



De la teoría de las formas espirituales de expresión a la filosofía de las formas simbólicas: proyecto y consecuencias filosóficas de una reconsideración editorial

Gustavo Adolfo Esparza Urzúa

***Resumen:** Ernst Cassirer redactó su Filosofía de las Formas Simbólicas considerando que su obra sería una Teoría de las formas espirituales de expresión. Con la reconsideración editorial se mantiene una Fenomenología del conocimiento en ambos títulos, pero constituye una revaloración crítica de los alcances del proyecto general que el neokantiano se planteó desarrollar. El paso de las formas de expresión a las formas simbólicas constituye un cambio que no atiende a un simple cambio de título sino un proyecto filosófico por estudiar.*

***Palabras clave:** Formas espirituales de expresión, Formas simbólicas, Fenomenología del espíritu, Fenomenología del conocimiento, Cassirer.*

1. TEORÍA DE LAS FORMAS ESPIRITUALES DE EXPRESIÓN O FILOSOFÍA DE LAS FORMAS SIMBÓLICAS: ¿RECONSIDERACIONES EDITORIALES O REPLANTEAMIENTOS FENOMENOLÓGICOS?

En la introducción al volumen póstumo de *la Filosofía de las Formas Simbólicas (FFS)* John Michael Krois y Donald Philip Verene (1996) anotan que Ernst Cassirer esperaba titular su obra magna: “*Fenomenología del conocimiento*” (*Idem*, p. xv). Para mostrar lo anterior, presentan un fotograma en el que aparece sugerida, en letra del propio autor, el subtítulo: “*Fenomenología del conocimiento / Características fundamentales de una Teoría de las Formas espirituales de Expresión*” (*Idem*, p. xvi). Finalmente, los autores plantean que el título de la obra, como hoy en día la conocemos, quedó establecido el momento previo a su publicación. Los autores concluyen que, tal cambio editorial apunta hacia una revisión del concepto de *fenomenología* por parte de Cassirer; ellos escriben: “El título de la página del manuscrito sugiere que desde un inicio el autor concibió su filosofía de las formas simbólicas como un tipo de fenomenología” (*Idem*, p. xvii).

Con sugerir que la filosofía debía girar hacia una investigación de las *formas simbólicas*, el neokantiano (1998a, pp. 15-18) proponía que el autoconocimiento del *Espíritu* se logra por una mediación que permite la refracción del ser sin suprimir ni mezclar los momentos del proceso. El neokantiano compartía con la *Fenomenología del espíritu* la necesaria investigación de las diversas formas espirituales de conocimiento, pero rechazaba que fuese necesario suprimir las fases pues con ello se limitaba el concepto de verdad (Cassirer 1998c, pp. 8-9).

El filósofo de Marburgo acepta que la

Filosofía de las formas simbólicas coincide con la formulación hegeliana, aun cuando tenga que recorrer otros caminos en la fundamentación como en el desarrollo de la misma. También ella quiere proporcionarle al individuo “la escalera” que lo conduzca de las configuraciones primigenias, tal como se encuentran éstas en el mundo de la conciencia “inmediata”, hasta el mundo del “conocimiento puro”. *Sub*

especie de la consideración filosófica no se puede prescindir de ninguno de los peldaños de esa escalera [...] (Cassirer 1998c, p. 9. Énfasis en el original).

Acto seguido, Cassirer (1998c) propone una justificación a lo largo de su extensa *Introducción* en donde revisa cada uno de los momentos que el proyecto fenomenológico debía abarcar y satisfacer (pp. 12-57).

Resultaría atractivo un estudio comparativo entre autores, pero el objetivo de este trabajo se ajustará al discernimiento del proyecto fenomenológico desarrollado en la *FFS* principalmente¹ teniendo como programa de trabajo los siguientes apartados: el segundo describirá el proyecto como lo presentó Cassirer en *FFS*; el tercero, una revisión esquemática del proyecto desarrollado a través de la triple estructura funcional ofrecida en su obra; el cuarto, sostendrá que toda la obra del marburgués debe verse como una fenomenología que tiene por objetivo el autoconocimiento del espíritu a través de la construcción funcional de una imagen entre el mundo natural y el teórico. El conjunto permitirá sostener que con el nuevo título se subraya una fenomenología del conocimiento que no desecha momento alguno sino que todos se promueven como dentro de una coordinación funcional de todas las fases. Con el presente trabajo se pretende contribuir en la reflexión general que en los últimos años se ha venido desarrollando en diversos medios filosóficos².

2. EL PROYECTO FENOMENOLÓGICO EN LA *FILOSOFÍA DE LAS FORMAS SIMBÓLICAS*: ESTRUCTURA Y LÍMITES

El principal antecedente de la *FFS*, es el primer trabajo sistemático desarrollado por el Cassirer (1956) en 1910, *Concepto substancial* y *Concepto funcional*. Allí, el autor se propuso analizar el estado de la cuestión de la *Lógica* y la construcción de los conceptos a la luz de la Ciencia y su devenir histórico. El autor planteaba que la teoría aristotélica no ofrecía una teoría adecuada para comprender los fenómenos del mundo, y establecía, como argumento, que la Física y la Matemática, a partir del Renacimiento, se habían separado gradualmente de una metodología sustancial adoptando una funcional; ahora los conceptos

ya no importaban por su mero *en sí* sino por su función de coordinación del fenómeno a una serie o ley general de sentido (*cfr.* Cassirer 1956, pp. 3-23; Ryckman 1991).

En un balance retrospectivo sobre la obra, el autor reconocía que en su primer obra sistemática la investigación se había centrado en “la constitución básica y [la] ley constitutiva” del conocimiento desarrollados por la “matemática y la ciencia natural matemática, en la fundamentación de la “objetividad” fisicomatemática” (Cassirer 1998c,p. 7); pero este planteamiento se vería ensanchado luego de reconocer que “no sólo son auténticos factores y motivos formales los que imperan en la configuración de la imagen científica del mundo, sino también los que ya existen en la configuración de la imagen natural del mundo, la imagen de la percepción y la intuición” (*Idem*, p. 7). De allí que fuera tan necesario ir más allá del planteamiento inicial del problema en cuanto al contenido y el método.

Para el alemán era evidente que tanto la *teoría pictórica* de Hertz (1889, pp. 2-3) como la *teoría del signode* Helmholtz conllevaban a un nuevo planteamiento de los modos de configuración del conocimiento teniendo como principal consecuencia una

transformación interna [en el concepto de la imagen, pues] en lugar de una *semejanza* de contenido en cualquier forma exigida entre imagen y cosa, [había] aparecido ahora una expresión lógica de relación mucho más compleja y una *condición* intelectual general que [que deben] satisfacer los conceptos fundamentales del conocimiento físico (Cassirer 1998a, p. 15. Énfasis en el original.).

Para el marburgués, de ese modo, la ciencia abandonaba su pretensión de “comunicar lo inmediato” cambiándola por una “mediación” (Cassirer 1998a, p. 15) logrando un nuevo paradigma: ni lo individual se constituye por su singularidad como una realidad en sí, ni la totalidad es vista como una forma superior que desatiende los elementos particulares. La nueva tarea de la crítica filosófica estriba en la construcción de una “unidad funcional” de las formas del conocimiento, así como la determinación del “grado de refracción” correspondiente para cada forma (*cfr.* Cassirer 1998a, p. 17; Cassirer 1998c, pp. 12-13).

En lugar de considerar sólo a la ciencia, se planteaba una revisión de todas las formas espirituales como expresiones auténticas de conocimiento. De ese modo, formas como el mito, el arte, la religión, la cultura en general, se presentaban como expresiones materiales del espíritu, siendo necesaria una investigación crítica sobre la estructura, momentos y validez de las acciones culturales. Para el neokantiano, la nueva tarea exigía una evaluación de todas las acciones como posibles estructuras de conocimiento.

Si, por tanto, la filosofía aspiraba a un programa sobre la “totalidad de la verdad” (Cassirer 1929, p. 12) no podía sustraerse de la reflexión una investigación sobre el origen, evolución y culmen del conocimiento; ante la consideración de que sólo es válido el conocimiento científico, Cassirer (1998d, pp. 9-30; 2005) plantea que cualquier forma simbólica depende, en primera instancia, de una función simbólica que vincula al fenómeno con una ley.

Aunque de modo escueto, con lo anterior se han planteado las directrices generales de la fenomenología de Cassirer. Aunque hace falta una reflexión mucho más extensa, se pueden plantear los siguientes puntos como los centrales:

- 1) La investigación filosófica debe apoyarse de una metodología funcional en lugar de una sustancial (Cassirer 1956; *cfr.* Ryckman 1991)
- 2) Una *fenomenología del conocimiento* se constituye de tres momentos funcionales: el primero investiga el despliegue de una conciencia mítica que no se caracteriza por ser una ilusión, sino por su expresividad (Cassirer 1998b, pp. 17-48); el segundo, en la función representativa que se desarrolla, entre otras formas, en el lenguaje (Cassirer 1998b, pp. 36-60); el tercero, penetra en el mundo del espíritu y del símbolo siendo la ciencia su principal manifestación (Cassirer 1998c, pp. 25-57).
- 3) La *crítica de la razón* debe expandir su programa de investigación y aceptar formas no racionales, e incluir formas expresivas, representativas y, evidentemente, significativas. Para lograrlo se debe configurar una *crítica de la cultura* (Cassirer 1998a, pp. 12-26).

En términos generales resalta el hecho de que para el filósofo existieran formas de conocimiento más básicas y válidas que debían ser investigadas. Al proponer un estudio funcional, el sistema epistemológico podía apoyarse de una ley en lugar de constituirse

como conocimiento válido por sí. En ese sentido, explican Bayer (1993) y Coskun (2007, cap. 5) acertadamente, la nueva tarea de la filosofía se refiere a la construcción de formas de mediación entre el fenómeno y su ley, entre el elemento singular y su forma. A continuación se profundiza en este punto para comprenderlo mejor.

3. Unidad y función: dialéctica y constructividad del conocimiento

A través de trabajos posteriores a 1910 y previas a 1923, el filósofo de Marburgo se daría cuenta que, una investigación sobre las formas del conocimiento no se podría mantener en un estudio sobre las *formas de la expresión* sino que había que establecer un marco espiritual más amplio que el ofrecido por el “análisis psicológico de las expresiones” (*cfr.* Cassirer 1998c, pp. 68-75); dicho de otro modo, había que, como señala Sebastian Luft (2004), investigar “cómo la conciencia experimenta el mundo a través de diferentes formas de expresión y en diversos espacios de significado” (p. 209).

Esta hermenéutica, descrita por Luft (2004), no se desarrolla eventualmente sino que se enmarca dentro un proyecto dialéctico que, para demostrar su viabilidad, debía ofrecer resultados parciales. El propio alemán resalta esta idea cuando subraya que la “reflexión filosófica no contrapone [...] el fin al medio y al comienzo, sino que los toma como tres momentos integrantes de un movimiento conjunto unitario” (Cassirer 1998c, p. 9). Esta idea también es subrayada por el trabajo de Hartman (1949) cuando caracteriza a la filosofía del marburgués como *constructivista*, pues, según el crítico, la del alemán, la formulación cognoscitiva no se caracteriza como una revelación del espíritu sino la elaboración formas simbólicas que hacen posible su comprensión. La fenomenología, en ese sentido, se trata de la construcción de una vinculación entre la forma general de la serie y el fenómeno particular.

Este punto anterior se puede entender mejor a la luz del trabajo de Carl Hamburg (1949) quien explica que la filosofía de Cassirer tiene como referente una teoría del signo que plantea que todo objeto, como signo físico, vincula a un contexto o sistema teórico que posibilita su comprensión. Con el desarrollo de la función objeto-sistema se construye una

formación simbólica que tiene como fin y fundamento la relación de coordinación (cfr. Ryckman 1991); en la medida en que un concepto (ley) se puede atribuir a un evento (signo) el conocimiento se va construyendo progresivamente.

Es importante subrayar esta idea anterior, pues según muestra la literatura crítica, el conocimiento se deriva de una función. Al respecto, T.A. Ryckman (1991) subraya que, con la coordinación funcional entre el fenómeno-singular y un sistema-universal es que se constituyen los significados para Cassirer. El mismo autor también explica que los elementos particulares no obtienen un significado por su apariencia sino por el conjunto de leyes con los que se validan. Por su parte, Andoni Ibarra y Thomas Mormann (2002) plantean que un concepto es la imagen simbólica de un fenómeno en la medida en que entre ambos medie una función. Los autores aclaran que la relación debe ser conmutativa toda vez que la imagen simbólica es un criterio de evaluación del objeto y no una sustitución; las representaciones permiten “transferir inferencias y resultados obtenidos” (p. 6).

Es importante anotar que, dentro del contexto de la *FFS*, la consideración de la unidad como coordinación funcional, tiene una caracterización distinta a la planteada dentro de *SyF*; aquí el vínculo entre los conceptos se refiere al proyecto fenomenológico en lugar de al proceso de construcción del conocimiento. El nuevo planteamiento de Cassirer (1996, pp. 3-33; 1998a-c) subraya que entre la imagen del mundo natural y la imagen del mundo teórico existe armonía de contrarios.

En concreto sobre la función se tiene:

- 1) La fenomenología del conocimiento se basa en una teoría funcional que establece un vínculo entre todos los momentos (Cassirer 1998c).
- 2) Ninguno de estos momentos se encuentra aislado sino que se configuran en la totalidad del sistema (Cassirer 1996, p. 3-33).
- 3) El proyecto se desarrolla en tres momentos funcionales que no se suprimen entre sí, cumplen una tarea específica en el cumplimiento del objetivo último que es el “autoconocimiento” (Cassirer 2012, p. 15).

Se reflexiona ahora sobre los momentos funcionales. El alemán explica que esta unidad no se desarrolla de manera espontánea sino que existe un desarrollo gradual en tres momentos. Cada fase del proceso cumple una actividad particular dentro del proceso de conocimiento; conforme avanza el espíritu conoce y se reconoce simbólicamente en un sistema de tres fases que cumplen tareas distintas.

El primer momento se desarrolla dentro de la *función expresiva (FE)* -estudiada por Cassirer (1998a y b) en *El Lenguaje* y a lo largo del *Pensamiento Mítico*-, en ella ofrece la visión unitaria del mundo todavía no presenta una división entre forma y representación. El autor al respecto escribe: “la imagen no representa la cosa; es la cosa; no sólo la representa sino que opera como ella substituyéndola en su inmediato presente” (Cassirer 1998b, p. 63). Aquí el mundo se configura como algo diferente al sujeto a través de vivencias expresivas (sagrado/profano) y del nombre de los dioses (*idem*, p. 74-194).

El segundo momento corresponde a la *función representativa (FR)* -propuesta en la segunda parte de *El Lenguaje*-, en punto es posible la configuración de significados de objetos no presentes. A esta función Fernando Zamora (2013) le llama “representación como sustitución” toda vez que “*algo es la imagen de otra cosa, o la representa, cuando puede estar en su lugar, debido a que puede sustituirla*” (p. 271. Énfasis en el original.).

El último momento corresponde a la *función significativa (FS)* -desarrollada en *SyF* y en la *Fenomenología del conocimiento*-, en este momento, la actividad cognoscitiva es capaz de una doble actividad: dirigirse hacia las cosas como fenómenos y, a la vez, representar el proceso mediante el cual el sujeto conoce. Este es, para el autor, el momento propiamente simbólico del conocimiento (*cfr.* Cassirer 1998c, pp. 331-336).

Es importante recordar que el objetivo de todo el proceso fenomenológico es el autoconocimiento (Cassirer 2012) del espíritu; es necesario que el sujeto como agente epistemológico (*cfr.* Hartman 1949) distinga entre el “yo”, el “tú” y el “ello” (Cassirer 1996; 2005); entre los elementos del mundo natural y las configuraciones del mundo teórico

(Cassirer 1996; 1998c). Cada una de las fases revela una peculiaridad del espíritu y, dado que es sólo a través de una “mediación” (Cassirer 1998) que es posible el conocimiento, cada una de las funciones configura una forma simbólica distinta. En el siguiente apartado profundizaremos más estas ideas.

Queda por reflexionar el plan fenomenológico trazado por el Cassirer. Originalmente el neokantiano atribuyó a la *FE* el *mito*; a la *FR*; el *lenguaje*; y a la *FS*, la *ciencia*, aunque posteriormente el mismo filósofo consideraría que las funciones no se agotan en las formas sino que aquellas pueden desarrollar configuraciones simbólicas plurales como se puede apreciar en la *Antropología Filosófica: introducción a la filosofía de la cultura*.

A partir de todo lo dicho hasta ahora, planteo que las funciones son las fases de un proyecto que permiten la construcción de un marco funcional de sentido en el cual se puede emprender una investigación objetiva de todas las manifestaciones espirituales. Para mostrar esto, recupero el siguiente cuadro de un trabajo previo que muestra que las funciones son una vía metodológica para la construcción simbólica del mundo (*cfr.* Esparza 2015; § 1.6 y cap. 6):

Esquema: Elementos³ para la construcción simbólica del mundo

Función	Mundo	Operación	Elemento	Posible FS
Expresión	Natural	Advertencia	Vida	Mito y lenguaje mítico.
Representación	Percepción	Percepción	Forma	Lenguaje, arte, etc.
Significado	Teorético	Conocimiento	Ley	Lenguaje científico, historia, ciencia, economía, etc.

En el cuadro se puede ver que, para completar la relación entre las funciones y las *FS* existe un mundo en el que operación que conoce un *Elemento*. Una *FS*, en todo caso, es una columna *por* construir. Al relacionar *Función* y *Operación* se puede apreciar que el inmediato producto no es una *FS* pues todavía requiere de un *Elemento* para completarse.

La columna de funciones opera como una actividad previa a la construcción de las *FS*. Visto así el esquema permite establecer que las *FS* no se determinan como elementos absolutos sino relativos a sus *Funciones*. Por ello resulta difícil pensar que una investigación de puras formas expresivas, representativas o significativas por sí solas pueda abarcar el proceso fenomenológico por completo. La filosofía de Cassirer plantea un panorama de investigación más amplio que el que parecía sugerirse con el primer título que finalmente fue cambiado.

4. Consecuencias filosóficas en el cambio de título de la obra de Cassirer

En el balance filosófico final de la *FFS*, el neokantiano planteaba, como resultado central que la “forma pura de lo teórico, ético y estético no puede ser dividida. Es esencialmente unidad [...]” (Cassirer 1996, p. 4). La vivencia del sujeto que avanza desde un estado expresivo hacia uno simbólico plantea la necesaria expansión, no sólo de los criterios de la investigación de las formas del conocimiento, sino de los propios términos en que la investigación habría de enmarcarse; con el título: “*Fenomenología del conocimiento: Características fundamentales de una Teoría de las Formas espirituales de Expresión*” era claro que no se podían formular abiertamente todas las funciones que el espíritu debía desarrollar para lograr la unidad del (auto)conocimiento; era necesario plantear tanto i) el carácter crítico de la investigación y ii) su estructura general.

Aunque es comprensible que de primera intención no se pueda vincular el término “Filosofía” con “investigación crítica del conocimiento”, ni el término “formas simbólicas” con “estructura fenomenológica” que tiene por objetivo el autoconocimiento, la obra, progresivamente, formula cada uno de sus términos dejando en claro estas relaciones. El de Marburgo, a lo largo de sus tres introducciones, ofrece un panorama de su proyecto y tareas específicas de cada una de las funciones. En el primer tomo (Cassirer 1998a, pp. 12-60) el neokantiano plantea que tanto la expresividad y el lenguaje son formas expresivas primarias; también subraya que el simbolismo es el medio por el cual se posibilita la construcción de sentidos. En el tomo II, el autor reconsidera a la intuición mítica como una forma válida de conocimiento (Cassirer 1998a, pp. 12-60) justificando que el conocimiento

inicia con momentos expresivos que, aunque no se traduzcan en formaciones físico-matemáticas, contienen su propia forma y ley interna. En el último tomo, plantea que toda fenomenología del conocimiento debe expandir sus criterios de análisis desde la función expresiva hasta las configuraciones físico-matemáticas para comprender todo proceso fenomenológico (Cassirer 1998c).

El título, como hoy lo conocemos, es más que un nombre con el cual englobar una propuesta personal, éste es la delimitación de un esquema metodológico que el autor desarrollaría el resto de su vida. Lo anterior se aprecia cuando el propio neokantiano, durante su estancia en EUA, a propósito de su obra, consideraba que los temas se habían vuelto nuevos bajo la misma perspectiva de la formación simbólica. Para entonces, al filósofo ya no le era necesario investigar las condiciones del conocimiento sino las condiciones y estructura del sujeto que conocía. Tenía razón Martín Heidegger (1997) cuando en 1927 consideraba que era necesario esperar todo el proyecto de las formas simbólicas para entender el modo en que lo inmanente y lo trascendente se reunían en torno al símbolo; esa respuesta efectivamente no se encontraría ni en el lenguaje ni el mito, sino en la *obra del ser humano*, en su *naturaleza simbólica*, pues sólo a través de la acción del sujeto es que es posible la construcción de un mundo de significados simbólicos (*cfr.* Cassirer 2012, pp. 101-112).

Un título, por tanto, que se refiriera a las *expresiones espirituales* en lugar de las *formaciones simbólicas* difícilmente hubiera sostenido cómo es que el mundo de la cultura sólo es atribuible al ser humano, cuando el grueso de los seres vivos se manifiestan y desarrollan en un mundo expresivo. Por ello, al pasar de la teoría de la *formas de expresión* a la filosofía de las *formas simbólicas* en el título, Cassirer (2012) consideraba que con ello podía “designar [la] diferencia específica [y comprender] el nuevo camino abierto al hombre: el camino de la civilización” (p. 49).

Conclusiones

Con todo lo anterior se puede sostener que la obra como hoy la conocemos originalmente consideraba a las “expresiones” como formas de relación del espíritu. Al cambiar el título de la obra, Cassirer consideró que podía lograr una investigación fenomenológica que consideraba todos los momentos como únicos, necesarios e interrelacionados entre sí. Con el título de *Filosofía de las formas simbólicas* su autor plantea tres funciones para el cumplimiento de un proyecto fenomenológico que en lugar de limitarse a una *Teoría de las formas espirituales de expresivas* se extiende hacia nuevos momentos como el representativo y significativo. Por tanto, el cambio de título de la obra no puede considerarse como una simple reconsideración editorial; contiene, de trasfondo, un intento por englobar los medios y herramientas mediante los cuales una *fenomenología del conocimiento* es posible; plantea la nueva ruta del avance del espíritu.

Bibliografía

CASSIRER, E., (1956), *Substance and Function & Einstein's Theory of Relativity*. New York: Dover Publications.

- ____., (1998a), *Filosofía de las formas simbólicas, Vol. 1: El lenguaje*. México: FCE.
- ____., (1998b), *Filosofía de las formas simbólicas, Vol. 2: El pensamiento mítico*. México: FCE.
- ____., (1998c), *Filosofía de las formas simbólicas, Vol. 3: La fenomenología del conocimiento*. México: FCE.
- ____., (2005), *Las ciencias de la cultura*. México: FCE.
- ____., (2012), *Antropología filosófica: una introducción a la filosofía de la cultura*. México: FCE.
- ____., (1996), *The Philosophy of Symbolic Forms: The Metaphysics of Symbolic Forms*. New Haven: Yale University.

GONZÁLEZ, R., (2013), *Renovación del humanismo y emancipación antropológica: hacia una metafísica del umbral a partir de la filosofía de las formas simbólicas*. Fontamara: México.

GROSHOLZ, E., (2011), "El humanismo en Cassirer" en *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica*(2011), *Estimulante Alemania*, No. 492, pp. 6–8.

HAMBURG, C., (1949), "Cassirer's conception of Philosophy" en Schilpp (1949), pp. 73–120.

HARTMAN, R., (1949), "Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms" en Schilpp (1949), pp. 289–334.

HEIDEGGER, M., (1997), "Ernst Cassirer: Philosophy of symbolic forms. Part Two: Mythical Thought, Berlin 1925" en Heidegger (1997), *Kant and the problem of Metaphysics*. Indiana: Indiana University Press, pp. 180–191.

HERTZ, H., (1899), *Principles of Mecanic: presented in a new form*. MacMiellan and Co.: New York.

IBARRA, A. & MORMANN, T., (2000), "Una teoría combinatoria de la representación científica". *Crítica*, vol. XXXII, No. 95, pp. 3–46.

KATSUR, I., (2009), *The Davos Dispute: New Aspects: The Philosophy of Cassirer in Light of His Dispute with Heidegger*. Jerusalem: Hebrew University. En línea:

<http://www.ef.huji.ac.il/publications/working.shtml> (Fecha de consulta: 15-01-2012)

KROIS, J. (2007), "Philosophical anthropology and the embodied cognition paradigm: on the convergence of two research programs", en Krois *et al* (eds.), *Embodiment in Cognition and Culture*. Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins.

LUFT, S., (2004), "A Hermeneutic Phenomenology of Subjective and Objective Spirit: Husserl, Natorp, and Cassirer", en B. Hopkins, S. Crowell, et al., (ed), (2004), *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, Vol. IV., pp. 209–248.

NATORP, P. (1987). *Propedéutica filosófica/Kant y la Escuela de Marburgo/Pedagogía social*. México: FCE.

RYCKMAN, T., (1991), “*Conditio sine qua non? Zuordnung* in the early epistemologies of Cassirer and Schlick”, *Synthese*, Vol. 88, pp. 57–95.

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

VERENE, D., (1968), “Kant, Hegel, and Cassirer: The Origins of the Philosophy of Symbolic Forms”. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 30, No. 1, pp. 33–46.

ZAMORA, F., (2013), *Filosofía de la imagen: lenguaje, imagen y representación*. México: UNAM-ENAP.

Notas

1. Estoy convencido, como ya lo hizo ver Verene (1968), de que el proyecto general del neokantiano no se aleja del proyecto hegeliano como la cita anterior sugiere.
2. Aunque en México se ha estudiado poco a este autor, como ejemplo se tiene el Congreso internacional desarrollado en 2014 en la Universidad Marquette, Milwaukee que reunió a los principales estudiosos del filósofo neokantiano.
3. El esquema se ha desarrollado a partir de un análisis, principalmente, de las siguientes obras: Cassirer (1956, 1998a-c y 1996, 2005, y 2012) y Hamburg (1949, pp. 113–114); Katsur (2009), Natorp 1987 (61-97)