

## Notícia d'Ernst Cassirer (1874-1945)

J. Jaques

Universitat Autònoma de Barcelona. Departament de Filosofia  
08193 Bellaterra (Barcelona). Spain

### Resum

Aquest article és un recull de notes sobre la biografia intel·lectual de Cassirer. El mètode que l'autora posa en pràctica pretén ser fidel a l'utilitzat per aquest pensador en els seus treballs sobre història de la filosofia, lligant la vida i l'obra de l'autor.

No es tracta d'una biografia asèptica, sinó que té la intenció de reivindicar un pensament que no ha estat assimilat per la cultura occidental i que té molt per oferir a la filosofia contemporània. L'escrit comença amb la constatació d'un fet curiós: Cassirer és un autor molt citat però poc conegut. Famos i trivialitzat per la seva història del pensament i per la seva antropologia filosòfica, se l'acusa de tendències a l'hora de fer història i tothom s'atreveix a jugar amb el tòpic de l'ésser humà entès com a *animal simbòlic*. Però Cassirer no va ser pròpiament un historiador del pensament, ni va oferir una definició de l'ésser humà que pogués ser descontextualitzada del lloc que ocupa en el sistema gnoseològic global, que és un sistema que proposa l'ésser humà com a constructor de la realitat des de la més estricta correlació entre subjecte i objecte: l'ontologia d'aquesta correlació depèn absolutament de la seva gnoseologia, en la més rigorosa fidelitat al mètode transcendentel del criticisme.

La història del pensament que s'ofereix des d'aquesta perspectiva és la història d'un problema concret: el problema del coneixement, en el qual totes les formes culturals han de ser considerades. Aquest és el motiu pel qual la filosofia de Cassirer és una filosofia de la cultura, que conjuga sistematicitat i història per a la comprensió de l'ésser humà a través de totes les seves manifestacions, les famoses *formes simbòliques*. L'autora assenyala la ineficàcia d'aquest concepte, que en el sistema cassirerià es presenta amb una analogia insuportable que no aporta res més que confusió a un discurs que habitualment no presenta més complicacions que les estrictament necessàries; per a la subsanació d'aquesta confusió, es proposa una gradació de sinònims que permet recuperar la validesa d'ampliar el problema del coneixement a tots els àmbits de la cultura. Aquí rau l'aportació més important de Cassirer a la història del neokantisme en particular i de la història de la filosofia contemporània en general: l'apertura de la filosofia de Kant a tots els àmbits de la cultura, a totes les formes de construcció de la realitat. És en aquest sentit que es presenta el pensament cassirerià com la *floració* del criticisme, sempre des de la més estricta adscripció neokantiana. Aquesta *floració* suposa la realització definitiva de la vocació d'*antropologia transcendentel* que tingué la filosofia crítica des dels seus inicis.

El present escrit explica la gènesi i el desenvolupament d'aquesta antropologia transcendentel cassireriana, presentant cronològicament els factors que hi pogueren influir. S'insisteix especialment en el mestratge de Cohen i Natorp i en la influència de la tradi-

ció de l'humanisme germànic. S'atenen també qüestions de tipus sociològic i polític, de consideració obligada en l'estudi d'un pensador jueu la biografia del qual fou determinada pel patiment de les conseqüències de l'antisemitisme i del nazisme. L'autora exigeix l'atenció sobre aquest punt, obviat amb massa freqüència en les històries de la filosofia del segle XX. El triomf del nazisme avortà la possibilitat de mantenir el debat que s'havia iniciat als anys vint entre els fenomenòlegs, els neokantians i, a final de la dècada, amb la filosofia de Heidegger, i aquest avortament condemnà el neokantisme a la marginació, i la metafísica, novament, a la il·legimitat crítica. El debat de Davos de 1929 entre Cassirer i Heidegger és presentat en aquestes pàgines com el prelude dels esdeveniments posteriors.

Una reflexió sobre l'*humanisme cassirerià* serveix de conclusió i resum a aquestes pàgines, que requereixen la reintroducció del neokantisme en els debats contemporanis, tot considerant aquest corrent com una alternativa necessària a la feblesa del pensament actual.

### Abstract. Notice of Ernst Cassirer (1874-1945)

This article is a collection of notes on the intellectual career of Ernst Cassirer. The method used by the author aims to reflect faithfully the method used by Cassirer in his own works on the history of philosophy, tracing the links between the writer's life and work.

This is not a clinically neutral biography, but rather an attempt to reassert the value of a system of thought which has not been assimilated by western culture, and which has a great deal to offer contemporary philosophy. The article begins by stating a strange fact: Cassirer is a much quoted but little known author. Famous (and trivialised) for his history of thought and for his philosophy of anthropology, he is accused of being tendentious when it comes to writing history, and everyone takes the liberty of toying with his well known idea of man as a *symbolic animal*. Yet, Cassirer was not, strictly speaking, an historian of thought, and he did not put forward a definition of man that could be taken out of the context of the place occupied by man in a global gnoseological system; that is, a system which proposes that man constructs reality on the basis of a strict correlation between subject and object. The ontology of this correlation depends entirely on its basis of investigative knowledge, on the most rigorous observance of the transcendental method of criticism.

The history of thought offered from this perspective is the history of a specific problem: the problem of knowledge, in which all cultural forms must be taken into account. This is why Cassirer's philosophy is a philosophy of culture, which combines systematic study and history in order to understand man by means of *all* his manifestations, the famous *symbolic forms*. The author of this article points to the inadequacy of this concept, which in Cassirer's system is presented through an unsustainable analogy which merely adds confusion to a discourse which generally avoids all complication unless strictly necessary. In order to rectify this confusion, a scale of synonyms is proposed which will restore the validity of extending the problem of knowledge to all spheres of culture. Herein lies Cassirer's most important contribution to the history of neokantian thought, in particular, and to the history of contemporary philosophy in general: the extension of Kant's philosophy to all spheres of culture, and to all forms of the construction of reality. It is in this sense that Cassirer's thought is presented as the *flowering* of criticism, always from the strictest neokantian stand-point. This *flowering* involves the definitive realisation of Cassirer's vocation for *transcendental anthropology* which characterized critical philosophy from its very beginning.

The present article explains the genesis and development of Cassirer's transcendental anthropology, giving in chronological order the factors which could have had a bearing on it. Special emphasis is placed on the importance of Cohen and Natorp, and on the influence of the German humanist tradition. Sociological and political issues are also dealt

with as a necessary consideration when studying a Jewish thinker whose biography was influenced in a decisive fashion by the consequences of anti-semitism and nazism. The autor of this article draws special attention to this point, which is all too often overlooked in histories of twentieth-century philosophy. The triumph of nazism brought to an abrupt end the debate which had begun at the beginning of the twenties between phenomenologist, neokantians and, towards the end of the decade, the philosophy of Heidegger. The frustration of this debate condemned neokantian thought to a position of neglect, and metaphysics, once more, to one of critical illegitimacy. The 1929 Davos debate between Cassirer and Heidegger is presented in this article as the prelude to subsequent developments.

A consideration of Cassirer's *humanism* serves as a conclusion and summary to the article, which calls for the reintroduction of neokantianism into contemporary debates, in the view that this line of thought provides a necessary alternative to the weakness of thought current today.

### Sumari

Notícia d'Ernst Cassirer (1874-1945)	L'humanisme de Cassirer:
Apunts cronològics de la vida i doctrina de Cassirer	l'antropologia transcendental

### Notícia d'Ernst Cassirer (1874-1945)

Quan hom s'acosta per primera vegada als textos de Cassirer té una sensació de sorpresa i de desorientació: els tòpics de la història de la filosofia del segle XX trontollen i sorgeix la pregunta de per què els manuals i els programes acadèmics esmenten tan escadusserament aquest filòsof. Hom no pot deixar d'estranyar-se també davant del fet que fins i tot la bibliografia dels països amb més tradició filosòfica està mancada de traduccions d'algunes de les obres cassirerianes cabdals. En el millor dels casos, el nom de Cassirer apareixerà en les bibliografies sobre història de la filosofia o sobre antropologia filosòfica, gràcies al fet que alguns dels seus títols relatius al primer tema han esdevingut clàssics i a què el seu *An Essay on Man —Assaig sobre l'home—* va gaudir d'una divulgació desconeguda per les seves obres anteriors.

De fet, incloure Cassirer a les bibliografies d'història de la filosofia sense matisar *què* és el que l'autor història, pot donar-ne una visió confusa i àdhuc errònia. I és que no va ser mai un historiador de la filosofia en general, sinó que va ser l'estudiós d'un problema, «del problema» per a tots aquells que van creure o encara creiem que Kant suposa realment la *revolució copernicana* del pensament occidental. Es tracta, evidentment, del *problema del coneixement*, entenent per *coneixement* l'*objectivació* de la realitat des de la més estricta correlació entre subjectivitat i objectivitat. Cassirer s'hi va dedicar tota la vida, i no només des del punt de vista històric, sinó també amb plantejaments sistemàtics; cal considerar en conseqüència el corpus sencer de les seves obres com les d'un *neokantià sensu stricto*. Aquest corpus es presenta com un *tot* unitari —sense que això dispensi de reconèixer l'evolució teòrica que s'hi troba— compost per nombrosíssims escrits: vint-i-set llibres, alguns amb diversos volums; cent

dotze articles especialitzats, molts dels quals poden ser considerats com *opuscles*; tasques d'editor, entre les quals destaca l'edició —juntament amb altres col·laboradors— de les obres completes de Kant i Leibniz, així com d'algunes de Cohen; participava també assiduament en l'edició de la prestigiosa revista *Kant-Studien*. Un ventall dilatadíssim de temes diversos que comparteixen, però, un element que els atorga la continuïtat i àdhuc la sistematicitat, i que resulta preciós per a la història de la filosofia occidental: l'apertura de la gnoscològia crítica a tots els àmbits del coneixement humà. És fals per tant el tòpic de presentar aquest autor com *la culminació* del neokantisme, per tal com *culminació* té la connotació de *depassament*; hom ha de parlar més aviat de *la floració* del neokantisme que s'esdevé en els escrits del filòsof de les *formes simbòliques*, per tal com és gràcies a ell que aquest corrent crític pot ser interpretat com una *antropologia transcendental*, i no simplement com una aplicació rigorosa del mètode transcendental a l'epistemologia, que fou la tasca complerta per Cohen. La crítica de la raó s'obre definitivament a la crítica de la cultura. Aquesta *floració* i aquesta apertura es van construir en el *corpus* cassirerià amb la dialèctica entre el mètode històric i el mètode sistemàtic, a fi i efecte que l'escorcollament de la gènesi del criticisme i del seu desenvolupament permetin ratificar i realitzar la vocació d'antropologia transcendental d'aquest corrent, prenent ara com a referent l'ésser humà contemporani.

Ara bé, l'esdevenir històric del pensament del segle corrent no permeté que els resultats d'aquesta empresa fossin assumits per la cultura occidental; el domini que en el panorama intel·lectual de l'Alemanya de final del segle XIX i principi del XX havia exercit el neokantisme fou substituït, als voltants del final de la Primera Guerra Mundial, primer per la fenomenologia i després per la filosofia de Heidegger. Els anys vint facilitaren el desenvolupament del debat entre les diverses postures, amb el seu punt àlgid en el debat sobre Kant que al 1929 tingueren a Davos Cassirer i Heidegger. Sens dubte, la continuació i la fructificació d'aquest debat hagués canviat el curs de la filosofia posterior, però la irrupció del nazisme avortà tota possibilitat de prossecució de la línia neokantiana, defensada bàsicament per professors jueus. Després d'un períple emigratori, Cassirer tornà a *crear escola* als Estats Units, on l'obra que hi escriví fou immediatament reconeguda i estudiada. Però no hi va haver temps d'incorporar els escrits de les etapes alemanya, anglesa i sueca abans de la seva mort —que s'avançà quatre mesos al final de la Segona Guerra Mundial—, ni, per tant, de reintroduir el seu pensament en els debats contemporanis. Cassirer va morir massa aviat —i, el que és més dolorós, *poc massa* aviat— per recuperar el curs de la història de la seva Alemanya i del futur de la filosofia.

### Apunts cronològics de la vida i doctrina de Cassirer

Els biògrafs de Cassirer el presenten com un alumne fora del comú pel seu interès i la seva constància, tant en els estudis humanístics com en els científics. La causa de tanta perseverància fou, endemés d'una disposició natural per l'estudi, el seu afany d'entendre la filosofia de Kant en tot el seu rigor; va com-

prendre aviat que això només seria possible coneixent no únicament la tradició humanista, sinó també la ciència i les matemàtiques, tant les modernes com les contemporànies. Quan va arribar a Marburg —amb vint-i-dos anys—, per escoltar per primera vegada Cohen fent classe sobre Kant, el mestre va pensar que aquell alumne no tenia res per aprendre d'ell, que ja havia assimilat perfectament la seva difícil lectura de la gnoseologia kantiana i va endevinar que seria qui faria fructíferes les seves tesis. Efectivament, Cassirer ben aviat va començar a deslliurar la visió coheniana del tancament en l'epistemologia que la definia, i l'obrí paulatinament *des de* l'epistemologia cap a les teories dels coneixements no científics, als quals atorgà la mateixa validesa constructiva que a la ciència. Aquest fou el programa filosòfic que guià tota la seva tasca, tant la del Cassirer professor com la del Cassirer investigador. Tots dos aspectes tenen una cosa en comú que allunyen aquest personatge de la majoria dels seus col·legues i fins i tot de gran part dels filòsofs de totes les èpoques: la claritat expositiva i l'esforç per utilitzar una terminologia constant i sense més complicacions que les estrictament necessàries. Aquesta tònica general del seu mètode només s'ofuscà una vegada, i és precisament en la utilització del seu concepte més conegut, el de *forma simbòlica*, que encorre una analogia insuportable. Hom podria pensar que aquest potser és un altre dels motius responsables de la poca atenció atorgada per la filosofia contemporània al pensament cassirerià; ara bé, tenint en compte que fou la de Heidegger la que històricament la suplantà, no és aquest un bon argument.

En referència al paràgraf anterior, cal constatar que, per tal d'entendre la gènesi i el desenvolupament del pensament cassirerià, hom ha d'atendre precisament l'ordre esmentat: Cassirer, com tots els filòsofs pertanyents a l'Escola de Marburg, fou, abans que res, un *professor* absolutament dedicat a la universitat i als alumnes; és en la dialèctica amb les ocupacions acadèmiques que la seva obra es va anar construint.

Com ja s'ha dit més amunt, tota l'obra cassireriana es pot resumir en el tractament del problema del coneixement. Quan l'autor planteja aquest tema històricament, ho fa des de la més íntima correlació de la vida i la doctrina dels diferents pensadors; atenció, per exemple, al títol de la seva obra principal sobre Kant: *Kants Leben und Lehre* —*Vida i doctrina de Kant*—. Amb esperit de fidelitat a la seva proposta, es presenta a continuació una llista de les dates més significatives en el tàndem de la seva vida i la seva doctrina.

1842: naixement de Cohen, fundador de l'Escola de Marburg i mestre de Cassirer.

1854: naixement de Natorp, un dels membres més importants de l'Escola de Marburg i professor de Cassirer.

1865: Liebmann llança el crit de *zurück nach Kant!* —*retorn a Kant!*—, que es convertirà en la consigna dels neokantians davant els postkantians.

El mateix any Cohen ingressa com a professor a Marburg.

1871: primera edició del llibre de Cohen sobre Kant, que porta per títol *Kants Theorie der Erfahrung* —*La teoria de Kant de l'experiència*—. Aquest lli-

bre influirà enormement en el panorama acadèmic de l'Alemanya de final del segle XIX, tot i que, per mor de la seva densitat i duresa, foren molt pocs els que l'entengueren —encara avui està condemnat a la marginació: no està traduït a cap idioma—. Cassirer fou un dels pensadors que copsà realment què era el que proposava Cohen i quines conseqüències podien tenir les seves tesis per l'avenç del criticisme.

1874, 28 de juliol: neix Ernst Cassirer a Breslau (Silèsia). És el quart dels nou fills d'una parella de jueus comerciants força rics i molt cultes; fou educat en el gust per l'estudi i per al gaudiment de tots els àmbits de la cultura, sobretot els humanístics i els artístics. Ernst es va entusiasmar quan encara era un infant amb les obres de Shakespeare: als tretze anys les coneixia de cap a peus i en recitava llargs fragments —la seva extraordinària memòria l'acompanyà tota la vida—; coneixia també multitud de poemes de Goethe, que fou la personalitat que el marcà més en l'actitud intel·lectual i àdhuc personal. Si bé ni els seus pares ni els seus germans i germanes jugaren cap paper en el món cultural, sí que alguns dels seus cosins més propers hi tingueren molta ressonància: Bruno Cassirer, un dels editors més importants de l'època; Fritz Cassirer, un innovador director d'orquestra; Richard Cassirer, el primer metge que va tractar l'esquizofrènia com a malaltia nerviosa; Paul Cassirer —cosí segon—, historiador de l'art i galerista, director juntament amb Bruno de les revistes *Kunst und Künstler* i *Pan*. El centre de reunions dels intel·lectuals de la família i dels seus amics era el *Romanische Kafé* de Berlín.

1876: Cohen guanya una càtedra a Marburg; és la primera vegada en la història de les universitats alemanyes que es permet que un jueu ocupi un càrrec d'aquesta mena.

1881: Natorp esdevé professor no remunerat a Marburg.

1882: Natorp publica *Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kritizismus* —La teoria cartesiana del coneixement. Un estudi sobre la prehistòria del criticisme—, que serà el determinant de tres factors molt importants del tarannà de les obres cassirerianes: per una banda, del seu mètode, que conjuga història i sistematicitat, tant en el tractament d'un tema històric com en el tractament d'un tema sistemàtic; per una altra banda, de l'afecció que Cassirer tingué tota la vida a l'estudi de l'obra del pensador francès; finalment, del qüestionament de la prehistòria del criticisme, tan important en el tractament cassirerià del problema del coneixement.

1885: segona edició, revisada, de l'obra de Cohen *Kants theorie der Erfahrung*; aquesta fou la que treballà Cassirer com a alumne, primer indirecte i després directe, de Cohen.

1886: Cassirer es trasllada a Berlín amb la seva família; aquest canvi serà de la màxima importància respecte al seu futur, car la intensíssima vida cultural del Berlín de final de segle i el contacte amb els intel·lectuals de la seva família accentuaren la seva vocació humanista.

1892: Natorp esdevé catedràtic a Marburg.

El mateix any Cassirer accedeix a la Universitat de Berlín per estudiar jurisprudència, respectant la voluntat del seu pare. Però la seva vocació fou més punyent que el respecte filial, i el mateix any abandonà aquests estudis per dedicar-se a la filosofia, la literatura i la història de l'art. Un periple acadèmic el portà de Berlín a Leipzig, de Leipzig a Heidelberg, i d'aquí novament a Berlín; era un estudiant inquiet que tractava de trobar el nivell d'exigència i rigor que corresponia a una ment com la seva. Va ser en el moment del seu retorn a Berlín que va rebre les primeres classes sobre Kant, impartides per Georg Simmel, que, tot i que va recomanar al seu curs la lectura de l'obra de Cohen *Kants theorie der Erfahrung*, va reconèixer que no entenia la totalitat de les seves tesis. Cassirer ja havia trobat el repte que estava cercant. Immediatament aconseguí un exemplar del llibre i comprengué que el seu pelegrinatge acadèmic finalitzaria a Marburg. Tot i així, la primera fullejada de l'obra de Cohen li desvelà la que fou la seva arma més poderosa: per tal de copsar tota la densitat del pensament del que seria el seu mestre i a través d'ell l'obra de Kant, no n'hi havia prou amb l'estudi de les humanitats, ans calia penetrar també en l'àmbit de les ciències. Aquest fou el motiu que ajornà l'acorriment a Marburg per un temps.

1892-1896: anys d'estudi profund i autodidacta del Kant de Cohen, així com de tot allò que considerà necessari per a la seva comprensió: la totalitat de les obres de Kant, Plató, Descartes i Leibniz; matemàtiques, biologia i física. L'obra de Helmholtz l'influï per sempre més, de la mateixa manera que posteriorment ho van fer les d'Einstein i Planck.

1896: Cassirer ingressà a Marburg i assistí a les classes de Cohen, dedicades llavors a dissoldre les contradiccions internes del pensament kantian. Ja en la primera classe el mestre s'adonà que no tenia res per ensenyar a un deixeble tan preparat, i buscà en ell l'amic amb qui compartir les inquietuds intel·lectuals que no podia oferir a cap altre dels seus alumnes, amb els quals, per altra banda, li abellia de compartir el seu lleure. L'amistat tardà uns mesos a aparèixer per mor del caràcter una mica esquerp del deixeble, molt gelós de les seves hores d'estudi i poc amant de les relacions socials. Tenia molta feina, per tal com no es limitava només a l'aprofundiment en el neokantisme, amb tots els estudis complementaris d'història de la filosofia, de ciències —amb especial atracció, aleshores, per Galileu— i de matemàtiques que això suposava, sinó que a més a més començà la redacció de la seva tesi doctoral i d'un assaig sobre Leibniz, i encara trobava temps per cultivar la seva passió humanista treballant Dante i els textos dels autors clàssics. La seva memòria prodigiosa, així com les seves capacitats de síntesi i de sistematització dels sabers que anava acumulant en quelcom semblant a això que avui anomenariem la *interdisciplinarietat*, van provocar que companys i professors el consideressin una persona absolutament fora del comú. Aquesta circumstància, juntament amb el seu caràcter modest i encara una mica distant, li proporcionaren el sobrenom de l'*olímpic*.

1899, 17 de juliol: Cassirer va llegir la tesi, dirigida, és clar, per Cohen, al qual estava ja unit per una estreta amistat acompanyada d'un respecte afectuós

que es mantingué fins a la mort del mestre. Atenció al títol del treball: *Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis* —*Crítica de Descartes del coneixement matemàtic i científic-natural*—. Hom pot trobar ja des d'aquest moment allò que constitueix una de les característiques constants i, de fet, la més representativa de l'apropament de Cassirer a un autor o un període de la història de la filosofia: sempre seran interpretats des de la perspectiva del criticisme, que és proposat com el criteri axiològic de la validesa d'un pensament determinat. Com a resultat hom troba una història de la filosofia amb una ordenació cronològica de «pre-kantians/Kant/postkantians», i amb una axiologia independent a aquesta cronologia que identifica els autors *crítics* com els constructors dels sistemes metafísics o científics més vàlids, mentre que els autors *no crítics* deriven, en l'últim nivell, en una metafísica falaç i en una ciència poc fructífera. Aquest és un dels motius pels quals Cassirer ha estat més criticat, car molts dels estudiosos consideren que aquest enfocament distorsiona considerablement el pensament dels filòsofs als quals s'acosta, fent-ne una història de *pro- i anti-*kantians; així, per exemple, n'hi ha que l'acusen, no sense raó, de fer un Leibniz kantian. Aquí, però, cal recordar una qüestió que ha quedat puntualitzada més amunt: Cassirer no pretén fer una història asèptica de la filosofia, sinó que reconeix sense cap reserva l'adopció d'un punt de vista teòric en el qual vol *encaixar* els esdeveniments del pensament occidental: vol entendre la gènesi i el desenvolupament del problema del coneixement com la història del criticisme. En aquest projecte tindran idèntica vàlua, per primera vegada, els filòsofs i els científics; en un segon pla es recull també l'obra dels estetes i els historiadors.

Uns altres treballs de Cassirer dedicats a Descartes són:

- «Descartes et l'idée de l'unité de la science» —«Descartes i la idea de la unitat de la ciència»—, 1937;
- «Descartes' Wahrheitsbegriff» —«El concepte de veritat de Descartes»—, 1937. Aquest article es troba reproduït al recull pòstum *Philosophie und exacte Wissenschaft* —*Filosofia i ciència exacta*—, 1937.
- «Descartes' Dialog "Recherche de la vérité par la lumière naturelle" und seine Stellung im Ganzen der Cartesischen Philosophie. Eine Interpretation-Versuch» —«El diàleg de Descartes "Recerca de la Veritat per la llum natural" i el seu lloc en el conjunt de la filosofia cartesiana. Un intent d'interpretació».
- «Über Bedeutung und Abfassungszeit von Descartes' "Recherche de la Vérité par la lumière naturelle". Eine Kritische Betrachtung» —«Sobre la significació i la data de la composició de la "Recerca de la Veritat per la llum natural" de Descartes. Una consideració crítica»—, 1938.
- *Descartes: Lehre. Persönlichkeit. Wirkung.* —*Descartes: doctrina, personalitat, efectivitat*—, 1939. Aquest llibre conté, entre d'altres no publicats amb anterioritat, els dos articles de 1937 i el primer de 1938.

El mateix any Cassirer presentà al concurs sobre Leibniz convocat per l'Acadèmia de Ciències de Berlín el seu manuscrit *Leibniz' System in sei-*



*nen wissenschaftlichen Grundlagen* —*El sistema de Leibniz segons els seus fonaments científics*—, que havia redactat conjuntament amb la tesi. La solució del concurs es retarda fins al 1904, atorgant a Cassirer el segon premi, la qual cosa és considerada com una ofensa pels integrants i seguidors del grup de Marburg. Una qüestió marginal però important: sovint es comet l'error historiogràfic d'afirmar que la tesi doctoral de Cassirer versava sobre Descartes i sobre Leibniz, per tal com els originals respectius foren no només redactats, sinó també publicats alhora —la publicació conjunta és del 1902—; en realitat, però, tenen un to força diferent, car la tesi treballa molt més directament que no pas l'assaig la relació del filòsof amb el problema del coneixement. Un text que relaciona estretament els dos pensadors és «Descartes, Leibniz and Vico», 1942 (inèdit de Yale).

Amb aquest treball sobre Leibniz, Cassirer contribuï a allò que històricament es coneix com el «renaixement leibnizià» de començament de segle, en el qual també intervingueren Russel i Couturat. Unes altres obres de Cassirer que contribuïren a aquest renaixement foren:

- L'edició de les obres filosòfiques de Leibniz, juntament amb altres col·laboradors; ell participà en l'edició de *Hauptschriften zur Grundlagung der Philosophie* —*Escrips principals sobre la fonamentació de la filosofia*—, 1904-1906 i en *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand* —*Nous treballs sobre l'enteniment humà*—, 1915.
- «Leibniz und Jungius» —«Leibniz i Jungius»—, 1929.
- «Leibniz», 1933.

1903: es publica *Platos Ideenlehre* —*La doctrina de Plató de les idees*—, de Natorp; aquesta obra determinarà per sempre la interpretació cassireriana del pensament platònic com un pensament crític de consideració obligada en el tractament del problema del coneixement.

1904: Cassirer acaba els dos primers volums de *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* —*El problema del coneixement en la filosofia i en la ciència modernes*—, que són els únics que havia projectat en planejar aquesta obra que havia de ser la prehistòria del criticisme. El primer, publicat al 1906, presenta el seguiment del tarannà crític des de Nicolau de Cusa fins a Bayle; és recomanable llegir-ne la primera edició, per tal com tant la segona —1911— com la tercera —1912— prescindeixen, sense motiu aparent, d'una preciosa introducció al tema des de la perspectiva de la filosofia antiga. El segon volum es publicà al 1908 i continuà el tractament de la temàtica de l'anterior des d'Espinoza fins a Kant, passant evidentment per Newton, sense el qual, segons les conviccions de l'escola de Marburg, no pot copsar-se la significació més rigorosa de les tesis de la *Crítica de la raó pura*. Aquests dos volums permetran que Cassirer sigui conegut més enllà de les fronteres de Marburg i que es pugui començar a pensar en la floració del neokantisme a què s'ha al·ludit més amunt. El tercer volum de *Das Erkenntnisproblem*, acabat al 1919 i publicat al 1920, està dedicat als postkantians; l'últim volum és d'aparició pòstuma —1957—, i s'hi percep com la floració del neokantisme ha derivat ja en la *filosofia de*

*les formes simbòliques*, atorgant una importància especial a la ciència i a la metodologia històrica dels dos últims terços del segle XIX. El fet que Cassirer es dediqués tota la vida i des dels mateixos enfocaments —evidentment amb evolucions però respectant sempre la idea inicial— a la història del problema del coneixement, ha de ser considerat com un argument més en favor de la continuïtat de tota la seva obra i de la seva constància en la defensa del neokantisme.

Més amunt s'ha constatat com la història de la filosofia que fa Cassirer i de la qual *Das Erkenntnisproblem* és el màxim exponent és en realitat la història d'un problema, *del problema* críticament parlant: el problema del coneixement. Tot i que, segons l'índex, aquesta obra desenvolupa el tema històricament, aquí es confirma l'ús de la metodologia que ja havia fet servir Cassirer en totes les obres precedents: el tractament d'un tema històric necessita el recurs a la sistematicitat, i a l'inrevés. Això fa que les reflexions històriques acompanyin sempre les anàlisis sistemàtiques de qualsevol tema; ara bé, no ho fan a tall de simple il·lustració erudita, sinó que són utilitzades per ajudar al plantejament del problema. De fet, s'estava reivindicant la postura kantiana d'exigir la correlació de les dues metodologies. A més a més, Cassirer recupera també el concepte modern de *teleologia*, prenent com a *télos* de la història de la filosofia la possibilitat d'una metafísica no falag; en aquest sentit, és, clarament, un il·lustrat.

Pel que fa a l'acostament sistemàtic que acompanya —qui acompanya en realitat a qui?— la reflexió històrica, Cassirer es veu obligat ja en aquesta obra a recórrer, amb més o menys intensitat, a les que després seran les *formes simbòliques*; el *problema del coneixement* no es pot resoldre només contemplant l'evolució de la metafísica i de la filosofia en general en una època determinada, sinó que cal apel·lar totes les manifestacions culturals per escatir al màxim possible les seves característiques i, des d'elles, les seves aportacions o regressions respecte a la postura crítica. És molt important recordar que és la primera vegada que un manual que es presenta com a història del pensament inclogui en els seus índexs, com a referència bàsica en cada capítol, la reflexió sobre l'evolució històrica de la ciència i de la matemàtica; els noms de Kepler, Galileo, Huygens, Newton, Euler adopten el mateix protagonisme que Nicolau de Cusa, Descartes, Pascal, Leibniz o Kant. També s'hi troben referències, tot i que en menor grau, a aportacions destacades en altres àmbits de la cultura (art, estètica, religió, mite, llenguatge, etc.).

Des de la perspectiva d'aquestes consideracions sobre *Das Erkenntnisproblem*, hom pot constatar que les primeres reflexions de Cassirer entorn del seu problema li feren ja constatar la necessitat d'una apertura de la crítica de la raó a la crítica de la cultura. En conseqüència, es pot afirmar que al 1904 la intuïció de les *formes simbòliques* com les diferents vies de construcció de coneixement estava present en el seu pensament i n'era el mòbil, tot i que encara no eren designades amb aquest terme. La cultura es considera com un tot conformat per diverses parts autònomes

però organitzades sistemàticament i coordinades per la filosofia; la història va incorporant els diferents guanys al bagatge de cadascuna d'aquestes formes. Aquesta concepció permet a Cassirer dialogar còmodament amb pensadors llunyans en el temps; de fet, una de les seves virtuts filosòfiques més grans rau en la seva habilitat especial de fer dels pensadors que li interessin interlocutors contemporanis, i d'aconseguir que el lector tingui la sensació de plantejar-se els problemes tal com en el seu moment es varen gestar, com també de seguir tot el procés resolutiu des d'una panoràmica privilegiada que inclou tant la referència a tots els esdeveniments culturals importants de l'època de l'autor que s'està tractant com a l'època contemporània.

Cassirer tractà seriosament molts pensadors al llarg de la seva obra; només en revisar els seus títols hom hi trobarà tractaments d'especialista sobre multitud de noms, amb una recurrència especial pels següents: Ficino, Newton, Spinoza, Leibniz, Shaftesbury, Hölderlin, Lessing, Goethe, Heinrich von Kleist, Schiller, Mendelssohn, Einstein, Mann. Hom no ha de pensar, però, que no dominava la filosofia contemporània; ans al contrari, coneixia perfectament l'obra del cercle de Viena, de Wittgenstein, de Husserl i de Heidegger.

Unes altres obres que insisteixen en la mateixa tònica històrica són:

- *Die Philosophie der Griechen von den Anfängen bis Platon* —*La filosofia dels grecs des del començament fins a Plató*—, 1925;
- *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* —*Individu i cosmos en la filosofia del Renaixement*—, 1927;
- «Die Philosophie Moses Mendelssohns» —«La filosofia de Moses Mendelssohn»—, 1929;
- «Die Idee der Religion bei Lessing und Mendelssohn» —«La idea de religió en Lessing i Mendelssohn»—, 1929;
- «"Geist" und "Leben" in der Philosophie der Gegenwart» —«"Esperit" i "vida" en la filosofia contemporània»—, 1930;
- «Keplers Stellung in der europäischen Geistesgeschichte» —«El lloc de Kepler en la història europea de l'esperit»—, 1930;
- «Enlightenment» —«La Il·lustració»—, 1931;
- *Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge* —*El renaixement platònic a Anglaterra i l'Escola de Cambridge*—, 1932;
- «Shaftesbury und die Renaissance des Platonismus in England» —«Shaftesbury i la renaixença del platonisme a Anglaterra»—, 1932;
- «Spinozas Stellung in der allgemeinen Geistesgeschichte» —«El lloc de Spinoza en la història general de l'esperit»—, 1932;
- «Das Problem J.J. Rousseau» —«El Problema J.J. Rousseau»—, 1932.
- «L'unité dans l'oeuvre de J.J. Rousseau» —«La unitat de l'obra de J.J. Rousseau»—, 1933;
- «Henri Bergsons Ethik und Religionsphilosophie» —«L'ètica i la filosofia de la religió d'Henri Bergson»—, 1933;
- *Die Philosophie der Aufklärung* —*La filosofia de la Il·lustració*—, 1937;

- Revisió de l'edició de les *Obres completes* de Malebranche feta per D. Roustan i P. Schrecker, 1938;
- *Die Philosophie im 17. und 18. Jahrhundert* —*La filosofia als segles XVII i XVIII*—, 1939.
- «Logos, Dike, Kosmos in der Entwicklung der griechischen Philosophie» —«*Logos, Dike, Kosmos* en el desenvolupament de la filosofia grega»—, 1941;
- «Herder», inèdit de Yale, 1941;
- «Albert Schweitzer as Critic of Nineteenth-Century Ethics» —«Albert Schweitzer com a crític de l'ètica del segle XIX»—, 1946 (pòstum).

1906: Cassirer aconsegueix l'habilitació per fer de professor a la Universitat de Berlín —sense remuneració—, presentant com a currículum els dos primers volums de *Das Erkenntnisproblem* i tractant el tema de «la cosa en sí» en la conferència que servia de prova d'accés. Stumps i Riehl s'esforçaren perquè fos considerat com a «no apte»; sota els seus motius teòrics aparents s'amagava l'antisemitisme, que anava prenent força en aquesta Universitat de caràcter conservador d'uns suposats valors genuïnament germànics. Fou gràcies a Dilthey, també professor a Berlín i representant del sector menys conservador, que Cassirer accedí a la plaça. L'admiració i l'estima que abans li havien professat els seus mestres i els seus companys serà manifestada a partir d'ara i en totes les etapes de la seva vida pels seus deixebles, l'atenció als quals considerava prioritària respecte a qualsevol altra tasca.

Hom no pot evitar preguntar-se per què Cassirer va insistir a ensenyar a Berlín, sense sou i envoltat d'antisemites; sembla que l'única resposta plausible és la del seu enamorament per la vida cultural d'aquesta ciutat i els estrets lligams amb els seus parents intel·lectuals.

1910: es publica la primera obra sistemàtica de Cassirer, que porta per títol *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntnis Kritik* —*Substància i Funció. Recerques sobre les preguntes fonamentals de la crítica del coneixement* el citaré com a *S.F.*—; també és la primera que es tradueix a altres idiomes. Aquest ha estat un escrit desatès pels crítics, que han treballat molt més el Cassirer de les *formes simbòliques* que el primer Cassirer i que, a més a més, interpreten *S.F.* com un escrit «simplement» d'epistemologia. L'obra, en el seu moment d'aparició, no va tenir tampoc l'èxit que tingueren els dos primers volums de *Das Erkenntnis Problem*, sens dubte per la seva major duresa conceptual. Aquesta descurança és un dels puntals de la trivialització que se sol fer de la *filosofia de les formes simbòliques*, que sovint es presenta deslligada de l'epistemologia i se li atorga un vincle amb el criticisme molt més feble del que en realitat li correspon; hi ha la tendència a presentar des d'aquesta perspectiva «dos Cassirers»: el de Marburg i el de les *formes simbòliques*. Ara bé, aquest és un tòpic totalment fals: Cassirer és al llarg de tota la seva obra un neokantià de Marburg, en el sentit que considera l'epistemologia, per una banda, com el *paradigma* per fer teoria crítica de qualsevol de les formes de coneixement no científic, i, per altra banda, com l'accés a l'apertura de la gnoseo-

logia crítica a la filosofia de la cultura i des d'ella a l'antropologia transcendental.

Si es té present la continuïtat del corpus cassirerià, cal atorgar un paper determinant a *S.F.*, per tal com és l'obra que vincula indesligablement l'epistemologia a la gnoseologia crítica i que comença la *floració* sistemàtica del neokantisme. És important ligar el significat del títol amb el del subtítol —cosa que no fan la majoria de traduccions—: a partir del plantejament d'una epistemologia no substancialista, sinó configurada a partir del *concepte de funció*, es pretén endegar una recerca sobre les preguntes fonamentals de la crítica del coneixement. Cassirer havia après la lliçó més important de Marburg: el rigor de la gnoseologia crítica només és abastable des de la consideració de les objectivacions científiques i, per tant, des de l'epistemologia. Aquesta qüestió ja havia estat plantejada als dos primers volums de *Das Erkenntnisproblem* d'una manera històrica; la lectura correcta de *S.F.* obliga, per mor de fidelitat al mètode cassirerià, a la lectura d'aquests dos volums, una de les propostes dels quals, entorn de la prehistòria del criticisme, era la transició, no sempre evolutiva, d'una filosofia substancialista a una filosofia funcionalista; en aquest sentit també és útil l'article «Substance» —«Substància»— publicat a l'*Encyclopaedia Britannica* al 1929. La filosofia funcionalista és considerada com a *crítica* i es defineix per la consideració del coneixement com una *funció d'objectivació de la realitat* que es diversifica en diverses funcions, la còpula de les quals, és a dir, *el subjecte transcendental*, no és hipostasiable en cap sentit.

De fet, tot el corpus cassirerià ha d'entendre's com un perfeccionament constant del camí obert a *S.F.*, aplicant els guanys crítics d'aquesta obra a tots els àmbits del coneixement. Aquest és precisament un dels pilars on se sustenta la grata continuïtat i l'absència de contradiccions que hom troba en l'obra de Cassirer: la preocupació per la ciència com a model gnoseològic fou constant, tal com mostren els títols que s'ofereixen a continuació:

- «Das Problem des Unendlichen und Renouviere "Gesetz der Zahl"» —«El problema de l'infinit i la "llei del nombre" de Renouvier»—, 1912.
- «Philosophische Probleme der Relativitätstheorie» —«Problemes filosòfics de la teoria de la relativitat»—, 1920.
- *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen* —*La teoria de la relativitat einsteiniana. Consideracions de teoria del coneixement*—, 1921. Aquest article és importantíssim en el corpus cassirerià, per tal com mostra, entre altres coses, que el criticisme és perfectament adaptable a la ciència contemporània. Hom podria dir que Einstein significa el mateix estímul intel·lectual per Cassirer que el que significà Newton per Kant.
- «Phänomenologie der Erkenntnis» —«Fenomenologia del coneixement»—, que correspon al tercer volum de *Philosophie der symbolischen Formen*, 1929.
- «Die Antike und die Entstehung der exakten Wissenschaft» —«Els antics i el sorgiment de la ciència exacta»—, 1932.

- *Determinismus und Indeterminismus in der Modern Physik. Historische und systematische Studien zum Kausalproblem* — *Determinisme i indeterminisme en la ciència contemporània. Estudis històrics i sistemàtics sobre el problema causal*—, 1936. Aquesta és una de les obres més apreciades pel propi Cassirer, per tal com féu servir el seu bagatge crític per la interpretació de la teoria quàntica. És una obra escrita a Suècia.
- «Wahrheitsbegriff und Wahrheitsproblem bei Galilei» — «El concepte de veritat i el problema de la veritat a Galileu»—, 1937.
- Recensió de l'obra d'A.C. Benjamin, *An Introduction to the Philosophy of Science*, 1938.
- «Mathematische Mystik und mathematische Naturwissenschaft» — «Mística matemàtica i ciència natural matemàtica»—, 1940.
- «The Influence of Language upon the Development of scientific Thought» — «La influència del llenguatge en el desenvolupament del pensament científic»—, 1942.
- «Galileo: A new Science and a new Spirit» — «Galileu: una nova ciència i un nou esperit»—, 1943.
- «Newton and Leibniz», 1943.
- «Science», a *An Essay on Man*, 1944.
- «Galileo's Platonism», — «El platonisme de Galileu»—, 1946 (pòstum).
- *Zur modern Physik* — *A l'entorn de la física contemporània*—, 1957 (pòstum); recull els treballs de 1921 i de 1936.
- *Philosophie und exakte Wissenschaft* — *Filosofia i ciència exacta*—, 1969 (pòstum); recull els treballs de 1932, 1937, 1940 i els dos de 1943.

Aquesta preocupació constant que presenta el corpus cassirerià i el de tots els neokantians en general per la ciència no és altra cosa que la recuperació del vell propòsit crític d'ofereir una metafísica *com a* ciència. És important insistir en aquesta qüestió: res més lluny de la intenció dels hereus del criticisme que rebutjar la metafísica; es tracta, contràriament, de tornar a lligar la metafísica amb el món, d'intentar que sigui *meta-física* en el sentit de dir coses amb sentit sobre el món. I això només ho aconseguirà si és *metafísica com a ciència*, és a dir, si té un referent ontològic concret —encara que sigui mediatitzat per tota una sèrie de funcions gnoseològiques—, si s'expressa en judicis sintètics *a priori*, si és sistemàtica i si pretén el mateix grau de comunicabilitat que un enunciat científic. Aquesta és la metafísica per la qual va batallar Kant a capa i espasa contra les banalitats de la tradició filosòfica; recordem, a aquest efecte, el títol complet dels Prolegòmens: *Prolegòmens a tota metafísica futura que pugui presentar-se com a ciència*. Davant d'aquest títol, que vol servir per defensar la *K.r.V.* de l'idealisme absolut, resulta sorprenent la interpretació que constata que per Kant no era possible la metafísica *com a* ciència o que, en tot cas, hom ha d'interpretar únicament aquí el sentit aristotèlic de *ciència*; no hi hauria més remei llavors que plantejar-se la gnoseologia crítica com un rotund fracàs. Kant fa referència a la ciència de Newton i ofereix les eines útils per reconstruir la metafísica *com a ciència*; els neokantians, molt familiaritzats amb la ciència

contemporània, recullen el relleu allà on Kant el va deixar i continuen la tasca. Cal insistir en què la ciència és en aquest context un model gnoseològic que facilitarà l'estudi de la dinàmica constructiva de les altres formes de coneixement, i que en cap moment s'està proposant una metafísica amb pretensions de veritat o demostrabilitat científiques; el *com a* nega explícitament que la metafísica sigui ciència. En aquest sentit, no fóra correcte tractar la metafísica amb la mateixa capacitat d'objectivació que la ciència, sinó que cal parlar de la capacitat *metaobjectivadora* de la metafísica; les *màximes* de la *crítica transcendental* i els *principis* de la *filosofia transcendental* són *metaobjectivants* en el sentit que suporten gnoseològicament el sistema de les objectivacions concretes, que no són res més que objectes de coneixement.

Es tracta, en definitiva, de reivindicar, des del redreçament del destí històric del criticisme —del qual es van apropiari els romàntics— i davant el positivisme, la capacitat constructiva de la metafísica. així com de defensar la seva necessitat en tots els àmbits del coneixement. L'esquema proposat per Kant a l'*Arquitectònica* de la *Crítica de la raó pura* serà recuperat i ampliat, tot estenent l'àmbit d'aplicació de la crítica transcendental no només a les ciències o a la psicologia transcendental —com planteja aquest text—, sinó a tots els àmbits del saber des del paradigma gnoseològic de les ciències, és a dir, des de l'epistemologia. Cadascun d'aquests àmbits assolirà llavors *la seva filosofia transcendental*, que correspon al seu sistema de principis objectivants *a priori*, en paraules de Kant, a la seva ontologia.

1912: Cassirer comença, amb altres col·laboradors entre els quals es troba Cohen, l'edició de les obres completes de Kant —*Immanuel Kants Werke*—, de les quals el seu llibre *Kants Leben und Lehre —Vida i doctrina de Kant—*, publicat al 1918, és l'últim volum. En ell desenvolupa el capítol dedicat a Kant al segon volum de *Das Erkenntnisproblem*. Aquesta és una de les obres cassirerianes que ha esdevingut clàssica en les bibliografies i que presenta d'una manera més clara la relació de coimplicació necessària que tenen per Cassirer la vida i l'obra de qualsevol filòsof.

En aquest mateix any, Cohen deixa Marburg per impartir classes a la Universitat de Berlín.

1914: L'inici de la Primera Guerra Mundial, en la qual Cassirer va ser reclutat pel servei civil, despertà el seu sentiment antiimperialista, que es va fer palès en una obra de caire humanista que començà a escriure en aquell moment —i que es publicà al 1916—: es tracta de *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte —Llibertat i forma. Esudis sobre la història de l'esperit alemany—*. En la qual Cassirer vol reivindicar la vessant més humanista i políticament tolerant de l'esperit alemany per oferir una alternativa a allò que derivarà en la barbàrie de l'exaltació mitificadora d'aquest esperit. La tradició que reivindica el neokantià és la de la filosofia de la història i de la política de Lessing, Schiller, Kant, Humboldt i Goethe, així com la d'una lectura molt diferent a la que feien els nacionalistes de la idea de l'Estat i de la de llibertat dels romàntics i de Hegel; aquesta línia

enllaça amb la de l'humanisme de Dante i Petrarca, de Montaigne, d'Erasme i amb els inicis de l'estètica al món germànic. És útil llegir paral·lelament l'article de 1931 «Deutschland und Westeuropa im Spiegel der Geistesgeschichte» —«Alemanya i l'Europa de l'Est en el mirall de la història de l'esperit»—, i també «Force and Freedom: Remarks on the English Edition of Jacob Burckhardt's *Reflections on History*» —«Força i llibertat: Consideracions sobre l'edició anglesa de l'obra de Burckhardt *Reflexions sobre la història*—, 1944.

*Freiheit und Form* resulta molt interessant també per dos motius més. Per una banda, serveix per matisar l'afirmació que Cassirer recollí de Goethe: «el classicisme és la salut, el romanticisme la malaltia», frase que fou recollida i recollida també per Novalis. El neokantià, que demostra aquí un domini total i àdhuc una admiració de la cultura romàntica, vol deixar clar que no tot en el moviment romàntic és «malaltia», car n'hi ha una part que es pot entendre com a classicisme tenint en compte la perspectiva de la història de l'humanisme; hi tindrien cabuda la filosofia moral-de la història-política i alguns aspectes de l'estètica. De fet, Cassirer considerava aquestes dues produccions, juntament amb les artístiques, com un dels moments privilegiats de la cultura occidental que, a més a més, calia rescatar de les urpes totalitàries que se les estaven apropiant. Implícitament, però, i per comparació amb altres textos cassirerians, el lector sap que la malaltia romàntica es radicalitza en la filosofia en un estat de mancança absoluta de referent ontològic, que ve a ser substituït per una ontologització còsmica, convertint-se així en el millor exemple de metafísica críticament il·legítima.

Uns altres escrits dedicats als romàntics són:

- «Hölderlin und der deutsche Idealismus» —«Hölderlin i l'idealisme alemany»—, 1917-1918;
- «Die Methodik des Idealismus in Schillers Philosophischen Schriften» —«El mètode de l'idealisme en els escrits filosòfics de Schiller»—, 1921; aquests dos articles es recolliran a l'obra de 1921 *Idee und Gestalt* —*Idea i forma*—;
- «Schiller und Shaftesbury» —«Schiller i Shaftesbury»—, 1935.

A més de la seva significació política, *Freiheit und Form* és important per tal com ja treballa clarament en la direcció de les formes simbòliques: la poesia assoleix en aquest text un paper fonamental com a estàndard de l'humanisme i és posada al mateix nivell axiològic que la ciència. La floració de les tesis de Marburg cap a altres disciplines que no siguin les exclusivament científiques comença a demostrar aquí les seves possibilitats. Un personatge serveix de símbol d'aquest humanisme que no troba diferències axiològiques entre la ciència i la poesia en tant que formes constructores d'un món: Goethe, les obres del qual entusiasmaron Cassirer des de la seva primera joventut. El neokantià li dedicà nombrosos escrits, entre els quals destaquen, a més a més del capítol dedicat a ell en *Freiheit und Form*: «Goethes Pandora» —«La Pandora de Goethe»—, 1918;



- «Goethe und die mathematike Physik» —«Goethe i la física matemàtica»—, 1921; l'article anterior i aquest es recullen en l'obra *Idee und Gestalt —Idea i forma—*, 1921;
- «Goethe und das 18. Jahrhundert» —«Goethe i el segle XVIII»—, 1922;
- «Goethe und Platon» —«Goethe i Plató»—, 1922;
- «Der naturforscher Goethe», —«El Goethe científic»—, 1932;
- «Goethe und die geschichtliche Welt» —«Goethe i el món històric»—, 1932, que, juntament amb els dos articles de 1922 dóna lloc a l'obra de 1932 titulada *Goethe und die geschichtliche Welt*.
- «Goethes Idee der Bildung und Erziehung» —«La idea de Goethe de la formació i de l'educació»—, 1932;
- «Goethe and the kantian philosophie» —«Goethe i la filosofia kantiana»—, 1945, un dels dos articles que componen *Rousseau, Kant, and Goethe*;
- «Thomas Manns Goethe-Bild. Eine Studie über "Lotte in Weimar"», —«La imatge de Goethe de Thomas Mann. Un estudi sobre "Lotte in Weimar"»—, 1945.

Sembla com si cada vegada que Cassirer es planteja un problema nou recorri a les obres de Goethe per tal de dialogar amb ell. No es pot dir que Cassirer fos un «estudiós» d'aquest poeta-científic-artista-pensador, sinó que era més que això: el que va ser Kant per Cassirer a nivell teòric ho va ser Goethe a nivell d'actitud intel·lectual i personal. És curiós constatar fins i tot una sorprenent semblança física entre els dos pensadors, que a Cassirer complaïa moltíssim; en referència a aquesta qüestió, resulta divertida l'anècdota de l'ensurt que va tenir el conserge de la casa natal de Goethe —a Weimar— quan va anar a visitar-la el filòsof de Marburg i el cuidador pensà que es tractava del fantasma del «Vell Home».

1917: sembla que Cassirer va experimentar una mena de camí de Damasc un dia qualsevol en el seu cotxe de tornada cap a casa: es va adonar que per tal de respectar i desenvolupar la vocació del criticisme de ser una antropologia transcendental calia fer fructificar les tesis del neokantisme de Marburg cap a totes les formes de coneixement, no només cap a la ciència. El llenguatge, el mite, l'art, la història, la tècnica, etc. tindrien així la mateixa categoria gnoseològica que la ciència, tot i que els seus processos respectius d'objectivació de la realitat fossin completament diferents. Per copsar aquests processos la ciència continuaria actuant com a *paradigma*, car oferiria una dinàmica constructiva menys problemàtica que les altres. Com ja s'ha vist, hom pot seguir el rastre d'aquesta intuïció en les obres anteriors, però és en aquest moment que Cassirer pren consciència de la importància d'aquesta tesi i de les conseqüències que pot tenir pel criticisme. Quan Cassirer va arribar a casa seva, es tancà al despatx i féu tot l'esquema del que seria la seva *filosofia de les formes simbòliques*, no només d'allò que correspon a l'obra que porta aquest títol, sinó de tota la seva obra posterior, que, d'una manera o altra faria referència a aquest esquema. Immediatament començà a treballar-hi; ja tenia un programa de per

vida, que, de fet, no va arribar a concloure. També per aquest motiu va morir massa aviat, deixant penjat l'estudi sistemàtic d'una forma simbòlica tan significativa per ell com fou l'art.

1918: En acabar la Primera Guerra Mundial es creen les universitats d'Hamburg i de Frankfurt, de tarannà molt diferent a la de Berlín: són democràtiques i progressistes. Totes dues demanen els serveis de Cassirer qui, tip d'antisemitisme, es decideix per Hamburg, on esdevindrà catedràtic al 1919.

També al 1918 es publica la tercera edició de l'obra de Cohen *Kants Theorie der Erfahrung*, que varia substancialment de les dues edicions anteriors, tant pel que fa a l'extensió com al contingut, que, tot i estar en la mateixa línia, aprofundeix en molts dels temes. Més amunt ha quedat constatat que aquesta és també la data de la publicació del *Kants Leben und Lehre* de Cassirer. Resulta inevitablement temptador pensar que Cohen va enriquir la seva obra en part com a conseqüència de la influència del seu deixeble; com a arguments a favor d'això, hom pot presentar les citacions que fa Cohen de Cassirer en aquesta obra, recollint l'advertència del seu deixeble contra el perill d'una excessiva idealització de l'espai i el temps i, el que és més important, l'adopció de la tesi genuïnament cassireriana que no es pot parlar de la transcendentalitat de l'espai i el temps fins a l'*Analítica transcendental*, car tant a les obres precrítiques de Kant com a l'*Estètica transcendental* espai i temps no tenen cap paper a l'enteniment.

Cohen no només havia seguit molt de prop el manuscrit del llibre de Cassirer sobre Kant, sinó que també coneixia molt bé els escrits anteriors del seu deixeble entorn d'aquest tema i del criticisme en general. Aquests treballs eren:

- *Der kritischen Idealismus und die Philosophie des «gesunden Menschenverstandes»* —L'idealisme crític i la filosofia de la «comprensió genuïna de l'ésser humà»—, 1906;
- «Kant und die moderne Mathematik» —«Kant i la matemàtica moderna»—, 1907;
- «Zur Frage nach der Methode der Erkenntniskritik. Eine Einleitung» —«El problema del mètode de la crítica del coneixement. Una introducció»—, 1907;
- «Die kritische Philosophie» —«La filosofia crítica»—, llibre VII de *Das Erkenntnisproblem*, que es troba al segon volum, 1908;
- Recensió de l'obra de R. Hönlwald, *Beiträge zur Erkenntnistheorie und Methodlehre* —Contribucions a la teoria del coneixement i a la doctrina del mètode—, 1909;
- Recensió de l'obra de J. Cohen, *Voraussetzungen und Ziele des Erkennens* —Pressuposicions i finalitats del coneixement—, 1910;
- «Aristoteles und Kant. Zu Görlands Buch: *Aristoteles und Kant*» —«Aristòtil i Kant. Sobre el llibre de Görland: *Aristòtil i Kant*»—, 1911;
- Recensió de l'obra de C. Renouvier *Essais de Critique Generale* —Assajos de crítica general—, 1914;

- Supervisió de 1912 a 1916 de les publicacions de l'associació kantiana de Berlín, agrupades sota el nom de *Philosophische Vorträge — Dissertationes filosófiques*;
  - «Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik» —«La teoria del coneixement respecte als problemes límit de la lògica»—, 1913;
  - «Die Grundprobleme der kantischen Methodik und ihr Verhältnis zur nachkantischen Spekulation» —«Els problemes del mètode kantian i la seva relació amb l'especulació postkantiana»—, 1914;
- Cassirer no abandonà després de la seva monografia sobre Kant la dedicació a l'estudi d'aquest autor, com demostren els títols següents:
- «Henrich von Kleist und die kantische philosophie» —«Henrich von Kleist i la filosofia kantiana»—, 1919; cal recomanar especialment aquest article, que es recull a *Idee und Gestalt*, per la seva originalitat.
  - «Die kantischen Elemente in Wilhelm von Humboldt Sprachphilosophie» —«Els elements kantians en la filosofia del llenguatge de Wilhelm von Humboldt»—, 1923;
  - Supervisió dels *Kant Studien* de 1924 a 1932;
  - «Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkpsychologie», «La teoria del coneixement respecte als problemes límit de la lògica i la psicologia de la ment»—, 1927;
  - «Zur theorie des Begriffs. Bemerkungen zu dem Aufsatz von G. Heymans» —«Sobre la teoria del concepte. Consideracions sobre l'axioma de G. Heymans»—, 1928;
  - «Neo-Kantianism» —«Neokantisme»—, 1929;
  - «Transcendentalism» —«Transcendentalisme»—, 1929;
  - «Truth» —«Veritat»—, 1929;
  - «Rationalism» —«Racionalisme»—, 1929;
  - «Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs» —«Formes i canvis formals del concepte filosòfic de veritat»—, 1929;
  - «Was ist "Subjektivismus"?» —«Què és el "subjectivisme"?»—, 1930;
  - «Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kantinterpretation» —«Kant i el problema de la metafísica. Observacions sobre la interpretació de Kant de Martin Heidegger»—, 1931;
  - «Kant», 1932;
  - «Critical Idealism as a Philosophy of Culture», —«L'idealisme crític com a filosofia de la cultura»—, 1936;
  - «Inhalt und Umfang des Begriffs. Bemerkungen zu Konrad Marc-Wogau's gleichnamiger Schrift» —«Contingut i abast del concepte. Consideracions sobre l'escrit del mateix nom de Konrad Marc-Wogau»—, 1936;
  - «Neuere Kant-Literatur» —«Nova literatura sobre Kant»—, 1940;
  - «Some Remarks on Kant's Philosophy of History» —«Algunes precisions sobre la filosofia kantiana de la història»—, 1941;
  - «Kant and Rousseau», —«Kant i Rousseau»—, 1945, un dels dos articles de *Rousseau, Kant, Goethe*, 1945.

El Kant de Cassirer és el Kant de Cohen que s'obre a totes les formes culturals. De fet, el lector té la impressió que Cassirer dona per suposat la lectura del criticisme que fa el seu mestre i que va més enllà, ampliant l'abast d'aquesta doctrina. El capítol dedicat a Kant a *Das Erkenntnis Problem* (1908) és una clara mostra de la fidelitat de Cassirer a la lectura coheniana de Kant; *Kants Leben und Lehre* (1918) i el debat amb Heidegger de 1929 a Davos mostren l'apertura de l'epistemologia cap a altres reflexions sobre diverses formes culturals. Un punt de partença clau per a l'afiançament d'aquesta apertura és l'estudi que Cassirer fa sobre l'*Esquematisisme transcendent* que el filòsof de les formes simbòliques contempla des de la possibilitat de conceptes més homogenis amb la realitat que els conceptes científics. Això permet que el sistema categorial kantianà deixi de ser un sistema tancat i passi a ser un sistema obert en el qual caldrà tenir en compte l'*a priori evolutiu* que es va incorporant en el desenvolupament històric de les diferents formes culturals; des d'aquesta perspectiva, no només sistematicitat i història es fan interdependents, sinó que, a més a més, hom pot entendre que no hi ha una ruptura entre el criticisme i, per exemple, l'evolutivisme de Piaget; es tracta, simplement, de diferents nivells gnoseològics.

El 1918 és també l'any de la mort de Cohen. Hi ha crítics que asseguren que això va afavorir el sorgiment de la filosofia de les formes simbòliques, per tal com Cassirer es va alliberar de la influència més directa del seu mestre. Sembla que aquesta afirmació és exagerada, per tal com ja s'ha vist que la idea de les formes simbòliques va sorgir abans d'aquest esdeveniment i que, a més a més, Cassirer no es va deslligar mai del pensament de Cohen, que, a més de poder-lo copsar entre les línies dels estudis cassirerians, constitueix l'objecte dels treballs següents:

- «Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie» —«Hermann Cohen i la renovació de la filosofia kantiana»—, 1912;
- «Hermann Cohen Worte geschprochen an seinem Grabe» —«Hermann Cohen. Discurs pronunciat davant la seva tomba»—, 1918;
- «Hermann Cohen», 1920;
- Edició, juntament amb Görland, de *Hermann Cohens Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte* —*Els escrits de Hermann Cohen sobre filosofia i història contemporània*—, 1928.
- «Hermann Cohen, 1842-1918», 1943.

1920: Cassirer troba a Hamburg l'escenari ideal per desenvolupar el seu ambiciós projecte: la biblioteca Warburg. La seva sorpresa en descobrir-la fou trobar-hi els prestatges distribuïts tal com ell havia concebut les seves *formes simbòliques*; era com si la distribució dels llibres fos la plasmació pràctica del seu projecte. El dia que la descobrí va marxar tractant d'oblidar el que hi havia vist, perquè sabia que si hi tornava, no podria deixar d'anar-hi. Evidentment, la seva resistència va durar molt poc. No només hi va trobar llibres, sinó el fòrum intel·lectual que desitjava des que va marxar de Berlín. Les amistats que va fer amb algunes de les personalitats que cons-

tutuïen l'ànima de la biblioteca van influir notablement en la seva concepció estètica: cal destacar sobretot els noms de Salx, Panofsky, Reinhart i Meinhof, com també del propi Warburg, —a qui Cassirer dedicà «Worte zur Beisetzung von Professor Dr. Aby M. Warburg» —«Discurs en l'enterrament del professor Dr. Aby M. Warburg», 1929.

L'Institut Warburg es troba actualment a Londres, on va haver de ser traslladat per escapar de la barbàrie nazi.

1922: es publiquen els dos primers treballs de Cassirer en què es treballen sistemàticament el tema de les formes simbòliques:

- «Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften» —«El concepte de forma simbòlica en la construcció de les ciències de l'esperit»—;
- *Die Begriffsform im mytischen Denken —La forma del concepte en el pensament mític—*.

Molts crítics fan coincidir aquests dos escrits amb l'inici d'una nova etapa en el corpus cassirerià, donant per suposada la *superació* de Marburg. Des de la perspectiva de l'actitud oberta de les obres anteriors és preferible, però, insistir en la idea de la *floració* del neokantisme.

1922-1929: composició i publicació dels tres volums que constitueixen l'obra *Filosofia de les formes simbòliques*, la més coneguda i traduïda de Cassirer. El primer volum, publicat al 1923, porta per títol *Die Sprache —El llenguatge—*; el segon, publicat al 1925: *Das mytische Denken —El pensament mític—*. Entre aquests dos, curiosament, Cassirer publica un llibre que resumeix les tesis principals d'aquests dos volums: *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen —Llenguatge i mite. Una contribució al problema dels noms dels déus—* (1925).

El tercer volum, publicat al 1929 i titulat *Phänomenologie der Erkenntnis —Fenomenologia del coneixement—* és més «crític» que els anteriors en el sentit que treballa més acuradament el tema de la vinculació de la forma simbòlica triada, que en aquest cas correspon a la ciència, amb la crítica del coneixement. Aquest és el motiu pel qual resulta molt interessant enllaçar la lectura de *El concepte de substància i el concepte de funció* amb aquest tercer volum de la *Filosofia de les formes simbòliques* i copsar que l'epistemologia dóna l'oportunitat d'entendre el procés constructiu de qualsevol de les *formes simbòliques* en el procés global de l'objectivació, és a dir, de la construcció gnoseològica de la realitat a partir de la més estricta correlació entre subjectivitat i objectivitat. Això farà que, a partir d'ara, tota la filosofia cassireriana pugui ser interpretada com una *filosofia de les formes simbòliques*, que entén que la «revolució copernicana» escamesa pel criticisme no pretén la reivindicació de la via gnoseològica del subjecte a l'objecte, sinó que, des de la consideració d'aquest com a *objecte de coneixement*, estudia els diferents objectes per tal d'escatir quines han estat les seves possibilitats de construcció gnoseològica. La *filosofia de les formes simbòliques* s'ha d'entendre així com un aprofundiment en el problema clau del criticisme: *el procés de l'objectivació*. En aquest procés el símbol actua com a referent

ontològic, i és correlatiu del subjecte transcendentall presentant materialment un contingut espiritual, *objectivat*. Allò espiritual no té més remei que expressar-se a través d'allò simbòlic; la crítica de la raó travessa els llindars cap a l'hermenèutica i la semiòtica, així com cap a la psicologia i la teoria de cadascuna de les formes simbòliques, que no són altra cosa que les diferents manifestacions culturals.

El que proposa la *filosofia de les formes simbòliques* com a filosofia crítica és la continuïtat entre els conceptes autònoms de cadascuna de les formes culturals i els conceptes filosòfics que serveixen per escatir les seves condicions de possibilitat gnoseològiques-ontològiques, és a dir, els conceptes que descriuen les funcions gnoseològiques d'objectivació; es pretén la sistematització d'aquestes funcions i la reflexió sobre el seu desenvolupament històric. Precisament és el terme *funció* el que permet aquesta continuïtat: des de les diverses construccions gnoseològiques de la realitat es reivindica una filosofia *funcionalista* davant l'opció *substancialista*. Aquesta opció exigeix la referència gnoseològica al subjecte transcendentall, sense permetre en cap moment que aquest s'hipostasiï. Cassirer no abandonà mai aquesta última referència gnoseològica com a correlat necessari de l'objecte; de fet, el subjecte transcendentall esdevingué la clau de volta del seu sistema, car, en la línia coheniana, sempre l'entengué com un nexce de funcions gnoseològiques que depenien d'una funció gnoseològica fonamental: la funció de l'objectivació, sinònim de «funció cognoscitiva», de «funció constructora d'un món», que en Cassirer derivarà en la funció simbòlica. Les formes simbòliques no seran res més que les vies de canalització d'aquesta funció gnoseològica fonamental, per tal com aquesta ha de tenir sempre un referent ontològic concret que es troba en el símbol material; per l'estudi d'aquestes formes caldrà, doncs, recórrer a una lògica transcendentall. El perill d'aquesta terminologia és que si es deixa de banda la seva significació transcendentall pot resultar abusiva i simplista; només cal recordar en aquest sentit la trivialització que s'ha fet de la definició cassireriana de l'ésser humà, considerat com un «animal simbòlic».

La part del corpus cassirerianà més coneguda —o almenys més citada— és sens dubte la *Filosofia de les formes simbòliques*. Cal reconèixer, però, que el concepte de *forma simbòlica* és molt poc afortunat, no és feliç ni en referència a la seva significació ni en referència a la seva aplicació. El pensament de Cassirer hagués resultat molt més eficaç, útil i entenedor si l'autor s'hagués mantingut en la terminologia kantiana. En defensa de Cassirer es pot dir que amb aquest concepte es pretén insistir en la qüestió del referent ontològic de la metafísica no falaç, que és aquella que contempla la construcció gnoseològica de l'objecte des de la correlació subjectivitat-objectivitat. La paraula *símbol* exigeix un referent concret i un suport material, així que en principi podria resultar adequat parlar-ne en la dinàmica gnoseològica, identificant a alguns nivells *símbol* amb *objecte* —recordem que, des de la perspectiva crítica, tot objecte és una construcció gnoseològica.

Ara bé, la utilització del símbol i de la forma simbòlica a tots els nivells del procés gnoseològic és abusiva, car comporta una analogia insuportable; hom ha de fer l'esforç de traduir al llenguatge de les facultats i de les correlacions entre subjectivitat i objectivitat cadascun dels nivells. Si bé el lector de les obres cassirenianes està habituat a l'ús analògic dels conceptes, l'analogia de les *formes simbòliques* és francament incòmoda i perjudicial per al text. S'ofereix a continuació la llista d'aquestes analogies; cal tenir en compte, a més a més, que tot sovint les parelles *símbol i forma simbòlica*, *símbol i signe*, *forma simbòlica i funció simbòlica* són utilitzades indistintament, complicant encara més els textos.

- 1) *Forma simbòlica* com a funció simbòlica general, que no vol dir altra cosa que la funció de l'objectivació des de la correlació general entre subjectivitat i objectivitat; es tracta de la funció gnoseològica que no es concreta en cap nivell gnoseològic, sinó que simplement es refereix a la construcció general d'una realitat.
- 2) *Forma simbòlica* com a cadascuna de les funcions simbòliques atenent l'objecte a què donen lloc. En paraules de Cassirer, es tracta de cadascuna de les vies de canalització de l'energia de l'esperit per mitjà de la qual un contingut de consciència és lligat a un referent material; en llenguatge crític, hom hauria de referir-se a les diferents maneres de correlacionar subjectivitat i objectivitat (mítiques, lingüístiques, artístiques, religioses, científiques, històriques, tècniques, ètiques, legals, econòmiques, etc.). Es tracta de les diferents vies d'objectivació, cadascuna de les quals es genera amb la seva pròpia dinàmica gnoseològica, i que poden interpretar-se com a sinònims de les diverses *funcions simbòliques*, *funcions constructives* o *funcions objectivadores*; el tractament sistemàtic els atorga idèntica vàlua gnoseològica i les distingeix en els seus recursos constructius. L'*apertura* del criticisme troba aquí el seu punt àlgid, que segurament no hagués estat tan desatès per la filosofia contemporània si Cassirer hagués fet servir una terminologia més adient.
- 3) *Forma simbòlica* com a cadascuna de les funcions simbòliques comunes, en diferents proporcions, a les diverses *formes simbòliques* en sentit (2); cal constatar que Cassirer en aquest cas sol ser més precís i utilitzar quasi exclusivament per a aquest referent el terme *funció simbòlica*, que es concreta en tres funcions: l'expressió, la intuïció i la significació.
- 4) *Forma simbòlica* com a cadascuna de les funcions simbòliques atenent la història del seu desenvolupament com a estats progressius d'emergència de la consciència i de construcció del món; hom pot considerar-les també com a sinònims de les diverses *funcions constructives* o *funcions objectivadores*.
- 5) *Forma simbòlica* com a sinònim de *símbol* en sentit abstracte, com una referència general a un contingut de consciència qualsevol que pren una forma —una altra vegada— material.
- 6) *Forma simbòlica* com a sinònim de *símbol* en sentit concret; fóra una forma simbòlica en aquest sentit, per exemple, la *Ronda de nit* de

Rembrandt o la fórmula de l'aspirina. Aquest sentit encara es podria desdoblar, considerant un color del quadre o un element dels que intervenen en la fórmula com una forma simbòlica o símbol.

Certament, el grau d'analogia d'aquest terme ha de dur necessàriament a la confusió. Cal constatar que la referència més freqüent és una combinació entre la (2), la (3) i la (4) que dóna lloc a la crítica cassireriana de la cultura. Tot i que la llista de *formes simbòliques* s'allarga i s'escurça segons l'obra de Cassirer que s'estigui tractant, la llista clàssica és la que s'exposa a continuació; la *filosofia* és concebuda com la metainstància reflexiva que organitza tot el sistema, considerant les síntesis sensibles i conceptuals que medien la correlació subjectivitat-objectivitat en cada cas i en el procés de coneixement en general. A continuació s'ofereix la llista més recurrent de les formes simbòliques.

- a) El *mite* és per Cassirer la forma simbòlica per excel·lència, en el sentit que és la que fa més evident la presentació d'un contingut espiritual en una forma material des de la indiferència entre imatge i significat. La relació entre filosofia i mite es tracta específicament a «Zur "Philosophie der Mythologie"» —«Sobre "la filosofia de la mitologia"», 1924.
- b) El *llenguatge* és la forma simbòlica que actua com a mediadora en totes i cadascuna de les formes de coneixement, per tal i com la intuïció, l'expressió i la significació —accepció (3) de *forma simbòlica*, que correspon a les maneres o *funcions* de plasmar-se el contingut de consciència en el referent material, i que es combinen a diferents proporcions segons la forma simbòlica d'aquesta llista— són de fet funcions lingüístiques. És en aquest sentit que Cassirer ha de ser considerat un dels filòsofs responsables del *gir lingüístic* de la filosofia contemporània. Un article que tracta històricament el tema del llenguatge és «Die Bedeutung des Sprachproblems für die Entstehung der neueren Philosophie» —«La significació dels problemes del llenguatge pel sorgiment de la filosofia moderna»—, 1927.

En aquest context és oportú recordar que tot el criticisme pot ser interpretat com una *crítica del Judici*; Cassirer, en la seva intenció d'apertura d'aquesta filosofia, atén el llenguatge com un aspecte evidentment fonamental en aquesta crítica, que havia quedat descurat per la filosofia de Kant i per la dels neokantians. La lectura del primer volum de les formes simbòliques, dedicat a aquest tema, cal que sigui complementada amb «Die Sprache und die Aufbau der Gegenstandswelt» —«El llenguatge i la construcció del món de l'objecte»—, 1932, que es reproduïx en el recull pòstum de *Symbol, Technik, Sprache — Símbol, tècnica, llenguatge*—, 1985. Articles com «Structuralism in Modern Linguistics» —«L'estructuralisme en la lingüística contemporània»—, 1946 (pòstum), demostren com Cassirer va estar atent tota la seva vida als debats entorn d'aquest tema.

- c) L'*art* és la forma simbòlica que presenta un equilibri entre la imatge i el significat, equilibri que serà transmès en les formes que han de ser contemplades; aquest equilibri li fa jugar un paper mediador entre el mite i



la religió. Cal dir que Cassirer té textos preciosos sobre l'art, però que aquests estan escampats per tota la seva obra. Sembla ser que la seva intenció era escriure un quart volum de la *Filosofia de les formes simbòliques* dedicada a la forma artística, però la mort li ho impedí. L'únic text publicat dedicat específicament a aquest tema, a part d'un capítol de *An Essay on Man* és «Eidos un Eidolon: Das Problem des Schönen und der Kunst in Platons Dialogen», «Eidos i Eidolon: El problema del bell i de l'art en els diàlegs de Plató», 1922 -1923; hi ha, però, tres interessants manuscrits de Yale que el treballen: «Language and Art I», «Language and Art II» —«Llenguatge i Art— I i II, tots dos de 1942, i «The Educational Value of Art» —«El valor educatiu de l'art»—, de 1943.

El mite, el llenguatge i l'art tenen, segons Cassirer, un inici simultani en la història de la cultura, i a poc a poc es van especialitzant com a construccions autònomes de la realitat.

- d) La *religió* és la forma simbòlica que rebutja la identificació de la imatge amb el significat, proposant entre aquestes dues una tensió que la distingeix del mite.
- e) La *ciència* (en el seu sentit més específic: la física matemàtica) esdevé el paradigma gnoseològic de les formes simbòliques, des de la prioritització de la funció significativa del símbol. Cassirer s'inscriu així en la línia de Plató, Cusa, Descartes, Leibniz, Newton, Kant i de la ciència contemporània.

Unes altres formes simbòliques a què Cassirer fa referència al llarg del seu corpus són:

- f) La *història*, que esdevé el complement indispensable per la ciència com a paradigma gnoseològic; qualsevol acostament sistemàtic requerirà un acostament històric, que té la seva pròpia dinàmica gnoseològica i que incorpora el concepte *a priori evolutiu*, bàsic per entendre l'*apertura* del criticisme que fa Cassirer. Com el llenguatge i l'art, la història també té el seu origen en el mite. Hi ha dos inèdits de Yale dedicats al tema de la filosofia de la història: un recull de notes de diverses conferències de 1944 i «The Philosophy of History», resultat d'un seminari de 1942.
- g) La *tècnica*, que antecedeix cronològicament en la història de la cultura totes les altres i que és tractada específicament a l'article *Form und Technik —Forma i tècnica—*, 1930, que també es retroba al recull pòstum *Symbol, Technik, Sprache*.

A vegades Cassirer esmenta unes altres formes simbòliques sense fer-ne l'estudi històric-sistemàtic: dret, ètica, economia.

Des de la perspectiva de les formes simbòliques, i a partir d'ella, Cassirer ha de ser considerat no només com un *neokantià*, sinó també com un *neohegel·lià*. S'ha insistit al llarg d'aquest escrit en el fet que la filosofia de les formes simbòliques no té només un component de sistematicitat, sinó que necessita una idèntica atenció al desenvolupament històric; el pas de la crítica de la raó a la crítica de la cultura exigeix una filosofia que consideri

l'estudi diacrònic de les manifestacions del coneixement. És aquí on Cassirer ha de recórrer a Hegel, perquè no en té prou amb Kant; Cassirer estudia la filosofia kantiana de la història a un dels inèdits de Yale, de 1941.

Es pot afirmar, però, que el *neohegelianisme* de Cassirer és un *neohegelianisme neokantià*, per tal com es converteix la fórmula metafísica hegeliana en una simple fórmula metodològica que defuig tota possibilitat d'ontologització del subjecte transcendent: en el lloc de l'Absolut es posa una dinàmica cognoscitiva que incorpora les fases històriques. Des d'aquesta perspectiva, Cassirer utilitza amb comoditat el terme *fenomenologia* en sentit hegel·lià, però sense la referència a l'Esperit, ans a les formes culturals per elles mateixes; la relació que s'estableix entre les diferents formes és qualificada com a *dialèctica*, en sentit d'interpenetració històrica des de l'autonomia sistemàtica de cadascuna de les diferents formes culturals. Aquesta dialèctica és possible gràcies a la mediació de la filosofia. És també des d'aquesta perspectiva que recull els esforços de Vico, Schelling i Fichte.

Cassirer dedicà a Hegel:

- «Hegel's Theory of the State» —«La teoria de Hegel de l'Estat»—, 1942 (inèdit de Yale);
- Un llarg capítol dedicat a aquest pensador a *Das Erkenntnis Problem*. El tema de les formes simbòliques continuarà amb els títols següents:
- «Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie» —«El problema del símbol i el seu lloc en el sistema de la filosofia»—, 1927, també recollit a *Symbol, Technik, Sprache*, 1985;
- «Mytischer, ästhetischer und theoretischer Raum» —«Espai mític, estètic i teòretic»—, 1931, també en el recull de 1985;
- «Zur Logik des Symbolbegriffs» —«Sobre la lògica del concepte de símbol»—, 1938.
- *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs* —*Essència i operativitat del concepte de símbol*—, recull pòstum de 1956 de l'article anterior i dels ja citats: «Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften» —«El concepte de forma simbòlica en la construcció de les ciències de l'esperit»—, 1922; *Die Begriffsform im mytischen Denken* —*La forma del concepte en el pensament mític*—, 1922; *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen* —*Llenguatge i mite. Una contribució al problema dels noms dels déus*—, 1925.

S'ha de considerar també com una continuació del tema de les formes simbòliques els treballs dedicats a l'estudi de les *ciències de la cultura*. Respecte a aquesta qüestió, els intèrprets s'esforcen per constatar un canvi substancial entre el Cassirer que utilitzava el terme acotat per Dilthey *Geisteswissenschaften* i les actuals *Kulturwissenschaften*; hom podria simplement interpretar la preferència de Cassirer per les *Kulturwissenschaften* per tal com eviten el terme *esperit*, deslligant així la filosofia crítica de la idealista. Les obres que s'ocupen d'aquest tema són:

- «Critical Idealism as a Philosophy of Culture» —«L'idealisme crític com a una filosofia de la cultura»—, conferència donada a l'Institut Warburg al 1936 i integrant del inèdits de Yale;
- *Zur Logik der Kulturwissenschaften* —*Lògica de les ciències de la cultura*—, 1942, que recull els articles següents: «Der Gegenstand der Kulturwissenschaft» —«L'objecte de la ciència de la cultura»—, «Dingwahrnehmung und Ausdruckwahrnehmung» —«Percepció de la cosa i percepció de l'expressió»—, «Naturbegriffe und Kulturbegriffe» —«Conceptes naturals i conceptes culturals»—, «Formproblem und Kausalproblem» —«El problema formal i el problema causal»—, «Die Tragödie der Kultur» —«La tragèdia de la cultura»—.

La diferència tradicional entre les *Geisteswissenschaften* i les *Kulturwissenschaften* consistia en el fet que les primeres contenien també la psicologia, mentre que les segones no. Cassirer no tracta aquest saber al nivell de les formes simbòliques, sinó que seria un dels recursos de la metainstància filosòfica, com es pot veure en articles com:

- «Étude sur la pathologie de la conscience symbolique» —«Estudi sobre la patologia de la consciència simbòlica»—, 1929;
- «Psychologie und Philosophie» —«Psicologia i filosofia»—, 1932, recollida a *Symbol, Technik, Sprache*, 1985.
- «Le concept de groupe et la théorie de la perception» —«El concepto de grupo y la teoría de la percepción»—, 1938;
- «William Stern: Zur Wiederkehr seines Todestages» —«A William Stern en l'aniversari de la seva mort»—, 1940;
- «Reflections on the Concept of Group and the Theory of Perception» —«Reflexions sobre el concepte de grup i la teoria de la percepció»—, inèdit de Yale, 1945;

1924: es publica *Vorlesungen über praktische Philosophie* —*Lliçons de filosofia pràctica*—, de Natorp; en aquest mateix any mor el que havia estat professor de Cassirer, que al 1925 li dedica un article als *Kant-Studien*: «Paul Natorp». La obra *Philosophische Systematik* —*Sistemàtica filosòfica*— es publicarà pòstumament (1958).

1929: Cassirer esdevé rector d'Hamburg; serà el primer jueu a qui li sigui concedit aquest càrrec. Aquesta dada és doblement sorprenent si hom té en compte que, proporcionalment a la demografia, el nombre d'universitaris jueus a l'època, tant pel que fa a professors com a alumnes, era considerablement superior al de no jueus.

El mateix any té lloc a Davos el debat entre Cassirer i Heidegger que, des de la seves respectives i heterogènies visions sobre Kant, enfrontava en realitat dues concepcions de la metafísica i de l'ésser humà; aquest debat fou publicat per Pierre Aubenque al 1972.

La postura de Cassirer portava a les seves últimes conseqüències la «revolució copernicana» proposada per la *Crítica de la raó pura*, acceptant l'objecte com a objecte de coneixement resultat de la funció de l'objectivació i afiançant la perspectiva de posar la metafísica al servei del coneixement de

la realitat, entenent per «realitat» el procés de correlació constant entre subjectivitat i objectivitat. L'ésser humà podrà ser estudiat com a correlat de les seves produccions, en tant que han estat dutes a terme per una sèrie de funcions gnoseològiques; el que fa la *Crítica de la raó pura* —i els *Prolegòmens*— en concret és estudiar com funciona el subjecte davant de la tasca d'una objectivació científica, és a dir, quin és el procés de construcció de la correlació subjectivitat-objectivitat en l'objectivació d'un producte concret, ampliable a qualsevol altra forma de coneixement —encara que en aquest cas la construcció s'esdevindria en altres termes.

Per la seva banda, l'autor de *Sein und Zeit* oferia una lectura de la «revolució copernicana» hipostasiant el subjecte transcendental en un subjecte transcendent a la correlació subjectivitat-objectivitat; l'estri d'aquest malabarisme fou el bateig del temps gnoseològic kantian amb el nom de *finitud*. Si bé hom pot arribar a atorgar al temps de les síntesis empíriques una dimensió de «finitud», a condició d'ignorar que es tracta d'una síntesi empírico-gnoseològica i no d'una síntesi empírico-psicològica, és molt difícil imaginar-se que Kant volgués referir-s'hi quan tracta, per exemple, la intervenció del temps en l'objectivació d'un judici sintètic *a priori* de la física pura, i més tenint en compte que aquest tipus de judici, objectivació de la síntesi més transcendental de totes, és el que determina qualsevol altra objectivació a les quals es pot fer referència en el context de *K.r.V.* I és més difícil encara acceptar que els textos de Kant permetin fer una ontologia d'aquesta finitud, per tal com a *K.r.V.* queda molt clar què vol dir «ontologia»: aquesta s'identifica amb la filosofia transcendental, és a dir, amb el sistema de principis *a priori* de la física (cf. el capítol de l'*Arquitectònica*). Són aquests principis intel·lectuals els que determinaran els éssers; aquest és el sentit de la revolució copernicana. Hom pot acusar Kant de reduccionista, però mai podrà atribuir-li sense forçar els textos de *K.r.V.* o dels *Prolegòmens* una possibilitat d'ontologitzar el subjecte transcendental i convertir-lo en subjecte transcendent i, per tant, des de la perspectiva kantiana, en metafísicament invàlid.

Aquestes eren les dues postures del debat de Davos, que trobà el seu punt culminant en la discussió sobre l'harmonia o l'escissió entre les dues primeres edicions de *K.r.V.* Cassirer defensava la tesi que la segona edició és simplement una revisió, però no un canvi radical de perspectiva respecte de A, com proposava Heidegger. La fonamentació textual per a la defensa de la tesi del neokantian fou el capítol de l'*Esquematisme*, que roman intacte a les dues edicions. Certament, si hom llegeix acuradament i sense prejudicis les parts dedicades a la imaginació transcendental i al temps entendrà com aquesta facultat es relaciona tant a A com a B amb el temps, sent la seva facultat la capacitat del subjecte transcendental d'enllaçar un divers *a priori* a través del temps com a nexa de totes les representacions. Això la fa, tant a A com a B, la facultat *mediadora* entre la sensibilitat i l'enteniment. La revisió de B respon segurament al fet que A atenia més a la relació de la imaginació amb la sensibilitat, mentre que B treballa més la

qüestió de la relació de la imaginació amb l'enteniment, precisament per reivindicar el seu paper de mediadora. La insistència que posa Heidegger en diferenciar-les obeeix al seu interès de reivindicar que el motiu de la suposada escissió entre les dues edicions es deu a què Kant «va veure el desconegut i va haver de recular» («Er sah das Unbekannte. Er musste zurückweichen»); són les paraules textuais de Heidegger en un dels moments més intensos del debat); hom no pot evitar el cop d'imatge de la figura de Kant substituïnt la de Caspar David Friedrich davant del mar de boira, girar el personatge i trobar-se amb un rostre ple d'ensurt. I és que la interpretació de Heidegger és netament romàntica, que no només hipostasia el subjecte transcendental, sinó que a més a més desatén el paper de la imaginació transcendental com una facultat del coneixement per convertir-la, ella també, en una facultat que transcendeix allò conegut cap a allò desconegut. Hom podria pensar que allò que s'està intentant en el fons és defensar una lectura que reintrodueix l'element religiós —sense tenir en compte que el déu de *K.r.V.* és simplement una idea regulativa i no constitutiva— contra una lectura de la gnoseologia crítica com una proposta laica; com a mínim, no es podrà obviar el fet que des de la perspectiva de la por «al desconegut» resulta un Kant molt estrany davant la seva pròpia insistència d'estudiar les ciències i les matemàtiques per escatir el problema del coneixement, si, des d'aquesta por, no li interessaven ni les ciències, ni les matemàtiques, ni el coneixement. Evidentment, tot filòsof pot apropiarse el pensament d'un altre com millor li escaigui; ara bé, intentar donar a aquest apropiament una aparença de rigor anant directament als textos és quelcom molt difícil de mantenir sense caure en contradiccions, com les que hom pot trobar si compara els discursos heideggerians entorn del subjecte transcendental kantian: mentre que el seu discurs de Davos, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929, uns mesos després de Davos) i de les *Vorlesungen* dels semestres de l'hivern de 1925-1926 i de 1927-1928, reivindiquen el subjecte transcendental com a subjecte ontològic —i, per tant, *transcendent*—, *Sein und Zeit* (1927) l'expulsa de la problemàtica del *Dasein*.

El debat de Davos va ser el final d'una curta amistat intel·lectual, que va trobar la seva màxima expressió al 1923, quan, en una conversa a Hamburg, Cassirer i Heidegger es posaren d'acord en què l'arquitectònica de la raó proposada per Kant a *K.r.V.* no era suficient, i que per tal de portar efectivament el criticisme cap a una antropologia transcendental calia treballar en la línia de l'anàlítica existencial. Més endavant es demostraria que llurs conceptes d'«anàlítica existencial» no tenien res a veure l'un amb l'altre. Al 1927 Heidegger cita Cassirer a *Sein und Zeit* lloant la seva filosofia del mite; al 1928 ja no hi està tan d'acord, i a una recensió sobre el segon volum de les formes simbòliques critica la tesi cassireriana que la unitat de la cultura remet a les lleis de l'esperit, retraient-li que deixava de banda precisament la manera de ser d'aquest esperit, com si l'esperit —el subjecte— pogués ser alguna cosa sense les seves manifestacions —els objectes—. Heidegger insisteix en què a Cassirer li falta «fondar-se en una ontologia

radical de l'existència»; hom pot sospitar la maniobra magistral que faria Heidegger si se li demanés d'encaixar aquesta frase en la perspectiva crítica. Al 1931 Cassirer publicà una elegant crítica del llibre sobre Kant de Heidegger, encapçalada per la lloança a la «passió interior» de Heidegger, així com «al seu temperament autènticament filosòfic». Les seves discrepàncies són les mateixes que a Davos: segons el neokantià, la lectura de la imaginació com a obscur fonament ontològitzant descuida la dinàmica de la lògica transcendental, i la interpretació del temps com a finitud s'entén més bé des d'una perspectiva propera al pensament de Kierkegaard que al de Kant. Cassirer no es va estimar mai les boires filosòfiques del Nord; el seu Kant era «un pensador de la il·lustració en el sentir més elevat i més bonic d'aquesta paraula: s'esforçà cap a la llum fins i tot quan medità fonaments obscurs».

El debat no va poder continuar per tal com la pujada de Hitler com a canceller del Reich al 1933 va canviar radicalment la vida dels dos pensadors: mentre Heidegger era designat rector de Freiburg, Cassirer, sense esperar ser dimissionat pels nazis, va abandonar el seu càrrec a Hamburg i va ser a temps d'emigrar cap a Anglaterra.

1933-1935: Cassirer fa classes primerament a Oxford, després a Uppsala, per tornar novament a Oxford. En tan poc temps va aprendre a parlar i escriure perfectament l'anglès i a parlar el suec.

1935-1941: Cassirer impartí classes a la universitat de Göteborg, on es trobava molt a gust. Ell i la seva família adoptaren la nacionalitat sueca. Com a discurs d'accés pronuncià la conferència «Der Begriff der Philosophie als Problem der Philosophie» —«El concepte de filosofia com a problema filosòfic»—, que forma part dels inèdits de Yale.

Publicà sobre autors suecs:

- *Axel Hägerström. Eine Studie zur schwedischen Philosophie der Gegenwart* —*Axel Hägerström. Un estudi sobre la filosofia sueca actual*—, 1939;
- *Thorilds Stellung in der Geistesgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts* —*El lloc de Thorild en la història de l'esperit del segle XVIII*—, 1941;
- «Thorild und Herder» —«Thorild i Herder»—, 1941.

1941: Cassirer va anar als Estats Units com a *Visiting professor*; tenia previst passar-hi només dos cursos, però va haver d'allargar-hi l'estada per tal com els esdeveniments de la Segona Guerra Mundial li impediren de tornar a Suècia. Impartí classes a les universitats de Yale —on se'n conserva un fons de manuscrits— i, a partir de 1944, de Columbia. Impel·lit pel conflicte bèl·lic, dedicava el temps lliure a treballar amb més intensitat els temes de ciències socials i a la lluita contra l'antitotalitarisme.

1944: Cassirer publica una obra clau per tres motius íntimament interdependents: és la primera que escriu en anglès, és la que li atorgarà el reconeixement dels americans —les seves obres encara no estaven traduïdes— i és un resum perfecte de tota la seva trajectòria. Es tracta d'*An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture* —*Assaig sobre l'home: introducció a la filosofia de la cultura humana*— i recull més bé que cap altre

la perspectiva global de l'antropologia transcendental aplicada a les formes culturals o simbòliques. Cal dir que, per aquell que desconegui completament l'obra de Cassirer, suposa un bon inici. En aquest escrit presenta les formes de l'art i la història amb idèntica vàlua gnoseològica que la ciència, el llenguatge i el mite, una promesa repetida en moltes ocasions però que fins ara no va començar a complir-se.

1944: publicació de *The Myth of the State —El mite de l'estat—*, el puntal més evident de l'antitotalitarisme cassirerià. Entre *Freiheit und Form* (1916) i aquesta, Cassirer havia publicat unes altres obres de menys rellevància sobre el seu pensament polític:

- *Die Idee der Republikanischen Verfassung —La idea de l'organització republicana—*, 1928;
- «Vom Wesen und Werden des Naturrechts» —«De l'essència i l'esdevenir del dret natural»—, 1932.
- «The Myth of the State», 1944, article que resumeix l'obra del mateix títol;
- «Judaism and the Modern Political Myths», 1944; hi ha un article inèdit de Yale del mateix any amb el mateix títol però de contingut una mica diferent.

Entre els inèdits de Yale, també hi ha conferències dedicades a aquest tema:

- «Philosophy and Politics» —«Filosofia i política»—, 1944;
- «The Technique of our Modern Political Myths» —«La tècnica dels nostres mites polítics moderns»—, 1945.

1945, 13 d'abril: Cassirer mor d'un atac de cor. Sembla que hi va tenir quelcom a veure la notícia de la mort de Roosevelt, esdevinguda el dia anterior; Cassirer la va interpretar com un allargament indefinit de la guerra, que, contràriament a la seva desesperança, acabaria quatre mesos després.

Cassirer no només va viure bàsicament com un professor universitari, sinó que també hi va morir: un alumne amb qui estava parlant el sostení a la sortida de la Universitat de Columbia quan s'esvaí.

### L'humanisme de Cassirer: l'antropologia transcendental

Si hom hagués de triar un sol adjectiu per qualificar la filosofia de Cassirer segurament el més adient fóra el d'*humanista*, més que el de *neokantiana* o el de *filosofia de la cultura*, tots dos certs però insuficients. El terme *humanisme* en el seu sentit filosòfic més ampli reflecteix un tarannà, una manera de fer filosofia, que considera aquesta íntimament lligada als altres àmbits del saber —a tots, no només als estudis de llengües i autors clàssics—, i que té com a interès fonamental l'estudi de l'ésser humà. Certament, de fet tota filosofia compleix aquest últim requisit i, per tant, tota la història de la filosofia hauria de ser considerada com a determinant de la història de l'humanisme. Però quan hom empra aquest terme per destacar una opció filosòfica determinada davant d'una altra, cal vincular les dues condicions: l'humanisme filosòfic és la

reflexió sobre l'ésser humà a partir de les seves manifestacions culturals. Hom ha d'afegir a aquesta definició dues condicions més: les *manifestacions culturals* es contemplen immerses en la seva pròpia tradició i, per tant, l'humanisme està indissolublement lligat a la història de la cultura i, a més a més, aquesta tradició es projecta cap a un ideal de l'ésser humà, que pot ser explícit o implícit.

En aquest sentit, aquest és un bon terme per designar la «filosofia de la cultura» que fa Cassirer, que, com s'ha explicat més amunt, té com a model intel·lectual l'humanisme de Goethe: és una filosofia en la qual l'ésser humà és proposa com a correlatiu de les seves manifestacions culturals, que fa dependents recíprocament la història i la sistematització, així com la tradició i la innovació. Els escrits més sistemàtics proposen implícitament l'ideal humà que els escrits més històrics expliciten: l'ésser humà s'entén com a constructor de la realitat des de la més estricta correlació entre subjecte i objecte. No és aquest un *ideal* en el sentit de quelcom que cal assolir, sinó que és una proposta que es considera fàctica i vertebradora de la història de la cultura humana, que és contemplada com un tot en què tradició i originalitat es necessiten dialècticament.

Atenció als dos termes de l'expressió *filosofia de la cultura*: la *cultura* és estudiada per Cassirer des de la perspectiva globalitzant de la *filosofia*, que no només és considerada com una reflexió sobre la cultura, sinó com allò que permet la comprensió de l'organicitat que s'estableix entre les diferents formes culturals autònomes. Això és així per tal com el que fa la filosofia és estudiar les condicions de possibilitat de cadascuna de les formes culturals i sistematitzar-les en ordre a la funció fonamental unitària de l'objectivació, que serà batejada com a *funció simbòlica*. Aquesta sistematització orgànica de totes les formes culturals, atorgant a cadascuna idèntica vàlua gnoseològica en la seva construcció particular, és un plantejament humanista que, des de la seva vocació laica, recupera també l'esperit de la Il·lustració; per aquest motiu Cassirer va ser un enamorat de la cultura del Renaixement i de la cultura de la Il·lustració tota la seva vida. Cal constatar, però, que l'humanisme cassirerianà abasta certament totes les formes culturals, mentre que el del Renaixement tracta amb més insistència allò que avui designaríem com a humanitats, havent de recorre a casos aïllats per tal de trobar una connexió entre aquestes i les ciències naturals; per altra banda, Cassirer continua la proposta crítica d'una Il·lustració amb perfecta consciència dels límits i les possibilitats del coneixement.

El tarannà humanista de la filosofia de la cultura cassireriana treballa l'antropocentrisme prenent el relleu de la resposta a «Què és l'home?» allà on Kant la va deixar. Recordem que aquesta pregunta és pel criticisme una qüestió transcendental, és a dir, no és relativa a l'antropologia empírica: es tracta d'accedir a la realitat de l'ésser humà considerant-lo com a condició de possibilitat de les seves construccions gnoseològiques, això és, de les objectivacions concretes —o objectes— que són resultat de la correlació subjectivitat-objectivitat. La grandesa filosòfica d'aquest plantejament rau en



allò més íntim de la *revolució coperniacana* que suposa la proposta crítica respecte a la història de la filosofia occidental: considerar els objectes com a objectes de coneixement resultat de la correlació subjectivitat-objectivitat vol dir que el subjecte no s'interpreta ja com una *substància*, sinó com una *funció* que coincideix amb la funció de l'*objectivació* —o, si es vol, de la *construcció*, o del *coneixement*—; és estudiant els objectes resultants de l'aplicació de les diverses funcions en les que es diversifica aquesta última funció gnoseològica que hom podrà escatir quines han estat les seves condicions de possibilitat i, per tant, podrà proposar una gnoseologia i des d'ella una *antropologia transcendental*. Dit d'una altra manera, repetint el que s'ha dit més amunt: el sentit més legítim de la *revolució coperniciana* no és el del tòpic de l'itinerari gnoseològic del subjecte a l'objecte, car això podria ser llegit —com feren els postkantians— com un idealisme dogmàtic, sinó que implica la construcció correlativa de tots dos, construcció en la qual el segon esdevé representació del primer, i el primer es defineix pel segon, i que evita la possibilitat que qualsevol dels dos sigui hipostasiat. Com que l'objecte, tot i ser *objecte de coneixement*, és l'*únic objecte possible* a un nivell gnoseològic determinat, hom ha de partir d'una objectivació concreta per tal d'estudiar-ne les condicions de possibilitat gnoseològiques. Conseqüentment, la *revolució coperniciana* exigeix el plantejament de l'estudi gnoseològic *des d'un referent ontològic concret*, *des d'un objecte*, considerat com a resultat de les diverses síntesis cognoscitives; cal prendre's aquesta qüestió seriosament per lluitar contra la pretesa dissolució contemporània del subjecte. Hom pot repassar, per ordre cronològic, els referents ontològics de les tres crítiques kantianes: el judici científic, el judici moral, el judici estètic i el judici teleològic. Cassirer, fidel al seu neokantisme marburgià, considera el primer com el que facilita en un grau més elevat l'estudi de les funcions que han permès la seva producció; l'epistemologia, i, amb ella, l'objectivació científica, servirà com a *paradigma* per a l'estudi de les altres formes de coneixement que no siguin la ciència i com a *pauta* per una gnoseologia general. Això no significa que la ciència sigui privilegiada davant les altres formes simbòliques, sinó que totes són considerades amb idèntica vàlua gnoseològica, en el sentit que cadascuna *construeix* una realitat que, des de la seva autonomia, serà coordinada amb les altres per la filosofia i formarà així part del tot de la cultura humana.

Realitzar la vocació d'*antropologia transcendental* del criticisme obliga, doncs, a dilatar la pregunta «Què puc conèixer?» de la gnoseologia kantiana a tots els àmbits de la cultura humana; això és el que fa la proposta humanista de Cassirer. Certament, cal tenir en compte que el propi Kant va anar ampliant el radi d'acció d'aquesta pregunta en l'evolució dels seus escrits, i que l'esquema que es proposa a l'*Arquitectònica* hagués estat molt diferent si el pare del criticisme l'hagués refet al final de la seva vida. És aquí on cal inserir Cassirer, naturalment, tenint en compte tota la tradició neokantiana que ell recull. L'autor de les *formes simbòliques* respon al «Què puc conèixer?» no únicament considerant les objectivacions ateses per Kant, sinó també el mite, la religió, la història, la tècnica, el dret, i, amb especial relevància, el llenguatge. Kant va afermar

una gnoscologia en vistes a una antropologia; Cassirer va saber posar definitivament aquella al servei d'aquesta.

Aquest tarannà humanista impregna tots i cadascun dels escrits de Cassirer, tant metodològicament, recuperant la tradició, l'esperit i les llengües clàssiques en el tractament dels molts diversos temes, com en l'exposició d'aquests temes. Els textos on el propi humanisme esdevé objecte d'estudi són els següents: «Der Humanismus und der Kampf der Platonischen und Aristotelischen Philosophie» —«L'humanisme i la lluita entre la filosofia platònica i l'aristotèlica»—; segon capítol del primer volum (1906) de *Das Erkenntnisproblem*; «Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie» —«Fonamentació naturalista i fonamentació humanista de la filosofia de la cultura»—, 1939; «Giovanni Pico della Mirandola: A study in the History of Renaissance Ideas» —«G.P.M.: Un estudi de la història de les idees del Renaixement»—, 1942; un inèdit de Yale sobre el concepte d'*història* del Renaixement—, 1942; «The Place of Versalium in the Culture of the Renaissance» —«El lloc de Versalium en la cultura del Renaixement», 1942; «Some Remarks on the Question of the Originality of the Renaissance» —«Algunes consideracions sobre la qüestió de l'originalitat del Renaixement»—, 1943; «Ficino's Place in Intellectual History» —«El lloc de Ficino en la història intel·lectual»—, 1945. En aquests escrits es fa palesa la inserció de Cassirer en la tradició de l'humanisme de les *Geisteswissenschaften* —literalment, «ciències de l'esperit»; avui podriem traduir aquest terme per *ciències humanes*— de Herder, Goethe, Schiller i von Humboldt, així com la proximitat a la filosofia de Dilthey i a la de l'Escola de Baden.

Valgui aquest text com a resum de l'humanisme cassirerià, i també com a paladí de la possibilitat de la filosofia occidental de redreçar, novament, el seu destí històric i oferir un *pensiero forte* davant de tanta feblesa.

Una filosofia de la cultura comença amb l'assumpció que el món de la cultura humana no és un mer agregat de fets deslligats i dispersos, sinó que tracta d'entendre aquests fets com un sistema, com un tot orgànic. Un enfocament empíric o històric sembla que en tindria prou de recollir les *data* de la cultura humana; segons aquest enfocament, estaríem interessats en l'abast de la vida humana, estaríem absorbits en un estudi dels fenòmens particulars en la seva riquesa i varietat, gaudiríem de la policromia i la polifonia de la natura humana. Ara bé, una anàlisi filosòfica es proposa una tasca diferent. El seu punt de partença i les seves hipòtesis de treball estan conformats des de la convicció que els raigs variats i aparentment dispersos poden ser coordinats i portats cap a un *focus* comú. Els fets, des d'aquesta perspectiva, són reduïts a formes, i es dona per suposat que aquestes formes tenen una unitat interna. Ara bé, hem estat capaços de demostrar aquest punt essencial?, no ens han ensenyat totes les nostres anàlisis individuals justament el contrari? Perquè hem hagut de subratllar el caràcter i l'estructura específics de les diverses formes simbòliques —del mite, del llenguatge, de l'art, de la religió, de la història, de la ciència—. Tenint present aquest aspecte de la nostra investigació, podem sentir-nos inclinats a afavorir la tesi oposada, la tesi de la discontinuïtat i de l'heterogeneïtat radical de la cultura humana.

Des d'un punt de vista merament ontològic o metafísic, fóra de fet molt difícil de refutar aquesta tesi; tanmateix, per a una filosofia crítica, el problema assumeix

un altre aspecte. Aquí no ens trobem sota l'obligació de demostrar la unitat substancial de l'ésser humà; aquest ja no es considera com una substància simple que existeix en ella mateixa i que ha de ser coneguda per si mateixa. La seva unitat serà concebuda com una unitat funcional. Una tal unitat no pressuposa una homogeneïtat dels diversos elements en què consisteix; aquesta unitat no només permet, sinó que requereix una multiplicitat i una multiformitat de les seves parts constituents. Perquè aquesta és una unitat dialèctica, una coexistència de contraris.

*An Essay on Man*, p. 223