

Hermenéutica de una filosofía de las formas simbólicas

*Mario Ariel González Porta**

Resumo: Nesta exposição proponho efetuar uma apresentação dos problemas interpretativos fundamentais e das diferentes leituras que se tem realizado em relação à filosofia das formas simbólicas cassireriana.

Palabras chaves: Cassirer; Filosofia das formas simbólicas; Formas simbólicas

Abstract: In this article my aim is to present the fundamental interpretative problems and the different readings which have been proposed for Cassirer's philosophy of symbolic forms.

Keywords: Cassirer; Philosophy of symbolic forms; Symbolic forms

1 Introducción

La filosofía de las formas simbólicas ha enfrentado a los críticos a preguntas que parecen no encontrar respuesta suficiente en los textos, de forma tal que, con razón, se puede hablar aquí de verdaderas “aporías” hermenéuticas. El hecho de que en décadas los estudiosos no han conseguido progresos decisivos en torno a ciertas cuestiones, sino que las dificultades interpretativas de hoy son básicamente las mismas que las de los primeros recensionistas, es digna de reflexión¹. No menos sugestivo es el hecho de que las interpretaciones globales que se han propuesto o simplemente parafrasean el texto o difieren de modo radical. En las líneas que siguen ofrecemos una visión de conjunto de las mencionadas cuestiones aporéticas e interpretaciones divergentes. Nuestro objetivo no será el dar respuestas o

* Professor Titular do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). *E-mail:* mariopor@pucsp.br. Artigo recebido em 03.05.2010, aprovado em 30.06.2010.

¹ Jenkins, 1950, p.43-54. Compárese las enumeraciones más o menos completas de Orth, 1985, p. 165-201; 1988, p. 7-11; 1985, p. 54 y Rosenstein, 1973, p. 304-321.

soluciones definitivas sino tan solo plantear, explicitar y sistematizar con el objeto de ofrecer auxilio a futuras investigaciones sobre el tema.

2 Aporética de la filosofía de las formas simbólicas

Se pueden diferenciar tres grandes grupos de interrogantes no definitivamente respondidas al respecto de la filosofía de las formas simbólicas, ordenando en torno a las mismas otras más concretas o puntuales.

2.1.El concepto de forma simbólica

a) Todas las dificultades giran en última instancia en torno de la decisiva pregunta, la cual, por regla general, se pasa por alto o se cree responder simplemente apelando a la citación de pasajes del propio Cassirer: ¿qué es propiamente una forma simbólica? Que, más allá de la aparente concordancia de las interpretaciones, producida meramente porque se citan los mismos textos, domina una cierta desorientación, se muestra en el hecho de que no han faltado críticos que se planteen la pregunta de si existen formas simbólicas epocales (tales como, por ejemplo, el arabismo)², o de si es una forma simbólica el estilo artístico (por ejemplo, el barroco)³, el amor y el placer⁴, el psicoanálisis⁵, la lógica formal⁶, la perspectiva pictórica⁷, el género literario, la historia⁸ o la técnica⁹.

b) ¿En qué relación se encuentran los conceptos de forma simbólica y sistema de signos? ¿Corresponde a cada forma simbólica un sistema de signos particular? ¿Debe cada forma simbólica ser subordinada a un sistema tal? Y, admitiendo que así sea: ¿cuál es el sistema de signos, por ejemplo, del mito? ¿Acaso tiene sentido decir que el mismo sea el tótem? Más aún, si el mito no posee un sistema de signos particular, ¿cómo entender entonces la autonomía del mito junto con su dependencia de, por ejemplo, el sistema de signos del lenguaje? ¿Dispone el mito de un sistema de signos propio o es

² Orth, 1985, p. 9.

³ Rosenstein, 1973, p. 318.

⁴ Rosenstein, 1973, p. 318.

⁵ Wurmser, 1981, p. 263-294 y Hook, 1977, p. 466-498.

⁶ Göller, 1986, p. 105.

⁷ Panowsky, 1924-1925, p. 258-330.

⁸ Rotenstreich, 1952, p. 155-173.

⁹ Krois, 1982, p. 209-222. Compárese el propio Cassirer: FT, 15-61.

justamente lo característico del mismo el uso peculiar que él efectúa de un sistema de signos que, eventualmente, comparte con otras formas simbólicas? ¿Existe para cada forma simbólica un sistema de signos propio o tan sólo un uso particular de sistemas de signos que, en definitiva, pueden ser comunes a varias?

c) Un caso particular de esta temática – que debe ser destacado por su gran importancia y repercusión – es el referente a si el lenguaje es una forma simbólica privilegiada o fundamental, de modo tal que esté presupuesta en toda otra, existiendo entre ella y el resto una relación esencialmente asimétrica¹⁰.

d) ¿Qué relación existe entre una forma simbólica y una determinada esfera o modalidad cultural como, por ejemplo, el mito? ¿Son ambas sinónimas? ¿Corresponde a aquello que usualmente se llama esfera cultural una forma simbólica? ¿De dónde proviene la seguridad de que a cada forma simbólica corresponde una modalidad cultural y ambas coinciden casi por una armonía pre-establecida? ¿No sería acaso pensable que lo que usualmente se denomina esfera cultural correspondiese a varias formas simbólicas o, inversamente, que una forma simbólica única se manifestase en esferas culturales diversas?

e) ¿En qué relación se encuentra el programa de una “filosofía de la cultura” con el programa de una “filosofía de las formas simbólicas”? ¿Son ambos sin más idénticos o quizás diferenciables? ¿Por qué de hecho ellos fueron vinculados de modo indisoluble por Cassirer?

2.2 Arquitectónica de la filosofía de las formas simbólicas

El segundo grupo de preguntas se refiere a lo que podríamos llamar la “arquitectónica” o el “sistema” de las formas simbólicas.

a) ¿Cuántas formas simbólicas hay? ¿Cuáles son ellas¹¹? ¿Es ésta o aquella manifestación cultural una forma simbólica o, en particular, una forma simbólica específica, diferente de toda otra? Más concretamente, ¿es la ética¹² o, eventualmente, la propia filosofía¹³, una forma simbólica? ¿Es la

¹⁰ Hönlingswald, 1937, p. 82ss.; Kuhn, 1949, p. 425ss.; Göller, 1988, p. 137-155.

¹¹ Krois, 1988, p. 20-21; Orth, 1985, p. 197; Rosenstein: 1973, p. 318 y Leander, 1949, p. 335ss.

¹² Compárese Kuhn, 1949, p. 573-574 y Krois, 1987, p. 152.

¹³ Krois, 1988, p. 20-21.

religión una forma simbólica particular diferente del mito o es ella tan sólo un estadio en el proceso de desenvolvimiento de éste¹⁴?

b) ¿Son las formas simbólicas derivadas de un cierto principio y, caso afirmativo, concretamente de cuál o cuáles¹⁵? ¿Existe algo así como una “deducción metafísica” de las formas simbólicas, de forma tal que sea posible establecer las mismas mediante un proceder metódico? ¿Cassirer se ha limitado simplemente a enumerar (o ejemplificar) algunas formas simbólicas, sin pretensión alguna de completud o de exhaustividad? ¿O, acaso simplemente se ha guiado por un principio implícito y no tematizado? ¿Ha adoptado Cassirer, sin reflexión ni crítica, alguna de las clasificaciones usuales o más recibidas de las esferas culturales o más bien retomado sin más la misma de algún otro autor como, por ejemplo, Dilthey?

c) ¿Cuál es la relación que existe entre las diferentes formas simbólicas? ¿Es la misma de naturaleza histórico-genética o más bien sistemático-estructural? ¿Son las formas simbólicas tratadas por Cassirer en su *opus magnum* momentos de un desarrollo, fases que se suceden unas a otras o, más bien, aspectos simultáneos y coexistentes de una totalidad? ¿Es la distinción de formas simbólicas puramente estructural?¹⁶

d) Cassirer afirma que todas las formas simbólicas surgen del mito. ¿Cómo debe ser esto propiamente entendido? ¿Es el desenvolvimiento de las restantes formas simbólicas a partir del mito “linear” o “centrifugo”? ¿Con la superación de la fase mítica por el lenguaje, es propiamente superado el mito como tal? ¿O permanece el mito como forma no superable de comprensión del mundo, una vez que se separa del mismo todo aquello que propiamente no le pertenece¹⁷? Si nos concentramos en la relación mito-lenguaje: ¿son mito y lenguaje dos formas simbólicas diferentes o propiamente es el mito una primera fase en el desenvolvimiento hacia lenguaje? ¿Se puede en sentido propio hablar del mito como una forma simbólica o tan sólo de una fase mítica del lenguaje?

¹⁴ Urban, 1949, p. 425 y Paetzold, 1982, p. 146.

¹⁵ Krois, 1988, p. 19; Kuhn, 1949, p. 566; Stephens, 1949, p.181; Jenkins, 1950, p.47ss.; Hendel, 1957, p. 1-65; Marx, 1975, p. 307ss. y Wolandt, 1964, p. 614-626.

¹⁶ Jenkins, 1950, p. 148; Orth, 1985, p. 197 y 1988, p. 9; Kuhn, 1949, p. 572; Urban, 1949, p. 425; Gilbert, 1949, p. 605-630; Langer, 1949, p. 399.

¹⁷ Emmet, 1958, p. 259.

e) Cassirer desarrolla expresamente una ley de tres estadios para el lenguaje y diferencia entre estadio mimético, analógico y simbólico. ¿Vale esta ley sólo para el lenguaje o para todas las formas simbólicas? ¿Cuál sería la fase mimética de la ciencia, cuál la fase simbólica del mito? ¿En el primer caso el mito, en el segundo la religión? Si esta ley de desarrollo debe valer para toda forma simbólica, ¿cómo debe ser ella vinculada a la tesis según la cual todas las formas simbólicas surgen del mito? ¿Se puede decir entonces aún con sentido que toda forma simbólica recorre una fase mítica?

f) Si las formas simbólicas coexisten o se siguen unas a otras, ¿qué significa esto en relación a la pretensión de validez u objetividad de las mismas? No indica la opción por la primera alternativa, la concesión implícita de que el desarrollo de las formas simbólicas se efectúa en la dirección de una objetividad creciente, mientras que la opción por la segunda nos compromete más bien a conceder una “equivalencia validativa” (*geltungstheoretische Gleichberechtigung*) de las mismas? ¿Tienen todas las formas simbólicas una igual aspiración a validez u objetividad (así, pues, mito y lenguaje o mito y ciencia)?¹⁸

g) Si el último fuese el caso, si las formas simbólicas poseyesen la misma aspiración de objetividad o validez, ¿no conduciría esta tesis, en última instancia, a un relativismo? ¿Es propiamente el relativismo cultural e histórico la última verdad de la “Filosofía de las formas simbólicas”¹⁹? ¿Ha aceptado Cassirer explícitamente esta consecuencia o mantenido en este punto una decisiva omisión? ¿Es él propiamente consecuente? ¿Permanece Cassirer, en última instancia, filósofo transcendental²⁰?

h) ¿Qué significa (o cómo debe ser entendida) la cuidadosa recolección de material empírico, tan común en el texto cassireriano? ¿Es este material empírico meramente ejemplificación de las tesis defendidas o propiamente parte esencial de la prueba de las mismas y, en última instancia, pruebas propiamente de qué? ¿Cómo se coordinan e interactúan entre sí los momentos empírico y transcendental de la reflexión cassireriana? ¿Cómo se integran uno a otro? ¿Es dable encontrar aquí propiamente una verdadera síntesis de motivos transcendentales y empíricos o simplemente una coexistencia problemática? ¿La reflexión cassireriana se ha subordinado

¹⁸ Paetzold, 1982, p. 144-145; Orth, 1988, p. 9 y 54ss.; Jenkins, 1950, p. 49.

¹⁹ Contra esta posibilidad se manifiesta vehementemente Krois (1987, p. 106ss.).

²⁰ Orth, 1988, p. 10.

realmente al material empírico o mantiene siempre, no obstante, una perspectiva *a priori*²¹?

i) ¿Es la filosofía de las formas simbólicas una filosofía trascendental o tan sólo una teoría empírica del hombre? ¿Qué significa el hecho de que Cassirer culmine su trabajo sistemático con la elaboración de una antropología filosófica²²? ¿Debe ser entendido Cassirer como un momento en el proceso de reconciliación de la filosofía trascendental con la subjetividad concreta²³ y, esto, de tal forma que él termina abiertamente en una antropología sin ninguna pretensión trascendental? E, inversamente: si es cierto que, en última instancia, Cassirer aspira a una teoría empírica del hombre, ¿se encuentra ésta, no obstante, libre de todo lastre trascendental²⁴?

2.3 Metafísica de las formas simbólicas

El tercer y último grupo de preguntas se ocupa de la relación entre las formas simbólicas y la realidad, o (lo que al fin de cuentas es equivalente) entre la teoría de las formas simbólicas y la ontología.

a) Cassirer está empeñado en proceder de un modo totalmente no-metafísico. ¿Puede ser mantenida esta pretensión? ¿Es la “Filosofía de las formas simbólicas”, no obstante, una ontología? ¿Supone ella una metafísica que, eventualmente, podría ser explicitada²⁵?

b) Si la alternativa relativista no satisface, entonces se coloca la pregunta por la relación de las formas simbólicas con la realidad. ¿Con el desenvolvimiento de las formas simbólicas es alcanzada una creciente objetividad (y esto en el sentido de una creciente acomodación a la realidad)? ¿Cómo debe ser entendido en general el proceso de desenvolvimiento de las formas simbólicas?

c) ¿Son las formas simbólicas medios para el conocimiento del mundo o constituyen cada una de ellas su propio mundo²⁶?

²¹ Emmet, 1958, p. 257.

²² Orth, 1988, p. 10 y Funke, 1952.

²³ Paetzold, 1982, p. 144-145; Wolandt, 1964, p. 626.

²⁴ Bidney, 1949, p. 500-503; Kuhn, 1949, 548 y Jenkins, 1950, p. 52.

²⁵ Jenkins, 1950, p. 54; Urban, 1949, p. 234 y Swabey, 1949, 126.

²⁶ Jenkins, 1950, p.51 y Urban, 1949, p. 234.

3 Las interpretaciones de la filosofía de las formas simbólicas

3.1 La tesis de la “ampliación” y sus variantes

Un primer grupo de interpretaciones posee un acceso temático a la obra cassireriana, colocando el acento en la esfera de problemas tratados por el filósofo. En el marco de una tal perspectiva es defendida la tesis de que Cassirer ha “ampliado” (*erweitert*) la filosofía trascendental de origen kantiano o neokantiano. En qué consiste esa ampliación, es ulteriormente determinado con variaciones: o como ampliación de la crítica epistemológica de la ciencia de la naturaleza a la crítica epistemológica de las ciencias del espíritu, o de la teoría de la experiencia científica a una teoría abarcadora de todos los modos de experiencia humana o, por sobre todo, de la teoría del conocimiento a la “filosofía de la cultura”. Común a todas estas caracterizaciones es la idea de que a través de esa “ampliación” Kant o, eventualmente, el neokantianismo ha sido liberado de una cierta unilateralidad, siendo que no siempre es claro si, en tal “ampliación”, el motivo trascendental es reformulado, redimensionado o simplemente abandonado.

La interpretación referida es aquella que domina la conciencia filosófica general. Ella fue divulgada sobre todo por contemporáneos de Cassirer e historiadores de la filosofía alemanes²⁷, los cuales interpretan la “*Philosophie der symbolischen Formen*” en el marco general de la disolución del neokantianismo y abandono de la postura idealista y trascendental bajo la influencia de las tendencias dominantes en los años veinte (principalmente, *Lebensphilosophie*). Esta interpretación es también defendida por quienes valorizan el rasgo humanista y universalista presente en la reflexión cassireriana²⁸. Como variante particular de la misma deben ser mencionados los análisis de aquellos que procuran un acceso a Cassirer en el marco de la virada de la subjetividad trascendental a la concreta²⁹, o de autores que ven en él la “superación” de la filosofía trascendental en la dirección de una antropología³⁰.

²⁷ Levy, 1934, p. 247-280; Noack, 1954, p. 446-455 y 1976; Kalbeck, 1951; Ritter, 1930, p. 593-605; Neumann, 1973, p. 102-145. Compárese Lugarini, 1983 y 1966 y von Aster, 1935.

²⁸ Lipton, 1978.

²⁹ Wolandt, 1964, p. 614-626.

³⁰ Funke, 1952, p. 79, 85, 98ss.

3.2 La interpretación semiótica y sus variantes

Un segundo grupo de autores sitúa la “Filosofía de las formas simbólicas” en vinculación con la semiótica, siendo que, en este caso, son constatables tres acentos diferentes.

a) Cassirer es un antecedente o un co-fundador de la semiótica como disciplina científica con aspiración universal³¹.

b) El principal resultado de la reflexión cassireriana consiste en haber fundamentado la semiótica como disciplina filosófica fundamental³².

c) Cassirer opera una mudanza o “transformación” (*Transformation*) de la “*Transzendentalphilosophie*” en la dirección de la semiótica, siendo que, en este caso, el acento se encuentra no en el concepto de semiótica, sino de filosofía trascendental³³.

Mientras que, como ya vimos, los autores de la primera interpretación referida comprenden Cassirer en el contexto de la filosofía alemana de los años veinte, el segundo grupo de intérpretes tiende a vincular la problemática cassireriana con la anglosajona, en especial, con Peirce y el neo pragmatismo. Cassirer es aquí primariamente entendido en el marco de la superación del motivo conciencialista a favor del motivo sígnico o comunicativo, sea que entusiásticamente se salude la filosofía de las formas simbólicas como una teoría lingüística de la subjetividad (K. Lorenz, Peters), sea que, al mismo tiempo, se subrayen las “limitaciones” de la misma (Habermas, Apel, Oehler).

En una línea similar a la interpretación semiótica se mueve el análisis de Krois³⁴, el cual, no obstante, se diferencia del anterior en tres puntos.

a) Krois no acepta las pretendidas “limitaciones” de la “transformación” cassireriana a las cuales hicimos mención. Así, por ejemplo, son rechazadas por Krois tanto la tesis Habermas-Oehler en el sentido de que Cassirer permanecería preso en un programa conciencialista, cuanto la observación crítica de Apel con respecto al hecho de que Cassirer

³¹ Cersovsky, 1976.

³² Langer, 1984; Hamburg, 1956 y Morris, 1946 y 1938.

³³ Habermas, 1977, p. 125; Apel, 1973, p. 188-189; Paetzold, 1982, p.124-156; Oehler, 1976, p. 14-23; Lorenz, 1970 y Peters, 1983.

³⁴ Además de los trabajos de Krois ya citados, deben ser considerados también los siguientes: Krois, 1983, p. 147-159 y 1981. Puntos de contacto importantes con esta interpretación presenta Grässer, 1994. p.28-29.

ha descuidado la dimensión pragmática del signo. En su caracterización de la filosofía cassireriana como variante semiótica de la filosofía trascendental, Krois coloca el acento no en el concepto de signo, sino en el de sentido y constitución del sentido.

b) El carácter trascendental de la reflexión cassireriana consiste, según este autor, en que, a la temático teórico-validativa (*geltungstheoretische*) de la constitución del objeto se antepone ahora la pregunta por la constitución del sentido. Esto es, Krois parte de la idea de que la filosofía trascendental “clásica” (kantiana y neokantiana) en cuanto *Erkenntnistheorie* es primariamente teoría de la verdad y, sobre tal base, critica la opinión de aquellos que establecen la relación de Cassirer a Kant (o al neokantianismo) como una “ampliación” de la disciplina mencionada. De acuerdo a su opinión, Cassirer no ha “ampliado” la teoría de la verdad a otras esferas del saber fuera de la física o de la ciencia en general, sino que ha situado la filosofía trascendental sobre una base totalmente diferente, en cuanto hace anteceder a la teoría de la verdad u objetividad una teoría del sentido o significado.

3.3 La interpretación neokantiana

Mientras que en la primera y segunda posición analizada, el lugar de Cassirer en la historia de la filosofía es fijado a través de una contraposición (implícita o explícita) con el neokantianismo, la tercera posición a ser analizada subraya el hecho de que Cassirer se encuentra en continuidad, y no en contraposición, con el movimiento mencionado³⁵. Ahora bien, si, en este caso, se llega a otra evaluación del vínculo de Cassirer con el neokantianismo, es porque se parte de otra idea de tal movimiento. Mientras que en la primera y segunda interpretación se presupone sin cuestionar la imagen del neokantianismo que fuera puesta de moda principalmente por sus opositores (piénsese, por ej., en la crítica usual de que el neokantianismo ha reducido la filosofía a la teoría del conocimiento), los defensores de la tercera posición insisten, y no sin razón, que el neokantianismo fue teoría universal de validez (*universale Geltungstheorie*) y, en consecuencia, que su objetivo era la fundamentación de validez de todos los tipos de manifestaciones culturales y no, meramente, de la ciencia. En consecuencia, con su “*Philosophie der symbolischen Formen*”, Cassirer no se

³⁵ Göller, 1986, 16ss.

habría apartado de este programa original. Él se diferenciaría de Natorp y, sobre todo, de Cohen sólo por el hecho de haberlo ejecutado de forma radical al tematizar la cultura de un modo más rico y abarcador. Esta tercera interpretación subraya lo que tanto la primera cuanto la segunda anulan o tornan al menos problemático (en la misma medida, aún cuando por diferentes motivos), a saber, la dimensión de validez (*Geltungsdimension*) de la reflexión cassireriana.

3.4 “*Ways of world making*”

Otra lectura de la “*Philosophie der symbolischen Formen*” cassireriana, la cual – como ya en el caso de Habermas y Apel – no se preocupa con consideraciones histórico-filosóficas, sino que se orienta por motivos puramente sistemáticos, es aquella ofrecida por Nelson Goodman, quien interpreta dicha obra en el marco de su propia teoría de “*Ways of worldmaking*”. Para este autor, la “*Philosophie der symbolischen Formen*” sería una teoría de las descripciones del mundo y el pluralismo, esto es, la tesis de una multiplicidad de modos igualmente legítimos de descripción del mismo, su idea principal³⁶.

3.5 La aproximación Cassirer-Husserl

Desde el comienzo de la publicación de la obra póstuma y, correspondiente con el surgimiento de nuevas posibilidades interpretativas, se ha configurado un renovado y mantenido interés por el autor de la “*Philosophie der symbolischen Formen*”. Una fijación clara y definitiva de tendencias en el marco de tal *Renaissance*, es aún prematura. Entre las nuevas contribuciones que merecen especial atención, se encuentran sin duda aquellas que aproximan Cassirer y Husserl, a veces, en el marco de una aproximación global de neokantianismo y fenomenología, como es el caso de Sebastian

³⁶ Goodman, 1987. La interpretación de la filosofía de las formas simbólicas como teoría de los modos de comprensión del mundo es defendida, además de Goodman, por otros numerosos autores. Si, no obstante, nosotros la situamos en relación a este autor, ello se debe principalmente a que dicha temática se encuentra en el mismo, a diferencia de otros, totalmente libre de cualquier agregado y, además, al hecho de que Goodman también ha trabajado sistemáticamente sobre el punto, aplicando al mismo los recursos de la filosofía analítica.

Luft³⁷. Según este autor, neokantianismo y fenomenología son, desde el punto de vista sistemático, orientaciones no antagónicas sino necesariamente complementarias en el horizonte del proyecto de una filosofía trascendental. Esta sólo puede cumplir con su legítima tarea si aborda simultáneamente, y en estrecha correlación, tanto la dimensión “objetiva” cuanto la “subjetiva”. Las posibilidades en el desenvolvimiento sistemático, no son menos fecundas en el histórico-filosófico, lo cual conduce a una rica comparación que, partiendo de Husserl y Natorp, se proyecta a Husserl y Cassirer. En el primer caso, la atención se concentra en evidenciar el papel decisivo de Natorp en la superación del punto de vista de la fenomenología estática a una fenomenología genética, en la cual se constatan trazos del proceder reconstructivo en tanto que en la misma se flexibilizan las exigencias de intuitividad de la ortodoxia fenomenológica. En el segundo caso, se subraya la coincidente preocupación pluralista, sea en la focalizada y sistemática tematización cassireriana, sea en los atisbos husserlianos de una diversidad de actitudes a partir del horizonte de reflexión sobre el *Lebenswelt*. En ambos casos, no obstante, se insiste en la limitación que implicó en el neokantianismo la decisiva tesis natorpiana respecto de la imposibilidad de tematizar la subjetividad en su especificidad.

4 Revisión crítica de las interpretaciones consideradas

Todas las interpretaciones descritas encuentran una base razonable en el texto cassireriano; no obstante, y debido a su unilateralidad de perspectiva, ellas no pueden ser aceptadas sin más.

La primera interpretación es sugerida por el propio Cassirer, el cual, en un texto ya citado innumeradas veces, dice que la “*Kritik der Vernunft*” debe devenir “*Kritik der Kultur*”³⁸. El problema principal de esta interpretación es que ella no es consciente de que “ampliación”

³⁷ Luft, 2004, 209-248 y 2010, p. 59-91. Otros aportes a la clarificación de la relación Cassirer – Husserl se encuentran en Möckel, 2007. En el momento de escribir el presente artículo no disponíamos de dos obras de este autor, que sin duda merecen especial atención, a saber “*Anschaulichkeit des Wissens und kulturelle Sinnstiftung. Beiträge aus Lebensphilosophie, Phänomenologie und symbolischen Idealismus zu einer Goetheschen Fragestellung*”, Berlin, logos, 2003 y “*Phänomenologie, Probleme, Bezüge, Interpretationen*”, Berlin, logos, 2003.

³⁸ PhSF, I.11.

(*Erweiterung*) no es otra cosa que una metáfora³⁹, metáfora que sugiere una agregación puramente aditiva de temas nuevos a la filosofía trascendental mas que, sin embargo, deja sin responder la pregunta decisiva de cuál deba ser su resultado. El hecho de que, con acentos diversos (y por diferentes caminos), una y otra vez se llegue a la idea de una “filosofía de la cultura”, también conduce, una y otra vez, y desde perspectivas diferentes en cada caso, a la misma dificultad básica. ¿Es tan obvio que la “*Philosophie der symbolischen Formen*” sea una “filosofía de la cultura” o deba necesariamente serlo? No es obvio que la filosofía trascendental pueda ser ampliada a una filosofía de la cultura y, mucho menos, que deba necesariamente serlo. Si se desean cosas de ese tipo, entonces no se puede evitar la pregunta, ¿con qué derecho? Si con esto tan sólo se quiere decir que la filosofía trascendental no es meramente teoría de la física (o de la ciencia natural), entonces lo que se obtiene es, en realidad, una ampliación de la filosofía trascendental en relación a la primera fase del neokantianismo (marcada, como se sabe, por un fuerte tono positivista), pero no ciertamente una “ampliación” en relación al mismo Kant, el cual desde siempre reconoce una temática autónoma, diferenciable de la teórica, en lo que respecta a la razón práctica y al juicio. Ahora, si se pretende referirse al propio Kant y se entiende la ciencia, la ética y el arte como formas culturales (o sea, se dice que Kant se “limitó” a tres formas culturales), entonces debe ser observado que aquí se está frente a una formulación del problema trascendental que se conduce a sí misma por caminos nada obvios y más bien problemáticos. La filosofía trascendental en su versión kantiana original es teoría de la validez (*Geltungstheorie*). Su objetivo primario es el aseguramiento de la validez universal. Si, de hecho, Kant se “limita” a la ciencia, la ética y el arte, eso tiene lugar porque sólo en estas tres formas culturales (y no en otras), se encuentran presentes aspiraciones legítimas a validez universal. La pregunta de por qué la filosofía trascendental kantiana “sólo” se ha ocupado de tres formas culturales, carece simplemente de sentido, pues pasa por alto justamente lo esencial, a saber, que sólo en estas tres formas mencionadas se encuentra una aspiración legítima a validez universal. A la pregunta, por ejemplo, de por qué Kant no ha extendido su reflexión “trascendental” al

³⁹ Esta situación ya fue observada por Heidegger, 1928, p. 1000ss.

mito o al lenguaje, se debe otorgar la obvia respuesta, de que en estos últimos no se encuentran aspiraciones legítimas a validez universal⁴⁰.

También la segunda posición puede, eventualmente, ser basada en inequívocos textos cassirerianos, en los cuales, asimismo, se echa de menos en Kant la consideración de la mediación signica para la constitución del objeto. No obstante, es algo totalmente diferente decir que el motivo central (o la tesis principal) de la *“Philosophie der symbolischen Formen”* sea esa. El sistemático tiene sin duda derecho a subrayar la tesis de la necesaria mediación signica de toda referencia al objeto, la cual representa un aspecto ciertamente presente en el pensamiento de Cassirer. No obstante, él no tiene derecho en reducir el todo a este punto e interpretarlo a través de él. Las razones que conducen a Cassirer a una “transformación” de la filosofía trascendental, sólo coinciden parcialmente con aquellos que, por ejemplo, determinan esta virada en un Peirce⁴¹.

El defecto fundamental de esta interpretación consiste en que ella presiona el pensamiento cassireriano dentro de una alternativa impuesta, sin observar que, aún cuando existiesen las mejores razones sistemáticas para establecer aquí una oposición excluyente, ésta no existe para el propio Cassirer. Motivo “semiótico” y “conciencialista” conviven en Cassirer.

Justamente por ello, Cassirer subraya, por un lado, que toda relación con el objeto es mediada por el signo, por otro, sin embargo, que la semiótica artificial se apoya y construye sobre una simbólica natural. Esta simbólica natural no consiste en algo así como el rojo como símbolo de sangre. Cassirer no está pensando aquí propiamente en signo alguno, sino en un carácter fundamental de la propia estructura de la consciencia⁴². El

⁴⁰ Otra impresión se recibe, claro está, si en el centro del esfuerzo kantiano se sitúa el idealismo y no, por el contrario, la motivación teórico-validativa (*geltungstheoretisch*). Es entonces (y sólo entonces) que se puede decir, sin más, que, así como Kant evidenció la espontaneidad del espíritu en las esferas de la razón teórica, práctica y la facultad de juzgar, Cassirer asume la tarea de poner de manifiesto la misma en todas las manifestaciones culturales y, en consecuencia, “amplía” la filosofía trascendental a una “filosofía de la cultura”.

⁴¹ En el mismo sentido se puede citar una larga serie de textos (ciertamente, siempre con referencia al lenguaje). Compárese la extensa consideración de esta tesis en SAG y H, así como en el *“Entwurf zum Schlusskapiteln von Band IV. Archiv Yale Universit”* (transcripto en Peters, 1983, p. 159ss.).

⁴² “Auf die natürliche Symbolik, auf jene Darstellung des Bewusstseinsganzen, die schon in jedem einzelnen Moment des Bewusstseins notwendig enthalten oder mindestens angelegt

error principal consiste en que se atribuye sin más a Cassirer un concepto de símbolo que no es el suyo. El actual uso del concepto de símbolo en el marco de signos convencionales y no convencionales y, con ello, la subordinación del concepto de símbolo al concepto de signo, es usual recién a partir de Morris. Para Cassirer, sin embargo, símbolo y signo no son de ningún modo sinónimos. El acento en el concepto cassireriano de símbolo se encuentra en el concepto de sentido. El elemento sensible correlativo puede ser tanto el del signo, esto es, de algo que de principio es intersubjetivamente accesible, como también el de lo sensible de la representación privada. La verdadera pregunta a ser hecha en este contexto es si la relación de la representación privada a su sentido, a través de la cual es constituido el objeto, es identificable con la relación del signo intersubjetivo a su significado.

Un último punto debe ser indicado con respecto a la lectura semiótico-transcendental, a saber, que ella no clarifica cómo ni por qué la *“Philosophie der symbolischen Formen”* debe ser considerada como *Transzendentalphilosophie*. Si se deja de lado las consideraciones eminentemente sistemáticas de un Habermas o de un Apel (las cuales, como es sabido, ya de por sí motivan la pregunta por su carácter transcendental) y nos concentramos primariamente en la perspectiva histórico-filosófica de un Krais, entonces, se debe observar que el concepto de “condición transcendental de posibilidad” es utilizado en un sentido extremadamente vago e impreciso. ¿Es acaso totalmente absurdo e insustentable pensar que la teoría de la “pregnancia simbólica” contiene una tesis empírica con respecto

ist, müssen wir zurückgehen, wenn wir die künstliche Symbolik, wenn wir die willkürlichen Zeichen begreifen wollen, die sich das Bewusstsein in der Sprache, in der Kunst, im Mythos erschafft. Die Kraft und Leistung dieser mittelbaren Zeichen bliebe ein Rätsel, wenn sie nicht in einen ursprünglichen, im Wesen des Bewusstseins selbst gegründeten geistigen Verfahren ihre letzte Würzel hätte. Dass ein sinnlich Einzelnes, wie es z.B. der physische Sprachlaut ist, zum Träger einer rein geistigen Bedeutung werden kann, dies wird zuletzt nur dadurch verständlich, dass die Grundfunktion des Bedeuten selbst schon vor der Setzung des einzelnen Zeichens vorhanden und wirksam ist, so dass sie in dieser Setzung nicht erst geschaffen, sondern nur fixiert, nur auf einen Einzelfall angewandt wird. Weil jeder Sonderinhalt des Bewusstseins in einem Netzwerk mannigfacher Beziehungen steht, kraft deren er, in seinem einfachen Sein und seiner Selbstdarstellung, zugleich den Hinweis auf andere und wieder andere Inhalte in sich schliesst, kann und muss es auch bestimmte Gebilde des Bewusstseins geben, in denen diese reine Form des Hinweisens sich gleichsam sinnlich verkörpert”. (PhSF,I,41-42).

a estructuras perceptivas, una afirmación de hecho y que, por tanto, no es en ningún sentido obvio por sí misma transcendental? ¿Cómo entender sino las reflexiones cassirerianas sobre apraxias y afasias siempre festejadas por la crítica?

Con esto llegamos a un punto de extrema importancia. Conuerdo con Krois en que la relación de Cassirer a Kant no puede ser entendida si simplemente se la categoriza como “ampliación” de la teoría del conocimiento. Asimismo, concuerdo con él en que Cassirer hace anteceder la teoría del conocimiento por la teoría del significado. No obstante, puedo concordar con Krois, únicamente en tanto su interpretación no va más allá de una paráfrasis de textos claros e inequívocos del propio Cassirer⁴³. Y, sin embargo, ya en la propia paráfrasis de Krois, se pierden elementos esenciales, que sólo pueden ser puestos de manifiesto en una postura más distante con respecto al texto. ¿Qué significa propiamente que la teoría del conocimiento (de la verdad), debe ser antecendida por una teoría del significado? Según creo, esto no puede sino significar una de las cuatro cosas siguientes:

a) que la pregunta por la existencia y captación de pensamientos idénticos (*Gedanken*) o, eventualmente, por la intersubjetividad del significado, debe anteceder a la pregunta por la atribución de valores de verdad intersubjetivos o a la pregunta por la validez universal;

b) que la pregunta por la constitución del sentido como constitución de un mundo significativo debe anteceder a la pregunta por la

⁴³ “...dass in der erkenntnistheoretischen Arbeit des letzten Jahrzehntes ein Grundproblem zu immer schärferen Ausdruck drängt. Wenn in dem früheren Bericht über die moderne Erkenntnistheorie, der an dieser Stelle erschienen ist, die Bestimmung und die allgemeine Charakteristik des Wahrheitsbegriffes als dieses Problem bezeichnet wurde, so bedarf dies, angesichts der geschichtlichen und systematischen Entwicklung, die seither stattgefunden hat, wie mir scheint, zwar keine prinzipielle Berichtigung, wohl aber eine Erweiterung und Ergänzung. Denn immer deutlicher drängt sich uns die Einsicht auf, dass jenes Gebiet theoretischen Sinnes, das wir mit dem Namen “Erkenntnis” und “Wahrheit” bezeichnen, nur eine, wie immer bedeutsame und fundamentale Sinnschicht darstellt. Um sie zu verstehen, um sie in ihrer Struktur zu durchschauen, müssen wir diese Schicht andere Sinn-Dimensionen gegenüberstellen und entgegenhalten, müssen wir, mit anderen Worten, das Erkenntnisproblem und das Wahrheitsproblem als Sonderfall des allgemeinen Bedeutungsproblem begreifen. Aus dieser Einordnung erst ergibt sich sein systematischer Ort im Ganzen der Philosophie.” (EGLD, 34).

decisión de aspiraciones de validez dentro (o en el marco) de este mundo del sentido o significación.

Dado que Cassirer, de hecho, se ocupa con una pluralidad de mundos significativos, lo anterior puede ser precisado en la medida en que se introduce una ulterior distinción, a saber:

c) ¿se trata en Cassirer de la validez universal, o sea, de la posibilidad de principio de intersubjetividad dentro de cada universo significativo (*Sinnwelt*) particular (o sea, por ejemplo, dentro del arte, del mito, del lenguaje, etc.)?,

c) o, más bien, ¿de la validez universal justamente de la pluralidad de universos significativos en cuanto tales (o sea, del arte, del mito, del lenguaje, etc.)?

Ambas cuestiones están presentes en el pensamiento de Cassirer, aún cuando, con diferente énfasis. La posibilidad de pensamientos intersubjetivos idénticos es colocada por Cassirer de modo expreso en varios momentos, no obstante, sin que éste tome una posición definitiva inequívoca. En el centro de su interés se encuentra siempre más bien la segunda temática y, precisamente, el texto recién citado es en extremo explícito con respecto a este punto. Krois trabaja aquí de un modo indiferenciado, colocando (a veces, aún cuando ciertamente no siempre) el acento errado y otorgando a los temas en cada caso otra importancia o centralidad de aquella que les atribuye el propio Cassirer⁴⁴.

⁴⁴ Compárese por ejemplo: "Cassirer extends the transcendental question to the more comprehensive question of meaning... The fact of the intersubjektive understanding of meaning is the starting point for Cassirers philosophy. He even claims that only when this question (of the possibility of *Verständigung*) has been raised will the way be made free to come to Heideggers question (of the meaning of being). The decisive fact for Cassirer he says himself, is that language and other symbolic forms provide a bridge from individual to individual..." "For Cassirer the most basic question of philosophy becomes: How is it possible that there is meaning? How is that we understand one another? He has not merely broadened the philosophical task that Cohen envisioned, making the theory of knowledge into a more general disciplin that studies a variety of forms of knowledge: Cassirer saw that the problems of the theory of knowledge such as certainty or the criterion of truth require a philosophical inquiry on the fundamental ph.,nomen of meaning... Cassirer states here explicitly that the philosophy of symbolic forms does not expand the theory of knowledge but rather shifts his philosophical investigation to a new, more fundamental ground. He subsumes the theory of knowledge under the more basic theory of meaning. Cassirer transforms transcendental philosophy from a critical of knowledge into a critic of

Dos observaciones críticas deben ser aún efectuadas:

a) Si el objetivo principal de Cassirer fuese el primero mencionado, entonces, se debería decir, que, a través de otro camino, Cassirer llega a la misma constelación de problemas que preocuparon Frege y Husserl. Krois, no obstante, pasa totalmente por alto la posibilidad de situar a Cassirer en este punto en relación con los autores mencionados. Esta no sería, sin embargo, una comparación posible entre otras, sino una tal que nos obligaría a reescribir la historia de la filosofía en el siglo XX.

b) Otra razón se opone a la suposición de que el primero sea el objetivo cassireriano principal: el interés fundamental de Cassirer se dirige a la constitución de una pluralidad de universos significativos. Con esto se colocan una serie de preguntas. Por lo menos se debe agregar en este caso, que a Cassirer le interesa la fundamentación de intersubjetividad dentro de cada uno de los universos significativos. En relación a la ciencia parece claro lo que esto significa: el tema de las condiciones de la posibilidad de la atribución de un valor de verdad universal es antecedido ahora por el tema de las condiciones de posibilidad de la aprehensión de un pensamiento idéntico por sujetos diferentes. Pero, ¿qué significaría esto en el caso del mito? ¿Existe algo así como pensamientos míticos universales (más aún, “universalmente válidos”)? ¿O se refiere lo dicho a las condiciones de posibilidad de intersubjetividad en un sentido laxo (dentro de una cierta comunidad comunicativa) y no en el de la estricta universalidad? Algo similar debe ser dicho en relación al lenguaje. En el sentido en el cual existe “la” ciencia, no existe “el” lenguaje.

meaning.” (Krois, 1987, p. 43-44). De ningún modo paso por alto el hecho de que existen inequívocos textos cassirerianos que se podrían citar en apoyo de esta tesis como, por ejemplo, el siguiente: “Ein Nur-Sinnliches, wie es etwa der Laut der Sprache ist, wenn man ihn lediglich seinem “physischen” Dasein nach, als Geräusch oder “Klang” betrachtet, ist nie und nimmer “Zeichen”: es wird es erst dadurch, dass wir ihn einen “Sinn” beilegen, auf den es sich richtet und durch den es “bedeutsam” wird. Wie es möglich ist, eine solche Beilegung zu vollziehen, wie und auf welcher Prinzipien und Voraussetzungen ein Sinnliches zum Repräsentanten und Träger eines “Sinnes” werden kann: dies bildet freilich eines der schwierigsten Probleme der Erkenntniskritik, wenn nicht das Problem der Erkenntniskritik überhaupt. Die Frage nach der Objektivität der “Dinge” gliedert sich diesem Problem ein: sie ist, näher betrachtet, nichts anderes als ein Korollar zu der systematisch weit umfassenderen Frage nach der Objektivität der Bedeutung”. (EGLD, 78-79).

La tercera tesis tiene la ventaja de basarse en una clara idea de lo que realmente fue el neokantianismo (y no, como la primera, en una grosera simplificación retrospectiva en la cual Heidegger ha dejado su huella). No obstante, tanto como se tiene aquí razón en subrayar la dimensión teórico-validativa de la reflexión cassireriana (y, con ella, la continuidad con el neokantianismo), tampoco se ha preguntado por las posibles diferencias. Con esto, lo propio o específico de la temática teórico-validativa cassireriana permanece fuera de consideración. Es un límite del trabajo de Göller, por ejemplo, el que éste procura entender la temática de validez de la filosofía de las formas simbólicas sin más en el marco del modelo clásico kantiano. Aquella temática de validez que, según Göller, conduce el desenvolvimiento de la filosofía de las formas simbólicas, sería: ¿a través de qué un individuo dado aquí y ahora se eleva a un algo universalmente válido? La filosofía trascendental clásica respondería esa pregunta a través de la indicación del encuadramiento de lo individual o particular en el contexto de la experiencia. Proporcionar esto es función de las categorías. Ya que el concepto de experiencia en Cassirer fue ampliado y contiene ahora diferentes tipos (o sea, mito, lenguaje, ciencia, etc.), él modifica de acuerdo a esto la teoría de las categorías. La fundamentación trascendental cassireriana consistiría entonces en lo siguiente: un individuo o algo particular se eleva a algo válido universalmente en tanto es categorialmente determinado. Ahora, ya que las categorías son modalizadas por Cassirer, el mencionado encuadramiento acontece en formas diferentes. Todo esto puede ser encontrado en el texto de Cassirer y sobre eso no puede haber discusión. La verdadera pregunta concierne sin embargo a la dificultad sistemática que es inmanente al pensamiento cassireriano y que se asemeja a aquella que ya hemos visto en Krois. ¿Qué significa propiamente la elevación de un particular a algo válido universalmente? ¿A cuál validez universal se hace aquí referencia? ¿A aquella del aseguramiento del pensamiento intersubjetivamente idéntico o a aquella del aseguramiento de valores de verdad universalmente válidos? ¿Cómo debe ser planteado y entendido el problema de la validez universal con respecto a lenguaje y mito? ¿Qué significa propiamente validez universal si ella debe ser conciliada con una pluralidad fáctica? ¿Puede significar acaso otra cosa que, eventualmente, una cierta legalidad empírica es constatada?

Referencias

- APEL, Karl Otto. *Transformation der Philosophie*. Frankfurt, 1973.
- ASTER, Ernst von. *Die Philosophie der Gegenwart*. Leiden, 1935.
- BIDNEY, David. On the philosophical Anthropologie of Ernst Cassirer and its Relation to the History of Antropological Though. In: Schilp, Paul Arthur (ed.). *The Philosophy of Ernst Cassirer*. The Library of Living Philosophers, Vol 6. Evanston, 1949. p. 465-544.
- CASSIRER, Ernst. Die Kantischen Elemente in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie. In: *Festschrift für Paul Hensel*. Greiz, 1923. p. 105-127. (H)
- _____. Erkenntnisproblem nebst den Grenzfragen der Logik und Denkpsychologie. *Jahrbücher der Philosophie*, v. 3, 1927, 31-92. (EGLD)
- _____. Form und Technik. In: Leo Kestenberg (ed.). *Kunst und Technik*. Berlin, 1930. p. 15-61. (FT)
- _____. Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt. In: *Bericht über den XII. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Psychologie*. Hamburg, 1931. (SAG)
- _____. *Philosophie der symbolischen Formen*. 3 Bde. I Band: Die Sprache. 9. Aufl. Darmstadt, 1988; II Band: Das mythische Denken. 8. Aufl. Darmstadt, 1987; III Band: Phänomenologie der Erkenntnis. 9. Aufl. Darmstadt, 1990. (PhSF)
- CERSKOVSKY, Hubert. *Ernst Cassirers Philosophie der Kultur*. Diss. Regensburg, 1976.
- EMMET, Dorothy. Review of "The Philosophy of Ernst Cassirer" ed. Schilp. *Mind*, v. 67, 1958, 256-161.
- FUNKE, Werner. *Ernst Cassirers Wendung von der Neukantianischen Erkenntnistheorie zur geisteswissenschaftlichen Wirklichkeit*. Diss. Mainz, 1952.
- GILBERT, Katharine. Cassirers Placement of Art. In: Schilp, Paul Arthur (ed.). *The Philosophy of Ernst Cassirer*. The Library of Living Philosophers, Vol 6. Evanston, 1949. p. 605-630.
- GÖLLER, Thomas. Zur Frage nach der Auszeichnung der Sprache in Cassirers 'Philosophie der symbolischen Formen'. In: Braun, Hans Jurg, Holzhey, Helmut y Orth, Ernst Wolfgang (eds.). *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*. Frankfurt, 1988. p. 137-155.

- _____. *Ernst Cassirers kritische Sprachphilosophie. Darstellung, Kritik, Aktualität.* Würzburg, 1986.
- GOODMAN, Nelson. "Words, Works, Worlds". In: Goodman, Nelson. *Ways of Worldmaking.* Indianapolis, 1987.
- GRÄSSER, Andreas. *Ernst Cassirer.* München, 1994.
- HABERMAS, Jürgens. *Zur Logik der Sozialwissenschaften.* Frankfurt, 1970.
- _____. *Erkenntnis und Interesse.* Frankfurt, 1977.
- HAMBURG, Carl. H. *Symbol and Reality: Studies in the Philosophy of Ernst Cassirer.* The Hague, 1956.
- HEIDEGGER, Martin. Rezension "Philosophie der symbolischen Formen". *Deutsche Literaturzeitung*, v. 21, 1928, 1000ss.
- HENDEL, Charles W. Introduction. In: Cassirer, Ernst. *The Philosophy of symbolic Forms.* Vol. one: Language. New Haven, 1957. p. 1-65.
- HÖNIGSWALD, Richard. *Philosophie und Sprache.* Basel, 1937.
- HOOK, R. H. A Defence of the Use of Metapher in Analytic Theorie Formation. *Psychoanalytic Quarterly*, v. 46, 1977, 466-498.
- JENKINS, Iredell. Review of the Philosophy of Ernst Cassirer ed. Schilp. *The Journal of Philosophy*, v. 47, 1950, 43-54.
- KALBECK, Florian. *Die philosophische Systematik Ernst Cassirers.* Ph.D. Basel 1947. Wien, 1951.
- KROIS, John Michael. Problematik, Eigenart und Aktualität der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen. In: Braun, Hans Jurg, Holzhey, Helmut y Orth, Ernst Wolfgang (eds.). *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen.* Frankfurt, 1988. p. 15-44.
- _____. Peirce and Cassirer: The philosophical importance of a Theory of signs. In: *Proceedings of the C. S. Peirce Bicentennial International Congress.* Texas, 1981.
- _____. Ernst Cassirer's Theory of Technology and its Import for Social Philosophy. *Research in Philosophy and Technology*, v. 5, 1982, 209-222.
- _____. Cassirers unpublished Critique of Heidegger. *Philosophy and Rethoric*, v. 16, 1983, 147-159.
- _____. Cassirers semiotische Theorie. In: Oehler, Klaus (ed.). *Zeichen und Realität.* Tübingen, 1984.
- _____. *Symbolic Forms and History.* New Haven, 1987.

KUHN, Helmut. Ernst Cassirer Kulturphilosophie. In: Schilp, Paul Arthur (ed.). *The Philosophy of Ernst Cassirer*. The Library of Living Philosophers, Vol 6. Evanston, 1949. p. 547-574.

LANGER, Susan. Philosophie auf neuen Wege. In: Langer, Susan. *Das Symbol im Denken, in Ritus und in der Kunst*. Frankfurt, 1984.

_____. On Cassirers Theory of Language and Myth. In: Schilp, Paul Arthur (ed.). *The Philosophy of Ernst Cassirer*. The Library of Living Philosophers, Vol 6. Evanston, 1949. p. 379-400.

LEANDER, Folke. Further Problems suggested by the Philosophy of symbolic Forms. In: Schilp, Paul Arthur (ed.). *The Philosophy of Ernst Cassirer*. The Library of Living Philosophers, Vol 6. Evanston, 1949. p. 335-357.

LEVY, Heinrich. La Filosofia di Ernst Cassirer. *Giornale critico della filosofia italiana*, v. 15, 1934, 247-280.

LIPTON, David R. *Ernst Cassirer: The Dilemma of a liberal Intellectual in Germany 1914-1933*. Toronto, 1978.

LORENZ, Kuno. *Elemente der Sprachkritik. Eine Alternative zum Dogmatismus und Skeptizismus in der analytischen Philosophie*. Frankfurt, 1970.

LUFT, Sebastian. A hermeneutic Phenomenology of Subjective and Objective Spirit: Husserl, Natorp and Cassirer. *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, v. IV, 2004, 209-248.

_____. Reconstruction and Reduction: Natorp and Husserl on Method and the Question of Subjectivity. In: Makkreel, Rudolf A. y Luft, Sebastian (eds.). *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*. Bloomington and Indianapolis, 2010. p. 59-91.

LUGARINI, Leo. *Critica della Ragione e Universo della Cultura: Gli Orizzonti Cassireriani della Filosofia Transcendentale*. Roma, 1983.

_____. *Cassirer e Il Problema Etico nell'a Esperanza Mitica*. Corso Di Filosofia Morale 1965-1966. Milano, 1966.

MARX, Wolfgang. Cassirers Symboltheorie als Entwicklung und Kritik der Neukantianischen Grundlage einer Theorie des Denkens und Erkennens. Überlegungen zur Struktur transzendentaler Logik als Wissenschaftstheorie. *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, v. 57, 1975, 188-206 y 204-229.

MÖCKEL, Christian. Conceitos fenomenológicos na obra de Ernst Cassirer. O exemplo da noção “ideação simbólica” nos textos inéditos (ECN4).

WWW.pheno.ulg.ac.bc/colloques/200701.../moeckel_cassirer_PO

MORRIS, Charles William. *Signs, Language and Behaviour*, 1946.

_____. *Foundations of the Theory of Signs*, 1938.

NEUMANN, Karl. Ernst Cassirer: Das Symbol. In: Speck, Joseph (ed). *Grundproblemen der grossen Philosophen*. Philosophie der Gegenwart II. Göttingen, 1973. p. 102-145.

NOACK, Hermann. Ernst Cassirer: Zur Würdigung seines Werkes anlässlich des 80. Wiederkehr seines Geburtstages am 28. Juli 1954. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, v. 8, 1954, 446-455.

_____. *Die Philosophie Westeuropas*. Darmstadt, 1976.

OEHLER, Klaus. Zur Logik einer Universalpragmatik. *Semiosis. Zeitschrift für Semiotic und ihre Anwendungen*, v. 1, 1976, 14-23.

ORTH, Ernst Wolfgang. Zur Konzeption der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen. Ein kritisches Kommentar. In: Orth, Ernst Wolfgang y Krois, John Michael (eds.). *Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927-1933*. Hamburg, 1985. p. 165-201.

_____. Zugänge zu Ernst Cassirer. Eine Einleitung. In: Braun, Hans Jurg, Holzhey, Helmut y Orth, Ernst Wolfgang (eds.). *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*. Frankfurt, 1988. p. 7-11.

_____. Operative Begriffe in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen. In: Braun, Hans Jurg, Holzhey, Helmut y Orth, Ernst Wolfgang (eds.). *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*. Frankfurt, 1988. p. 45-74.

ORTH, Ernst Wolfgang y KROIS, John Michael (eds.). *Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927-1933*. Hamburg, 1985.

PAETZOLD, Heinz. Ernst Cassirer und die Idee einer transformierten Transzendentalphilosophie. In: Kuhlman, Wolfgang y Böhler (eds.). *Kommunikation und Reflexion*. Frankfurt, 1982. p. 124-156.

PANOWSKY, Erwin. Die Perspektive als ‘symbolische Form’. *Vorträge der Bibliothek Warburg*, v. 4, 1924-1925, 258-330.

PETERS, Jens Peter. *Cassirer, Kant und Sprache: Ernst Cassirers “Philosophie der symbolischen Formen”*. Frankfurt, 1983.

QUINE, Williard van. On empirically equivalent systems of the World. *Erkenntnis*, v. 9, 1975, 313-328.

_____ Otherwordly. *Review of Books*. v. 25, November 23. 1978.

RITTER, Joachim. Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen. *Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung*, v. 6, 1930, 593-605.

ROSENSTEIN, Leon. Some metaphysical Problems of Cassirer's symbolic forms. *Man and World*, v. 6, 1973, 304-321.

ROTENSTREICH, Nathan. Cassirers Philosophy of symbolic Forms and the Problem of History. *Theoria*, v. 18, 1952, 155-173.

STEPHENS, I. K. Cassirer's Doctrine of the A Priori. In: Schilp, Paul Arthur (ed.). *The Philosophy of Ernst Cassirer*. The Library of Living Philosophers, Vol 6. Evanston, 1949. p. 149-181.

SWABEY, William Curtis. Cassirer and Metaphysics. In: Schilp, Paul Arthur (ed.). *The Philosophy of Ernst Casirer*. The Library of Living Philosophers, Vol 6. Evanston, 1949. p. 121-148.

URBAN, Willbur. Cassirer's Philosophy of Language. In: Schilp, Paul Arthur (ed.). *The Philosophy of Ernst Cassirer*. The Library of Living Philosophers, Vol 6. Evanston, 1949. p. 401-441

WOLANDT, Gerd. Cassirers Symbolbegriff und die Grundlegungsproblematik der Geisteswissenschaften. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, v. 18, 1964, 614-626.

WURMSER, Leon. Is Psychoanalysis a separate Field of symbolic Forms? *Humanities in Society*, v. 4, 1981, 263-294.