

El debate de Davos a la luz de la categoría de sentido: Heidegger, Cassirer y ... ¿Uexküll?

Carlos Macías
(UBA)

Resumen

En el presente artículo argumento que las diferencias filosóficas entre Heidegger y Cassirer, que tuvieron su clímax en el encuentro de Davos, descansan sobre un suelo común. Más específicamente, sostengo que la disputa en torno a la correcta caracterización del ser humano depende de una concepción teórica compartida sobre su lugar en el orden natural. Para desarrollar esta tarea, recurro al pensamiento de Jakob Johann von Uexküll. La obra del biólogo estonio es relevante porque ambos autores utilizan sus categorías biológicas para realizar un análisis comparativo entre el ser humano y el animal. En este contexto, ambos concluyen que un *abismo* radical separa a nuestra especie del resto de los seres vivos. Además, las razones que determinan este abismo son, según pretendo mostrar, análogas: ambos consideran que lo que caracteriza y diferencia al ser humano de los animales es su acceso a la dimensión del *sentido*. Así expuesto, el acercamiento en el terreno antropológico demuestra ser el corolario de una concepción gnoseológica compartida: para los dos autores, a pesar de sus importantes diferencias, la filosofía es una reflexión trascendental sobre el *sentido* como dominio propio del ser humano.

Palabras Clave

Sentido - Davos - Heidegger - Cassirer - Uexküll

Abstract

In the present article I argue that the philosophical differences between Heidegger and Cassirer, which had their climax in the Davos encounter, rest on a common ground. More specifically, I claim that their differences concerning the correct characterization of the human being depend on a shared conception about man's place in nature. To achieve this, I resort to the work of Jakob Johann von Uexküll. Appealing to the Estonian biologist is relevant because both Heidegger and Cassirer draw upon his biological concepts to develop a comparative analysis between human beings and

animals. In this context, both conclude that a radical *abyss* separates our species from the rest of living beings. Moreover, the reasons they give to sustain this chasm are analogous: both authors think that what separates humans from animals is their capacity to access *meaning*. From this perspective, the affinity established at the anthropological level proves to be the corollary of a shared epistemological conception: despite their differences, both authors consider philosophy to be a transcendental reflection on *meaning* as the exclusive domain of humans.

Keywords

Meaning - Davos - Heidegger - Cassirer – Uexküll

Introducción

En los anaqueles de la memoria filosófica, el debate de Davos entre Martin Heidegger y Ernst Cassirer se conserva como un enfrentamiento entre dos filosofías *contrapuestas*. Como señala Peter Gordon (2012) en su monumental obra sobre el encuentro, muchos autores han leído el debate alegóricamente, como si este expresara una serie de oposiciones irreconciliables: humanismo y anti-humanismo, ilustración y contra-ilustración, racionalismo e irracionalismo. Si bien el propio Gordon sostiene una lectura dicotómica, ya que a su parecer lo que caracterizó al debate fue el choque entre dos “imágenes normativas de la humanidad”, también señala que el contraste no es absoluto. Esto se debe a que las filosofías de ambos autores encuentran una herencia común en el idealismo trascendental kantiano: la querrela antropológica entre “espontaneidad” y “arrojamiento” —que según Gordon caracterizó al encuentro— puede ser concebida como una lucha entre dos aproximaciones diferentes al problema de las condiciones trascendentales.

En este trabajo pretendo contribuir a esta línea interpretativa incorporando un tercer protagonista al debate: Jakob Johann von Uexküll. La obra del biólogo estonio es relevante porque, en obras posteriores a Davos, tanto Heidegger como Cassirer hacen uso de sus categorías para realizar un análisis comparativo entre el ser humano y el animal. En este contexto, ambos concluyen que un *abismo* radical separa a nuestra especie del resto de los seres vivos, lo cual muestra que *las diferencias de Davos en torno a la correcta forma de caracterizar al ser humano descansan sobre una concepción teórica compartida acerca de su lugar en el orden natural*. Además, las razones que dan para establecer este abismo son, según pretendo mostrar, análogas: en Cassirer, la capacidad simbólica de los seres humanos genera una ruptura con la esfera fija del *Umwelt* en el que los animales viven, dando a los hombres acceso a un mundo de sentido que se interpone entre la realidad y el sujeto; en Heidegger (2007), la capacidad propia del *Dasein* de captar “algo como algo”, es decir, la posibilidad de inteligir el sentido, se encuentra vedada para el animal, ya que este vive “perturbado” en un “anillo desinhibidor”. Así expuesto, el acercamiento en el terreno antropológico demuestra ser el corolario de una concepción gnoseológica compartida: para ambos autores, a pesar de sus importantes diferencias, la filosofía es una reflexión trascendental sobre el *sentido* como dominio característico del ser humano.

Este trabajo se divide en cinco apartados. En (I) se reconstruye, aunque sea en sus líneas generales, el contenido del encuentro de Davos. El objetivo es entender por qué suele ser leído en términos tan dicotómicos y así establecer un contraste con las tesis de este artículo. En (II) se expone el pensamiento de Uexküll, atendiendo fundamentalmente a las categorías que luego retoman los filósofos. En (III) y (IV) se trata con especificidad la recepción del pensamiento del biólogo que realizan Heidegger y Cassirer,

respectivamente. Por último, en (V) se muestra cómo la disputa de Davos puede ser reinterpretada en términos de la problemática del sentido.

I - Davos

El encuentro de 1929 fue sumamente atractivo, porque además del debate —oficialmente designado como un “seminario de trabajo” [*Arbeitsgemeinschaft*]— cada autor disertó en conferencias individuales sobre temas frecuentemente asociados a su contrincante: Cassirer expuso sobre antropología filosófica y Heidegger sobre Kant. En lo que sigue, reconstruiré brevemente el contenido de las conferencias (A y B) y luego expondré los momentos fundamentales del debate (C).

I.A - Espíritu y Vida

Las tres conferencias preliminares de Cassirer versaron sobre antropología filosófica (“Grundprobleme der philosophischen Anthropologie”). En ellas el autor discute con diferentes representantes de esta disciplina, entre los que incluye a Uexküll. Su principal crítica es que estos teóricos ponen demasiado énfasis, al analizar la experiencia humana, en la primacía de la esfera *pragmática*. Esto se manifiesta en los análisis de fenómenos como el lenguaje, que es concebido como un modo deficiente del entendimiento pragmático, o el espacio, que se piensa como una mera dimensión “vital”. Al énfasis en el “poder vital” [*vitalen Kraft*] del sujeto, Cassirer opone el poder *simbólico, formativo y espontáneo* del espíritu, que le permitiría al ser humano trascender la esfera de la praxis. Esta capacidad simbólica, punto nodal de la filosofía de Cassirer, es explorada con más detalle en su cuarta conferencia, titulada “La oposición entre “espíritu” y “vida” en la filosofía de Scheler”. Allí la tesis es que el pensamiento filosófico contemporáneo se nutre de diversos pares de oposiciones desarrollados en el romanticismo, como “naturaleza y espíritu” o “vida y conocimiento” (Cassirer, 1975). Cassirer señala que mientras los románticos hallaban una reconciliación estética de los contrarios, la filosofía de su época los considera irremediamente contrapuestos. Un ejemplo de esto es Max Scheler, quien argumenta que el espíritu adquiere realidad cuando actúa contra la vida. Esto se manifiesta, por ejemplo, en la posibilidad que tiene el hombre de representarse un espacio y un tiempo vacíos. Ahora bien, a pesar de esta función constitutiva, Scheler define al espíritu como un principio totalmente impotente ya que, según él, debe obtener toda su energía del plano vital.

Para Cassirer (1975), esto deriva en problemas irresolubles: si la vida no es más que un impulso, es decir, “espiritualmente ciega”, no se entiende cómo puede seguir al espíritu que la guía; por otro lado, si el espíritu es impotente y “hostil a la vida”, no se ve cómo puede convertirse en guía él mismo. La oposición no explica cómo es posible que ambos polos lleguen a

“realizar una obra tan perfectamente homogénea (...) construyendo el mundo específicamente humano, *el mundo del sentido*” (Cassirer, 1975, p. 159. las bastardillas son mías). Para solucionar este problema, al igual que en la conferencia anterior, Cassirer postula una energía *formativa* propia del espíritu, que se diferencia de la energía *eficiente* que caracteriza a la esfera vital. Mientras que esta última está dirigida directamente contra el mundo exterior (energía inmediata), la primera implica un movimiento espiritual interno que crea el mundo simbólico (energía mediata). El espíritu realiza un doble movimiento: primero hay una instancia de alejamiento, donde aparta al mundo del yo, a la que luego le sucede una de acercamiento, en la que la realidad vuelve a la esfera humana. Esta vuelta es posibilitada por la formación creativa interna, que interpone *formas simbólicas* entre el hombre y la realidad, como se manifiesta en el lenguaje, el arte, el mito y la ciencia. Así, Cassirer mantiene la antítesis entre espíritu y vida, pero la concibe tan sólo como una distinción *funcional*: en vez de sustancias, ambos polos son formas de pensar fenomenológicamente diversas cualidades energéticas del hombre. Por último, es importante señalar que Cassirer encuentra un antecedente a su postura en la doctrina kantiana de la imaginación trascendental. Según Kant, esta facultad constituía el nexo último entre la sensibilidad y el entendimiento. Solo a través de su mediación podían las categorías puras superar la función meramente subjetiva de reglas del pensar y adquirir validez objetiva. Como observa Cassirer, Kant se habría anticipado a su propia doctrina, ya que a través del mecanismo de la imaginación trascendental habría entendido que “la construcción del mundo objetivo de la experiencia es dependiente de los poderes formadores originales del espíritu” (Cassirer, 1975, p. 166).

I.B - Kant y la finitud

El centro de la filosofía de Heidegger es la pregunta por el ser. Preguntar por el ser equivale a preguntar por aquello que “determina a los entes en cuanto entes, aquello “sobre lo cual” los entes, como quiera que se los dilucide, son en cada caso ya comprendidos” (Heidegger, 1991, p. 15. Las comillas pertenecen al original). Esta es la célebre *diferencia ontológica* que la tradición filosófica habría olvidado: la distinción entre el ser de los entes (plano ontológico) y los entes mismos (plano óntico). En *El Ser y el tiempo*, Heidegger argumenta que, para responder a la pregunta por el ser, es necesario preguntar previamente por aquel ente que, como comprende el ser, puede realizar la pregunta: el ser humano. Hacia el final de su analítica existencial, el tiempo se revela como “el genuino horizonte de toda comprensión y toda interpretación del ser” (Heidegger, 1991, p. 27), por lo que nuestro autor concluye que toda ontología está necesariamente ligada a la temporalidad. Además, el camino hacia la temporalidad es allanado por un análisis ontológico de la muerte, es decir, de la finitud como rasgo esencial del ser humano. En tanto “posibilidad más peculiar, irreferente e

irrebasable” (Heidegger, 1991, p. 274), la muerte incluye al resto de las posibilidades del Dasein. Si esta posibilidad es “precursada” en un auténtico “ser-para-la-muerte”, es decir, si la posibilidad de la muerte es reconocida, en el temple de la angustia, como la “posible imposibilidad” de su propia existencia, el ser humano se vuelve capaz de un “poder ser total” que le permite asir su vida con independencia de formas “inauténticas” de comprenderse a sí mismo —donde su existencia se rige a partir de problemas, reglas y normas ya establecidas. El precursar la muerte, además, revela un tiempo original finito —del cual toda otra temporalidad se deriva— que estructura esencialmente al Dasein y que, en tanto proyección de posibilidades, está orientado primordialmente hacia el futuro. Como veremos, la proyección de posibilidades también funda la *inteligibilidad* en nuestro trato cotidiano con los entes, lo que revela la estrecha conexión entre tiempo y sentido.

En las tres conferencias previas al debate, presentadas bajo el título “La crítica de la razón pura de Kant y la tarea de la fundamentación de la metafísica”, Heidegger expuso, en expresa oposición al neokantismo, una novedosa interpretación de Kant que lo pone en relación directa con el proyecto filosófico recién delineado. En efecto, mientras que los neokantianos leyeron la *Crítica de la razón pura* como una teoría del conocimiento —una investigación epistemológica que estudia las condiciones formales del saber científico-natural— para Heidegger esta obra debe ser interpretada como una fundamentación de la metafísica, es decir, como una investigación preparatoria para el conocimiento ontológico. El filósofo de Königsberg no habría elaborado una doctrina del objeto de la ciencia físico-matemática, sino que habría buscado una teoría del ente en general, no limitada a una región específica. En su investigación, Kant nota que el análisis ontológico debe comenzar por el estudio de la facultad metafísica por excelencia: la razón humana. En la lectura de Heidegger, esta última tiene como característica fundamental la *finitud*. Según Kant, el conocimiento no solo implica entendimiento (conceptos), sino también sensibilidad (intuiciones). En otras palabras, un objeto no solo tiene que ser pensado, sino que tiene que ser *dado*. Esto establece un contraste entre la mente divina, que *crea* lo que piensa (*intuitus originarius*), y la mente humana, que tiene un momento de receptividad —y por ende de finitud— inalienable (*intuitus derivativus*). De esta manera, la *Crítica* podría ser leída, según Heidegger, como una investigación de la finitud como el lugar de origen del conocimiento ontológico (Gordon, 2012).

Por otro lado, Heidegger considera que Kant habría notado que el conocimiento ontológico se encuentra estrechamente ligado al tiempo. Esto se evidencia en el papel que le asigna a la imaginación trascendental en la primera edición de la *Crítica*: Kant considera que el entendimiento y la sensibilidad encuentran una raíz común en la imaginación, ya que esta les otorga a las categorías una *síntesis temporal*, creando un “esquema” que

luego se aplica a la intuición. Según Heidegger (1996), en las tres síntesis de la imaginación —aprehensión, reproducción y reconocimiento— pueden leerse los tres modos temporales —presente, pasado y futuro. Así, toda posible síntesis —incluso la apercepción trascendental, que es la condición necesaria de toda representación objetiva— se ve supeditada a la operativa de la imaginación trascendental. Por otra parte, el tiempo se vincula estrechamente con la finitud como receptividad: en tanto surge de la imaginación, puede ser concebido como una auto afección del sujeto, lo cual significa que la intuición pura, al igual que la empírica, tiene “su propio carácter receptivo” (Heidegger, 1996, p. 149). Como indica Gordon (2012), “*aunque* las intuiciones puras sean originales, *no obstante* involucran la presentación de una intuición a la mente” (p. 166. Las comillas pertenecen al original). Al situar el tiempo a la base de todo conocimiento, Kant habría fundamentado a la metafísica, por primera vez en la historia del pensamiento occidental, en un principio diferente a la razón que se vincula estrechamente con la finitud. Pero según Heidegger, Kant no llegó a ver la profundidad de sus descubrimientos: asustado por el abismo de la temporalidad, en la segunda edición de la *Crítica* supedita la imaginación trascendental al entendimiento y le quita su rol de facultad independiente; así, la razón vuelve a ser colocada como el fundamento de la ontología.

I.C - El debate: finitud contra infinitud

El debate comenzó con una discusión sobre Kant. Como vimos, ambos autores encuentran en la imaginación trascendental un anticipo de sus propias teorías filosóficas: mientras que Cassirer ve en ella una facultad espontánea que da cuenta de los poderes formativos del espíritu, Heidegger considera que es una marca de la temporalidad que está a la base de todo conocimiento ontológico. Contra la interpretación de Heidegger, Cassirer argumenta que para Kant los seres humanos no están limitados a la finitud, ya que pueden trascender esta condición hacia las verdades eternas y necesarias que se hallan en la experiencia moral y en la ciencia físico-natural.

Según Cassirer, en los juicios sintéticos *a priori* Kant encuentra que un ser finito “llega a una determinación de objetos que como tales no están vinculados con la finitud” (Heidegger, 1996, p.214) ya que, en virtud de la constitución trascendental, el ser humano logra una *validez objetiva y universal*. Con respecto al plano ético, el autor señala que el imperativo categórico debe ser tal que “la ley de que se trate sea válida no sólo para los hombres, sino para todos los seres inteligentes” (Heidegger, 1996, p. 212). Además, si bien la doctrina del esquematismo —donde Heidegger encuentra la sede del tiempo y de la finitud— se aplica al plano teórico, en el terreno de la razón práctica no tiene lugar, ya que en esta esfera el entendimiento se vale por sí mismo: el esquematismo es tan solo el punto

de partida de la teoría kantiana (*terminus a quo*), pero no el punto de llegada (*terminus ad quem*). Por estas razones, Cassirer plantea el siguiente interrogante: “¿renunciará Heidegger a toda esta objetividad (...) se retirará por completo al ser finito, o, de otro modo, dónde encontrará una brecha por estas esferas?” (Heidegger, 1996, p. 214).

Heidegger responde: el terreno ético, por un lado, no es un plano de infinitud, ya que el mismo concepto de imperativo nos habla de su intrínseca relación con el ser finito. Como expresará posteriormente en *Kant y el problema de la metafísica*: “un ser todopoderoso no necesita preguntarse ¿qué es lo que puedo?” (Heidegger, 1996, p. 182). Con respecto al plano teórico, Heidegger insiste en que a pesar de que el hombre posea cierta potencia creadora, siempre prevalece la dimensión “receptiva” del conocimiento. Como vimos, aunque espacio y tiempo son intuiciones puras que se originan en el sujeto antes de toda experiencia - en virtud de la *exhibitio originaria* de la imaginación trascendental — siempre involucran la “presentación” de la intuición, y solo operan cuando los objetos son *dados*.

Hechas estas aclaraciones, Heidegger le retruca a Cassirer: “¿Qué camino tiene el hombre hacia la infinitud?” (Heidegger, 1996, p. 219). Cassirer responde, ya haciendo uso de su propia filosofía, que el acceso a la infinitud es la *forma*. Como vimos en (A), Cassirer considera que el espíritu se caracteriza por su actividad formativa, ya que transforma “todo lo que en él es acontecimiento en alguna forma objetiva” (Heidegger, 1996, p. 219). Esto implica que espíritu e infinitud están estrechamente ligados, en tanto que la actividad de uno (espíritu) nos coloca en la esfera del otro (infinitud). El ser humano lleva “la finitud a algo nuevo” en la creación del mundo espiritual de las formas simbólicas: “que lo haya podido fabricar es el sello de su infinitud” (Heidegger, 1996, p. 219).

Con esto hemos llegado al eje vertebrador del debate: *la oposición entre la finitud y la infinitud*. Este dualismo tiene serias implicancias metodológicas, que permiten resaltar el contraste entre las filosofías de ambos autores. Heidegger señala que el énfasis en la finitud —el hincapié que realiza en problemáticas como la angustia o la muerte— no debe ser interpretado como una preocupación antropológica en el sentido empírico, sino que debe ser entendido en relación con el problema del sentido del ser. Como vimos en (B), la finitud se encuentra vinculada esencialmente con el *a priori* más originario del cual depende toda ontología: el tiempo. Por eso la posición de Cassirer le parece metodológicamente viciada: la filosofía no puede partir del hecho del conocimiento ya constituido en la multiplicidad de formas culturales, ya que todas ellas se remiten, en última instancia, a la temporalidad. La noción de “verdad eterna” que tanto preocupa a Cassirer es ella misma una forma de “permanencia” (Heidegger, 1996, p. 216) que sólo se entiende a partir del horizonte temporal del *Dasein*. Ahora bien, desde la perspectiva de Cassirer ocurre precisamente lo contrario: siempre

debemos partir de la “objetividad de la forma simbólica” (Heidegger, 1996, p. 223), ya que el énfasis en la finitud nos dejaría atrapados en un relativismo pragmático-subjetivo que no puede dar cuenta del conocimiento. La unidad que está detrás de los diversos productos culturales no es una única estructura ontológica subjetiva, sino las *múltiples* formas simbólicas con sus propias categorías apriorísticas.

Estas consideraciones dejan en claro por qué el encuentro ha sido siempre interpretado en términos tan dicotómicos, y esto no vale solo para las dimensiones aquí comentadas —la metodológica, **ética** y **epistemológica**— sino también para dominios como el antropológico, el teológico o el político. De hecho, ya el moderador del debate, el lingüista Hendrik J. Pos, señalaba que “ambos autores hablan un idioma completamente distinto” (Heidegger, 1996, p. 220), y remarcaba que las ideas de cada teórico no parecían encontrar traducción en el lenguaje del otro. Pero contra todo lo esperado, veremos que estas diferencias emergen de un *suelo común*, que solo saldrá a la luz cuando consideremos el diálogo que cada autor mantiene con la obra de Uexküll.

II - Uexküll

El concepto más estrechamente asociado al nombre de Jakob Johann von Uexküll (1864-1944) es el de *Umwelt*, generalmente traducido a nuestra lengua por “mundo circundante”. Y esto no resulta sorprendente, ya que en esta categoría se encarna el espíritu que vuelve único y atractivo a su pensamiento biológico. Hablar del *Umwelt* es hacer referencia al mundo *subjetivo* de los animales, que se diferencia tanto del entorno físico y geográfico que los hombres pueden percibir (*Umgebung*), como del universo, considerablemente más amplio, que la ciencia ha construido a lo largo de los siglos (*Welt*) (Heredia, 2010, p. 67). Inspirado en Kant, quien es una referencia constante en sus obras, Uexküll sitúa a cada ser vivo en una realidad que es producto de su propia acción constitutiva, extendiendo la filosofía crítica más allá de sus confines antropológicos. Al dirigir su atención a los “mundos fenoménicos” de los animales, Uexküll se para en la vereda contraria de toda perspectiva que los reduzca a meros objetos sometidos a la causalidad fisicoquímica: los animales son “sujetos cuya actividad esencial consiste en percibir y en actuar” (Uexküll, 2016, p. 35), y son estas dos dimensiones —la percepción y la acción— las que determinan el mundo subjetivo específico de cada individuo. En efecto, cada *Umwelt* está compuesto de un mundo perceptual (*Merkwelt*) —conformado por un número finito de signos que el animal puede percibir del mundo externo— y de un mundo efectual (*Wirkungswelt*) —conformado por aquellos signos que encajan con el sistema locomotor y nutritivo del animal, y que no son necesariamente percibidos por él.

Ahora bien, como Uexküll entiende que la única realidad accesible

al investigador es la que él mismo constituye, advierte que el biólogo debe cuidarse de no extrapolar sus contenidos de conciencia a las conciencias de los animales, que resultan siempre inaccesibles. Es por esto que rechaza toda aproximación psicológica en la investigación de los *Umwelten*, limitándose a los factores físicos del mundo exterior y a los factores fisiológicos del cuerpo animal (Uexküll, 2014, p. 86). ¿Cómo están configurados estos dos elementos? El animal está formado por órganos efectores y receptores conectados a través del mundo interior (*Innenwelt*), que está constituido por órganos perceptuales y órganos efectuales enlazados en el sistema nervioso central. En cuanto al mundo exterior, encontramos los “portadores de características”, que son los objetos que acarrear los signos perceptuales (*Merkmal*) que afectan al animal, y portan los signos efectuales (*Wirkmal*) sobre los que el animal actúa. ¿Cómo se compone el *Umwelt* a partir de estos elementos? Del objeto exterior surge un estímulo que, al entrar en contacto con los órganos receptores, provoca la emisión de “señales perceptuales” (*Merkzeichen*) por parte de las células perceptuales. Estas señales son impulsos internos que, para hacer posible una cooperación ordenada, son agrupadas en el cerebro por el órgano perceptual. La unidad resultante de este agrupamiento es proyectada luego sobre el objeto exterior, conformando el signo perceptual (*Merkmal*): “la sensación “azul” deviene “el azul” del cielo” (Uexküll, 2016, p. 42. Las comillas están en el original). En cuanto a la acción, el proceso es análogo: las células efectuales, que se encuentran organizadas en el órgano efectual según el tipo de impulsos que generan, emiten “señales efectuales” que afectan a los músculos de los órganos efectores y estos últimos imprimen “signos efectuales” (*Wirkmal*) sobre el objeto. Todo este proceso pone de manifiesto la capacidad *constitutiva* del viviente: signos perceptuales y signos efectuales son “asignados” al objeto por el animal (Uexküll, 2016), configurando el mundo perceptual (*Merkwelt*) y el mundo efectual (*Wirkungswelt*) que conforman su *Umwelt*. Signos perceptuales y efectuales se encuentran, además, conectados en el mundo exterior a través del sustrato común que Uexküll denomina “contra-estructura” o “nexo recíproco”, el cual no es más que el objeto que porta ambas características.

La contra-estructura es una parte constitutiva de lo que Uexküll denomina el *círculo funcional*, que constituye otro de los conceptos clave de su biología teórica. Los círculos funcionales están a la base de toda unidad que el animal establece con el mundo, ya que son la representación del todo orgánico que la unión del sujeto y el objeto conforman. Uexküll identifica diferentes tipos de círculos funcionales, a través de los cuales son realizados los actos concretos de percepción y de acción: entre otros, podemos mencionar el de la reproducción, el del alimento, el del medio y el de la movilidad (Uexküll, 2010). Una característica fundamental de todos ellos es que “el signo efectual extingue el signo perceptual” (Uexküll, 2016, p. 43), esto es, que cada círculo culmina con la desaparición del objeto del entorno animal. Esto ocurre, por ejemplo, cuando el objeto es efectivamente

destruido (alimentación) o cuando el animal pierde interés tras la satisfacción de sus necesidades (reproducción) (Brentari, 2011). Más allá de sus funciones específicas, Uexküll indica que la unidad cerrada de los círculos funcionales garantiza que cada animal, desde el más simple al más complejo, se encuentre “adaptado [*eingepasst*] a su mundo circundante con la misma perfección” (Uexküll, 2016, p. 45).

La noción de adaptación (*Einpassung*), que también podría traducirse por “congruencia”, fue acuñada en expresa oposición a la versión darwiniana de adaptación (*Anpassung*). El darwinismo afirmaba, según Uexküll, la evolución de las especies hacia una adaptación cada vez más perfecta, impulsada meramente por factores externos. Así, además de admitir posibles *grados* de adecuación, se negaba a reconocer un plan o dirección en la naturaleza, ya que limitaba sus análisis a la azarosa causalidad fisicoquímica, que progresivamente daría forma a un substrato cuyas únicas características son la capacidad de reproducción y la variabilidad (Uexküll, 1926). En oposición a esta teoría, Uexküll considera que “no hay “más” ni “menos” con respecto a la congruencia” (Uexküll, 1926, p. 315. Las comillas pertenecen al original), es decir, que la adaptación es siempre perfecta, y que esto es una prueba de la “conformidad a plan” (*Planmässigkeit*) que rige el orden natural. Este último concepto es crucial, ya que “la conformidad a plan del organismo era y es el problema de la biología” (Uexküll, 1945, p. 23). Bajo esta categoría “no debe ser entendida otra cosa que una determinada disposición de las diferentes partes de un objeto que hacen de él una unidad” (Uexküll, 1945, p. 23), donde lo que importa no es meramente la forma, sino la “función”, esto es, el resultado al que apunta el enlace. Dicho esto, resulta evidente que ni los animales ni sus órganos pueden estar en una “lucha por la existencia” —concepto clave para el darwinismo— sino que tienen que cooperar de acuerdo con el mismo plan para que la doble función de cada ser vivo —conservarse a sí mismo y a la especie (Uexküll, 1945)— sea posible; y lo mismo hay que suponer con respecto al animal y su *Umwelt* (Uexküll, 1926). De esta manera, “cada organismo no es más una impresión del universo, sino que, *como toda máquina*, está inserto en un círculo de actividad perfectamente definido y congruente con los objetos, implementos y organismos de su mundo circundante” (Uexküll, 1926, p. 321. Las bastardillas son mías).

La referencia a la máquina resaltada en el pasaje anterior nos permite introducir un concepto estrechamente asociado a la noción de “conformidad a plan”: el *Bauplan*, traducido como “plan de construcción” o “plan de estructura”. Uexküll afirma que “el tema de la biología consiste (...) junto con la investigación de cada una de las funciones, en llegar también a conocer el plan según el cual las diversas funciones de las partes concurren a la función de conjunto del todo”, lo cual no es otra cosa que la “investigación del (...) plan de estructura [*Bauplan*] del organismo” (Uexküll, 1945). El *Bauplan* es una “relación inmaterial que existe entre las partes

del cuerpo animal” (Uexküll, 1944, p. 9), y en este sentido es pertinente la analogía con una máquina: así como un técnico que construye un artefacto no atiende solamente a las leyes mecánicas que enseña la física y a las propiedades materiales que enseña la química, sino que tiene en mente la *estructura* necesaria para que la máquina cumpla su función, el biólogo tiene que partir del *Bauplan* para entender la función de los animales. Ahora bien, esta analogía tiene un límite, ya que la máquina *no vive*: “no puede ni reconstruirse por sí misma ni mantenerse continuamente en condiciones de funcionamiento de una manera espontánea” (Uexküll, 1944, p. 10). Esto significa que el plan de construcción le es externo, ya que el técnico tiene que gestar y mantener la estructura, mientras que en los animales encontramos una “autonomía de los planes constructivos, en los cuales están contenidos los factores que corresponden en la máquina al factor externo” (Uexküll, 1944, p. 11).

Antes señalamos que Uexküll rechaza la aproximación psicológica en la investigación de los *Umwelten*, limitándose a los aspectos físicos del mundo externo y a la dimensión fisiológica del animal; ahora debemos agregar que estos factores no tendrían un sentido *biológico* si no incluyesen el momento de la “forma”: sin el *Bauplan*, es decir, sin “la relación que mantiene unido el funcionamiento de todos los órganos, desde el impacto de los estímulos en los receptores hasta la respuesta de los efectores”, no se entendería como cada animal puede “encontrar respuestas a los numerosos e inconexos estímulos del mundo exterior” (Uexküll, 1905). Esto implica que la relación entre el *Bauplan* y el *Umwelt* es muy estrecha, ya que el primero, al contener en su estructura a los órganos receptores y efectores del animal, establece con qué elementos de su medio puede entrar en contacto, determinando así cada *Umwelt* específico (Uexküll, 1926).

Antes de terminar con las nociones de *Bauplan* y de conformidad a plan, me gustaría hacer algunas precisiones sobre las ideas de Uexküll en torno a la teleología y al vitalismo. Nuestro biólogo diferencia enfáticamente el concepto de *conformidad a plan* (*Planmässigkeit*) de la noción de *tendencia a un fin* (*Zielstrebigkeit*): mientras que la primera nos da un tipo de teleología espacial-estática, la segunda añade un factor temporal-dinámico (Uexküll, 1945). Uexküll es partidario del primer tipo, porque según él, “nosotros sólo podemos comprender aquellas máquinas cuyas ruedas están puestas unas al lado de otras en el espacio; máquinas cuyas ruedas están parte en el porvenir y parte en el pasado son para nosotros totalmente incomprensibles” (Uexküll, 1945, p. 29). Por más que los animales también sean máquinas del segundo tipo, sus planes de construcción nos permiten situarlos con las primeras, ya que son una relación entre partes *dadas* que resultan accesibles a la intuición espacial del investigador. Pero a pesar de la sobriedad epistemológica que lo caracteriza, Uexküll afirma la existencia de factores extra-mecánicos que deben ser supuestos para explicar ciertos fenómenos vitales, comprometiéndose así con algún tipo de causalidad fi-

nal, por más que esta no sea entendida en términos de “propósitos” (Brentari, 2011). Dichos fenómenos son fundamentalmente tres: morfogénesis, regulación y regeneración. El primero se refiere al proceso embriológico por el cual las células se diferencian, dando lugar a la estructura fija que caracteriza al individuo adulto; la regeneración es la recomposición de tejidos; la regulaciones la coordinación de los procesos fisiológicos. Estas funciones se manifiestan con suma claridad en el caso de las amebas, ya que estas carecen de una estructura fija y generan sus órganos a partir de su protoplasma —*locus* donde actúa el “factor natural”— según las necesidades del momento. Estos tres fenómenos hacen que la analogía con la máquina sólo sea válida para los individuos adultos ya formados, aunque incluso en ellos debemos entender al *Bauplan* como un efecto a partir del cual “leemos” la acción del “factor natural”. Es importante aclarar que este último, de todas formas, permanece incognoscible, y que, en buen espíritu kantiano, tiene fundamentalmente un valor heurístico para la investigación (Brentari, 2011).

Para concluir con esta sección, voy a referirme a las ideas de Uexküll en torno a la noción de sentido. Como veremos en los apartados siguientes, Heidegger y Cassirer sitúan el abismo entre el hombre y el animal en torno a esta categoría, ya que la limitan exclusivamente al mundo humano. Será pertinente, entonces, ver qué noción de sentido es la que Uexküll encuentra en el mundo animal.

Ya hemos visto que los animales constituyen su mundo circundante “confiriendo” signos perceptuales y efectuales a los objetos. Para entender la noción de sentido, debemos tener en cuenta otras características que son “asignadas” por el sujeto a la realidad, de las cuales la más importante es la noción de “tono”. El tono es un momento cualitativo que se superpone a los estímulos recibidos por el sujeto, otorgándoles un sentido específico y dando “seguridad” a las acciones del animal (Uexküll, 2010). El tono siempre va acompañado de un “sentimiento” correlativo: la anémona, por ejemplo, podrá aparecer en el mundo circundante del cangrejo con un “tono protectivo”, un “tono de vivienda” o un “tono de alimento”, según si este último quiere defenderse, ocultarse o comer. En algunos animales el fenómeno del “tono” aparece ligado a otras dos características ambientales: la imagen perceptual (*Merkbild*) y la imagen efectual (*Wirkbild*). La primera es una “forma” espacialmente articulada en el campo perceptivo del animal, que solo aparece en aquellos organismos que poseen las células del órgano perceptual organizadas según esquemas que pueden ser proyectados sobre el mundo exterior; la segunda es la proyección de una “acción” que se superpone a la imagen perceptual y le confiere sentido a través de un tono específico. Los perros que han sido entrenados para saltar sobre una silla, por ejemplo, superponen una imagen efectual sobre cualquier imagen perceptual que corresponda a un objeto que pueda cumplir con la función de “sentarse”. Esto posibilita que respondan a la orden incluso cuando una

silla “humana” ha sido retirada de su entorno —saltando, por ejemplo, sobre una mesa o una caja.

Lo interesante es que Uexküll no limita estas categorías al mundo animal, sino que también *las emplea para explicar el comportamiento de los seres humanos*. En efecto, a pesar de que el “sentarse” de la silla, el “tomar” de la copa y el “escalar” de la escalera no sean cosas dadas a nuestra percepción, nosotros podemos actuar con sentido frente a estos objetos gracias a las imágenes efectuales que superponemos a sus imágenes perceptivas. El sentido, entonces, es una característica *común* al mundo circundante de los hombres y de los animales, y las herramientas conceptuales que se necesitan para dar cuenta de él son las mismas.

III - Heidegger

Según vimos en (I-B), Heidegger presenta a Kant como un precursor de su propia filosofía, ya que este habría intuido la estrecha conexión entre ontología, finitud y tiempo. Pero también vimos que Kant retrocede frente a su descubrimiento en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, cuando supedita la función de la imaginación trascendental al entendimiento. Tras este fracaso, será Heidegger quien, en *El Ser y el tiempo*, lleve a cabo una analítica existencial que determine las estructuras ontológicas temporales que caracterizan al ser humano. Estas son fundamentalmente dos: el “ser-en-el-mundo” y la “cura”. La segunda fundamenta a la primera, ya que muestra cómo los tres elementos que la componen —el “mundo”, la noción de “ser-en”, y “quién” es en el mundo— son igualmente originarios. A su vez, los tres momentos estructurales de la cura —“existencialidad”, “facticidad” y “caída”— son reinterpretados en términos de los tres “éxtasis” temporales que caracterizan a la experiencia humana. Así, el tiempo se revela como el sentido del ser, es decir, como la condición trascendental última de la cual depende toda ontología. El análisis de todos estos elementos excede con creces el alcance de este trabajo, pero para nuestra comparación con Uexküll es conveniente centrarse en el existencial “mundo”, ya que este es la clave para el contraste con el reino animal, y es la sede del problema del sentido.

El concepto de mundo tiene un uso idiosincrático en la filosofía de Heidegger, por lo que debe ser distinguido de otros usos corrientes del término, sobre todo de la noción de “cosmos” o “universo”, propia del lenguaje de la ciencia. Lejos de ser un espacio abstracto dentro del cual el *Dasein* se halla “contenido” —tal como mi escritorio se halla en mi estudio—, el mundo es una estructura significativa en la cual el ser humano está *ya siempre* inmerso, en familiaridad con aquello que lo ocupa en su vida cotidiana. Heidegger comienza su análisis del mundo desde la cotidianidad, porque en ella nos encontramos con los entes cuya estructura sirve de hilo conductor

para definirlo. Estos son los llamados “seres-a-la-mano”, que son los útiles de los que hacemos uso en nuestra vida diaria. El análisis ontológico de los útiles nos revela: 1) que son siempre “para algo”; 2) que están relacionados con otros útiles a los cuáles se remiten, y que por ende nunca aparecen “por sí”, individualmente; 3) que su ser se revela en su uso y no en una contemplación teórica; 4) que se refieren, en última instancia, a las personas que utilizarán la obra que con ellos se lleva a cabo (el *por-mor-del-que* final). Lo importante en este análisis es notar que el útil *es lo que es*, es decir, nos resulta *accesible en su ser*, gracias al entramado de referencias en el que se encuentra inmerso. En un ejemplo ya célebre, Heidegger dice que “cuanto menos se mire como con la boca abierta la cosa martillo, cuanto mejor se la agarre y se la use (...) tanto más desembozadamente hace frente a ella como lo que es, como un útil” (Heidegger, 1991, p. 82). Dicho en otros términos, las referencias significan (*be-deuten*), es decir, dotan de *sentido* a los entes particulares. Por esto Heidegger indica que el plexo referencial es “previo” a los útiles, es decir, es la *condición de posibilidad* de su aparecer en nuestra experiencia.

La estrecha relación entre mundo y sentido se profundiza en el análisis de otro existencial fundamental: el “comprender”. En la comprensión “es abierta la posibilidad de los entes” en virtud de su proyección “sobre el fondo del mundo” (Heidegger, 1991, p. 169). Esto significa que el Dasein interpreta el “para qué” de las cosas de una forma determinada —en sus posibilidades de ser esto o aquello, en su poder ser usados de una u otra manera, “como mesa, puerta, carro, puente” (Heidegger, 1991, p. 167)—, al incluirlas en un plexo de referencias específico. Es por esto que cuando los entes “han venido a ser comprendidos, decimos que tienen sentido”, ya que “sentido es el ‘sobre el fondo de que’ (...) de la proyección por la que algo resulta comprensible como algo” (Heidegger, 1991). Este carácter de proyección de posibilidades se funda en la proyección que vimos asociada a la temporalidad originaria revelada por la muerte, lo cual muestra la estrecha relación entre tiempo y sentido. Ahora bien, si el comprender es un existencial del Dasein, y si el sentido es el “armazón existencial-formal” del “comprender”, entonces el sentido es dominio *exclusivo* del Dasein: “sólo el ser-ahí puede, por ende, tener sentido o carecer de él” (Heidegger, 1991, p. 170).

Esta limitación del sentido a la esfera propiamente humana se profundiza en un curso dictado por Heidegger unos meses después de Davos (en el semestre de invierno de 1929-30), titulado *Los Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* (2007). En este curso Heidegger analiza el concepto de mundo desde una perspectiva diferente a la de *El ser y tiempo*, ya que en lugar de partir de la cotidianidad, realiza un análisis comparativo entre el ser humano, el animal, y la materia inerte. Heidegger resume su postura en tres tesis: la piedra es *sin* mundo, el animal es *pobre* de mundo y el hombre *configura* mundo. La noción de mundo

es definida, provisionalmente, como “accesibilidad de lo ente” (Heidegger, 2007, p. 247). Bajo esta definición, la materia inerte no presenta mayor dificultad: una piedra que yace en un campo no “toca” la tierra como lo hace la mano del campesino que cosecha sus papas, o como un lagarto que yace sobre la piedra bajo el sol. La piedra puede ejercer una presión sobre el suelo, pero este le resulta totalmente *inaccesible*. Diferente parece ser el caso del lagarto, ya que este “no se limita a aparecer sobre la piedra calentada al sol. Se ha buscado la piedra, suele buscársela. Alejado de allí, no se queda en alguna parte, sino que la vuelve a buscar” (Heidegger, 2007, p. 248). Parecería que los animales, en virtud de su comportamiento, tienen algún tipo de acceso a los entes que los rodean, y por lo tanto, que tienen un mundo. Ahora bien, ¿por qué Heidegger habla entonces de pobreza? Esta, según el autor, no puede ser una cuestión de *grado* de accesibilidad, ya que esto implicaría hablar de perfección o imperfección, y para Heidegger, en una línea muy uexkülliana, “todo animal y toda especie animal es en cuanto tal tan perfecto como los demás” (Heidegger, 2007, p. 245). Heidegger considera que no tenemos que dar información acerca de cómo “animales y hombres se diferencian en algún aspecto, sino acerca de qué constituye *la esencia de la animalidad del animal y la esencia de la humanidad del hombre*” (Heidegger, 2007, p. 228. Las cursivas pertenecen al original). En este plano, la pobreza implica un carecer *ontológico*, un no tener mundo en el sentido de no comprender el ser. Esto muestra que la definición provisional de mundo era insuficiente, ya que la “accesibilidad” no es la única nota distintiva que lo caracteriza. Teniendo esto en cuenta, Heidegger prosigue a investigar “desde la iluminación de la animalidad misma, la esencia de la pobreza de mundo” (Heidegger, 2007, p. 262).

Heidegger comienza su búsqueda de la esencia del animal dilucidando el concepto de organismo. En este punto nuestro autor se opone tajantemente al mecanicismo: por más que la palabra “órgano” remita etimológicamente a “herramienta” —del griego “*órganon*”— estas dos entidades deben ser diferenciadas, ya que sus respectivos “servir para” son *esencialmente* distintos. Mientras que un bolígrafo está “dispuesto” para ser utilizado por la mano de cualquier agente *externo* que tenga la habilidad de escribir, el ojo solo sirve al organismo al cual pertenece, que tiene *en sí mismo* la capacidad de “ver”. El organismo, entonces, es definido como un “ser-capaz” que se proporciona órganos (Heidegger, 2007). Heidegger ejemplifica este punto tomando de Uexküll el ejemplo de las amebas. Estos organismos no solo dejan en claro que las capacidades *preceden* a los órganos, sino que además son un excelente ejemplo de los procesos de autoproducción, autoconducción y autorrenovación que caracterizan a los seres vivos. Heidegger, al igual que Uexküll, considera que estos fenómenos marcan una diferencia fundamental con las máquinas, pero en oposición al biólogo, no defiende a partir de ellos ningún tipo de vitalismo: postular un “factor natural” detrás de estos procesos no explica “absolutamente nada” (Heidegger, 2007, p. 274). Lo que estos fenómenos indican, en todo caso, es

un carácter de *mismidad* propio del organismo.

Ahora bien, esta mismidad no tiene que ser confundida con la mismidad específicamente humana —personalidad, reflexión, conciencia— sino que debe ser entendida como la posibilidad de “retenerse a sí mismo” del animal (Heidegger, 2007, p. 286) que determina un “estar-consigo” muy particular: el “perturbamiento” (*Benommenheit*) (Heidegger, 2007, p. 291). Estar perturbado (*benommen*) es propio de todo ente que se caracteriza por la conducta (*Benehmen*). Esta no debe ser confundida con el comportamiento (*Verhalten*), que es el modo de ser que le corresponde exclusivamente al ser humano. La diferencia clave radica en que el comportamiento y la conducta poseen un “estar referido-a” esencialmente diferente. Para graficar esta oposición, Heidegger retoma algunos experimentos realizados con abejas. Si se coloca a una abeja frente a un recipiente que contenga más néctar del que es capaz de libar, constatamos que el insecto se aleja al cabo de un rato dejando el néctar restante en el recipiente. En una interpretación apresurada, podríamos vernos tentados a pensar que la abeja *constata* que no puede consumir todo el líquido, y que interrumpe la libación porque *reconoce* que siempre sigue habiendo demasiado (Heidegger, 2007, p. 294). Pero esto no es así: si a la abeja se le remueve el estómago cuidadosamente mientras está libando, esta sigue bebiendo tranquilamente mientras que el néctar sigue saliendo por detrás. Según Heidegger, esto “evidencia de modo contundente que la abeja no constata en modo alguno que haya demasiada miel” (Heidegger, 2007, p. 295), es decir, demuestra que su libar nunca es un conducirse hacia cosas objetivamente presentes, ya que “al animal le es sustraída la posibilidad de percibir algo *en tanto que algo*” (Heidegger, 2007, p. 300).

En esta fórmula, “algo *en tanto que* algo”, se resume aquello que marca el “abismo” (Heidegger, 2007, pp. 319, 340) que, según Heidegger, separa al ser humano del resto de los animales. Además, el “en tanto que” se encuentra en relación directa con la noción de sentido. Como vimos en nuestro breve paso por *El ser y el Tiempo*, el acceso del Dasein a la realidad se caracteriza por la posibilidad de situar a un ente “a” en un contexto significativo “b” que lo hace aparecer en su *ser*, es decir, que le da sentido. En este plexo significativo, que recibe el nombre de “mundo”, “lo comprendido expresamente tiene la estructura del *algo como algo*” (Heidegger, 1991, p. 167). En esta misma línea, Heidegger enmienda la definición provisoria que había dado al comienzo de las lecciones de 1929/30: “mundo no significa accesibilidad de lo ente, sino que mundo significa (...) accesibilidad de lo ente *en cuanto tal*” (Heidegger, 2007, p. 324). Estar perturbado es no tener mundo, es decir, es carecer de aquel contexto significativo que permite tomar a los entes *en tanto que* entes. Esto implica un cambio de vocabulario con respecto a Uexküll, ya que el perturbamiento es visto como “la condición de posibilidad de que el animal, conforme a su esencia, *se conduzca en un medio circundante [Umgebung], pero jamás en un mundo [Welt]*”

(Heidegger, 2007, p. 291. Las comillas pertenecen al original). Como vimos en (II), Uexküll diferenciaba tajantemente entre *Umgebung* —el mundo tal cual es percibido por el investigador— y *Umwelt* —el mundo percibido por los animales. Que Heidegger opte por el cambio de terminología es, a mi juicio, sintomático de su posición antropológica: la palabra *Welt* no puede caracterizar la esencia de la animalidad, ya que esta sólo es adecuada para caracterizar a quien comprende el sentido, esto es, para caracterizar al ser humano.

Llegados a este punto, parecería que Heidegger sólo tiene reproches en contra de Uexküll, no solo en lo que respecta a su vitalismo, sino que también en cuanto a la forma en la que ha caracterizado al medio en el que el animal vive. Sin embargo, también existen profundas similitudes. Heidegger dice que el perturbamiento no ha de interpretarse como una estructura rígida, ya que este “posibilita y traza un campo propio de juego [*Spielraum*] de la conducta” (Heidegger, 2007, p. 301). Más específicamente, Heidegger considera que existe una determinada apertura del perturbamiento, en la cual los impulsos animales no se “irradian y difunden en direcciones diversas” (Heidegger, 2007, p. 302) sino que cada uno se *conduce* hacia los otros. Este ser conducido de un impulso al otro mantiene al animal en un *anillo* del cual no puede salir, pero en el cual algo se encuentra abierto para él. La conducta con respecto a ese algo tiene un “carácter de eliminar aquello con lo que guarda relación” (Heidegger, 2007, p. 303), que recuerda a la teoría del círculo funcional de Uexküll. Según hemos visto, todo círculo funcional culmina con la eliminación del objeto, porque “el signo efectual extingue al signo perceptual” (Uexküll, 2016, p. 43). Para Heidegger, los “círculos de impulsos” culminan de forma similar, como se ve en el caso de una especie de insectos en la cual las hembras devoran al macho tras la copulación: el macho aparece primero con un carácter sexual; tras la satisfacción del impulso, cobra un carácter de presa, y luego este también es eliminado tras la alimentación (Heidegger, 2007, p. 303). Pero la eliminación no aclara el “respecto-a” de la conducta. En todo caso, parece simplemente reafirmar que un animal nunca aparece para el otro *en tanto* animal.

Sin embargo, si analizamos con cuidado veremos que cada impulso tiene una tensión y carga interiores que necesita ser desinhibida por un otro externo —en este caso el macho— para llegar a ser un impulsor. Este *otro* “es introducido en esta apertura del animal de ese modo que designamos como desinhibición” (Heidegger, 2007, p. 308). Heidegger resume su postura: “la conducta del animal nunca se refiere (...) a cosas presentes (...) sino que se rodea a sí mismo de un *anillo de desinhibición*, en el que está *prefigurado* qué es lo que su conducta puede encontrar como motivo” (Heidegger, 2007, p. 309. Las bastardillas son mías). Este motivo nunca debe ser entendido como “*algo permanente* que se *enfrente* al animal como un *posible objeto*” (Heidegger, 2007, p. 310. Las bastardillas pertenecen al original), y el anillo de desinhibición nunca debe ser tomado como algo que

el animal adquiere sólo posteriormente, después de haber vivido un tiempo en un ambiente determinado. Por el contrario, el anillo es algo que “forma parte de la más íntima organización del animal y de su forma fundamental” (Heidegger, 2007, p. 309). Como se ve, en esta caracterización resuenan muchos motivos de la biología teórica de Uexküll, en especial, la relación entre la “organización” —el *Bauplan*— de cada animal y la especificidad de su *Umwelt*. El mismo Heidegger reconoce este parentesco cuando afirma que, a pesar de que Uexküll se haya referido con los términos erróneos al animal —*Umwelt e Innenwelt*— con esto “no quiere decir otra cosa sino lo que hemos designado como anillo de desinhibición” (Heidegger, 2007, p. 318).

Pero aunque Heidegger entiende que Uexküll es quien más cerca ha estado de la esencia del animal, porque entre los biólogos es aquel que “insiste con todo énfasis en que aquello con lo cual guarda relación el animal está dado de otro modo que para el hombre” (Heidegger, 2007, p. 318), también considera que ha cometido un error fundamental al *utilizar los mismos términos* para hablar “sobre el mundo del hombre” (Heidegger, 2007, p.318).

IV - Cassirer

La influencia de Uexküll en el pensamiento de Cassirer es doble: es una pieza clave en su epistemología de la biología y una presencia constante en su antropología filosófica (Stjernfelt, 2011; Brentari, 2011).

Con respecto al plano epistemológico, Uexküll representa, en la lectura de Cassirer, una alternativa a las dos posturas que dominaban la discusión en biología teórica a principios del siglo XX: el vitalismo y el materialismo. Si bien “Uexküll es un resuelto campeón del vitalismo y defiende el principio de la autonomía de la vida” (Cassirer, 1992, p. 45), tiene que ser distinguido de autores como Driesch, que apelan a fuerzas teleológicas extra-materiales para explicar los fenómenos vitales. El vitalismo de Uexküll se refleja en su reivindicación del concepto de “forma”, y “su punto de vista es, exclusivamente, el del anatómico, el del naturalista objetivo” (Cassirer, 1965, p. 40). Omitiendo las reiteradas referencias de Uexküll a un “factor natural”, Cassirer prefiere resaltar el concepto de *Bauplan*, que como vimos, es una forma que puede ser estudiada por medios empíricos, ya que es la relación entre las partes de un organismo. Además, Cassirer resalta la estrecha conexión que existe entre el *Bauplan* y el *Umwelt* —“los estímulos del mundo exterior que un animal es capaz de acoger, a base de su plan de construcción, constituyen la única realidad que para él existe” (Cassirer, 1965, p.40)— reivindicando la necesidad (kantiana) de reconocer que “la realidad no es una cosa única y homogénea” (Cassirer, 1992, p. 45). Así, Uexküll ofrece, para Cassirer, una postura biológica que evitaría, sin recaer

en un vitalismo de tipo metafísico, estudiar toda la realidad apelando meramente a factores fisicoquímicos.

Esta reivindicación epistemológica del concepto de “forma” se vincula estrechamente con el costado antropológico de la recepción de Uexküll, y en particular con los problemas discutidos en Davos, ya que “esta problemática de la biología moderna (...) nos señala un camino por el cual podemos llegar a un claro y preciso deslinde entre la “vida” y el “espíritu”, entre el mundo de las formas orgánicas y el mundo de las formas culturales” (Cassirer, 1965, p. 41). Al igual que Heidegger, Cassirer utiliza las categorías biológicas de Uexküll para realizar un análisis comparativo entre los animales y los seres humanos. En este contexto, nos dice que el estudio anatómico, que en el caso del animal nos “proporciona una imagen perfecta del mundo interno y el mundo externo del organismo” (Cassirer, 1992, p. 46), no es suficiente para determinar lo específico del mundo humano, ya que la diferencia con el animal “no radica, ni mucho menos, en la manifestación de nuevos signos y cualidades” (Cassirer, 1965, p. 41). Cassirer también coincide con Heidegger en que el “esquema propuesto por Uexküll” (Cassirer, 1992, p. 46) no puede ser empleado para una caracterización del mundo humano, ya que entre el hombre y el animal existe un abismo, una *metábasis eis allos genos*, un “paso a otro género” (Cassirer, 1965, p. 41): entre el sistema receptor y efector que conforman el círculo funcional de todas las especies se interpone, en el caso del hombre, un “sistema simbólico”, que no solo lo coloca en “una realidad más amplia sino, por decirlo así, en una nueva dimensión de la realidad” (Cassirer, 1992, p. 47). Cassirer dice que para Uexküll la “red receptiva” y la “red efectiva” del animal son como los muros de una prisión, y que el ser humano, si bien no puede superar los límites orgánicos con que se encuentra, puede escapar de su cárcel “adquiriendo conciencia de ellos” (Cassirer, 1965, p. 42). Aquí radica el sentido profundo de la libertad humana: el conocimiento y el reconocimiento de la necesidad.

El supuesto previo indispensable de este proceso de autoconocimiento lo ofrecen las diferentes formas culturales —mito, lenguaje, arte, religión— que configuran el universo simbólico del hombre, que como se había adelantado en Davos, es un *mundo de sentido*. En efecto, el concepto de símbolo abarca “la totalidad de esos fenómenos en los cuales aparece cualquier tipo de “dotación de sentido” de lo sensible; en los cuales algo sensible, en su ser-ahí y ser-así, se presenta como particularización, manifestación y encarnación de un sentido” (Cassirer, 2017, pp. 83, 84. Las comillas pertenecen al original). El sentido simbólico tiene tres modos fundamentales: el “sentido expresivo”, el “sentido común” y el “sentido conceptual”. La diferencia radica en el referente del material sensible que es “informado”: el sistema emotivo-afectivo del hombre en el primero, el sistema volicional-teleológico en el segundo y el sistema de signos de ordenamiento teórico en el tercero (Hamburg, 1949). Cada modalidad de

sentido, además, se ve ejemplificada en diferentes formas simbólicas: el mito, el arte y los niveles más simples del lenguaje son formas del sentido expresivo; el lenguaje constituye la “visión natural del mundo” que refleja el sentido común; y la ciencia es la manifestación acabada del sentido conceptual. Así, la filosofía de las formas simbólicas se presenta como una filosofía de “las formas culturales desde las cuales podemos leer las diversas modalidades en las que la función simbólica ocurre” (Hamburg, 1949, p. 114), es decir, *se revela como una filosofía del sentido*.

Con relación a esto, y volviendo a la *metábasis* que separa al mundo humano del mundo animal, queda claro que la esfera del sentido se limita, al igual que ocurría en Heidegger, exclusivamente a los seres humanos. Cassirer profundiza sobre este abismo atendiendo a una forma simbólica particular: el lenguaje. Esto ocurre en su *Antropología filosófica*, donde tras sustituir la definición tradicional del ser humano como “animal racional” por la de “animal simbólico”, Cassirer advierte la necesidad de “describir la actitud simbólica del hombre en una forma más rigurosa, para así poderla distinguir de otros modos de comportamiento simbólico que se dan en el reino animal” (Cassirer, 1992, p. 51). Algunos investigadores sostienen, por ejemplo, que para el caso de los monos antropoides la existencia de procesos simbólicos está demostrada, pero Cassirer considera que hay que distinguir el lenguaje *emotivo* del lenguaje *proposicional*, cuya diferencia “representa la verdadera frontera entre el mundo humano y el animal” (Cassirer, 1992, p. 54). El primero, común a los animales y a los seres humanos, es un vehículo para la expresión subjetiva de emociones: los chimpancés, por ejemplo, consiguen un elevado grado de expresión a través de sus gesticulaciones. Ahora bien, en el lenguaje emotivo “no encontramos signos que posean una referencia objetiva o sentido” (Cassirer, 1992, p. 53); esta característica corresponde al lenguaje proposicional, propiamente humano. Si bien es evidente que en los animales encontramos un “complejo sistema de signos y señales” —como se comprueba en los animales domésticos que responden al más mínimo cambio en la conducta de su dueño— estos nunca llegan a ser *símbolos*.

Susanne Langer, ampliamente influida por Cassirer en sus investigaciones antropológicas, explica que la principal diferencia entre signos y símbolos radica en que los primeros se limitan a “anunciar” los objetos, mientras que los segundos permiten “concebirlos” (Langer, 1954). Esto puede graficarse en el plano del comportamiento: un signo reemplaza al objeto y motiva una *reacción* en el animal —en el ejemplo clásico de Pavlov, una campana se convierte en la señal de alimento y genera salivación; un símbolo, por el contrario, no “evoca una acción apropiada a la presencia del objeto”, ya que estos no son “sustitutos (proxy) de los objetos, sino que son vehículos para su concepción” (Langer, 1954, p. 49). Por eso Cassirer dice que los animales tienen una imaginación e inteligencia prácticas, mientras que el hombre es el único que ha desarrollado “una inteligencia y una ima-

ginación simbólicas” (Cassirer, 1992, p. 59). Volviendo al ejemplo de Pavlov, resulta claro que un signo o señal, por más que pueda ser elegido aleatoriamente por el investigador, “está relacionado con la cosa a que se refiere de un modo único y fijo” (Cassirer, 1992, p. 64); los símbolos, por el contrario, se caracterizan por su *universalidad, validez y aplicabilidad general*, características que para Cassirer son el “sésamo ábrete que da acceso al mundo específicamente humano, al mundo de la cultura” (Cassirer, 1992, p. 62). Esto no implica que esta diferencia sea reconocida en todos los estadios de la conciencia humana, ya que la mente primitiva muchas veces identifica al símbolo con “una propiedad de la cosa” (Cassirer, 1992, p. 64); pero en el devenir de la cultura, el pensamiento eventualmente reconoce que “señales y símbolos corresponden a dos universos diferentes de discurso: una señal es una parte del mundo físico del ser; un símbolo es una parte del *mundo humano del sentido*” (Cassirer, 1992, p. 57). El abismo entre ambos mundos es tan radical que, aun cuando los dos tipos de lenguaje pudieran ser conectados genéticamente —por ejemplo, por la teoría biológica de la evolución— “el paso de un tipo a otro será siempre, lógicamente, una *metábasis eis allos genos*” (Cassirer, 1992, p. 175). Para Cassirer “ninguna teoría biológica logró cancelar jamás esta distinción lógica estructural” (Cassirer, 1992, p. 175): el lenguaje animal, según las pruebas empíricas disponibles, permanece enteramente subjetivo y “nunca designa o describe objetos” (Cassirer, 1992, p. 175); mientras que el lenguaje humano, incluso en las etapas más bajas de la cultura, nunca estuvo “reducido a un lenguaje meramente emotivo” (Cassirer, 1992, p. 175).

V – Conclusión: Davos a la luz de la categoría de sentido

Llegados a este punto, tenemos los elementos suficientes para sustentar la tesis que vertebra este trabajo. En la exposición de los análisis comparativos de Heidegger y de Cassirer se ha puesto de manifiesto un suelo común: ambos autores consideran que lo que caracteriza y diferencia al ser humano del resto de la naturaleza, en particular del reino animal, es su acceso a la dimensión del *sentido*. Además, se ha podido ver que la defensa de esta tesis fue realizada en el contexto de un tratamiento análogo de las categorías de Uexküll: ambos piensan que tienen un valor fundamental para estudiar el reino animal — Cassirer reivindica sobre todo el momento de la “forma” expresado en la categoría de *Bauplan* y Heidegger está claramente influenciado en su teoría del anillo desinhibidor por la noción de círculo funcional— pero, a diferencia del biólogo, sostienen que no pueden ser utilizadas para dar cuenta de la experiencia humana. Teniendo esto en cuenta, podemos retomar ahora el debate de Davos y analizar bajo una nueva luz la contraposición entre las doctrinas de ambos autores.

Como recordará el lector, la disputa en 1929 giraba en torno a la oposición *finitud-infinitud*. Esta puede ser leída ahora desde el terreno co-

mún que hemos ganado mediante la comparación con Uexküll: el énfasis que cada autor pone en cada miembro de la dicotomía responde a la manera en que se aproximan al problema del sentido, que para ambos es aquello *que define a la experiencia humana*. Por un lado, Heidegger orienta el análisis del sentido hacia la individualidad, porque el sentido último del ser se revela en la experiencia temporal del *Dasein*. En otras palabras, el énfasis en la *finitud* es una forma de poner de manifiesto el tiempo como *a priori* último del cual brota toda significatividad. Para Cassirer, por otro lado, el sentido no debe ser buscado en la individualidad finita, sino que tiene que ser analizado en cada una de las formas simbólicas que configuran el mundo de la cultura. Y es aquí donde encontramos la *infinitud*, ya que el arte, el mito, el lenguaje, la ciencia y la religión son diversos modos de objetivación que elevan “algo individual hasta lo universalmente válido” (Cassirer, 2016, p. 28). La filosofía muestra que detrás de cada forma simbólica hay un “cosmos, es decir, un orden y una ley objetivos dondequiera que diferentes sujetos se agrupan en un mundo común y lo comparten en el pensamiento”, lo cual determina que “el sentido del universo o lo que captamos como tal se nos presenta siempre que, en vez de encerrarnos en el mundo de nuestras representaciones, nos orientamos hacia un algo supraindividual, universal, valedero para todos” (Cassirer, 1965). La lectura de la disputa entre Heidegger y Cassirer en términos de la categoría de sentido se confirma en un manuscrito inédito del propio Cassirer: “para nosotros el sentido no se agota, de ninguna manera, en el *Dasein*; existe un *sentido impersonal* que, por supuesto, solo es experimentable por un sujeto existente” (Cassirer, 1983, p. 162). De esta manera, el dualismo finitud-infinitud queda reconfigurado en términos de una disputa por el espacio de sentido, que como se ha visto, es un campo de trabajo trascendental donde se estudian las condiciones de posibilidad -y de inteligibilidad- de la experiencia *humana*.

Bibliografía citada

- Barash, J. (2020). "Teología y Política: Ernst Cassirer y Martin Heidegger antes, durante y después del debate de Davos". En P. Dreizik., P. R. Flores., y A. Lumerman (eds.), *Filosofía, Mito y Fascismo: Releyendo El mito del Estado de Ernst Cassirer* (pp. 51-74). Ragif Ediciones.
- Brentari, C. (2011). *Jakob Von Uexküll. The Discovery of the Umwelt between Biosemiotics and Theoretical Biology*. Springer.
- Cassirer, E. (1965). *Las ciencias de la cultura*. Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1975). "Espíritu" y "Vida" en la Filosofía contemporánea. *Revista de la Dirección de Divulgación Cultural Universidad Nacional de Colombia*, 14, 153-173.
- Cassirer, E., & Krois, J. (1983). "Mind" and "Life": Heidegger (An Unpublished Manuscript). *Philosophy & Rhetoric*, 16(3), 160-166.
- Cassirer, E. (1992). *Antropología filosófica*. Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (2016). *Filosofía de las formas simbólicas I*. Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (2017). *Filosofía de las formas simbólicas III*. Fondo de Cultura Económica.
- Crowell, S. (2001). *Husserl, Heidegger, and the space of meaning: Paths toward transcendental phenomenology*. Northwestern University Press.
- Gordon, P. (2012). *Continental Divide. Heidegger, Cassirer, Davos*. Harvard University Press.
- Hamburg, Carl H. (1949). Cassirer's Conception of Philosophy. En Schilpp, Paul A. (Ed), *The Philosophy of Ernst Cassirer* (pp. 73-120). Evanston.
- Heidegger, M. (1991). *El Ser y el Tiempo*. Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1996). *Kant y el problema de la metafísica*. Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2007). *Los Conceptos Fundamentales de la Metafísica. Mundo. Finitud. Soledad*. Alianza.
- Heredia, Juan M. (2010). *El problema de la relación vivientes/medio en la biología del siglo XIX, en Jakov von Uexküll y en la filosofía de la vida de Henri Bergson*. Filo digital: repositorio institucional de la facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Langer, S. (1954). *Philosophy in a New Key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art*. The New American Library.
- Stjernfelt, F. (2011). Simple animals and complex biology: Von Uexküll's twofold influence on Cassirer's philosophy. *Synthese*, 179(1), 169-186.
- Von Uexküll, J. (1905). *Leitfaden in das Studium der experimentellen Biologie der Wassertiere*. Wiesbaden.
- Von Uexküll, J. (1926). *Theoretical Biology*. Harcourt, Brace & Company, INC.
- Von Uexküll, J. (1944). *Teoría de la Vida*. SVMMA.
- Von Uexküll, J. (1945). *Ideas para una Concepción Biológica del Mundo*. Espasa-Calpe Argentina.
- Von Uexküll, J. (2010). *A foray into the Worlds of Animals and Humans with A Theory of Meaning*. University of Minnesota Press.
- Von Uexküll, J. (2014). *Cartas Biológicas a una Dama*. Cactus.
- Von Uexküll, J. (2016). *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*. Cactus.