

# TEORÍA Y PRÁCTICA DESDE LA HISTORIA DE LAS IDEAS: CASSIRER Y SU LECTURA DE LA ILUSTRACIÓN EUROPEA TRAS EL DEBATE SOBRE KANT CELEBRADO EN DAVOS<sup>1</sup>

Roberto R. Aramayo  
Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid

*La convicción de que los grandes problemas histórico-políticos que dominan y agitan nuestro presente no pueden resolverse sin más, es decir, sin afrontar esas cuestiones fundamentales y más universales del espíritu, que la filosofía se plantea sistemáticamente y a cuya solución aspira sin cesar en el transcurso de su historia.*

Cassirer, *La idea de la constitución republicana*,  
11.08.1928.

## 1. Davos ante las antinomias de un debate legendario

Hace ahora casi ocho décadas que tuvo lugar un debate filosófico legendario: aquel que protagonizaron Cassirer y Heidegger en Davos, esa localidad suiza donde Thomas Mann decidió ambientar *La montaña mágica*. Era la primavera de 1929. Un año difícil, que suele asociarse con el derrumbe de la bolsa neoyorkina (un desastre que dejaría sin apoyo exterior a la economía germana) y con esa galopante inflación que padeció prácticamente desde sus inicios la República de Weimar, unas circunstancias económicas que coadyuvarían, entre muchas otras de distinto signo, a incubar la gran eclosión del fascismo. En esa coyuntura se confrontaron dos cosmovisiones filosóficas

que marcarían unas tendencias antinómicas, heredadas acaso por nuestro actual siglo sin reparar demasiado en ello. Mientras una reivindica los valores europeos de la tradición ilustrada, su antagonista da en socavar los fundamentos de la metafísica occidental.<sup>2</sup>

Suele descalificarse a Heidegger por su apuesta política. Pero esto no deja de ser un simple dato biográfico, tan irrelevante para la historia de las ideas como el que Wittgenstein fuera homosexual o Kant coquetease con la misoginia. Nadie osaría prescindir de Kant por no haber sido feminista, ni obviar al primer y al segundo Wittgenstein por no ser heterosexual. De igual modo, la simpatía de Heidegger hacia el nazismo sólo sería una simple anécdota, si no fuera porque su pensamiento propiciaría sin quererlo el advenimiento del totalitarismo de uno u otro signo, tal como Cassirer denuncia en esa obra que constituye su testamento político: *El mito del Estado*.

A decir verdad, Cassirer no afirma que Heidegger pretendiese sustentar el nazismo con su doctrina filosófica; en cambio, sí le reprocha haber minado las fuerzas que hubieran podido resistir mejor la implantación de los mitos políticos modernos. Destruir estos mitos puede rebasar el poder de la filosofía, pero ésta cuando menos puede hacernos comprender al adversario. “Para combatir un enemigo hay que conocerlo. Éste es uno de los primeros principios de la buena estrategia —nos dice Cassirer en *El mito del Estado*. Conocerlo significa no sólo conocer sus defectos y debilidades: significa conocer sus fuerzas. Todos nosotros somos responsables de haber calculado mal esas fuerzas. Cuando oímos hablar por primera vez de los mitos políticos, nos parecieron tan absurdos e incongruentes, tan fantásticos y ridículos, que no había apenas nada que pudiera inducirnos a tomarlos en serio. Ahora todos hemos podido ver claramente que éste fue un gran error. Debíamos estudiar cuidadosamente el origen, la estructura, los métodos y la técnica de los mitos políticos. Tenemos que mirar al adversario cara a cara, para saber cómo combatirlo”.<sup>3</sup>

En varias de sus obras, Cassirer hermana las aportaciones filosóficas de Spengler y Heidegger como colaboradoras involuntarias del político sin escrúpulos que pretenda imponer una u otra especie de totalitarismo. “Una filosofía de la historia que consiste en sombríos vaticinios de la decadencia y la destrucción inevitable de nuestra civilización [escribe Cassirer aludiendo a *La decadencia de Occidente*], y una teoría que considera la *Geworfenheit* (‘el estar arro-

jado) del hombre como uno de sus caracteres principales [añade refiriéndose al autor de *Ser y tiempo*], son doctrinas que han abandonado toda esperanza de participar activamente en la construcción y la reconstrucción de la vida cultural del hombre. Semejante filosofía renuncia a sus propios ideales básicos, éticos y teóricos. Luego puede ser empleada como instrumento flexible por las manos de los caudillos políticos”.<sup>4</sup> Los asistentes al coloquio de Davos presenciaron un torneo entre “dos orientaciones, dos filosofías, dos políticas. Heidegger es un metafísico prendado por la ontología que quiere preservar los derechos del ser. Cassirer es un humanista preocupado por preservar los derechos del hombre”.<sup>5</sup> Significativamente, sus respectivas interpretaciones de Kant fueron las que originaron esta radical antinomia entre una primacía de los derechos del ser y el primado de los derechos del hombre.

## **2. Los ecos de una ficción literaria escenificada en *La montaña mágica***

El 30 de marzo del año 1929 Kurt Riezler, asiduo compañero de Heidegger en sus excursiones alpinas, publicó en un periódico local, el *Neue Züricher Zeitung*, una crónica del encuentro de Davos. Para dar a conocer al gran público el debate mantenido por Cassirer y Heidegger, el cronista evocaba una ficción literaria que poblaba sin duda el imaginario colectivo de los asistentes a ese torneo dialéctico. Sin ir más lejos, Heidegger había leído *La montaña mágica* en Marburgo, junto a Hannah Arendt, cuando esta célebre novela de Thomas Mann apareció cinco años antes. La trama había sido concebida en el verano de 1912, cuando Mann acompañó a su mujer durante una estancia terapéutica que le había sido prescrita en el balneario de Davos. Los primeros capítulos fueron escritos entre julio de 1913 y el inicio de la Gran Guerra; sin embargo, el manuscrito sólo fue retomado en abril de 1919 y sus mil páginas fueron tejiéndose hasta septiembre de 1924, sólo dos meses antes de su publicación.

*La montaña mágica*, en su parte central, contiene unos acalorados diálogos entre dos de sus personajes, el humanista Settembrini y el jesuita Naphta. Según señala Rüdiger Safranski, ambos eran arquetipos de las controversias

intelectuales en boga por esa época. “En un lado estaba Settembrini, hijo impenitente de la Ilustración, un liberal y anticlerical, un humanista de enorme elocuencia. Y en el ala opuesta se hallaba Naphta, el apóstol del irracionalismo y la inquisición, enamorado del eros de la muerte y de la fuerza. A muchos participantes de la semana universitaria de Davos les venía a la memoria ese suceso imaginario. ¿Acaso estaba detrás de Cassirer el fantasma de Settembrini y detrás de Heidegger el de Naphta?” —se pregunta Safranski.<sup>6</sup> Para responder a este interrogante, lo mejor será recordar algunos pasajes de los debates entre Settembrini y Naphta, quien es presentado por el propio Thomas Mann como “un contrapeso pedagógico” de su interlocutor ante los dos jóvenes que asisten fascinados a las discusiones entre ambos personajes arquetípicos.<sup>7</sup> A juicio de Naphta, “todo lo que enseñaron el Renacimiento y la Ilustración, así como las ciencias naturales y las doctrinas económicas del siglo XIX, habría contribuido a devaluar la dignidad humana, por cuanto menoscaba la grandiosa visión del hombre como centro del universo”.<sup>8</sup>

Naphta pronostica un retorno triunfante para la escolástica y las tesis heliocéntricas, aduciendo que tal “filosofía obligará a la ciencia a devolver a la Tierra al lugar de honor en el que la colocaba el dogma religioso”.<sup>9</sup> A su modo de ver, una ciencia sin prejuicios es un mito. “Siempre hay una fe, una concepción del mundo, una idea; en resumen; siempre hay una voluntad, y lo que tiene que hacer la razón es interpretarla. El hombre es la medida de todas las cosas y su felicidad es el criterio de la verdad”.<sup>10</sup> “Basta con trasladar ese pragmatismo que enseña usted al terreno político —le replica el ilustrado Settembrini—, para ver con toda claridad lo pernicioso que es. De acuerdo, es bueno, verdadero y justo lo que es beneficioso para el Estado. Su felicidad, su dignidad, su poder... ése es su criterio moral. ¡Estupendo! Esto abre la puerta a todos los crímenes; en cambio, la verdad humana, la justicia individual y la democracia... ¡Quién sabe dónde quedan!”<sup>11</sup>

Inasequible al desaliento, Naphta responde que “el conflicto interior del hombre tan sólo consistiría en el conflicto entre los intereses del individuo y los de la colectividad, lo que dictaría la ley moral sería el criterio de utilidad para el Estado”. Un exasperado Settembrini protesta enérgicamente “contra esa insinuación de que el Estado moderno implica una especie de subyugación demoníaca del individuo. La democracia no tiene otro sentido que el de

consolidar un correctivo individualista frente a cualquier forma de absolutismo del Estado. Las grandes conquistas del Renacimiento y la Ilustración se llaman individualidad, derechos humanos, libertad”.<sup>12</sup> La respuesta de Naphta no puede ser más inquietante: “Una pedagogía que, aún en nuestros días, se considere hija de la Ilustración y fundamente sus recursos educativos en la crítica, la liberación y el culto al ‘yo’, tal vez logre éxitos retóricos momentáneos, pero su carácter obsoleto es patente. Todas las instituciones educativas verdaderamente eficaces han sabido desde siempre lo que en realidad importa en la pedagogía: autoridad absoluta, disciplina de hierro, sacrificio, negación del ‘yo’ y violación de la individualidad. Es muestra de un profundo desconocimiento de la juventud el creer que siente placer por la libertad. El placer más profundo de la juventud es la obediencia”<sup>13</sup> —sentencia Naphta.

Los demagógicos razonamientos de Naphta llegan a su paroxismo cuando asegura que “no son la liberación y la expansión del yo lo que constituye el secreto y la exigencia de nuestro tiempo. Lo que necesita, lo que está pidiendo, lo que tendrá es... el terror”. Sumido en la más absoluta perplejidad, Settembrini le pregunta: “¿quién será el gran desconocido que encarnará ese terror?” Entonces Naphta se declara partidario de conciliar las contradicciones y apunta hacia un “individualismo anónimo y colectivo”,<sup>14</sup> que obviamente cabe identificar con cualquier especie de totalitarismo, al margen de que su encarnación pudiera ser Hitler o Stalin. Cuando Safranski sintetiza los rasgos filosóficos de ambos interlocutores, dice lo siguiente: “Para Settembrini el espíritu es un poder de la vida, dado al hombre para su sutilidad y provecho; Naphta por el contrario pretende infundirles un espanto, ahuyentarlos del ‘lecho de reposo’ humanista, expulsarlos de sus moradas de formación y romper la nuca de su vanidad. Settembrini tiene buenas intenciones para con los hombres. Naphta es un terrorista metafísico”.<sup>15</sup>

Por supuesto, no cabe identificar sin más a Naphta con Heidegger y a Settembrini con Cassirer, al igual que sería simplista presentar a Heidegger como “un fenomenólogo al uso” y a Cassirer como “un neokantiano ortodoxo”,<sup>16</sup> mas no es menos cierto que los ecos del ficticio debate literario fraguado por la pluma de Thomas Mann resonaban entre quienes asistieron al debate celebrado entre ambos en Davos. De un lado, Settembrini aparecía como un hijo de la Ilustración y un tolerante humanista que confía en los

argumentos para conciliar las oposiciones; por el otro, Naptha representaba el irracionalismo fascinado por la muerte y la violencia.<sup>17</sup> En cualquier caso, Cassirer ofició como abogado de la vieja tradición humanista europea y Heidegger como representante del existencialismo no humanista que pretendía suplantar esa venerable tradición. Lo curioso es que tal confrontación se fraguó —según ha subrayado Pierre Aubenque—<sup>18</sup> a partir de un debate sobre Kant y la filosofía, ya que aparentemente la discusión giró en torno a sus divergentes interpretaciones del pensamiento kantiano.

### 3. Dos interpretaciones de Kant forjadas en Marburgo

La impronta de su paso por Marburgo planeaba sobre los dos protagonistas del debate. Heidegger fraguó allí las líneas maestras de libros tan significativos como *Kant y el problema de la metafísica* (1929) o *Ser y tiempo* (1927), mientras que Cassirer es considerado —sin ir más lejos por Alexis Philonenko— sencillamente como el heredero espiritual de lo que se ha dado en llamar “La Escuela de Marburgo”,<sup>19</sup> fundada por Hermann Cohen a finales del siglo XIX y continuada por Paul Natorp a comienzos del XX. Los coloquios de Davos fueron concebidos inicialmente como un foro cultural cuya misión era paliar los traumas de la Primera Guerra Mundial propiciando el diálogo cultural entre Francia y Alemania.<sup>20</sup> En la primavera de 1929 se había convocado a los participantes bajo el tema genérico de *¿Qué es el hombre?*, o sea, la pregunta con que Kant resumía sus tres famosos interrogantes en torno al conocer, el deber y la esperanza.

Sin embargo, “frente a la expectativa de presenciar un debate entre la filosofía francesa y la alemana, el centro del encuentro fue la disputa entre uno de los últimos y más ilustres representantes de la Escuela de Marburgo, Ernst Cassirer, y quien en otro tiempo se formará dentro de la tradición más pura del neokantismo: Martin Heidegger. El debate de Davos giró en torno a dos interpretaciones de la *Crítica de la razón pura*. Más que una simple cuestión de fidelidad al espíritu y a la letra de la obra kantiana, lo que estaba en juego era una recuperación de los problemas fundamentales de la filosofía y el sentido que aún pudiera tener para la existencia humana. Con todo, en el fondo del

debate, de manera implícita, se encontraba el conflicto entre dos conceptos de filosofía: la neokantiana, que comprendía al mundo y al hombre como ámbitos tematizables por el análisis teórico y práctico —de ahí su insistencia por hacer de la filosofía una reflexión sobre la cultura y las ciencias exactas—; y la ontología fundamental, donde la cuestión se centra, antes del *factum* de la ciencia, innegable para los neokantianos, en la constitución finita del ser del hombre como condición de posibilidad de toda ciencia o disciplina, sea teórica o práctica”.<sup>21</sup>

Resumamos lo apuntado en el debate de Davos por ambos contendientes. Cassirer comienza por defender un concepto funcional y no sustancial del neokantismo, el cual —a su juicio— sería una tendencia y no un género particular de filosofía, ni mucho menos un sistema doctrinal dogmático. Según Heidegger, Kant no habría pretendido procurar una ciencia de las ciencias de la naturaleza, sino mostrar la problemática de la metafísica y más particularmente de la ontología; de ahí el interés heideggeriano por interpretar la dialéctica como una ontología, lo cual permitiría mostrar que dentro de la Lógica trascendental kantiana el problema del ser constituiría una cuestión central. En cambio, para Cassirer, “el problema capital de Kant sería más bien: ¿cómo es posible la libertad? La moral en cuanto tal conduce más allá del mundo de los fenómenos. Se trata del acceso al *mundus intelligibilis*. En el elemento ético se alcanza un punto que ya no es relativo a la finitud del ser cognoscente. El esquematismo es para Kant un *terminus a quo* y no un *terminus ad quem*. Kant parte del problema planteado por Heidegger. Pero el círculo se agranda para él. ¿Acaso Heidegger —se pregunta Cassirer— quiere renunciar a toda esa objetividad, a esa forma de lo absoluto del que Kant fue representante en el ámbito ético, en el dominio teórico y en la *Critica del discernimiento*?”<sup>22</sup>

En su réplica, Heidegger insistirá en la tesis de que “la Analítica no es una ontología de la naturaleza en cuanto objeto de la ciencia natural, sino una ontología general, una metafísica general fundada críticamente. Cassirer —alega Heidegger— quiere mostrar que la finitud se ve transcendida en los escritos éticos. En el imperativo categórico hay algo que va más allá de la esencia finita. Pero el concepto del imperativo como tal demuestra precisamente su adscripción a un ser finito. Esta transcendencia queda ella misma

relegada al interior de la finitud. Para Kant —aduce Heidegger— la razón del hombre descansa sólo sobre sí misma y no puede fugarse hacia lo eterno o lo absoluto, ni tampoco hacia el mundo de las cosas. Este *entrambos* es la esencia de la razón práctica”.<sup>23</sup> Cassirer, en su dúplica, hablará de una *infinitud inmanente* que se alcanza merced a la *forma*. “El reino del espíritu no es un reino metafísico. Es el mundo espiritual creado por el hombre mismo. Que pueda crearlo es el sello de su infinitud. La filosofía —concluye— debe volver al hombre libre allí donde es capaz de llegar a serlo”.<sup>24</sup>

Sin duda, la finitud fue uno de los aspectos centrales del debate. Según Heidegger, en Kant la finitud sería radical y constituiría una esencia infranqueable del hombre, mientras que para Cassirer cabría un eventual desbordamiento de tal finitud en el ámbito práctico. Esta diferente interpretación de la filosofía kantiana da lugar a un estatuto del sujeto práctico radicalmente diverso, tal como ha puesto de relieve por ejemplo Alain Renaut.<sup>25</sup> Cassirer acuerda con Heidegger que la razón teórica está ligada siempre al tiempo y no puede abandonar la finitud, pero eso no sería en modo alguno así para el uso práctico de la razón. En definitiva, se trataría de la siguiente disyunción: abogar por la libertad trascendental o abandonarse a un fatídico e inexorable destino.<sup>26</sup>

Con arreglo a la lectura de Kant que hace Heidegger, “la ley moral sería con respecto al sentimiento del respeto lo que el concepto es a la intuición y, tanto en un caso como en el otro, la conexión entre los dos términos correspondería directamente a la imaginación trascendental —entendida como estructura según la cual la receptividad se inscribe en el corazón de la espontaneidad”.<sup>27</sup> En sus “Observaciones a la interpretación de Kant hecha por Martín Heidegger” (esa prolija recensión sobre *Kant y el problema de la metafísica* que apareció en los *Kant-Studien* de 1931 y se considera como una continuación del debate mantenido en Davos), Cassirer puntualizará que “el contenido de la ley moral no se *fundamenta* en modo alguno, según Kant, en el sentimiento del respeto; su sentido no se constituye gracias a él. Este sentimiento describe más bien tan sólo el modo cómo la ley incondicionada de suyo se *representa* en la consciencia empírico-finita. No atañe a la fundamentación de la ética kantiana, sino a su *aplicación*; dicho sentimiento no debe responder a la pregunta de qué sea la ley moral, sino a la de bajo qué concepto aparece ‘en el

horizonte del hombre’ —por utilizar la certera formulación de Cohen. Lo que corresponde *propriamente* a la idea de libertad y con ello a la razón práctica es que, tal como afirma expresamente Kant, en cuanto algo puramente inteligible no está ligada a las condiciones temporales. Supone más bien el *atisbo* hacia lo intemporal —en el horizonte de lo suprasensible”.<sup>28</sup>

Por el contrario, el rasgo distintivo del *Dasein* heideggeriano es precisamente su temporalidad, al verse determinado por la muerte. Como bien explica Hannah Arendt en un trabajo titulado “Heidegger: lo mismo como ser y nada”, cuando Heidegger se refiere al ser del hombre como “ser-ahí”, su objetivo es disolver al hombre en una serie de modos del ser que pueden ser demostrados fenomenológicamente. Con ello caen todos aquellos rasgos del hombre que Kant había esbozado denominándolos provisionalmente libertad, dignidad humana y razón, los cuales surgen de la espontaneidad del hombre y logran que éste pueda trascenderse a sí mismo. Para Heidegger el hombre no se ha hecho a sí mismo como *ser-en-el mundo*, sino que su ser ha sido arrojado a éste. “Si bien la esencia del hombre había consistido desde Kant en que cada hombre representa a la humanidad —escribe Arendt—, y si bien desde la Revolución francesa y la Declaración de los derechos humanos formaba parte del concepto de hombre el hecho de que la dignidad de la humanidad podía ser humillada en cada ser humano, el concepto de ‘sí mismo’ ha terminado por ser un concepto de hombre según el cual éste puede existir independientemente de la humanidad sin necesidad de representar a nadie más”.<sup>29</sup>

Contra todo ello se rebela justamente Cassirer, al recordar que, según Kant, sólo puede alcanzarse una formulación pura de la ley moral, si ésta no vale únicamente para el hombre, sino también para cualquier otro ente racional, siendo esto algo que le permite acotar las tareas propias de la *ética* y distinguir las de las *antropológicas*. “Esta demarcación viene dada por la oposición de ‘fenómeno’ y ‘cosa en sí’, de tiempo y *libertad*. Aquí reside —señala Cassirer— la principal objeción que debo plantear contra la interpretación de Kant por Heidegger. Al referir, e incluso tratar de reducir, cualquier ‘facultad’ del conocimiento a la ‘imaginación trascendental’, Heidegger se retrotrae a un solo plano de referencia, el de la existencia temporal. La distinción entre ‘fenómeno’ y ‘noúmeno’ se difumina hasta hacerla desaparecer: ya que todo ser pertenece a la dimensión del tiempo y con ello a la finitud. Pero así se margina un

pilar fundamental sobre el que reposa todo el edificio del pensamiento kantiano y sin el cual éste tiene que desmoronarse. Kant nunca sostiene semejante ‘monismo’ de la imaginación, sino que se adhiere a un dualismo decidido y radical, al dualismo del mundo sensible y del mundo inteligible. Pues *su* problema no es el problema del ‘ser’ y del ‘tiempo’, sino el problema del ‘ser’ y el ‘deber ser’, de la ‘experiencia’ y la ‘idea’”.<sup>30</sup>

#### 4. Elogio de una metafísica crítico-moral *more kantiano*

Al final de su *Crítica de la razón pura*, Kant describe a la metafísica como una “amante hacia la que siempre se vuelve tras haber tenido alguna desavenencia, por muy fríos y desdeñosos que se muestren quienes la juzguen como ciencia, no de acuerdo con su naturaleza, sino sólo por sus efectos ocasionales”.<sup>31</sup> Por supuesto, no se refiere a la metafísica de tipo dogmático, que su crítica pretendió demoler tan decidida como irreversiblemente, sino a esa otra cuyo camino debía desbrozar el método crítico sirviéndole como propedéutica. En este orden de cosas, entre la bibliografía de Cassirer, los lectores franceses darán con un título desconocido incluso para el público alemán, a saber: *Elogio de la metafísica*. Toda una licencia por parte del editor francés encargado de publicar lo que Cassirer tituló como *Axel Hägerstrom. Un estudio sobre la filosofía sueca del presente* y que data 1939. Kant dejó dicho a propósito de Platón que, “comparando los pensamientos expresados por un autor acerca de su tema, no resultaba raro llegar a comprenderle mejor de lo que él se había entendido a sí mismo”.<sup>32</sup> A buen seguro Cassirer suscribía este aserto kantiano y muy probablemente aprobaría la osadía de su presentador francés, Joël Gaubert, quien además titula su estudio introductorio “Un elogio crítico de la metafísica contra el neopositivismo contemporáneo”.<sup>33</sup>

Comoquiera que sea, en su prefacio a esta pequeña gran obra, Cassirer nos advierte que, gracias al estímulo brindado por el estudio de Hägerstrom, aprovecha en ella para precisar y aplicar a nuevos ámbitos algunas de las concepciones fundamentales presentadas en su *Filosofía de las formas simbólicas*. “E igualmente —añade— mi concepción del conjunto de problemas relativos a la ética y a la filosofía del derecho se ve aquí presentada con mucho más detalle

que en mis escritos precedentes, más versados en filosofía teórica”.<sup>34</sup> El primer capítulo del *Elogio* se titula “El combate contra la metafísica”, y en él Cassirer hace ver cómo a Hägerstrom le preocupaba sobre todo el influjo ejercido por esa metafísica “inconsciente” que cala de un modo subrepticio en las reflexiones científicas o el pensamiento “popular”, alimentando toda suerte de supersticiones, por lo que da en considerar a ésta mucho más problemática y peligrosa que sus manifestaciones estrictamente filosóficas de tipo sistemático.

En realidad, esta declaración de guerra contra la metafísica dogmática es compartida por el empirismo inglés, el positivismo francés o el neokantismo alemán. Carnap y el Círculo de Viena concluirán que las proposiciones metafísicas, además de ser indemostrables o falsas, carecen sencillamente de sentido, al ser simples combinaciones de signos a los que no cabe atribuir significación alguna. Sin embargo, al hilo de su diálogo con el pensador sueco Hägerstrom, Cassirer se pregunta si el fenómeno histórico que solemos designar como “metafísica” nos propone tan sólo meros juegos de palabras. “¿Acaso no resume más bien una lucha constante a propósito de problemas concretos precisos? Siempre podemos reconocer esos problemas en cuanto tales, captarlos y comprenderlos en su significación concreta, pese a que refutemos críticamente las soluciones planteadas —advierte Cassirer. Los pensamientos metafísicos auténticos y verdaderamente originales nunca han sido pensamientos *vacíos* y sin contenido”.<sup>35</sup> La historia de la metafísica constituiría más bien una sucesión, provista de una coherencia interna, de intuiciones interdependientes. Las dificultades, los peligros, las antinomias de la metafísica se deben a que cada intuición, en vez de presentarse como una visión parcial, pretende abarcar el conjunto del ser y representarlo dogmáticamente con total soberanía.

Es comprensible que, para eludir todos esos conflictos y contradicciones, se considere oportuno erradicar completamente la metafísica, declarando vanos a sus conceptos. Pero por más que se ha intentando llevar a cabo esta erradicación, nunca se ha logrado consumarla plenamente. “La metafísica —escribe Cassirer— se parece a la hidra de Lerna, cuyas cabezas una vez cortadas rebrotan sin cesar en igual número. Ello se debe al hecho de que, lejos de ser una invención conceptual arbitraria imputable a ciertos pensadores particulares, la metafísica clava sus raíces en una ‘disposición natural’ universal”.<sup>36</sup> Algunos

conceptos metafísicos, tales como el “movimiento”, la “conciencia común” o el “yo” podrán verse *criticados*, mas no *eliminados*. Con esta tesis, Cassirer suscribe sin ambages el diagnóstico kantiano de combatir las manifestaciones históricas de la metafísica dogmática, sin erradicarla en cuanto “disposición natural”. Renunciar a las investigaciones metafísicas equivaldría, según el Kant de los *Prolegómenos*, a preferir no respirar con tal de no inhalar un aire impuro.<sup>37</sup>

“Kant no exige —subraya Cassirer— ni la desaparición ni el aniquilamiento de la metafísica, sino su *crítica*. Y él mismo procede a esa crítica, asignando a las diferentes intuiciones metafísicas parciales que hasta entonces habían pretendido explicar el mundo en su conjunto un lugar preciso, al determinarlas en las *relaciones* sistemáticas que mantienen recíprocamente. Conviene asignar su lugar a los conceptos de libertad y de naturaleza, al concepto moral fundamental de deber y al de intuición estética, así como definir sus límites. Una vez consumada esa determinación crítica de sus límites, podemos estar seguros de que las *esferas* particulares, las de la ciencia, de la religión, del arte, de la ética, dejan de hacerse sombra entre sí y no se desbordan arbitrariamente y sin método sobre las otras, sino que cada una es reconocida en su significación y su propia legalidad autónomas. Por lo tanto, para Kant hay una ‘metafísica’ del conocimiento de la naturaleza, una metafísica del conocimiento ético, una metafísica del derecho y una metafísica del arte, debiéndose velar por fundamentar todo ello sobre *principios* universalmente validos”,<sup>38</sup> con el fin de clarificar aquellas condiciones a las que se subordina su empleo y determinar así los límites de su aplicación. Ésa sería “la revolución en el modo de pensar” propugnada por Kant, tal como nos recuerda Cassirer.

Tras esta firme reivindicación de la metafísica kantiana, Cassirer examina la filosofía moral de Hägestrom y, de paso, expone la suya propia. El pensador sueco sería un racionalista que defiende la objetividad más rigurosa en el plano teórico, pero por el contrario dejaría triunfar un radical subjetivismo dentro de la filosofía moral. Según Hägerstron, sólo cabría estudiar apreciaciones morales y su desarrollo histórico, suscribiendo así un relativismo ético similar al enarbolado por el sofista Protágoras. Los valores no tienen lugar en el espacio, ni existencia en el tiempo. Únicamente pueden determinarse los mecanismos psicológicos que nos hacen aprender algo como un valor. Para garantizar a los juicios morales, la filosofía ha necesitado inventar nuevos mundos en

donde ubicar sus valores presuntamente objetivos, deslizándose hacia la metafísica o la teología. Cuando no se han hecho derivar los valores prácticos directamente de Dios, históricamente se habría intentando filiarlos en la “voluntad del Estado”. “La filosofía práctica de Hägerstrom considera como su tarea principal —expone Cassirer— liberarnos de ambos ídolos, el teológico y el político”.<sup>39</sup> Descartado el absolutismo de la religión y del Estado no quedarían sino las apreciaciones de los individuos.

Al igual que Kant, Cassirer también da en considerar a los escépticos como “benefactores de la humanidad”, pues no en vano le ayudaron a despertar del “sueño dogmático”. En este sentido, ensalza el esfuerzo de Hägerstrom por liberar a la filosofía práctica y a las ciencias jurídicas de la dominación ejercida por los dogmas metafísicos. “No me oculto —reconoce Cassirer— que ninguna otra disciplina está más alejada del ideal de una fundación científica efectiva que la ética, y que la ‘superstición’ no está en absoluto extirpada ni de la moral cotidiana ni de la moral filosófica. Los siglos venideros, al echar una mirada retrospectiva sobre más de una doctrina moral que hoy solemos considerar como ‘la última palabra en materia de sabiduría’, acaso juzgarán que dichas doctrinas guardan con respecto al genuino conocimiento ‘ético’ la misma relación que la alquimia con la química o la astrología con la astronomía científica”.<sup>40</sup>

Incluso la fenomenología moderna ha intentado jerarquizar los valores mediante una pura visión de las esencias. Nada tendría que objetar Cassirer al sano escepticismo ético de Hägerstrom, si éste lo aplicase únicamente a ese tipo de tentativas. El problema es que también pretende aplicarlo a la ética filosófica en general y a la conciencia moral “popular”. Para Cassirer resulta innegable que “siempre buscamos justificar nuestras acciones, no sólo ante los demás, sino también ante nosotros mismos, considerándolas en consecuencia como si necesitaran ser justificadas y pudieran serlo”.<sup>41</sup> Esto es algo que debe reconocer hasta el escéptico moral más recalcitrante. “¿Acaso —se pregunta Cassirer— debemos negar todo el camino recorrido por la filosofía ética y considerarla con desconfianza, porque el desarrollo de las ideas morales se halla entremezclado por doquier con ciertas ideas metafísicas, o acaso el tenor de lo que se ha conseguido allí no puede verse retenido aun cuando se le despoje de su envoltorio metafísico? La ética estoica ha conservado su influencia y ha

cumplido, aún en el mundo moderno, una misión importante mucho después de que se abandonaran los postulados fundamentales sobre los que se había edificado. Asimismo, el sentido puro de los conceptos kantianos de deber y de autonomía ética puede retenerse sin fundarlo de igual modo que Kant. También aquí los conceptos éticos fundamentales conservan un significado *funcional* determinado que no está ligado a su concepción o a su hechura metafísica”.<sup>42</sup> Desechar esta última no conllevaría obviar la significación funcional de tales conceptos éticos.

Hägerstrom también le sirve a Cassirer para explorar la estructura mítica del derecho, con arreglo a la idea que rige su *filosofía de la cultura*, cuya meta es penetrar la esencia del mito como cantera originaria de toda conciencia, cualquiera que sea su manifestación. En el derecho, como en cualquier otro proceso cultural, también las fuentes míticas acaban por encaminarse hacia lo simbólico y lo ideal, para terminar cristalizando en principios fundamentales. Además, cuando se pasa del ámbito de la percepción y la representación al del actuar, los conceptos adquieren un significado distinto al cobrar una *dimensión temporal*. Pues ya no se trata de fijar un contenido fáctico, sino de orientarse hacia el futuro. Así, el derecho natural ha considerado como fundamento de cualquier orden social político aquel pacto que los individuos adoptan como principio jurídico supremo. Esta intuición sería fácil de contradecir, si dicho contrato debiera pasar por un hecho histórico, pero la propuesta metodológica kantiana de considerarlo como una ficción heurística permite otro planteamiento, al preocuparse por las condiciones de posibilidad relativas a la experiencia jurídica y social.

“Es imposible —asegura Cassirer— hacer derivar la sustancia del derecho y el contenido de las proposiciones jurídicas a partir de un ‘contrato originario’; mas por otro lado ha de concederse que cualquier orden jurídico necesita suponer esa *función* específica que el derecho natural intenta describir bajo el concepto de contrato. La posibilidad de determinar el futuro a través del presente prefigura cualquier ‘legislación posible’”.<sup>43</sup> El derecho supone anticipar el presente. Esta orientación hacia el futuro, característica de la conciencia humana, puede traducirse por “voluntad”, expresión en la que Hägerstrom vería un ídolo de carácter mítico y metafísico, al identificar la “voluntad general” con una “voluntad estatal” inadecuada para fundar el derecho. Cassirer se pregunta si, para evitar el peligro de *hipostasiar* la voluntad, debemos igual-

mente renunciar a su *concepto* y con ello a lo que configura la “personalidad” moral, puesto que la “voluntad” no designa en este contexto un misterioso poder originario, sino simplemente una tendencia fundamental de la conciencia cuando encara el futuro, una orientación “prospectiva” que se distingue claramente de la dirección retrospectiva del recuerdo y de la función perceptiva dirigida hacia el presente. “Se trata de lo que pudiéramos llamar la tercera dimensión del tiempo, la dimensión del futuro”.<sup>44</sup>

### **5. El “giro ético” de la definición del hombre como *animal simbólico***

“La idea teórica del futuro —leemos en su *Ensayo acerca del hombre*— es algo más que la mera expectación; resulta un imperativo de la vida humana que alcanza mucho más allá de las necesidades prácticas e inmediatas del hombre y en su forma más alta supera los límites de la vida empírica. Es el *futuro simbólico* del hombre que desborda los límites de su existencia finita”.<sup>45</sup> “El principio del simbolismo, con su universalidad, su validez y su aplicabilidad general, constituye la palabra mágica, el ‘ábrete sésamo’ que da acceso al mundo específicamente humano, al mundo de la cultura”.<sup>46</sup> “Un símbolo no posee existencia real como parte del mundo físico; posee un sentido”.<sup>47</sup> “El hombre no puede escapar de su propio logro, no le queda más remedio que aceptar las condiciones de su propia vida; ya no vive solamente en un universo físico, sino en un *universo simbólico*. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la complicada urdimbre de la experiencia humana. El hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato; no puede verla, como si dijéramos, cara a cara. En lugar de tratar con las cosas mismas, en cierto sentido conversa constantemente consigo mismo. Su situación es la misma en la esfera teórica que en la práctica. Tampoco en ésta vive en un mundo de crudos hechos o a tenor de sus necesidades y deseos inmediatos, Vive, más bien, en medio de sus fantasías y de sus sueños”.<sup>48</sup>

A juicio de Cassirer, “no podemos definir al hombre mediante ningún principio inherente que constituya su esencia metafísica, ni tampoco por ninguna facultad o instinto congénito que se le pudiera atribuir por la observación empírica. La característica sobresaliente del hombre no es una naturaleza

metafísica o física, sino su *obra*”.<sup>49</sup> Así pues, aduce Cassirer, “la razón es un término verdaderamente inadecuado para abarcar las formas de la vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad, pero todas estas formas son formas simbólicas. Por lo tanto, en lugar de definir al hombre como un *animal racional*, lo definiremos como un *animal simbólico*”.<sup>50</sup>

Con su *filosofía de la cultura* Cassirer propone una nueva vía para estudiar la condición humana. El método de tal obra —subraya él mismo— “no significa, en modo alguno, una innovación radical; no se trata de suprimir, sino de completar puntos de vista anteriores. La filosofía de las formas simbólicas parte del supuesto de que, que si existe alguna definición de la naturaleza o esencia del hombre, debe ser entendida como una definición *funcional* y no sustancial”.<sup>51</sup> Esta premisa fundamental de su filosofía inspira el fecundo diálogo con Hägerstrom que veíamos hace un momento y le permite llevar a cabo un reivindicación *sui generis* de una metafísica “crítico-moral” en la estela kantiana o, mejor dicho, de algunos conceptos presuntamente metafísicos, cuya *función* sería imprescindible para la reflexión moral, política o jurídica; todo lo cual revela una inquietud ética que sería medular en el pensamiento de Cassirer. “Si el mito oculta el sentido del símbolo tras todo género de imágenes, la tarea de la filosofía consistirá en desenmascararlo”,<sup>52</sup> para mejor servir de su funcionalidad.

Muy probablemente, Davos marcó un antes y un después en su trayectoria intelectual. Este punto de inflexión denotaría un “giro ético” en su filosofía, que a la postre no supondría sino una interiorización cassireniana del primado práctico de Kant.<sup>53</sup> Cassirer no consideraba que su *Filosofía de las formas simbólicas* fuera una nueva filosofía en sí misma, sino más bien una nueva manera de aproximarse a la filosofía. Con ella quiere transformar el criticismo kantiano en una crítica de la cultura. Tras editar las obras de Leibniz y de Kant, después de redactar su monumental tetralogía en torno a *El problema del conocimiento*, Cassirer, a partir de Davos y una vez publicada su trilogía sobre la *Filosofía de las formas simbólicas*, concentra su atención en el ámbito de lo práctico. No podía ser de otro modo, pues el hombre, definido como “animal simbólico”, sólo se consume en una comunidad ética constituida por leyes. La dignidad humana para Cassirer no se funda en un concepto sustancial o metafísico, sino en el significado funcional de la naturaleza simbólica del hombre. “Por encima de las diferencias en las cosmovisiones morales, Cassirer distingue ciertas

formas éticas o arquetipos morales que son comunes a todos esos puntos de vista”.<sup>54</sup>

## **6. Weimar, la idea de una constitución republicana y los valores de la Ilustración europea**

La filosofía de la cultura propugnada por Cassirer prescribiría “estudiar al hombre, no en su vida individual, sino en su vida política y social. La naturaleza humana, según Platón —escribe Cassirer—, es como un texto difícil cuyo sentido tiene que ser descifrado por la filosofía; pero en nuestra experiencia personal este texto se halla escrito en caracteres tan menudos que resulta ilegible. La primera labor del filósofo habrá de consistir en agrandar estos caracteres. La filosofía no nos puede proporcionar una teoría satisfactoria del hombre hasta que no ha desarrollado una teoría del Estado. La naturaleza del hombre se halla escrita con letras mayúsculas en la naturaleza del Estado. En éste surge de pronto el sentido oculto del texto y resulta claro y legible lo que antes aparecía oscuro y confuso”.<sup>55</sup> “El hombre —asegura Cassirer— no puede encontrarse a sí mismo, ni percatarse de su individualidad si no es a través del medio de la vida social. Pero, para él, este medio significa algo más que una fuerza exterior determinante. Lo mismo que los animales, se somete a las leyes de la sociedad, pero, además, tiene una participación activa en producirlas y un poder activo para cambiar las formas de vida social”.<sup>56</sup>

Con esta reivindicación implícita del pensamiento rousseauiano, Cassirer pretende recuperar los valores político-morales de la Ilustración europea. Por ese motivo, el once de agosto del año 1928, para festejar el décimo aniversario de la República de Weimar, Cassirer dicta una conferencia titulada *La idea de la constitución republicana* (1929), justo unos meses antes del coloquio de Davos. En ella comienza por afirmar su íntima convicción de “que los grandes problemas histórico-políticos llamados a dominar y agitar nuestro presente no pueden resolverse al margen de las cuestiones fundamentales del espíritu, es decir, sin afrontar aquellas cuestiones que se plantea la filosofía sistemáticamente, y a cuya solución ésta se ve incesantemente convocada en el transcurso de su historia. No se trata ni mucho menos de dos fuerzas heterogéneas y hostiles,

sino que por doquier se presenta una vital interacción entre el mundo del pensamiento y el mundo de los hechos, entre la urdimbre de las ideas y las construcciones de la realidad político-social”.<sup>57</sup>

Para explicitar este diagnóstico, Cassirer se propone hablar en esa conferencia sobre “la relación de teoría y praxis, tal como ésta se presenta en el pensamiento político y iusnaturalista del idealismo filosófico alemán”,<sup>58</sup> aun cuando en realidad hable de los valores ensalzados por la Ilustración europea, tal como se fueron consolidando a partir del Renacimiento en Italia, Inglaterra, Francia y Alemania.<sup>59</sup> Cassirer “centra su atención en la Ilustración como un movimiento *européo* que se inspira en la tradición de los ‘derechos humanos inalienables’”.<sup>60</sup> La República de Weimar generaba enormes recelos, pues las ideas cosmopolitas eran un anatema para el nacionalismo germano y el derecho natural se consideraba una concepción importada de Francia o Inglaterra. Frente a todo ello, Cassirer “argumenta que la idea de una constitución republicana fue concebida y desarrollada en primer lugar por filósofos alemanes, particularmente por Leibniz, Christian Wolff y Kant”.<sup>61</sup> “La idea de la constitución republicana como tal no es en absoluto algo ajeno al conjunto de la historia intelectual alemana, ni mucho menos un usurpador exterior, sino que más bien ha brotado de su propio suelo por sus propias fuerzas e intereses, al verse alimentada por las energías de la filosofía idealista. Esa historia de la idea de una constitución republicana —concluye Cassirer— debe fortalecer en nosotros la creencia y la confianza de que las energías de su origen indican también el camino hacia el futuro y que pueden contribuir a enderezar ese futuro”.<sup>62</sup>

Pero esta tradición encarnada por Leibniz, Kant o el propio Cassirer se inscribe además en ese nuevo horizonte filosófico que generó la Ilustración europea, donde los conceptos y problemas filosóficos experimentan una transformación en su significado. “Dejan de ser figuras fijas y acabadas para pasar a ser fuerzas activas; dejan de ser meros resultados para devenir imperativos. Aquí radica el significado específicamente *productivo* del pensamiento de la Ilustración, en el uso que hace del pensamiento filosófico, en el lugar que le asigna y en la misión que le atribuye”.<sup>63</sup>

Estas últimas líneas fueron escritas por Cassirer en octubre de 1932 y pertenecen al prólogo redactado para *La filosofía de la Ilustración*, esa obra que él hubiera preferido llamar, dicho sea de paso, *Historia de las ideas en la época de la*

*Ilustración*, dado que no se proponía en ese libro tratar “la evolución de un sistema filosófico especial, sino más bien estudiar un movimiento universal de las ideas políticas y sociales, religiosas, etc.”,<sup>64</sup> “con el fin de presentarlas no sólo en su concepción teórico-abstracta, sino mostrarlas y visualizarlas en su eficacia más inmediata”.<sup>65</sup> En mi opinión, la lectura que hace Cassirer de la Ilustración europea y sus valores constituye una declaración programática para los historiadores de las ideas. “La orientación básica y el empeño primordial de filosofía ilustrada —nos dice Cassirer— no consiste desde luego en acompañar sin más a la vida y captarla en el espejo de la reflexión. Cree más bien en una espontaneidad originaria del pensamiento, al que dicha filosofía no adjudica un mero rendimiento adicional y reproductivo, sino la fuerza y la tarea de *organizar la vida*. El pensamiento no debe limitarse a clasificar y examinar, sino que debe hacer aflorar y realizar el orden que ha concebido como necesario”.<sup>66</sup>

Desde la óptica de Cassirer, los pensadores de la Ilustración europea, por encima de su nacionalidad o tendencia filosófica, compartieron una misma inquietud fundamental y sus diferencias quedan eclipsadas por el esfuerzo común de hallar soluciones a los acuciantes problemas políticos del hombre, según apunta por ejemplo en su conferencia sobre *Filosofía y política*, dictada en 1944. “Las ideas no se consideraban ya como algo abstracto. Con ellas se forjaban las armas para la lucha política. Y muchas veces resultó que las armas mejores y más poderosas eran las más viejas. Para los autores de la gran *Enciclopedia* y para los padres de la democracia americana, la cuestión de si sus ideas eran nuevas o no apenas hubiera tenido sentido. Todos ellos estaban convencidos de que sus ideas eran, en cierto modo, tan viejas como el mundo”.<sup>67</sup> “El conocimiento de los derechos inalienables del hombre era considerado como una ‘noción común’, como algo siempre válido para todos y por doquier”.<sup>68</sup>

## **7. *Theoria cum Praxi* desde la historia de las ideas**

Al ejercer como historiador de las ideas, Cassirer suscribe a pie juntillas el adagio leibniziano de *Theoria cum praxis*. A su modo de ver, el rasgo más característico y fecundo de los pensadores ilustrados, de quienes inspiraron la Re-

volución francesa y convirtieron en una exigencia filosófica el imperio de los derechos inalienables del hombre, sería el compartir esa misma convicción leibniziana, es decir, “lo muy conscientes que fueron de la estrecha conexión entre ‘teoría’ y ‘praxis’” —leemos en su *Filosofía de la Ilustración*.<sup>69</sup> Glosando a Cassirer, el presentador francés de *Los inéditos de Yale y otros escritos del exilio*, reunidos bajo el título de *La idea de la historia*, ha escrito lo siguiente: “La genuina tarea práctica de la filosofía no reside sólo en la determinación de los elementos del ámbito práctico —hacer una teoría de la moral, del derecho, del Estado, sino en la aplicación de la articulación entre teoría y praxis. Cuando se trata de pensar por uno mismo, el teórico y el práctico son indisociables”.<sup>70</sup>

A Cassirer, para ilustrar esta tesis, le gustaba citar un pasaje de Voltaire: “¿Qué significa la libertad sino conocer los derechos del hombre? —se pregunta y responde al mismo tiempo el autor de las *Cartas filosóficas*. Pues tan pronto como se conocen ya no es posible dejar de defenderlos”. “En este aserto —advierte Cassirer— se condensa todo el movimiento político y social del siglo XVIII; con ello se pone inmediatamente de manifiesto lo que significa la teoría del derecho natural para la praxis política y sus logros al respecto”.<sup>71</sup> Como no podía ser de otro modo, Cassirer invocará el célebre opúsculo kantiano sobre *Teoría y práctica*, donde Kant asegura que, mientras los políticos avezados rechazan propuestas políticas como las de Rousseau por considerarlas ideas tan pedantes como pueriles y académicas, él prefiere confiar “en una teoría que parte del principio jurídico de cómo *debe ser* la relación entre los hombres y los Estados, admitiéndolo como algo posible (*in praxi*) y como *capaz de existir*”,<sup>72</sup> al perseguir asintóticamente ideales éticos y políticos que pueden acabar por materializarse como algo cuando menos en constante acercamiento a su entera consumación.<sup>73</sup>

En un trabajo de 1932 titulado *Sobre la esencia y el devenir del derecho natural*, Cassirer se pregunta si este *dictum* kantiano, a saber: “lo que vale para la teoría con arreglo a principios racionales, vale asimismo para la razón”, seguiría teniendo vigencia en el presente o habría perdido su *actualidad*. “¿Acaso la convicción fundamental, nacida del derecho natural, ha naufragado irremisiblemente y sólo significa para nosotros un fenómeno histórico, un simple recuerdo?”<sup>74</sup> Así sería, por ejemplo, si prestásemos oídos a los fundadores de la “escuela histórica del derecho”, para quienes la historia es la fuente, el origen

mismo del derecho. Para esta escuela “no existe ninguna autoridad por encima de la historia. La ley y el Estado no pueden ser ‘obra’ del hombre. No son productos de la voluntad humana y no están, por consiguiente, bajo la jurisdicción de dicha voluntad. No están vinculados a los presuntos derechos inmanentes de los individuos, ni estos derechos pueden restringirlos. El hombre no puede hacer la ley, como tampoco pudo hacer el lenguaje, el mito o la religión. Según los principios de la escuela del derecho, tal como los concibiera Savigny, la cultura humana no surge de las actividades libres y conscientes de los hombres. Tiene su origen en una ‘necesidad superior’. Y esta necesidad es metafísica; es el espíritu de la nación que actúa y crea inconscientemente”.<sup>75</sup>

Cassirer apuesta por otra “metafísica” diferente, de sesgo kantiano, como vemos en *La idea de la constitución republicana*: “Lo inteligible no es otra cosa para Kant que el mundo de la libertad. El suceso histórico captado simbólicamente;<sup>76</sup> esto significa que uno se ve alzado a otro *orden* distinto al de la causalidad; que uno se piensa como no adscrito únicamente al reino de la naturaleza, sino al mismo tiempo, e incluso más originariamente, como perteneciente al reino de los  *fines*”.<sup>77</sup> Para Cassirer, no hay duda de que todos los ilustrados europeos “hubieran aceptado aquel principio que luego formuló Kant como ‘primado de la razón práctica’. Nunca admitieron una distinción tajante entre razón teórica y razón práctica. Nunca separaron la especulación de la vida. Tal vez no haya existido nunca una armonía más completa entre teoría y práctica”.<sup>78</sup>

Kant lo tuvo muy claro. Por eso en el borrador de *Teoría y práctica* se preguntaba retóricamente: “No sé cómo debo tomar los recientes e inusitados cargos atribuidos a la metafísica y que la convirtieron en causa de revoluciones políticas, si como un honor inmerecido o como una difamación, puesto que desde hace ya mucho tiempo era un principio asumido por los hombres con responsabilidades políticas el relegarla a la academia como simple pedantería”.<sup>79</sup> Una de dos. O da igual nuestra concepción filosófica del mundo por no conllevar consecuencias prácticas o, en caso contrario, con ello nos jugamos uno u otro desenlace de la historia. No hay más remedio que pensarlo por uno mismo y decidir. Cassirer optó por suscribir la revolución en el modo de pensar que propugnara Kant, la cual sólo consistía en creer que podremos alcanzar nuestros ideales morales y políticos afanándonos por cambiar el orden de

cosas dado. Eso mismo intentó Diderot con su *Enciclopedia*: cambiar el modo común de pensar,<sup>80</sup> dando las claves para que cada cual pudiera llegar a sus propias conclusiones.

Es hora de volver a Davos. Allí se confrontaron dos interpretaciones divergentes de Kant, dos lecturas antinómicas acuñadas ambas en Marburgo, la de Cassirer y la de Heidegger. El primero hubo de abandonar Alemania y partir para el exilio, mientras el segundo se sometió a su particular destino filosófico y vital. Las anécdotas a veces acaban por devenir categorías. Este duelo entre lo que representa la Ilustración y sus antagonistas mantiene toda su vigencia. Cassirer decidió reivindicar los valores ilustrados como historiador de las ideas y nos legó lecciones magistrales de cómo conviene releer a los clásicos en tiempos políticamente desdichados, como él supo hacer admirablemente con Rousseau, Kant o Goethe.<sup>81</sup> Vendría bien proseguir sus pasos en esa historia de las ideas que apuesta sin titubear por una indiscutible trabazón entre la teoría y la práctica. Esa firme convicción le permitió realizar afirmaciones como ésta: “El mundo ético nunca es ‘dado’, siempre se halla ‘haciéndose’. ‘Vivir en el mundo ideal —dice Goethe— consiste en tratar lo imposible como si fuera posible”.<sup>82</sup> No parece una mala tarea para la filosofía en general y los historiadores de las ideas en particular.

Cuando menos ésa es la tarea que se propuso Cassirer,<sup>83</sup> quien con sus escritos nos invita desde luego a secundar lo que Todorov denomina *El espíritu de la Ilustración*. Con arreglo a dicho espíritu ilustrado, “lo que debe guiar la vida de los hombres ya no es la autoridad del pasado, sino su proyecto de futuro”<sup>84</sup> —nos dice Todorov. “La historia —señala Cassirer— puede enseñarnos muchas cosas, pero tan sólo aquellas que ya fueron, y no las que debieran ser”.<sup>85</sup> Para los pensadores de la Ilustración *europaea*<sup>86</sup> del siglo XVIII, la historia —leemos en *El mito del Estado*— “no podía tener un verdadero interés teórico si carecía de verdadero valor ético porque, de acuerdo con el principio del primado de la razón práctica, las dos cosas [es decir, la teoría y la práctica] eran correlativas e inseparables. Por eso consideraron a la historia como una guía para la acción, una brújula que podría conducirlos hacia un futuro en que la situación de la sociedad fuera mejor”.<sup>87</sup>

Desde la perspectiva kantiana que adopta Cassirer, filosofía de la historia y ética vienen a fusionarse, igual que la teoría y la práctica, mediante la idea de libertad.<sup>88</sup> Y la libertad, lejos de ser algo simplemente “dado” (*gegeben*), es una

“encomienda” (*aufgegeben*)<sup>89</sup> que nos hace responsables de nuestro destino. La suerte quedó echada en el coloquio de Davos del 29. Partiendo en ambos casos de sus respectivas interpretaciones del kantismo, Heidegger y Cassirer mantuvieron posiciones antinómicas. Mientras Heidegger abogó por una metafísica del *Dasein* anterior a cualquier antropología filosófica y a toda filosofía de la cultura, Cassirer por su parte hizo suyos los valores ilustrados, poniéndolos en práctica desde la historia de las ideas.

### Bibliografía

- Aramayo, Roberto R.: “Cassirer, un historiador de las ideas en lucha contra la barbarie del totalitarismo”, estudio introductorio a Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del siglo de las luces*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2007, pp. 9-47.
- Aramayo, Roberto R.: “Davos y la NeIlustración preconizada por Cassirer”, estudio introductorio a su traducción de *El Debate de Davos en 1929 entre Cassirer y Heidegger*, en *Daimon. Revista de Filosofía*, 47 (número monográfico sobre Cassirer previsto para mayo-agosto, 2009) –en prensa.
- Arendt, Hannah: *Heidegger y el existencialismo*, Rontegi, Besatari, 1997.
- Aubenque, Pierre: Présentation à Ernst Cassirer - Martin Heidegger, *Débat sur le Kantisme et la Philosophie (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929-1931*, Paris, Beauchesne, 1972.
- Bast, R. A.: *Problem, Geschichte, Form. Das Verhältnis von Philosophie und Geschichte bei Ernst Cassirer im Historischer Kontext*, Berlin, 2000.
- Capeillères, Fabien: Présentation a Ernst Cassirer, *L'idée de l'histoire. Les inédites de Yale et autres écrits d'exil*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1988.
- Carvajal, Julián: “Finitud radical y moralidad a la luz del debate Heidegger-Cassirer sobre el kantismo”, en *Fragmentos de filosofía*, 5 (2007), pp. 239-262.
- Cassirer, Ernst: *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe* (hrsg. von Birgit Recki), Hamburg, Felix Meiner, 1998-2007 (26 vols.).
- Cassirer, Ernst: *Nachgelassene Manuskripte und Texte* (hrsg. Von J.M. Krois), Felix Meiner, Hamburg, 1995 y ss.
- Cassirer, Toni: *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Hamburg, Felix Meiner, 2003.
- Coskun, Deniz: *Law as Symbolic Form. Ernst Cassirer and the Anthropocentric View of Law*, Dordrecht, Springer, 2007.
- Declève, Henri: “Heidegger et Cassirer interprètes de Kant. Traduction et commentaire d'un document”, *Revue philosophique de Louvain* 67 (1969), pp. 517-545.

- Ferreri, Massimo: *Ernst Cassirer. Dalla scuola de Marburgo alla filosofia della cultura*, Firenze, 1996.
- García Ruíz, Pedro Enrique: “¿Ontología fundamental o teoría del conocimiento? Heidegger crítico del Neokantismo”, *Signos filosóficos* 7 (2002), pp. 125-150.
- Gaubert, Joël: *La science politique de Ernst Cassirer. Pour une refondation symbolique de la raison pratique contre le mythe politique contemporain*, Éditions Kimé, Paris, 1996.
- Habermas, Jürgen: *Der befreiende Kraft der symbolischen Formgebung. Ernst Cassirers humanistisches Erbe und die Bibliothek Warburg*, Berlin, Akademie Verlag, 1997.
- Kaegi, D / Rudolph, E. (Hg): *Cassirer-Heidegger. 70 Jahre Davoser Disputation*, Hamburg, Felix Meiner, 2002.
- Kautz, T.: *Ernst Cassirer und die Ethik*, Darmstadt, 1990.
- Krois, John Michael: *Cassirer. Symbolic Forms and History*, New Haven and London, Yale University Press, 1988.
- Lipton, D.R.: *Ernst Cassirer. The Dilemma of a liberal intellectual in Germany, 1914-1933*, Toronto, 1978.
- Lynch, Dennis A.: “Ernst Cassirer and Martin Heidegger. The Davos Debate”, *Kant-Studien* 81 (1990), pp. 360-370.
- Mann, Thomas: *La montaña mágica* (traducción de Isabel García Adánez), Barcelona, Edhasa, 2006.
- Müller, Peter: *Der Staatsgedanke Cassirers*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003.
- Paetzold, Heinz: *Von Marburg nach New York. Eine philosophische Biographie*, Darmstadt, 1995.
- Philonenko, Alexis: *L'école de Marbourg*, Paris, J. Vrin, 1989.
- Recki, Birgit: *Kultur als Praxis. Eine Einführung in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin, Akademie Verlag, 2004.
- Renaut, Alain: *Kant aujourd'hui* Aubier Flammarion, Paris, 1997.
- Rudolph, Enno: *Ernst Cassirer im Kontext. Kulturphilosophie zwischen Metaphysik und Historismus*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003.
- Rudolph, E. (Hg.), *Cassirers Weg zur Politik*, Hamburg, 1999.
- Safranski, Rüdiger: *Un maestro de Alemania, Heidegger y su tiempo* (traducción de Raúl Gabas), Barcelona, Tusquets, 2003.
- Seidengart, Jean (ed.), *Ernst Cassirer. De Marbourg à New York. L'itinéraire philosophique* (Actes du Colloque de Nanterre, 1988), Paris, Le Cerf, 1990.
- Schilpp, Arthur (ed.): *The Philosophy of Ernst Cassirer*, Open Court, La Salle, 1949.
- Schwemmer, Oswald: *Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne*, Berlin, Akademie Verlag, 1997.
- Todorov, Tzvetan: *El espíritu de la Ilustración*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2008
- Vergely, Bertrand: *Cassirer. La Politique du juste*, Paris, Michalon, 1998.
- Vogl, Thomas: *Geburt der Humanität. Zur Kulturbedeutung der Religion bei Ernst Cassirer*, Hamburg, Felix Meiner, 1999.

- Waite, Geoffrey: "On Esotericism. Heidegger and/or Cassirer in Davos", *Political Theory*, vol. 26, núm. 5 (1998), pp. 603-651.

## Notas

1. El presente artículo fue presentado al II. Encuentro Internacional sobre "Teoría y Práctica de la Historia Conceptual: palabras, conceptos, ideas", celebrado en Valencia (España) entre los días 27 y 29 de octubre de 2008. Quiero agradecer a Faustino Oncina su amable invitación y, tanto a él como al resto de los participantes, el estímulo intelectual aportado por sus intervenciones en ese interesante foro.

Este trabajo queda enmarcado en una investigación que cuenta con financiación del Ministerio de Ciencia e Innovación, merced al Programa Nacional de Recursos Humanos del Plan Nacional de I+D+I 2008-2010, lo cual ha posibilitado una estancia de un año en el Institut für Philosophie der TU-Berlin con su actual director, el profesor Thomas Gil. E igualmente se inscribe dentro del proyecto "Filosofía de la historia y valores en la Europa del siglo XXI" (FFI2008-04287), cuya investigadora principal es Concha Roldán y en cuyo equipo se integra el Grupo de Investigación Theoria cum Praxi (TcP ValEurS21), que yo mismo coordino y ha generado una serie de actividades académico-editoriales homónimas.

2. *Cfr.* el prefacio de Pierre Aubenque a su edición de Ernst Cassirer - Martin Heidegger, *Débat sur le Kantisme et la Philosophie* (Davos, mars 1929), Paris, Beauchesne, 1972, p. 15.

3. Ernst Cassirer, *El mito del Estado* (traducción de Eduardo Nicol), México, FCE, 1993, p. 351.

4. *Cfr. Op. cit.*, p. 347; *cfr.* E. Cassirer, *L'idée de l'histoire*, Paris, Cerf, 1988, pp. 98-99.

5. *Cfr.* Bertrand Vergely, *Cassirer. La Politique du juste*, Paris, Michalon, 1998, p. 20.

6. *Cfr.* Rüdiger Safranski, *Un maestro de Alemania, Martin Heidegger y su tiempo* (traducción de Raúl Gabas), Barcelona, Tusquets, 2003, p. 224.

7. *Cfr.* Thomas Mann, *La montaña mágica* (traducción de Isabel García Adánez), Barcelona, Edhasa, 2006, p. 571.

8. *Cfr.* T. Mann, *op. cit.*, p. 573.

9. *Cfr. Ibid.*, p. 574.

10. *Cfr. Ibid.*, p. 575.

11. *Cfr. Ibid.*, p. 576.

12. *Cfr. Ibid.* pp. 577-578.

13. *Cfr. Ibid.*, pp. 578-579.

14. *Cfr. Ibid.*, pp. 579, 581 y 585.

15. *Cfr.* R. Safranski, *op. cit.*, p. 224.

16. Cfr. Julián Carvajal, “Finitud radical y moralidad a la luz del debate Heidegger-Cassirer sobre el kantismo”, en *Fragmentos de filosofía*, 5 (2007), p. 240.

17. Cfr. Dentz Coskun, “Cassirer in Davos. An Intermezzo on Magic Mountain (1929)”, en *Law and Critique*, 17 (2006), p. 5.

18. “Nada podía determinar mejor el desacuerdo entre ambos filósofos que un debate sobre la interpretación del kantismo”, cfr. *Le Débat sur le Kantisme et la Philosophie*, *op. cit.*, p. 9.

19. Así es considerado Cassirer por Alexis Philoneko en la segunda parte de su libro consagrado a *L'École de Marbourg*, J. Vrin, Paris, 1989. “Cassirer es el más brillante de los alumnos que salen de la Escuela de Marburgo. Filólogo eminente, también está versado en las ciencias exactas, matemática y física, y mostrará sólidos conocimientos en biología. Filósofo, ha sabido mostrarse como un historiador de la filosofía sin par” (p. 123).

20. Cfr. Geoffrey Waite, “On Esotericism. Heidegger and/or Cassirer in Davos”, *Political Theory*, vol. 26, núm. 5 (1998), p. 610.

21. Cfr. Pedro Enrique García Ruíz, “¿Ontología fundamental o teoría del conocimiento? Heidegger crítico del Neokantismo”, *Signos filosóficos* 7 (2002), pp. 125-127.

22. Cfr. Henri Decleve, “Heidegger et Cassirer interprètes de Kant. Traduction et commentaire d'un document”, *Revue philosophique de Louvain* 67 (1969), pp. 526-527; cfr. “Colloque Cassirer/ Heidegger (Davos, 1929)”, en *Le débat sur le Kantisme et la Philosophie*, *op. cit.*, p. 33.

23. Cfr. *ibid.*, p. 527; cfr. *Le débat sur le Kantisme...*, p. 34.

24. Cfr. *ibid.*, p. 530; cfr. *Le débat sur le Kantisme...*, p. 41. Cfr. E. Cassirer, *Freiheit und Form*, cap. III.

25. Cfr. Alain Renaut, *Kant aujourd'hui*, Aubier Flammarion, Paris, 1997, pp. 240 y ss.

26. Cfr. Enno Rudolph, “Freiheit oder Schicksal? Cassirer und Heidegger in Davos”, en D. Kaegi / E. Rudolph (Hg), *Cassirer-Heidegger. 70 Jahre Davoser Disputation*, Felix Meiner, Hamburg, 2002, pp. 36-47.

27. Cfr. A. Renaut, *op. cit.*, pp. 237-238.

28. Cfr. E. Cassirer, “Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kantinterpretation”, en *Gesammelte Werke* (en lo sucesivo GW), Hamburger Ausgabe, *Aufsätze und kleine Schriften* (1927-1931), Hamburg, Felix Meiner, 2003, vol. 17, p. 237.

29. Cfr. Hannah Arendt, *Heidegger y el existencialismo*, Rontegi, Besatari, 1997, pp. 80-81.

30. Cfr. E. Cassirer. *op. cit.*, GW, vol. 17, pp. 238-239.

31. Cfr. Kant, KrV, A850, B 878.

32. Cfr. KrV, A 314, B 370.

33. Cfr. E. Cassirer, *Éloge de la métaphysique. Axel Hägerstrom. Une étude de la philosophie suédoise contemporaine*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1996, pp. 7-31.

34. Cfr. *Op. cit.*, p. 39.

35. Cfr. *Ibíd.*, p. 49.
36. Cfr. *Ibíd.*, p. 51.
37. Cfr. Kant, *Prolegómenos*, Ak. IV, 368.
38. Cfr. *Ibíd.* p. 52.
39. Cfr. *Ibíd.*, p. 94.
40. Cfr. *Ibíd.*, p. 97.
41. Cfr. *Ibíd.*, p. 99.
42. Cfr. *Ibíd.*, p. 116.
43. Cfr. *Ibíd.*, pp. 140-141.
44. Cfr. E. Cassirer, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura* (traducción de Eugenio Imaz), México, FCE, 2004, p. 86.
45. Cfr. *Op. cit.*, p. 89.
46. Cfr. *Ibíd.*, p. 62.
47. Cfr. *Ibíd.*, p. 91.
48. Cfr. *Ibíd.*, p. 48.
49. Cfr. *Ibíd.*, p. 108.
50. Cfr. *Ibíd.*, p. 49.
51. Cfr. *Ibíd.*, pp. 107-108.
52. Cfr. *Ibíd.*, p. 115.
53. Cfr. Joël Gaubert, *La science politique de Ernst Cassirer. Pour une refondation symbolique de la raison pratique contre le mythe politique contemporain*, Paris, Éditions Kimé, 1996, pp. 11-12.
54. Cfr. Deniz Coskun, *Law as Symbolic Form. Ernst Cassirer and the Anthropocentric View of Law*, Dordrecht, Springer, 2007, p. 6.
55. Cfr. E. Cassirer, *Antropología filosófica, op. cit.*, p. 101.
56. Cfr. *Ibíd.*, p. 327.
57. Cfr. E. Cassirer, *Die Idee der republikanischen Verfassung*, GW, vol. 17, p. 291.
58. Cfr. *Idem.*
59. Cfr. E. Cassirer, *Alemania y Europa occidental en el espejo de la historia del espíritu*, GW, vol. 17, pp. 217-219.
60. Cfr. D. Coskun, *op. cit.*, p. 34.
61. Cfr. John Michael Krois, *Cassirer. Symbolic Forms and History*, New Haven and London, Yale University Press, 1988, p. 163.
62. Cfr. E. Cassirer, *Die Idee der republikanischen Verfassung*, GW, vol. 18, p. 307.
63. Cfr. E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Hamburg, Felix Meiner, 2007, pp. XI-XII.
64. Cfr. la carta de Cassirer a Oskar Siebeck del 2.6.1932, citado por Gerald Hartung en su estudio preliminar a E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, nota 10.
65. Cfr. *Ibíd.*, p. XIV.
66. Cfr. *Ibíd.*, p. XII.

67. Cfr. E. Cassirer, *El mito del Estado*, *op. cit.*, p. 209.
68. Cfr. E. Cassirer, “Philosophie et politique”, en *L’idée de l’histoire. Les inédits de Yale et autres écrits d’exil* (présentation, traduction et notes par Fabien Capillères), Paris, Les Éditions du Cerf, 1988, p. 92.
69. Cfr. E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, *op. cit.*, p. 265.
70. Cfr. Fabien Capillères, Présentation a Ernst Cassirer, *L’idée de l’histoire. Les inédits de Yale et autres écrits d’exil*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1988, p. xvii.
71. Cfr. E. Cassirer, *Vom Wesen und Werden des Naturrechts* (1932), GW, vol. 18, p. 219.
72. Cfr. I. Kant, *Teoría y práctica* (ed. Roberto R. Aramayo), Madrid, Tecnos, 1986, p. 60; Ak. VIII, 313.
73. Cfr. Roberto R. Aramayo, *Crítica de la razón ucrónica (Estudios en torno a las aporías morales de Kant)*, Madrid, Tecnos, 1992, *passim*.
74. Cfr. E. Cassirer, *Vom Wesen und Werden des Naturrechts*, GW, vol. 18, p. 220.
75. Cfr. E. Cassirer, *El mito del Estado*, *op. cit.*, pp. 215-216; *cfr.* “Philosophie et politique”, *op. cit.*, p. 94.
76. Cfr. Birgit Recki, *Kultur als Praxis. Eine Einführung in Ernst Cassirers philosophie der symbolischen Formen*, Berlin, Akademie Verlag, 2004, p. 163.
77. Cfr. E. Cassirer, *Die Idee der republikanischen Verfassung*, GW, vol. 18, p. 305.
78. Cfr. E. Cassirer, *El mito del Estado*, *op. cit.*, p. 211.
79. Cfr. I. Kant, *Vorarbeiten zum Gemeinspruch*, Ak. XXIII, 127; en I. Kant, *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia* (ed. de Roberto R. Aramayo), Madrid, Alianza Editorial, 2004, p. 243.
80. Cfr. Roberto R. Aramayo, *Diderot, l’Encyclopédie et l’opinion publique* (en prensa), y “Diderot o el apogeo del filosofar” (en prensa); *cfr.* E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, *op. cit.*, p. 14.
81. Cfr. E. Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del siglo de las luces* (ed. de Roberto R. Aramayo), México, Fondo de Cultura Económica, 2007.
82. Cfr. E. Cassirer, *Antropología filosófica*, *op. cit.*, p. 97.
83. Cfr. Roberto R. Aramayo, “Cassirer, un historiador de las ideas en lucha contra la barbarie del totalitarismo”, estudio introductorio a E. Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del siglo de las luces*, *op. cit.*, pp. 9-47.
84. Cfr. Tzvetan Todorov, *El espíritu de la Ilustración*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2008, p. 11.
85. Cfr. E. Cassirer, *El mito del Estado*, *op. cit.*, p. 214.
86. “La ilustración es la creación más prestigiosa de Europa, y no habría podido tener lugar si no hubiera existido un espacio europeo a la vez uno y múltiple. Pero lo inverso es también cierto: es la Ilustración lo que está en el origen de Europa tal como la entendemos hoy. Por eso podemos decir sin miedo a exagerar que sin Europa no habría existido la Ilustración, pero también que sin Ilustración no habría existido

Europa” (Todorov, *El espíritu de la Ilustración*, *op. cit.*, p. 130; *cfr.* el cap. 8: “La Ilustración y Europa”, pp. 115 y ss.).

87. *Cfr.* E. Cassirer, *El mito del Estado*, *op. cit.*, p. 215.

88. *Cfr.* E. Cassirer, “L’idealisme critique comme philosophie de la culture” (1936), en *L’idée de l’histoire*, *op. cit.*, p. 18.

89. *Cfr.* E. Cassirer, “La théorie kantienne de l’histoire” (1944), en *L’idée de l’histoire*, *op. cit.*, p. 138.

Fecha de recepción del artículo: 30 de octubre de 2008

Fecha de remisión a dictamen: 31 de octubre de 2008

Fecha de recepción del dictamen: 13 de noviembre de 2008