

Ernst Cassirer: una fundamentación biológica de la definición del ser humano como «animal simbólico»

Ernst Cassirer: A Biological Foundation for the Definition of Human Being as «symbolic animal»

Gustavo Adolfo Esparza Urzúa
Universidad Panamericana, México
gaesparza@up.edu.mx

Recibido: 26/11/2017 • Aceptado: 06/08/2018

Resumen

En el presente artículo, se analizan los fundamentos biológicos que Ernst Cassirer propone para sustentar una nueva definición de la naturaleza humana. Tomando en cuenta el estado de la cuestión, se plantea que su filosofía recurre, en buena parte, a las investigaciones biológicas para desarrollar la definición de naturaleza simbólica del ser humano. Se mostrará que tres son los principales elementos de análisis del filósofo: 1) la biología teórica de Uexküll, 2) estudios sobre la afasia y la apraxia y 3) una detallada reflexión filosófica de los dos elementos anteriores. El conjunto ofrece una perspectiva de los fundamentos biológicos que soportan la definición del ser humano como «animal simbólico».

Abstract

This paper analyses the biological foundation of a new definition of human nature, as proposed by Ernst Cassirer. Based on the state of the art, Cassirer's Philosophy relies, for the most part, on the biological research in order to develop a definition of the human being's symbolic nature. It will be shown that Cassirer's analysis considers three key elements: 1) Uexküll theoretical biology; 2) aphasia and apraxia studies; 3) and a detailed philosophical consideration of both former and latter elements. The ensemble of all three elements offers a new perspective on the biological fundamentals in which the Neokatian philosopher supports his definition of human being a symbolic animal.

Palabras Clave: animal simbólico; biología teórica; Ernst Cassirer; Johann von Uexküll; patología de la conducta simbólica.

Key Words: Ernst Cassirer; Johann von Uexküll; Pathology of Symbolic Behavior; Symbolic Animal; Theoretical Biology.

Financiamiento

Esta investigación ha sido financiada por la Universidad Panamericana a través del fondo “Fomento a la Investigación 2018”, bajo el código UP-CI-2018-HUM-AGS-01.

Introducción

Una buena parte de las investigaciones filosóficas sobre la naturaleza humana propone una reflexión acerca de las características generales del hombre. Parte de este interés proviene de la filosofía del siglo XX que propone incorporar la evidencia de las ciencias naturales o experimentales como parte de su proceso de investigación. Concretamente, Ernst Cassirer (*SaF*)¹ establece que la filosofía debía reformular sus fundamentos lógicos para ofrecer una perspectiva funcional de los fenómenos en lugar de una sustancial. El autor estaba convencido de que la investigación de la naturaleza humana no podía supeditarse a una meditación introspectiva buscando con ello lograr una comprensión de los elementos sustantivos del ser humano; había que, por el contrario, estudiar al hombre en términos de sus relaciones culturales (*AEM*: 101-112).

Este punto anterior puede encontrarse resaltado en su trabajo clásico *An essay on man*, en donde se proponía dar respuesta a la pregunta clásica «¿Qué es el hombre?» proponiendo, como metodología de solución, una vía cultural. El documento aparentemente contrasta con su primera gran obra sistemática *SaF*, en donde se proponía estudiar la construcción lógica de los conceptos de relación, así como su perspectiva sobre la filosofía de la ciencia. Aunque entre ambas obras parece no existir un hilo conductor, un análisis cuidadoso muestra que entre todos los trabajos de este autor existe un denominador común: el carácter humanista (Gutmann, 1949; Krois, 2005; Grosholz, 2011; González, 2013).

La relevancia de estas afirmaciones permite sostener que, si el hilo conductor general de la obra de Cassirer se corresponde con la idea de una lógica de la relación en lugar de una lógica sustancial, entonces, es

¹ En lo consecuente se citará del siguiente modo: FFS-I (Cassirer, 1998a), FFS-II (Cassirer, 1998b), FFS-III (Cassirer, 1998c), FFS-IV (Cassirer, 1995), LCC (Cassirer, 2005b), AEM (Cassirer, 1945), SaF (Cassirer, 1953).

posible entender que la nueva definición aducida por el neokantiano en *AEM* no sólo debía sustentarse en términos culturales, sino que, sólo a partir de este contexto se puede ofrecer una delimitación de la naturaleza humana. Así, la nueva definición del ser humano como *animal symbolicum*² constituye una aproximación funcional a la investigación de la naturaleza humana, de tal modo que sólo el concepto de símbolo –en los términos que el propio autor ya había expresado previamente (*SaF*: 3-26; *FFS-III*: 131-142; *FFS-IV*: 34-111)– podría ofrecer una visión completa de la compleja esencia del ser humano.

En el presente documento, me propongo mostrar que dicho concepto expresado por el filósofo de Breslavia no puede sostenerse con sólo recurrir a las investigaciones lógicas, sino que, aunada a esta perspectiva, es necesario considerar las distintas investigaciones biológicas de la forma y corporalidad humana desarrolladas por Cassirer. A lo largo de su vida, el neokantiano se propuso comprender el grado de relación que mantienen los seres vivos entre sí y en qué medida el ser humano se diferencia del resto de las criaturas vivas. El conjunto de estos trabajos sirvió en buena medida para sostener las principales investigaciones del autor, pero, en su conjunto, constituyen una reflexión que puede ubicarse como los fundamentos biológicos para definir al ser humano como animal simbólico.

Para lograr lo anterior, se propone el siguiente esquema: un segundo apartado ofrece una perspectiva sobre la discusión general que existe sobre la filosofía biológica del neokantiano, ubicando este trabajo dentro del estado de la cuestión; el tercero, los elementos generales por los que el filósofo de Breslavia considera que la lógica debe ser funcional en lugar de sustancial dentro del estudio del ser humano; el cuarto, por qué el símbolo, según Cassirer, es una característica básica para la diferenciación de la especie humana; el quinto, una revisión de los principales argumentos y fuentes con las que fundamenta al símbolo como característica orgánica del ser

² El contexto de la obra es el siguiente: “*Reason is a very inadequate term with which to comprehend the forms of man’s cultural life in all their richness and variety. But all these forms are symbolic forms. Hence, instead of defining man as an animal rationale we should define him as an animal symbolicum. By so doing we can designate his specific difference and we can understand the new way open to man—the way to civilization*” (*AEM*: 44).

humano. El conjunto permitirá sostener que la definición del ser humano como «animal simbólico» (AEM: 44) es el resultado de una crítica del mundo natural y no sólo una reflexión teórica.

La biología como perspectiva filosófica en la obra de Ernst Cassirer

Ernst Cassirer, como filósofo, ofreció una revisión crítica de diversos resultados sobre las investigaciones biológicas y médicas en varios de sus trabajos. El primero de ellos corresponde al ofrecido dentro de su *Fenomenología del conocimiento* en la sección titulada: “Hacia una patología de la conciencia simbólica” (FFS-III: 241-327), donde reflexiona sobre la afasia y la apraxia dentro del contexto de la construcción del conocimiento científico. John M. Krois propone que, dentro de esta sección, se plantea, entre otras cosas, una renovación metodológica dentro del campo de la filosofía, pues en lugar de atenerse a los resultados ofrecidos por el médico Kurt Goldstein, el neokantiano pudo acompañar en el diagnóstico, terapia y evaluación de pacientes (FFS-III: 254, n. 19), por lo que el documento en cuestión, explica Krois (2005: 560-561), ofrece: 1) una revisión filosófica de casos y lecturas médicas, así como 2) resultados psicológicos que permitían una mejor comprensión y enfoque del problema patológico de la conducta. El principal resultado plantea que el enfermo de afasia y apraxia se caracterizan por una pérdida de la capacidad de simbolización limitándose, por tanto, a una vivencia natural del mundo (FFS-III: 326-327).

Otras reflexiones se dedican a la revisión sobre los resultados teóricos sobre la biología teórica desarrollada por Uexküll, en donde Cassirer (LLC: 36-42; AEM:41-44 y FFS-IV: 42-46; Krois, 2004: 277-283) reflexiona sobre los resultados centrales del biólogo para el desarrollo de su propio tratamiento del problema de la forma corporal como sustento de la naturaleza simbólica del ser humano (Stjernfelt, 2011).³

³ Stjernfelt (2011) ha ofrecido una interpretación sobre esta relación intelectual entre ambos estudiosos mostrando que la interacción se dio, principalmente, por medio de fructíferos encuentros durante el rectorado del filósofo en la Universidad de Hamburgo (1919-1933).

Aunque los trabajos previamente mencionados constituyen un esfuerzo importante por ubicar la filosofía biológica del neokantiano, la principal revisión crítica sobre la filosofía biológica que practicó el de Breslavia se dio en el marco del simposio de la Universidad de Tartu, Estonia, titulado: “Cassirer, Lotman, Uexküll: entre la biología y la semiótica cultural”, en el 2004. Los resultados generales obtenidos del congreso plantean que el de Marburgo, a lo largo de la *FFS*, aparte de los logros epistemológicos, planteó elementos de comprensión sobre las relaciones entre el organismo y su contexto. Aunque la investigación general estaba orientada a la comprensión de los procesos que se siguen en la construcción de una «imagen» del mundo, la división tripartita en imagen del mundo natural, de la percepción y teorético (*FFS-III: 7-8*) planteaba una necesaria relación entre cada una de las tres formas (expresiva, representativa y simbólica). A lo largo de *FFS-III* se puede apreciar que para el filósofo el «mundo natural» existe como condición necesaria para la percepción y el símbolo.

En el marco de este congreso, Andreas Weber (2004) resalta el carácter vinculante entre la filosofía simbólica del neokantiano y la biosemiótica lograda por Uexküll. El análisis comparativo muestra que la propuesta del filósofo alemán, al menos desde 1923, proponía desarrollar un estudio que explicara cómo el entorno geográfico y cultural determinaba la conducta del organismo. Es claro que Cassirer concibió al ser humano como un animal constructor del conocimiento, toda vez que existía entre el entorno y el organismo un vínculo por el que el ser humano desarrollaba y adoptaba conductas específicas que se podían explicar culturalmente. Pero, según Weber, esta tesis encuentra en la *Biología teórica* de Uexküll (1926) un sustento primordial. Para el biólogo, cualquier organismo, incluso el humano, se encuentra organizado (construido) para el desarrollo de una tarea específica propia de su especie.⁴ En el caso del ser

⁴ El biólogo describe del siguiente modo, lo que él llama, «círculos funcionales»: “*Every animal is a subject, which, in virtue of the structure peculiar to it, selects stimuli from the general influences of the outer world, and to these it responds in a certain way. These responses, in their turn, consist of certain effects on the outer world, and these again influence the stimuli. In this way there arises a self-contained periodic cycle, which we may call the*

humano, por tanto, el plan de construcción se encuentra dispuesto hacia el desarrollo del conocimiento. Por ello, el crítico subrayará que la definición de ser humano que el filósofo propone tiene en las investigaciones biológicas su principal punto de apoyo: “What Cassirer is missing in his theory of man as «animal symbolicum» precisely is the animal. For this reason he is interested in Uexküll” (Weber, 2004: 300).

En un contexto diferente, pero enmarcado dentro de la misma problemática, está el trabajo de Jui-Pi Chien (2006) quien propone que la filosofía de Cassirer no refleja la teoría del «mundo circundante» de Uexküll. Las razones, en parte, se deben a que la lectura del neokantiano integró aspectos tendientes a sustentar las teorías propias, más que a comprender los postulados propuestos por Uexküll. Por ello, explica Chien, la teoría biológica de Cassirer se encuentra más próxima a una lectura personal que a una comprensión sistemática de la teoría biológica y sus repercusiones filosóficas. Aunque comparto la lectura de Chien, es necesario también remarcar que Cassirer tuvo ocasión de dialogar y discutir, en diversas ocasiones, sus teorías con el biólogo (Stjernfelt, 2011: 169-171), por lo que habría que pensar que la lectura que hace, si bien se trata de una interpretación personal, se desarrolla dentro de un marco filosófico que tenía por objeto establecer las relaciones entre el organismo y su contexto (Muñoz, 2015).⁵

El marco crítico general hasta aquí desarrollado ofrece al menos dos elementos: primero, una perspectiva de la integración que

function-circle of the animal. The function-circles of the various animals connect up with one another in the most various ways, and together form the function-world of living organisms, within which plants are included. For each individual animal, however, its function-circles constitute a world by themselves, within which it leads its existence in complete isolation” (Uexküll, 1926: 126).

5 Mi lectura y oposición a la tesis de Chien (2006), puede corroborarse con el trabajo de Enrique Muñoz (2015), quien recientemente ha hecho ver que la propuesta de J. von Uexküll (1926), en realidad contiene un campo teórico más próximo al desarrollado por Cassirer que el que eventualmente desarrollaría Heidegger. Para Muñoz, la biología teórica del estonio ofrece un marco interpretativo que permite situar al ser humano como un animal constructor de mundos funcionales (de sentido). Por lo que, la lectura del neokantiano, no es una lectura reductiva sino interpretativa y coordinada en relación a su postura y punto de vista.

Cassirer hizo de diversos resultados de la biología (Uexküll y Goldstein principalmente); segundo, en la obra filosófica del neokantiano, los resultados biológicos se plantean como base de análisis filosófico que eventualmente se verán cristalizadas en las distintas obras mayores de Cassirer. Aunque la exposición que el neokantiano realiza parecen constituirse como argumentaciones marginales, en una lectura crítica se puede apreciar que la definición del ser humano como «animal» que simboliza, se refiere más a una expresión que considera que en la forma de la estructura orgánica descansan ciertas disposiciones biológicas que impulsan a que en el mundo del ser humano se encuentre el símbolo como un constitutivo diferenciador de la especie. En los siguientes apartados, se profundizará en dichos aspectos.

Elementos histórico-metodológicos para una nueva taxonomía del animal humano

Para Cassirer (1998, pp.149-262), el principal problema al que se enfrentó la biología para desarrollarse como ciencia fue la delimitación de un objeto de estudio propio. La «Vida», como problema, se planteó con claridad hasta principios del siglo XIX, encontrando un gran impulso y organización a través de los trabajos de Charles Darwin. El filósofo de Breslavia plantea que fue Kant quien, por primera vez, apoyado de los estudios de Newton, planteó la necesidad de investigar las condiciones de la naturaleza y cómo era posible su conocimiento. El de Königsberg, según el neokantiano, consideraba necesaria una toma de distancia de la física, la cual, si bien estaba interesada en la investigación de los fenómenos del mundo, no reflejaba un interés por el estudio de la *vida* como fenómeno natural.

En *El problema del conocimiento*, Cassirer (1998: 148-262), luego de una revisión histórica de las vicisitudes metodológicas que tuvo que solventar la biología, se resaltan tres aspectos metodológicos que, aunque fueron alcanzados por esta ciencia natural, eventualmente serán retomados por el filósofo para la construcción de una teoría antropológica. Los puntos principales son:

1. El evolucionismo apunta a una necesaria comprensión temporal (histórica) de los organismos. A la luz de la investigación del desarrollo se puede comprender la estructura orgánica.
2. El vitalismo permite entender la relación que existe entre el organismo y su vínculo con el contexto que le rodea. El plan de construcción orgánica de un individuo favorece la comprensión de tareas que se pueden cumplir y desarrollar en el entorno.
3. La morfología permite comprender la estructura individual del organismo y cómo es que éste se encuentra relacionado con una especie. La comparación morfológica ofrece diferencias entre especies e individuos favoreciendo la ubicación del individuo dentro de un entorno geográfico al que se puede adaptar.

Estos resultados generales permitieron que Cassirer (*FFS-IV*: 3-33) comprendiera que una investigación del mundo natural no podía contentarse con una descripción del entorno geográfico, sino que debía plantearse una comprensión funcional de los fenómenos. Mientras que la Biología se planteaba una investigación pormenorizada de los organismos y su estructura, la filosofía debía plantearse, metodológicamente, la comprensión de la relación que mantienen los fenómenos singulares con una forma general de la serie (*SaF*: 25-26; *FFS-II*: 51-59; *FFS-III*: 331-367). Este carácter de la filosofía se resalta dentro del debate que el neokantiano sostiene con el filósofo sueco Hägerstrom:

Una filosofía crítica tiene que orientarse a la totalidad de las posibles formas de conocimiento y a la relación existente entre los miembros individuales de esa totalidad: una relación que sólo puede determinarse si hemos reconocido a cada uno de ellos en su específica idiosincrasia (Cassirer, 2010: 169).

Para Cassirer (2010: 157-169), el problema nuclear de los procesos de la investigación en las ciencias (naturales y humanas) está en una pretendida intención por establecer una primacía entre los resultados alcanzados por las distintas metodologías, derivándose de ello una visión sustancial del conocimiento. Por ello, para el filósofo de Breslavia, el principal cambio debía centrarse en la coordinación funcional de los miembros particulares con un criterio general del cual se pueda tomar un sentido general de investigación (FFS-II:12-35; Ryckman, 1991: 57-60).

Con el intercambio de los conceptos sustantivos por los funcionales, se logra una reconsideración de los resultados logrados por la biología en la comprensión teórica de la estructura natural del ser humano. Para Cassirer, de ese modo, se podrían articular, desde una perspectiva interdisciplinar, el «plan de construcción» del animal humano (AEM: 41-44); es decir, una ciencia de la vida permitiría definir las características morfológicas, evolutivas y vitalistas, que caracterizan al animal simbólico como especie particular que se vincula a su entorno natural y al resto de las especies vivas. Con esta interrelación, se podría ofrecer una «descripción biológica» de la naturaleza humana (Weber, 2004: 301-303). Para Cassirer (1998: 197-214), entonces, una Historia de la biología expondría una perspectiva progresiva de las formas de conceptualizar el fenómeno de la vida como un problema peculiar del conocimiento.

Aunque en su revisión histórica del problema del conocimiento, no se aprecia una teoría biológica como tal, sí se ofrece una justificación amplia de las relaciones y aportaciones que se ofrecen entre sí ambas ciencias. La interrelación metodológica, así como los resultados logrados para el desarrollo de una antropología por parte del neokantiano, serán expuestos en el siguiente apartado.

La estructura biológica del símbolo en el animal humano

Hasta ahora se han revisado las relaciones e influencias que permitieron que Cassirer desarrollara una nueva definición de la naturaleza humana. En este apartado, se propone estudiar directamente

cada uno de los argumentos generales encontrados y aducidos por el neokantiano para la inclusión de la naturaleza simbólica desarrolladas en tres rubros: 1) La evidencia médica encontrada en sus estudios sobre la afasia y la apraxia, 2) los estudios críticos de una biología teórica y 3) un análisis filosófico de 1) y 2).

❖ De la atrofia simbólica a la investigación funcional del ser humano

Siguiendo los trabajos de Kurt Goldstein (1995), el filósofo neokantiano pudo determinar que, en aquellos casos en que los individuos perdían su capacidad de abstracción debido a una lesión cerebral, éstos se caracterizaban por una relación inmediata con el mundo orgánico perdiendo su habilidad de simbolización. Así, por ejemplo, cuando a los pacientes se les pedía que repitieran la palabra «cuchara», éstos se veían imposibilitados para hacerlo; pero cuando se les pedía que comieran, tomaban la misma cuchara y se apoyaban de ella para ingerir alimentos. La interpretación general a la que llega Cassirer (*FFS-III*: 241-327) es que la afasia y la apraxia, como enfermedades de la conducta, generaban la pérdida de una cualidad humana fundamental: la construcción simbólica del mundo. Aunque, de manera escueta, estos resultados ofrecidos por el filósofo apuntan en una dirección específica: toda incapacidad orgánica que conlleve a la limitación y uso de las facultades de abstracción general se consideran como patológicas, pues el individuo limita sus habilidades a un desarrollo puramente orgánico.

Tiene razón Fernando Zamora (2013) cuando explica que una aproximación al mundo natural no necesariamente es una incapacidad antropológica; pero sí lo es cuando el vínculo que se mantiene es de dependencia. El organismo se encuentra estructurado para responder a los diversos estímulos de su medio a través de un plan de construcción específico; sin embargo, cuando la habilidad en cuestión se ve suprimida, dañada o se nulifica, el organismo se encuentra a merced del entorno. Por ello, el neokantiano, en ese sentido, considera que los estudios médicos ofrecían un medio de comprensión de la actividad del espíritu y su ley interior desde una nueva perspectiva. Es decir, a través de

la patología del lenguaje y de la conducta (se ofrece) un patrón para medir la distancia que existe entre el mundo orgánico y el mundo de la cultura humana, entre el ámbito de la vida y el del «espíritu objetivo» (FFS-III: 327).

Las investigaciones médicas y antropológicas recientes apuntan en una misma dirección que la señalada por el de Marburgo. En los casos de daño cerebral, el individuo pierde parte el sentido de sí mismo (Ownsworth, 2014) o desarrolla un nivel de auto conceptuación menor que aquellos casos en los que los individuos no han sufrido daños en la corteza cerebral (Ponsford, *et. al.*, 2014) por lo que suele encontrar en la relación con otros, un medio de soporte y estabilización emocional (Salas y Castro, 2014). En todo caso, esta pérdida de capacidad normal (o esperada) para los organismos humanos, denota un retroceso en ese camino que la “humanidad hubo de abrirse lenta y continuamente” (FFS-III: 326-327).

Desde una línea distinta y personal, el trabajo de Roger Bartra (2012) permite comprender que un estudio del ser humano debe integrar tanto aspectos de la estructura anatómica como de las relaciones que éste mantiene con los sistemas simbólicos que le rodean (desde el mito hasta la ciencia), ya que dejar de lado algún elemento de interacción no ofrecería una explicación satisfactoria del ser humano. Para Bartra, las características orgánicas tienen una función dentro de la interacción entre el individuo con la cultura y ésta, a su vez, tiene sus orígenes en la compleja actividad neuronal del ser humano. El cerebro, explica el autor, a pesar de que aún se desconocen muchos elementos del sistema de operación, no parece evidenciar que sea el receptáculo donde resida una explicación satisfactoria de las manifestaciones culturales o viceversa.

Pablo Rudomín (2005), por su parte, plantea que la capacidad de conceptuación apunta a una relación entre la estructura corporal con una serie de mecanismos neurológicos que hacen posibles las acciones. El conjunto de la evidencia que ofrece el autor, dirige la atención hacia que las acciones que se desarrollan de parte de un individuo, aun las de conceptuación y representación de sí, parecen tener un antecedente orgánico dentro del cerebro y sólo en la medida

en que ciertas neuronas propias para el desarrollo de cada tarea se activan, la actividad se completa. A partir de estas reflexiones, el propio autor se preguntará:

¿Somos entonces realmente libres de realizar un movimiento «voluntario» o este movimiento ya estaba «predeterminado»? Otra pregunta se refiere al cómo surge la sincronización en la actividad cerebral que está asociada o qué genera los diferentes estados de conciencia (Rudomín, 2005: 140).

Cuál sea la respuesta e incluso si la investigación pudiese determinar que, de manera previa, los movimientos o estados conscientes han de activarse cerebralmente para desarrollarse, la tesis de Cassirer se mantiene: sólo a través de un estudio de las relaciones entre los fenómenos naturales y culturales es posible comprender la forma del ser humano. Por tanto, una primera parte de resultados logrados por el filósofo de Breslavia permiten postular que:

- a) El ser humano es un organismo vivo que mantiene una relación vital con su entorno.
- b) Se requiere una investigación funcional de los procesos del ser humano para comprender su naturaleza.
- ❖ El plan de construcción del organismo humano: un sistema de sistemas simbólicos

Como organismo vivo inserto en un contexto, Cassirer comprendía que una investigación tendría que extender su radio de interés hasta el entorno general en el que la especie se desarrollaba. Apoyándose esta vez del biólogo estonio Jackob von Uexküll (1926), el filósofo plantearía que toda especie viva constituye una relación estrecha con su entorno natural de acción. Cada animal se desarrolla de acuerdo a las variaciones de su entorno y se adapta a ellas con habilidades particulares que le dotan de una «capacidad de sobrevivencia» (Darwin, 2003: cap. 4); el neokantiano, a este conjunto de elemento los llamará: «círculos

funcionales de las especies» (*AEM*, 41-44). Cada círculo ofrece una perspectiva y plan completo del ser vivo en cuestión; el pulpo que se desplaza por el agua con sus tentáculos; la libélula que avanza con el movimiento de sus alas; en suma, el desarrollo de cada una de las especies es una expresión de la capacidad del animal. La comprensión de estas manifestaciones y formaciones corporales no reduce a las especies a su entorno, sino que las colocan dentro del medio en que ellas se desarrollan naturalmente; por ello, más que ofrecerse como elementos de limitación, el plan de construcción del organismo expresa las habilidades y limitaciones que requiere el ser vivo para subsistir.

Nuevamente, el trabajo de Rudomín (2005) es ilustrativo al respecto. El autor plantea que todo movimiento está fidedignamente “representado a nivel poblacional en la corteza cerebral”, lo que permite concluir que antes de la ejecución de un movimiento ya se han “activado una serie de mecanismos subconscientes” (140) planteando que toda actividad es sólo una ejecución de las instrucciones desarrolladas a nivel neuronal. Esta tesis, específicamente, se apoya del trabajo coordinado por Wessberg (2000), quien explica que el posible control de prótesis se puede desarrollar a través de una relación entre un dispositivo mecánico y el mapeo cerebral de las neuronas que se pre-activan para generar un movimiento «voluntario» (364-365). Para los autores parece existir la posibilidad de que en un futuro en aquellos casos en los que los pacientes se les implanten una prótesis, ésta se mueva a través de la actividad cerebral.⁶

6 Es necesario comentar esta afirmación. Wessberg *et. al*, (2000) explican que el conjunto de resultados obtenidos por su grupo, plantea un avance significativo en la comprensión que guarda el control de una prótesis mecánica y la actividad cerebral que se genera para desarrollar los movimientos. Ellos proponen que, debido a que el uso de las extremidades es el resultado de un impulso neuronal previamente emitido, eventualmente será posible ofrecer una vía para que los pacientes con amputaciones puedan controlar sus prótesis corporales con el cerebro: “*we demonstrated that simultaneously recorded neural ensemble activity, derived from multiple cortical areas, can be used for the generation of both one-dimensional and three dimensional signals to control robot movements in real time We have shown that chronically implanted microwires can yield reliable recordings in primates for at least 24 months; this suggests that a combination of denser multi-wire arrays with implantable integrated circuits, designed to handle all real-time signal processing and mathematical analysis, could one day form the basis of a brain machine interface for allowing paralysed patients to control voluntarily the movements of prosthetic limbs*” (2000: 364-365).

La relevancia de lo anterior está en la necesaria correspondencia entre la acción y la naturaleza orgánica del individuo. Si toda ejecución proviene de una actividad neuronal que capacita los movimientos orgánicos, más allá del aparente mecanismo que esto puede representar, se puede establecer una relación entre la naturaleza orgánica y los elementos contextuales con los que el individuo se vincula para impulsar su acción. Los antropólogos son optimistas al respecto (al menos lo son Linton, 1972; Brun, 1975; Bartra, 2012) pues consideran que la relación entre la estructura corporal, las condiciones y organización de la cultura, mantienen una correlación estrecha entre sí; cultura y naturaleza no son entidades opuestas, sino elementos vinculados.

Cassirer (*FFS-III*: 244), por su parte, se adhiere a Uexküll para plantear que un ser vivo no puede recibir más que aquellas «impre-
siones» para las que se halla destinado y preformado por su plan de construcción, del mismo modo que sólo puede reaccionar a los estímulos externos en la medida en que disponga de los órganos adecuados para ello.

Así, aunque algunos estudios actuales consideran que los movimientos se han prefigurado corticalmente, no puede ejecutarse una acción orgánica distinta a la naturaleza del individuo. En el caso del ser humano, al menos hasta donde se tiene noticia, el conjunto de todas las acciones posibles no son reducibles a una explicación orgánica, pero sí a una capacidad simbólica; así, por ejemplo, el arte, la historia, la ciencia, entre otras, no se comprenden como un producto anatómico o biológico, sino como uno cultural (*AEM*, cap. 3). Este aspecto puede profundizarse con el trabajo de Brun (1975) quien ha contribuido a comprender que el entorno cultural en que vive el ser humano, debe gran parte a las habilidades manuales que han permitido construir herramientas y sistemas de acción que se comprenden no por su dependencia a los elementos inmediatos, sino por el conjunto de relaciones y posibilidades de construcción a las que conectan.

Aunque el organismo se constituye por un conjunto de normativas vitales, es posible estipular que la forma del individuo favorece la adaptación al entorno lo que le permite la solución de distintas tareas. En cierto modo, la estructura orgánica se ha dispuesto para

conectar al individuo con su comunidad, al ser particular con el universo físico en el que se desarrolla. A partir de ello, la comprensión del ser humano como «animal simbólico» permite situar que toda la estructura orgánica del individuo, no se agota en su forma física, sino que está dispuesta para que se desarrolle más allá de ella, para que se desenvuelva culturalmente. En el siguiente apartado se profundizará en esta idea.

❖ Bases biológicas para la fundamentación de una filosofía cultural

En *AEM* es donde Cassirer plantea una nueva definición del ser humano a partir de resultados biológicos. El camino es el siguiente: si el símbolo es una clave para conocer la naturaleza del hombre, éste se debe tratar, entonces, como un componente de la naturaleza orgánica del individuo y, por tanto, como una diferencia específica que permitirá su nueva definición. En su estudio Fernando Zamora (2013: 311-313) elabora una distinción entre «signo» y «símbolo» estableciendo que es mediante la relación entre ambos que el ser humano se desarrolla. Al primero, acota el autor, le corresponde al conjunto de estímulos del mundo natural; al símbolo, todo lo cultural. Por su parte, Cassirer (*FFS-I*: 14-19) remarca que el mundo natural ofrece signos físicos que deben ser transformados en símbolos culturales para, de ese modo, apropiarse de toda la riqueza espiritual que se le ofrece al individuo. Sólo a través de una coordinación funcional entre «miembros particulares» y «forma de la serie» es que el signo cobra sentido (*SaF*: 25-26; González, 2013: 41-56).

Por ello, para Roger Bartra, no toda la investigación sobre la estructura cerebral se puede encontrar dentro del cráneo, sino que las neurociencias tienen que expandir su radio de investigación para comprender cómo es que las experiencias geográficas en las que se desarrolla el individuo condicionan o entorpecen el desarrollo neuronal. El autor explica que “las redes cerebrales se configuran para adaptarse a las experiencias con las que se enfrenta un individuo en su interacción con el entorno ambiental a lo largo de su vida” (Bartra, 2012: 41). Esta tesis fue, en cierto modo, expuesta también el filósofo neokantiano cuando postulaba que un ser humano no podía vivir

sin adaptarse permanentemente a las condiciones del mundo que le rodea. El desarrollo de una vida cultural consiste en las acciones que implican una adaptación expresiva al entorno cultural (AEM).⁷

Por lo anterior, no es extraño que el neokantiano haya encontrado en la investigación del «mundo natural» las bases para comprender el «mundo teorético». A lo largo de *FFS-III* se analiza cómo la experiencia permite la configuración de conceptos expresivos que, al estabilizarse, se conforman como representaciones de objetos concretos y, gradualmente, en un proceso reflexivo hasta construir las experiencias funcionales de donde se derivan configuraciones simbólicas. Este proceso, ampliamente descrito, constituye el camino fenomenológico por el cual el individuo se advierte a sí mismo como un ser orgánico que puede representarse a sí mismo bajo la configuración simbólica de las diversas manifestaciones culturales (Esparza, 2017).⁸ En este camino, la investigación filosófica de la vida o, en este caso, la biología que desarrolló Cassirer lo llevó a la conclusión de que existe evidencia de que el grueso de conductas humanas son

⁷ Cassirer lo propone del siguiente modo: *“If we were to adopt this biological view we should expect that the first stages of human knowledge would deal exclusively with the external world. For all his immediate needs and practical interests, man is dependent on his physical environment. He cannot live without constantly adapting himself to the conditions of the surrounding world. The initial steps toward man’s intellectual and cultural life may be described as acts which involve a sort of mental adjustment to the immediate environment”* (1945: 17).

⁸ La relación del mundo natural y espiritual no se constituye de un modo lineal. La vinculación requiere un «proyecto fenomenológico» que integre ambos aspectos dialécticamente, de tal modo que, a pesar de que ambos mundos forman parte de la naturaleza humana, se refieren a mundos cualitativamente distintos y, por tanto, es necesaria una actividad simbólica que permita la articulación de ambos polos en el marco de una unidad común. Gustavo Esparza (2017) ha desarrollado esta tesis sosteniendo que, el producto inmediato de este proceso de vinculación es el autoconocimiento, por lo que estrechar naturaleza y espíritu, se traduce en una actividad autocomprensiva: «La importancia de la actividad como medio de autoconocimiento, no se reduce a la acción misma, sino que se vincula directamente con una formación simbólica que, a su vez, permite identificar, como parte de un mismo proceso, al agente, a su acto y un sistema (o ley) desde el cual investigar la actividad autoconsciente. Por medio del sistema de relaciones espirituales, es posible la identificación del agente con la actividad cultural que practica» (164-165). Del mismo modo, Claudio Calabrese (2017) recientemente ha explicado este «tránsito» de la sensación vital como «fenómeno» hacia una «interpretación de sentido» puede ser lograda sólo por un ser vivo dentro de un contexto cultural de significados pluralmente relacionados entre sí.

manifestaciones de un animal que simboliza como parte de su estructura orgánica y natural que se desarrolla y desenvuelve en un entorno cultural.

Conclusiones

La antropología propuesta por Ernst Cassirer, y particularmente, la definición de «animal simbólico» encuentra en los estudios biológicos y la patología de la acción y el lenguaje, una base teórica para el desarrollo de una nueva definición del ser humano. Esta propuesta particular del neokantiano corresponde a un resultado de un análisis biológico de la estructura y conducta humana. Aunque se podría pensar que la FFS, en su conjunto, fundamenta la naturaleza simbólica y animal del ser humano, no es posible tal logro ajustándose a una perspectiva puramente epistemológica. La definición del ser humano como animal simbólico encuentra un sustento esencial en las investigaciones biológicas que desarrollaron tanto Goldstein como Uexküll y retomadas por Cassirer posteriormente. Del primero, recuperó la idea de que la atrofia biológica, si bien no impedía que los individuos desarrollaran acciones cotidianas, sí reducía sus habilidades para representar el mundo y, por tanto, para simbolizar las acciones como actividades que respondían a una coordinación cultural que les dotaba de un sentido expresivo. Del biólogo, retomó la tesis de que los animales operaban de acuerdo a un plan de construcción orgánica, por lo que ninguna especie podía romper el círculo funcional al que estaba asignado sin, por ello, traducirse a una limitación, sino a una coordinación orgánica entre el individuo y su entorno.

Con ambos postulados, el neokantiano logró fundamentar una nueva definición del ser humano y pudo mostrar que, si bien, la razón constituye una característica fundamental en la vida humana, en aquellos casos de atrofia en los que dicha capacidad parecía atenuarse, el plan de construcción orgánica operaba para favorecer la adaptación del individuo al entorno natural. Desde ambos puntos de sustento, Cassirer articuló una nueva definición biológica del ser humano: animal simbólico que vive y se desarrolla funcionalmente en la cultura.

Referencias

- Bartra, R. (2012). *Antropología del cerebro: la conciencia y los sistemas simbólicos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Brentari, C. (2015). *Jakob von Uexküll. The Discovery of Umwelt between Biosemiotics and Theoretical Biology*. London: Springer.
- Brun, J. (1975). *La mano y el espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Calabrese, C. (2017). “Tránsito de la fenomenología a la hermenéutica. Heidegger lector de Confesiones X, 1-23”. En *Open Insight*, Vol. VIII, No. 13, pp. 189-215.
- Cassirer, E. (1945a). *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Culture*. New York: Doubleday Anchor.
- Cassirer, E. (1945b). *The Myth of the State*. New Haven: Yale University Press.
- Cassirer, E. (1953). *Substance and Function*. New York: Dover Publication.
- Cassirer, E. (1979). *Symbol, Myth and Culture. Essays and lectures of Ernst Cassirer (1935-1945)*. New Haven and London: Yale University Press.
- Cassirer, E. (1996). *The Philosophy of Symbolic Forms: The Metaphysics of Symbolic Forms*. New Haven: Yale University.
- Cassirer, E. (1998a). *Filosofía de las formas simbólicas: El lenguaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1998b). *Filosofía de las formas simbólicas: El pensamiento mítico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1998c). *Filosofía de las formas simbólicas: Fenomenología del conocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1998d). *El problema del conocimiento*, Vol. 4. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (2005a). “‘A passion can only be overcome by a stronger passion’: Philosophical Anthropology before and after Ernst Cassirer”. En *European Review*, Vol. 13, No. 4, pp. 557-575.
- Cassirer, E. (2005b). *Lógica de las ciencias de la cultura. Cinco estudios*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Chien, J.P. (2006). “Of Animals and Men: A study of *Umwelt* in Uexküll, Cassirer and Heidegger”. En *Concentric: Literary and Cultural Studies*, Vol. 32, No. 1, pp. 57-79.
- Darwin, C. (2003). *El origen de las especies*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Esparza, G. (2017). “Ernst Cassirer: una fenomenología del autoconocimiento en el marco de la tensión vivencial y espiritual”. En *Ágora: papeles de Filosofía*, Vol. 36, No. 1, pp. 149-169.

- Friedman, T.; S. Luft., eds. (2015). *The Philosophy of Ernst Cassirer: A Novel Assessment*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Giovannini, E. (2012). “‘Una imagen de la realidad geométrica’: la concepción axiomática de la geometría de Hilbert a la luz de la *Bildtheorie* de Heinrich Hertz”. En *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, Vol. 44, No. 131, pp. 27-53.
- Goldstein, K. (1951). *Human Nature in the Light of Psychopathology*. Cambridge: Harvard University Press.
- González, R. (2013). *Renovación del humanismo y emancipación antropológica: hacia una metafísica del umbral a partir de la filosofía de las formas simbólicas*. México: Fontamara.
- Grosholz, E. (2011). “El humanismo en Cassirer”. En *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica. Estimulante Alemania*, No. 492, pp. 6-8.
- Gutmann, J. (1949). “Cassirer’s Humanism”. En: Schilpp, P. *The Philosophy of Ernst Cassirer*. Evanston: Library of Living Philosophers, pp. 443-464.
- Ibarra, A; Mormann, T. (2000). “Una teoría combinatoria de las representaciones científicas”, *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, Vol. 32, No. 95, pp. 3-46.
- Krois, J. (2004). “Ernst Cassirer Philosophy of Biology”. En *Sign Systems Studies*, Vol. 1, No. 32, pp. 277-295.
- Linton, R. (1972). *Estudio del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Muñoz, E. (2015). “El aporte de Jakob von Uexküll a *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad (1929-1930)* de Martin Heidegger”. En *Diánoia*, Vol. 60, No. 75, pp. 85-103.
- Ownsworth, T. (2014). *Self-Identity and Brain Injury*. London: Psychology Press.
- Ponsford, J.; P. Cameron; M. Fitzgerald; M. Grant; A. Mikocka-Walus. (2011). “Long term outcomes after uncomplicated mild traumatic brain injury: A comparison with trauma controls”. En *Journal of Neurotrauma*, Vol. 6, No. 28, pp. 937-948.
- Rudomín, P. (2005). “La vida sensorial y pensante”. En: G. Soberón, coord., *La Vida*. México: El Colegio Nacional.
- Ryckman, T. (1991). “*Conditio sine qua non? Zuordnung* in the early epistemologies of Cassirer and Schlick”. En *Synthese*, Vol. 88, No. 1, pp. 57-95.
- Salas, C.; O. Castro. (2014). “Mente desorganizada y reacción catastrófica: regulación emocional intrínseca y extrínseca en sobrevivientes de lesión cerebral adquirida”. En *Rev. chil. Neuropsicol.*, Vol. 9, No. 1, pp. 38-45.
- Schilpp, A. (1949). *The philosophy of Ernst Cassirer, VI*. Evanston: The Library of Living Philosophers.
- Uexküll, J. v. (1926). *Theoretical Biology*. London: Harcourt, Brace & Company.

- Weber, A. (2004). "Mimesis and Metaphor: The biosemiotic generation of meaning in Cassirer and Uexküll". En *Sign Systems Studies*, Vol. 1, No. 32, pp. 297-307.
- Wessberg, J.; C. Stambaugj; J. Kralik; P. Beck; M. Laubach; J. Chapin; J. Kim; J. Biggs; M. Srinivasan; M. Nicolelis. (2000). "Real-time prediction of hand trajectory by ensembles of cortical neurons in primates", *Nature*, Vol. 408, No. 6810, pp. 361-365.
- Zamora, F. (2012). *Filosofía de la Imagen: Lenguaje, imagen y representación*. México: Espiral-ENAP.