

## Dos perspectivas “kantianas” en el estudio de los sistemas de cultura: Ernst Cassirer y Claude Lévi-Strauss

**Juan Mauricio Renold**

Consejo de Investigaciones de la Universidad Nacional de Rosario (CIUNR)

Facultad de Humanidades y Artes, UNR

Rosario, Argentina

[juanrenold@yahoo.com.ar](mailto:juanrenold@yahoo.com.ar)

### 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 Lévi-Strauss in the analysis systems of culture as symbolic systems.

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

### 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, sistema simbólico, formas simbólicas, estructuralismo, función simbólica.

## 1. INTRODUCCIÓN

En este trabajo [1] 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 *común 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).

Es necesario advertir que no nos detendremos en la perspectiva de Cassirer respecto de su relación con el neokantismo de Marburgo [2], ni los modos del desarrollo en esa modalidad kantiana, sus cambios de recorrido, a lo largo de los años. Nuestro objetivo es más acotado, tal como ha sido especificado en el párrafo anterior. Consiste en poner a Cassirer y Lévi-Strauss de cara a la

naturaleza –por ellos sostenida- de los sistemas de símbolos y de la función simbólica en el dominio cultural [3]. Expondremos las similitudes y diferencias de estas posturas planteadas desde disciplinas diferentes, filosofía y antropología sociocultural; y que han partido, en un caso, de una perspectiva neokantiana y en el otro desde un “kantismo vulgar” (Lévi-Strauss y Eribon, 1990: 149).

En la Sección 2 expondremos la consideración de Ernst Cassirer respecto de su propuesta de una antropología filosófica basada en la comprensión de las formas simbólicas que constituyen la cultura como los instrumentos categoriales que posibilitan la comprensión del mundo. En la Sección 3 desarrollaremos la formulación de Claude Lévi-Strauss y de su aproximación “kantiana” al análisis de los sistemas de cultura como sistemas simbólicos, centrándonos en la importancia de la función simbólica y la eficacia simbólica. Haremos dialogar críticamente entre sí sus perspectivas a los efectos de mostrar las diferencias, las analogías, los acercamientos de sus abordajes. Finalmente, expondremos una breve Conclusión realizando ciertas consideraciones generales.

## 2. LA PROPUESTA DE ERNST CASSIRER

**2.1.** Ernst Cassirer es un filósofo encuadrado en el neokantismo de la Escuela de Marburgo (aunque no un ortodoxo) que al decir de 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) Aquí brevemente nos ocuparemos de señalar su preocupación por desentrañar la importancia del simbolismo en el ámbito de la cultura en su perspectiva crítica. No nos detendremos en detalles de dicha concepción sino que plantaremos los aspectos teóricos más importantes, en relación al objetivo que nos hemos propuesto.

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)

Finalmente decide Cassirer lo siguiente:

Por lo tanto, en lugar de definir al hombre como un *animal racional* lo definiremos como un *animal simbólico*. De este modo podemos designar su diferencia específica y podemos comprender el nuevo camino abierto al hombre: el camino de la civilización (2012: 49)

**2.2.** 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). Como ya hemos expuesto, el hombre ya no puede ser definido adecuadamente como un *animal racional* sino como un *animal simbólico*. 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).

**2.3.** 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 :

- a) La diferencia entre el *lenguaje proposicional* y el *lenguaje emotivo* representa la verdadera frontera entre el mundo humano y el animal.
- b) Por otro lado está de acuerdo en que “el hombre construye su mundo simbólico sirviéndose de los materiales más pobres y escasos. ***Lo que vitalmente importa no son los ladrillos y las piedras concretos sino su función general como forma arquitectónica.*** En el reino del lenguaje, su función simbólica general es la que vivifica los signos materiales y los ‘hace hablar’ ” (2012: 63) (subrayado y negritas nuestro). Por otra parte, toda la expresión citada parece evocar la actividad del *bricoleur* utilizada por Claude Lévi-Strauss muchos años después para ilustrar junto con la modalidad del *bricolage* la mecánica operatoria, el procedimiento de producción mítica y la estructuración del “producto” mítico (Lévi-Strauss, 1970: 35-59).
- c) La naturaleza de las formas simbólicas es *funcional* no sustancial (2012:108). Cada *sistema o forma* implica *vínculos funcionales* entre una “materia” interna y *vínculos funcionales* externos (entre ellos) (2012:108-109).
- d) Debe haber principios estructurales generales en la base de las obras de cada sistema. Esos principios remiten –parece, ya que su definición, no es muy precisa, salvo en el caso del lenguaje- a relaciones entre los contenidos o “materia” de los sistemas. Lo que las asimilarían o identificarían con los *vínculos funcionales*, aunque su manifestación en ese sentido es *ambigua*, ya que en ocasiones las remite a relaciones *lógicas* (al referirse a los sistemas clasificatorios, inclusive en las sociedades primitivas).
- e) La filosofía –perspectiva que es la de Cassirer- “no puede contentarse con analizar las formas particulares de la cultura; busca una visión sintética universal que las incluya” (2012: 111). Y esa unidad sintética se refiere al *proceso creador* (2012: 111). La filosofía cuenta como punto de partida las síntesis particulares de las ciencias particulares. Las formas, los sistemas culturales revelan una función general que vincula las creaciones de todos ellos: *la función simbólica*. Motor de dicho *proceso creador*.

**2.4.** Cassirer parece haber avizorado con claridad la perspectiva *estructural* que se desarrollaba en las ciencias a comienzos del siglo XX –sobre todo en el campo lingüístico-. Sus conocimientos de la obra de Wilhelm von Humboldt (de fin del siglo XVIII y comienzos del XIX), de la obra de Ferdinand de Saussure, de la Escuela de Praga, de los lingüistas norteamericanos (Sapir, Boas, Bloomfield) eran significativos y consolidados, aunque no extrajo todas las consecuencias necesarias para extenderlos en el dominio de la cultura, para hacer de su preocupación y ocupación de la función simbólica un verdadero punto de partida -y no de llegada- de sus reflexiones. Sin embargo, escribió claramente:

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 páginas anteriores 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. Para Lévi-Strauss la cultura posee una arquitectura similar a la del lenguaje. Esta concepción que implicará alcanzar las bases objetivas de la necesidad del intercambio implica una modalidad que se opone a la perspectiva “humanista” de Cassirer. Esto se evidencia, en Lévi-Strauss, en la afirmación de su postura –frente a la de Sartre con quien polemizaba- como un “materialista trascendental y como esteta”:

Materialistas trascendentales (...), puesto que la razón dialéctica no es, para nosotros *otra cosa* que la razón analítica y aquello sobre la cual se fundaría la originalidad absoluta de un orden humano, pero algo *de más* en la razón analítica: la condición requerida para que se atreva a emprender la resolución de lo humano en lo no humano. Estetas, puesto que Sartre aplica este término a quienes pretenden estudiar a los hombres como si fuesen hormigas (...) Por tanto, aceptamos el calificativo de estetas, por cuanto creemos que el fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo (Lévi-Strauss, 1970: 357).

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), tal como lo plantea en las primeras páginas de *El Mito del Estado*, al referirse a un exacerbado “instinto de clasificación” de dichos pueblos, que parece extenderse a la cultura toda y que es definida como “enteramente lógica” (2013: 7-22). 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)

Además, en estas páginas se pone de manifiesto la relación que Cassirer mantiene desde la filosofía con las ciencias sociales de su tiempo –tanto de la sociología francesa como de la antropología cultural norteamericana y británica-; una relación efectiva, real, de respeto por sus conocimientos. Esta modalidad contrasta con la de Hermann Cohen (2010) en el tratamiento de la religión en el sistema de la filosofía, por ejemplo, aunque es necesario aclarar que en este caso es una reflexión “puramente” filosófica (y temporalmente muy anterior); y sin embargo, la de Cassirer no lo es menos en su objetivo (y muy diferente al primero, aún en la misma cuenca filosófica).

### 3. LA FORMULACIÓN DE CLAUDE LÉVI-STRAUSS

**3.1.** La función simbólica –en Cassirer- referida, al menos en la mayor parte de su obra, en base a su comprensión por medio de los dos principios de homogeneidad y especificación, a las vinculaciones funcionales que constituyen a los sistemas de cultura -o sistemas de símbolos- amplían el universo humano y su conocimiento y despliegue 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 científica, 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:

También le estoy particularmente agradecido a Ricoeur de haber señalado el parentesco que puede existir entre mi empresa y la del kantismo. Se trata, en suma, de una trasposición de la investigación kantiana al dominio etnológico, pero con esta diferencia, que en lugar de utilizar la introspección o de reflexionar sobre el estado de la ciencia en la sociedad particular donde el filósofo se encuentra ubicado, se transporta a los

límites: por medio de la investigación de aquello que puede haber de común entre la humanidad que nos aparece como más alejada, y la manera en que trabaja nuestro propio espíritu; tratando de extraer las propiedades fundamentales y constrictivas para todo espíritu, sea cual fuere.

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).

Lévi-Strauss parece consolidar la última afirmación cuando dice:

(...) lo que intento definir como “pensamiento salvaje” no es atribuible con propiedad a nadie, ya se trate de una porción o de un tipo de civilización. No tiene ningún carácter predicativo. Más bien digamos que, con el nombre de pensamiento salvaje, designó el sistema de postulados y de axiomas requeridos para fundar un código que permite traducir, con el mínimo mal rendimiento posible, a lo “otro” en lo “nuestro”, y recíprocamente, el conjunto de las condiciones en las cuales comprendernos mejor; es claro que siempre con un residuo.

(...) 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; no puedo, en este sentido, sino retomar los términos de la crítica de Ricoeur, ya que ella no se me aparece como una crítica: es exactamente lo que trato de hacer (Lévi-Strauss, 1976: 51-52, 58).

Por otra parte, en un revelador diálogo con Didier Eribon, Lévi-Strauss (1990:149-150) 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, entrevisté 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.

D.E. ¿Por eso afirma en un pasaje célebre de *El pensamiento salvaje* que la etnología es ante todo una “psicología”? Esa fórmula puede parecer paradójica.

C. L-S. Puede parecer paradójica si reducimos la etnología a la colecta de objetos destinados a figurar en los museos. Pero, desde el momento en que se ven esos objetos como pensamiento en cierta forma solidificado, la fórmula que usted cita adquiere otro sentido. Lo que vamos a buscar a millares de kilómetros o ahí cerca son medios suplementarios de comprender cómo funciona el espíritu humano. Por tanto, hacemos un género de psicología. Y lo que es verdad de los objetos lo es todavía más cuando se consideran las creencias, las costumbres y las instituciones.

El concepto de *estructura* tiene en Lévi-Strauss una definición más precisa, rigurosa que en Cassirer y que remite a una organización lógica de lo real (por mecanismos objetivos del mundo) manifestada por la *función simbólica*, que viene a constituir –en un nivel diferente- la “urdimbre” en la que se despliega la praxis humana (de una manera similar a Cassirer, en el sentido de que se constituye como la condición de posibilidad de la misma) y que la actividad científica, la antropología en este caso, traduce, expresa, en forma de *modelos* (constructos topológicos, matemáticos, discursivos) referidos a los dominios empíricos y niveles estructurables de los mismos para resolver problemáticas y contradicciones específicas y manifestando, evidenciando su carácter racional inicial (Lévi-Strauss, 1979: 38). Y refiere a las operatorias internas (inconscientes) que

regulan dicha función y 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) [4]. Por otra parte la perspectiva lévi-straussiana no aceptará que aquello que caracteriza a la “mentalidad primitiva”, como plantea Cassirer (2012: 127-128), sea su sentimiento general *simpatético* de la vida, de *solidaridad* con la naturaleza, subordinando a ello su lógica, su esfuerzo o modo intelectual de pensar o “desinteresado” (Lévi-Strauss, 1986a: 37) y su interés pragmático o utilitario. En Cassirer el desenvolvimiento de las formas simbólicas conlleva progresivamente –históricamente- una mayor “autoliberación” 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.

**3.2.** ¿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 lévi-straussiana. 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 se detiene Cassirer, Lévi-Strauss avanza incontenible:

(...) 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)

**3.3.** 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. Respecto de sus conocidas relaciones con la lingüística estructural, Lévi-Strauss señala que:

Proporciona nociones preciosas, como la de oposición binaria, la de tiempo marcado o no marcado... Pero es más bien el vocabulario del pensamiento relacional. Se ha comprendido mal la naturaleza y la importancia de la terminología que he tomado prestada a la lingüística. Dejando al margen una inspiración general -lo cual es enorme, lo acepto-, esos préstamos se reducen al papel de la actividad inconsciente del espíritu en la producción de estructuras lógicas, subrayada por Boas, que era antropólogo tanto como lingüista; luego, a ese principio fundamental de que los elementos constitutivos no tienen significación intrínseca: ésta resulta de su oposición. Es verdad del lenguaje, y es verdad también para otros hechos sociales. No creo haber pedido más a la lingüística, y Jakobson, durante nuestras conversaciones, era el primero en reconocer que hago, en un dominio distinto, un empleo original de esas nociones (Lévi-Strauss y Eribon, 1990: 155)

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).

Estas operaciones constituyen para Lévi-Strauss el nivel *emic* [5], ya que es aquél donde las operaciones sensibles e intelectuales “se fusionan y expresan su común adecuación a la naturaleza de real”, puesto que la estructura no es un puro producto de lo mental ya que todo lo existente posee características estructurales. Por lo tanto, el “espíritu”, el cuerpo al cual pertenece el primero y todo aquello que tanto uno como otro perciben, es parte integrante de una misma realidad (1986b, 152-153).

#### 4. BREVE 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, representaciones, por medio de procedimientos lógicos (una operatoria intelectual) que producen una determinada eficacia sistémica (la *eficacia simbólica*) de efectos fundamentalmente especulativos, intelectivos. Ha dicho en ciertas oportunidades que sus formulaciones son contribuciones al estudio de las superestructuras, o también podríamos decir, a la crítica de las ideologías. Cassirer no ha sido tampoco ajeno a someter a crítica ciertas instituciones: por ejemplo, las expresiones míticas acerca del Estado totalitario (pero desde una perspectiva metodológica funcional).

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 la sociedad “jamás consigue ofrecer a todos sus miembros, en el mismo grado, los medios de aplicarse totalmente a la construcción de una estructura simbólica”; es decir, la construcción de los procedimientos de “resolución” simbólica 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.

Como hemos señalado, podemos apreciar que –en el caso de Cassirer– una derivación de la formulación filosófica neokantiana postula mantener su especificidad (una síntesis de las formas simbólicas) *al mismo tiempo que intenta incorporar en un sentido fuerte el conocimiento producido por las ciencias sociales y del conocimiento científico en general*. La filosofía continental europea post-encuentro de Davos, por el contrario, principalmente por medio de la fenomenología existencial y sus derivados (Heidegger y los post-heideggerianos), en la medida que han pretendido dar orientación y hasta ocupar un lugar rector supuestamente crítico en su antirracionalismo encubierto en las ciencias sociales, han perdido en rigurosidad lo que han ganado en ambigüedad adaptativa y hasta en formulaciones lindantes con el irracionalismo, en el intento de dicha adecuación. Una ambigüedad adaptativa que hace posible su compatibilidad –resucitándolos– con “misticismos larvados e ideologías extenuadas”, al decir de Lévi-Strauss (1987: 577).

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 a 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*. Repetimos lo ya dicho anteriormente, que se expresa en varias de sus obras: *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). Y el desarrollo, el despliegue consciente por dicho mecanismo de la libertad humana. Las nociones de sentido y de significado son vertebrales.

Para Lévi-Strauss, por otro lado, como hemos señalado anteriormente:

(...) 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).

Y de un modo más expresivo:

¿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 descortiza. 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). Aunque en los ejemplos que hemos considerado presentan caracterizaciones diferentes y hasta contrarias. 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 (pero no de un “realismo ingenuo”) como las más “idealistas”, que contiene –en suma– un amplio rango de expresiones diferenciales.

## NOTAS

[1] Este artículo es una versión más extendida y detallada de una más reducida y con un título ligeramente modificado presentada, aceptada y expuesta en las *XXV Jornadas de Epistemología e Historia de la Ciencia y el IX Encuentro de AFHIC*, realizadas en Los Cocos, Córdoba, Argentina, del 15 al 19 de septiembre de 2014. También dicha versión presentada en las *XXV Jornadas* fue remitida a evaluación para su publicación en el Libro de Selección de Trabajos del citado evento.

[2] Por supuesto, Ernst Cassirer *no es sólo* un neokantiano más (sólo estamos utilizando una terminología de uso tradicional aplicada a la influencia fundamental de tal movimiento), pero este breve trabajo no trata sobre el desarrollo de su obra y sus relaciones con Hermann Cohen, Paul Natorp y otros integrantes de la Escuela de Marburgo. Tampoco sobre su conflictiva relación con Martin Heidegger, a partir del encuentro de Davos en 1929 (conflicto que años más tarde tuvo su definitiva clausura con la valoración del neokantismo en la Alemania nazi como “un asunto judío”

que había que eliminar –aunque no como única causa pero sí de significativa intervención-). Para estas cuestiones –entre otras- ver *Ernst Cassirer. The last philosopher of culture*, de Edward Skidelsky (2008).

[3] Una vez presentado el artículo más breve en la *XXV Jornadas de epistemología e Historia de la Ciencia*, tomamos conocimiento del trabajo de Roger Silverstone (1976). Allí se plantea un desarrollo que compara las elaboraciones de Ernst Cassirer y Claude Lévi-Strauss respecto del estudio del mito en la cultura. En líneas generales estamos de acuerdo con las formulaciones del autor sobre dicho análisis comparativo. Este último trabajo provee argumentos –como nuestra perspectiva- que manifiestan que la aproximación entre las dos perspectivas señaladas, con sus diferencias, claro está, es pertinente.

[4] Ciertamente habría que aclarar que para Claude Lévi-Strauss la emergencia de la *función simbólica* instaura la relación dinámica, dialéctica, entre la significación (el simbolismo) y el conocimiento. Es decir, lo discontinuo y lo continuo, respectivamente (Lévi-Strauss, 1979: 39). Así, por ejemplo, la relación con lo “sobrenatural-religioso” se posicionaría en el orden del simbolismo y lo discontinuo. Pero eso no anula, según nuestra interpretación, el hecho que la *función simbólica* está presente en toda práctica-teórica (en su más elemental lógica: la de las separaciones diferenciales constitutivas de todo sistema cultural), junto a la llamada racionalidad instrumental. Respecto de la lógica presente en la práctica-teórica en las sociedades llamadas primitivas, ver Lévi-Strauss (1970: 115-161).

[5] El término *emic* es utilizado en antropología social como aféresis de su uso lingüístico inicial -fonemic- por Kenneth Pike, y refiere en la tradición antropológica al *punto de vista interpretativo o la significación, del actor*. También llamado *perspectiva del actor*. Por supuesto, la concepción de lo *emic* por parte de Claude Lévi-Strauss es algo diferente respecto de dicha modalidad clásica y generalizada.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Cassirer, Ernst (2012), *Antropología filosófica*, FCE, México.

Cassirer, Ernst (2013), *El Mito del Estado*, FCE, México.

Cohen, Hermann (2010), *El concepto de la religión en el sistema de la filosofía*, Anthropos Editorial, Barcelona.

Lévi-Strauss, Claude (1970), *El pensamiento salvaje*, FCE, México.

Lévi-Strauss, Claude (1971), *El totemismo hoy*, FCE, México.

Lévi-Strauss, Claude (1972a), *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires.

Lévi-Strauss, Claude (1972b), *Lo crudo y lo cocido*, FCE, México.

Lévi-Strauss, Claude (1973), *Tristes trópicos*, Eudeba, Buenos Aires.

- Lévi-Strauss, Claude (1976), *Elogio de la Antropología*, Ediciones Caldeón, Buenos Aires.
- Lévi-Strauss, Claude (1979), “Introducción a la obra de Marcel Mauss”, en Mauss, Marcel (1979), *Sociología y antropología*, Editorial Tecnos, Madrid.
- Lévi-Strauss, Claude (1986a), *Mito y Significado*, Alianza Editorial, Buenos Aires.
- Lévi-Strauss, Claude (1986b), *Mirando a lo lejos*, Emecé, Buenos Aires.
- Lévi-Strauss, Claude (1987), *El hombre desnudo*, Siglo XXI Editores, México.
- Lévi-Strauss, Claude y Didier Eribon (1990), *De cerca y de lejos*, Editorial Alianza, Madrid.
- Piaget, Jean (1970), *Naturaleza y métodos de la epistemología*, Editorial Proteo, Buenos Aires.
- Ricoeur, Paul (1975), *Hermenéutica y estructuralismo*, Ediciones Megápolis, Buenos Aires.
- Silverstone, Roger (1976), “Ernst Cassirer and Claude Lévi-Strauss. Two Approaches to the Study of Myth”. In *Archives des sciences sociales des religions*, N°41, pp.25-36.
- Skidelsky, Edward (2008), *Ernst Cassirer. The last philosopher of culture*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.