

Revista de Filosofía, N° 79, 2015-1, pp. 87 - 104  
ISSN 0798-1171

**Sobre la cultura.  
Wittgenstein y el sueño de Cassirer<sup>1</sup>**

On Culture.  
Wittgenstein and Cassirer's Dream

**Sabine Knabenschuh**  
*Universidad del Zulia*  
*Círculo Wittgensteineano*  
*Maracaibo - Venezuela*

**Resumen**

Este trabajo señala que tanto *Cassirer*, al configurar su “crítica de la cultura”, como *Wittgenstein*, al desarrollar sus ideas de “gramática” y “visión de aspectos”, llegan a una *concepción diversificada de la(s) cultura(s)*. Así, ambos buscan esbozar lo cultural a modo de polifacéticas *redes culturales*, surgidas de una especie de gramática epistémico-cultural operante en toda vida humana. Pero el hecho de que la ciencia, según Wittgenstein sólo uno entre muchos ámbitos de las culturas, mantiene en Cassirer el carácter de cúspide en la evolución de éstas, sugiere que la vía wittgensteineana será más prometedora para realizar el sueño de elaborar una auténtica *epistemología cultural*.

**Palabras clave:** Wittgenstein, Cassirer, redes culturales, epistemología cultural.

1 Una versión previa de este trabajo fue presentada, bajo el título “De Cassirer a Wittgenstein: modulaciones de una ‘crítica de la cultura’”, en el 22° Ciclo de Ponencias del *Círculo Wittgensteineano - Maracaibo / Venezuela* (Tertulia Filosófica «Lo axiológico y lo simbólico: dialogando con el entorno»), Universidad del Zulia, Maracaibo, 02 y 03 de julio de 2014.

## Abstract

This paper points out that in constructing his “critique of culture”, Cassirer, as much as Wittgenstein in developing his ideas of “grammar” and “seeing aspects”, arrive at a *diversified conception of culture(s)*. Thus, they both seek to outline the cultural by way of many-sided *cultural networks* that emerge from a kind of epistemic-cultural grammar operative in any human life. But the fact that science -merely one amongst many cultural realms, according to Wittgenstein- remains for Cassirer an acme in the evolution of cultures, suggests that the Wittgensteinian approach is more promising towards fulfilling the dream of working out an authentic *cultural epistemology*.

**Key words:** Wittgenstein, Cassirer, cultural networks, cultural epistemology.

*“La visión del mundo más peligrosa  
es la visión del mundo de aquellos  
que no han visto [= contemplado] el mundo.”  
(Alexander von Humboldt)<sup>2</sup>*

## I. Tema y terminología

Si alguien preguntara de entrada qué podría aportar a la filosofía del siglo XXI una comparación entre Ernst Cassirer y Ludwig Wittgenstein<sup>3</sup>, mi respuesta sería ésta: la pertinencia de semejante acercamiento reside en

- 2 “Die gefährlichste Weltanschauung ist die Weltanschauung derjenigen, die die Welt nicht angeschaut haben.” - Célebre observación de Alexander von Humboldt, supuestamente a modo de crítica a Georg Wilhelm Friedrich Hegel [citada (sin indicación de la fuente concreta) en ENZENSBERGER, Hans Magnus (editor de Humboldt), “Der Mann geht stets aufs Ganze” (entrevista), en *Der Spiegel*, 38, Hamburg, 2004 (pp. 175-178), p. 175. - Cabe subrayar que esta observación es doblemente interesante y aceptable: tomando ‘*anschauen*’ [‘mirar’, ‘contemplar’] en sentido *empírico* (que habrá sido básica aunque no exclusivamente el caso de Alexander von Humboldt), o en sentido *conceptual* (por ejemplo, para el hipotético caso de que el autor del aforismo haya sido su hermano Wilhelm - a quien Cassirer, por cierto, se refiere a menudo).
- 3 Los períodos que aquí nos interesan son sobre todo: respecto a Cassirer (1874-1945), las fases de los años 1920 y principios de los 1940; respecto a Wittgenstein (1889-1951), las fases de principios de los años 1930 y 1950. - Las traducciones de citas (del alemán o inglés) que aparecerán en este artículo son de mi responsabilidad.

que, por diferentes vías, ambos pensadores nos ayudan a resolver la pregunta de *cómo cabe preguntarse acerca de lo cultural*; proporcionando herramientas idóneas para esbozar una *filosofía de la cultura* que, partiendo de consideraciones del *lenguaje* (en cuanto conceptualización en el encuentro hombre-mundo), resulta ser -expresa o implícitamente- de índole *epistemológica*.<sup>4</sup>

Ciertamente, al relacionar a estos dos filósofos, hay que tener en cuenta la manera harto distinta de “hacer filosofía”; puesto que Cassirer -como buen neokantiano- se propone un *proyecto* y trata de realizarlo paso a paso, mientras que Wittgenstein no se propone proyecto alguno<sup>5</sup> (así como siempre procura evitar la elaboración de “teorías”), sino que desarrolla su pensamiento de una forma enteramente *orgánica*. No obstante veremos que, después de todo, dicho contraste no constituye ningún problema en lo concerniente a la tarea mencionada.

Pero antes de entrar en materia, convendrá anticipar algunas aclaraciones terminológicas. En primer lugar, he de subrayar que utilizo la expresión ‘*red cultural*’ en sentido *epistémico*, no institucional, vale decir, como designación de la base cognitivo-experiencial del funcionamiento cultural (el cual, a su vez, siquiera hace posibles las instituciones culturales y sus eventuales interrelaciones); en breve, no me refiero a redes culturales de carácter instrumental, sino operacional. En segundo lugar, debo resaltar que empleo la noción de ‘*epistemología*’ en su acepción más amplia, esto es, para cualesquiera reflexiones en torno a la *comprensión humana* (y de ninguna manera tan sólo al quehacer científico, a modo de una meta-ciencia); lo que significa, entre otras cosas, que no la reduzco a la consideración -fundacionalista- de la com-

- 4 Al tratarse de Cassirer, no es nada extraño que se escriba sobre el tema de la cultura (tan sólo hace falta tener en cuenta los contenidos de sus obras principales). El caso de Wittgenstein, en cambio, es distinto: no solía tematizar lo cultural expresamente, de modo que, en la literatura secundaria (incluyendo la reciente), su concepto peculiar de ‘gramática’ se ha tratado con relativa frecuencia, mientras que el tema de la cultura aún aparece tan sólo esporádicamente. Pero es precisamente este último el que pretendo abordar en la presente comparación con Cassirer; no como tópico autónomo, sino en dependencia del primero, es decir, extrapolando lo discernible respecto al funcionamiento de las *gramáticas* wittgensteineanas a los mecanismos que rigen toda una *cultura*.
- 5 La única excepción al respecto fue el *Tractatus* [WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus* (1921/22), ed. 1971 de D.F. Pears y B.F. McGuinness, en *Werkausgabe* (8 tomos), Suhrkamp, Frankfurt a/M, 1984 (*Obras* - en lo sucesivo *WA*), t. 1, pp. 7-85; en lo sucesivo *TLP*].

preensión racionalmente “justificable”.<sup>6</sup> En tercer lugar, quisiera llamar la atención sobre el hecho de que el concepto ‘*cosmovisión*’ (que aparecerá al final del presente trabajo) es -cuasi por definición- ambiguo, dado que puede tomarse en sentido prioritariamente psicológico (como sinónimo de ‘imagen personal’ del mundo por parte del individuo humano), o entenderse en un sentido lato -y de cierta manera antropológico-, a modo de ‘*comprensión cultural*’ del mundo por parte de todo un grupo de individuos interrelacionados; siendo esta última acepción la que manejaré aquí.<sup>7</sup>

Establecido esto, intentaré señalar, sucesivamente, las ideas fundamentales de cada una de las filosofías en cuestión, las principales semejanzas y diferencias entre ambas, así como las perspectivas de pensamiento que a partir de allí se nos abren.

## II. Ideas fundamentales de *Cassirer*

Según escribe el propio autor<sup>8</sup>, el *proyecto* de Cassirer consiste en delimitar las “*formas fundamentales* de la ‘*comprensión*’ [*Verstehen*] del mundo”, en el entendido de que hay una *multiplicidad de configuraciones* de la realidad, cada una con tareas y reglas particulares en lo que respecta a

- 6 En tal sentido escribe Wittgenstein que, eventualmente, “la fundamentación [= razón], la justificación de la evidencia llega a un final; - pero el final no está en que ciertas proposiciones se nos evidencian como verdaderas de forma inmediata, es decir, en una especie de *ver* por nuestra parte, sino en nuestra *actuación*, la que yace en el fondo del juego de lenguaje” [WITTGENSTEIN, Ludwig, *Über Gewißheit* (1969), eds. G.E.M. Anscombe y G.H. von Wright, en *WA*, t. 8, pp. 113-257 (*Sobre la certeza / Sobre la certidumbre*), 204, pp. 160s].
- 7 A lo largo del presente artículo se notarán las ventajas de esa acepción: no solamente evita el riesgo de teñir cualquier consideración epistemológica de un psicologismo indeseado -por limitarse al ámbito del ‘yo’ epistémico individual-, sino que además lleva la noción de *marras*, mucho más allá de la idea de imágenes fijas y preestablecidas, hacia una concepción de vías de comprensión que se abren al individuo dentro de todo un abanico de potencialidades epistémico-vitales, compartidas en tanto que tales potencialidades. En pocas palabras, se acentúa el *carácter polifacético de las captaciones humanas de su entorno*, eje de todo lo que trata de mostrarse en este trabajo.
- 8 Cfr. CASSIRER, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen* (1923/24/29), 3 tomos: *Erster Teil. Die Sprache / Zweiter Teil. Das mythische Denken / Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2010 (*Filosofía de las formas simbólicas* - en lo sucesivo *PSF*), t. 1, Vorwort, pp. VIIs.; *Einleitung und Problemstellung*, pp. 1-49.

la “constitución del espíritu” [*Aufbau des Geistes*], vale decir, la conceptualización. En consecuencia, busca desarrollar una teoría general que especifique las distintas *formas simbólicas* de la “vida espiritual” (creadoras de las configuraciones de lo real en diversos *dominios* [*Bereiche*]), a partir de las diferentes *funciones simbólicas* de la conciencia [*Bewußtsein*] (creadoras de los variables accesos al mundo humano y, así, del ámbito *cultural*). Por esta vía llega a una concepción de *conocimiento* (o comprensión) acorde con la cual pensamiento y realidad se conectan, no tanto por medio de una supuesta correspondencia, sino más bien por medio de una *compenetración*.<sup>9</sup>

El carácter *epistemológico* de tal aproximación ya se evidencia por el simple hecho de reconocer como modelo el trabajo de Kant - para, ciertamente, llegar a convertir la “crítica de la razón” kantiana en una *crítica de la cultura*<sup>10</sup>, lo cual equivale a una importante ampliación de “lo” epistemológico, de la -posibilidad de una- ciencia (Kant) a *toda manifestación cultural* (Cassirer). Pero, bien mirada, esta crítica se queda a medio camino, dado el carácter *prioritario* que mantiene también en Cassirer la *ciencia*: aparece como nivel superior de una escala graduada<sup>11</sup>, la que comprende progresivamente (a modo de un proceso en el cual cada escalón abarca también lo que aporta el anterior) los ámbitos del *mito* (donde la función del espíritu es la mera *expresión* [*Ausdruck*], constituyéndose la realidad objetiva por medio de la *percepción*), del *lenguaje* (donde la función del espíritu es la *representación* [*Darstellung*], constituyéndose la realidad objetiva por medio de la *intuición*) y de la misma *ciencia* (donde la función del espíritu es el *entendimiento*, o mejor, la *significación* [*Bedeutung*], constituyéndose la realidad objetiva por medio de la *reflexión*); escala ésta cuya rigurosidad tan sólo se perturba ligeramente por la inclusión adicional (en razón de diversas *similitudes* entrecruzadas) del ámbito del *arte* en algún lugar indeterminado *entre* los demás<sup>12</sup>.

Con todo, si bien este procedimiento no abandona el marco neokantiano, la pretensión de desarrollar una “crítica de la cultura” sigue siendo legítima.

9 Cfr. *PSF*, t. 3, Einleitung, p. 2: “Pensamiento y realidad no simplemente han de ‘corresponderse’ [*entsprechen*] de alguna manera, sino que han de compenetrarse [*durchdringen*] mutuamente.”

10 Cfr. *ibid.*, t. 1, Einleitung und Problemstellung, p. 9.

11 Cfr. *ibid.*, t. 3, Erster Teil, Kap. II, pp. 64-103.

12 Cfr. al respecto nuestro capítulo V.

tima<sup>13</sup>, por cuanto el autor insiste en que el hombre ha de ser definido de modo *funcional* a través de su *obra* -y no de sus “facultades”-; dado lo cual la filosofía de Cassirer desemboca en la célebre definición del ser humano como “*animal simbólico*”, colocando el acento en la unidad de las *actividades simbólicas* en virtud de una visión *diversificada y estructural* de lo cultural, al tiempo de abrir el abanico de la comprensión a toda clase de reacción humana ante el mundo.

### III. Ideas fundamentales de *Wittgenstein*

A mi modo de ver<sup>14</sup>, el *desarrollo* del pensamiento wittgensteineano muestra como eje la pregunta constante por la *relación articulada hombre-mundo*, a la cual se aproxima paulatinamente desde cuatro ángulos distintos que ilustran diferentes modalidades de la idea de *contextualidad*. Así, sus diferentes obras presentan, en acompasada sucesión, una visión *abstracta* de la relación lenguaje-mundo, la tematización del *trasfondo epistémico* de dicha relación<sup>15</sup>, un acercamiento a la *praxis* desarrollada delante de tal trasfondo<sup>16</sup> y la pregunta por la atribución -dentro de ese marco- de *valores epistémicos* en virtud del *acervo cultural*.

13 Cfr. p.ej. CASSIRER, Ernst, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture* (1944, Yale University Press), Doubleday Anchor Books, Garden City (NY), reprint 1944 (*Antropología filosófica* - en lo sucesivo *EM*), 2-3, pp. 41-62; 6, pp. 87-96.

14 Cfr. KNABENSCHUH, Sabine, “¿Cómo leer a Wittgenstein? El lugar de los ‘textos transitorios’”, en *Revista de Filosofía*, 56, Univ. del Zulia, Maracaibo (pp. 107-130), pp. 113-114.

15 Cfr. p.ej. *ID.* “En torno a la experiencia: L. Wittgenstein y C.I. Lewis”, en *Areté. Revista de Filosofía*, XIV/2, Pontif. Univ. Católica del Perú, Lima, 2002, pp. 211-247; *ID.* “El mito de la ‘fase verificacionista’ de Wittgenstein”, en *Revista de Filosofía*, 48, Univ. del Zulia, Maracaibo, 2004, pp. 7-42; *ID.* “La ‘fenomenología’ de Wittgenstein: cuestiones terminológicas”, en *Episteme NS*, 25/1, Univ. Central de Venezuela, Caracas, 2005, pp. 1-28; *ID.* “Gramática como principio experiencial: el holismo vital de Wittgenstein”, en Padilla Gálvez, Jesús (ed.), *El laberinto del lenguaje. Ludwig Wittgenstein y la filosofía analítica / The Labyrinth of Language. Ludwig Wittgenstein and the Analytic Philosophy*, Univ. de Castilla - La Mancha, Cuenca, 2007, pp. 75-94.

16 De allí las conocidas interpretaciones de Wittgenstein como “pragmatista”.

Ello equivale a una *recreación* de la *epistemología* supuestamente “muerta”<sup>17</sup>, dado que la “escalera” tractariana arrojada y reconstruida ha de arrojarse de nuevo después de haber subido por ella, al no constituir sino -a guisa de “*método*”<sup>18</sup> - el intento de elucidar perplejidades dentro del *espacio gramatical*. Las perplejidades mismas, en cambio, son mayormente epistemológicas, toda vez que nuestro filósofo “analítico” no se ocupa del lenguaje por el lenguaje mismo, sino por los valores epistémicos a los que sus usos apuntan. En consecuencia, el rol de los sistemas gramaticales consiste en manifestar las polifacéticas *perspectivas vitales y/o culturales* que el mundo humano nos permite.<sup>19</sup>

Dichas reflexiones -basadas en las ideas de *gramática y espacio lógico-* se hacen aún más complejas si se considera la concepción wittgensteiniana de la *visión de aspectos*<sup>20</sup>. Pues ésta suma a los tres tipos básicos de

17 Cfr. KNABENSCHUH, Sabine, “Epistemología resucitada. Proyecciones a partir de Wittgenstein”, en *Revista de Filosofía*, 63, Univ. del Zulia, Maracaibo, 2009 (pp. 89-103), pp. 91-93.

18 De hecho, ése fue el único “método” que Wittgenstein pudo emplear sin violar sus propias convicciones, pues, planteadas de otra manera, sus preguntas habrían resultado no pertinentes, es decir, “sinsentidos”. Hay que reconocer que el procedimiento es sumamente consecuente. [Cfr. también nuestra nota 20].

19 Éste es el motivo por el cual Wittgenstein habla del “sentimiento de lo fundamental” que sus concernientes investigaciones le inspiran [cfr. WITTGENSTEIN, Ludwig, «Philosophie», en *Philosophical Occasions 1912-1951* (1993), eds. J.C. Klagge y A. Nordmann, Hackett Publishing Company, Indianapolis / Cambridge, 1994 (*Ocasiones filosóficas* - en lo sucesivo *PO*), pp. 158-199 («Filosofía»), 88, p. 166].

20 Cfr. al respecto KNABENSCHUH, Sabine, “Del *espacio lógico* al *ver aspectos*. Hacia una epistemología cultural a lo Wittgenstein”, en *Revista de Filosofía*, 70, Univ. del Zulia, Maracaibo, 2012 (pp. 123-150), esp. pp. 136-138, 149-150. - El primer campo nocional ostenta como núcleo (que ilustra la *certeza gramatical*) el *espacio lógico* en cuanto indicador de posibilidades pertinentes, y la *gramática* en tanto expresión de espacios lógicos; junto con la *multiplicidad* como criterio de pertinencia en virtud de dimensiones, la *relación interna* como condición de posibilidad según las coordenadas de una dimensión, el *patrón-medida* como instrumento conceptual adaptado a una multiplicidad empírica, el *método* en tanto inserción en un espacio lógico, y la *verificación* en cuanto posible respuesta a una pregunta pertinente (y, así, diferente del verificacionismo neopositivista). A este núcleo se acopla (como garante de la *certeza vital*) la *articulación de la experiencia inmediata* que se realiza, no por medio de aseveraciones hipotéticas sobre experiencias del revisar, sino mediante ‘proposiciones genuinas’ sobre experiencias del percatarse (con la posibilidad de congruencia entre pregunta y respuesta, surgiendo la pregunta-acreditación en virtud de un darse cuenta a partir de seguridades aprendidas en el trato con el mundo vital); así como se acopla (proporcionando la *certeza histórico-cultural*) el *acervo histórico* involucrado en todo movimien-

*certezas* que, a modo de fundamentos o normas epistémicas, sostienen los sistemas epistémico-conceptuales, uno adicional: aparte de la certeza *gramatical* (articulada por la *pseudo-proposición gramatical*, es decir, la *regla* de una de las gramáticas particulares que coexisten armónicamente como el sistema gramatical de una determinada comunidad en un determinado entorno histórico), la *vital* (inherente a la *proposición genuina* en tanto que manifestación de la *experiencia inmediata*, esencia primera de nuestros encuentros con el mundo y, si bien verificable *en* la realidad, no confrontable *con* ésta a partir de la duda) y la *histórico-cultural* (expresada en la *proposición empírica especial* que -debido a ciertos cambios culturales- se convirtió de hipótesis en elemento perteneciente al marco en el cual se formula la búsqueda de conocimiento), se halla además la certeza *ánimica* (en los casos en los cuales la expresión puede constituirse en *mera* “*exteriorización*” [*Äußerung*] surgida de la *visión de aspectos*, a manera de una captación articulada de algo empíricamente accesible -por medio de percepción, sensación o sentimiento- con una *mirada nueva*).

Todas ellas<sup>21</sup>, certezas *provisionalmente firmes*, y diferenciables básicamente por el *grado* de certidumbre que proporcionan, devienen -a pesar

to epistémico, ampliándose la ausencia de la duda razonable a enunciados empíricos originalmente hipotéticos pero solidificados a través de tradición y uso. - El segundo campo nocional (que en su conjunto atañe a la *certeza anímica*) ostenta como núcleo el *ver como*, diferente del simple ‘ver’ (léase: comprender) por basarse necesariamente en distintas experiencias anteriores que permitan discernir entre una y otra manera de ver algo. A este núcleo, a su vez, se acoplan el *fulgurar del aspecto* el cual evidencia la incompatibilidad entre un aspecto nuevo y el anterior, el *cambio del aspecto* en cuanto elemento diferenciador entre ‘ver como’ y ‘ver’, la *visión continua* en cuanto muestra que una visión de aspecto puede llegar a un punto en el cual se convierte en algo fijo, y la *ceguera de aspectos* en tanto incapacidad surgida de la actitud de quien no suele relacionarse con la experiencia sino por medio del simple ‘ver’.

- 21 En discusiones dentro del marco del *Círculo Wittgensteineano - Maracaibo / Venezuela* surgió la idea de que en último término todas aquellas certezas *-juntas-* habrían de llamarse “*certezas culturales*”, por fundamentar en conjunto las respectivas culturas entendidas como sistemas epistémico-conceptuales de determinadas comunidades en determinados entornos históricos [cfr. también BALZA, Rafael, “De los sistemas orgánicos a los sistemas simbólicos: la cultura y la articulación de lo real. Apuntes para una *etnoepistemología* desde Wittgenstein”, en *Revista de Filosofía*, 74, Univ. del Zulia, Maracaibo, 2013 (pp. 43-70), esp. pp. 54-57]. Lo cual es indudablemente aceptable, pero implica el riesgo de olvidar que, entre los cuatro tipos de certeza, existe una *gradación* en lo que concierne a la *fuerza* de la *seguridad* correspondiente. Es por ello que mantengo la diferenciación expuesta.

de su provisionalidad- en *fundamentos* que siquiera hacen posible nuestra búsqueda de *comprensión* o *conocimiento* (racional) en el ámbito empírico. Son los cimientos que nos hacen viable el encuentro con el mundo y con el otro, de modo que representan para la vida humana *lo esencial* - lingüística, epistémica y culturalmente hablando: los pedestales esenciales que nos permiten dialogar con nuestro entorno, reconociéndolo como *real* y constituyéndolo en *cultural*.

En otras palabras, la “visión de aspectos” -subordinada a la “gramática”, pero no por ello menos esencial<sup>22</sup>- se revela como una acentuación de lo *diverso* en lo que respecta a las *cosmovisiones cimentadoras* de cualquier intento de comprensión, junto con la constelación (potencial o actual) de las acciones correspondientes.

#### IV. *Semejanzas y diferencias principales*

Llegados a este punto, podemos detectar -a grandes rasgos- cinco llamativas *semejanzas*<sup>23</sup> entre las dos filosofías consideradas:

En primer lugar, el carácter fundamental asignado a la noción de *gramática*. Ella es, sin lugar a dudas, el núcleo de toda la filosofía de Wittgenstein<sup>24</sup>; pero también Cassirer deja claro que concibe su tarea como búsqueda de “una suerte de gramática de la *función simbólica*”<sup>25</sup>.

22 Vuelvo a remitir a KNABENSCHUH, S., “Del *espacio lógico* al *ver aspectos...*”, *cit.*, pp. 147-149. - El *ver aspectos* presupone, no solamente un espacio lógico determinado, sino un espacio lógico *básico* y probablemente *uno o varios secundarios*. Por otro lado, para la búsqueda de conocimientos o comprensión *no* se presupone de entrada que haya también una visión de aspectos. En consecuencia, no se trata de un mero paralelismo entre los mecanismos constituidos por, respectivamente, los espacios lógicos y la visión de aspectos, sino de una suerte de *jerarquía unilateral*: la visión de aspectos se *subordina* a los espacios lógicos involucrados - por muy compleja que pueda resultar tal subordinación.

23 Para el caso de Wittgenstein, me permitiré remitir a lo anteriormente expuesto, junto con mis correspondientes artículos señalados en las notas a pie de página; para el caso de Cassirer, aduciré -de ser necesario- alguna que otra cita o referencia adicional como ilustración de la semejanza en cuestión.

24 En el *Tractatus* -en el cual se utiliza exclusivamente el término ‘*lógica*’- aún no aparece lo que más adelante sería propiamente su *gramática*, pero ya viene insinuándose [cfr. al respecto, p.ej., KNABENSCHUH, Sabine, “Apuntes epistemológicos al *Tractatus* wittgensteineano: en torno al *espacio lógico*”, en *Revista de Filosofía*, 36, Univ. del Zulia, Maracaibo, 2000, pp. 31-46].

25 *PSF*, t. 1, Einleitung und Problemstellung, p. 17 (énfasis mío).

En segundo lugar, el manejo epistemológico del concepto de lo *interno*. Para Wittgenstein adquiere un enorme peso respecto de las “*relaciones internas*” que determinan las reglas de cualesquiera gramáticas; y en manos de Cassirer rige -análogamente- las “*formas internas*” en tanto que leyes de estructuración de las *formas* simbólicas con las cuales configuramos la realidad humana<sup>26</sup>.

En tercer lugar, la insistencia en la idea *operativa* de lo epistémico-cultural. Dicha idea caracteriza la obra wittgensteineana desde el momento en que empieza a desarrollar sus “investigaciones gramaticales” dirigidas a los *mecanismos dinámicos* de las conceptualizaciones humanas; y de una manera muy parecida, Cassirer apunta a ese mismo dinamismo cuando por ejemplo describe el lenguaje -o mejor, el habla [*speech*]- como “un *proceso*, una *función general* del espíritu [*mind*] humano”<sup>27</sup>.

En cuarto lugar, la decidida búsqueda de principios de *aplicabilidad universal* (a todo lo humano). En el caso de Wittgenstein, este rasgo se manifiesta a más tardar cuando los mecanismos dinámicos se evidencian como constituyentes de *cualquier sistema epistémico-conceptual* fundamentado por certezas; pero no queda menos claro en aquellas partes de la obra cassireriana en las cuales se insiste en que “la función simbólica no está restringida a casos particulares, sino que [...] *abarca el campo entero del pensamiento humano*”<sup>28</sup> (caracterizándola, por tanto, en términos de *unidad funcional*).

En quinto lugar, la importancia que adquiere el factor *vida*. Tal importancia se revela de manera progresiva en los escritos wittgensteineanos, en el sentido de que lo *esencial* de los sistemas epistémico-conceptuales reside en lo que tiene *relevancia para* la vida humana; así como encuentra su correspondencia en Cassirer al postular éste, en la encrucijada entre neokantismo y fenomenología, que “el genuino concepto de *realidad* [...] se consume [*geht auf*] en la multiplicidad y plenitud de las formas de la *vida espiritual*”<sup>29</sup>.

26 Cfr. p.ej. *ibid.*, p. 10.

27 *EM*, 3, p. 60 (énfasis míos). - La cita pertenece a un pasaje sobre ciertas reflexiones de Herder, compartidas por Cassirer.

28 *Ibid.*, p. 54 (énfasis míos); cfr. también, p.ej., *PSF*, t. 1, Einleitung und Problemstellung, p. 6.

29 *PSF*, t. 1, Einleitung und Problemstellung, p. 46 (primer y tercer énfasis míos). - Me atrevo a hablar aquí de “correspondencia”, no obstante un cierto matiz cuasi-pragmatista del enfoque wittgensteineano frente a una tonalidad cuasi-idealista del

Concerniente a las *diferencias* entre los modos de pensar de nuestros dos filósofos debe subrayarse que -en general- éstas son menos pronunciadas de lo que quizás cabría esperar.

La principal diferencia *metodológica* ya se mencionó al inicio del presente trabajo: Cassirer -decíamos- procura llevar a cabo un *proyecto*, mientras que el ideario de Wittgenstein se va configurando más bien -sin mediar un proyecto preconcebido- *orgánicamente*; a lo cual, sin embargo, podemos añadir ahora que, en vista de los *resultados* (que tienden unos cuantos *puentes* cruciales entre ambas filosofías), ese asunto pierde gran parte de su significatividad.

A la principal diferencia de *contenido*, en cambio, sí habrá de asignarle mayor peso. Me refiero al *status* que, en los respectivos casos, adquiere la *ciencia*.<sup>30</sup> Para Cassirer, ésta no deja de constituir -según vimos- el *punto culminante* de un ascenso gradual en el desarrollo del “espíritu humano” y, por ende, de las culturas humanas.<sup>31</sup> Desde el punto de vista wittgensteineano -también esto ya se resaltó-, semejante postulado no es aceptable bajo ningún concepto, sino que, por lo contrario, la ciencia tan sólo es (y puede ser) *uno entre muchos* ámbitos de lo cultural, sin ningún *status* especial.<sup>32</sup>

de Cassirer; puesto que, precisamente, ambos desembocan en última instancia en una filosofía de la vida.

- 30 A fin de no sobrepasar los límites del presente trabajo, me refiero en lo que sigue tan sólo a las ciencias *naturales*. No obstante, he de subrayar que las disciplinas comúnmente llamadas ciencias *humanas* o *sociales* exigirán unas cuantas reflexiones adicionales, puesto que contemplan precisamente aquellas manifestaciones culturales -pertenecientes a los ámbitos de lo psicológico, ético, estético y religioso, entre otros- a las que “el” célebre “método científico” no puede hacer justicia. Respecto a esta temática, cfr. p.ej. (para el caso de Wittgenstein) KNABENSCHUH, Sabine, “Contextos wittgensteineanos. Un camino hacia las *gramáticas* de lo social”, en Rivera, Silvia (comp.), *Alternativas epistemológicas. Axiología, lenguaje y política*, Prometeo, Buenos Aires, 2013, pp. 117-139; también (desde un ángulo distinto, pero con resultados bastante parecidos) FUENTES, Ygor, “Los límites de las humanidades, o: una apología del *sinsentido*”, en *Revista de Filosofía*, 76, Univ. del Zulia, Maracaibo, 2014, pp. 32-53.
- 31 El mejor (y más importante) testimonio de ello se encuentra ya en la mera secuencia (la cual, ciertamente, invierte el orden mito-lenguaje por razones al parecer metodológicas) de los tres tomos de su *Filosofía de las formas simbólicas [PSF]* -sin tener que citar ahora las innumerables afirmaciones que al respecto aparecen en los textos mismos-: *El lenguaje [Die Sprache]*, *El pensamiento mítico [Das mythische Denken]*, *Fenomenología del conocimiento [Phänomenologie der Erkenntnis]*.
- 32 Es interesante constatar que hasta en el *Tractatus*, el cual apunta exclusivamente al lenguaje apto para la ciencia (natural), ya se asoma ese rechazo: “Sentimos que, incluso al haberse contestado todas las *posibles* preguntas científicas, nuestros problemas vitales

He aquí una desventaja de la filosofía de *Cassirer* (a pesar de la rigurosidad en la estructuración y argumentación de sus obras, de cierta manera superior al estilo aforístico a menudo hartamente oscuro de los textos wittgensteineanos): la supuesta prioridad de la ciencia por encima de todas las demás manifestaciones culturales se le convierte en una barrera infranqueable que le impide, en última instancia, desarrollar *de facto* su “crítica de la cultura” o -como él mismo la llama posteriormente- “antropología filosófica”.

## V. Perspectivas - para seguir pensando

Parece, entonces, que a largo plazo la vía de Wittgenstein es más prometedora, puesto que *no* hay *predominio* de ningún ámbito cultural, y -en virtud de ello- el paso de las relaciones *dentro* de una cultura a las relaciones *entre* culturas (un tema que, en nuestros tiempos, ya no es admisible ni posible dejar fuera de consideración) se hace más fácil que a partir del pensamiento de Cassirer. En este orden de ideas fue tal vez el excéntrico vienés quien, después de todo, nos proporcionó las herramientas decisivas para poder realizar el viejo sueño de elaborar una auténtica *filosofía* o “*crítica*” de la(s) cultura(s); mientras que el quien originalmente había soñado dicho sueño no nos legó sino ciertas pistas básicas al respecto. Contemplemos esto de cerca.

La *gramática* wittgensteineana se coloca a sí misma, casi por inercia, ante un genuino *reto (inter)cultural*<sup>33</sup>. Al establecerse para toda *regla* gramatical que confiere a un mismo signo el carácter de este o aquel “símbolo”<sup>34</sup> en virtud de ciertas *dependencias intrasistémicas*<sup>35</sup>, se perfila ineludi-

aún ni siquiera se ha[bría]n tocado” [TLP, 6.52, p. 85]. Aquí se expresa el mismo vacío vital que sentirán unos cuantos lectores al llegar a las últimas páginas del texto (y se les corroborará al revisar las cartas que posteriormente escribió Wittgenstein sobre el particular).

33 Cfr. KNABENSCHUH, Sabine, “Compatibilidad vs. conmensurabilidad. La ‘gramática’ wittgensteineana ante un reto (inter)cultural”, en Rivera, Silvia y Tomasini Bassols, Alejandro (comps.), *Wittgenstein en español II*, Univ. de Lanús, Buenos Aires, 2010 (pp. 175-199), esp. pp. 179-180, 188-189, 192-197.

34 Cfr. WITTGENSTEIN, Ludwig, *Philosophische Bemerkungen* (1964), ed. R. Rhees, WA, t. 2 (*Observaciones filosóficas*), 78, p. 107: “[S]i, digamos, una letra designa [ahora] un color, y en otra ocasión un sonido, entonces es en cada caso un símbolo *diferente*; y esto se muestra en que valen reglas sintácticas diferentes para ella [= esa letra].”

35 En sus clases incluso parece haber utilizado la expresión “relación interna o gramatical” [MOORE, George Edward, «Wittgenstein’s Lectures in 1930-1933», en *PO*,

blemente una epistemología *paraláctica* la cual involucra *por igual* las articulaciones científicas, psicológicas, éticas, estéticas o religiosas, entre otras<sup>36</sup>; sobrentendiéndose el carácter *abierto* de nuestra *episteme* en su totalidad. He aquí una posición ante el encuentro hombre-mundo cuyo eje viene siendo el *cambio de perspectivas* dentro de -conforme se señaló- marcos epistémicos firmes y no obstante provisionales. Y precisamente esta pluralidad se presta a una extrapolación desde el micronivel *intracultural* (de las relaciones entre gramáticas o ámbitos dentro de una misma cultura) al macronivel *intercultural* (de las relaciones entre diferentes culturas con sus respectivos ámbitos o sistemas gramaticales)<sup>37</sup>.

Las *funciones (y formas) simbólicas* de Cassirer, en cambio, si bien es cierto que no impiden semejante ampliación, apenas la insinúan. En concreto, hallamos dos indicios, un tanto tímidos, de una suerte de susceptibilidad en este sentido también por parte del erudito de Breslau. Primero, llama la atención la -ya mencionada- inclusión del *arte* en sus reflexiones en torno a los mecanismos simbólicos de la comprensión.<sup>38</sup> Una inclusión que es *inde-*

pp. 45-114 («Las clases de Wittgenstein durante el período 1930-33»), A, p. 87 (cabe subrayar que el énfasis es de Moore)].

36 Ya en el año académico 1932/33 Wittgenstein empieza a hablar de las *gramáticas* psicológicas, éticas, estéticas y religiosas [cfr. p.ej. AMBROSE, Alice (ed.), *Ludwig Wittgenstein. Vorlesungen Cambridge 1932-1935* (1979), trad. J. Schulte, en *Ludwig Wittgenstein. Vorlesungen 1930-1935*, Suhrkamp, Frankfurt a/M, <sup>2</sup>1989 (pp. 141-442; año académico 1932/33: cap. I+IV, pp. 147-198, 415-442) (*Lecciones en Cambridge 1932-1935*), I, 28-36, pp. 186-198]; con lo cual también lo “místico”, un ámbito aún amorfo en el *Tractatus*, comienza a disponerse en espacios conceptualmente estructurados y diferenciados. Queda obvio que al respecto habrá que incluir, eventualmente, el discurso político en todo su alcance. - En lo que atañe a la expresión ‘epistemología paraláctica’, debo aclarar que ésta es de mi exclusiva responsabilidad.

37 Hablo *aquí* de ‘micronivel’ y ‘macronivel’ debido a que lo intracultural constituye el *trasfondo* de lo *intercultural*. Ciertamente, cabría distinguir además entre tales niveles en *ambas* esferas.

38 Con ello se resaltan los modos de vida conectados a lo *sensible*, el carácter abierto, dinámico y -por tanto- *constructivo* de los sistemas simbólicos, así como el rol esencial -e histórico- de los “*estilos*”. [Cfr. p.ej. *PSF*, t. 1, Erster Teil, Kap. II, pp. 122-146, y *passim*; t. 3, Einleitung, p. 45, y *passim*. Más claro aún queda todo este asunto en el breve libro que posteriormente escribió -en inglés- a modo de texto menos erudito y en cambio más divulgativo, y el cual incluso contiene todo un capítulo dedicado a la expresión artística: cfr. *EM*, 9, pp. 176-217.] - Tengo en preparación (como continuación del presente trabajo, es decir, partiendo de los respectivos enfoques de Cassirer y Wittgenstein) un artículo relacionado con dicha temática, el que versará específicamente sobre la relación entre *arte* y *ciencia* en un contexto cultural.

*terminada*, toda vez que este ámbito (y afines) de lo cultural no puede ocupar un lugar fijo en su rígido sistema, dadas las *semejanzas* que mantiene tanto con el *mito* (al presentar “otra” realidad a partir de una visión simpatética), como con el *lenguaje* (por cuanto expresa “la” realidad de modo dialógico), como con la misma *ciencia* (tratándose de una manera de “descubrir” la realidad). La resultante *flexibilización* del sistema es obvia. Segundo, no podemos perder de vista el ahínco con que Cassirer proclama la *permanencia*, a modo de fenómeno originario, de la “*función expresiva*” [*Ausdrucksfunktion*]<sup>39</sup>, vale decir, de aquella función que principalmente pertenece al primer escalón de su esquema de progresiva “*exteriorización*” [*Entäußerung*]<sup>40</sup>, pero sin la cual los siguientes no podrían siquiera llegar a manifestarse por faltarles “el fenómeno básico de lo ‘vivo en general’ [*des Lebendigen überhaupt*]”<sup>41</sup>.

Ahora bien, si tenemos en cuenta estas dos variaciones en la sinfonía epistemológica cassireriana, vemos que, pese a la mencionada limitación, el acento no puede recaer sino en el *carácter intersubjetivo* de experiencia y conceptualización. El propio autor lo deja claro en uno de sus textos tardíos<sup>42</sup>: “Un sujeto...” -escribe- “...se hace conocible o comprensible para el otro [...] por establecer con él una relación activa”<sup>43</sup>; en vista de lo cual

39 Cfr. p.ej. *PSF*, t. 3, Erster Teil, Kap. II, p. 98. (En este apartado, Cassirer sigue -y resalta el mérito de- las correspondientes exposiciones de Scheler.)

40 Éste es precisamente el eje de la *Filosofía de las formas simbólicas* de Cassirer: la progresiva “exteriorización” [*Entäußerung*] como arco que comunica (citando dos de los términos más célebres de él) la “percepción (puramente) expresiva” [(*reine*) *Ausdrucks-wahrnehmung*] con la “percepción de cosas” [*Dingwahrnehmung*]. - Cfr. al respecto *PSF*, t. 3, Erster Teil, Kap. II, p. 95.

41 *Ibid.*, p. 99 (énfasis mío). - En el fondo está, entonces, siempre la experiencia “que se nos muestra en forma de existencia de sujetos vivientes” [*ibid.*, p. 69]. Es éste el conocido “mundo de la expresión” [*Ausdrucks-welt*] de Cassirer.

42 Cfr. CASSIRER, Ernst, *Zur Logik der Kulturwissenschaften* (1942), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2011 (*Las ciencias de la cultura* - en lo sucesivo *LK*), esp. Fünfte Studie: “Die ‘Tragödie der Kultur’” (Quinto estudio: “La ‘tragedia de la cultura’”), pp. 108-132.

43 *Ibid.*, p. 113. - La observación citada pertenece a esta secuencia argumentativa: “[A]quella solidificación que la vida experimenta en las diferentes formas de la cultura [...], no constituye luego sencillamente la *antítesis* [*Gegensatz*] de lo que el Yo ha de exigir en virtud de su propia naturaleza, sino que constituye una *condición previa* para que se encuentre y [se] comprenda a sí mismo en su propia entidad. [...] Un sujeto no se hace conocible o comprensible para el otro por pasar a [formar parte de] éste, sino por establecer con él una relación activa [lit.: colocarse en una relación activa con él]. [...] La cultura es ‘dialéctica’, así como es dramática.” [*Ibid.*, pp. 112-113.]

reconoce, dando otro paso más, que “[t]al vez donde más claramente se destaque la esencia de este proceso sea allí donde los dos sujetos que participan en él no son individuos sino épocas enteras”<sup>44</sup>. Ésta es finalmente una idea que permite extrapolar, también aquí, de la intersubjetividad *intracultural* a la *intercultural*. Pues lo que vale para tales “épocas enteras” -culturas diacrónicamente disímiles-<sup>45</sup>, valdrá también para culturas distintas en un sentido general (incluyendo la visión sincrónica). Hasta aquí el recuento de las alusiones de Cassirer frente a las mostraciones de Wittgenstein.

Con ello estamos llegando a lo que será -en esta ocasión- nuestra reflexión final. Tratándose siempre, en *ambos* niveles señalados, de una diversidad de *cosmovisiones*, habrá que añadir que el correspondiente mecanismo constitutivo-relacional se presenta a su vez en *dos vertientes*.<sup>46</sup> Por un lado, se configuran sistemas los cuales *de iure* son *compatibles*: diferentes gramáticas pueden formar una gramática diversificada pero coherente, y diferentes culturas pueden formar una comunidad humana heterogénea pero tolerante. Por otro lado, distintas gramáticas al igual que distintas culturas han de considerarse *inconmensurables*: cada una representa un sistema que, a pesar de su carácter provisional, es completo y prohíbe la inserción de elementos ajenos.<sup>47</sup>

44 *Ibid.*, p. 116. - También aquí se citó tan sólo el núcleo de una larga reflexión, la cual reza así: “[...] se muestra de cuál solución es susceptible [*fähig*] la ‘tragedia de la cultura’. Mientras que no se haya presentado [*hervorgetreten ... ist*] el ‘antagonista [*Gegenspieler*]’ del Yo, el círculo no puede cerrarse. [...] El proceso vital de la cultura consiste precisamente en ser inagotable en la creación de [...] mediaciones y transiciones. [...] [L]a obra [...] deviene en mediadora entre [el] Yo y [el] Tú, no transfiriendo un contenido acabado del uno al otro, sino encendiéndose en la actividad del uno la del otro. [...] Tal vez donde más claramente se destaque la esencia de este proceso sea allí donde los dos sujetos que participan en él no son individuos sino épocas enteras. [...] Podría hablarse aquí de una dialéctica histórica [...]” [*Ibid.*, pp. 115-116.]

45 Según Cassirer, dichas épocas se hallan en una “disputa ininterrumpida” [*nie abbrechende[n] Auseinandersetzung - ibid.*, p. 117].

46 Remito nuevamente a KNABENSCHUH, S., “Compatibilidad vs. conmensurabilidad...”, *cit.*, pp. 193-197. [Cfr. también el capítulo final de *ID.*, “Holismo vs. contextualismo. Reflexiones en torno a una epistemología cultural”, artículo actualmente en prensa en *Intersticios. Filosofía, Arte, Religión*, Univ. Intercontinental, México DF.]

47 A este respecto cabe resaltar que, si realmente se insiste en producir o forzar una mezcla, el sistema resultante será un sistema nuevo y distinto (compárese, a modo de analogía, con una reacción química). En el nivel cultural, esto es lo que sucede, por ejemplo, en el caso del mestizaje. Pero, por otro lado, la hoy en día tan discutida “cultura global” ni siquiera puede darse como tal, más allá de destacarse los mecanismos

Este *doble* (o cuádruple) *sentido* ha de ser, entonces, el denominador común de nuestras conclusiones antes presentadas de que, así como la “visión de aspectos” wittgensteineana acentúa lo diverso de las cosmovisiones (diversidad que, empero, no disuelve la cohesión entre éstas debido a un cierto “aire de familia”), también la valoración -por parte de Cassirer- del ámbito artístico y de la “función expresiva” insinúa un movimiento parecido, tanto más cuanto que llega a hablar expresamente de una concomitancia de “atadura” [*Bindung*] y “desprendimiento” [*Lösung*] de fuerzas, manifiesta en la relación entre (diacrónicamente) diversas culturas al igual que en la relación individuo-colectividad<sup>48</sup>. Todo lo cual significa dos cosas<sup>49</sup>:

En primer lugar, el hablar de “la cultura” permite -a mi modo de ver- una sola dirección o acepción legítima: no puede tratarse de “la” cultura como una suerte de superestructura histórica de la humanidad (una idea que en nuestra época debería haberse superado), ni de una(s) cultura(s) determinada(s) (¡ninguna cultura tiene carácter de mónada, y tampoco lo tiene ningún conjunto de culturas!), sino de *lo cultural* en tanto que se configura y manifiesta en muy *diversas formas* - sin que obste que haya mecanismos que operen en todos esos casos. En otras palabras, estamos hablando de *culturas* - con acento en la forma de plural.

compartidos por diferentes culturas (lo cual muestra que, en último término, toda esa polémica contemporánea carece de sentido).

48 Cfr. *LK*, p. 118. - Ciertamente, Cassirer acentúa más el carácter de “lucha” que el de armonía entre ambas partes [cfr. también nuestra nota 45]; pero se encuentra, sin lugar a dudas, en una línea de pensamiento muy parecida a la que estamos tratando de destilar aquí - quizás en un punto inmediatamente anterior al que constituye la “reflexión final” del presente trabajo.

49 Cfr. también KNABENSCHUH, S., “Del *espacio lógico* al *ver aspectos...*”, *cit.*, p. 150. - Lo esencial de la señalada diversificación de cosmovisiones es que supone la *coexistencia* de las mismas, y de las constelaciones de acciones con ellas relacionadas. No olvidemos que, aparte de tratarse de una cuestión *de iure*, las distintas visiones del mundo coexisten *de facto*. Desde esta perspectiva (aún) cabe alimentar la esperanza de que semejante contigüidad llegue a darse de una forma *armónica*, en virtud de que la voluntad de los individuos y grupos involucrados conlleve la intencionalidad necesaria para alcanzar tal armonía. En lo que concierne específicamente a las relaciones *entre* culturas, se llega a visualizar así una (aún) posible vía de superar el trastorno cultural que domina y sacude al mundo contemporáneo. En breve, el equilibrio intracultural al igual que la interculturalidad -diferente de la multiculturalidad por cuanto ésta presupone el funcionamiento de aquélla-, si bien han fracasado en unos cuantos escenarios (un tema ampliamente tratado en los últimos años, en contribuciones tanto filosóficas como no-filosóficas), *no tienen por qué* fracasar.

El punto sensible al respecto es la siempre amenazante idea de efectuar separaciones tan tajantes entre culturas disímiles que, a primera vista, las -indiscutibles- inconmensurabilidades parecen convertirse en -discutibles- incompatibilidades. Pero el hecho de que dos culturas (o agrupaciones culturales) sean por naturaleza impenetrables una respecto a la otra, no implica que no puedan coexistir armónicamente en virtud de ciertos *factores de operatividad epistémica compartidos*.

En segundo lugar, habrá que aceptar y asimilar que, para el ser humano, la *realidad* no puede ser sino *cultural*. En este orden de ideas, definiendo que diferentes culturas, cada una con su configuración específica de los mecanismos epistémicos humanos -vale decir, son su propio bagaje de certezas-, pueden mantener *auténticos diálogos* acerca de “lo real”; y precisamente en razón de los mencionados factores de funcionamiento epistémico compartidos que, después de todo, proporcionan el terreno común para cualesquiera relaciones interculturales. No, desde luego, por medio de la imposición (un tema que, definitivamente, ya se ha colocado a sí mismo fuera de toda discusión), pero tampoco -pues sería prácticamente lo mismo- mediante (pseudo-)argumentaciones demostrativas que busquen “evidenciar” cuál cosmovisión es “la correcta”, cuál logra discernir la realidad “auténtica”; sino más bien a partir de estrategias de *concientización* respecto a la ineluctable diversidad, de intentos de *persuasión* con el fin de mostrar al otro -así sea por momentos- las variantes que el ángulo propio ofrece, y de la *tolerancia* suficiente ante las decisiones de preferir (tentativa o permanentemente, por tradición o convicción) una cosmovisión determinada. Lo crucial es que un panorama de esta índole surgiría de un proceso exento de cualquier absolutización de la realidad por encima de las miradas siempre culturalmente teñidas del ser humano.

Corolario: Si nos atrevemos a ir un poco más allá de lo efectivamente escrito por los dos autores en cuyos textos se basaron nuestras reflexiones, *continuando* (en parte) los caminos que cada uno de ellos había empezado a trazar, no será nada descabellado -ni excesivamente difícil- llegar, tanto de la *epistemología de simbolismos* de Cassirer, como (y sobre todo) de la *epistemología de paralajes* de Wittgenstein, a una *filosofía (epistemológico-) cultural* que haga justicia, no sólo a la diversidad de perspectivas relacionales dentro de una cultura, sino también a la análoga diversidad de perspectivas relacionales entre culturas. Ello nos proporcionará -al menos en unas primeras pinceladas- una visión de la *comprensión* humana en aten-

ción a su entrelazamiento con una *cosmovisión* culturalmente enmarcada y en última instancia determinante de qué es lo que se considera -o se acepta- como *realidad*, junto con una vía hacia un genuino *diálogo* (en palabra y en acción) del *ser humano* con su *entorno* (vale decir, con el mundo humano en el sentido más amplio de la expresión).