



Límite

ISSN: 0718-1361

revlimite@uta.cl

Universidad de Tarapacá

Chile

González, Roberto
TRAS LA HUELLA DE LA ARCAICA IRRUPCIÓN DEL LOGOS A PARTIR DEL PUNTO DE VISTA
DE ERNST CASSIRER

Límite, vol. 5, núm. 21, 2010, pp. 5-31

Universidad de Tarapacá

Arica, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83613709001>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

TRAS LA HUELLA DE LA ARCAICA IRRUPCIÓN DEL LOGOS A PARTIR DEL PUNTO DE VISTA DE ERNST CASSIRER

*FOLLOWING THE TRACK OF THE ARCHAIC IRRUPTION OF
THE LOGOS FROM THE VIEWPOINT OF ERNST CASSIRER*

Roberto González*

Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca-México

*Recibido 11 de marzo 2009/Received March 11, 2009
Aceptado 20 julio 2009/Accepted July 20, 2009*

RESUMEN

En el presente artículo nos hemos propuesto rastrear la huella de la arcaica irrupción del logos a partir de la filosofía de las formas simbólicas de Ernst Cassirer. Esta posibilidad nos viene dibujada desde el momento mismo en que el maestro de Marburgo afirma que el hombre precisa de una mediación de corte simbólico en su trato con la realidad. Es así que el hombre se las ve con las cosas a través de diversas configuraciones simbólicas facturadas por el mismo espíritu. El conocimiento tiene su punto de arranque en las formas simbólicas, las cuales en cuanto que constituyen una producción del espíritu, nos abren paso hacia la posibilidad de rastrear precisamente la huella de la originaria irrupción del sentido en el ser, dado que en esta filosofía se acusa de un modo fenomenológico el momento de semejante irrupción.

Palabras Clave: Espíritu, Formas Simbólicas, Alma, Símbolo, Sentido, Significar.

* Universidad Autónoma del Estado de México. Facultad de Humanidades. Paseo Tollocan y Avenida Universidad. Ciudad Universitaria, S/N. C.P. 50110 Toluca, México. E-mail: rushlogo@yahoo.com.mx

ABSTRACT

In the present work we track the archaic irruption of the logos from the viewpoint of the philosophy of symbolic forms of Ernst Cassirer. This topic is possible from the very moment that the master of Marburgo affirms that man needs a symbolic mediation in his dealing with reality, since man see things through different symbolic constructions made by the same spirit. Knowledge has its origin in these symbolic forms, the ones being a production of the spirit open the way to the possibility of tracking back the traces of the original irruption of sense in being, since in this philosophy a phenomenological apprehension of this event occurs.

Key Words: *Spirit, Symbolic Forms, Soul, Symbol, Sense, To Signify.*

INTRODUCCIÓN

El gran proyecto metafísico de Ernst Cassirer consiste en la factura de una filosofía de las ciencias del espíritu, es decir, se propone hallar el punto de encuentro entre las diferentes partes del hombre y sus manifestaciones culturales. El método por el cual decide encaminar sus investigaciones se encuentra arraigado al método crítico trascendental de Kant. Cassirer coincide con este último en la idea de que el hombre no se las ve de un modo directo, cara a cara, con la realidad; justo por esto el hombre se ve siempre orillado a facturar sistemas simbólicos muy complejos con el fin de animar su comunión con lo ajeno.

Ernst Cassirer nace en Breslau en 1874. Estudió filosofía en Berlín y Marburgo. Ahí, se hace discípulo de H. Cohem y Paul Natorp; bajo la tutela de éstos Cassirer descubre el fascinante mundo de las ciencias duras y del espíritu; y es justamente bajo la tutoría de Natorp que realiza su tesis doctoral titulada *Crítica cartesiana del conocimiento matemático y físico (1899) (Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis)*. Se consagra como maestro en Marburgo. Con la llegada del nazismo

al poder tuvo que emigrar primero a Suecia y posteriormente hacia los Estados Unidos de Norteamérica, donde se dedica a la enseñanza y a la consecución de su obra. Muere en Norteamérica en 1945 a la edad de 71 años. Poco antes de morir escribe *El mito del Estado*, que por cierto sale publicado póstumamente (1946). Cassirer fue un asiduo estudioso de las ciencias duras y un eminente cultivador de las ciencias del espíritu.

El principio de unidad tanto de las diferentes formas simbólicas, así como de las distintas ideas en torno al hombre Cassirer lo encuentra no en una sustancia, sino en una actividad espiritual, es decir, en la función significativa, a través de la cual el espíritu confiere sentido y significado al entorno circundante. Esto constituye el principio o la base de la idea del hombre como animal simbólico, por medio de la cual nuestro autor va a lograr la unidad de las diferentes partes del hombre y manifestaciones culturales de este mismo.

El mundo, desde la óptica del maestro de Marburgo, surge a partir de un acto de simbolización espiritual; así también el ente, en cuanto que ente surge a partir de un momento significativo conferido por el espíritu mismo. En este sentido, nos hemos propuesto en el presente darnos a la tarea de rastrear la huella de la, por así decirlo, arcaica irrupción del logos en el Universo. La huella de esta irrupción puede rastrearse a partir de dos momentos muy marcados, a saber, por un lado, en la distinción cualitativa entre el animal y el hombre, mientras que, por otro, en el momento en el que una sensación producida por un influjo externo cede y da paso a la emergencia del lenguaje. Consideramos que la irrupción del logos en el universo representa un punto de suma importancia, justo porque a partir de esta irrupción Cassirer dibuja el horizonte abierto para el libre tránsito del espíritu en la historia, amén de que semejante acaecimiento nos permite asistir a la dislocación originaria del ser, colocándonos en el preciso vértice de esta bifurcación cósmica.

PENSAMIENTO FILOSÓFICO

El pensamiento filosófico de Ernst Cassirer es conocido bajo el nombre de ‘la filosofía de las formas simbólicas’, justamente porque desde su origen se propone la factura de una filosofía de las ciencias del espíritu; esto es, se propone el desglose exhaustivo del proceso que ha experimentado el espíritu en la secuencia de sus transformaciones a través del tiempo.

El punto de partida del maestro de Marburgo consiste en la afirmación que dice que las formas simbólicas –o formas del espíritu– son los diferentes caminos que ha seguido el espíritu hacia su objetivación: “[las formas simbólicas] –dice Cassirer– son los caminos que el espíritu sigue en su objetivación, es decir, en su autorrevelación. [Y esto justamente] da acceso a una filosofía general de las ciencias del espíritu” (p. 18)¹. La secuencia que describe este despliegue del espíritu va adquiriendo contorno en distintos momentos y formas, la secuela de este trayecto, organizado o descrito, sistemáticamente es justo lo que da ocasión para la constitución de una teoría general de las ciencias del espíritu.

El despliegue del espíritu se encuentra matizado por una suerte de entramado filogenético a través del cual se dibuja el paso secuencial que va desde lo más simple hacia lo más complejo. Cassirer concibe el dinamismo del espíritu como una especie de trayectoria en la cual el espíritu mismo ha ido, y continúa, formando diversas formas simbólicas a través de las cuales va encontrando la ocasión (el espíritu) para su expresión. Esta concatenación posee una estructura de corte ascendente, en el entendido de que cada etapa del despliegue del espíritu se encuentra literalmente engarzada al resto de los momentos; es decir, cada fase posterior, de alguna manera, se encuentra potencialmente insinuada en la etapa anterior; este dinamismo espiritual se peculiariza precisamente por esta evanescencia en donde el alma, sin desligarse

¹ Cassirer, 1985, p. 18.

de su primera etapa, va recorriendo los subsecuentes momentos de su evolución; en nuestro autor “no sólo cada factor complejo engloba el factor más simple, no sólo cada momento “posterior” engloba el “anterior” sino que, viceversa, también es cierto que aquél está preparado y trazado en éste” (p. 290)². En Cassirer, la parte se explica en el horizonte del todo, no sólo porque la parte se encuentra arrojada hacia el todo, aún más porque el todo se encuentra explayado y volcado en las partes³. Existe un tránsito permanente de lo particular hacia lo universal y viceversa.

A esto cabe agregar la aclaración de que la meditación del autor de *El mito del Estado*, circunstancialmente, se encuentra inmersa en la preocupación filosófica que domina todo el primer tercio del siglo XX, a saber, la pregunta que interroga por el ser del hombre. Como se recordará, la irrupción del siglo XX amanece juntamente con una enorme crisis en torno a la idea del hombre como animal racional. Esta idea del hombre como ser racional posee un linaje griego, fue dibujada por los mismos pensadores que crearon la lógica de la no contradicción (Platón, Aristóteles). Uno de los compromisos epistemológicos que contraía la idea del hombre en tanto ser racional, desde su surgimiento, fue justamente enderezar a este último cuasinaturalmente hacia el conocimiento de verdad, tal como lo refiere Aristóteles en las primeras líneas de su *Metafísica*⁴; esta disposición hacia la verdad pudo traducirse en la época moderna, propiamente con Descartes, como la obsesión por la certeza; el precio de esta suerte de obsesión fue el anhelo por aniquilar todo vestigio de error. Esto puede explicarse en virtud de que desde Parménides, Platón y Aristóteles se confeccionó la preeminencia de la razón por encima del ser; aquí, es la razón la que marca la pauta para el pensamiento de lo que es. Esto queda confirmado en la formulación aristotélica del principio de no contradicción que sostiene que es imposible

² *Ibidem*, p. 290.

³ Cfr. *Ibidem*, p. 40.

⁴ Aristóteles, *Metafísica*, I 980a, p. 21.

afirmar y negar algo acerca de una cosa de un modo simultáneo, o bien, en la versión ontológica de este mismo principio que aparece en el libro cuarto del libro antes mencionado, el cual a la letra dice: “es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido”(p. 20)⁵; este mismo principio vuelve a ser recitado en el libro XI diciendo que “no es posible que lo mismo sea y no sea al mismo tiempo” (p. 35)⁶. Lo que debemos resaltar de esto es que aquí la razón no sólo marca la pauta del conocimiento, también se erige en la pauta de posibilidad de ser del mismo ser.

En este sentido, la idea del hombre como ser racional se encuentra estrechamente ligada a la idea de que la razón es la medida del ser y el conocimiento. Esta directriz de la metafísica clásica va a encontrar un serio revés, hacia mediados del siglo XIX, en el pensamiento de autores como Kierkegaard y Nietzsche; el primero de estos dos autores pone en tela de juicio la idea hegeliana de que lo real sea racional y lo racional real; por el contrario, enfatiza la particular paradoja y absurdidad que envuelve la existencia del hombre; esta existencia, al ser lo inmediato, se sustrae a la voluntad de sistema, y un acto tan aseQUIBLE para los humildes de corazón, tal como lo es la fe, resulta tan inexplicable como absurda su luminosidad; no obstante, la fe posee mayor veracidad que la razón o el absoluto de Hegel. Así, también Nietzsche viene a poner en entredicho la soberanía de la razón al denunciar que en los grandes tópicos de la filosofía (ser, verdad, Dios, etc.) la metafísica ha incurrido más bien en una suerte de antropomorfismo meditando no a lo ajeno, sino a la misma razón y sus maquinaciones, dejando en el olvido precisamente a la realidad, lo cual nos habla de que en la metafísica clásica ha imperado por sobre todas las cosas la luminosidad de la razón.

⁵ Aristóteles, *Metafísica*, I 980a, IV 1005b, p. 20.

⁶ *Ibidem*, XI 1061b, p. 35.

Cassirer se da cuenta perfectamente de que el endiosamiento de la razón en aras de la metafísica ha relegado en el olvido a manifestaciones culturales tan eminentes, las cuales por no cumplir con el metro dictado por la lógica de la no contradicción se han relegado al traspaso de la atención filosófica, precisamente por adjetivárseles como absurdas e irracionales; manifestaciones tales como el mito, la magia, la religión ya desde Platón la filosofía las definía como pseudoconocimientos y caminos obtrusos de conocimiento. En este sentido, lo que Cassirer pretende es encontrar una ruta filosófica que le permita la incorporación sistemática de las diferentes manifestaciones del espíritu, tales como las que acabamos de citar, que se han venido esparciendo a través de la historia, en una unidad orgánica a partir precisamente de una filosofía de las ciencias del espíritu. Este punto va a representar uno de sus principales objetivos.

Ahora bien, hay que entender que el pensamiento del maestro de Marburgo se concibe así también como una fenomenología del conocimiento, pero no del conocimiento exclusivamente científico, sino del conocimiento en general: precientífico, científico y postcientífico. Así:

La filosofía de las formas simbólicas, dice Cassirer, no se propone ser una metafísica del conocimiento, sino una fenomenología del conocimiento. Tomando la palabra 'conocimiento' en su sentido más amplio y comprensivo..., no sólo en el acto de la comprensión científica y de la aplicación teórica, sino toda actividad espiritual por la cual nos creamos un mundo (Cassirer, 1975, p. 194).

Conocimiento, en primera instancia es el acto por el cual el hombre construye un mundo; desde luego, el hombre construye mundos desde sus formulaciones más rudimentarias, tales como las que acontecen en la doxa, así también como en sus construcciones simbólicas más refinadas. Digamos que el hombre siempre se encuentra conociendo, y este conocimiento posee diferentes vicisitudes, ya porque posee diferentes objetos

de atención, ya porque posee grados diferentes de elaboración. Una de las condiciones gnoseológicas del hombre consiste en estar permanentemente conociendo: desde que el hombre se descubre como tal, se descubre ya de suyo conociendo, es decir, se descubre construyendo mundos diversos por vías dispares. Esta filosofía es una fenomenología del conocimiento porque trata de dar cuenta del proceso por el cual el espíritu se explaya construyendo mundos a través de la historia.

¿Qué significa construir un mundo en Cassirer? Evidentemente la construcción de un mundo presupone la existencia de los insumos y también la del alfarero. Digamos que la serie de insumos está constituida por todo el conjunto de influjos que motivan al espíritu para que en un movimiento a contraflujo, trascendiendo el plano de las meras impresiones, trasluzca el potencial creador del espíritu transformando las meras impresiones en auténticas creaciones. Esta función creadora se lleva a cabo no sólo en el conocimiento científico, también en la doxa, pues en esta última el hombre configura la imagen de un mundo. Digamos que en la doxa también tiene lugar la creación de una imagen del mundo, es decir, la doxa es ya de suyo una concepción sumamente compleja del mundo. Lo que a Cassirer le maravilla es que en la opinión de la doxa existe ya una *penetración significativa* en torno del universo, el espíritu se encuentra explayado dando forma a la imagen de un mundo en la cual el hombre habita. Esto mismo sucede en la opinión de la episteme, en la que por la vía del método el hombre también configura la imagen de un mundo. En este sentido, lo que a Cassirer le interesa, de entrada, no es fijar los linderos entre estas dos formas de opinión, antes bien le interesa subrayar que tanto el conocimiento vulgar como el científico son producciones indistintamente del espíritu.

La coexistencia de las múltiples concepciones filosóficas y antropológicas acerca del ser del hombre, aunada a la eminente crisis de la idea del hombre como ser racional, hacia principios del siglo XX, motivan a nuestro autor alemán para que se dé a la tarea de buscar un principio de unidad con el fin de reunir en

conjunto las distintas ideas y manifestaciones, precisamente, del hombre. El autor nos dice: “nos encontramos con una completa anarquía de pensamiento... Cada filósofo cree haber encontrado la facultad maestra y principal, *l’idée maîtresse* [del hombre], pero todas las explicaciones difieren enormemente. Cada pensador nos proporciona su cuadro especial de la naturaleza humana” (p. 42)⁷. En otras palabras, el cuadro, en torno a la idea del hombre, al que el autor de *El mito del Estado* se enfrenta es ciertamente el de una completa anarquía de pensamientos, pues cada autor y cada corriente define desde su punto de vista lo que es el hombre, reportando como producto final la visión de un hombre fragmentado en sus partes.

Es así que en aras de este anhelo por atisbar un principio a través del cual todas las posibles ideas acerca del hombre, así como sus múltiples manifestaciones culturales, encuentren un elemento común de encuentro, Cassirer propone un cambio de ruta, por la cual quedaría ampliado el radio jurisdiccional de la misma filosofía, y ampliada también la visión acerca del hombre, en donde la misma idea de éste como *homo racional* o bien como ser pulsional encuentren ambas acomodo también. La rectoría de esta nueva idea del hombre no reposará en una sustancia o parte específica del ser humano, sino en una función de carácter engarzador, siendo esta función precisamente la función simbólica. Así, nuestro autor propone la sustitución de la idea del hombre como animal racional por la idea de éste como animal simbólico. Cassirer en torno a esto nos dice:

La razón es un término verdaderamente inadecuado para abarcar las formas de la vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad, pero todas estas formas [de manifestación del espíritu] son formas simbólicas. Por lo tanto, en lugar de definir al hombre como un *animal racional* lo definiremos como un *animal simbólico*. De este modo podemos designar su diferen-

⁷ Cassirer, 2002a, p. 42.

cia específica y podemos comprender el nuevo camino abierto (Cassirer, 2002a, p. 49).

Instalados en esta ruta, la filosofía se permite incorporar las diferentes manifestaciones culturales del espíritu que otrora la lógica de la no contradicción desdeñó por paradójicas y absurdas. Pensemos un poco acerca de lo que nos cuenta el mito o el relato religioso. En el mito no existe la distinción entre el yo y lo ajeno; sus colores se visten de confabulaciones muy ricas y evanescentes; en el mito todo, absolutamente todo, es posible: el dios nace del aire o de un huevo de cristal; nace para esparcir su aliento por los aires, luego se vuelve águila y se viste con piel de tigre nadando entre las aguas cristalinas de un río. Todo mito es una auténtica creación del espíritu. El mito es una forma simbólica que atenta contra la normatividad de la lógica de la no contradicción. Así también el relato de la religión es paradójico y absurdo. En este relato se nos cuenta que un dios en algún punto de la historia se ha vuelto carne, que ha venido a nacer entre los hombres y que ha venido para dar su vida en sacrificio para el perdón de los pecados. El Dios del cielo ha dejado su trono para habitar en la tierra como un humilde pastor; sin embargo, en el mediodía de su juventud tiene que derramar su sangre para posteriormente volver a ascender hasta el trono de su gloria; este Dios antes de ascender de nueva cuenta hacia el cielo, luego de haber resucitado levantándose de entre los muertos, promete regresar a la tierra montado en un caballo blanco convertido en un rey de reyes. El relato religioso, en verdad, representa un escándalo para la lógica formal. No obstante, la religión es, sin más, también una forma simbólica.

Ahora bien, ¿qué quiere decir Cassirer cuando afirma que el nuevo camino, recién abierto por él mismo, comienza sustituyendo la concepción del hombre como ser racional y en su lugar propone el camino de la idea del animal simbólico? Para responder a esta pregunta es necesario recordar que desde el punto de vista de nuestro autor, como otrora consintiera Kant, el hombre no posee

ninguna posibilidad de enfrentarse directamente, digamos cara a cara, con la realidad; a este respecto Cassirer nos dice, “el hombre no puede enfrentarse con la realidad de un modo inmediato; no puede verla, como dijéramos cara a cara” (p. 47)⁸, pues se precisa necesariamente de una intermediación. Esta idea ya nos la había anticipado Kant en términos un tanto semejantes cuando afirmaba que el hombre no puede vérselas nunca con el ser-en-sí, sino sólo con el fenómeno, debido precisamente a la constitución cognitiva del sujeto, el cual opera en todo momento mediante el concurso de dos facultades, a saber, la sensibilidad y el entendimiento. La sensibilidad es el ojo del entendimiento y, a su vez, el entendimiento es el encargado de organizar y juzgar la información que la sensibilidad provee. Kant afirma que la condición de posibilidad del conocimiento en general se traza en función de que aquello que representa el objeto cognoscible tenga, ante todo, la cualidad de ser puesto en una intuición sensible, esto es, el conocimiento es posible si y sólo si el objeto en cuestión puede ser intuido⁹. Ahora bien, llevar a efecto una intuición, en Kant, significa formar el *fenómeno* del ser. Es decir, significa crear simbólicamente la realidad cognoscible. Por lo que puede concluirse que el hombre no posee posibilidad alguna para comulgar directamente con la realidad tal cual es en sí, sino sólo con fenómenos, los cuales son el resultado de la actividad formadora y simbolizante por parte del sujeto en su interacción con el mundo. La relación entre el hombre y el mundo está mediada por la capacidad imaginativa del sujeto. Así, también en Cassirer se recupera a cabalidad esta proposición kantiana, con la única diferencia de que en Kant se trata de un ambicioso proyecto por fundar, de nueva cuenta, las ciencias particulares y de reorientar el sentido tradicional de la metafísica, a partir de una revolución filosófica fundada en la autognosis, mientras que en Cassirer se trata de la factura de una

⁸ Cassirer, 2002a, p. 47.

⁹ En Kant, toda intuición posible es sensible, es decir, es una suerte de representación (mental) espacial y temporal. No obstante, “nosotros contemplamos las cosas tal como nos parecen, no tal como son en sí”, Kant, 1999, p. 12.

filosofía del espíritu, cuya función precisamente simbolizante, en el hombre, le permite transitar de ida y de vuelta de un universo simbólico a otro natural o físico.

Una de las suposiciones que atraviesan toda la obra del maestro de Marburgo es precisamente ésta, a saber, el hombre no se las puede ver de un modo directo con la realidad en sí, ¿por qué? Porque ante todo este ser no es un ente natural, es decir, no se encuentra inmerso en la naturaleza de un modo indiferente, tal como se encuentra un caracol o una abeja. Podría decirse que el hombre se encuentra naturalmente equipado para sobrepasar a la misma naturaleza, siendo que la misma naturaleza ha equipado a este ser con una capacidad para que, siendo un ser natural, se sobreponga a la misma naturaleza¹⁰. No obstante, este rebase que el hombre puede poner en operación, respecto a la naturaleza, puede entenderse al mismo tiempo como un lujo y como producto de una insuficiencia; insuficiencia, porque no posee posibilidad alguna de comulgar de un modo directo con la realidad en sí; y es al mismo tiempo un lujo, porque para llevar a cabo semejante interacción se precisará del concurso de una acción creadora por parte del espíritu. Inercialmente el hombre está arrojado hacia esta forma de ser, la cual consiste en sobrepasar a la naturaleza.

Y aquí podemos reunir, al fin, las dos interrogantes antes hechas, a saber: ¿Qué significa, por un lado, construir un mundo, y, por otro, qué significa la idea del hombre como animal simbólico? Se diría, en primera instancia, que la posibilidad de crear un mundo descansa justamente en la susceptibilidad de concebir al hombre como un animal simbólico. Porque sólo un animal simbólico es capaz de construir diferentes mundos. Sólo el hombre, siendo un ser natural, es capaz de habitar en el mundo. Sólo el hombre posee mundo. La diferencia básica, en el horizonte de Cassirer, entre la naturaleza y el mundo es que este último es una construcción, es una factura, por así decirlo, sobrenatural; es decir, ha sido producido por una capacidad creadora por parte

¹⁰ Cassirer, 1985, p. 57.

de un ser simbólico cuyo horizonte es un camino abierto que se sustrae a toda suerte de determinismo natural, y ha sido creado como abrigo y morada precisamente de este ser simbólico.

Se diría que justo porque el hombre no tiene posibilidad de salir al encuentro de un modo directo con el ser en sí de la naturaleza es que florece la idea de éste como animal simbólico, es decir, si el hombre estando en la naturaleza no se las puede ver directamente con lo que es, no obstante, de alguna u otra manera tiene que interactuar con lo ajeno; en este sentido, la pregunta ahora es, ¿de qué manera el hombre interactúa con lo ajeno, en el entendido de que la naturaleza, por un lado, y el hombre por el otro, representan dos polos de la realidad? La respuesta a esta pregunta sugiere que entre ambos polos se habrá de requerir un punto de encuentro, esto es, se habrá de requerir un punto de intermediación.

Sin embargo, esta intermediación tampoco habrá de ser un don natural, pues resulta evidente que tanto el hombre así como el animal –no racional– se encuentran rodeados por doquier de una infinidad de estímulos que provienen del exterior. No obstante, la reacción, o el efecto de estos estímulos, ya en el animal, ya en el hombre resultan de diferente índole, pues son la ocasión para respuestas enteramente distintas. Digamos que en el animal esta serie de estímulos es la ocasión para reafirmar su pertenencia sin alternativa al reino de la necesidad natural: las aves del norte, por ejemplo, cuando ven la proximidad del crudo invierno emigran hacia el sur, o las orugas, sólo cuando sienten el calor tibio de la primavera rompen sus capullos y echan a volar vueltas mariposas.

Por el contrario, en el hombre, cualquier estímulo externo le es ocasión para trascender a la misma naturaleza, pues un estímulo, cualquiera que éste sea, en cuanto que estímulo ya ha sufrido una transformación descomunal, siendo el ser del mismo hombre el primero en haberse transformado por causa de aquel impacto, ya que un estímulo, para ser acusado como tal, necesariamente ha de haberse transformado primero en una suerte

de 'imagen' engendrada por el golpe del impacto del estímulo, afectando, o descubriendo finalmente, la capacidad creadora del espíritu. Esta imagen provocada por causa del estímulo, dice Cassirer, "no es nunca una copia del objeto, sino de la imagen engendrada por éste en el alma" (p. 163)¹¹. Esta última aseveración es de suma importancia para el autor de la filosofía de las formas simbólicas, pues nos habla de la capacidad con la que de suyo está equipado el espíritu, ya que desde ahora se puede apreciar, o echar de ver, que el espíritu no se contenta con tener o detenerse en un contenido sensible; por el contrario, en la factura de la imagen propiciada por el estímulo, asoma y surge imponente un potencial creador inusitado, el cual podría adjetivarse sin más como la 'actividad creadora del espíritu'. Mediante esta actividad creadora se transforma el contenido de la impresión propiamente en contenido simbólico regido solamente por una suerte de libre configuración. Cassirer nos dice:

Es la fuerza de este engendrar [del espíritu] la que transforma el mero contenido de impresión y percepción en contenido simbólico. En éste, la imagen ha dejado de ser algo recibido desde fuera, se ha convertido en algo conformado desde dentro, en el que rige un principio fundamental de configuración libre (Cassirer, 1975, p. 165).

Y el producto de esta configuración libre, eminentemente posee un contenido simbólico. Es decir, el producto inusitado que se ha venido a materializar a través del espíritu por causa del influjo de la impresión de estímulos externos en el hombre es justamente el símbolo, el cual, una vez habiendo hecho acto de aparición en el cosmos, corre por caminos diversos configurando diferentes manifestaciones del espíritu, tales como son el mito, la religión, el arte, la magia, el lenguaje, la filosofía, la ciencia.

¹¹ Cassirer, 1975, p. 163.

¿Cuál es entonces el elemento que media entre el ser en sí de la naturaleza y el hombre? Indudablemente este mediador es el símbolo. Podría decirse que el hombre habita de manera simbólica en el mundo; precisamente porque el mundo es una producción o creación simbólica el mundo es una creación sobrenatural. Cabe aclarar desde ahora que el símbolo representa un partearguas, divide la eras del cosmos en dos. Con el símbolo el ser experimenta un trastocamiento inaudito, pues con la emergencia del símbolo aparece precisamente una forma inédita de ser peculiarizada por la simpleza de lo eidético. Y aquí cabe acotar de una vez diciendo que el símbolo no posee una existencia material, como la puede poseer una mesa, una roca o las nubes; el símbolo existe como sentido. En torno a esto Cassirer nos dice: “el símbolo no posee existencia real como parte de un mundo físico; posee un sentido” (p. 91)¹². La nueva existencia que experimenta el ser con la aparición del símbolo es justamente la forma de ser del sentido. Con el símbolo comienza la era ontológica del sentido. Por esto puede decirse que por cuanto es animal simbólico, el hombre se encuentra compelido, por su propia condición, a existir en un mundo creado simbólicamente por la capacidad creadora de su espíritu.

El hombre se las ve con lo dado sólo a través de configuraciones simbólicas. Digamos que ve lo que es sólo a través de formas simbólicas. Estas configuraciones dan muestra de que por causa de esa fuerza creadora del espíritu, el hombre se ha instalado previamente en el centro de un mundo repleto de imágenes construidas por esta misma actividad creadora. Su morada simbólica es una casa construida por la articulación sistemática de los diferentes ladrillos de cada símbolo, en donde cada parte adquiere contorno y sentido en el contexto del todo. Por esto nuestro autor agrega, “nos hallamos... en un mundo de ‘imágenes’ cuyo principio y origen hay que buscarlo en una creación autónoma del espíritu mismo. Sólo a través de ella descubrimos

¹² Cassirer, 2002a, p. 91.

y nos hacemos de aquellos que llamamos la ‘realidad’” (p. 57)¹³. Repetimos, el hombre mira y se hace de la realidad cognoscible sólo a través de las formas simbólicas.

Podría decirse además que el hombre, cuando se descubre como hombre, hace mucho que el espíritu ha realizado una apertura de interpretación y donación de sentido en el mundo en el cual ahora se descubre, ya que si atendemos con mayor cautela la idea que dice que el hombre es un animal simbólico, descubriremos en seguida que lo que permite dar unidad a las diferentes concepciones antropológicas acerca de este ser, tanto como la unidad también de las diferentes manifestaciones culturales del mismo hombre es justamente la función simbolizante del espíritu. Esto es, la unidad del hombre que se propone Cassirer, tal como ya lo anunciamos, no es una unidad de corte sustancial, sino funcional: “La filosofía de las formas simbólicas, nos dice el autor alemán, parte del supuesto de que, si existe alguna definición de la naturaleza o esencia del hombre, debe ser entendida como definición *funcional* y no sustancial” (pp. 107-108)¹⁴. Es decir, al hombre se le conoce por lo que hace, se le conoce por su obra, pues el obrar es algo en común en todas las manifestaciones del hombre. Desde luego, el hombre posee un sinnúmero de manifestaciones y maneras de expresarse; no obstante, todas éstas tienen en común el, por así decirlo, linaje de su origen, mismo que se encuentra en la función del espíritu.

¿Cuál es esta función del espíritu en cuyo fluir constante tiene lugar una corriente viva en donde tan pronto se concreta una configuración inmediatamente se deslee, dando lugar a nuevas configuraciones espirituales de un modo libre? Podría decirse que la función fundamental del espíritu consiste en ‘significar’, es decir, consiste en otorgar significado al sentido del aparecer de las cosas. Es evidente que el aparecer de una cosa, en cuanto que aparecer, nos viene previamente interpretada; por esta razón

¹³ Cassirer, 1985, p. 57.

¹⁴ Cassirer, 2002a, pp. 107-108.

dicha cosa representa algo para nosotros, es decir, significa ya algo. Esta significación es la que ha realizado con previa anticipación el espíritu, por esto, en el aparecer de la misma, ésta viene cargada de significado. Acerca de esta función el maestro de Marburgo nos dice:

Se pregunta ahora por una regla que rija la multiplicidad concreta y la diversidad de las funciones cognitivas, sin interferirlas, las comprenda en una operación unitaria. [A cada función espiritual le es] inherente una fuerza originariamente constitutiva. Ella no expresa en forma meramente pasiva algo presente, sino que encierra una energía del espíritu que es autónoma y a través de la cual la simple presencia del fenómeno recibe una “significación” determinada, un contenido ideal peculiar (Cassirer, 1985, p. 18).

Digamos que esta función cumple a un mismo tiempo dos propósitos: por un lado, reafirma la unidad de las expresiones del hombre, mientras que por otro confiere, por así decirlo, color y significado al mundo, permitiendo el aparecer de las cosas.

Así, reafirmamos que la unidad del ser del hombre y sus manifestaciones se logra apelando a la unidad del alma y a la homogeneidad de su función. El autor de *El mito del Estado* nos dice que “la unidad [de todas las manifestaciones del hombre] debe ser explicada en última instancia a partir de la unidad del “alma” humana de la homogeneidad de su actividad” (p. 39)¹⁵.

Cada producción del espíritu siempre es única e irreplicable; dichas producciones son diferentes entre sí, y lo son aún más entre un espíritu y otro. No obstante, lo que hace común a una creación simbólica respecto de otra es precisamente su origen, el cual es sin más el alma del hombre, cuya homogeneidad funcional se sustrae también al influjo del tiempo. Esto es, las producciones del alma son múltiples e históricas, no obstante su función siempre es la misma. Esta función consiste, como lo

¹⁵ Cassirer, 1995, p. 39.

hemos anticipado, en dotar de sentido y significado aquello que nos sale al paso. En torno a esto Cassirer nos dice, “el hecho de que algo individual..., pueda hacerse el portador de una significación puramente espiritual, sólo puede comprenderse en última instancia porque la función fundamental del significar mismo está presente y opera ya desde antes del establecimiento del signo individual” (p. 51)¹⁶. Podría afirmarse que el ente en cuanto ente aparece como ente precisamente porque ya ha sido previamente traspasado por el espíritu en su función significativa. Una cosa, cualquiera que sea, nos aparece como cosa porque la función significativa del espíritu previamente le ha conferido sentido, pues sólo de esta manera lo dado reporta cierto significado, y sólo en la ruta de la significación el ente puede venir a comparecer. Por esto decimos que cuando el hombre se descubre como hombre, en efecto se descubre habitando en un mundo de imágenes creadas por el espíritu, y se descubre también rodeado de un sinfín de significados o de cosas que poseen algún sentido para su vida. Esto nos habla que, desde la óptica de Cassirer, se puede afirmar que el mundo en el que habita el hombre ha sido previamente abierto e interpretado por la función del espíritu, de hecho, semejante mundo ha devenido posible en virtud a la función simbólica, o significadora, del alma.

Una cosa, frente a nosotros, viene a significar algo precisamente porque la función del espíritu se ha puesto en operación desde antes de que este algo adquiriera contorno. Conferir significado a lo dado es sólo muestra de que la función del espíritu es inmutable y que, al mismo tiempo, esta función se sustrae a la corrosión del tiempo. El aparecer de lo dado trae aparejada la contemporaneidad de la arcaica función significante del espíritu. Por esto nuestro autor acota diciendo que:

La función esencial y peculiar a toda forma simbólica..., no consiste en aceptar simplemente un material dado. Por el

¹⁶ Cassirer, 1985, p. 51.

contrario, la función del espíritu inicia mucho antes, lo ‘dado’ resulta que ya había pasado por ciertos actos de ‘apercepción’, [es decir, por] una función primaria que confiere significación (Cassirer, 1995, p. 129).

Por esto cabe insistir que la activación de esta función primordial de significación, por parte del espíritu, es lo que finalmente va a venir a posibilitar la aparición del ente en cuanto que ente y del mundo.

No obstante, como se recordará, en la filosofía de las formas simbólicas se concibe la historia como el despliegue del espíritu, en donde puede hablarse de una suerte de geología precisamente de estas formas simbólicas. Cassirer considera que la estructura del despliegue del espíritu posee una línea ascendente que por inercia tiende hacia la complejidad. Es así que nuestro autor considera que el primer estrato desde donde se puede rastrear el contorno de las formas simbólicas está representado por el lenguaje emotivo y por la ‘expresión’ fisiognómica.

Tanto la expresión fisiognómica como el lenguaje emotivo se encuentran similarmente presentes tanto en el hombre como en el animal, es decir, estas maneras de ser son un testimonio fehaciente de que el hombre es eminentemente también un ser natural y, a la vez, que el animal por ser natural no puede aspirar a trascender los linderos de la necesidad natural. Nuestro autor alemán dice que “la expresión tiene una base biológica muy amplia. No es, en modo alguno, un privilegio humano, sino que se extiende por todo el mundo animal. La expresión emotiva humana se halla representada en el comportamiento del chimpancé” (p. 58)¹⁷. Así también en otra parte nos dice, “tenemos que distinguir las diversas capas geológicas del lenguaje. La primera..., es sin duda, el lenguaje emotivo; una gran porción de toda expresión humana corresponde todavía a esta capa” (p. 53)¹⁸. ¿En qué sentido el animal puede concebirse como un ser expresivo? En

¹⁷ Cassirer, 2000, p. 58.

¹⁸ Cassirer, 2002a, p. 53.

el sentido de que es capaz, en efecto, de poseer intrínsecamente una suerte de lenguaje emotivo. Es decir, los animales, en la escala superior de organización del reino natural, en función a su estructura biológica, son capaces de expresarse mediante un lenguaje emotivo. El hombre puede interpretar cuándo el animal está irritado, cuándo tiene hambre, cuándo se encuentra aún con vida, etc. “El lenguaje emotivo, dice Cassirer, es una interjección involuntaria” (p. 53)¹⁹, no depende de una decisión, sino que obedece más bien a una conformación biológica respondiendo instintivamente al estímulo provocado por el medio ambiente. La expresión de la emotividad en el animal, es el lenguaje involuntario del sentimiento. En suma, la expresión animal cuenta tres elementos esenciales en su constitución, a saber, en primer lugar, una disposición biológica; en segundo lugar, el instinto; y en tercer lugar, el conjunto de estímulos del medio ambiente.

Sin embargo, existe un punto en el cual el hombre finca su diferencia cualitativa respecto del animal, existe una barrera que arroja al hombre dentro de su morada propia, y en la cual el animal no posee cabida. Esta diferencia proviene directamente de la capacidad que posee el hombre para transformar, mediante una acción creadora, el conjunto de sus emotividades justamente en imágenes, para dar así una reorientación al sentido de su expresión, dejando atrás la elemental expresión fisiognómica. En torno a esto último Cassirer nos dice, “la expresión de una emoción convertida en imagen [que es propio del proceder del hombre]. Este hecho implica un cambio radical” (p. 55)²⁰, pues introduce en la realidad un rasgo que no es natural. Por ello el autor alemán agrega que:

Hay otro rasgo todavía que sólo se encuentra en el mundo humano..., las *respuestas* humanas pertenecen a un tipo enteramente distinto. Lo que las distingue de las reacciones animales

¹⁹ *Ibidem*, p. 53.

²⁰ Cassirer, 2000, p. 55.

es su carácter *simbólico*. El hombre ha descubierto un nuevo tipo de expresión: la expresión simbólica (Cassirer, 2000, p. 58).

Con ello queda alterada, en verdad, la visión plana de la realidad, pues por el hombre ingresa a la realidad un orden que se atreve más allá de los límites de su existencia finita.

“El lenguaje animal, dice Cassirer, es siempre enteramente subjetivo..., expresa diversos estados del sentimiento, pero no designa o describe *objetos*” (p. 175)²¹. La sola designación de un objeto implica un alejamiento, un extrañamiento, un salirse de un punto de vista para colocarse en otro, un acto de esta naturaleza no puede ejecutar, en ninguna manera, el animal. Este rebase es un lujo que corresponde al espíritu; semejante posibilidad se le niega al animal justo porque no puede articular su percepción del mundo. Por ello es que el autor afirma que la expresión fisiognómica es enteramente subjetiva, pues a falta de una articulación resulta intransferible, es decir, resulta inobjetivadora, o sea, no designa ni describe cosas. Nadie sabe a ciencia cierta lo que percibe el animal, pues carece de puntos de vista. Es el hombre quien tiene que interpretar los gestos y ademanes del animal para inferir lo que está sintiendo.

Mediante el símbolo el hombre se atreve más allá del ámbito fisiognómico. Podría decirse que *con la palabra nace la cultura y la historia*, la palabra “muestra un tipo [de relación con la naturaleza] bien diferente; la palabra ya no es una mera interjección, no es una expresión involuntaria del sentimiento, sino parte de una oración” (p. 53)²². La palabra posee un sentido y un significado. Se articula con toda intención en el proceso de comunicación, constituye una realidad que se sobrepone a la facticidad de la naturaleza. Cassirer nos dice que sin el simbolismo, el hombre sería reducido literalmente al ser de un animal, sin acceso al mundo ideal. Sin embargo, la diferencia fundamental

²¹ Cassirer, 2002a, p. 175.

²² Cassirer, 2002a, p. 53.

entre la expresión fisiognómica (lenguaje emotivo), respecto del lenguaje simbólico, consiste en que este último posee como rasgo precisamente la alternativa como claro abierto de desarrollo, ya por ejemplo en el lenguaje proposicional tiene lugar un complicado proceso de elaboración que precisa del concurso y la atención del animal simbólico.

Sin embargo, hay que subrayar con gran ahínco que con la emergencia de la palabra en el cosmos se opera una dislocación inaudita, pues justamente a raíz de esta irrupción el universo, que otrora fuera sordo y mudo, ha sido obligado a hablar justo mediante la función simbólica del espíritu. Digamos que la aparición de la palabra ha venido a iluminar a este universo que antes había permanecido sordo y mudo. Por esto el autor a la letra nos dice: “En el reino del lenguaje, su función simbólica general es la que vivifica los signos materiales y los “hace hablar”; sin este principio vivificador el mundo humano sería *sordo y mudo*” (p. 63)²³. La aparición de la palabra ha venido a dislocar el ser en dos eras, pues desde que hay palabra el hombre transita por la vía del sentido. Sin el simbolismo la vida del hombre sería reducida a la de los prisioneros en la caverna de Platón, “se encontraría confinada dentro de los límites de sus necesidades biológicas, sin acceso al mundo ideal que se le abre, desde lados diferentes” (p. 70)²⁴. Con la palabra el ser se enriquece cualitativamente. Hay más ser desde que hay logos.

La irrupción del lenguaje en el claro de universo estremeció la totalidad del ser, inaugurando un nuevo episodio en la secuencia de las eras de la realidad. La aparición de la palabra ha venido a ser como una suerte de llave mágica que ha abierto un horizonte completamente inédito en el tiempo del universo. Aquí, justo en este punto, es donde, decíamos, nace el hombre y la cultura. Con la articulación de la primera palabra se disloca el tiempo y se constituye finalmente la datación del hombre colocándolo

²³ *Ibidem*, p. 63, la cursiva es mía.

²⁴ *Ibidem*, p. 70.

sobre el horizonte del sentido, enriqueciendo de esta manera el potencial ontológico del ser. La irrupción del logos, dice nuestro autor, “constituye la palabra mágica, el “sésamo ábrete” que da acceso al mundo específicamente humano, al mundo de la cultura” (p. 62)²⁵. La aparición de esta realidad noemática y locuaz representa el parteaguas que ya anticipábamos: constituye una suerte de punto perimetral en el que encuentran resolución varias acotaciones; en primer lugar, constituye el punto en el que se encuentran y separan definitivamente el ser del hombre y el del animal. En segundo lugar, marca el momento en el que la simple sensación de los influjos externos cede el paso para trastocarse en lenguaje, y, en tercer lugar, este punto permite dividir las eras del ser en dos, la era que precede y la que procede al sentido. Consideramos que una vez instalados en este horizonte de sentido adquieren precisamente sentido formulaciones de diverso origen filosófico, tales como las que afirman que ‘simbólicamente habita el hombre’ (Cassirer), ‘poéticamente habita el hombre’ (Hölderlin), o bien, ‘el pensar irrumpe tan pronto como el ser arriba al lenguaje’ (Heidegger), o bien, ‘el ser es presencia justo porque hay un logos que la acusa’ (Nicol).

Ahora bien, preguntemos ¿cómo puede una forma simbólica hacer hablar a una suerte de signos materiales? Esta interrogante nos conduce directamente hasta el origen mismo del logos, y semejante pregunta podría responderse mejor si la interrogante se endereza todavía más hacia la condición de posibilidad del conocimiento. De esta manera la pregunta adquirirá este otro contorno: ¿en qué punto o en qué momento la materia, o los signos materiales, pueden tornarse en portavoces de sentido o de algún significado? Para responder a esta pregunta cabe aclarar que, desde la óptica de nuestro autor, el conocimiento no comienza en lo que podría denominarse la materialidad de las cosas, no comienza en una suerte de percepción de la extensión de lo existente: las cosas no poseen sentido; nosotros no vemos cosas, entendemos

²⁵ *Ibidem*, p. 62.

sólo el significado de las cosas. Una cosa adquiere sentido sólo si el espíritu la penetra, es decir, la cosa viene a constituirse en “objeto” en el momento mismo en que el espíritu la constituye como tal. De igual forma, un sonido proferido por una garganta, de entrada es un ruido que no designa nada, la fricción de una roca en la selva o el gruñido de un felino constituyen ruidos sin sentido.

¿Dónde comienza entonces el conocimiento? Podría decirse que el conocimiento comienza ahí donde florece el lenguaje, es decir, ahí donde la mera extensión de la materia se ilumina mediante una acción significativa. Nuestro autor se opone fehacientemente al dogmatismo empirista, quien cree que el conocimiento surge en la relación inmediata con la impresión sensible, la percepción no es fuente del conocimiento; por el contrario a esto, Cassirer va a afirmar que “el lenguaje [empieza] donde termina la relación inmediata con la impresión sensible y el afecto sensible. El sonido aún no es lenguaje mientras se dé puramente como repetición, mientras carezca de *momento significativo*” (p. 147)²⁶. Esto es, el conocimiento comienza no en la impresión sensible o en el afecto sensible, sino más bien justo en el momento en que lo presente se torna significativo, es decir, en el momento precisamente en que aquello frente a mí adquiere un sentido. En verdad, sin este momento significativo, la cosa no se revela, y por lo mismo no acontece el acto del conocer. El momento significativo puede considerarse justo como el momento donde arranca el conocimiento en sí mismo. La emergencia de este acto significativo, si bien por un lado puede considerarse como la génesis misma del conocimiento en sí mismo, por otro, también puede considerarse como la génesis del conocimiento en general.

Curiosamente, esta génesis no se encuentra oclucionada por el actual enriquecimiento del espíritu, sino más bien en cada formulación simbólica renace semejante origen. Esto puede explicarse mediante dos argumentos: en primer lugar, la acción

²⁶ Cassirer, 1985, p. 147, la cursiva es mía.

del significar constituye propiamente la función del espíritu, y como dicha función, desde que es, se ha mantenido constante y homogénea, luego se encuentra presentemente activa en cada operación simbólica. En segundo lugar, el conocimiento de algo en particular surge sólo a partir de un momento significativo, reiterando con esto la actualidad de aquella génesis.

Podría decirse que el mundo ha surgido justo en la pronunciación de la primera palabra con sentido; desde luego, toda palabra ya encierra en sí el sentido. La palabra es la portadora del sentido. Un ruido sigue siendo ruido mientras éste sigue careciendo de sentido. No obstante, cuando un ruido deja de ser fricción material y se convierte en la designación de algo, entonces ahí se ha actualizado la dislocación originaria del universo, pues aquel ruido ‘insignificante’ se transforma en el eminente portador del sentido. Cassirer dice, “ahora el “ruido” realmente se convirtió en un nombre” (p. 65)²⁷. Y con la proferición de este nombre, comienza al fin la historia. Por esto la incursión poética de Hölderlin, paralela a la del maestro de Marburgo, no le era extraña a esta experiencia que afirma que hay historia sólo desde que el hombre es un diálogo.

Afirmar que el conocimiento comienza a propósito de un momento significativo, es tanto así como anteponer el sentido, facturado por la penetración del espíritu, a la misma percepción de la materia. Es decir, desde la óptica de nuestro autor, lo primeramente percibido en el orden del ser y en el orden del conocer, no son las cosas, sino precisamente los símbolos, las producciones libres del espíritu:

[el hombre] no encuentra un mundo de objetos físicos sino un universo simbólico, un mundo de símbolos. Debe aprender, antes que nada, a leerlos, pues todo hecho histórico, por muy simple que parezca, no se determina y comprende más que mediante un análisis previo de símbolos. [Los símbolos] constituyen los

²⁷ Cassirer, 2002a, p. 65.

objetos primeros e inmediatos de nuestro conocimiento objetivo
(Cassirer, 2002a, pp. 257-258).

Los símbolos representan lo primero que aparece en el proceso del conocimiento, no sólo porque representan una creación del alma, sino aún más porque es propiamente a través de los símbolos por los que el hombre puede ver su entorno. Esto es, el hombre ve el mundo a través de las configuraciones del espíritu. Es así que las ‘formas simbólicas’ representan los esquemas a través de los cuales el hombre conoce el mundo.

REFERENCIAS

- Aristóteles (1998). *Metafísica*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- Cassirer, E. (1955). *Las ciencias de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1973). *Lenguaje y mito*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Cassirer, E. (1975). *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1985). *Filosofía de las formas simbólicas, I (el lenguaje)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1993). *La Filosofía de la Ilustración*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1995). *Filosofía de las formas simbólicas, II (el pensamiento mítico)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (2000). *El mito del Estado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (2002a). *Antropología filosófica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (2002b). *Filosofía de las formas simbólicas, III (fenomenología del reconocimiento)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Garagalza, L. (1989). *Hermenéutica del lenguaje en E. Cassirer*. Bilbao, España: Universidad de Deusto, Departamento de Publicaciones.
- Hegel, G. W. F. (1985). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza.

- Kant, I. (1999). *Prolegómenos*. Madrid: Istmo.
- Kant, I. (2003). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus.
- Nicol, E. (1989). *Psicología de las situaciones vitales*. (3ª reimpresión). México: Fondo de Cultura Económica.
- Nicol, E. (2007). *Las ideas y los días, artículos e inéditos 1939-1989*. México: Afínita.
- Nietzsche, F. (2003). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, versión castellana de Luis M. Valdés y Teresa Orduña. Madrid: Tecnos.
- Schilpp, P. A. (ed.) (1959). *The philosophy of Ernst Cassirer*. Evanston, Illinois: *The Library of Living Philosophers*.
- Radford, L. (2004). Del símbolo y su objeto: reflexiones en torno a la teoría de la conceptualización de Cassirer. *Revista latinoamericana de investigación en matemática educativa*, 7 (2), 157-170.
- Schlegel, M. (1980). *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Losada.
- Scheler, M. (1985). *La idea del hombre y la historia*, Buenos Aires: Pléyade.
- Seidengart, J. (dir.) (1990). *Ernst Cassirer. De Marburg a New York*. Paris: Cerf.