

APUNTES PARA UNA FILOSOFÍA DE LA MENTE A PARTIR DE ERNST CASSIRER

Roberto Andrés González*

Resumen: En el presente artículo nos hemos propuesto dilucidar el problema de la unión entre el cuerpo y el alma desde la óptica de Ernst Cassirer. El planteamiento del autor posee dos momentos: comienza con la crítica contra la tradición metafísica, la cual ha incurrido en una aporía al haber pretendido abordar el problema ya sea causalmente o bien sustancialmente. En segundo lugar, el planteamiento del autor viene, por así decirlo, abrigado por la preocupación acerca del origen del conocimiento. La unión cuerpo-alma no es causal, sino una relación estrechamente *simbólica*, misma que se puede constatar en cualquier función expresiva cotidiana.

Palabras clave: Hombre, cuerpo, alma, conocimiento, expresión.

* Docente-investigador de la Universidad Autónoma del Estado de México en la Facultad de Humanidades, México, rushlogo@yahoo.com.mx.

NOTES FOR A PHILOSOPHY OF MIND FROM ERNST CASSIRER

Roberto Andrés González*

Abstract: In the present article we intend to elucidate the problem of union of body and soul through the lens of Ernst Cassirer. The author's approach has two stages: the criticism of the metaphysical tradition, which has engaged in an aporia to address the problem either causally or substantially. Secondly, the approach of the author is, as it were, sheltered by concerns about the origin of knowledge. The union between body and soul is not causal, but rather a strictly symbolic relationship, it can be seen in everyday expressive functions.

Key Words: Man, body, soul, knowledge, expression.

* Professor-researcher, Universidad Autónoma del Estado de México en la Facultad de Humanidades, México, rushlogo@yahoo.com.mx.

La presente investigación tiene como objetivo la dilucidación del problema mente-cuerpo a partir de la obra de Ernst Cassirer. Este problema se encuentra estrechamente relacionado a la cuestión del origen del conocimiento, toda vez que para el autor la unión del alma y el cuerpo no es sustancial, sino simbólica; esta unidad acaece en el marco de una función que este mismo denomina con el nombre de ‘función expresiva pura’.

El trabajo se encuentra dividido en cuatro partes, en la primera se realiza una revisión en torno al estado de la cuestión del problema mente-cuerpo; en la segunda, hacemos una revisión a la problematización del conocimiento en Cassirer; en la tercera, y cuarta parte, desarrollamos la tematización del problema mente-cuerpo a partir de la obra del autor de la *Filosofía de las formas simbólicas*.

I

Uno de los problemas más acuciantes en el marco de la antropología y de la filosofía de la mente ha sido la relación entre el cuerpo y el alma.¹ Nos dice E. J. Lowe que “la filosofía de la mente es el estudio filosófico de las cosas dotadas de mente precisamente en cuanto que están dotadas de mente , las personas están dotadas de mente o dotadas de mentalidad: tienen cuerpo y mente”.² Cabe reconocer que en el decurso de la tradición se han venido ensa-

¹ Vicente Sanfélix dice que si bien es cierto que “el origen del término ‘filosofía de la mente’ es anglosajón y reciente. Sólo a partir de la década de los años 60 del pasado siglo, *The Philosophy of mind* vino a convertirse en expresión familiar en el ámbito de la tradición filosófica”; lo cierto es que el problema mente-cuerpo atraviesa la historia entera de la filosofía, toda vez que ha estado presente desde los mismos griegos hasta nuestros días. Vicente S., *Mente y conocimiento* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2003), 61.

² E. J. Lowe, *Filosofía de la mente* (Barcelona: Idea Books, 2000), 11. Cfr. Eduardo Rabossi, “Cómo explicar lo mental: cuestiones filosóficas y marcos científicos” en, *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva* (Barcelona: Paidós, 1995), 17. Es necesario aclarar que la filosofía de la mente es una reflexión que tiene como objeto la tematización de los fenómenos mentales, así como la relación que guardan éstos con lo que no es la mente. El ser del hombre representa el claro en donde la mente tiene relación con algo que no es reducible a ella, a saber, el cuerpo. Justamente

yando diferentes rutas de exploración a través de las cuales se ha intentado explicar este problema, sin apostar con ello a cerrar el asunto. De hecho, podría decirse, estamos muy lejos de decir la última palabra en torno a una cuestión como ésta.

Pese a ello, como bien lo reconoce Stephen Priest, el interés y la vigencia de un problema como éste radica en que el ser mismo del hombre se encuentra de por medio: “Nos caracteriza el no saber lo que somos. El problema más importante con que nos enfrentamos al tratar de descubrir lo que somos es el problema mente-cuerpo, es decir, el problema de la enunciación correcta de la relación entre lo mental y lo físico o entre la mente y el cuerpo”.³ La importancia de la problematización mente-cuerpo obedece al hecho de que cada una de las diferentes maneras de conceptuar esta relación supone consecuencias prácticas que atañen al hombre tanto en lo que se refiere a la posibilidad de su propio conocimiento, como a las relaciones con sus semejantes, a la relación con lo sagrado y su relación también con la naturaleza.

Pero, ¿en qué consiste el problema de la relación entre la carne y el espíritu, la relación entre lo mental y lo físico? Este problema, como bien lo dice Bunge, “es un hueso duro de roer”:

Algunos problemas pertenecientes al sistema de problemas mente-cuerpo son los siguientes. ¿Son la mente y el cerebro (cuerpo) dos entidades independientes? Si lo son, ¿cómo se mantienen unidas y juntas en el mismo organismo vivo? ¿Cómo establecieron contacto al principio, cómo se separan al final y qué ocurre con la mente después? ¿Cómo se las arreglan las dos entidades para funcionar sincrónicamente? ¿Qué significa decir que los estados mentales tienen correlatos neurales? ¿Interactúan esas entidades? Y si lo hacen, ¿cómo lo hacen?

Si, por el contrario, la mente y el cerebro (cuerpo) no son entidades independientes, ¿es, entonces, la mente corpórea? ¿O es que ocurre lo contrario, es decir, es el cerebro una forma de la mente? ¿O es cada cual una manifestación de una sustancia simple inaccesible y subyacente y, por lo tanto, neutral? En cualquier caso, ¿qué es la mente? ¿Una cosa, una colección de estados, un conjunto de procesos en una cosa, o absolutamente nada? Y, sea lo que sea, ¿es solo física, o es algo más? Y, en este último caso —esto es si la mente es emergente con respecto al nivel físico—, ¿la podemos explicar científicamente o sólo puede ser descrita utilizando el lenguaje ordinario?⁴

por esto la filosofía de la mente no posee una connotación solamente de corte epistemológica, sino, aún más, antropológica.

³ Stephen Priest, *Teorías y filosofías de la mente* (Madrid: Catedra, 2004), 13.

⁴ Mario Bunge, *El problema mente-cerebro* (Madrid: Altaya, 1999), 19.

El comentario vertido por Bunge nos descubre que la cuestión mente-cuerpo tiene la posibilidad de derivar en un sistema de problemas, es decir, es una interrogante que puede decantarse en múltiples preguntas dibujadas desde diferentes enfoques. A decir verdad, la cita plantea cuatro grandes disyuntivas, éstas son: 1) la posibilidad de sostener una explicación natural de la mente considerándola como un objeto susceptible de explicación en términos de alguna teoría física; 2) la posibilidad de sostener que la mente es una realidad no física y, por lo mismo, reacia a una explicación conforme a la ciencia empírica; 3) la posibilidad de considerar a la mente como algo simple cuya efectividad se trazaría sólo a partir del contraste con algo físico (cuerpo); 4) considerar a la mente como algo figurado o como una suerte de nada. Todo esto nos habla de la amabilidad del problema, en el entendido de que puede decirse y abordarse desde diferentes perspectivas.

En este sentido, Stephen Priest agrega: "Algunos filósofos piensan que tú, lector, y yo somos sólo objetos físicos complicados. Según otros somos almas inmortales, tenemos tanto características mentales como físicas o fundamentalmente no somos nada físico ni mental".⁵ A decir verdad, en el decurso de la tradición pueden mentirse cuatro posturas principales en torno al problema mente-cuerpo, cada una de las cuales ha intentado ofrecer una respuesta asequible; estas posturas son, el dualismo, el conductismo lógico, la teoría de la identidad y el funcionalismo.⁶

En términos generales el dualismo dice lo siguiente:

El dualismo es la teoría de que existen dos y solamente dos tipos de sustancia: mentes y objetos físicos. Una mente es una sustancia puramente mental, no-material o espiritual; y un objeto físico es una sustancia puramente material, no-mental y extendida en el espacio. De aquí se sigue lógicamente que ninguna mente es un objeto físico ni ningún objeto físico es una mente. Una persona se compone, según el dualismo, de ambos tipos de sustancia.⁷

Descartes y Platón serían los filósofos emblemáticos de esta postura, habida cuenta de que en ambos la meditación o bien parte, o bien decanta en esta yuxtaposición de estas dos formas del ser. Cabe señalar sólo que pese a la

⁵ Priest, *Teorías y filosofías*, 13.

⁶ Paralelas a las posturas aquí mencionadas existen otras posiciones filosóficas relacionadas con el problema mentido, algunas se encuentran en gestación, otras poseen un interés meramente histórico. Entre estas otras posiciones cabe mencionar: La inteligencia artificial; El emergentismo de John Searle; El monismo idealista de George Berkeley. Cfr. Paul Churchland, *Materia y conciencia: introducción contemporánea a la filosofía de la mente* (Barcelona: Gedisa, 2009), 50ss

⁷ Priest, *Teorías y filosofías*, 17.

coincidencia en la imagen del pensamiento, el dualismo no es de ninguna manera una postura homogénea, pues existen diferentes supuestos y marcos teóricos de referencia desde donde se ha arremetido el problema.

Por su parte la solución del conductismo lógico se nutre a partir la incidencia de dos doctrinas: el conductismo psicológico (de donde toma su interés por la conducta); y el positivismo lógico (de donde toma su interés por el lenguaje). De acuerdo con esto:

Los conductistas lógicos proclaman que la reducción de lo mental a lo conductual o comportamental es una tesis lingüística: una tesis sobre la posibilidad de utilizar en nuestro lenguaje conceptos psicológicos tales como “imagen”, ‘percepción’ o ‘memoria’. Y argumentan que ello es posible porque toda oración o conjunto de oraciones referidas a lo mental pueden ser traducidas, sin pérdida de significado, a una oración o conjunto de oraciones sobre la conducta pública observable.⁸

Esto es, para los conductistas lógicos, si los conceptos que hacen referencia a lo mental no se refieren a la conducta observable, entonces no se refieren a nada. De tal manera que mente y conducta son exactamente lo mismo. Los conceptos psicológicos son únicamente una manera de hablar, sumamente equívoca y confusa, acerca de la conducta física. El conductismo lógico espera que, con el desarrollo de una ciencia física de la conducta, los conceptos mentalistas referidos a la explicación de la conducta puedan ser sustituidos por el lenguaje exacto de las ciencias empíricas.

A su vez la respuesta vertida por la teoría de la identidad adquiere una tonalidad enteramente materialista, en virtud de que para ésta: los estados mentales son estados puramente físicos del sistema nervioso central; esto es, para el teórico de la identidad mente y cerebro son exactamente lo mismo. A esto cabe agregar la enorme confianza que esta teoría tiene en la ciencia y su desarrollo, tal como lo dice Heinz Pageles: “Creo que el problema del dualismo mente y naturaleza o será resuelto sino que desaparecerá con el desarrollo de la ciencia. Al profundizar nuestra comprensión del modo en que el mundo mental del significado es materialmente apoyado y representado —procedente de las neurociencias— se producirá una nueva síntesis de la ciencia y surgirá una nueva civilización”.⁹ Esto significa que el problema mente-cuerpo, en el horizonte de la teoría de la identidad, sutilmente es eliminado.

Por otra parte, la respuesta que ofrece el funcionalismo posee una doble connotación, a saber, se puede ser teórico de la identidad —materialista— (funcionalista con visión materialista), o bien funcionalista dualista. En general, el

⁸ Ibid., 55.

⁹ Heinz Pageles, *Los sueños de la razón* (Barcelona: Gedisa, 2001), 17.

funcionalismo no se compromete con posición filosófica alguna. Stephen Priest, *grosso modo*, describe el funcionalismo en los siguientes términos:

Es la teoría según la cual estar en un estado mental es estar en un estado funcional. Un estado *funcional* es un estado que puede estar individualizado o caracterizado por virtud de sus relaciones causales; de acuerdo con ello, un estado mental debe tener un tipo particular de causa, por ejemplo, un *input* o entrada sensorial, y un tipo particular de efecto, por ejemplo un *output* o salida conductual. Los estados mentales se hallan relacionados entre sí de forma causal; a la totalidad de las relaciones causales en que puede entrar un estado mental determinado se le llama el *papel causal* o, también, funcional de ese estado. Ser un tipo particular de estado mental es así tener un tipo particular de papel causal.¹⁰

El funcionalismo reconoce el papel causal de los estados mentales en tanto que su función consiste provocar conductas observables o bien provocar otros estados mentales. Cada estado mental se encuentra encadenado causalmente a conductas subsecuentes, como en una compleja red de relaciones.

Es justamente en este contexto teórico que nos parece pertinente traer a cuenta el planteamiento que desarrolla Cassirer en torno al problema mente-cuerpo, pues la forma del tratamiento que realiza sobre este asunto adquiere una connotación *sui generis*, en el entendido de que la salida que ofrece no encaja en ninguna de las imágenes de las posturas dominantes aquí mencionadas, sino que propone otra respuesta a partir de la cual se esboza una nueva imagen del pensamiento.

II

La preocupación de Cassirer en torno al problema mente-cuerpo deriva de la tematización acerca de la fenomenología precisamente del conocimiento. Tanto uno como otro problema es abordado bajo el amparo de un mismo método. Semejante hazaña este autor la desarrolla de un modo más sostenido en el tercer tomo de la *Filosofía de las formas simbólicas*. En éste el autor se propone fincar las bases para recorrer los límites del conocimiento, ampliando con creces el propio concepto de *teoría*, constreñido hasta entonces dentro de los márgenes de la imagen científica del mundo.

Para Cassirer el objeto de la teoría no sólo es lo que existe de un modo fáctico (ciencias fácticas), pues también, y ante todo, el ‘sentido’ y el mundo del ‘significado’ figuran como objetos genuinos para una consideración sistemática

¹⁰ Priest, *Teorías y filosofías*, 163.

y rigurosa por parte de la filosofía. Justo por esto, el autor dice: “me resulta cada vez más claro que la teoría general del conocimiento, dentro de la concepción y limitación tradicionales, no bastaba para una fundamentación metódica , parecía entonces necesaria una ampliación radical del plan de esta teoría del conocimiento”.¹¹ Cassirer descubre que en la imagen natural del mundo, así como en el mundo mitológico y religioso, existen auténticos factores y motivos para concebirlos como genuinos asuntos de exploración filosófica, toda vez que “en modo alguno carecen de ley, sino que presentan una forma estructural con un carácter peculiar e independiente”.¹² En la obra del maestro de Marburgo se atisba la posibilidad del descubrimiento de esta ley diseminada en el claro de las diferentes formas simbólicas, y esto es lo que le permite al autor plantear este desanclaje teórico, ampliando las posibilidades del despliegue temático de la filosofía.

Vale la pena recordar que los dos primeros tomos de la *Filosofía de las formas simbólicas*, vinieron a abrir nuevos horizontes para la exploración filosófica contemporánea. Una de sus consecuencias relevantes de este primer tomo es la que afirma que el lenguaje no es nunca una réplica o una copia de lo dado, sino por el contrario, es siempre una creación gestionada por el mismo espíritu.¹³

Del segundo tomo de la *Filosofía de las formas simbólicas* puede enunciarse una doble ganancia, a saber, por un lado, permite al autor abrir un camino casi inexplorado por el pensamiento filosófico hacia la tematización del mito. Cassirer está convencido de que la reflexión “en el campo del pensamiento mitológico faltaba un ‘hilo conductor’ metodológico, hace falta una introspección

¹¹ Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas I* (México: Fondo de Cultura Económica, 2003), 7. El primer tomo de la obra capital del autor se publica en 1923, en este primer tomo el autor está resuelto a ampliar los márgenes de la teoría y mostrar un nuevo fundamento para la ciencias del espíritu mostrando que el espíritu posee diferentes configuraciones, incluyendo las configuraciones de la ciencia, no obstante cada una, aun siendo diferente, se encuentran sometidas a una misma ley. Vale la pena mencionar solo que este primer volumen de la obra mencionada tiene como foco medular de atención el lenguaje. Este último, lejos de ser una copia o reproducción de lo dado, es ante todo una creación.

¹² Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas III* (México: Fondo de Cultura Económica, 2003), 7. Este tercer tomo se encuentra orientado hacia el problema del “reconocimiento”, o sea, hacia el problema del conocimiento, mostrando que el espíritu constituye una unidad completamente concreta sin rupturas (p. 99), el despliegue del espíritu se retiene en el proceso del conocimiento inclusive en expresiones formales tan abstractas como la matemática o la física simbólica.

¹³ La connotación de la noción de espíritu en Cassirer se encuentra íntimamente ligada a una concepción de corte antropológica, pues el ser espiritual es ante todo el ser cuya naturaleza específica se distingue por su capacidad simbólica. En la filosofía de las formas simbólicas acontece una suerte de *encarnación del espíritu* en el ser que existe simbólicamente en el mundo, esto es, el ser humano.

sistemática en la ‘forma interna’ de lo mítico. La presente investigación espera haber tomado el camino que permita aproximarse a esta introspección”.¹⁴ El maestro de Marburgo reconoce que en torno al estudio del mito no había un referente o modelo análogo para realizar semejante exploración, el autor prácticamente tiene que construir una ruta de análisis de un modo sintético. Por otra parte, la segunda ganancia consiste en que la introspección efectuada a la forma interna de lo mítico, al autor le va abrir un horizonte para poder replantear la fenomenología del conocimiento: origen y estructura.¹⁵ El análisis del mito y de la religión le permitirá al autor esbozar otra posibilidad para el conocimiento, toda vez que en el mito no se versa acerca de entidades empíricas, se alude más bien a un relieve del ser, el cual, lejos de identificarse con la *res extensa*, subsiste en el horizonte del sentido.

Cassirer dice que las formas simbólicas “son los caminos que el espíritu sigue en su objetivación, es decir, en su autorrevelación”.¹⁶ Esto es, el espíritu posee de suyo la tendencia hacia su propio despliegue, hacia su propio desarrollo, este desarrollo se conduce a través de diferentes caminos marcados precisamente por las formas simbólicas: el lenguaje, el arte, el mito, la religión, la ciencia, etc. Esta tendencia es un común denominador que presenta el espíritu en cualquiera de sus caminos de despliegue.

Si bien cabe reconocer que Cassirer se encuentra, por un lado, empeñado en ampliar los márgenes del conocimiento recorriendo la noción de teoría. Por otro, también cabe anotar que al autor le interesa, simultáneamente, encontrar las condiciones de posibilidad para una filosofía que sea capaz de abarcar las diferentes manifestaciones del espíritu en todas sus direcciones posibles, de hecho, este es el sentido general de la filosofía del autor. En torno a lo cual nos dice: “La *Filosofía de las formas simbólicas* no atiende exclusivamente ni en primer término a la conceptualización exacta, puramente científica del mundo, sino a todas las direcciones de la comprensión del mundo. Trata de aprehender esta última en sus múltiples formas, en la totalidad y diversidad interna de sus

¹⁴ Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas II* (México: Fondo de Cultura Económica, 2003), 14-15. La tematización que el autor realiza en este segundo tomo le permiten avizorar aportes importantes en el campo del análisis del mito y la religión, tales como por ejemplo: “La unidad del mito, no se explica por sus productos, sino por la homogeneidad de la función del alma”, (39). En esta obra se nos ofrece una fenomenología estricta de la religión.

¹⁵ Origen y estructura del conocimiento mismo. En lo que sigue se abordará esta cuestión.

¹⁶ Cassirer, *Filosofía de las forma I*, 18. Con esta aseveración el maestro de Marburgo descubre el método a través del cual el espíritu se abre en múltiple gama de manifestaciones, reconociendo que cada forma simbólica no es sino un camino por el cual el mismo espíritu encuentra el cauce para su despliegue. Diferentes son las expresiones, no obstante, todas ésta poseen un mismo agente, a saber, el mismo espíritu.

manifestaciones".¹⁷ Para el autor alemán, no existe una sola interpretación exclusiva del mundo, existen varias, y de lo que se trata, en esta filosofía, es de encontrar un punto de coincidencia entre todas éstas.

Uno de los primeros hallazgos de Cassirer es el reconocimiento de que en el horizonte de la cultura se encuentran diseminadas una pluralidad de manifestaciones espirituales de todo tipo, construidas con diversos matices. Sin embargo, el autor se preocupa por la construcción de un método que sea capaz de hallar el punto en donde toda esta pluralidad de manifestaciones encuentre coincidencia, esto es, se procura la factura de una propuesta teórica capaz de dar cuenta del principio de unidad de las diferentes expresiones del espíritu en el horizonte de la filosofía de las formas simbólicas. El autor dice: "parece que hemos encontrado el método para dominar y organizar todo este material".¹⁸ El principio de unidad de las diferentes manifestaciones espirituales, dice Cassirer, se finca en la posibilidad del conocimiento de la ley,¹⁹ o estructura fundamental, de donde derivan las diversas actividades y manifestaciones del hombre en todas sus latitudes.

En el marco de esta imagen del pensamiento es desde donde el maestro de Marburgo aborda el problema mente-cuerpo, el cual, como ya hemos anunciado, deriva de la tematización acerca del conocimiento. En este sentido, desde nuestro punto de vista, podría decirse que la exploración del conocimiento apoyada en el análisis en torno a la naturaleza del mito, es lo que conduce al autor de Marburgo a encontrar de frente el problema de la interacción entre el alma y el cuerpo. El análisis del conocimiento a partir de la reflexión del mito le permite al autor un análisis crítico en torno al origen del conocimiento. La filosofía del mito permite mostrar que el conocimiento no tiene su punto de origen en la percepción sensible. Ya que:

la división en esferas sensibles tajantemente separadas entre sí no corresponde en modo alguno a la constitución originaria de la percepción, sino que tal división va desapareciendo a medida que vamos retrocediendo hacia las configuraciones 'primitivas' de la conciencia..., estas configuraciones [primitivas] parece ser que no presentan por ningún lado las rígidas líneas divisorias que estamos acostumbrados a trazar entre las sensaciones de los diversos sentidos.²⁰

¹⁷ Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas III*, 25.

¹⁸ Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, (Méjico: Fondo de Cultura Económica, 2007), 44.

¹⁹ Ernst Cassirer identifica esta ley como una actividad constante que subyace a toda creación singular del espíritu. La identifica literalmente como una función libre y autónoma, la cual se encuadra por el claro de las diferentes formas simbólicas, sin ser ésta una forma, ni una creación simbólica; sino la condición de toda configuración simbólica. Cfr. *Filosofía de las formas II*, 128ss

²⁰ Cassirer, *Filosofía de las formas III*, 49. La estructura del conocimiento en Cassirer se encuentra hilvanada por la consecución de tres funciones, estas son: función expresiva, función re-

Para Cassirer el conocimiento no puede comenzar en la percepción, toda vez que ésta acontece en un ulterior momento, justamente por esto nos dice: “el sueño del empirismo psicológico, consiste en poder captar y comprender lo real reduciéndolo a sus elementos sensibles últimos, a sus datos originarios de la sensación”.²¹ Como si el objeto estuviera previamente constituido y la función del entendimiento se redujera sólo a captar o aprehender lo dado. El pensador alemán afirma que si la función del entendimiento en la empresa del conocimiento se redujera sólo a aprehender lo dado, entonces el espíritu tendría una naturaleza enteramente pasiva, abocada a captar los influjos de la realidad y nada más. Desde la visión sensualista, el lenguaje vendría a ser una réplica de la realidad, es decir, una copia de lo dado. No obstante, la palabra no es nunca una copia del objeto.

El maestro de Marburgo afirma que aquellos que sostienen la asequibilidad inmediata de lo dado en la percepción sensible “se olvidan con demasiada facilidad que esa supuesta etapa meramente ‘ingenua’ de la conciencia de la experiencia no es ningún hecho sino una construcción teórica”,²² ya que la aparición de todo objeto implica un proceso de conformación o elaboración intelectual. A partir de esto, resulta evidente que la percepción es precisamente percepción de algún ente, es decir, se encuentra referida al ente. Sin embargo, la génesis del conocimiento acaece mucho antes de la acotación entitativa del objeto; este origen se remonta a una operación primigenia del espíritu.²³

Desde luego, puede decirse que en Cassirer se configura una fenomenología del espíritu, entendido este último no como la causa material de lo real, sino como la causa eficiente del ‘sentido’. El ente se constituye finalmente en objeto, es decir, en aquello sobre lo que se puede hablar, sólo a partir de una dotación de sentido, pues cabe anticipar desde ahora que el conocimiento en la perspectiva del autor no inicia en la percepción, sino con un momento significativo que antecede a la aparición de lo dado: Cassirer dice, “el [conocimiento empieza] donde termina la relación inmediata con la impresión sensible y el afecto sensible. El sonido aun no es lenguaje mientras se dé puramente como repetición,

presentativa y función significativa. En la función expresiva, que es la primera en el orden epistemológico, es donde tienen lugar lo que el autor denomina las ‘configuraciones primitivas’, en estas primeras configuraciones no existen las líneas divisorias de una realidad diseminada, esta diseminación acontece en la función representativa. Cfr. Ikkonen, *Cassirer's critique of culture* (USA: Springer-Science, 2011), 27.

²¹ Cassirer, *Filosofía de las formas III*, 50.

²² Cassirer, *Filosofía de las formas II*, 58.

²³ Esta operación primigenia del espíritu se corresponde con la ‘función expresiva’. Sobre esto volveremos más adelante.

mientras carezca de *momento significativo*".²⁴ El espíritu no dota de existencia material al ente, sino más bien lo confecciona, en cuanto que objeto, mediante un acto significativo. El conocimiento ingresa en la ruta de objetivación a partir del momento significativo.

Justo por esto, para el autor, el conocimiento ha comenzado mucho antes de la percepción; de hecho podría decirse que la presencia de lo dado en la percepción nos habla de un estado muy avanzado de la actividad espiritual, pues "la función esencial y peculiar [del espíritu], no consiste en aceptar simplemente un material dado. Por el 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".²⁵ La posibilidad de mentar la presencia de alguna cosa, nos habla de un trabajo orquestado que se extiende más allá de la percepción. Cuando el conocimiento descubre el ente, descubre al mismo tiempo que lo dado viene dispuesto por una especie de *precomprensión*, esta precomprensión no es todavía una inferencia, sino más bien la patentización del dato universal de la realidad.²⁶ La objetivación del conocimiento es una operación posterior, es decir, las cosas vienen a adquirir un rostro singular en virtud de que su acotación se encuentra condicionada por la precomprensión originaria del ser. En otras palabras, el ente ha sido abierto originariamente por el espíritu desde antes de su aparición, mediante una confección espiritual originaria entendida como *función expresiva*.

Esta función expresiva, de acuerdo con Mormann y Luft, constituye la función base para comprender el planteamiento de Cassirer al problema mente-cuerpo. No obstante, era necesario aclarar que el desarrollo temático de este

²⁴ Cassirer, *Filosofía de las formas I*, 147. Este punto es muy relevante, toda vez que aquí se da cuenta del momento y la manera en que el ente se constituye como tal. El momento de la objetivación de lo dado se encuentra mediado por la confección realizada por el espíritu, en virtud de que es el mismo espíritu quien le infunde sentido a lo que aparece. No obstante este proceso no comienza con la aparición de lo dado, sino que lo dado aparece justo porque el espíritu ha comenzado su acción antes. La acotación del ente es solo la consecuencia de un proceso espiritual que ha confeccionado la posibilidad de su aparecer.

²⁵ Cassirer, *Filosofía de las formas II*, 129.

²⁶ Ikonen y Hertz, interpretando a Cassirer, mencionan que la función expresiva constituye el primer momento por el cual el espíritu amanece al dato del ser, este primer momento constituye la base para un segundo momento donde acaece la objetivación del ente, a este segundo momento se le conoce como función representativa. La presentación del ente se encuentra condicionada por la función expresiva. Es justamente en la función expresiva donde acaece la precomprensión de lo que es. Esto significa que la percepción del ente es posterior. Por esto para el maestro de Marburgo el conocimiento no comienza con la percepción de las cosas, sino con la precomprensión del ser.

problema se encuentra vinculado al tema del conocimiento,²⁷ en virtud de que esta función base constituye, por un lado, la primera fase del conocimiento en Cassirer y, por otro lado, representa la clave para comprender la relación entre el cuerpo y el alma.

III

Uno de los primeros datos de donde parte la tematización de Cassirer en torno al problema mente-cuerpo es el dato de la coexistencia de una pluralidad de teorías en torno a este asunto. Un elemento recurrente que descubre el autor, entre todos estos intentos teóricos, es que las diferentes explicaciones acerca de la unión entre alma y cuerpo no han logrado superar la esencial dislocación entre el uno y el otro. Más que explicar la unión, tienden a ensanchar la división entre éstos. El autor piensa que esta dislocación se ha debido en gran medida al dominio de una eminentemente concepción sustancialista del alma y el cuerpo, es decir, en la tradición, a éstos se les ha visto como dos sustancias cuya unión resulta ya en sí misma difícil. El maestro de Marburgo dirá que una interpretación sustancialista del cuerpo y el alma está condenada a tornarse en algo insoluble. Justo por esto éste se propone otra ruta de exploración, a través de la cual se intenta anteponer la noción de función por encima del concepto de sustancia.²⁸ Podría decirse que este cambio de óptica permitirá hallar una nueva ruta de salida al asunto. Pues mediante la función quedarán entrelazados el cuerpo y el alma en el marco de una actividad espiritual que se desarrolla y extiende por los diferentes ámbitos de la cultura.

Cassirer comienza haciendo una crítica al planteamiento tradicional del problema en cuestión. Dirá que la relación entre alma y cuerpo se encuentra obturada desde el inicio, pues se ha matizado por una eminentemente dislocación ya en sí misma inexplicable. Hay que señalar que el planteamiento en aras de la metafísica se halla dominado por dos categorías fundamentales, a saber, por la noción

²⁷ Para quien quiera profundizar un poco en la teoría del conocimiento de Cassirer le recomendamos ojear el texto de Sebastian Luft, *A Hermeneutic Phenomenology of Subjective and Objective Spirit: Husserl, Natorp, and Cassirer* (Arizona: Yearbook, 2004), el capítulo dedicado a Cassirer.

²⁸ Esta es una confección metodológica que el autor introduce para abordar este asunto, lo cual le permite anticipar algunas conclusiones diferentes, pues no se remarcaba la diferencia, sino que por el contrario, se va a ponderar la afinidad, o sea la copertenencia del cuerpo con el alma. La relación entre éstos no se explica por una yuxtaposición, sino por la unidad que persiste desde el origen y que puede explicarse mediante la natural complementación entre uno y la otra puesta al día en la trama misma de su marcha a través de una función.

de *causa* y la noción de *cosa*. “Son principalmente dos las determinaciones que dominan toda la problemática de la metafísica: el concepto de cosa y el concepto de causa. En las categorías de cosa y de causalidad desembocan en última instancia todas las demás relaciones y son absorbidas literalmente por ellas”.²⁹ Esto es, la relación entre el alma y el cuerpo se le ha visto o bien como una relación de causa y efecto, o bien como la relación entre dos sustancias.

En Platón, por ejemplo, puede verse la institucionalización filosófica de la inmortalidad del alma.³⁰ Este anhelo por inmortalizar el alma introduce una imagen *sui generis* en la relación entre el cuerpo y el alma, pues abiertamente se trata de una yuxtaposición de dos realidades: una que, por ser inmortal, ha pervivido antes del cuerpo, y que al venir se encuentra sólo de paso en el mundo, pues al decaimiento del primero ésta persistirá en su ser aun sin el concurso del cuerpo; mientras que por otro lado, el cuerpo es concebido como un accidente o afección del alma. Se trata de una relación adventicia e incómoda. El autor alemán afirma que cuando este problema se aborda, ya sea causalmente, ya sustancialmente, se convierte en un verdadero enigma, imposible de explicar: “[Platón] no ha sido capaz de eliminar por principio la ‘irracionalidad’ de las relaciones entre el alma y el cuerpo”.³¹ El alma se piensa como la “entelequia” del cuerpo; se trata de la relación entre una sustancia y un accidente, cuya reunión, finalmente, no es comprensible, pues ni siquiera es indispensable para el ser del alma.

Otro tanto sucede en la filosofía moderna, pues puede verse que en Descartes³² el planteamiento decanta en una eminentemente declaración de impotencia frente al problema cuerpo-alma. Al respecto podría mencionarse que la famosa glándula pinial no es el punto en donde el alma conecta con el cuerpo, sino la reiteración de que el problema, mientras se conciba sustancialmente, resulta insoluble. No es gratuito el hecho de que el sistema cartesiano termine yuxtaponiendo dos sustancias: la *res cogitans* y la *res extensa*. El hombre se piensa como el ser de esta yuxtaposición, es decir, como el ser en el que inciden estas dos sustancias. Lo propio del alma es la simpleza y el pensamiento; mientras que la extensión sería la nota propia del cuerpo: “La extensión según longitud, amplitud y altura es, según Descartes, lo único que queda como rasgo necesario en el concepto de cuerpo”.³³ El hombre retiene la dignidad por la acción del pensamiento, pues se concibe precisamente como una cosa que piensa.

²⁹ Cassirer, *Filosofía de las formas III*, 117.

³⁰ Cfr. Platón, *Fedón*, 84bss.

³¹ Cassirer, *Filosofía de las formas III*, 118.

³² Cfr. E. J. Lowe, *Filosofía de la mente*, 18 y ss.

³³ Cassirer, *Filosofía de las formas III*, 127.

Por otra parte, en el sistema de Leibniz sucede algo semejante, la relación cuerpo y alma resulta inexplicable en sí misma; dicha relación tendrá que trascender el claro de su propia interacción para alcanzar un remedio de explicación de corte místico, ya que para el autor de la *Monadología* esta relación se explica a través de un recurso que sobrepasa a toda experiencia posible, pues deposita en la voluntad de Dios la razón final de esta unión. Esto es, Leibniz dirá que la relación del cuerpo y el alma ha sido preestablecida desde su origen por la voluntad divina. Este orden preestablecido por Dios es lo que inhibe la luminosidad del planteamiento, haciendo indemostrable semejante relación; ya que la razón de esta unión escapa a toda razón finita. “Con ello, no se ha resuelto el problema, sino que se ha aplazado”.³⁴

Desde la perspectiva del autor de la *Filosofía de las formas simbólicas*, resulta ingenua la visión metafísica del problema del cuerpo y el alma, pues coincide cabalmente con los matices de una visión empirista, de hecho, la visión metafísica en torno a este problema debe entenderse como una visión empirista, ya que ambas se encuentran sustentadas en una concepción sustancialista y causal. Para la visión metafísica, dicha relación tendría que trascender todo dato de la experiencia (como en Platón o Leibniz); mientras que para la visión empirista, cuerpo y alma tienen que trastocarse cual si se tratase de cosas; es decir, el método empirista obliga a tratar este tema del mismo modo como se aborda la investigación de la naturaleza, tal como ‘la caída de los graves’ o la anatomía de los organismos, pensándolo con el metro de cosas medibles.

Para el maestro de Marburgo, ningún vínculo sustancial:

es suficientemente fuerte para fundir en una verdadera unidad elementos originalmente tan heterogéneos. La historia de la metafísica nos muestra con la máxima claridad cómo termina por envolverse en dificultades insolubles todo intento de describir la relación entre alma y cuerpo consistentes en transformarla en una relación entre condicionante y condicionado, entre ‘motivo’ y ‘consecuencia’.³⁵

Para el autor, en el decurso de la tradición se ha pensado el cuerpo y el alma como dos entidades que se condicionan (causa-efecto) o como dos entidades paralelas cuya reunión resulta un misterio, las cuales finalmente permanecen separadas. Sin embargo, cabe mencionar que esa separación es completamente artificial, ha sido creada u ocasionada por los ímpetus de la metafísica tradicional.

En este sentido, Cassirer reconoce la hazaña de otro autor coterráneo y contemporáneo suyo, Nicolai Hartmann, por haber dado un paso adelante en

³⁴ Ibid., 121.

³⁵ Cassirer, *Filosofía de las formas III*, 127, 123.

este punto al haber afirmado que la unidad del cuerpo y el alma es atemática, toda vez que opera en la vida antes de tomar conciencia acerca de la misma. “Hartmann mismo parte de que la unidad de cuerpo y alma yace previamente en la esencia del hombre y, por tanto, no necesita ser primero descubierta”.³⁶ El paso dado por Hartmann es de suma importancia, pues coloca el asunto en la ruta correcta. Vivencialmente, se diría que la unidad del cuerpo y el alma es de suyo, es preteórica, es preconceptual. Sin embargo, muy a pesar de este paso emprendido por Hartmann, la razón epistemológica de esta unión le sigue pareciendo a este mismo demasiado enigmática: la incursión de la razón es lo que vendría a oscurecer la otrora unidad vivencial del cuerpo y alma. Este es un contraste curioso en el interior de la filosofía de este último, ya que si bien es cierto que la unión en cuestión no ha precisado de una previa dilucidación para ser efectiva; también resulta cierto que tan pronto la conciencia toma partido en este asunto dicha unidad se rompe: para Hartmann “la unidad que de parte de los fenómenos se presenta como incuestionable y segura, se rompe en el momento en que tratamos de esclarecerla y explicarla intelectualmente. Visto vivencialmente, es seguro que no conocemos el alma sin el cuerpo ni el cuerpo sin el alma, pero esta unidad de lo conocido, de ningún modo indica una unidad de conocimiento”.³⁷ Aquí se reconoce el fenómeno de la unidad pero no puede explicarse teóricamente; por el contrario, se dirá que la incursión de la teoría en esta unidad preconceptual (cuerpo-alma) contribuye una vez más a su dislocación: “Pues dado que la unidad no puede negarse ontológicamente —dice Hartmann—, pero tampoco puede aprehenderse fisiológica ni psicológicamente, tendrá entonces que ser concebida como una unidad puramente óntica independiente de toda aprehensión, como un substrato irracional del ente psicofísico”.³⁸ Esto quiere decir que lo imperfecto, y hasta contradictorio que puedan sonar las explicaciones en torno a esta relación, no obedecerían a una deficiencia de los conceptos, sino a una suerte de irracionalidad en el ser, obedecerían a ese sustrato irracional del ente psicofísico.

Por contrate de esto, Cassirer afirma que la relación entre cuerpo y alma tiene que ser planteada en el horizonte teórico de la experiencia, es decir, la pregunta que interroga por dicha unión debe estar sugerida por la misma experiencia. En este sentido, el autor de la *Filosofía de las formas simbólicas* afirma que “el problema [cuerpo-alma] fue planteado por la experiencia misma y surgió de su propio seno; así pues, tiene que esperarse y exigirse que sea resuelto con los propios medios de la experiencia”.³⁹ La unidad entre éstos es efectiva-

³⁶ Ibid., 119.

³⁷ Cfr. N. Hartmann, *Ontología V* (Méjico: Fondo de Cultura Económica, 1986), 15-17.

³⁸ Ibid., 116.

³⁹ Cassirer, *Filosofía de las formas III*, 121.

mente un hecho, pero de ninguna manera es misterioso o irracional. Cassirer se atreve a dar el paso que no pudo la filosofía de Hartmann, explicando con lucidez la cartografía de esta reunión.

Este planteamiento adquiere un matiz enteramente diferente cuando el problema se plantea ya no en términos de sustancia ni de causa (pues esta óptica, como se recordará, supone un principio de separación); sino por el contrario, el nuevo planteamiento exige la consideración de la unión entre alma y cuerpo pero a partir del principio de una actividad o de una función. Este enfoque permite instalar el planteamiento en el claro de un proceso; siendo la secuencia de este mismo proceso lo que inhibe la desarticulación de sus momentos y partes. La unidad que se asoma a partir del semblante que nos proporciona la imagen de este proceso, si bien se encuentra en el claro del devenir, ésta no se explica apelando al puro devenir, sino a una actividad primigenia que el alemán refiere con el nombre de ‘función expresiva’.

IV

Dice Cassirer que la función expresiva es parte de nuestra vivencia cotidiana, es un acontecimiento que se reitera a cada momento en nuestra vida fáctica. Ésta es una función básica, y su importancia radica en el hecho de que en el claro de la misma queda patentada la unidad cuerpo-alma. Esta unidad es un hecho, y resulta de una actividad puesta en marcha mediante la entreveración del cuerpo y el alma en cada vivencia expresiva.⁴⁰ La unidad no se provoca ni es producida artificialmente por nadie, sino que se afirma en cada fenómeno expresivo. En torno a esto el autor agrega: “Lo que se vive en cada simple fenómeno expresivo es una correlación indisoluble, una síntesis enteramente concreta de lo corpóreo y lo anímico. Sin embargo, esta vivencia concreta no puede ser ‘explicada’ ni comprendida recurriendo a la cosa en sí como raíz última común”.⁴¹ Esto es, la unidad en cuestión no la produce la teoría, sino más bien la teoría ha de encontrar en ésta su punto de partida. El punto de inicio para la dilucidación teórica de esta reunión no puede fincarse en el ser en sí,

⁴⁰ Al final del presente ampliaremos esta tesis, la cual reconoce su punto de partida en Cassirer, no obstante, desde nuestro punto de vista, va más allá del pensamiento del maestro de Marburgo.

⁴¹ Cassirer, *Filosofía de las formas III*, 121. Cabe mencionar que mediante la noción de ‘función expresiva pura’ el maestro de Marburgo consigue dos puntos importantes de un solo golpe, a saber, por un lado, encuentra la manera de acceder al dato inmediato de lo que es (la presentación del ser, previa a cualquier juicio o toma de postura); mientras que por otra parte, esta función le permitirá encontrar otra salida al augusto problema de la unión entre el alma y el cuerpo.

por dos simples razones, a saber, porque en la perspectiva del autor, el ser en sí no constituye la causa de esta reunión y tampoco constituye el origen de conocimiento alguno, y además porque el ‘sentido’ no precisa fundarse en una apelación a su *fundamentum in re*. Esta unidad no es sustancial.

Ahora bien, el hecho de que la unión entre alma y cuerpo sea algo primigenio, y prelógico, no significa que sea teóricamente inasequible. Ciento es que la reunión en cuestión no puede ser cósica ni causal; “de ahí que sólo el regreso al ‘fenómeno originario’ de la expresión —dice Cassirer— puede conducirnos a la solución [del problema]”.⁴² Es decir, para el autor, la clave para la dilucidación de esta reunión se centra en la meditación en torno a la naturaleza de la función expresiva. Digamos que la función expresiva va a ser la que nos revele la razón, y el secreto, de esta unidad.

¿Qué entiende Cassirer bajo el término de *función expresiva*? Esta noción es una proposición compuesta por el acoplamiento de dos términos, a saber, por “función” y por “expresión”; y denota el sentido de actividad como rasgo sobresaliente. En este sentido, esta función por principio de cuentas es un quehacer. Sin embargo, por rigor metódico, consideramos oportuno hacer aquí la distinción entre la noción de “función expresiva” y la llana noción de “expresión”. Pues para Cassirer, la ‘expresión’, así sin adjetivos, se puede enmarcar en el horizonte del despliegue del espíritu por la vía del lenguaje, en torno a lo cual nos dice: “en general puede mostrarse que el lenguaje pasó por tres etapas antes de alcanzar la madurez de su propia forma..., designamos respectivamente estas etapas como la de la expresión *mímica, analógica y simbólica* propiamente dicha”.⁴³ Para el autor, son tres las etapas por las que ha atravesado la escarpada de la expresión, o si se quiere, son tres los momentos por los que el lenguaje se ha visto obligado a transitar en aras de una morfología de la expresión. Esto es, el lenguaje registra tres maneras de expresión: la expresión mímica (fisiognómica), la expresión analógica (cada signo se encuentra referido a un objeto), y la expresión simbólica (la abstracción del símbolo) o expresión es nominal.⁴⁴

Por su parte la ‘función expresiva’ puede entenderse como preconceptual, prelógica, incluso prenominal. Es decir, se encuentra en el inicio como condición de posibilidad para la inteligibilidad en general de lo que es. Justo por esto, el autor califica a esta función expresiva con el adjetivo de pureza (función expresiva pura). Así, “la función expresiva pura —dice el maestro de Marburgo— es omnicomprensiva, precede a la diferenciación de los diversos ámbitos de sentido. Su certidumbre y su ‘verdad’ es, por así decirlo, todavía premitológica,

⁴² Cassirer, *Filosofía de las formas III*, 123.

⁴³ Cassirer, *Filosofía de las formas I*, 148.

⁴⁴ Cfr. Cassirer, *Antropología filosófica*, 166ss.

prelógica y preestética".⁴⁵ La certeza que nos confiere la función expresiva pura es primera en el orden del conocer, es incuestionable, es irrefutable, ya que no es el resultado de una inferencia ni producto de un juicio, sino más bien la condición de toda inferencia. Esta función expresiva es pura precisamente porque no afirma ni niega nada acerca de algo, se encuentra previamente como condición del juzgar. En torno a esto, Ikkonen agrega: "The expressive function denotes those activities of conscious-ness in which phenomena are perceived or felt directly and immediately to express certain meaning".⁴⁶ [La función expresiva se refiere a aquellas actividades de conciencia en las que los fenómenos son percibidos o sentidos directamente e inmediatamente expresan cierto significado].

Este punto es de suma importancia, pues mediante la aseveración de que la función expresiva es prelógica se configura la idea de una *precomprensión*, la cual fungiría como punto de arranque del conocimiento objetivante posterior. La *función expresiva pura* puede también entenderse sin más como una *precomprensión originaria*, justo porque esta precomprensión fundamental es irreductible a cualquier otro sustrato inferior o anterior; es decir, en virtud de su naturaleza prelógica ésta no conoce ningún sustrato precedente. La función expresiva pura es una precomprensión originaria justamente porque su función consiste en presentar el dato universal de la realidad y nada más.

Esta función expresiva no dice nada acerca de algo, sino que asiste al dato universal de la realidad como verdad prelógica. En torno a esto, el maestro de Marburgo dice,

lo que originariamente 'aparece' en la percepción [comprensión] expresiva es un carácter universal de la realidad, no el ser-allí y el ser así de determinados seres individuales. Ella [la función expresiva pura] conserva todavía en toda su multiplicidad y vivacidad el carácter de lo 'impersonal', es siempre y en todas partes manifestación, pero justamente por ello se mantiene... sin requerir de ningún [otro] sustrato.⁴⁷

Esta referencia, sin dudas, representa un nuevo punto de partida, cuyo mérito puede contarse en un doble sentido, a saber, por un lado, permite la explicación de la unión entre alma y cuerpo; mientras que por otro, permite avizorar una vez más el origen del conocimiento.

⁴⁵ Cassirer, *Filosofía de las formas III*, 103. Consideramos que hace falta un estudio más exhaustivo en torno a esta noción de 'función expresiva pura', toda vez que aquí es donde podemos reconocer el antecedente más eminente de nociones tales como la de 'percepción' en Maurice Merleau-Ponty; o el reconocimiento del dato de la realidad por parte de Eduardo Nicol formulado en la proposición que dice: "hay Ser".

⁴⁶ Sirkku Ikonen, *Cassirer's critique*, 191.

⁴⁷ Cassirer, *Filosofía de las formas III*, 94.

Desde la perspectiva de Cassirer el conocimiento tiene su origen en la comprensión expresiva —*precomprensión originaria*—. Esta función expresiva, si se quiere, podría también entenderse como la primigenia precomprensión, pues su función ha consistido en presentar el dato universal de la realidad. Este, constituye el primer paso en el desglose del conocimiento, ya que ninguna forma de conocimiento puede desplegarse sin la certeza del horizonte a caminar. Aquí, en la comprensión expresiva, no se habla de conocimientos específicos, sino de la patentización universal de la posibilidad misma del conocimiento a través de la certeza prenominal del ser. Lo primero que aparece en el orden del conocimiento es justamente el dato del ser en el marco de esta precomprensión originaria.

No sólo el conocimiento tiene su origen en esta función expresiva, sino que también la confección del mismo sentido del objeto de conocimiento hunde sus raíces en aquélla. Por esto el autor comenta: “la realidad no podría ser nunca deducida de la percepción, como mera percepción de cosas, si no estuviese ya de algún modo en la percepción expresiva”.⁴⁸ Se diría que es propiamente la función expresiva la que permitirá la posterior aparición de los entes en cuanto que objetos del conocimiento. La percepción expresiva, tal como el autor lo afirma, es anterior a la percepción de las cosas.

Ahora bien, en la función expresiva se revela también la estructura de la unidad del cuerpo y el alma justamente a partir de que se apercibe que en el proceso del conocimiento los diferentes vínculos entre las cosas no son vínculos causales, sino más bien conexiones de sentido. Pues resulta evidente, desde la óptica del autor, que nosotros no nos la vemos con el ser en sí, sino con el sentido simbólico de lo dado, en virtud de que los hombres discuten y se entiende sólo acerca del sentido de las cosas, toda vez que las cosas no pueden refutarse, sino solo aquello que se piensa acerca de las cosas. La interpretación que se hace acerca de lo dado es una construcción simbólica facturada por el mismo espíritu.

El autor afirma: “El verdadero acceso al problema del alma y del cuerpo es hallado apenas al conocerse generalmente que, en última instancia, todos los vínculos entre cosas y todos los vínculos causales se fundan en conexiones de sentido”.⁴⁹ La presencia del sentido en la vida fáctica constituye la prueba más fehaciente de la función expresiva del espíritu. Sin embargo, este sentido carecería de dirección o consecuencia si es que no estuviera orientado, ya en la objetivación, hacia algún signo en particular (lo dado).

⁴⁸ Ibid., 94.

⁴⁹ Ibid., 125.

Esta aseveración es importante para la comprensión de la respuesta que el autor da al problema en cuestión. Digamos que esta interrelación que se establece entre el sentido y su remisión a un signo particular nos dibuja la estructura de la unidad que se yergue entre el alma y el cuerpo en el horizonte de una función expresiva pura. Toda vez que en esta remisión, así como el alma se refiere al cuerpo, así también se estrecha el vínculo entre las cosas y el sentido. Esto es, aquí podemos asistir al momento en el cual convergen dos formas del ser, a saber, la materia y el espíritu, las cuales quedan entrelazadas mediante un acto simbólico. En la función expresiva podemos atestiguar “la reunión en un mismo acto entre lo simbólico con lo no simbólico”.⁵⁰ Pues así como por la actividad simbólica inciden, o coinciden, el espíritu con la materia; así también en el proceso mismo de esta actividad queda reafirmada la unidad alma-cuerpo.

Ampliando un poco esta aclaración, se diría también que a partir de esta actividad, y sólo porque funcionalmente se hallan reunidos cuerpo y alma, se dota de sentido lo dado en el conocimiento objetivante. Sin esta función, o sin esta reunión, no podría decirse nada acerca de algo. Pues “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”.⁵¹ Así, la función simbólica de la representación y de la significación⁵² es la que viene a proporcionar el acceso a esa realidad objetiva de lo dado.

En este sentido, el autor termina diciendo que “la relación de cuerpo y alma representa el primer modelo y paradigma de una relación puramente *simbólica* que no puede transformarse intelectualmente en una relación cósica ni causal”.⁵³ La unión entre cuerpo y alma es una relación estrictamente simbólica, no cósica. Este enfoque permite dirimir conflictos entre nociones liminares tales como causante o causado, interior o exterior, antes o después. Este punto es importante, pues nos habla de la unión entre lo propio y lo ajeno, cuya unidad se reafirma por el ejercicio de la capacidad simbólica del espíritu. La unidad simbólica entre éstos permite interpretar a este complejo como un todo lleno de

⁵⁰ Eduardo Nicol, *Crítica de la razón simbólica* (México: Fondo de Cultura Económica, 2001), 261.

⁵¹ Cassirer, *Filosofía de las formas I*, 151.

⁵² En la teoría del conocimiento de Cassirer, tanto la función representativa como la función significativa son subsecuentes a la función expresiva; de esto no se infiere que haya una ruptura en el quehacer de cada una de éstas, pues la misma noción de función permite entrelazar orgánicamente la secuencia de estas tres formas de actividad espiritual.

⁵³ Cassirer, *Filosofía de las formas III*, 124.

sentido que se interpreta como la reciprocidad de dos formas del ser, sin el riesgo de dislocarse, pues ambos (alma y cuerpo) se conciben como elementos indisociables reunidos por una actividad de corte simbólico, cuyo engarce queda afianzado en la trama de un proceso en marcha, acerca del cual todo hombre es testigo en su vida cotidiana.

Finalmente, como conclusión, cabe mencionar que Cassirer, a decir verdad, no desencadenó todas las consecuencias del problema mente-cuerpo; en su obra encontramos diferentes pistas diseminadas que nos permiten la configuración de una posible teoría en torno al problema. Hemos procurado, en la medida de lo posible, la construcción de un proyecto para una filosofía de la mente a partir de la obra del maestro de Marburgo. Consideramos que la importancia de la propuesta sugerida por el autor consiste en que ésta se sustraе al grueso de las respuestas que se han vertido en la trama de este problema, tal como lo hemos avizorado en el primer inciso del presente.

La propuesta que se desprende de la filosofía del maestro de Marburgo es una imagen ingeniosa en la que la unión entre el alma y el cuerpo posee una relación simbólica, pero ¿qué significado tiene esta relación simbólica entre el alma y el cuerpo?, o ¿qué quiere decir, en suma, que el cuerpo y el alma se relacionan simbólicamente?, ¿cómo tenemos que entender la relación simbólica entre el cuerpo y el alma? Esto se ha anticipado más arriba. Sin embargo, nos parece que vale la pena insistir un poco más en esta salida, ya que el autor está aseverando que la unión entre el cuerpo y el alma es simbólica toda vez que sucede en el marco de un proceso en el cual el espíritu despliega su capacidad simbólica.

En este proceso quedan referidos y reunidos, tanto uno como el otro, mediante el ejercicio productivo del espíritu se ven envueltos alma y cuerpo, y al mismo tiempo se encuentran el espíritu con lo dado (lo ajeno). “El misterio de esa [distinción] y esa unión simultáneas se reproduce cada vez que se efectúa una operación simbólica”.⁵⁴ Esto es, en la gestación de cada operación simbólica quedaría afirmada la sutura entre el cuerpo y el alma, pues, en cada operación simbólica, al tiempo de distinguirse el símbolo respecto de lo simbolizado (espíritu y lo dado), inciden el cuerpo y el alma, en virtud de que esta operación precisa el concurso de estas dos formas del ser, pues no puede haber actividad simbólica al margen de la unión mente-cuerpo, como tampoco puede haber actividad simbólica que no presuponga la incidencia entre el espíritu y lo ajeno, toda vez que en el conocimiento se factura la referencia a algún signo. Esto quiere decir que el sujeto simbólico, al tiempo que converge con el objeto, se

⁵⁴ Nicol, *Critica*, 262.

distingue de lo ajeno. Pero esta distinción es posterior; no obstante al distinguirse, el espíritu sabe de su unidad fundamental con lo ajeno la cual ha quedado registrada desde el origen en una función expresiva.

Bibliografía

- Bunge, Mario, *El problema mente-cerebro*, Madrid, Altaya, 1999.
- Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- , *Filosofía de las formas simbólicas I*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- , *Filosofía de las formas simbólicas II*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- , *Filosofía de las formas simbólicas III*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- , *El problema del conocimiento IV*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Churchland, Paul, *Materia y conciencia: introducción contemporánea a la filosofía de la mente*, Barcelona, Gedisa, 2009.
- Eduardo, Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Hartmann, N., *Ontología V*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Ikonen, Sirkku, *Cassirer's critique of culture*, USA, Springer-Science, 2011.
- Lowe, E. J., *Filosofía de la mente*, Barcelona, Idea Books, 2000.
- Luft, Sebastian, *A Hermeneutic Phenomenology of Subjective an Objective Spirit: Husserl, Natorp, and Cassirer*, Arizona, Yearbook, 2004.
- Pageles, Heinz, *Los sueños de la razón*, Barcelona, Gedisa, 2001.
- Platón, *Fedón*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2008.
- Priest, Stephen, *Teorías y filosofías de la mente*, Madrid, Catedra, 2004.
- Rabossi, Eduardo, “Cómo explicar lo mental: cuestiones filosóficas y marcos científicos”, en *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*, Barcelona, Paidós, 1995.
- Sanfélix, Vicente, *Mente y conocimiento*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003.