

# ERNST CASSIRER: UNA FENOMENOLOGÍA DEL AUTOCONOCIMIENTO EN EL MARCO DE LA TENSIÓN VIVENCIAL Y ESPIRITUAL<sup>1</sup>

GUSTAVO ADOLFO ESPARZA URZÚA  
*Universidad Panamericana (Campus Aguascalientes), México*

*Para Adolfo Esparza Rodrigues  
Con todo el amor, admiración y agradecimiento*

## Resumen

En el presente trabajo se reflexiona el proceso de construcción del autoconocimiento propuesto por Ernst Cassirer. El objetivo es identificar la tensión entre la vida y espíritu como su antítesis básica y a las mediaciones simbólicas (mito, lenguaje y ciencia) como el recurso cultural que posibilita la formación de un autoconcepto. A través de una revisión crítica de la *Philosophie der symbolischen Formen* y *An Essay on Man*, se sostendrá que, i) el autoconocimiento es un proyecto tríadico que integra cada fase previa, ii) que requiere una investigación funcional de la obra y cultura humana para iii) sostener una tensión que distinga sin separar al agente como ser vivo y su autoconocimiento como un producto espiritual. *Palabras clave:* Cassirer, fenomenología, autoconocimiento, formación simbólica, marco natural, marco espiritual, representación.

## Abstract

This paper considers the self-knowledge construction process proposed by Ernst Cassirer. The aim is to identify the tension between life and mind as the basic antithesis and their symbolic mediations (myth, language and science) as cultural resources which allow

---

*Recibido: 11/03/2016. Aceptado: 14/07/2016.*

<sup>1</sup> Agradezco los comentarios de los revisores anónimos y las sugerencias de Claudio Calabresse para la mejora del presente trabajo.

construction of a self-knowledge concept. Through a critical review of *Philosophie der symbolischen Formen* and *An Essay on Man* it will be established that, i) self-knowledge is a triadic project that integrates each previous phase, ii) which requires a functional research of the work and of human culture to iii) maintain a tension that distinguishes but without separating the agent as a living being and his self-awareness as a spiritual product.

*Keywords:* Cassirer, phenomenology, self-knowledge, symbolic formation, natural framework, spiritual framework, representation.

## 1. Introducción

Una de las tesis centrales de la *Philosophie der symbolischen Formen* (PSF<sup>2</sup>) de Ernst Cassirer plantea que, el conocimiento se desarrolla en el marco de un proceso dialéctico que requiere de elementos culturales para construirse (González, 2012)<sup>3</sup>. Éste se desarrolla como el resultado de un proceso que se divide en tres momentos y que en su conjunto permite la

<sup>2</sup> En lo consecuente se citará del siguiente modo: PSF-I (Cassirer 1923. *Die Sprache*), PSF-II (Cassirer 1924. *Das mythische Denken*), PSF-III (Cassirer 1927. *Phänomenologie der Erkenntnis*), PSF-IV (Cassirer 1995. *Metaphysische der Symbolischen Formen*). Los primeros tres volúmenes fueron publicados entre 1923 y 1927. El cuarto volumen se publicó de modo póstumo hasta 1995. En términos generales la obra del neokantiano se propone responder si los símbolos (lenguaje, mito y ciencia, entre otros) son un agregado de la cultura (*Geist*) o su representación. Para responder la pregunta, el autor, en la *Introducción a PSF-I* (pp.12-60), plantea que una «crítica de la razón» es insuficiente para resolver el problema. El neokantiano subraya la necesidad de expandir los términos de la crítica de la *razón* a la *cultura*, para con ello valorar las formas (simbólicas) de expresión espiritual en cuanto a su «ley interna» y a la relación que guarda con el universo cultural (PFS-I: 17-26).

<sup>3</sup> Este postulado es uno de los resultados centrales ofrecidos por Roberto González en su trabajo y que incluso ha profundizado en una obra posterior (González, 2015). El planteamiento general del autor es el siguiente: la filosofía –por lo menos desde el S. XIX– se propuso elaborar una definición del ser humano encontrando una falta de unidad en las distintas manifestaciones culturales que han propugnado por establecer una definición aislada de la naturaleza humana; el lenguaje, el arte, la religión, la ciencia, etc., en tanto que manifestaciones culturales, han ofrecido una definición de la naturaleza humana sin encontrar una conciliación en sus postulados. Esto llevó, en no pocas ocasiones, a una ruptura en el dialogo entre las diversas manifestaciones culturales. Con este diagnóstico –que hace eco del propuesto por Cassirer (1944)– González (2012) propone un estudio filosófico de las formas simbólicas, entendiéndolas como proyecto que valora y centra las diversas manifestaciones culturales en torno a la acción y al símbolo. González considera que, si bien Cassirer «realiza una confección metodológica sumamente arriesgada, [con ello el] espíritu en Cassirer se ha vuelto enteramente dinámico, y en virtud de esta función éste se encuentra tendido hacia su emancipación. De esta manera tenemos que la posibilidad de un nuevo humanismo [que] se finca en función directa a la reunión sistemática de las expresiones espirituales» (pp. 73-74). La principal «confección metodológica» –en términos de Roberto González– consiste en la adopción del «símbolo» en al menos tres sentidos: 1) como un recurso de investigación de la naturaleza humana, 2) como manifestación y representación del ser humano y 3) como un medio de acceso a las diversas actividades culturales.

consecución del autoconocimiento. Según se propone en *PSF-III* el autoconocimiento es posible «una vez que se haya recorrido todo su curso y haya alcanzado su punto más alto» (Cassirer *PSF-III*: 17), pero la exigencia está colocada no sólo en lo descubierto sino en el acto de descubrir. De este modo, cada uno de los momentos propuestos por el neokantiano (*Ausdruck, Darstellung, Bedeutung*) constituyen una actividad libre y autónoma del espíritu, que encuentra sentido sólo en la medida en que se consideran cada una de las fases de modo independiente y, al mismo tiempo, como unidad necesaria para la identidad entre el agente y la cultura.

Cassirer, a lo largo de su *PSF*, ofrece una reflexión del camino progresivo por el que avanza el ser humano como ser vivo que se reconoce como un yo vinculado a un *tú* y a un *ello*. En un inicio, esta advertencia no ocurre como diferenciación plenamente consciente sino como «*fenómeno fundamental*» (*Urphänomen. PSF-IV*: 127-131)<sup>4</sup>. Según este autor, el individuo advierte una diferencia entre el ser propio y el mundo; la diferenciación constituye un primer acto cognitivo que se expresa en la dualidad «vida» (*Leben*) y «espíritu» (*Geist*). La complejidad de esta dicotomía no se traduce específicamente en la mera postulación de una oposición de ambos aspectos, sino que se refleja a lo largo del proceso fenomenológico que encuentra en distintas *acciones* su progresivo avance hacia el autoconocimiento<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> El autor considera que la advertencia del propio ser ocurre en la interrelación de distintos fenómenos activos que no se comprenden en sí mismos sino en relación activa. La advertencia del yo se traduce en la comprensión del estar vivo junto a otro, un tú que, en la afirmación de su diferencia, ratifica la particularidad del yo. La relación existe en un contexto de activo o cultural. La acción del reconocimiento y de la relación misma es un tercer fenómeno fundamental que ratifica la diferencia del yo frente al tú y de ambos frente al mundo (ello). El punto de partida de esta interrelación se funda en la advertencia de una vivencia monádica y activa. En *PSF-IV* el autor escribe: «Life is given to us in the form of “monadic” being –a “being” that is not to be understood, however, as at rest in itself but as a process, as a movement—the stream of consciousness which constantly flows and knows neither rest nor quiet» (p. 128). El pasaje citado remarca que la vida es una actividad que no se detiene en sí misma, sino que se convierte en acción operante. En ese sentido, el autoconocimiento no puede reposar en su propia contemplación sino, al igual que la vida, es una actividad en continuo flujo y relación con el resto de *fenómenos fundamentales* que le otorgan sentido. Thora I. Bayer (2001) en su comentario filosófico de *PSF-IV*, resume esto dicho al comentar que, el primer fenómeno fundamental está vinculado a un grupo de fenómenos que aclaran su carácter funcional (la vida, la psiqué, la temporalidad, la mismidad, etc.). La autora plantea que «The first basis phenomenon, also named “I” or “Self”, is akin to the notion of monad and oneness. Life known as the “I-phenomenon of the “I”, “the I-aspect” and “the Phenomenon of the Self”. *This Phenomenon is the basis of the experience of self. This is not the experience of self enduring or fixed substance, instead it is the experience of self moving, temporal “as present, as past going-to-be*» (p. 131. *Cursiva añadida*).

<sup>5</sup> Un ejemplo de estas «acciones» es el estudio sobre el «Tótem» como símbolo del espacio mítico (*cf.* *PSF-II*: 116-128). En el estudio se aprecia que, el espacio geométrico se

Este progreso de la advertencia de la vida hacia la simbolización de las actividades, con las cuales el sujeto se opone y advierte como agente activo de la cultura, no sucede de modo sustancial sino relacional. Las incorporaciones de los nuevos significados se integran a partir de una intrincada red de formaciones culturales a través de las cuales los significados, reglas y prácticas de la comunidad, permiten la construcción de significados y acciones culturales que sirven a los miembros de la tribu o sociedad para desarrollar nuevos sistemas simbólicos con los cuales comprender el mundo.

El objetivo del presente trabajo es identificar este camino del autoconocimiento en cada una de sus particularidades y, también, elucidar cómo el conjunto se relaciona como unidad funcional. Se sostendrá que el cumplimiento del proyecto entero implica una tensión dialéctica constante que opone la vivencia inmediata del agente que se advierte vivo y la progresiva construcción de un sistema cultural con el cual despegarse de la vida para lograr el autoconocimiento.

## 2. El autoconocimiento como proyecto fenomenológico

En 1944 el filósofo de Breslavia publica *An Essay on Man (AEM)* en donde plantea que el autoconocimiento es el fin (*aim*) de la actividad filosófica. El trabajo explica que el conocimiento del ser personal no es un objetivo por alcanzar, sino un proyecto por desarrollar (Cassirer, 1944: 15-16). Este trabajo publicado bajo el auspicio y petición de la comunidad de habla inglesa, integra un conjunto de resultados previamente desarrollados en diversos foros, pero que no se habían ofrecido de modo sistemático. Para Thora I. Bayer estos logros del neokantiano se pueden organizar en dos rubros. Tales son:

1) Normatividad antropológica: Para Bayer (1993), la visión antropológica de Cassirer fundamenta un marco axiológico que se caracteriza por su carácter normativo y evaluador para la construcción de una imagen representante de las tareas y retos del ser humano.

---

opone al espacio fisiológico, principalmente porque el primero es una construcción «ideal» que permite operar simbólicamente; el segundo corresponde a una modificación física que impregna y afecta la concepción de lo profano y lo sagrado. El que se mueve se aleja o se acerca a un espacio constituido idealmente y, por tanto, a un espacio sagrado o profano. Cassirer explica que «[c]ada cosa y cada fenómeno es entendido al incorporarse al sistema totémico de clases y al dotársele de algún “emblema” totémico característico» (PSF-II: 119). En este sentido, el referente material (signo) en que descansa la concepción mítico-espacial se encuentra en el «tótem». El espacio mítico es un todo en cada una de sus partes que opera idealmente a través de regiones, tribus, lugares y tótems. La creación del espacio delimitado es una relación de lo concreto con lo permitido (sagrado) siendo el tótem su símbolo.

2) Antropología funcional frente a una sustancial: Según Bayer (*s/f*), la filosofía del ser humano *debe* permitir una comprensión de las principales tareas que se deben desarrollar en una sociedad. Para el cumplimiento de esta tarea de la filosofía, el investigador debe partir del principio de que la naturaleza humana no puede desarrollarse dentro del marco de una visión sustancial sino una funcional que tenga por interés el estudio de las obras realizadas por el agente.

Para T. Bayer, por tanto, la propuesta antropológica del neokantiano no se sitúa como el resultado de una revaloración epistemológica del proceso de construcción del conocimiento iniciado en *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (Cassirer, 1910)<sup>6</sup>, sino que constituye una reflexión que, si bien plantea una necesaria reflexión funcional, el conjunto de sus esfuerzos se sitúan como una reflexión original sobre la naturaleza humana. Sin embargo, y en consonancia con *SuF*, el neokantiano promueve una aproximación metodológica que tiene como guía de estudio una investigación relacional. Cassirer (1944) lo propone del siguiente modo:

The philosophy of symbolic forms starts from the presupposition that, if there is any definition of the nature or “essence” of man, this definition can only be understood as a functional one, not a substantial one. We cannot define man by any inherent principle which constitutes his metaphysical essence –nor can we define him by any inborn faculty or instinct that may be ascertained by empirical observation. Man’s outstanding characteristic, his distinguishing mark, is not metaphysical or physical nature—but his work. It is this work, it is the system of human activities, which defines and determines the circle of “humanity” (p. 93).

Con este pasaje, Cassirer subraya tanto el método como el resultado central iniciado en *SuF* y alcanzado en *PSF*: el estudio funcional de la obra humana. Para el neokantiano, la reconsideración de una metodología sustancialista y su cambio por una metodología funcional, ofrecía una vía pertinente para estudiar al ser humano en su realidad cotidiana: como un ser vivo que pertenece a un entorno cultural. Para él, la disolución de una metafísica que considera la «cosa en sí» no sólo evitaba un problema

<sup>6</sup> En adelante *SuF*. Esta es una idea que ya el propio neokantiano había señalado en el prefacio de *PSF-III* cuando aclara que «la pregunta por la forma fundamental del conocimiento se plantea ahora en un sentido mucho más amplio y general [...]. Consiguientemente, la forma del conocimiento, tal como ahí quedó determinada [*SuF*], coincidía en lo esencial con la forma de la ciencia exacta. La *Filosofía de las formas simbólicas* ha ido más allá de este planteamiento inicial del problema tanto en cuanto al contenido como en cuanto al método» (*PSF-III*: 7). La aclaración importa porque la antropología filosófica de Cassirer no se reduce a la aplicación de un método funcional para el estudio del hombre, constituye, por el contrario, su resultado central. El estudio de la obra humana a través de los símbolos es la consecuencia principal de la *PSF*.

artificial<sup>7</sup> sino que recolocaba la pregunta central de la filosofía idealista a reconsiderar a la identidad como fin de búsqueda.

Este aspecto de la filosofía de Cassirer, es subrayado por Hamburg (1949: 88ss; 102ss) cuando analiza el debate entre el neokantiano y la escuela de Göteborg en donde la temática central discurre sobre la plausibilidad del método funcional como recurso para dar cuenta del ser. Hamburg explica que, mientras Marc-Gogau sostenía que Cassirer apelaba a un sistema en el que las relaciones no se identifican con un aspecto singular A o B y, por tanto, no ofrecía una aproximación al ser singular y sustancial, el propio filósofo de Breslavia respondería diciendo que la labor filosófica debía promover un estudio que favoreciera la identidad de A con B<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Cassirer había advertido del problema en *SuF*, en donde planteaba la necesidad de un cambio metodológico de los conceptos sustanciales a los funcionales y donde, a través de un profundo estudio de los resultados que había logrado la Física y la Matemática, fundamentaba que esta reconsideración metodológica ofrecería mejores resultados al estudio filosófico en general. Del mismo modo en *PSF-III* vuelve a subrayar el problema diciendo que la percepción simbólica (relacional) de las unidades es un «carácter simbólico originario» que sólo se disuelve «artificialmente». De esta separación, Cassirer señala a las «teorías metafísicas tradicionales» que pretenden explicar las dualidades como realidades separadas en lugar de vinculadas (*PSF-III*: 115-127). Este problema metodológico ha tenido eco en el debate filosófico actual a través de Andoni Ibarra & Thomas Mormann (2000) por un lado y Sergio Martínez (2001) por otro. Mientras que Ibarra y Mormann (2000: 23) sostienen que en general la diferenciación entre conceptos como “ser” y “pensar” en Cassirer (1910) no es sostenible toda vez que han sido algunas posturas históricas las que han buscado establecer esta diferenciación sustancial, para Martínez (2001), y retomando un supuesto filosófico sostenido entre el s. XVII y XIX, en las representaciones se «debería identificar tantas partes como las hay en el objeto representado» (p. 80), por lo que, a decir de Martínez, el interés de Ibarra y Mormann por establecer una teoría de las representaciones basada en la función no se sostiene toda vez que no dividen. La respuesta de los autores a este comentario, apuntala nuevamente la metodología relacional al explicar que el principal problema del comentario de Martínez se basa en una aceptación acrítica de algunas dicotomías tradicionales» (p. 97). Estos resultados se encuentran también en el estado de la cuestión desarrollado sobre el pensamiento del neokantiano; Helmut Khun (1949), en su trabajo, presenta el problema nuclear de la metafísica de Cassirer en los siguientes términos «The subject object correlation is all-pervasive, omnipresent. However, Cassirer affirms, no hard and fast dividing line separates the two correlate spheres. Wherever a meaning is grasped, it carries with it both subject and object as polar “moments” involved in its structure; in other words, it is the result of a mediation between the two poles. “To be,” in this view, means “to be a synthesis” of subject and object, or of the ego and the world» (p. 555). Específicamente para Cassirer (*PSF-III*: 61-75), la diferenciación sustancial acarrea un problema artificial que debe ser disuelto a través de un idealismo crítico que ratifique la identidad entre el sujeto y el objeto por medio de mediaciones simbólicas. Sobre el concepto y problema del «idealismo crítico» (*cf.* Cassirer 1979: 64-91).

<sup>8</sup> El debate entre Cassirer y la escuela de Göteborg permitió al neokantiano valorar sus propios fundamentos funcionales frente a la metodología sustancialista. Los documentos

En este sentido, resulta comprensible que en el estudio *AEM* se insistiera en reconsiderar la obra humana en su conjunto como objeto de estudio, porque es sólo a través de la unidad de la diversidad de la cultura humana como es posible encarar la pregunta por el *ser* de su agente: el ser humano. La relación general que guardan las diversas manifestaciones del espíritu, tiene sentido en el ser que se pregunta por su propia constitución, pero el logro del autoconocimiento como fin de la filosofía exige la apertura e invita al retorno. La obra humana, para el neokantiano, ofrece este camino relacional entre el ser humano vivo de un lado del extremo y la búsqueda del espíritu a través del cuestionamiento de la vivencia cotidiana por el otro.

A partir de este problema conceptual, Cassirer (1949; *PSF-IV*: 3-33) plantea el desarrollo de un proceso que se caracteriza por un avance progresivo del espíritu hacia su liberación. El camino, por el que la filosofía debe andar, comienza dentro de una relación *expresiva* (*Ausdrucksfunktion*) que permite la comprensión natural de los fenómenos, continua en la construcción de una *representación* funcional (*Darstellungsfunktion*) y se cristaliza en una construcción *significativa* del mundo (*Bedeutungsfunktion*). La tensión general cumple con distintas operaciones que, organizadas esquemáticamente serían las siguientes:

**Esquema 1: Elementos para la construcción simbólica del mundo<sup>9</sup>**

Función	Mundo	Operación	Elemento	Posible Forma Simbólica
Expresión	Natural	Advertencia	Vida	Mito y Lenguaje Mítico.
Representación	Percepción	Percepción	Forma	Lenguaje, Arte, Etc.
Significado	Teorético	Conocimiento	Ley	Lenguaje Científico, Historia, Ciencia, Economía, Etc.

en los que se puede analizar el debate son: Cassirer (1939; 1975). Para un estudio crítico se recomienda el excelente trabajo sobre este periodo desarrollado por Jonas Hansson & Svante Nordin (2006).

<sup>9</sup> El cuadro se ha desarrollado a partir de un análisis de las siguientes obras: (Cassirer, 1910, *PSF I-IV*; Hartman, 1949; Hamburg, 1949). El propio autor, en la valoración que hace de *PSF I-III* establece que un resultado central permite sostener que no existe unidad homogénea sino una tensión mayor de la que se suele atribuir o aceptar al proceso del conocimiento. El neokantiano lo apunta en los siguientes términos: «For in the course of our investigation we saw with increasing intensity how that particular sphere of meaning which we are accustomed to calling the theoretical “world” contains far greater tensions and divisions than we usually admit. It in no way possesses the simple carácter and well-unified intelectual organization that we usually attribute to it» (*PSF-IV*: 3). La problemática central que subraya la propuesta de Cassirer es que el conocimiento no puede entenderse como una actividad lineal que gana sentido sin esfuerzo alguno. El conocer se construye de modo

En el cuadro se plantea que la relación entre las funciones y la *Forma Simbólica (FS)* existe al menos una *Operación* que conoce un *Elemento*; una *FS*, en todo caso, es una columna *por* construir. Al relacionar *Función* y *Operación* se puede apreciar que el inmediato producto no es una *FS* pues todavía requiere de un *Elemento* para completarse. La columna de funciones opera como una actividad previa a la construcción de las *FS*. El esquema permite establecer que las *FS* no se determinan como elementos absolutos sino relativos a sus *Funciones* como el caso del lenguaje<sup>10</sup>; Hamburg (1949: 114), por ejemplo, coloca a esta forma como producto de una «función expresiva» y aclara que se trata de una «substrato del lenguaje». Al respecto, el propio Cassirer (*PSF-III*: 384-416) explica que, dependiendo de la relación que desarrolle, también se puede situar junto a la ciencia. Por ello se han propuesto los términos *lenguaje mítico* y *lenguaje científico*.

La construcción del conocimiento mantiene una necesaria relación con la construcción de una imagen del mundo; todo conocimiento del mundo requiere una distancia de él, por ello, no puede existir relación entre el sujeto y el objeto sin que exista una configuración epistemológica previa (*PSF-III*: 61-75). El neokantiano distingue así entre el mundo natural como «signo de cosa» (*PSF-III*: 384-416), la captación del signo como «mundo de la percepción» y a la construcción conceptual como «mundo teórico» (*PSF-III*: 7-13; 1942: 51-80). La triada de mundos se gesta como producto de la función entre el sujeto y objeto. Por ello, cualquier ruptura de esta capacidad de simbolizar implica la disolución del mundo de la percepción y del teórico manteniéndose sólo el mundo natural. Prueba de ello está en el análisis patológico de la conducta simbólica desarrollado en el *PSF-III*, en donde Cassirer concluye que el enfermo de afasia y apraxia, se caracteriza por la pérdida de capacidad de simbolización y, por tanto, la posibilidad de comprensión teórica y perceptiva del mundo (*PSF-III*: 241-329).

---

relacional por lo que toda construcción cultural tiene su fundamento en la vida y momentos cotidianos, pero progresa integrando una multiplicidad de tareas, recursos y significados que constituyen nuevos medios culturales que permiten valorar las experiencias humanas. El sentido general de la *PSF* señala el camino que va de la *representación* del lenguaje, la advertencia *expresiva* del mundo mitológico y la construcción del mundo de *significado* (puramente simbólico).

<sup>10</sup> Se suele considerar que la propuesta central de la *PSF* está en situar al lenguaje, al mito y la ciencia como las formas simbólicas básicas, cuando en realidad, éstas se constituyen como la consecuencia de una coordinación funcional; las formas simbólicas son el resultado de un análisis lógico funcional, por lo que la *PSF* no es una propuesta teórica sobre la cultura sino una *crítica general de la cultura*.

Para el filósofo (*PSF-IV*: 34-111), la antítesis básica en la que se apoya la construcción del conocimiento se desarrolla en la necesaria diferenciación entre el sujeto como agente vivo y el objeto como producto espiritual. La relación que existe entre ambos se desarrolla como el resultado progresivo de un acto de construcción conceptual; el ser humano, aunque se advierte como un ser vivo, a través de su actuar, se opone al mundo natural y encuentra en esta diferenciación una relación que al distinguir permite el reconocimiento de una dualidad que debe progresar gradualmente para ratificar su diferencia y su relación. El sentido último de la *PSF* se encuentra en reconocer esta antítesis básica, en explicar los recursos espirituales con los que se vincula, así como en subrayar la tensión a través de la cual ambos aspectos progresan para constituirse como unidad funcional. Este camino, en concreto, es el proyecto estipulado en *AEM*, un camino que inicia con la advertencia de la vida, se construye en la representación lingüística y se cumple en la simbolización del mundo espiritual (Cassirer 1944: 87-286).

### 3. El autoconocimiento en el marco de la tensión entre vida y espíritu

A continuación, se presenta el camino general del autoconocimiento propuesto por Cassirer. En un primer apartado, se mostrarán los momentos en los que se enmarca la construcción del autoconocimiento. En un segundo apartado, se hará notar que el ser humano se conoce a sí mismo a través de un proceso dialéctico que involucra la oposición y relación entre la vida y el espíritu. El ser humano construye un concepto de sí mismo a través de la simbolización de las relaciones que se desarrollan en la cotidianidad del individuo.

#### 3.1 El proceso dialéctico del conocimiento: entre naturaleza y espíritu

El primer impulso para la construcción del conocimiento, según el neokantiano, comienza «cuando la conciencia efectúa una clara distinción entre “apariencia” y “verdad”» (*PSF-II*: 105). A esta diferenciación, planteada en el texto, le corresponde una primera forma de configurar el mundo; en la medida en que lo aparente se distingue de lo verdadero, se construye un sistema simbólico con el cual se identifican ambos principios. La principal actividad de la función expresiva, en este sentido, corresponde a la diferenciación de sucesos cotidianos que aparecen y que son evaluados como parte de un sistema teórico de validación. En *El pensamiento mítico*,

Cassirer (*PSF-II*: 106ss) sostiene que la forma de pensar consecuente es la diferenciación entre lo «santo» y lo «profano», distinción que opera como ley universal que permite distinguir la unidad de la conciencia mítica.

Aunque el filósofo de Breslavia considera que el mito es la forma primigenia de la cultura, la relación de las experiencias expresivas es la operación que permite la vinculación entre los sucesos cotidianos y su comprensión espiritual. El propio autor aclara que «los contenidos de la conciencia mitológica [no se disuelven] en meras individualidades inconexas, sino que en ellos también impera algo universal de índole y origen totalmente distinto a lo universal del concepto lógico» todos los contenidos de la conciencia mitológica conservan empero el «carácter de secreto» y es, precisamente, esta dualidad de «descubrimiento y ocultación», lo que caracteriza el contenido mítico, dotándolo de un carácter de «profano» o «santo» (*PSF-II*: 106-107).

El autor subraya que esta relacionalidad entre el evento cotidiano y su configuración expresiva, se construye en el marco de una actividad ritual en la que las acciones aisladas se conforman dentro de un sistema espiritual en el que se construye el sentido. Para Cassirer (*PSF-II*: 63), el rito no es alegórico es real. Las actividades que operan en el rito se entrelazan con la realidad de la acción del tal modo que forman una parte integrante que se vuelve indispensable en el contexto cultural en el que se construyen<sup>11</sup>.

El avance progresivo de estas relaciones, requiere, junto con el rito, un sistema de signos con los cuales referirse a la acción particular. El lenguaje surge y se desarrolla en el marco de un sistema de expresiones sensibles, pero avanza y trasciende este sistema de relaciones que ofrece el mito. La

---

<sup>11</sup> No se puede ofrecer una exposición detallada de este punto, pero el apartado III de *PSF-II* (pp. 195-286) se centra en fundamentar a «El mito como forma de vida». La tesis central que en esta sección se sostiene se puede resumir del siguiente modo: «La subjetividad tiene como correlato no cualquier cosa exterior, sino un “tú” o “él” del cual, por una parte, se distingue, para por otra parte, reunirse con él. Este “tú” o “él” constituye el verdadero antipolo que necesita el yo para encontrarse y determinarse a sí mismo en él. Pues también en ese caso el sentimiento y la conciencia individuales de sí mismo no se hallan al comienzo, sino al final de la evolución. En los primeros estadios de la evolución hasta los cuales podemos remontarnos, encontramos que el sentimiento de sí mismo está todavía directamente fundido con un cierto sentimiento comunitario mítico-religioso. El yo sólo se siente y se conoce a sí mismo en la medida en que se aprehende como miembro de una comunidad, en la medida en que se ve agrupado junto con otro en la unidad de una familia, de una tribu o de un gran organismo social. Sólo en y a través de esa unidad se posee a sí mismo. Su propia existencia y vida está ligada en cada uno de sus manifestaciones a la vida del todo circundante como por una especie de vínculos mágicos indivisibles» (*PSF-II*: 220). Esta vinculación del yo con la comunidad logra un desprendimiento gradual, lo que otorga el paso a la comprensión de la propia individualidad como una relación con el grupo.

principal diferencia recae en la necesaria diferenciación que el lenguaje realiza de las unidades singulares. Mientras que el mito no distingue entre imagen y cosa, entre representación y objeto (*PSF-II*: 63ss), el lenguaje ofrece una mediación para acceder a los objetos singulares (*PSF-I*: 159-180); a través de la codificación lingüística el proceso de autoconocimiento alcanza un recurso simbólico que permite presentar al yo como ser singular vinculado, precisamente, a su entorno cultural. La principal característica del pensamiento lingüístico es que ofrece recursos para comprender la relación entre el ser particular, su acción y un mundo lingüístico de sentido. Cassirer, identifica específicamente a la actividad como un recurso de mediación entre el agente y la cultura. Para el neokantiano «el simbolismo fonético» permite expresar el «proceso espiritual fundamental que se va manifestando [en] la formación del lenguaje», a través de este andar del pensamiento lingüístico se explica «cómo el yo se aprende a sí mismo [en la] acción verbal y cómo al irse perfilando y diferenciando con mayor precisión, el yo se encuentra también a sí mismo y comprende la posición espacial que ocupa» (*PSF-I*: 259).

En resumen, para Cassirer el conocimiento es un proceso en el que permanentemente se opone el sujeto y el objeto, pero que en todo momento ofrece una imagen representante del agente (*PSF-III*: 12-17). En su fase primaria, o *función expresiva*, el individuo se advierte como un ser que vive y se desarrolla en un entorno concreto. A esta representación de la existencia y padecimiento del individuo a su entorno el filósofo le llama «imagen natural del mundo». En este estadio el agente comprende de modo expresivo los fenómenos. Todas las representaciones que el individuo desarrolla se aproximan a una mimesis o copia de los objetos (*PSF-I*: 133-158; *PSF-II*: 89-101; *PSF-III*: 115-129; *PSF-IV*: 3ss; Ikonen, 2011).

En un segundo estadio, o *función representativa*, el individuo despliega un conocimiento analógico de los objetos los cuales tienen un valor epistémico en la medida en que ofrecen un vínculo de sustitución con los fenómenos no presentes. En este punto comienza la construcción de una «imagen perceptiva del mundo»; el agente ya no requiere que el objeto o su copia estén presentes, es posible referirse a ellos a través de expresiones lingüísticas, relatos, acciones o representaciones estéticas (*PSF-I*: 159-257; *PSF-II*: 105-195; *PSF-III*: 131-240; *PSF-IV*: 3ss; González, 2013: 73-119).

La formación simbólica principal desarrollada dentro de un sistema representativo es el *lenguaje*. El progreso de esta forma comienza con la mimesis, prosigue con la analogía y culmina con la formación simbólica (*PSF-I*: 148). Existe lenguaje cuando se otorga sentido. Para dotar de significado a los sonidos se requiere un sistema de reiteración y repetición de palabras.

Éstas no representan a través del sonido sino de las relaciones lógicas entre la palabra, la cultura, el sentido, la emoción y el significado. Cuando la palabra no se ajusta únicamente al signo (sonido), sino que otorga una pluralidad de expresiones se alcanza una significación. En este punto, ya no se trata de señalar sino de expresar contenido espiritual (*cfr.* PSF-I: 260-289).

El tercer estadio, o *función significativa*, plantea una relación con el mundo a partir de un complejo sistema de relaciones de significado; la «imagen teórica del mundo», en este nivel, es completamente simbólica: se plantea una vinculación con los objetos por medio de las funciones que lo representan. El vínculo con los fenómenos no es directo, sino a través de su representación simbólica (*cfr.* PSF-I: 260-310; PSF-II: 289-319; PSF-III: 331-555; PSF-IV: 3ss; Ryckman, 1991).

La principal forma simbólica analizada en este estadio por Cassirer es la *ciencia*. El autor explica que en la evolución del lenguaje alcanza un sistema simbólico de expresiones en las que el sentido ya no está constituido en las relaciones a objetos sino en las relaciones mismas. En el progresivo desarrollo del lenguaje, éste, eventualmente, vincula nuevas relaciones con las previamente construidas. El trabajo de Andoni Ibarra y Thomas Mormann (2005) permite profundizar esta idea, pues ellos sostienen que las «representaciones no aparecen aisladamente, sino en grupos o, mejor, en sistemas. Las representaciones pueden combinarse e iterarse de diversos modos» (p. 5).

Los autores consideran que las representaciones científicas son razonamientos subrogatorios que permiten «transferir inferencias y resultados obtenidos en el dominio representante a propiedades y relaciones identificadas en el dominio representado» (Ibarra & Mormann 2005: 6). Para los autores, la amplia tradición filosófica permite sostener que las «representaciones homológicas» es el tipo de representación desarrollado principalmente por la ciencia toda vez que a través de ellas

nos hacemos imágenes (*Scheinbilder*) internas o símbolos de los objetos externos, y los hacemos de tal manera que las consecuencias intelectualmente necesarias (*denknotwendigen*) de las representaciones (*Bilder*) son siempre a su vez representaciones (*Bilder*) de las consecuencias naturalmente necesarias (*naturnotwendigen*) de los objetos derivados (Ibarra & Mormann 2005: 13)<sup>12</sup>.

Para A. Ibarra y T. Mormann (2005: 13-18) el tipo de relaciones que logra la concepción científica constituye una relación entre una categoría

<sup>12</sup> Los autores están citando textualmente a Heinrich Hertz (1894: 1). El propio neokantiano se apoyó en diversos pasajes de la misma cita (*cfr.* PSF-I: 14-16; PSF-II: 70). Es claro que la PSF de Cassirer encuentra un fundamento teórico los *Principios de Mecánica*. Para un estudio más detallado de esta relación (*cfr.* Esparza 2015: 72-92).

empírica y una relación con una categoría simbólica. Los autores, también, apuntan que esta relación es siempre en relación a otro sistema; es decir, todo sistema de representación científica es un sistema de relación de relaciones. Por todo esto, sostengo que «La teoría de las representaciones científicas» desarrollada por Ibarra & Mormann (2005) permite explicar cómo el sistema propuesto por el neokantiano, aunque inicia en la intuición mítica del mundo, logra una construcción simbólica del conocimiento.

A partir de este marco teórico, es fácil apuntar que el problema del conocimiento analizado por Cassirer en *PSF-III* se propone integrar el conjunto de resultados logrados dentro del análisis del *Lenguaje (PSF-I)* y el *Pensamiento Mítico (PSF-II)* para estudiar la construcción de una imagen teórica del mundo. El conjunto de relaciones que integran la advertencia demoniaco-divina del mundo, es el principio fundamental para fundamentar la concepción físico-matemática del mundo.

A través de la integración de los diversos hallazgos el filósofo de Breslavia logra reconsiderar el proceso general de construcción del conocimiento. El autor, en el prefacio a *PSF-III*, advierte esto anterior cuando anota que se «ha ampliado el concepto de teoría al tratar de probar que no sólo son auténticos factores y motivos formales los que imperan en la configuración de la imagen científica del mundo, sino también los que ya existen en la configuración de la imagen natural del mundo», la imagen de la percepción y la intuición» (p. 7). Con esta explicación, Cassirer señala que la comprensión del proceso entero de conocimiento no se puede ajustar sólo a la fase final del proceso general de conocimiento, sino que debe integrar el momento inicial, intermedio y final para lograr una imagen del proceso general que permite el autoconocimiento. Sólo en la medida en que el conocer se estudia y revela como una unidad heterogénea que encuentra armonía en sus contrarios, es como se posibilita la reflexividad del conocer. En la medida en que el agente recorre y relaciona cada uno de los momentos como parte de un proyecto general, es en la misma medida en que se cumple el proceso de autoconocimiento que tiene como recurso funcional, diversos sistemas simbólicos que le capacitan para conocerse.

### 3.2 El autoconocimiento como producto funcional

Si el conocimiento se entiende como el producto de la relación entre el espíritu y la vida, entonces, y siguiendo a Cassirer (1949; *PSF-IV*: 3-33), éstos son dos extremos de un mismo proceso que revelan la imagen de su agente. El propio filósofo insistió en la necesidad de penetrar en el estudio

de esta tensión (o función) como un necesario camino hacia la realidad. Parte de las reflexiones se sintetizan al final de *AEM* donde anota:

Human culture takes as whole may be described as the process of man's progressive self-liberation. Language, art, religion, science, are various phases in this process. In all of them man discovers and proves a new power –the power to build up a world of his own, an “ideal” world. But it does not confound this unity with simplicity. It does not overlook the tensions and fictions, the strong contrasts and deep conflicts between the various powers of man. These cannot be reduced to a common denominator. They tend in different directions and obey different principles. But this multiplicity and disparentness do not denote discord or disharmony. All these functions complete and complement one another. Each one opens a new horizon and shows us a new aspect of humanity. The dissonant is in harmony with itself; the contraries are not mutually exclusive, but interdependent: “harmony in contrariety, as in the case of the bow and the lyre” (Cassirer, 1944: 286).

La tensión que aquí plantea el autor, no implica una contradicción ni oposición, sino una relación entre los elementos que constituyen a la cultura. En ese sentido, el ser humano es un ser que vive en la tensión de la experiencia de la vida y el horizonte del sentido espiritual, pero que también se construye y representa a sí mismo en medio de esa relación funcional que se da entre los extremos vida y espíritu. El reconocimiento de la individualidad se da dentro de un contexto de relaciones entre el yo como ser natural del mundo, la percepción de ser un sujeto vinculado a un objeto y su construcción simbólica dentro de un contexto teórico que le permite evaluarse como un miembro singular de un sistema.

Si el principal reto planteado en el pasaje citado, es la relación entre la tensión armónica y la construcción de la unidad (que no implica simplicidad), entonces la reflexión del autoconocimiento debe centrarse en la investigación de los opuestos y los mecanismos de relación a través de los cuales encuentran unidad funcional; es decir Cassirer plantea la necesidad de entender la unidad como la relación del conjunto de las actividades culturales a través de las cuales se encuentra sentido de unidad crítica. Es por eso que tiene sentido extender la crítica de la razón hacia la *crítica de la cultura*, porque el camino a través del cual se puede lograr una reconstrucción del autoconocimiento espiritual, no proviene únicamente de la reflexión de la razón sino del conjunto de manifestaciones simbólicas<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Sobre la apertura de crítica de la razón a la cultura Sirkku Ikonen (2011) ha hecho notar que, al parecer, esta contiene una contradicción interna. Toda vez que Cassirer ha propuesto que la apertura crítica debía abarcar condiciones pre-lógicas (*cfr. PSF-II: 9-48*) en lugar de conceptos puros, parece, entonces, que dicha inclusión constituye una problemática conceptual o apertura que no puede calificarse como “kantiana” (pp. 188). Sin embargo,

Esta oposición entre la advertencia de estar vivo y la conceputación de *ser* humano, ofrece, en un mismo acto, el problema del autoconocimiento que se ha querido desarrollar a lo largo de este trabajo. El puro acto de advertencia como un ser con una forma corporal, animada y perteneciente a una estructura cultural, se ofrece como el producto de un proceso dialéctico en el que el individuo se advierte como un yo concreto, pero, sobre todo, como un yo vivo que simboliza.

Una de las tareas de la función está en su carácter vinculante de lo total y lo individual. Se trata de una conjunción de elementos que permiten ubicar lo uno con lo múltiple, y en donde dicha relación se da como el necesario marco de comprensión conceptual en el que el uno se sabe parte de una totalidad. El propio alemán ya había advertido este aspecto haciendo notar que no es la humanidad la que se entiende por la singularidad, sino viceversa (Cassirer 1944: 87-96).

El marco general en el que descansa el sentido y significado de una expresión de la primera persona, reside en el proceso fenomenológico que capacita la comprensión de que el acto de comprenderse como vivo, se representa y comprende simbólicamente en cualquiera de sus formas culturales. Es importante aclarar que, las investigaciones antropológicas del símbolo no son proyecto de trabajo presentando de modo tardío, son, por el contrario, las consecuencias lógicas de la construcción de una imagen del mundo (*cfr.* PSF-IV: 34-114; 1927). Si en todo acto de conocimiento, se gesta un acto auto-referencial que permite al individuo advertirse como un sujeto que conoce un objeto, es comprensible que Cassirer, en sus últimos trabajos, busca determinar las consecuencias sistemáticas de una formación simbólica

---

luego de un análisis comparativo, Ikonen concluye que la apertura crítica acepta la inclusión de conceptos pre-lógicos en lugar de, exclusivamente, categorías puras toda vez que la investigación desarrollada por el neokantiano considera a estas manifestaciones como parte de un proceso de construcción del conocimiento científico. Para Cassirer, subraya Ikonen, el método trascendental no se sujeta a la manifestación científica, sino que debe abarcar el proceso general de construcción además de ser un método viable y compatible para la investigación de los fenómenos expresivos: «There is thus no contradiction between the critical method and the expressive function. It is not only possible to approach the expressive function with the critical method—it is the only possibility to understand it. [...] Critique, as Cassirer understands it, is not bound up with conceptual conditions of knowledge. Instead of pure categories, the philosophy of symbolic forms is looking for the “basic formative principles” of the specific symbolic forms. These principles do not have to be conceptual, but they vary from one symbolic form to another. Conceptual or theoretical knowledge is only one of the symbolic forms, and the critical method is in no way constrained only to the conceptual symbolic function» (Ikonen, 2011: 200).

del conocimiento de sí mismo; es decir, si el ser humano, dada su estructura corporal y psicológica, está diseñado para construir el conocimiento, había que explicar cómo las formas simbólicas son, a un mismo tiempo, formas culturales y de autoconocimiento humano.

El principal resultado logrado en las últimas obras publicadas por Cassirer plantean que, si todo conocimiento es necesariamente humano, entonces, también todo acto cognoscitivo está vinculado a un autoconocimiento. El lento andar del conocimiento de la vida hacia su autorrevelación, plantea Cassirer (*PSF-III*: 12-17), se encuentra mediado por formas que el propio espíritu humano crea para satisfacer la expresión del mundo y su reflejo. El hombre, por ello, en todo acto de construcción conceptual representa al mundo y a sí mismo.

Como producto de este proceso surge la cultura; a través este acto de creación que permite la comprensión tanto del mundo como de sí mismo, se desarrolla un marco espiritual que se traduce como creación del ser humano del cual no es posible sustraer al agente eficiente. Tanto la tensión de la vida entendida como mundo natural, como existencia cósmica, su comprensión y representación simbólica, coexisten dentro de las formas simbólicas, siendo, a la vez, vida y espíritu, imagen natural e imagen teórica, uniones y unidades simbólicas; el mundo ya no se entiende por su propia existencia, sino por los actos expresivos, representativos y, sobre todo, simbólicos, que el ser humano crea para conocer al mundo y a sí mismo como un agente eminentemente cultural que vive y se desarrolla dentro del marco de una tensión armónica entre vida y espíritu.

#### 4. Conclusión

En el presente documento se ha sostenido que el autoconocimiento es un proceso que integra mediaciones simbólicas como recurso de identidad entre el yo y el tú o ello. La advertencia del agente como ser vivo, constituye un primer impulso de distinción epistémica que permite valorar todo lo no-yo como otredad. El propio Cassirer define a esta experiencia inicial como *Urphänomen* (fenómeno fundamental) en tanto que la literatura crítica especifica la riqueza semántica del término; la pluralidad de significados relaciona directamente a la actividad vivencial personal con las actividades que el agente desarrolla. La importancia de la actividad como medio de autoconocimiento, no se reduce a la acción misma, sino que se vincula directamente con una formación simbólica que, a su vez, permite identificar,

como parte de un mismo proceso, al agente, a su acto y un sistema (o ley) desde el cual investigar la actividad autoconsciente. Por medio del sistema de relaciones espirituales, es posible la identificación del agente con la actividad cultural que practica.

Se sostuvo también, que esta relación entre la acción y su símbolo no se traduce en una actividad rígida, es, por el contrario, una actividad dinámica que progresa integrando la dicotomía vida y espíritu sin disolver esta antítesis básica. A lo largo de cada fase, el agente pasa de la comprensión expresiva de sí mismo como manifestación diferenciable del mundo a una representativa que favorece la codificación lingüística de la mismidad y hasta –como último estadio– encontrar en un sistema eminentemente simbólico la más acabada posibilidad de expresión autoconsciente. A esta fase, se comentó, le corresponde una forma mitológica toda vez que integra actividades pre-lógicas que favorecen la categorización “sagrado/profano” del entorno inmediato. El progresivo avance del conocer permite la independencia y depuración de un sistema lingüístico con el cual el autoconcepto se estructura como un código (“yo”, “tú”, “ello”) de identidad personal. Este avance y sus sucesivas iteraciones, permiten la construcción de signos simbólicos con los cuales transferir las consecuencias intelectuales al conjunto de momentos vivenciales del agente. La forma simbólica central de este momento, se comentó siguiendo a Cassirer, es la ciencia.

Es importante anotar que el trabajo sólo se centró en elucidar las formas simbólicas propuestas por Cassirer en la *Philosophie der symbolischen Formen* (PSF), pero se dejaron de lado las consideradas en *An Essay on Man* (AEM). La diferencia central no contradice los postulados sostenidos en ambas obras, pero a diferencia de la obra escrita en alemán que propone tres formas, la escrita en inglés considera una pluralidad más amplia de formas simbólicas con las cuales construir el autoconcepto. Un posible resultado que se podría alcanzar con el análisis de las formas sugeridas en el trabajo desarrollado en América, sería aclarar que las formaciones simbólicas se ajustan a un sistema funcional expresivo, representativo o significativo como únicos momentos del proceso general, pero que permite una variedad de formas simbólicas. Esto permitiría aclarar alguna interpretación sostenida en el estado de la cuestión acerca de Cassirer<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> El conjunto de obras estudiadas por Cassirer se mencionaron en el «Esquema 1: *Elementos para la construcción simbólica del mundo*» pero no se reflexionaron sistemáticamente. Por otro lado, una de las confusiones de interpretación de la obra de Cassirer a la que me refiero, se encuentra en el trabajo de Gabriel Motzkin (2008) quien escribe: «Ernst Cassirer... belived both in plural worlds of meanings and in the possible infinity of such

Finalmente, se identificó el camino del autoconocimiento propuesto en la *PSF* y en *AEM* como un sistema triádico (expresivo, representativo y significativo). Se sostuvo que, dada la metodología funcional propuesta por el neokantiano, la antítesis vida y espíritu se relacionan como unidad funcional dentro de un sistema de relaciones simbólicas (mito, lenguaje y ciencia).

## Bibliografía

- Bayer, T. (1993), «Cassirer's normative philosophy». *The Journal of Value Inquiry*, Vol. 27, No. 3-4, Diciembre, Netherlands: Springer, pp. 431-441. <http://dx.doi.org/10.1007/bf01087690>
- Bayer, T. (s/f), "Socratic Self-Knowledge and the Philosophy of Symbolic Forms". En: <http://www.pdcnet.org/pages/Products/electronic/pdf/bayer.pdf>. (Última visita: Mayo 18, 2014).
- Bayer, T. (2001), *Cassirer's Metaphysics of Symbolic Forms. A Philosophical Commentary*. New Haven & London: Yale University Press. <http://dx.doi.org/10.12987/yale/9780300083316.001.0001>
- Cassirer, E. (1910), *Substanzbegriff und Funktionsbegriff: Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Berlín: Bruno Cassirer. [(1953). *Substance and Function & Einstein's Theory of Relativity*. Traducción al inglés de: W.C. Swabey & M.C. Swabey. New York: Dover Publications].
- Cassirer, E. (1923), *Philosophie der symbolischen Formen: Die Sprache*. Berlín: Bruno.
- Cassirer. [(1998), *Filosofía de las formas simbólicas, Vol. 1: El lenguaje*. Segunda Edición. Traducción al castellano: Armando Morones. México: FCE.].

---

worlds. From his point of view, there is no a priori reason not to believe that another, quite different form of cultural expression will not be created tomorrow. For Cassirer, a principle of unity such as the idea of one rationality could not be deduced by collapsing all cultural forms into one form. Instead, principles of unity are themselves constructs that emerge from the impulse for unifying different cultural meanings and different kinds of knowledges that they contain» (p. 75). La consideración de que existe una pluralidad de mundos posibles, proviene, me parece, de la confusión de vincular pluralidad de formas simbólicas con los mundos de sentido correspondientes. Para Cassirer, como se ha sostenido en otro trabajo (Esparza 2015, pp. 155-188), la diferenciación de mundos (natural, expresivo y teórico) se corresponde con cada uno de los momentos aquí analizados (expresivo, representativo y significativo). La confusión central recae en considerar que a cada forma (o conjunto de formas) le corresponde un mundo particular y, por tanto, que cada mundo debe ser creado a partir de una formación simbólica, en lugar de sostener que la forma simbólica surge del tipo de relación funcional que cumple dentro de un contexto o sistema teórico.

- Cassirer, E. (1925), *Philosophie der symbolischen Formen: Das Mythische Denken*. Berlín: Bruno.
- Cassirer. [(1998), *Filosofía de las formas simbólicas, Vol. 2: El pensamiento mítico*. Segunda Edición. Traducción al castellano: Armando Morones. México: FCE].
- Cassirer, E. (1927), «Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie». *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*. Vol. XXI, pp. 191-208. [(1979), «The problem of the symbol and its place in the system of philosophy». *Man and world*. Traducción de D. P. Verene. Vol. 11. No. 4, pp. 417-428].
- Cassirer, E. (1929), *Philosophie der symbolischen Formen: Phänomenologie der Erkenntnis*. Berlín: Bruno Cassirer. [(1998), *Filosofía de las formas simbólicas, Vol. 3: La fenomenología del conocimiento*. Segunda Edición. Traducción al castellano: Armando Morones. México: FCE].
- Cassirer, E. (1930), «“Geist” und “Leben” in der Philosophie der Gegenwart». *Die Neue Rundschau*. Vol. XLI, No. I, pp. 244-264. [(1949), “‘Spirit’ and ‘Life’ in contemporary philosophy”. Traducción al inglés de: Paul Schilpp. En: P. Schilpp (1949), pp. 857-880.
- Cassirer, E. (1939), *Axel Hägerstrom. Eine Studie zur Schwedischen Philosophie der Gegenwart* [(2010), *Filosofía Moral, derecho y metafísica. Un dialogo con Axel Hägerstrom*. Edición y traducción de R. Aramayo. Barcelona: Herder].
- Cassirer, E. (1942), *Zur Logik der Kulturwissenschaften: Fünf studien*. Göteborg: Wettergren & Kerbers. [(2005), *Las ciencias de la cultura*. Traducción al castellano: Wenceslao Roces. México: FCE].
- Cassirer, E. (1944), *An essay on man*. New Haven: Yale University Press. [(2012), *Antropología filosófica: una introducción a la filosofía de la cultura*. Traducción al castellano de: Eugenio Ímaz. México: FCE].
- Cassirer, E. (1975), *Esencia y Efecto del concepto de símbolo*. Traducción al castellano de: Carlos Gerhard. México: FCE.
- Cassirer, E. (1995), *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*. Edición a cargo de John Michale Krois. Felix Meiner. [(1996), *The Philosophy of Symbolic Forms: The Metaphysics of Symbolic Forms*. Edición a cargo de John Michael Krois y Donald P. Verene. New Haven: Yale Univesity].
- Esparza, G. (2015), *Crítica del proceso de construcción del autoconocimiento en Ernst Cassirer: coordinación funcional, construcción simbólica y contextualización cultural*. Tesis Doctoral. Universidad Autónoma de Aguascalientes: Aguascalientes. Disponible en: <http://bdigital.dgse.uaa.mx:8080/xmlui/bitstream/handle/123456789/370/401154.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

- González, R. (2012), “El habitar simbólico”. *Andamios*. Vol. 9, No. 19, pp. 215-233.
- González, R. (2013), *Renovación del humanismo y emancipación antropológica: hacia una metafísica del umbral a partir de la filosofía de las formas simbólicas*. Fontamara: México.
- González, R. (2015), *Eduardo Nicol y Ernst Cassirer: antropología y ontología. Del animal simbólico a la idea del hombre como ser de la expresión*. Madrid: Editorial Académica Española.
- Hamburg, C. (1949), «Cassirer’s conception of Philosophy». En: P. Schilpp (1949), pp. 73–120.
- Hansson, J. & Nordin, S. (2006), *Ernst Cassirer: The Swedish years*. Peter Lang: Francfort.
- Hartman, R. (1949), «Philosophy of Symbolic Forms». En: P. Schilpp (1949), pp. 289–334.
- Hertz, H. (1894), *Principles of Mecanic: presented in a new form*. MacMillan and Co.: New York.
- Ibarra, A. & Mormann, T. (2000), «Una teoría combinatoria de la representación científica», *Crítica, revista hispanoamericana de filosofía*. Vol. 32, No. 95, pp. 3–46.
- Ibarra, A. & Mormann, T. (2001), «El descontento de la filosofía tradicional de la ciencia con el concepto de representación. Replica a Sergio Martínez», *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*. Vol. 33, No. 99, pp. 97–109.
- Ikonen, S. (2011), «Cassirer’s critique of culture Between the Scylla of *Lebensphilosophie* and the Charybdis of the Vienna Circle». *Synthese*. Vol. 179, No. 1, Netherlands: Springer, pp. 187–202.
- Luft, S. (2004), «A Hermeneutic Phenomenology of Subjective and Objective Spirit: Husserl, Natorp, and Cassirer». En: B. Hopkins, S. Crowell, et al., (Ed). (2004), *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*. Vol. IV, pp. 209–248.
- Martínez, S. (2001), «Historia y combinatoria de las representaciones científicas. Comentarios a la propuesta de Ibarra y Mormann». *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*. Vol. 33, No. 99, pp. 75-95.
- Motzkin, G. (2008), «Cassirer’s Philosophy of Symbolic Forms: A Foundational Reading». En: J. Barash, *The symbolic construction of reality: the legacy of Ernst Cassirer*. Chicago: University of Chicago Press. pp. 73–90. <http://dx.doi.org/10.7208/chicago/9780226036892.003.0004>
- Ryckman, T. (1991), «*Conditio sine qua non?* Zuordnung in the early epistemologies of Cassirer and Schlick». *Synthese*. Vol. 88, Netherlands, Kluwer Academic, pp. 57–95. <http://dx.doi.org/10.1007/bf00540093>

Schilpp, P. [comp.]. (1949), *The Philosophy of Ernst Cassirer*. Evanston: The Library of Living Philosophers.