

Renold, J.M. - *Ernst Cassirer y Claude Lévi-Strauss: una intersección "kantiana" en el estudio de los sistemas de cultura*; en REA N° XXI, 2015; Escuela de Antropología - FHUMYAR - UNR

Ernst Cassirer y Claude Lévi-Strauss: una intersección "kantiana" en el estudio de los sistemas de cultura

Juan Mauricio Renold (FHUMYAR-UNR/CIC-CIUNR)

juanrenold@yahoo.com.ar

Resumen

Este artículo es una aproximación a la intersección de la formulación de Ernst Cassirer desde una perspectiva filosófica neokantiana referida a la comprensión de la "expresión simbólica" de las actividades culturales con la "inspiración kantiana" del antropólogo Claude Lévi-Strauss en el análisis de los sistemas de cultura como sistemas simbólicos.

Palabras claves: neokantiano, formas simbólicas, estructuralismo, función simbólica.

Ernst Cassirer and Claude Lévi-Strauss: A "Kantian" intersection in the study of systems of culture

Abstract

This article is an approach to the intersection of the formulation of Ernst Cassirer from a philosophical perspective referring to the neo-Kantian understanding of "symbolic expression" cultural activities with the "Kantian inspiration" of anthropologist Claude Levi-Strauss in the analysis systems of culture as symbolic systems.

Keywords: neo-Kantian, symbolic forms, structuralism, symbolic function.

Introducción

En este trabajo indagaremos la intersección de la formulación de Ernst Cassirer desde una perspectiva neokantiana en la antropología filosófica, referida a la comprensión de la "expresión simbólica" como *co-mún denominador* de todas las actividades culturales (lenguaje, religión, arte, mito, poesía, ciencia), con la "inspiración kantiana" del antropólogo Claude Lévi-Strauss en el análisis de los sistemas de cultura, como *sistemas simbólicos* que expresan "determinados aspectos de la realidad física y de la realidad social, e incluso las relaciones de estos dos tipos de realidades entre sí, y las que estos sistemas simbólicos guardan los unos frente a los otros" (Lévi-Strauss, 1979: 20). En el transcurso del artículo expondremos el acercamiento desde la posición filosófica de Cassirer hacia el análisis del simbolismo cultural y la cercanía en su propósito general respecto de los objetivos analíticos desarrollados posteriormente por Claude Lévi-Strauss. Relación ésta, cuyos límites y diferencias, sin embargo, ponen en evidencia puntos de referencia distintos; uno, la filosofía y el estudio de los sistemas de símbolos como campo de la libertad humana; otro, la antropología y el análisis de las constricciones culturales y la eficacia de sus ilusiones. Uno de ellos pregonando el acceso a una mayor libertad humana por medio del estudio de las *formas simbólicas*, el otro afirmando que "el fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo" (Lévi-Strauss, 1970: 357). Aunque ambos afirmando (con modalidades diferentes) que la dimensión racional y su manifestación como vía hacia el estudio del mundo simbólico se hace imprescindible e imprescriptible.

La perspectiva de Ernst Cassirer

Ernst Cassirer es un filósofo encuadrado en el neokantismo de la Escuela de Marburgo (aunque no un ortodoxo) que al decir de Jean

Piaget, sus obras, “muestran a las claras de qué modo, para insuflar nueva vida a la más grande de las concepciones epistemológicas clásicas [la kantiana], el filósofo se ve llevado a reflexionar acerca de las tendencias de las ciencias contemporáneas de él, condición previa para toda renovación crítica” (Piaget, 1970: 55).

Sin duda, para Cassirer, la racionalidad se ha constituido en *un rasgo inherente a todas las actividades humanas* (2012:48) y una de dichas actividades parece ser el centro mismo de la verdadera fuente de la razón o la razón misma: *el lenguaje* (2012: 48). Por otro lado la perspectiva escéptica que plantea que el conocimiento propio [racional] es *el requisito previo y principal que nos conecta con el mundo exterior a fin de gozar de sí mismo* (2012: 15) se abre como una perspectiva para “negar y destruir la certeza objetiva del mundo exterior”. Sin embargo, siendo esta perspectiva, desde el punto de vista filosófico y científico altamente relevante y significativa, es insuficiente. Y es el mismo conocimiento científico que se despliega en diversos campos y disciplinas el que nos pone en conocimiento de esta insuficiencia al referir sólo a un aspecto constitutivo de su ser: *lo racional*. ¿Por qué? Para responder a esta pregunta Cassirer comienza por traer a la escena los esquemas de las investigaciones biológicas de Uexküll referidas a los sistemas “receptores” (que recibe estímulos) y “efectores” (que reacciona ante ellos). Eslabones de una cadena que llama “cadena funcional” en una estructura anatómica determinada. Este “círculo funcional” nos remite al particular modo de experiencias vitales, referidas al mundo interno y externo del organismo. Teniendo esto como trasfondo, plantea que en el mundo humano:

Su círculo funcional no sólo se ha ampliado cuantitativamente sino que ha sufrido también un cambio cualitativo. El hombre,

como si dijéramos, ha descubierto un nuevo método para adaptarse a su ambiente. Entre el sistema receptor y el efector, que se encuentra en todas las especies animales, hallamos en él como eslabón intermedio algo que podemos señalar como sistema "simbólico". Esta nueva adquisición transforma la totalidad de la vida humana. Comparado con los demás animales, el hombre no sólo vive en una realidad más amplia sino, por decirlo así, en una nueva dimensión de la realidad (2012: 47)

Y concluye Cassirer:

Sin embargo, ya no hay salida de esta reversión del orden natural. El hombre no puede escapar de su propio logro, no le queda más remedio que adoptar las condiciones de su propia vida; ya no vive solamente en un puro universo físico sino en un *universo simbólico*. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen parte de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana. Todo progreso en pensamiento y experiencia afina y refuerza esta red. El hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato; no puede verla, como si dijéramos, cara a cara. La realidad física parece retroceder en la misma proporción que avanza su actividad simbólica. En lugar de tratar con las cosas mismas, en cierto sentido, conversa constantemente consigo mismo. Se ha envuelto en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos o religiosos, en tal forma que no puede ver o conocer nada sino a través de la interposición de este medio artificial (2012: 47-48).

En la propuesta desarrollada por Ernst Cassirer, su perspectiva apunta a dar cuenta de la pregunta por el hombre (*¿qué es el*

hombre?) no con una respuesta metafísica sino, entonces, por medio de sus *obras*. Esas obras no son otra cosa que las obras culturales que poseen una *forma*, o más exactamente *formas*. En cada dimensión empírica, histórica, en que estas formas se producen se manifiestan con una *estructura* que es no sustancial sino *funcional*. La *estructura* consistiría en la relación de los elementos que constituyen actividades específicas de cada sistema empírico de la cultura. El concepto de *forma* está definido por la modalidad general y su *función general* en que esos dominios se manifiestan y expresan: su *expresión simbólica*. De allí que existirían *formas simbólicas* por medio de las cuales el hombre despliega su naturaleza, y se *relaciona y conoce el mundo*. Las *formas simbólicas* operan al modo de *categorías sintéticas a priori*, que “no nos son dadas por la naturaleza de las cosas en sí mismas”. El hombre ya no vive solamente en un universo físico sino en un *universo simbólico*, que *constituye* la urdimbre de la experiencia humana (Cassirer, 2012: 47). El hombre ya no puede ser definido adecuadamente como un *animal racional* sino como un *animal simbólico* (2012: 49). Así es perfectamente comprensible que: *el mito, la religión, el arte, el lenguaje y hasta la ciencia, se consideran ahora como otras tantas variaciones de un mismo tema y la filosofía consiste en hacérselo comprensible* (Cassirer, 2012: 112). El *símbolo*, para Cassirer, es la encarnación sensible (una *objetivación*) de lo sentido, en un significado, por medio de una “imagen” o expresión específica, inherente a la experiencia humana (2013: 58).

Ahora bien, ¿cómo plantea Cassirer el análisis de estas formas simbólicas? Antes de seguir es necesario recordar que Cassirer es, sin embargo, como ya hemos dicho, consciente de dos cosas: la importancia del lenguaje como expresión de la función simbólica y la expresión de lo racional en todo sistema simbólico (*aún cuando*

lo considere no suficiente). Será necesario por lo pronto, como lo escribe en su obra editada póstumamente *El Mito del Estado* (2013: 11-23), siguiendo a Kant, resolver esta cuestión metodológicamente. Aplicando dos principios que constituyen en realidad un interés dual de la razón humana: el principio de "homogeneidad" (busca un común denominador) y el principio de "especificación" (busca diferencias). Continuando con la respuesta a la pregunta anterior, para Cassirer:

Desde el punto de vista de la historia general de las ideas, es muy notable el hecho de que la lingüística, en este aspecto, se halla sujeta al mismo cambio que percibimos en otras ramas del conocimiento. El positivismo va siendo reemplazado por un nuevo principio que podemos denominar *estructuralismo* (2012: 183)

Y agregaba:

De Saussure traza una línea neta entre *la langue* y *la parole*. *La langue* es universal mientras que *la parole* es un proceso temporal, individual; cada individuo tiene su propia manera de hablar. Pero en un análisis científico del lenguaje no nos ocupamos de estas diferencias individuales sino que estudiamos un hecho social que sigue reglas generales, independientes del individuo que habla. Sin ellas el lenguaje no podría cumplir con su cometido principal, no podría ser empleado como un medio de comunicación entre los miembros de una comunidad lingüística. Los lingüistas sincrónicos tratan de relaciones estructurales constantes, los diacrónicos de fenómenos que varían y se desarrollan en el tiempo; la unidad estructural fundamental del lenguaje puede ser estudiada y examinada de dos maneras y aparece en el aspecto *material* y en el *formal*, manifestándose no sólo en el sistema de las formas gramaticales sino también en su sistema fonético. El

carácter de una lengua depende de ambos factores, pero los problemas estructurales de la fonología fueron descubiertos mucho más tarde que los de la sintaxis o la morfología (2012: 185)

Y no dejaba dudas cuando afirmaba:

El “estructuralismo” moderno, tal como ha sido desarrollado en las obras de Trubetzkoy y en los *Travaux du Cercle Linguistique de Prague*, aborda el problema desde un ángulo muy diferente; no renuncia a la esperanza de encontrar una necesidad en los fenómenos del habla humana; por el contrario, subraya esta necesidad. Pero, según el estructuralismo, es menester una redefinición del verdadero concepto de “necesidad” y hay que entenderlo, más bien, en un sentido teleológico que no en el meramente causal. El lenguaje no es, simplemente, un agregado de sonidos y palabras sino un sistema. Por otra parte, su orden sistemático no puede ser descrito en términos de causalidad física o histórica. Cada lenguaje posee una estructura propia, tanto en un sentido formal como material (2012: 187)

Como podemos observar en la última cita, el concepto de estructura allí señalado es explícitamente diferente al utilizado en otras ocasiones por el mismo Cassirer, e inclusive es él mismo quien lo hace notar. Podríamos decir que estamos aquí ante la concepción límite o punto límite a que llega Cassirer en la especificación de la *función simbólica* como una categoría general aplicada a los mecanismos constituyentes de los sistemas simbólicos. Es este también el límite que marca una diferencia altamente significativa con respecto a Lévi-Strauss: no hay un paso siguiente a buscar o a indagar acerca de las estructuras inconscientes subyacentes en el resto de los sistemas de cultura.

También se manifiesta esa posibilidad y al mismo tiempo ese límite no traspuesto, en Cassirer, con sus comentarios referidos a la crítica de la concepción de Lévy-Bruhl del pensamiento pre-lógico de los pueblos "primitivos", a partir de los análisis socio-antropológicos de la época (Boas, Durkheim, Marcel Mauss). Incluso su contribución al análisis de los mitos se presenta, por momentos, sorprendentemente cercana a la función de los mismos formulada por Lévi-Strauss; sobre todo en lo que refiere a su eficacia más general, "la resolución de un problema" –a su manera, claro está, por la presencia de "imágenes"-, como por ejemplo, se expresa al final del Capítulo IV de *El Mito del Estado*:

En el pensamiento mítico el misterio de la muerte "se convierte en una imagen"; y por medio de esta transformación la muerte deja de ser un hecho físico intolerable y penoso, y se hace comprensible y soportable. (2013: 63)

La formulación de Claude Lévi-Strauss

La función simbólica –en Cassirer- amplía el universo humano, y su conocimiento y despliegue, referido en la mayor parte de su obra, en base a su comprensión por medio de los dos principios de homogeneidad y especificación y a las vinculaciones funcionales que constituyen a los sistemas de cultura -o sistemas de símbolos-, posibilita la progresiva autoliberación del hombre.

En el caso de Claude Lévi-Strauss estamos en una situación que guarda cierta conjunción con la propuesta de Cassirer (ésta es anterior), pero con varias diferencias. Una y no menor, por cierto, es que Lévi-Strauss plantea el análisis de los sistemas de cultura como sistemas de símbolos o representaciones (en la estela de Durkheim) en términos específicamente científicos. Aunque plantea que si es necesario un progreso en la Antropología desde una perspectiva cientí-

fica, éste debe situarse en un campo distinto al empirismo hegemónico en la época. En la perspectiva de Lévi-Strauss referida al estudio de los sistemas de cultura, su “inspiración kantiana” es asumida claramente, pero haciendo suya –como detallaremos más adelante- la observación de Ricoeur: *un kantismo sin sujeto trascendental*.

En una entrevista con Paolo Caruso, publicada en el año 1963, Claude Lévi-Strauss señalaba lo siguiente:

Filosóficamente, me siento cada vez más kantiano. No tanto por el contenido particular de la doctrina de Kant, como por la particular manera de exponer el problema del conocimiento. Sobre todo porque creo que la antropología es una filosofía del conocimiento y el concepto, y pienso que sólo situándola en el plano de este último se puede tratar de hacerla progresar. Por otra parte, porque, como he dicho anteriormente, mi investigación se vierte esencialmente sobre las constricciones mentales, sobre las categorías (Lévi-Strauss, 1976: 85)

Además, respondiendo a ciertas observaciones de Paul Ricoeur, afirma:

Me siento igualmente en total acuerdo con Ricoeur cuando define –sin duda alguna para criticarla- mi posición como “un kantismo sin sujeto trascendental”. Esta deficiencia le inspira reservas, en tanto que a mí nada me impide aceptar su fórmula (Lévi-Strauss, 1976: 47-48).

Por otra parte, Lévi-Strauss en un revelador diálogo con Didier Eribon, plantea lo siguiente:

C.L-S. A menudo he soñado con libros que nunca he escrito. En cuanto a mi “marxismo”, sería decir demasiado: de las enseñanzas de Marx sólo conservo algunas lecciones. Una sobre todo:

que la conciencia se miente a sí misma. Además, como ya le he dicho, entreví a Hegel primero, y luego a Kant, a través de Marx. Me preguntaba usted por las influencias que he sufrido: en el fondo, soy un kantiano vulgar (...)

D.E. ¿Qué principios ha retenido de Kant?

C.L-S. Que el espíritu tiene sus coacciones, que las impone a un real por siempre impenetrable, y que sólo lo capta a través de esas coacciones (Lévi-Strauss y Eribon, 1990: 149-150).

El concepto de *estructura* tiene en Lévi-Strauss una definición más precisa, rigurosa, que en Cassirer y remite a una organización lógica de lo real (por mecanismos objetivos del mundo) manifestada por la función simbólica, constituyendo –en un nivel diferente- la “urdimbre” en la que se despliega la praxis humana (de una manera similar a Cassirer, en el sentido que se constituye como la condición de posibilidad de la misma). Y la actividad científica –la antropología en este caso- traduce, expresa, dichas *estructuras*, en forma de *modelos* (constructos topológicos, matemáticos, discursivos) referidos a los dominios empíricos y niveles estructurales de los mismos, para resolver problemáticas y contradicciones específicas; y manifestando, evidenciando así, su carácter racional y relacional inicial (Lévi-Strauss, 1979: 38). Y refiere a las operatorias internas (inconscientes) que regulan dicha función, remitidas a actividades en sistemas concretos. En esta modalidad –dentro del campo antropológico social- cobra significativa importancia el estudio de la *eficacia simbólica* que poseen las estructuraciones de acciones y representaciones en cada sistema de cultura (lenguaje, economía, ciencia, religión, arte, parentesco y matrimonio, entre otros). En Cassirer el desenvolvimiento de las formas simbólicas conlleva progresivamente –históricamente- una mayor “autolibera-

ción” humana. En Lévi-Strauss el estudio de la *función simbólica* y su *eficacia* en su operatividad en sistemas de cultura concretos (eficacia para distintos fines, según los problemas a que esté destinada a “resolver”), remite a desentrañar los constreñimientos a que están sometidos los hombres en sistemas de cultura específicos, en cuanto sistemas de símbolos.

¿Dónde se sitúa ese nivel de las coacciones? Pues que al tratar la cultura como un sistema de símbolos y sus interacciones y reacciones, ciertas actividades son analizadas en sus elementos constitutivos de significación, pero precisamente dichos elementos adquieren significación “solo a condición de integrarse en sistemas” (como los sistemas fonológicos). O sea, en “otro orden de realidad” los hechos culturales son fenómenos “del mismo tipo” que los fenómenos lingüísticos. Son sistemas cuya función significativa está constituida –en principio– por las operaciones lógicas en que se manifiesta la *función simbólica* y que hacen a la inteligibilidad de la vida sociocultural. Función simbólica cuya operación más elemental es la “oposición”, que “aparece pues bajo modalidades bien diversas”: contradicción, contrariedad, inversión, simetría, valores relativos. También Lévi-Strauss (1972a: 31) nos remite a la concepción del artículo programa de Trubetzkoy pero a diferencia de Cassirer nos invita a incorporarlo en el dominio de los análisis antropológicos: 1) pasar del estudio de los fenómenos conscientes al de su estructura inconsciente, 2) trata el estudio de las relaciones entre los “términos” (elementos), no como entidades independientes, 3) introduce así la noción de *sistema*, y muestra *sistemas concretos* poniendo en evidencia su *estructura*, 4) busca descubrir “leyes generales” (pero en el sentido que tan bien especificó Cassirer y que ya hemos mencionado). La función simbólica

tiene fundamentos físico-químicos y su emergencia original debería ser estudiada por la biología y la psicología, según Lévi-Strauss. De allí la observación de Paul Ricoeur referida al "kantismo sin sujeto trascendental" que guía la empresa lévistaussiana. Como dice Lévi-Strauss (1972a: 61):

(...) la pretendida 'conciencia colectiva' se reduciría a una expresión, en el plano del pensamiento y las conductas individuales, de ciertas modalidades temporales de las leyes universales en que consiste la actividad inconsciente del espíritu.

Allí donde Cassirer se detiene, Lévi-Strauss avanza incontestable:

(...) se puede considerar el lenguaje como una "condición" de la cultura, y ello en un doble sentido: diacrónico, puesto que el individuo adquiere la cultura de su grupo principalmente por medio del lenguaje; se instruye y educa al niño mediante el habla; se lo reprende y se lo halaga con palabras. Desde un punto de vista más teórico, el lenguaje aparece también como condición de la cultura en la medida en que ésta posee una arquitectura similar a la del lenguaje. Una y otra se edifican por medio de oposiciones y correlaciones, es decir, de relaciones lógicas. De tal manera que el lenguaje puede ser considerado como los cimientos destinados a recibir las estructuras que corresponden a la cultura en sus distintos aspectos, estructuras más complejas a veces, pero del mismo tipo que las del lenguaje (1972a: 63)

Desde la perspectiva de Lévi-Strauss, en el análisis de las representaciones sociales (parentesco, mitología, totemismo, rituales) las condiciones de posibilidad de sus funciones significantes están dadas por la presencia de mecanismos constituyentes (oposiciones, correlaciones, inversiones, transformaciones, simetrías, exclusiones,

inclusiones, continuidades, discontinuidades) que conforman “matrices a partir de las cuales se engendran estructuras participantes todas de un mismo conjunto, sin deber permanecer idénticas durante el curso de la existencia individual desde el nacimiento hasta la edad adulta ni, por lo que respecta a las sociedades humanas, en todo el tiempo y todo lugar” (Lévi-Strauss, 1987: 567).

En este sentido, consideramos que Lévi-Strauss articula su formulación “kantiana”, inclusive materialista (ya que no se descarta que los procedimientos señalados puedan ser reducidos a condiciones físico-químicas) con los contenidos y desarrollos más racionalistas de la sociología francesa clásica. Por último, respecto de su “kantismo vulgar” (según la expresión del autor) y su adecuación a un cierto tipo de materialismo, podemos precisar que Lévi-Strauss admite que el conocimiento consiste:

En una selección de los aspectos verdaderos, es decir, los que coinciden con las propiedades de mi pensamiento. No porque, como lo querían los neokantianos, éste ejerza una verdadera compulsión sobre las cosas, sino más bien porque él mismo es un objeto. Siendo “de este mundo”, participa de su misma naturaleza (1973: 44)

Y esta afirmación se complementa con la postulación según la cual la explicación más económica es la que se acerca más a la verdad porque se basa en último término en la identidad entre las leyes del mundo y las leyes del pensamiento.

Por esta razón asegura que ante *una confusión entre estructuralismo, idealismo y formalismo, basta que el estructuralismo tropiece en su camino con un idealismo y un formalismo verdaderos para que se manifieste a plena luz su propia inspiración, determinista y realista* (1972b: 36).

Ahora bien, todas estas cuestiones se condensan y se expresan a modo de síntesis cuando Lévi-Strauss plantea que:

(...) mi "objetivo" continúa siendo el mismo: demostrar que hasta en sus manifestaciones más libres, el espíritu humano está sometido a constricciones rigurosamente determinantes. Y no me cansaré nunca de repetir que es precisamente este estudio de las "constricciones" lo que constituye el lugar geométrico de mi investigación (1976: 92)

Las constricciones "carecen" de sujeto en tanto su naturaleza es homóloga a la estructura de lo real o como precisa Lévi-Strauss a sectores ("islas") de lo real en tanto presenta organización. El sujeto es "poseído", constituido, por las mismas. Es observando estas perspectiva pero desde el punto de vista de una hermenéutica que Paul Ricoeur hace su conocido comentario referido fundamentalmente a la actividad estructurante, inconsciente, del espíritu humano, manifestada por Lévi-Strauss (y que motivaba la respuesta de este último que hemos expuesto anteriormente):

(...) este inconsciente no es el inconsciente freudiano de la pulsión, del deseo, en su poder de simbolización; es más bien un inconsciente kantiano, pero sólo en relación a su organización, pues se trata más bien de un sistema categorial sin referencia a un sujeto pensante; por eso, el estructuralismo, como filosofía, desarrollará un género de intelectualismo oscuramente anti-reflexivo, anti-idealista, antifenomenológico; de manera que puede decirse que este espíritu inconsciente es homólogo de la naturaleza; tal vez él mismo es naturaleza. (Ricoeur, 1975: 39)

Efectivamente, el inconsciente en Lévi-Strauss es algo distinto de un inconsciente "psicológico" (que refiera a un conjunto de afectos, emociones, instintos, etc) o "psicoanalítico" (pulsional)

como una lectura poco atenta podría confundir, consiste en un conjunto de operaciones que constituyen modalidades de la función simbólica. Como ha dicho Lévi-Strauss:

Es bien cierto que una consecuencia -por lo demás no enunciada claramente todavía- del estructuralismo moderno debería ser salvar la psicología asociacionista del descrédito en que ha caído. El asociacionismo tuvo el gran mérito de esbozar los contornos de esta lógica elemental, suerte de mínimo común denominador de todo pensamiento, y sólo le faltó reconocer que se trataba de una lógica original, expresión directa de la estructura del espíritu (y detrás del espíritu, sin duda del cerebro), y no de un producto pasivo de la acción del medio sobre una conciencia amorfa (1971: 132).

Sobre lo racional y lo sensible

Por todo lo que hemos comentado anteriormente, consideramos que Ernst Cassirer, respecto de la relación entre “lo racional y lo sensible”, o para decirlo de un modo “literario” *logos* y *mythos* (este último como expresión de lo no racional), trata de resolver esta dualidad mediante el proceso de *objetivación* (en sistemas de símbolos). Es decir, la *objetivación* de las diferentes esferas de actividades en sistemas de cultura (el mitológico entre ellos), que pueden luego estudiarse en su estructura y su función. Dicha *objetivación* implica su transformación en sistemas cuya cualidad es precisamente ser racional en tanto relaciona de una *forma* determinada el contenido específico del sistema. En la perspectiva de Lévi-Strauss, se trata de integrar lo sensible en lo racional por medio de “una especie de *superracionalismo* dirigido a integrar lo primero en lo segundo sin sacrificar sus propiedades” (1973: 44). En ambos existe la misma

preocupación pero para Lévi-Strauss "lo sensible" está organizado relacionamente (estructurado) "desde su interior", como una propiedad de lo real, ya que:

(...) las operaciones sensibles y el funcionamiento más intelectual del espíritu se encuentran, se fusionan y expresan su común adecuación a la naturaleza de lo real (...) Lejos de ver en la estructura un puro producto de la actividad mental, se reconocerá que los órganos de los sentidos tienen ya una actividad estructural y que todo lo que existe fuera de nosotros (...) poseen caracteres análogos (Lévi-Strauss, 1986: 152-153).

Sin entrar en detalles, para Lévi-Strauss una racionalidad estructural puede ser analizada en los mitos, ya que *el objeto del mito es proporcionar un modelo lógico para resolver una contradicción (tarea irrealizable, cuando la contradicción es real)* (1972: 209). Es decir, coincide con Cassirer en cuanto a la dimensión *racional* de dicha expresión, ya que para lograr esa eficacia:

La significación está toda en la relación dinámica que funda simultáneamente varios mitos o partes de un mismo mito, y bajo el efecto de la cual estos mitos y estas partes son promovidos a la existencia racional y se consuman juntos como partes oponibles de un mismo grupo de transformaciones (Lévi-Strauss, 1972b: 302).

Por otra parte, para Cassirer si bien lo mítico es una expresión cultural legítima, colectiva e inconsciente de los pueblos, los llamados "nuevos mitos políticos" (referidos a los estados totalitarios y por sobre todo el nacionalsocialista) *no surgen libremente (...) son cosas artificiales, fabricadas por artífices muy expertos y habilidosos (...) según los mismos métodos que cualquier otra arma moderna, igual que ametralladoras y cañones* (2013: 333-334). No en vano Cassirer

(neokantiano y simpatizante socialdemócrata) debatió con Heidegger (nazi y antijudío) en Davos (Suiza), en 1929, en un enfrentamiento acerca del presente y el futuro de la filosofía alemana, que suele ser señalado como el “inicio” de la ruptura entre la “filosofía europea continental” y el posteriormente denominado campo de la filosofía anglosajona, ya de orientación “analítica”, ya en su profundización en una epistemología de la ciencia. Además dedicó las últimas páginas de su libro (póstumo) *El Mito del Estado* –escrito originalmente a partir de 1944, finalizado a principios de 1945 y publicado en 1946- a la crítica de la filosofía de Heidegger, ya que *puede ser empleada como instrumento flexible por las manos de los caudillos políticos* (2013: 346-347). Señalando: *debiéramos estudiar cuidadosamente el origen, la estructura, los métodos y la técnica de los mitos políticos. Tenemos que mirar al adversario cara a cara, para saber cómo combatirlo* (2013: 351). Sin duda, dicho adversario, era el nazismo, sus antecedentes y sus derivaciones (2013: 333-336).

Por último hacemos notar que son conocidas las expresiones de Claude Lévi-Strauss referidas a que hay *ideologías extenuadas*, de un *misticismo larvado*, que esperan –inútilmente- su rescate a partir de los mitos (1987: 577).

Conclusión

En el caso de Ernst Cassirer, su proposición crítica y su centramiento en la expresión y función simbólica no llevó sin embargo a éste a ampliar la perspectiva estructural lingüística adecuándola y aplicándola como procedimiento metodológico a los diversos sistemas de cultura, como sí propuso programáticamente Claude Lévi-Strauss. Este último planteó la posibilidad de que la función simbólica se fundamente físico-químicamente y el estudio de su emergencia

—en cuanto a su origen— corresponde ser estudiada por la biología y la psicología. Tampoco llegó Cassirer a desarrollar una formulación materialista en ese sentido. Su modalidad es de índole filosófica y allí parece instalarse sólidamente, ya que si bien se basa en las disciplinas científicas, plantea la posibilidad de una síntesis general que sólo se manifiesta afirmando la presencia de la *función simbólica* en términos de su expresión fundamentalmente consciente (aunque podemos reconocer ciertas ambigüedades al respecto) pero de la cual no parece —en rigor, como ya indicamos— extraer nuevos caminos o conocimientos. *La función simbólica parece ser más un puerto de llegada que de partida.* Un puerto de llegada que nos permite comprender la autoliberación humana por las formas simbólicas de su existencia. Cassirer está exhibiendo así los límites de la filosofía neokantiana, o al menos, su versión de la misma. En ese sentido, Lévi-Strauss manifiesta un recorrido inverso, por así decir. Lévi-Strauss comenta su “kantismo vulgar” a partir de las implicancias epistemológicas y metodológicas de sus decisiones analíticas como una reflexión o efecto de estas últimas (no está pendiente de sus efectos “filosóficos” desde un punto de vista inicial). Cassirer intenta realizar una síntesis filosófica del mundo de la cultura, epistemológicamente basada en el desarrollo de las disciplinas científicas particulares que lo abordan (la misma ciencia incluida). Cassirer plantea la expansión de la libertad por medio del desarrollo de las formas simbólicas, que remite a la dimensión interna de la vida cultural humana, tanto racional como afectiva, emocional. A Lévi-Strauss le es indiferente esa problemática *en lo que respecta a sus análisis específicos*, ya que estos últimos implican generalmente develamientos en sus interpretaciones, en análisis específicos, concretos, de constricciones y resoluciones de compromiso en costumbres, instituciones, actividades, represen-

taciones, por medio de procedimientos lógicos (una operatoria intelectual) que producen una determinada eficacia sistémica (la *eficacia simbólica*) de efectos fundamentalmente especulativos, intelectivos. Cassirer también propone filosóficamente la meta de una síntesis armoniosa de todas las formas simbólicas. Lévi-Strauss, liberado de una posición filosófica que defender explícitamente está en una postura diferente ya que los sistemas simbólicos guardan distintas, variadas relaciones entre sí y en sus efectos eficaces (relaciones de homología, contrariedad, contradicción). Además de proponer que no todos los miembros de las sociedades poseen necesariamente las mismas oportunidades de “resolución” sistémica de los problemas y conflictos que los afectan (Lévi-Strauss, 1979: 20). Desde esta postura, es imposible la funcionalidad y el equilibrio *total*. En definitiva, su actitud y propuesta siempre ha sido crítica respecto de un pan-funcionalismo. Y por supuesto, como ya hemos expuesto, de ciertas proposiciones básicas del neokantismo.

Claude Lévi-Strauss afirma, siguiendo a Durkheim, que la función simbólica, especialmente en lo que respecta a una comprensión general, global de los sistemas de cultura, implica el análisis de la función de las representaciones: *resolver contradicciones, pensarse a sí mismo –de los grupos- en relación con los objetos que los afectan*. Ernst Cassirer afirma que la función simbólica permite ampliar el reino de la libertad, progresivamente. En el primer caso, Lévi-Strauss nos remite por medio de su análisis a *los límites de la libertad* así como a un develamiento de los procedimientos ideológicos. En el segundo, Cassirer nos remite por su comprensión a su desenvolvimiento progresivo por medio de la interpretación permanente posibilitada por los sistemas simbólicos que expresa (la función simbólica) *la totalidad de la vida interior humana, racional, emocional,*

afectiva, orientada a una expansión de la libertad humana. Las nociones de sentido y significado son vertebrales.

Para Lévi-Strauss, por otro lado:

(...) aprehender el sentido, desde el punto de vista del método, me parece secundario y derivado en relación al trabajo esencial que consiste en desmontar el mecanismo de un pensamiento objetivado (1976: 58).

¿Qué es el sentido para mí? Un sabor específico percibido por una conciencia cuando ella gusta de una combinación de elementos de los cuales ninguno, tomado separadamente, ofrecería un sabor semejante (...) Se trata, entonces, de reconstruir un sentido; se lo reconstituye por medios mecánicos, se lo fabrica, se lo descorteziza. Y después, por cuanto se es hombre, se lo gusta (1976: 59).

Asimismo, estas propuestas no hacen sino evidenciar la potencia de una tradición "kantiana". Tradición que no es otra cosa que una perspectiva crítica (en el sentido kantiano). Esta tradición "kantiana" es una amplia cuenca, donde respecto de sus consideraciones gnoseológicas más generales, han navegado y navegan aún porciones diversas de la antropología cultural norteamericana, el historicismo antropológico, el estructuralismo con sus variantes y hasta el interpretativismo hermenéutico cultural. Cuenca que tanto contiene las perspectivas más materialistas y realistas (aunque no de un "realismo ingenuo") como las más idealistas.

Recibido: 20/11/15

Evaluado: 26/02/16

Versión Final: 26/02/16

Referencias bibliográficas

- CASSIRER, E. (2012), *Antropología filosófica*, FCE, México.
- CASSIRER, E. (2013), *El Mito del Estado*, FCE, México.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1970), *El pensamiento salvaje*, FCE, México.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1971), *El totemismo hoy*, FCE, México.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1972a), *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1972b), *Lo crudo y lo cocido*, FCE, México.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1973), *Tristes trópicos*, Eudeba, Buenos Aires.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1976), *Elogio de la Antropología*, Ediciones Cal-dén, Buenos Aires.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1979), “Introducción a la obra de Marcel Mauss”, en MAUSS, M. (1979), *Sociología y antropología*, Editorial Tecnos, Madrid.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1986), *Mirando a lo lejos*, Emecé, Buenos Aires.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1987), *El hombre desnudo*, Siglo XXI Editores, México.
- LÉVI-STRAUSS, C. y DIDIER E. (1990), *De cerca y de lejos*, Editorial Alianza, Madrid.
- PIAGET, J. (1970), *Naturaleza y métodos de la epistemología*, Editorial Proteo, Buenos Aires.
- RICOEUR, P. (1975), *Hermenéutica y estructuralismo*, Ediciones Me-gápolis, Buenos Aires.