas podría abordarse mediante un enfoque estrictamente retrospectivo. Tal enfoque conduciría desde las formas culturalmente articuladas y analizadas meticulosamente por Cassirer en los volúmenes anteriores de *La filosofía de las formas simbólicas* hacia una esencia compartida: la vida, concebida como un espacio dinámico de subjetividad creativa. Como explica Cassirer:

Parecemos recuperar la unidad de la cual carecen los productos terminados si, en vez de contemplarlos a ellos, dirigimos nuestra mirada al modo en que fueron producidos, al proceso de su surgimiento. Es este surgimiento, este acto de desprenderse del simple fundamento de la naturaleza y la vida, lo que da testimonio más claro de la esencia del espíritu humano y de su ser, que, en medio de todas las oposiciones, permanece idéntico a sí mismo. Los rayos divergentes vuelven a encontrarse en cuanto se los remite a este foco, a este punto de convergencia de la subjetividad. (2024, p. 7)

Sin embargo, esta visión no implica una unidad simplista. Como señala Bayer, “la vida no es una unidad simple, porque su unidad reúne la diversidad presente en el espíritu” (2001, p. 42). Así, la vida se revela no solo como una fuente de creatividad originaria, sino también como un punto de convergencia en el que la diversidad del espíritu encuentra su cohesión.

La vida se concibe como un origen indiferenciado, adquiriendo una naturaleza absoluta debido a la ausencia de un opuesto definido. Sin embargo, esta caracterización podría dar lugar a una dicotomía problemática: dos polos irreconciliables que reducirían la propuesta del vitalismo a una simple especulación abstracta. Para evitar esta limitación, es necesario postular una fuerza intrínseca a la vida, una dinámica interna que la impulse hacia la trascendencia. Es esta fuerza la que permite a la vida

manifestarse en las múltiples formas del espíritu, superando la aparente simplicidad de su origen. No obstante, el vitalismo carece de las herramientas conceptuales necesarias para sustentar un modelo con estas características.

A partir de aquí, surge una doble interrogante: ¿cómo legitima Cassirer el problema de la relación entre vida y espíritu? Y, si se acepta su validez, ¿cómo debería emprenderse la búsqueda de una resolución? El rechazo de Cassirer a la concepción espacializada de la vida propuesta por Georg Simmel puede constituir un hilo conductor adecuado para clarificar estos interrogantes.

Como hemos mencionado, la apreciación general de Cassirer sostiene que el vitalismo fracasa en su intento de ofrecer un modelo capaz de interpretar el surgimiento del espíritu a partir de la vida, del mismo modo en que tampoco logra explicar la mediación entre ambos. El enfoque de la filosofía de la vida conduce, así, a una posición dualista irreconciliable que, por esta misma razón, desemboca en un esquema análogo al de la metafísica del ser²⁹. Sin embargo, esta crítica solo alcanza una articulación plena cuando se consideran específicamente los diversos argumentos que Cassirer desarrolla frente a la propuesta de Simmel³⁰.

La filosofía de Simmel se articula en torno a una expresión característica: la “trascendencia de la vida” (Simmel, 1921, p. 1; Cassirer, 2024, pp. 9 y 215). Desde esta perspectiva, la vida se define de manera dual: por un lado, como aquello que es en sí y permanece en sí mismo; y, por otro, como movilidad, como acción constante e incesante (Simmel, 1921, p. 6). Es un sí mismo que no puede salir de sí, pues carece de un otro, pero que, sin embargo, en su actividad se trasciende a sí mismo³¹.

Cassirer sostiene, sin embargo, que este devenir resulta inconcebible, ya que, pese a las implicaciones del lenguaje, ambos polos –la vida y el espíritu o

²⁹ “Si tomamos estas observaciones como punto de partida, las cuales expresan uno de los problemas centrales de la ‘filosofía de la vida’ moderna con una precisión y claridad ejemplares, nos sorprende darnos cuenta de que esta metafísica moderna se aparta de la antigua en su meta, pero no en el modo en que la persigue; difiere en el contenido de sus presuposiciones, pero no en su método” (Cassirer, 20024, p. 11).

³⁰ La relación entre Cassirer y Simmel es de suma importancia. Tal es así que Möckel afirma que el programa filosófico de Cassirer está caracterizado por la síntesis de dos tradiciones filosóficas diferentes. Por un lado, el concepto de formación proveniente de la tradición kantiana-coheniana y por otra parte, la idea de energías espirituales autónomas que constituyen diversas series culturales de objetos presente en los escritos filosófico-culturales de Simmel posteriores a 1910 (Möckel, 2018, p. 6).

³¹ Cassirer cita el siguiente pasaje de Simmel para sostener su interpretación: “Que la vida [...] es un fluir ininterrumpido y, al mismo tiempo, algo cerrado en sus portadores y contenidos, conformado alrededor de centros, individualizado, y por ello, visto desde otra perspectiva, ¡una configuración siempre limitada que constantemente supera sus límites –esta es su constitución esencial!” (Simmel en Cassirer, 2024, p. 9).

la forma— permanecen como magnitudes estáticas en relación mutua. Entre vida y forma, entre continuidad e individualidad, persiste una oposición irreductible. Aunque la vida se concibe como movimiento, al tratarse de una unidad informe, carece del poder estructurante necesario para explicar un devenir genuino: los polos en cuestión no se modifican, permanecen fijos. Se genera, entonces, una contradicción dialéctica sin posibilidad de mediación (Simmel, 1921, pp. 4, 8; Cassirer, 2024, p. 216; Fetz, 2008, p. 18).

Como resultado, la oposición entre vida y espíritu se convierte en una escisión interna de la vida misma, desprovista de una articulación conceptual efectiva. La dialéctica entre espíritu y vida queda subsumida en una dialéctica interna de la vida que, según Cassirer, no logra integrarse de forma adecuada en una teoría filosófica sistemática. Su primera crítica a Simmel señala precisamente esto: que su vitalismo ofrece solo una pseudosolución al problema de la relación entre vida y espíritu.

En la segunda crítica, Cassirer profundiza en su razonamiento idealista al analizar la solución propuesta por Simmel a la aparente contradicción entre la inmanencia y la trascendencia de la vida. Según Simmel, esta contradicción es propia del pensamiento abstracto, que se muestra incapaz de aprehender la vida en su inmediatez, esto es, como vivencia concreta:

Nuestra vida concreta e inmediata establece un ámbito que se encuentra entre un límite superior y un límite inferior; sin embargo, la conciencia, la reflexión sobre ello, depende de que la vida, al volverse algo abstracto y expansivo, desplace o supere el límite, y así lo reconozca como tal. (Simmel, 1921, p. 4)³²

Justamente, al intentar captar la vida en su trascendencia —es decir, al fijarla en una forma— el pensamiento reconoce su propia impotencia para aprehenderla en toda su multiplicidad inmanente (6-7). Sin embargo, esta conceptualización de la vida más allá del pensamiento abstracto conlleva una paradoja insalvable: aunque pretende sustraerse del pensar, el propio esfuerzo por hacerlo es, en sí mismo, un acto del pensamiento. Incluso el intento de retornar a la inmediatez pura de la vida exige un acto de visión o de intuición que, a su vez, permanece inevitablemente inscrito en el ámbito de las formas. Esto se debe a que, según Cassirer, la intuición no es más que otra modalidad de configuración simbólica del contenido vivido (2024, p. 13).

A pesar de las observaciones anteriores, persiste una cuestión fundamental: ¿cómo se relaciona el espíritu, entendido como manifestación de la vida, con la vida

³² En su afán por mostrar la cercanía oculta entre el irracionalismo vitalista y la metafísica del ser Cassirer sostiene que el modo de salir de la contradicción entre la inmanencia y la trascendencia de la vida es el mismo empleado en la teología medieval para comprender el ser divino (Cassirer, 2024, p. 12).

misma? Para Cassirer, el acto de aprehensión posee, en cierto sentido, un carácter prioritario. Dado que la vida debe ser comprendida, su conceptualización implica que ya ha sido, de algún modo, anticipada por el pensamiento como un contenido preconceptual. En este marco, Cassirer sostiene que la relación entre forma y vida exige una instancia de mediación dinámica: el simbolismo. Como él mismo afirma: “No un absoluto más allá de toda mediación, sino solo dicha mediación puede sacarnos de las antinomias teóricas” (13).

Finalmente, una tercera crítica se dirige a la interpretación de la oposición entre vida y espíritu como un error categorial, derivado de la espacialización del pensamiento³³. Esta perspectiva implica que vida y forma son concebidas como dos dominios de realidad que se excluyen mutuamente, distribuidos a lo largo de un espacio absoluto del ser, que ambos colman por completo, sin dejar lugar a vacíos ni transiciones. Cassirer señala al respecto: “La verdadera fuente de las aporías y antinomias que Simmel descubre no es tanto la conversión de una relación metafísica básica y original en símbolos conceptuales, sino su traducción en esquemas espaciales” (p. 14). Así, la contraposición dualista entre espíritu y vida revela una concepción encubierta del simbolismo, empleada con fines propios de la metafísica del ser³⁴. De hecho, esta crítica a la espacialización de la relación entre vida y espíritu se remonta, también, con la crítica general de Cassirer a los conceptos metafísicos en su obra previa a *Filosofía de las formas simbólicas*³⁵.

Amparado en sus críticas a Simmel, Cassirer subraya que la problemática del dualismo entre vida y espíritu no radica en la existencia de un abismo insalvable entre ambos, sino en la contradicción inherente a las hipótesis de una forma pura o de una vida pura, es decir, a la hipótesis que niega el carácter mediado de la vida (2024, pp. 14-15). De esta manera, a pesar de que Cassirer utiliza aún los conceptos propios de la filosofía de la vida, “trabaja con un concepto del fenómeno originario de la vida fundamentalmente distinto al de la mayoría de los filósofos de la vida, sobre todo, debido a la determinación formal que caracteriza su noción de vida” (Möckel, 2005, p. 17).

³³ Esta crítica se encuentra menos desarrollada en el texto de Cassirer, pero es interesante rescatarla en su argumentación general, pues, aquí emplea, contra Simmel, conceptos propios de su teoría del simbolismo.

³⁴ Para Cassirer, por el contrario, el modo en que Simmel caracteriza la trascendencia de la vida hacia la forma (espíritu o idea) refiere al modo en que se vinculan dos diferentes modalidades del simbolismo: la función expresiva y la función significativa.

³⁵ “La verdad y la realidad deben, por lo tanto, ser entendidas en última instancia como correlatos en el proceso del conocimiento, al igual que el pensamiento y el ser o el sujeto y el objeto. En la visión de Cassirer, solo se separan entre sí, se espacializan y se sustancializan por la ‘metafísica’, hasta el punto en que ya no pueden ser mediadas entre sí y, en su lugar, se ponen en oposición.” (Schubach, 2021, p. 94).

4. La apropiación del vitalismo

En su caracterización positiva, Cassirer retoma el motivo central de la metafísica de Simmel al sostener que el movimiento de la vida consiste en una oscilación constante entre extremos: la vida “nunca está en unidad consigo misma, salvo estando, al mismo tiempo, más allá de sí misma” (Cassirer, 2024, p. 15)³⁶. Sin embargo, a diferencia de Simmel, Cassirer subraya que la relación entre vida y forma no debe interpretarse como una separación estática, sino como una dinámica articulada por la reflexión del propio espíritu³⁷.

El dualismo entre vida y espíritu es ahora comprendido desde la perspectiva de la reflexión misma. El espíritu no es ni inmanente ni trascendente a la vida, y lo mismo puede decirse de la vida respecto del espíritu. La dualidad entre interior y exterior, arriba y abajo, no constituye una estructura dada de forma absoluta, sino que forma parte, asimismo, de la actividad constructiva del espíritu; existe solo desde su propio punto de vista³⁸.

El movimiento específico de la vida hacia el espíritu constituye un proceso de articulación progresiva o, en los términos preferidos por Cassirer, de formación. Este proceso sigue un patrón característico, en el que la capacidad de dar forma se manifiesta gradualmente como lo que realmente es: una modalidad particular de configurar libremente el mundo. Es el espíritu quien estructura la propia vida y, en ese mismo acto, se reconoce a sí mismo como tal.

Se abre así una nueva perspectiva para abordar la relación entre vida y espíritu. La mediación entre ambos se presenta como una respuesta a los desafíos planteados por el vitalismo y se concibe como un proceso de transformación en

³⁶ “Y, sin embargo, este dualismo es solo aparente; el movimiento dialéctico que, sin duda, se manifiesta aquí, no debe interpretarse como una dualidad absoluta de dos polos que existen por sí mismos y que son eternamente ajenos entre sí. Por el contrario, la polaridad misma es el verdadero *fenómeno primigenio* [*Urphänomen*], que solo nosotros dividimos artificialmente en la reflexión. Toda vida y toda creación están vinculadas a esta polaridad” (p. 218).

³⁷ Bayer habla de una dialéctica: “La dialéctica entre vida y espíritu no resulta en una síntesis, una fusión de los dos procesos. Ambos procesos preservan sus características a lo largo de su interacción. La filosofía de Cassirer ‘reconoce la diferencia específica entre el mundo del espíritu y el mundo de la vida, y la enfatiza de manera tajante’. La dualidad de estos procesos no se convierte en una identidad de proceso. La cultura dejaría de existir sin este movimiento dual. La dialéctica no supera la diferencia esencial representada por estos dos principios” (Bayer, 2001, p. 54).

³⁸ Cfr. con Simmel: “Nos orientamos constantemente, aunque no sea con conceptos abstractos, en relación con un arriba y un abajo, un derecha e izquierda, un más o menos, un más firme o suelto, un mejor o peor. El límite hacia arriba y hacia abajo es nuestro medio para ubicarnos en el espacio infinito de nuestros mundos” (1921, p. 1).

el copertenecen de manera intrínseca. La inmanencia y trascendencia de la vida, tal como las describe Simmel, adquieren aquí una articulación conceptualmente más precisa. La naturaleza móvil y dinámica de la vida se manifiesta en el hecho de que, en los diversos modos de formación simbólica, se observa un proceso continuo de superación de estructuras fijas en favor de nuevas posibilidades de expresión.

Por otra parte, la fuerza creativa que da origen a estas estructuras espirituales opera siempre sobre un fundamento previamente constituido. Las formas, por tanto, poseen una continuidad y constancia en el tiempo. Como señala Cassirer: “esta creación tendría que ser evanescente, tendría que desaparecer como un soplo en el aire, si en medio de su surgimiento y desarrollo no se encontrara con algo que ya estuviera desarrollado” (2024, p. 18). La fuerza formativa –la vida– se trasciende a sí misma en la forma constituida –el espíritu–, pero estas formas no pueden ser antitéticas. En su dimensión formativa, la vida parte siempre de lo ya formado, aunque no puede agotarse en ello, pues la vida cultural humana es esencialmente dinámica³⁹.

En este recorrido, la cultura deja de ser trágica –o al menos ese es el anhelo de Cassirer–, ya que el destino del espíritu no radica en la dominación ni en la negación de la vida, sino en su formación: la articulación de la vida como mundo simbólico. Este desarrollo no implica simplemente una superación de la vida, sino que representa el modo en que el espíritu la transforma, dándole forma y convirtiéndola en expresión simbólica de su propia esencia⁴⁰. La dualidad surge únicamente como producto de la reflexión, pues es mirada formadora la que, al volverse sobre sí misma, reconoce la bifurcación entre el proceso de formación y lo formado (cf. Cassirer, 2024, p. 59).

Como meditación final sobre la vida, Cassirer afirma:

³⁹ Esta distinción entre forma formativa y forma formada es propia de Cassirer (2024, p. 18).

⁴⁰ La dinámica que Cassirer defiende entre la vida y el espíritu también caracteriza a la humanidad en su conjunto. Aunque expresa esta teleología como un autoconocimiento del espíritu –una perspectiva que podría dominar la primera parte del análisis–, su argumentación toma un rumbo distinto cuando se centra en la antropología. En este contexto, el autoconocimiento no debe entenderse como un progreso en la auto-revelación de una subjetividad trascendental, sino como una clarificación antropológica que revela una ley común de formación en las actividades intelectuales humanas: “Todo lo que nos queda abierto [frente a la búsqueda metafísica y empírica del origen] es el retorno desde configuraciones relativamente complejas a configuraciones relativamente más simples de un mundo de formas particular; sin embargo, en cada configuración simple, la ley de la formación del todo ya está presente y en efecto” (Cassirer 2024: 38).

Si la contemplamos en el espejo de las “formas simbólicas”, el “giro hacia la idea” no puede describirse como una despedida de la vida para adentrarse en algo ajeno o distante a ella misma; más bien, la vida debe entenderse como un retorno a sí misma, como un “llegar a sí misma” en el medio de las formas simbólicas. La vida se posee y se comprende a sí misma en la impronta de la forma, como posibilidad infinita de formación, como voluntad y poder de dar forma. (Cassirer, 1996, p. 19)⁴¹

Al mismo tiempo, la conciencia que poseemos sobre la dimensión vital de la formación es producto de la reflexión filosófica. Por ello, la metafísica se articula –y debe articularse–, en última instancia, como una filosofía de la vida. Sin embargo, asumir que es posible alcanzar la vida eludiendo esta reflexión del espíritu se convierte en una ilusión. La filosofía de la vida no puede desembocar en una caída del espíritu respecto de sí mismo. El peligro constante de una escisión interna del espíritu –aquello que abre la puerta al irracionalismo– es, al mismo tiempo, lo que impulsa al espíritu al retorno a sí. Es, en palabras de Cassirer, “el verdadero destino y su auténtico logro” (2024, p. 32).

La propuesta de Cassirer como alternativa a la filosofía de la vida puede resumirse de la siguiente manera: la vida y el espíritu, comprendidos como fuerza formativa y fuerza formadora, o como las dimensiones continuas y discretas de la formación, ofrecen una articulación de la metafísica de la vida que trasciende los remanentes de la metafísica del ser. Vida y espíritu divergen de manera radical cuando se conciben como absolutos, es decir, como modos metafísicos distintos del ser. Sin embargo, esta antinomia se disuelve al situarnos en el proceso concreto de formación y sus dinámicas. En este marco, la oposición entre vida y espíritu no se entiende como una oposición entre entidades, sino como una tensión funcional. Lo que desde la perspectiva del ser parece una verdadera oposición se transforma, desde la perspectiva de la actividad, en una correlación y cooperación intrínseca.

Conclusión

La cuestión metafísica, incluso entendida en un sentido restringido, no es ajena al problema de la filosofía de las formas simbólicas. Como demuestra Arno Schubbach

⁴¹ También: “El pensamiento de la trascendencia de la vida –que la vida, en su propio movimiento interno, a partir de la ley fundamental de su dinámica, da lugar a ‘formas’ cuyo sentido y significado trascienden a la propia vida; que la vida tiene la capacidad de extenderse hacia una dimensión que le es ajena y, en principio, superior; que crea estructuras que, independientemente de la manera en que surgen, poseen un contenido y un sentido propios y objetivos, una ‘autonomía’ frente a ella– se manifiesta de la manera más clara en el carácter de las formas simbólicas” (Cassirer, 2024, p. 215).

en su estudio sobre la génesis de este proyecto, el título *Metafísica de las formas simbólicas* precede incluso por varios años a los manuscritos que hoy se discuten.

En cuanto a la evaluación del manuscrito, su valor histórico y sistemático puede sintetizarse del siguiente modo: el texto es mucho más que una simple polémica contra la filosofía de la vida. Además, consideramos también que la referencia de Cassirer a su propia metafísica va más del mero recurso a la ironía (Möckel, 2005, p. 250). La filosofía de Cassirer se comprende a sí misma como una contraposición a la filosofía de la vida, la que sitúa en el centro de su atención la contradicción no resuelta entre una unidad perdida (la vida) y la diversidad o fragmentación de las múltiples formas culturales (el espíritu). En esta contraposición, Cassirer se apropia de la intuición central de dicha corriente, al tiempo que desarticula uno de sus núcleos conceptuales: la oposición irreconciliable entre vida y espíritu. La negación destructiva de las formas simbólicas, la tarea de destrucción propia del retorno a la mera vida, es al mismo tiempo la negación de lo espiritual como tal. Esta tendencia hacia un anhelado retorno a la mera vida, sin embargo, forma parte de una dinámica propia de la formación cultural, es decir, del espíritu mismo (Möckel, 2005, p. 250). Como tal, la autonegación del espíritu es una tendencia intrínseca al espíritu mismo. Esta tesis resulta evidente tanto en las críticas que dirige a Simmel como en su propio uso del concepto de vida como herramienta teórica para pensar la unidad de las formas simbólicas.

La adscripción de Cassirer a la tradición ilustrada podría sugerir que su propuesta se limita a ofrecer una alternativa crítica frente a la filosofía de la vida. Sin embargo, la *Metafísica de las formas simbólicas* incorpora también el sentido en que la dimensión vital corrige al racionalismo. En concreto, el hecho de que el espíritu deba ser renovado constantemente mediante el retorno a la forma formativa es lo que impide que la filosofía derive en el objetivismo de una lógica estática o de una razón sin historia.

La tendencia inherente al espíritu, en su devenir hacia una pluralidad de formas, se caracteriza por la negación de su propio origen en el fenómeno de la vida; como consecuencia de esta negación, adquiere también la apariencia dialéctica de transformarse en la destrucción de la vida (lo que motiva, de este modo, la tendencia filosófica hacia el retorno a la vida en oposición al espíritu). La reflexión filosófica, en tanto metafísica de lo simbólico, tiene como objetivo desarticular esta dialéctica. En el idealismo simbólico de Cassirer, la función de simbolizar se entiende como una formación espiritual. Esta formación consiste en generar posibles conexiones de sentido, al mismo tiempo que dicha formación se remite a sí misma como el fundamento ideal de toda aparición de la realidad (Ulrich, 2012, p. 312), pero manteniendo siempre abierto el proceso mismo de simbolización, es decir, la constante formación espiritual.

La metafísica de lo simbólico constituye el último intento de Cassirer por lograr una reconciliación. Mientras que la tendencia propia de la conciencia mítica, personificada aquí por el vitalismo, busca negar al espíritu y reducirlo todo a la vida, y la filosofía racionalista intenta liberar al espíritu de su anclaje en la vida, dirigiéndolo hacia un reino de validez intemporal, la metafísica de lo simbólico, como metafísica de la vida, señala la dirección del espíritu en la configuración de estructuras donde la validez de la razón coexiste con la dinámica de la vida.

Finalmente, podemos coincidir con las palabras de Donald Verene, quien resume con precisión la posición metafísica de Cassirer:

Cassirer puede ser descrito con propiedad como un filósofo del proceso en el ámbito de la metafísica. No es un filósofo de la vida, que busque devolver las obras del espíritu a la vitalidad cósmica de la vida, ni tampoco un filósofo del espíritu, que considere al espíritu como una alienación de la vida. Más bien, ve al espíritu como la realización de la vida, que, para mantener su propia vitalidad, debe sostener siempre su dialéctica con la vida. (Verene, 2008, p. 100)⁴²

Esta caracterización de la metafísica como proceso permite comprender por qué al finalizar *Filosofía de las formas simbólicas* Cassirer retorna la oposición entre metafísica del ser y metafísica de la vida, oposición que, como vimos, estaba probablemente presente en la formulación de su programa filosófico.

Referencias

- Bayer, T. (2001). *Cassirer's Metaphysics of Symbolic Forms: A Philosophical Commentary*. Yale UP.
- Cassirer, E. (1930). "Geist" und "Leben" in der Philosophie der Gegenwart. *Die Neue Rundschau*, 41, 244-264.
- _____. (1979). *Symbol, Myth, and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945*. Yale UP.
- _____. (1995). *Nachgelassene Manuskripte und Texte*. Vol. 1: *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*. Felix Meiner Verlag.
- _____. (1996). *The Philosophy of Symbolic Forms*. Vol. 4: *The Metaphysics of Symbolic Forms*. Yale UP.
- _____. (1998a). *Filosofía de las formas simbólicas*. Vol. 1: *El lenguaje*. FCE.

⁴² La misma caracterización es ofrecida por Christian Möckel (2005, p. 251).

- _____. (1998b). *Filosofía de las formas simbólicas*. Vol. 2: *El pensamiento mítico*. FCE.
- _____. (1998c). *Filosofía de las formas simbólicas*. Vol. 3: *Fenomenología del conocimiento*. FCE.
- _____. (2000). *El problema del conocimiento*. Vol. 3. FCE.
- _____. (2009) *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. 25 volúmenes. Felix Meiner Verlag. [Citada como ECW]
- _____. (2024). *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*. Felix Meiner Verlag.
- Ferrari, M. (1995). Metafisica delle forme simboliche. Note su Cassirer inedito. *Revista di storia della filosofia*, 4, 809-837.
- _____. (2023). On the eve of the ‘Philosophy of Symbolic Forms’: Cassirer and Hegel. *European Journal of Philosophy*, 31, 1125-1134.
- Fetz, R. (2008). Forma formata–forma formans Zur historischen Stellung und systematischen Bedeutung von Cassirers Metaphysik des Symbolischen. En Fetz, R. y Ullrich, S. (eds.), *Lebendige Form* (pp. 15-33). Felix Meiner Verlag.
- Fetz, R. y Ullrich, S. (eds.) (2008). *Lebendige Form. Zur Metaphysik des Symbolischen in Ernst Cassirers “Nachgelassenen Manuskripten und Texten”*. Felix Meiner Verlag.
- Friedman, M. (2000). *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, Heidegger*. Open Court.
- Gordon, P. (2021). Foreword. En E. Cassirer, *Philosophy of Symbolic Forms*. Vol 1: *Language* (pp. vii-xiv). Routledge.
- Hamburg, C. (1949). Cassirer’s Conception of Philosophy. En A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Ernst Cassirer* (pp. 75-119). The Library of Living Philosophers.
- Heidegger, M. (2013). *Kant y el problema de la metafísica*. FCE.
- Kinzel, K. (2024). “Between Pluralism and Objectivism: Reconsidering Ernst Cassirer’s Teleology of Culture. *Journal of the History of Philosophy*, 62(1), 125-147.
- Lassègue, J. (2020). *Cassirer’s Transformation: From a Transcendental to a Semiotic Philosophy of Forms*. Springer.
- Lofts, S. (1997). *La vie de l’esprit. Essai sur l’unité systématique de la philosophie des formes symboliques et de la culture*. Peeters-Vrin.
- Matherne, S. (2021). *Cassirer*. Routledge.
- Möckel, Ch. (2005). *Das Urphänomen des Lebens. Ernst Cassirers Lebensbegriff*. Felix Meiner Verlag.
- _____. (2018). *Die Philosophie Ernst Cassirers: Vom Ausdrucks- und Symbolcharakter kultureller Lebensformen*. Felix Meiner Verlag.
- Molina, E. (2023). Kant y el concepto crítico de objeto. *Cogency. Journal of Reasoning and Argumentation*, 15(1), 67-81.
- Naumann, B. (1999). The Genesis of Symbolic Forms: Basis Phenomena in Ernst Cassirer’s Works. *Science in Context*, 12(4), 575-584.

- Raulet, G. (2005). Ernst Cassirers Weg aus der Metaphysik: Anthropologie und Philosophie der symbolischen Formen. *The Germanic Review: Literature, Culture, Theory*, 80(4), 287-291.
- Renz, U. (2003). Cassirers Idee der Aufklärung. En T. Leinkauf (ed.), *Dilthey und Cassirer: Die Deutung der Neuzeit als Muster von Geistes- und Kulturgeschichte* (pp. 109-125). Felix Meiner Verlag.
- Schnädelbach, H. (1983). *Philosophie in Deutschland, 1831-1933*. Suhrkamp.
- Schubbach, A. (2021). *The Genesis of the Symbolic: On the Beginnings of Ernst Cassirer's Philosophy of Culture*. De Gruyter.
- Seidengart, J. (2005). Is Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms Able to Overcome the Intellectual Crisis Analyzed in His Article "'Geist' und 'Leben'?", *The Germanic Review: Literature, Culture, Theory*, 80(4), 293-306.
- Simmel, G. (1921). *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*. Duncker.
- Skideslky, E. (2008). *Ernst Cassirer: The Last Philosopher of Culture*. Princeton UP.
- Swabey, W. C. (1949). Cassirer and Metaphysics. En A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Ernst Cassirer* (pp. 123-148). The Library of Living Philosophers.
- Torretti, R. (2005). *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Santiago: Ediciones UDP.
- Truwant, S. (2022). *Cassirer and Heidegger in Davos: The Philosophical Arguments*. Cambridge University Press.
- Truwant, S. (ed.) (2021). *Interpreting Cassirer*. Cambridge UP.
- Ullrich, S. (2010). *Symbolischer Idealismus: Selbstverständnis und Geltungsanspruch von Ernst Cassirers Metaphysik des Symbolischen*. Felix Meiner Verlag.
- _____. (2012). Der Status der "philosophischen Erkenntnis" in Ernst Cassirers "Metaphysik des Symbolischen". En B. Recki (ed.): *Philosophie der Kultur – Kultur des Philosophierens: Ernst Cassirer im 20. und 21. Jahrhundert* (pp. 297-319). Felix Meiner Verlag.
- Verene, D. (2001). Introduction: The Development of Cassirer's Philosophy. En T. Bayer, *Cassirer's Metaphysics of Symbolic Forms: A Philosophical Commentary* (pp. 1-37). Yale UP.
- _____. (2008). Cassirer's Metaphysics. En J. A. Barash (ed.), *The Symbolic Construction of Reality: The Legacy of Ernst Cassirer* (pp. 93-103). The University of Chicago Press.
- Windelband, W. (2021). *Präludien*. Felix Meiner Verlag.