

Traducción  
¿Es Cassirer un Neokantiano metodológicamente hablando?

Massimo Ferrari<sup>✉\*</sup>  
Universidad de Turín, Italia

Gustavo Esparza (traductor)<sup>✉†</sup>  
Universidad Panamericana, Aguascalientes, México

---

“¿Qué entiende Heidegger por Neo-Kantismo?” Esta es la cuestión puesta por Ernst Cassirer al comienzo de su debate con Martin Heidegger (1991) en Davos. Si bien Heidegger consideraba al neokantismo como el “chivo expiatorio de la filosofía contemporánea”, parece incapaz de nombrar a un “neokantiano cualquiera”. Cassirer, por su parte, pensaba que había sólo una respuesta posible a dicha cuestión: “Se debe tomar ‘neokantismo’ como una definición no de un modo sustancial sino funcional”. Este llamado sirve como el principio histórico y sistemático mediante el cual evaluar la filosofía Neokantiana –por supuesto no como un “sistema dogmático, sino como una línea de cuestionamiento” (274). Es precisamente esta línea de cuestionamiento –como Cassirer sostuvo en Davos en abril de 1929– la que plantea el método trascendental de Herman Cohen.

Yo permanezco en el planteamiento kantiano de la pregunta por lo trascendental, como lo formuló siempre Cohen. Él vio lo esencial del método trascendental en que éste comienza con un hecho; pero en un segundo paso volvió a estrechar esta definición general (empezar con un hecho para preguntar por la posibilidad de este hecho) al destacar reiteradamente como lo propiamente cuestionable la ciencia matemática natural. Kant no se sitúa en este reduccionismo. Yo, por mi parte, pregunto por la posibilidad del lenguaje ¿Cómo sucede, cómo es concebible que nos podamos entender un *Dasein* a otro a través de este *medium*? ¿Cómo es posible que podamos ver una obra de arte como algo objetivamente determinado, como algo que es objetivamente, como algo lleno de sentido en un todo? (294-295).

Es cierto que se puede objetar que el “estrechamiento” purificado del método trascendental es ajeno al enfoque sistemático de Cohen, por ello, la figura principal del neokantismo marburgués también sostiene que todo “hecho” cultural debe ser investigado desde un punto de vista de la justificación trascendental. Así, por ejemplo, la justificación de la ética a su vez refiere al hecho de la jurisprudencia y, por ende, co-determina el tema de la unidad de la cultura –e.g., de las ciencias naturales y las humanidades– que descansan en la unidad de la razón (Cohen 1981 66ss. 83ss. 24ss.). Y como Paul Natorp (1912a) muestra más claramente, es “primario” para la Escuela de Marburgo que la justificación trascendental retorne a “la existencia de los hechos históricos documentados de la ciencia, de la tradición, del arte, la religión [y] todo el trabajo creativo de la cultural entera” (193-194 196). Cassirer defiende y desarrolla esta perspectiva, y mientras examina otros “hechos” (como el lenguaje y el mito), de ningún modo existe disociación del planteamiento original del neokantismo de Marburgo. Se debe enfatizar que el Cassirer maduro se mantuvo ligado en principio a la metodología de la Escuela de Marburgo. Esto surge

---

\*Catedrático de Historia de la Filosofía en la Universidad de Turín (Italia). Sus estudios se han centrado principalmente en la filosofía italiana, el neokantismo y la filosofía analítica en el siglo XX.

†Contacto: gaesparza@up.edu.mx Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, Nivel 1.

no sólo en el debate en Davos con Heidegger, sino también en una serie de declaraciones con significados similares que propuso en la década de los 30's. Por ejemplo, en el prefacio a su estudio de la mecánica cuántica, el cual fue publicado en Suecia, Cassirer escribe que la cuestión acerca de si él debería ser visto como "neokantiano" se resuelve mejor con la adopción del punto de vista de Paul Natorp (1912a), como se afirma en su conocida conferencia sobre Kant y la Escuela de Marburgo: "Hablar de un kantismo ortodoxo nunca ha sido justificado", y esto no tiene nada que ver con el desarrollo intelectual de la Escuela de Marburgo, desde que el propio Kant entendió a la filosofía como un método, e.g., "filosofar" y no como filosofía. Por ello sería absurdo querer "apoyarse por entero de las doctrinas kantianas" e ignorar "las correcciones que son necesarias" (193-194 196). Este es el contexto en que Cassirer quiere identificarse a sí mismo como un "neokantiano" de modo que esta postura abierta hacia Kant también aplica a la Escuela de Marburgo sin eliminar así la conexión de Cassirer con sus figuras principales.

Como se aprecia, Natorp aquí refiere a Kant más como físico moderno relacionado con Galileo o Newton, a Maxwell o Helmholtz. Él rechaza los dogmas invocando al propio Kant, quien continuamente enfatiza que no debe existir un "autor clásico" en filosofía. En el mismo sentido, mi relación con los fundadores de la "Escuela de Marburgo" no se ha debilitado y mi deuda con ellos no se reduce si las siguientes investigaciones muestran que saco conclusiones marcadamente diferentes con respecto a la interpretación epistemológica de los conceptos fundacionales de las ciencias naturales modernas que los propuestos por Cohen en *Logik der reinen Erkenntnis* (1902), o a los de Natorp en *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaft* (1910) (Cassirer 1915 132-133).

¿Podría esta "deuda" interpretarse funcionalmente de tal modo que el "filosofando" de Cassirer –a pesar de su distancia de las soluciones de Cohen y Natorp a ciertos problemas epistemológicos– pueda y posiblemente deba todavía situarse dentro de la tradición del neokantismo y en particular dentro del neokantismo marburgués? En otras palabras, ¿El método de Cassirer demuestra que continua esa tradición? ¿Esa transformación ocurre en el curso de su desarrollo intelectual el cual justificaría nuestro llamado a una ruptura con el neokantismo? A Cassirer se le debe permitir hablar por sí mismo vía un tardío, aunque ilustrativo y de algún modo retrospectivo, texto que escribió mientras se encontraba exiliado en Suecia en 1939. De acuerdo al intento que él mismo allí hace por describir y definir "subjetivismo", Cassirer (1993) inicialmente anota que él mismo ha sido ubicado regularmente como neokantiano. Sobre esto anota: "Acepto la etiqueta en el sentido de que todo mi trabajo en filosofía teórica presupone las fundamentaciones metodológicas establecidas por Kant en la *Crítica de la razón pura*. Sin embargo, muchas de las teorías adscritas al neokantismo en la literatura filosófica contemporánea no sólo son extrañas, sino que resultan diametralmente opuestas a mis puntos de vista" (201-202).

Esto, desafortunadamente, no se puede derivar del contexto cuyas teorías neokantianas Cassirer considera opuestas y extrañas a las suyas. El punto más importante aquí, sin embargo, es que él una vez más se identifica a sí mismo como neokantiano en términos de principios metodológicos de su obra teórica. Tal postura hacia el método se remonta hasta la primera *Crítica* de Kant, pero obviamente se entiende en términos de la visión de la metodología trascendental de la Escuela de Marburgo. Cassirer, de hecho, se encuentra continuamente preocupado por presentar su interpretación "funcional" del neokantismo como el mayor desarrollo de un método. Por ello, para conocer el papel real del enfoque trascendental jugado consistentemente dentro del pensamiento de Cassirer, incluido su etapa de madurez, debemos entender esta actitud metodológica y examinar el relativo "débil" vínculo entre Cassirer y la tradición neokantiana de Marburgo. Por supuesto, esto no tiene que ver con un tema biográfico o histórico simplemente de Cassirer como miembro en la *Arbeitsgemeinschaft* de Marburgo –una membresía que, de hecho, todos los marburgueses entendieron que se basaba en un procedimiento, y no tanto como inclusión en una escuela en un sentido restringido, o a una "secta" incluso<sup>1</sup>. No por coincidencia, Cassirer mismo le escribe a Natorp en 1917, en un tiempo cuando la época dorada de la Escuela

---

<sup>1</sup>Sobre este tema, con referencia a fuentes no publicadas, remito al lector a Ferrari (1988).

de Marburgo había pasado: “La cohesión superficial de la Escuela sigue disminuyendo; pero cuanto más cada uno de nosotros trata de seguir su propio camino, mucho más nos aproximamos nuevamente el uno al otro en nuestras preocupaciones y objetivos. Y eso, finalmente, es la mejor y la más segura confirmación de nuestra conexión que podríamos esperar”<sup>2</sup>.

En relación a estas “preocupaciones y objetivos” sistemáticos, la conexión metodológica puede ser dividida en cuatro tópicos: *primero*, el desarrollo y la función del método trascendental. *Segundo*, el problema del *a priori* y su interpretación dinámica. *Tercero*, la teoría de las categorías, e.g., las funciones cognitivas que subrayan la experiencia científica y las formas culturales. Y *cuarto*, el estatus de la subjetividad y la relación del sujeto y el objeto. Estas cuatro áreas sistemáticas caracterizan algunas de las doctrinas fundamentales del neokantismo de Marburgo así como sus características transformaciones en una concepción más “liberal” en Cassirer –en donde ‘transformación’ no implica una ruptura súbita ni tampoco una superación.

## 1. EL MÉTODO TRASCENDENTAL

Cassirer (1981) constantemente alabó el concepto de “método trascendental” de Cohen tanto como “centro de la filosofía científica” como por ser el principio metodológico con respecto a la interpretación de Kant llamándolo “fértil, productivo y útil” (3)<sup>3</sup>. Cassirer pensaba que la teoría de Kant trataba la experiencia científica y resolvía la pregunta de los juicios sintéticos *a priori* dentro del marco de las condiciones trascendentales de posibilidad del “hecho” de las ciencias naturales matemáticas: “El contenido esencial de la doctrina kantiana no se encuentra en el Yo ni en su relación con los objetos externos, sino más bien en lo que primariamente refiere a su legalidad y la estructura lógica de la experiencia” (Cassirer, 1995 662)<sup>4</sup>. Es por ello que Cassirer dedica una de sus más originales secciones de su obra magna *El problema del conocimiento* a la presentación histórico-sistemática del largo camino “de Newton a Kant” (Cassirer 1995 396ss). Del mismo modo, caracteriza a la filosofía trascendental como capaz de demostrar las “diferentes formas de objetividad” sólo a través de la “mediación de una forma específica de cognición”. “El asunto al que refiere se encuentra, por tanto, siempre formado de algún modo”; la ‘realidad’ no nos es accesible *per se*, sino sólo a través de la mediación geométrica y físico-matemática” (Cassirer 1981 154).

Esta interpretación de Kant, todavía conducida por el espíritu de Cohen, no significa que Cassirer buscara encubrir sus divergencias de la vista de Cohen. Esta divergencia primeramente concierne a la forma radicalmente *dinámica* a través de la cual Cassirer transformaba el lema de Cohen (1977): “comenzar con un hecho para preguntar por su posibilidad”. Para estar seguro, Cohen basó su *Logik der reinen der Erkenntnis* en el “desarrollo fáctico” (*Werdefaktum*) de la ciencia natural matemática” (76). De hecho, fue Cassirer quien por primera vez tomó las dimensiones mutables e históricas de su “desarrollo fáctico” seriamente; de este modo, vinculó el destino de la filosofía crítica en relación con el desarrollo de las ciencias exactas. Cassirer (1907), por ende, sitúa como única tarea de una inquisición crítica basándose en el método trascendental en la “continuidad renovada de la examinación de los conceptos fundamentales de la ciencia. . . los cuales simultáneamente efectúan un minucioso examen de la crítica misma” (1). Pero si el hecho de la ciencia es “en su naturaleza un hecho que se desarrolla históricamente” (Cassirer 1995 18), la reflexión sobre las formas del conocimiento que subrayan este hecho y lo hacen posible, deben también caracterizarse como un dinamismo fundamental –un dinamismo que, propiamente dicho, co-determina la formación del método trascendental e inclusive permite su extensión a todas las áreas de las objetivaciones mentales.

Ambos puntos no están abordados en el maravilloso texto de Cassirer (1915) sobre la teoría

---

<sup>2</sup>Carta de Cassirer fechada el 1 de enero de 1917, la cual se preserva en los Nachlass de Natorp (Biblioteca de la Universidad de Marburgo: Hs 831/658), además ésta ya fue parcialmente citada en mi trabajo sobre el joven Cassirer en: Ferrari (1988 145).

<sup>3</sup>Ver también: Cassirer (1912 252-282).

<sup>4</sup>Ver también: Imig (1997 158ss).

general de la relatividad. Su preocupación allí, inicialmente, reside en la necesidad del entendimiento de la teoría de la relatividad como un nuevo hecho científico para el dominio de la “inquisición epistemológica”, en cuya cara la “filosofía crítica se examina a sí misma nuevamente” (7). Aunque Cohen, como anota Cassirer, tomó la epistemología kantiana por ser una reflexión sistemática de la ciencia natural newtoniana, la *Crítica de la razón pura* claramente no debe tomarse como un sistema por completo determinado y cuyo destino se encuentra exclusivamente vinculado a la física newtoniana. En otras palabras, el método trascendental no está atado a la forma circunscrita de las ciencias naturales matemáticas. Más bien exige ir más allá del newtonismo de Cohen, hacia una reflexión epistemológica en el problema que respectivamente emerge del desarrollo de la ciencia (Cassirer 1915 8). Esto incluso tiene el efecto de que el método trascendental lidia no sólo con la pluralidad de las formas científicas o los modos de la constitución del objeto, sino que también trata con “diferentes principios formales”, puesto que la realidad puede ser caracterizada como un proceso sucesivo de determinaciones. En donde dichas determinaciones deben tomarse precisamente como formas mentales o como suma total de formas del mundo del conocimiento, como totalidad de “formaciones simbólicas” (mito, arte, religión, ciencia, etc.) (Cassirer 1915 107-110).

El último punto es crucial porque es precisamente aquí, en la extensión del método trascendental, más allá del paradigma privilegiado de la ciencia natural matemática newtoniana, que la posibilidad de una “crítica de la cultura” emerge para Cassirer. Esta crítica está, por otro lado, aún atada al enfoque trascendental, mientras que por el otro se coloca dentro de la cuestión del modelo triádico de la lógica, ética y estética, habitual para la filosofía de la cultura propuesta por la Escuela de Marburgo. El dominio de la expresión lingüística o de la forma lingüística, por ejemplo, puede ser explorado en el sentido de Wilhelm von Humboldt; como hecho o como objetivación de la mente, debe considerarse desde la perspectiva del enfoque trascendental<sup>5</sup>. Lo mismo ocurre para el mito, cuyo tratamiento en términos de una “crítica de la cultura” sólo se hace posible cuando el pensamiento mítico se considera en conjunto con el “método de análisis crítico”. Este se alcanza adoptando el principio de comenzar siempre “con lo dado, con lo empíricamente establecido y con hechos seguros de la conciencia cultural” con la finalidad de derivar las “condiciones de posibilidad” del hecho desde su “realidad” (Cassirer 1955 11). La filosofía de las formas simbólicas, como una examinación sistemática de las diferentes funciones cognitivas que subrayan las formas culturales y las hacen posibles, por tanto, representa una extensión del método trascendental –justo como Cassirer enfatiza en su discusión con Heidegger, especialmente en relación al lenguaje (¿Cómo puede ser... que nos comuniquemos, *Dasein* con *Dasein*, vía este medio?) “El concepto de lo trascendental”, ya lo explica Cassirer (1971) a inicios de la década de los 20’s, “es aplicable a todas partes donde sea que la preocupación se encuentre con las formas de la legalidad mental de las cuales emerge una concepción objetiva y una construcción objetiva de la realidad” (68).

Más tarde, también, Cassirer insistirá que la tarea real de la filosofía de la cultura como filosofía de las formas simbólicas consiste en el cuestionamiento sobre las condiciones de posibilidad de los hechos culturales. Esta nueva formulación de la filosofía trascendental como filosofía de la cultura, la cual parece haberse originado con el propio Cohen<sup>6</sup>, se encuentra todavía en el primer plano dentro de las notas de Cassirer sobre el problema de los “fenómenos fundamentales” (*Basisphänomenon*) y dentro de sus conferencias en Göteborg sobre el problema de la filosofía cultural (1939/1940) (Cassirer 1996 165-166 188-189; 2004 88), así como en su estudio de 1939 sobre Axel Hägerström (Cassirer 1939). Como el autor sostiene en sus conferencias iniciales en Göteborg (1935), la filosofía debe dar un paso atrás de los varios productos de la cultura para comprender las “funciones” mentales y “energías” que se generan (Cassirer 1979). No es sin razón, por ende, que Cassirer, en una lectura presentada un año después en Londres (1936), en el recién trasplantado Instituto Warburg, anotará que la inquisición filosófica en la cultura

---

<sup>5</sup>La mayor contribución de Humboldt fue validar el “principio básico del método trascendental” con respecto al hecho del lenguaje: “la idea básica del método trascendental: la concienzuda conexión de la filosofía a la ciencia, la cual Kant demostró entre matemáticas y física-matemática, ahora se aprecia en un campo totalmente nuevo” –e.g., el lenguaje. (Cassirer 1957a 162).

<sup>6</sup>Este autor, por su parte, habló de los “hechos culturales de la religión” que, desde su punto de vista, pueden ser analizados trascendentalmente (Cohen 1915 9).

humana apunta a desenterrar sus condiciones y a examinarlas críticamente<sup>7</sup>. Incluso aquí, la “correlación de los principios teóricos y de los principios morales” en la fundamentación de una filosofía de la cultura es lo que está en discusión, ya que su indispensabilidad se da por sentado en la teoría de la cultura neokantiana (Krijnen 1988 21). Las aclaraciones posteriores de Cassirer pueden servir como la mejor evidencia para esta versión más ‘liberal’ de la filosofía de la cultura de Marburgo –sin asumir con ello un alejamiento del neokantismo hacia la hermenéutica de la generación cultural del sentido o significado simbólico, y tampoco sin corroborar la imagen de Cassirer como supuesto ‘hegeliano’<sup>8</sup>.

## 2. EL PROBLEMA DEL *A priori*

Desde la perspectiva de ver que el pensamiento de Cassirer representa una cierta desviación, pero no un divorcio total de Cohen y Natorp, podemos ahora investigar la segunda cuestión, relacionada con el estatus del *a priori* y las formas *a priori* del conocimiento. Incluso en este caso, se puede hablar de la *continuidad* de Cassirer con la interpretación de Cohen sobre Kant, la cual resultó influyente a través de la historia de la Escuela de Marburgo. Ya en su interpretación histórica acerca de la teoría de la experiencia de Kant de 1871, Cohen localizaba el significado real del *a priori* en la “unidad indivisible” formada entre el trascendental y el *a priori* (Cassirer 1915 41). En consecuencia, la función de las formas *a priori* radica en hacer que la experiencia, específicamente la experiencia científica, sea posible: “El *a priori* es sólo la condición formal de la experiencia que hace que esto último sea posible como tal” (Cohen 1987 100). Para Cohen, junto con la Escuela de Marburgo, la tarea, por ende, no es determinar el *a priori* de los contenidos materiales, sino anticipar ‘a priori’ la *forma* general de la experiencia de acuerdo al “plan de la razón” (Cassirer 1981 167). Comenzando por el presente, hecho históricamente determinado de las ciencias naturales, la crítica del conocimiento apunta al descubrimiento de las presuposiciones *a priori* y de los fundamentos de los hechos científicos. “Por *trascendental*”, plantea Cohen, “se refiere a las posibilidades de un concepto cuyo *a priori* o justificación científica soporta su validez” (Cohen 1984 7).

Así es que el *a priori*, también para Cassirer, se identifica con el “marco conceptual” (*Oberbegriff*) de las posibilidades de la experiencia (Cassirer 1912 252-282). En *Studien zur deutschen Geistesgeschichte* (1916), la cual todavía se encuentra fuertemente influenciada por los estudios morfológicos de Goethe, Cassirer (1975) visualiza la tarea principal de la crítica kantiana como localización de “la estructura estable de los objetos empíricos” por medio de un análisis trascendental. En otras palabras, dicho análisis “no cuestiona directamente lo que el objeto es, sino que pregunta por la pretensión de objetividad en todos los casos; esto no determina ninguna propiedad universal del objeto, sino que conduce al sentido del término del ‘objeto’ en sí mismo”

---

<sup>7</sup>“No seguimos estudiando los trabajos del arte, los productos del pensamiento mítico o religioso, sino los poderes de trabajo, las actividades mentales que son requeridas en relación a la producción de estas obras. Si tenemos éxito en ganar una visión en el carácter del poder, si los entendemos, no en su originalidad histórica, sino en su estructura, si los concebimos en lo que ellos tienen de diferente uno de otro, habremos alcanzando un nuevo conocimiento sobre el carácter humano de la cultura. Podemos entender el trabajo de la civilización humana no sólo en su historicidad sino en sus condiciones sistemáticas, habremos ingresado, por así decirlo, hacia una nueva dimensión del pensamiento” (Cassirer 1979 81).

<sup>8</sup>En este sentido no puedo estar de acuerdo con la tesis de Michael Friedman (2000) sobre que “la filosofía de las formas simbólicas representa una ruptura decisiva con el neokantismo de Marburgo”, en el que Cassirer “despliega una dialéctica histórica derivada conscientemente de Hegel”, la cual es “bastante incompatible tanto con el neokantismo de Marburgo como con la concepción original de Kant” (99-101). Cassirer contrasta profundamente con Hegel, ya que éste canceló la diferencia entre los hechos de la ciencia y la cultura y los principios de la razón, de tal modo que la necesidad “en la experiencia” –la cual constituye el núcleo central de la cuestión trascendental para Cassirer– “se convierte en la necesidad de la experiencia misma” (371). A diferencia de Hegel, Kant y el método (neo)kantiano se propone traer el “interminable trabajo de la cultura intelectual” hasta el tribunal de la razón, de acuerdo con Cassirer, para descubrir sus reglas de constitución. La “filosofía crítica”, añade Cassirer, “reconoce estas reglas, sin crearlas como tales: su tarea aquí también no es derivar las múltiples formas culturales y propiedades hasta sus detalles, de la razón; más bien es para comprender la unidad de la razón como tal en sus diversas direcciones centrales, en la construcción y en la estructuración del mundo científico, artístico, moral y religioso” (1991a 373). Cassirer –y esto es importante para nuestra investigación– está de acuerdo por completo con la crítica de Natorp (1912b) a Hegel. Ver también: Ferrari (1999 67-78).

(158). Cassirer resume esta determinación lógico-estructural del *a priori* en *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (original de 1910), reinterpreta las condiciones *a priori* de la experiencia científica para una “teoría de la experiencia universal invariante”.

El procedimiento de la “filosofía trascendental” puede compararse directamente. . . con el de la geometría. Así como el geómetra selecciona para su investigación aquellas relaciones de una figura determinada, las cuales permanecen sin alteración por ciertas transformaciones, del mismo modo se intenta descubrir esos elementos universales de la forma que persisten a través de todos los cambios en el material particular contenido en la experiencia. . . Desde este punto, el significado estrictamente limitado del “a priori” es claramente evidente. Sólo esas invariantes lógicas finales pueden ser llamadas a priori, las cuales residen en la base de cualquier determinación de una conexión de acuerdo a la ley natural. Una cognición es llamada *a priori* no en ningún sentido como si este fuera primario a la experiencia, sino porque, y sólo en la medida en que, se encuentra contenido como premisa necesaria en cada uno de los juicios válidos sobre los hechos (Cassirer 1953 268-269).

Este pasaje central ofrece una perspectiva clara de la teoría de Cassirer sobre el *a priori* e incluso constituye el núcleo central de su teoría de la experiencia científica como un invariante universal de la teoría de la experiencia<sup>9</sup>. Por el otro lado, dicha teoría representa una extensión original del neokantismo marburgués. Aunado a esto, un presupuesto persistente de la investigación de Cassirer sigue siendo justificar epistemológicamente las transformaciones del mundo físico sobre la base de una visión más ‘liberal’ de las condiciones *a priori* de la experiencia de la ciencia natural matemática.

De hecho, es precisamente debido a esta interpretación funcional del problema del *a priori* que Cassirer examina la teoría general de la relatividad a inicios de 1920 (y en particular sobre la cuestión decisiva del rol que cumple la geometría de Riemann dentro de la física teórica de Einstein), y también es la razón por la que investiga sobre la mecánica cuántica a mediados de la década de los 30’s. En contraste con otras ‘estrategias de inmunización’ neokantianas, Cassirer (1915) se concentra en el intento de ‘liberalizar’ el apriorismo kantiano para que sea compatible tanto con la nueva cosmovisión de la física como con la pérdida del “significado universal” de las formas de intuición, espacio y tiempo (319)<sup>10</sup>. Lo mismo ocurre para el concepto de causalidad en la mecánica cuántica, el cual, no obstante, debe entenderse simplemente como “el requisito general de legalidad” (268). Por ende, es necesario para Cassirer justificar epistemológicamente la teoría de la relatividad y la mecánica cuántica basándose en una perspectiva metodológica del *a priori* como “proceso”. Esto, sin embargo, también significa que la contribución esencial de la física moderna es descubrir un concepto puramente funcional o relacional de objetividad que no es en absoluto antropomórfico, para hacerse eco de Max Planck. “Hay ‘objetividad’ o ‘realidad’ objetiva, porque, y sólo en la medida en que, existe legalidad –y no al contrario” (212, 279)<sup>11</sup>.

Cassirer (1915) enfatiza especialmente el rol de la co-varianza en la teoría general de la relatividad, nada que “resuma el requisito de la constancia de las cosas, sino de la invariancia de ciertas magnitudes y leyes como conjunto contra todas las transformaciones de los sistemas relevantes” (62)<sup>12</sup>. Si la teoría de la relatividad también debe ser clasificada dentro de la teoría invariante universal de la experiencia o dentro de la relación pura de las estructuras del pensamiento científico, entonces se debe asumir que, en el caso del espacio y el tiempo, o aún mejor, en la espacialidad y la temporalidad, servirá como herramienta conceptual o simple “esquema de enlace” (*Schema der Verknüpfung*) (71). Aquí Cassirer está de acuerdo con el tratamiento marburgués de la estética trascendental que plantea debe ser “corregida” (Natorp, 1912b 196), y con la tensión

---

<sup>9</sup>El trabajo de Karl-Norbert Ihmig (1997 200ss.) debe ser reconocido por revelar el rol de la teoría de la experiencia invariante universal dentro de la obra filosófico-científica de Cassirer

<sup>10</sup>Se recomiendan también los siguientes trabajos: Ferrari (1995; 1996 111ss.).

<sup>11</sup>Para los temas relacionados con la interpretación mecánico-cuántica en Cassirer: Schmitz-Rigal (2002).

<sup>12</sup>Para los temas relacionados con la interpretación de la co-varianza en Cassirer: Ryckman (2005 39-46).

sobre que la espontaneidad del pensamiento se resuelve contando el espacio y tiempo como producciones del pensamiento puro y su aparato *categorico* (Cohen 1977 xii, 12, 26-27, 150-157, 188-192). En consecuencia, Cassirer no tiene problemas reconociendo la 'crisis de la intuición' en la física moderna y la necesaria recuperación del 'paradigma' newtoniano. En su opinión, esto basta para probar el "significado objetivo" del espacio y tiempo en la construcción de la física teórica y ver ambos conceptos no de un "modo rígido", sino como "formas activas y flexibles" (93). Esto, sin embargo, conlleva que el *a priori* del espacio y el tiempo deban tomarse como formas puras de seriación (*Reihenform*) de «seguimiento-horizontal» o de «seguimiento-vertical»; como tales son "determinaciones ideales finales" que deben más, al parecer, a la idea leibniziana de un 'orden fenoménico' que de la noción kantiana de intuición (Cassirer 1915 78-79; Rudolph 1977 58). Dichas formas de "pensamiento funcional" son comprensibles únicamente como formas a priori –por ende, el *a priori* del espacio no contiene "ninguna aseveración con respecto a una sola estructura determinada del espacio en sí", más bien se refiere "únicamente a la función de 'espacialidad' en general", que es "totalmente distinto de su determinación más específica" (Cassirer 1915 93). La pregunta de la estructura 'real', euclidiana o no-euclidiana del espacio, por ende, pierde "relevancia", ya que la nueva tarea en cuestión es determinar la validez a priori de la espacialidad como una relación general, en lugar de definir su medida empírica. El poder constitutivo de este más liberal, leibniziano, relacional *a priori* no es puesto aquí en entredicho, y el propio Cassirer –como él mismo resalta en su polémica correspondencia con Moritz Schlick respecto a la interpretación epistemológica de la teoría de la relatividad– está convencido de que Kant requiere una "revisión", puesto que ató las formas *a priori* de espacio y tiempo para determinar contenidos de manera unilateral y de un modo absolutamente rígido (Ferrari 1996 140-141).

De esta perspectiva 'revisionista', Cassirer fue más allá para mostrar que una pluralidad de dimensiones o direcciones pueden adscribirse a las formas de espacio y tiempo, *a priori* y liberarlas de todo contenido particular. Así, por ejemplo, parece muy razonable distinguir entre el espacio físico del psicológico, entre espacio mítico de espacio estético, así como del tiempo físico del psicológico, entre el tiempo mítico del estético. La posibilidad, por tanto, surge para definir diferentes modalidades dentro de un a priori común, e.g., funciones de ordenamiento o –para usar la terminología madura de la teoría de la cultura de Cassirer– para anclar las distintas "formas simbólicas" en su función simbolizadora. En este sentido, la teoría más dinámica y liberal del a priori se extiende para incluir la totalidad del mundo de las formas mentales y de la cultura humana: "El *a priori* ahora no habla un lenguaje "único", sino una pluralidad de idiomas; pero estos idiomas. . . todavía comparten una gramática común, a saber, el de las formas simbólicas" (Orth 1988 188). Cassirer adoptó por primera vez esta perspectiva en el punto de su carrera filosófica cuando estaba considerando la concepción de lo *a priori* de la Escuela de Marburgo junto con el problema de la libertad y la autonomía. Como sostiene en *Freiheit und Form* de 1916: "el problema del a priori y el problema de la libertad [debería ser definido como] simplemente expresiones diferentes de uno y el mismo requerimiento fundacional. La autonomía de la voluntad y la autonomía del pensamiento implican uno y otro y recíprocamente se señalan" (Cassirer 1975 157). Si el *a priori* del conocimiento y la libertad de la voluntad son entendidas como "expresiones" de una singular legalidad de la razón, el siguiente paso fundacional hacia la filosofía de la cultura ha sido dado. Para el apriorismo de Kant se desarrolla la tendencia hacia una "particularidad estricta" de sus aplicaciones en los varios "reinos culturales" a través de la *Crítica del juicio* (Cassirer 1981 322-323). Y es precisamente debido a este "ensanchamiento del reino de la validez" (Cassirer 1981 318) por lo cual Cassirer enfatiza en su nueva lectura que la teoría del *a priori* y de las formas pueden considerarse como una armonía mutuamente productiva, en referencia a la "totalidad de la vida natural y espiritual" (Cassirer 1981 360).

### 3. LA TEORÍA DE LAS CATEGORÍAS

El problema de las categorías se encuentra íntimamente ligado con la determinación de las formas del conocimiento *a priori* y la formación mental de los símbolos –de hecho, esta es la

característica esencial del neokantismo y subraya sus contornos sistemáticos<sup>13</sup>. Y es justo en este punto que la pregunta relativa al supuesto neokantismo de Cassirer, aunque entendido en un sentido estrictamente metodológico, o bien se vuelve más complicado o, siguiendo a numerosos intérpretes de Cassirer, que se torna fácil la resolución simplemente dejándolo de considerar un neokantiano. Ahora bien, aunque es innegable que Cassirer no desarrolló su propia teoría de las categorías; y, lo que es aún más llamativo, no emprendió ningún intento sistemático por distinguir sus puntos de vista de las sistemáticas reflexiones de sus maestros Cohen y Natorp, esto no significa, sin embargo, que Cassirer renunciara al uso operativo del aparato categorial de Marburgo; y tampoco significa que malinterpretara o negara la importancia del aparato categorial con el fin de emprender una filosofía sistemática.

Para estar seguros, Cassirer concibió el problema de las categorías desde una perspectiva especial. Adjuntó la primacía epistemológica a una categoría particular, a saber, la de *relación*, la cual él consideraba como el paradigma de toda la constitución funcional de los conceptos y de toda interpretación anti-substancialista del problema del conocimiento. A pesar de las objeciones de Cohen al concepto de función de Cassirer, debido a su supuesto desapego de la estructura sistemática de la “lógica del origen” (*Ursprunglogik*) (Gawronsky 1949 21), Cassirer estaba convencido que “solamente podemos llegar a la categoría de la cosa a través de la categoría de relación” (Cassirer 1953 306). Gracias a este rol fundacional del concepto de relación, Cassirer no construirá un sistema completo de categorías ni tampoco uno que se apoyará de los cuatro grupos principales de las tablas categoriales de Kant (del modo en que lo encontramos en el trabajo de Cohen *Logik der reinen Erkenntnis* o en el trabajo de Natorp *Logische Grundlagen der exakten Wissenschaften*). En su lugar, Cassirer desarrollará una interpretación histórico-sistemática comprensiva de las ciencias naturales modernas, que, en esencia, representan una historia de la auto-liberación –la liberación de cualquier concepto de sustancia. Esta historia alcanza su clímax gracias a la teoría de la relatividad, la cual representa el “triunfo de la función crítica del concepto sobre la ingenua representación sustancial de la cosa” (Cassirer 1915 64). Dentro de este esquema hermenéutico Cassirer se preocupa principalmente de mostrar cómo el *dinamismo* del aparato categorial en la ciencia puede suplantar y, hasta cierto punto, prescindir del requisito de un *sistema* de funciones categóricas en la ciencia. El propio Cassirer programáticamente expresó, sobre este asunto, una coyuntura importante en su trabajo magistral *El problema del conocimiento*:

El “hecho” de la ciencia es y seguirá siendo un hecho que se encuentra en desarrollo históricamente. Si en Kant esta intuición todavía no se hace patente de modo explícito, si sus categorías todavía pueden aparecer como finalizados los “conceptos centrales de la razón” en número y contenido, entonces el desarrollo moderno de la lógica crítica e idealista [aquí se menciona la *Logik der reinen Erkenntnis* de Cohen], ha dejado su punto perfectamente claro. Las formas del juicio significan la unificación y *motivación* (Motivo) activas del pensamiento, cuyo curso recorre el conjunto de sus formaciones particulares y se pone en uso continuamente en la generación y formulación de nuevas categorías (Cassirer 1995 18).

En esta presentación de la “lógica idealista” de la Escuela de Marburgo, Cassirer debe, para estar seguro, mantener la cuestión relativa a las “nuevas categorías” por completo abiertas, del mismo modo tampoco trata su principio de deducción (ni en el sentido de “origen” (*Ursprung*) propuesto por Cohen ni en el sentido de “unidad sintética” de Natorp). Más en específico, Cassirer permite que las “motivaciones activas” del pensamiento puro dentro de la moderna ciencia natural matemática surjan del supuesto de que el aparato categórico del conocimiento científico organiza aquellos “elementos de la forma” o “invariantes” que “no pueden carecer de un juicio empírico o de un sistema de juicios” (e.g., la relacionalidad pura de los conceptos del entendimiento: espacio, tiempo, magnitud, causalidad, dependencia funcional, etc.) (Cassirer 1953 269). Pero estas formas –y ese es el punto más importante de Cassirer– se revelan como el campo fértil y

---

<sup>13</sup>Una presentación más extensa de la teoría de las categorías del neokantismo se puede encontrar en mi trabajo: Ferrari (2000 151-164).

fundacional de significado, incluso con respecto a la teoría de las formas simbólicas, e.g., como una teoría de las formas del entendimiento del mundo.

En el prefacio al primer volumen de la *Filosofía de las formas simbólicas*, la famosa sentencia de Cassirer sobre la “ampliación de principio” de la “fundamentación metodológica de las humanidades” en relación con el punto de vista metodológico representado en *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*. Esta ampliación se produce dentro del marco de “la ‘morfología’ de la mente” que la “crítica de la cultura” se esfuerza por llegar a ser (Cassirer 1957a 69). Esta idea básica es que cualquier forma cultural inherentemente posee sus propias categorías y formas de pensamiento. Así, por ejemplo, el mito se caracteriza como forma de vida y cultura aparentemente irracional, sin embargo, uno que hace uso de categorías como el espacio, tiempo y causalidad que sirven como función explicativa en la medida que pueden definirse las condiciones de posibilidad del mito como “hecho” cultural. Cassirer enfatiza que el “pensamiento mitológico transforma las impresiones sensibles de acuerdo a su propia estructura formal, y estas transformaciones hacen uso de ciertas ‘categorías’ características a través de las cuales asigna los diversos objetos a varias clases básicas” (Cassirer 1983 22). Dicha ‘estructura formal’ inmanente, por tanto, se encuentra envuelta tanto en el mito, como en el lenguaje, en el arte y en la ciencia. Esta es la tarea de la “crítica de la cultura” señalar estas formas y aislarlas, de acuerdo al procedimiento que, de acuerdo a la terminología kantiana, puede definirse como una deducción metafísica, e.g., una *expositio metaphysica*. El problema de Cassirer en esta situación reside no en la suplantación una ‘deducción’ en el sentido de la deducción trascendental de Kant, sino más bien en formular un núcleo de reflexión en cuanto a la necesidad de diferenciación de las principales categorías dentro de la unificación del mundo de las ‘formas simbólicas’.

Esta diferenciación categorial proviene con la ayuda de la distinción entre la cualidad y la modalidad de las formas cognitivas y culturales: mientras que la cualidad caracteriza la relación determinada a través de la cual una categoría o forma mental genera y fundamenta una serie de elementos, la modalidad apunta al contexto que determina la naturaleza de esa relación dentro de una forma cultural específica. Así, por ejemplo, el tiempo como relación general es caracterizada por la determinación cualitativa de la legalidad de la “simultaneidad” (*Beisamenn*) en contraste con la “sucesión” (*Nacheinander*); dicha modalidad, sin embargo, depende de si enfocamos en el tiempo del conocimiento científico, el tiempo mítico, el tiempo intuitivo del arte (Cassirer 1957a 95-96). Para resumir: la cualidad de las categorías expresa la estructura estable o la invariancia de la razón humana, mientras que la modalidad depende del respectivo contexto, e.g., la respectiva forma cultural (mito, lenguaje, ciencia, arte, etc.).

Las categorías, para Cassirer (1993), son por tanto “las expresiones múltiples” de la *legalidad* de la razón en general (57). Sin embargo, él mismo concebía esta legalidad principalmente en su carácter ‘fenomenológico’, e.g., en su manifestación histórico-cultural. No parece existir lugar en el marco de la crítica cultural de Cassirer para una lógica o filosofía como teoría de las categorías en el sentido de Emil Lask<sup>14</sup>. Naturalmente uno puede interpretar la filosofía de las formas simbólicas como una variación del esfuerzo tardío de Natorp por un “infinito sistema abierto de categorías” (Natorp 1925 291-292). Pero desde la perspectiva de Cassirer, dicho sistema se orienta principalmente a encontrar una “crítica de la cultura” que es una extensión de la crítica de la razón kantiana y cambiar el “orgullosa nombre” de ontología por la más modesta “analítica del juicio” (Cassirer 1957a 80, 316)<sup>15</sup>. La función que juega la “teoría general de las categorías” en la fundamentación de la filosofía de la cultura, por ende, es totalmente diferente de la que el último Natorp le atribuye, ya que considera la tarea, o más en específico la cuestión central de la filosofía desde una luz completamente diferente a la que Cassirer lo hace. Así leemos en las *Conferencias sobre filosofía práctica* de Natorp: “La cuestión de la filosofía, en contraste con cualquier otra investigación sobre el ser y su significado, se preocupa por la totalidad, la unidad

---

<sup>14</sup>Es interesante que Cassirer (1993 10ss 36ss.) hubiese criticado la teoría de Lask en otros lugares.

<sup>15</sup>Heidegger (1991) insiste en la “conurrencia” de Cassirer con los “esfuerzos de Natorp” (310). En cualquier caso, es interesante recordar que Cassirer estaba bien informado sobre el proyecto de Natorp sobre una “lógica general” como doctrina categórica; esta perspectiva lo animó en su propio trabajo sistemático. Esta reclamación está respaldada por una carta no publicada y escrita por Cassirer a Natorp, fechada el 8 de septiembre de 1919, que se conserva en Natorp-Nachlass en la Biblioteca de la Universidad de Marburgo (Universidad de Marburgo) (UB 831/662).

del ser y del significado que lo abarca todo” (Natorp 1925 72). Y esta divergencia es aún más evidente al recordar que el tardío Natorp transformó en gran medida el hecho, es decir, el hecho científico de la Escuela de Marburgo, al identificar hecho básico aquel que refiere a la pregunta trascendental, con la vida misma, con ese “factor primordial” (*Urfaktor*) que siempre es devenir (Natorp 1958 12). La tarea de la sistematización filosófica, por ende, consiste en fundamentar categóricamente el sistema categorial de los primados categóricos (*Urkategorien*); la preocupación de Natorp, inicialmente, no es la determinación de las categorías de las ciencias naturales o las humanidades o de la creación cultural en general, sino determinar el número básico de categorías (*Grundkategorien*) que revelan el significado del ser mismo (Natorp 1958 16-17). Para Natorp, la cuestión primordial de la filosofía debe, en última instancia, simplemente dirigirse al hecho que hay algo en absoluto: “el ser no de una ciencia o una conciencia, sino *ser como tal*” (Natorp 1925 5). En contra de este antecedente de una interpretación ontológica de la filosofía trascendental, como sugiere el último Natorp, podemos sugerir que Cassirer de hecho se mantuvo más leal que aquella aproximación de la Escuela de Marburgo intentando en repetidas ocasiones vincular el problema de las categorías con los diversos ‘hechos’ de la cultura.

#### 4. EL ESTATUS DE LA SUBJETIVIDAD

El último punto que demuestra la conexión ‘funcional’ de Cassirer con el neokantismo marburgués, se refiere a la pregunta de la relación entre el sujeto y el objeto. Aquí es más evidente en qué medida Cassirer se sustenta del ‘giro objetivo’ de la filosofía trascendental del neokantismo, la cual fue inaugurada por Cohen a partir de sus interpretaciones de Kant sobre la unidad de la conciencia como núcleo principal del conocimiento científico (Cohen, 1987 752). En particular, es la concepción natorpiana de la fundación objetiva del conocimiento la que permite e impulsa este giro sobre la elaboración de una “reconstrucción psicológica” pura hacia una teoría de la subjetividad o una subjetivación del “mundo” objetivo del conocimiento (y posteriormente sobre los “mundos” de objetivación en general) (Natorp 1887 257-286; 1888). Natorp (1912b) especialmente anota que la “objetividad” y la “subjetividad” refieren a dos modos direccionados correlacionados, e.g., a la tarea opuesta de objetivar y subjetivar (189-213), en la cual la concepción tradicional del sujeto-objeto es concebida como polaridades de una relación en cuya relación ya se encuentra asumida y debe ser trascendido en favor de un método de reconstrucción de los contenidos inmediatos de la conciencia (62, 71). Cassirer, por su parte, está por completo de acuerdo con la premisa, por lo que en el tercer volumen de su *Filosofía de las formas simbólicas* critica la interpretación de Natorp sobre la objetivación por estar aún tan íntimamente estrechado con la legalidad del concepto científico, por lo que lamenta la incompreensión de su pluralidad “morfológica” (Cassirer 1957b 51-57).

En general, se puede afirmar que Cassirer, comenzando desde el punto de vista de la Escuela de Marburgo, asumió un punto de vista crítico del problema kantiano de la subjetividad trascendental. De acuerdo con esta interpretación, la subjetividad refiere solamente a la “legalidad de la cognición”: esto siempre “expresa una fundamentación dentro de un procedimiento necesario y dentro de una ley universal de razón” (Cassirer 1981 151). Por supuesto que todo esto nada tiene que ver con el concepto tradicional del sujeto en el empirismo ‘clásico’ (Cassirer 1912 255-257). En su lugar, Cassirer propone que el significado real de la subjetividad como justificación de la legalidad se revela en el procedimiento y métodos del conocimiento científico, por lo que de ningún modo se sostiene de la ‘realidad’ en sí, sino que la capta “a través y por medio de la geometría de la física matemática” (Cassirer 1912 163-165). La tarea del método trascendental consiste simplemente en asumir un material ya formado a sus condiciones de posibilidad. Por tanto, este “análisis reconstructivo” (Cassirer 1957b 57) nunca asume la subjetividad, sino que lo reconstruye o puede reconstruirlo desde su relación inmanente y procesal con la objetividad. Cassirer, de hecho, formula estas tesis sobre la subjetividad más claramente en *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* cuando remarca que el concepto de subjetividad puede ser definido inicialmente “en un nuevo sentido” sólo desde el punto de vista del concepto de objetividad: “la ‘espontaneidad’ del pensamiento no es pues lo opuesto sino el correlato necesario de ‘objetividad’ que sólo puede

alcanzarse a través de él” (Cassirer 1953 317).

De este modo, Cassirer establece un marco fundamental para establecer un plan para un “psicología de las relaciones” que deben validar la “correlación inseparable de las sensaciones con las “relaciones puras” o de las percepciones que siempre acompañan el acto del juicio (Cassirer 1953 342). Del mismo modo, también está el hecho de que Cassirer todavía opera dentro del marco conceptual de las reflexiones de Natorp, con respecto a la “correlación” de objetivación y subjetivación como sustento del método de “reconstrucción”. Hacia finales de 1920’s, Cassirer continuamente discute la *Allgemeine Psychologie* de Natorp, donde hace énfasis especial en que el mundo de lo “inmediato” o de la experiencia subjetiva nunca debe ni será dada a través de una “intuición metafísica” o de una “observación empírica”. Por el contrario, esta aparece “accesible indirectamente a través de un tipo de ‘reconstrucción’ sistemática [que], en general, nos provee con el método a través del cual somos capaces el carácter único de la ‘subjetividad’” (Cassirer 1996 53). Lo que es aún más interesante en este contexto es el hecho de que en *Was ist Subjektivismus?* –un ensayo considerado regularmente como una prueba de su ruptura definitiva con el neokantismo– Cassirer cita la proposición central de la teoría de la subjetividad de Natorp, con la intención de enfocar la reivindicación relacionada con la correlación de la “subjetividad” y la “objetividad”. Cassirer (1993) allí se interesa en exponer el proceso de conocimiento (y de su formación en general) como un “progreso continuo”, cuyos polos sujeto y objeto pueden ser definidos dentro de su movimiento interminable. Al respecto él remarca: “Aún en las fronteras entre ambas determinaciones no existe una diferenciación definitiva, por lo que no pueden tratarse como bordes absolutamente definidos” (209). Si suponemos por un momento que “lo nombrado como subjetividad” puede ser sustentado, o si se prefiere, reconstruido a partir de una evaluación objetiva (210), entonces para Cassirer es claro que el sujeto y el objeto no son sustancialidades auto-subsistentes, sino “miembros de una relación funcional”. Ambos son “la expresión de un proceso de separación y reunificación” dentro del cual ocurre la determinación progresiva del conocimiento” (214-215). Sin embargo, esta interpretación *funcional* de la relación sujeto-objeto resulta crucial para la interpretación de otras betas del “psicologismo” neokantiano, que no sólo demuestra la singularidad del enfoque de pensamiento de Cassirer, sino también demuestra su extensión, la cual mantiene una deuda con el neokantismo de Marburgo, en particular con Natorp, y explica por qué se considera a sí mismo como neokantiano en 1939, a pesar de que –citando nuevamente el pasaje– “muchas de las teorías” que han sido “adscritas al neokantismo en la literatura filosófica contemporánea no solo son extrañas, sino que resultan diametralmente opuestas” a los planteamiento de Cassirer (202).

## 5. CONCLUSIONES

Con este último punto regresamos a la cuestión propuesta al inicio del artículo. Se puede decir, en resumen, que hablar de ‘neokantismo’ de Cassirer no es posible reducirlo a una simple declaración. Esta obvia e incontrovertida trivialidad significa que la idea sistemática del neokantismo, y en particular de la Escuela de Marburgo, implica una pluralidad de significados –sin los cuales apenas es posible, y sin una clarificación previa de estos sentidos, responder a la pregunta sobre el lugar que Cassirer ocupa dentro del neokantismo. Sin embargo, parece plausible que la filosofía sistemática de Cassirer descansa en varias proposiciones básicas de la Escuela de Marburgo y eso puede ser considerado como un intento por desarrollar su base sistemática –más en específico, por considerar estas proposiciones como bases *operativas* en lo que respecta a una interpretación dinámica del neokantismo marburgués. El rol fundacional de los “conceptos operativos” para Cassirer ha sido ampliamente reconocido y ampliamente aceptado por parte de los estudiosos del tema (Orth 1988 45-74). En este contexto, tiene también sentido asumir que Cassirer, metodológicamente hablando, siempre mantuvo un ‘neokantismo’, es decir, continuamente aplicó el aparato crítico de Cohen y Natorp a su propio modo de ‘filosofar’ y a su ‘operacionalización’ (Marx 1988 82). Pero tal transformación no tiene un significado dramático –no debe verse como una ruptura formal, sino como una variación dentro del proyecto filosófico original de los neokantianos de Marburgo. Se puede, incluso, decir que Cassirer mantiene el

verdadero neokantismo al rechazar el intento de establecer una base definitiva (como el último Natorp intentó hacer) y, en cambio, tratar de retornar a las primeras propuestas de Cohen (tales como, que el *a priori* de las formas del conocimiento y la cultura deben entenderse como proceso) (Cohen 1987 38) lo que resulta aún más enriquecedor<sup>16</sup>. Para remarcar, la nueva propuesta de Cassirer en la “Filosofía de las formas simbólicas” representa el mayor reto gestado al interior de la Escuela de Marburgo; sin embargo, este proyecto no “puede ubicarse fuera del neokantismo (de Marburgo)” (Paetzold 1998 233), sino que ha de visualizarse a través de los lentes de dicha tradición. Para Cassirer, también, “no existe un autor clásico” en filosofía –como Natorp sostuvo en su conferencia sobre “Kant y la escuela de Marburgo” en referencia a la ya conocida conclusión de Kant contra Eberhard. Del mismo modo, para Cassirer no tiene sentido tratar de filosofar con independencia de la tradición –puesto que la actividad del pensamiento filosófico está ligada intrínsecamente a los ‘hechos’ de la cultura y ocurre sólo dentro de la tradición del pensamiento. Y es un hecho que, para Cassirer, el neokantismo de Marburgo constituye parte de la tradición –la tradición en la cual él madura, con la cual continuamente tiene que lidiar y a la cual, aunque transforma, ciertamente nunca destruye.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Cassirer, Ernst. “Kant un die modern Mathematik”. *Kant-Studien* 12, 1907, 1-49.
- Cassirer, Ernst. *Derkritische Idealismus und die Philosophie des “gesunden Menschenverstandes*. Giessen: Töpelmann, 1906.
- Cassirer, Ernst. “Herman Cohen un die Erneuerung der Kantischen Philosophie”, *Kant-Studien* 17, 1912, 252-282.
- Cassirer, Ernst. *Zur modern Physic*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1915.
- Cassirer, Ernst. “Paul Natorp”. *Kant-Studien*, 30, 1925, 273-298.
- Cassirer, Ernst. “Axel Hägerstrom. Eine Studie zur schwedischen Philosophie der Gegenwart”. *Göteborgs Högskolas Arksskrift*, 45, 1939, 1-119.
- Cassirer, Ernst. *Substance and Function and Einstein’s Theory of Relativity*. Trad. William Curtis Swabey y Marie Collins Swabey. Chicago. Dover Publications, 1953. Publicado originalmente como *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994).
- Cassirer, Ernst. *Philosophy of Symbolic Forms, vol. 2: Mythical Thought*. Trans. Ralph Manheim. New Haven: Yale University Press, 1955. Publicado originalmente como *Philosophie der symbolischen Formen, vol. 2: Das mythische Denken* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987).
- Cassirer, Ernst. *Philosophy of Symbolic Forms, vol. 1: Language*. Trans. Ralph Manheim. New Haven: Yale University Press, 1957a. Publicado originalmente como *Philosophie der symbolischen Formen, vol. 1: Die Sprache* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988).
- Cassirer, Ernst. *Philosophy of Symbolic Forms, vol. 3: The Phenomenology of Knowledge*. Trad. Ralph Manheim. New Haven: Yale University Press, 1957b. Publicado originalmente como *Philosophie der symbolischen Formen, vol. 3. Phänomenologie der Erkenntnis* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990).
- Cassirer, Ernst. *Idee und Gestalt. Goethe-Schiller-Hölderlin-Kleist*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971.
- Cassirer, Ernst. *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975.
- Cassirer, Ernst. *Symbol, Myth and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-9145*. Ed Donald Phillip Verene. New Haven and London: Yale University Press, 1979.

<sup>16</sup>No podemos discutir aquí la posibilidad de que incluso la “lógica de origen” (Ursprungslogik) de Cohen no deba ser un ejemplo paradigmático del pensamiento neokantiano en términos de sus fundamentos últimos. El hecho es que Cassirer leyó la *Logik der reinen Erkenntnis* de Cohen y la usó como un punto comparativo para su propio programa de funcionalización. Esta tesis se soporta, entre otras cosas, por la reacción de Cassirer a Cohen durante su discusión con Leonard Nelson (Cassirer 1907 32, n. 1).

- Cassirer, Ernst. *Kant's life and thought*. Trad. Hamed Haden. New Haven: Yale University Press, 1981. Publicado originalmente como *Kants Leben und Lehre* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994).
- Cassirer, Ernst. *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- Cassirer, Ernst. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit*, Vol. 3: *Die nachkantischen Systeme*. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991a.
- Cassirer, Ernst. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit*, Vol. 4: *Die nachkantischen Systeme*. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991b.
- Cassirer, Ernst. *Erkenntnis, Begriff, Kultur*. Ed. R. A. Bast. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1993.
- Cassirer, Ernst. *Das Erkenntnis in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit*, 2 vols. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.
- Cassirer, Ernst. *Philosophy of Symbolic Forms, vol. 1: Language*. Trans. Ralph Manheim. New Haven: Yale University Press, 1996. Publicado originalmente como *Philosophie der symbolischen Formen, vol. 1: Die Sprache* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988).
- Cassirer, Ernst. *Nachgelassene Manuskripte und Texte, vol. 5. Kulturphilosophie. Vorlesungen und Vorträge 1929-1941*. Ed. R. Kramme and J. Fingerhurt. Hamburg: Meiner, 2004.
- Cohen, Hermann. *Logik der reinen Erkenntnis = Werke*, vol. 6. Ed. Herman Cohen-Archiv-Hildesheim New York: Olms, 1977.
- Cohen, Hermann. *Ethik des reinen Willens = Werke*, vol. 7. Ed. Hermann-Cohen-Archiv. Hildesheim, New York: Olms, 1981.
- Cohen, Hermann. *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*. Giessen: Töpelmann, 1983.
- Cohen, Hermann. *Kants Theorie der Erfahrung, 1ra ed. = Werke*, vol. 1.3. Ed. Herman-Cohen-Archiv. Hildesheim, Zürich, New York: Olms, 1987a.
- Cohen, Hermann. *Kants Theorie der Erfahrung, 3ra ed. = Werke*, vol. 1.3. Ed. Herman-Cohen-Archiv. Hildesheim, Zürich, New York: Olms, 1987b.
- Cohen, Hermann. *Das Prinzip der Infinitesimal Methode und seine Geschichte = Werke*, vol. 5. Ed. Herman-Cohen-Archiv. Hildesheim. Zürich, New York: Olms, 1984.
- Ferrari, Massimo. "Prefacio", a: *Ernst Cassirer, Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*. Vol. 3. Les systems postkantians. Paris: Cerf., 1999, i-xx.
- Ferrari, Massimo. *Il giovane Cassirer e la scuola di Marburgo*. Milan: Franco Angeli, 1988.
- Ferrari, Massimo. "Il neocriticismo Tedesco e la teoria della relatività". *Rivista di filosofia* 86, 1995, 239-281.
- Ferrari, Massimo. *Categorie e a priori*. Bologna: Il Mulino, 2000.
- Ferrari, Massimo. *Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*. Florence: Olschki, 2003. [Ernst Cassirer. *Stationen einer philosophischen Biographie*. Trad. Marion Lauschle. Hamburg: Felix Meiner Verlag, Ernst Cassirer, 2003].
- Ferrari, Massimo. "Natur und Kulturwissenschaften. Cassirer. Hegel und der Neukantianismus". *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 16 (2), 2007, 67-78.
- Friedman, Michael. *A parting of the ways: Carnap, Cassirer and Heidegger*. Chicago, La Salle: Open Court, 2000.
- Gawronsky, Dimitry. "Ernst Cassirer: His life and his Work". En: *The Philosophy of Ernst Cassirer*. 2da Ed. Paul Artur Shcilpp (New York: Tudor Publishing), 1958, 1-37.
- Geyer, Carl-Friedrich. *Einführung in die Philosophie der Kultur*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.
- Graeser, Andreas. *Ernst Cassirer*. Munich: Beck, 1994.
- Heidegger, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*. 5ta Ed. Frankfurt: Klostermann, 1991.
- Imig, Karl-Norbert. *Cassirers Invariantentheorie der Erfahrung und seine Rezeption des*

- “Erlanger Programms”. Hamburg, Meiner, 1997.
- Imig, Karl-Norbert. *Grundzüge einer Philosophie der Wissenschaften bei Ernst Cassirer*. Darmstadt: Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, 2001.
  - Krijnen, Christian. “Philosophieren im Schatten des Nihilismus. Eine Hinführung zum neukantianischen Beitrag”. En: *Sinn, Geltung, Wert. Neukantianischen Motive in der modernen Kulturphilosophie*. Christian Krijnen and Ernst Wolfgang Orth, eds. (Wuzburg: Königshausen, Neumann), 1998, 11-24.
  - Ferrari, Massimo. “Is Cassirer a Neo-kantian Methodologically speaking?” En: Makkreel, Rudolf A. Luft, Sebastian. *Neokantianism in Contemporary Philosophy*, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 2010, 293-314.
  - Marx, Wolfgang. “Cassirer Philosophie –ein Abschied von kantianisierender Letzbegründung?”. En: *Über Ernst Cassirer Philosophie der symbolischen Formen*, ed. Hans-Jürg Braun. Helmut Holzhey, Ernst Wolfgang Orth (Frankfurt: Suhrkamp), 1988, 75-88.
  - Natorp, Paul. “Ueber objective und subjective Begründung der Erkenntnis”. *Philosophische Monatshefte*, 1887, 257-286.
  - Natorp, Paul. *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*. Tübingen: Mohr, 1888.
  - Natorp, Paul. “Kant und die Marburger Schule”. *Kant-Studien* 17, 1912a, 193-221.
  - Natorp, Paul. *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode, vol. 1: Objekt und Methode der Psychologie*. Tübingen: Mohr, 1912b. (Nota. Ningún otro volumen de esta obra se publicó).
  - Natorp, Paul. *Vorlesungen über praktische Philosophie*. Erlangen: Verlag der philosophischen Akademie, 1925.
  - Natorp, Paul. *Philosophie Systematik*. H. Knittermeyer, ed. Hamburg: Meiner [1958] 2000.
  - Orth, Ernst Wolfgang. “Operative Begriffe in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen”. En: *Über Ernst Cassirer Philosophie der symbolischen Formen*, ed. Hans-Jürg Braun. Helmut Holzhey, Ernst Wolfgang Orth (Frankfurt: Suhrkamp), 1988, 45-74.
  - Orth, Ernst Wolfgang. *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Studien zu Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*. Würzburg. Königshausen, Neumann, 1996.
  - Paetzold, Heinz. “Die Frage nach Ernst Cassirers Neukantianismus mit Blick auf Cohen und Natorp”. En: *Sinn, Geltung, Wert. Neukantianischen Motive in der modernen Kulturphilosophie*. Christian Krijnen and Ernst Wolfgang Orth, eds. (Wuzburg: Königshausen, Neumann), 1998, 219-235.
  - Rudolph, Enno. “Raum, Zeit und Bewegung. Cassirer un Reichenbach über die philosophischen Anfänge des physikalischen Relativismus”. En: *Von der Philosophie zur Wissenschaft. Cassirer Dialog mit der Naturwissenschaft*. Enno Rudolph Ion-Olimpui Stamatescu (Hamburg: Meiner), 1997, 45-61.
  - Ryckman, Thomas. *The Reign of Relativity: Philosophy in Physics 1915-19125*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
  - Schilpp, Paul, ed. *The philosophy of Ernst Cassirer*. Evanston: The library of Living philosophers, 1949.
  - Schmitz-Rigal, Christiane. *Die Kunst offenen Wissens. Ernst Cassirers Epistemologie und Deutung der modern Physik*. Hamburg: Meiner, 2002.