

Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del Siglo de las Luces*, edición a cargo de Roberto R. Aramayo, trad. Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, Fondo de Cultura Económica, México, 2014, 294 pp. (Colección Breviarios.)

Hace algo más de diez años Eduardo Gil Bera publicó un ensayo imprescindible titulado *Historia de las malas ideas*,¹ en el que se reunía y analizaba un conjunto de pasiones —como el miedo y la venganza— que se caracterizan por su capacidad para corroer sistemáticamente la vida en comunidad y la disposición del ser humano para alcanzar una autonomía saludable. Un efecto antitético arroja como saldo la lectura de la primera reimpresión de la cuidada y oportuna edición de tres escritos de Ernst Cassirer a cargo de Roberto R. Aramayo, excelente conocedor de estas piezas de combate intelectual, a saber, “El problema Jean-Jacques Rousseau” (1932), desarrollo de la conferencia dictada el mismo año en París con el título de “La unidad en la obra de Jean-Jacques Rousseau”, “Kant y Rousseau” (1939) y “Goethe y la filosofía kantiana” (1944). Los dos últimos fueron publicados en 1945, año de la muerte del autor, en el *Journal of the History of Ideas* de la Universidad de Princeton. En efecto, todas ellas forman parte de una disciplinada “arqueología del saber” que milita desde los entresijos del pensamiento supuestamente abstracto en contra de la formación de ideologías y el auge de los totalitarismos, en los que advierte la expresión más inequívoca de la capitulación de la reflexión. Los tres escritos, tal y como subraya lúcidamente el editor, parecen sostenerse sobre una convicción que podríamos resumir así: de la misma manera que hay “malas” ideas, portadoras de una potente carga destructiva, las hay “buenas”, virtuosas y constructivas, estas, capaces de orientar el progreso de la historia humana y el desarrollo de las instituciones políticas que nos proporcionan un marco de convivencia deseable. Por ello, es una tarea urgente proceder a su localización y de alguna manera archivarlas convenientemente en una suerte de panteón conceptual en honor del ser humano, que desempeñe la función de pedagogo de la humanidad y nos prevenga de incurrir en desvaríos catastróficos. Precisamente con el propósito de ahondar en tales ideas y su interconexión, Cassirer remite a pensadores como Rousseau, Kant y Goethe, en los que advierte obsesiones conceptuales análogas que, a pesar de partir de inspiraciones con frecuencia opuestas, comparten una capacidad similar para depurar de prejuicios el espacio público y erigir una normatividad reflexiva como bien común de la comunidad humana, con especial atención a la tradición histórica y conceptual de la vieja Europa. En definitiva, se busca identificar “problemas de significación universal” (p. 155), cuya pervivencia espiritual está por encima de su encarnación histórica contingente, lo que a su vez abre paso a un diálogo silencioso, pero continuo, entre pensadores movidos por concepciones diversas de la sabiduría y la virtud; un diálogo al que no sólo se atribuye un carácter accidental, sino la capacidad de

¹ Gil Bera, E., 2003, *Historia de las malas ideas*, Destino, Barcelona, 168 pp.

articular la resistencia en aquellos tiempos en que la oscuridad de la barbarie organizada se cierne sobre los propósitos de las Luces.

La recopilación de escritos en esta edición comienza con un breve ensayo —“El problema Jean-Jacques Rousseau”— en el que Cassirer se propone disolver algunos malentendidos relativos a la interpretación de la obra de Rousseau que han calado entre reconocidos especialistas en su obra. Ofrece una semblanza del ginebrino —“enkantado” por obra de la brillante apropiación del pensador de Königsberg— en la que predomina el espíritu de la paradoja y el anhelo de conciliar términos aparentemente disociados, como los de estado de naturaleza y estado político, individuo y Estado o razón y pasión. La determinación de iluminar al legislador de la mano de ideas heurísticas y regulativas como “estado de naturaleza”, de la misma manera que la cimentación emocional del camino hacia la razón o el reconocimiento del ser humano singular como un ente dotado de sentido pleno de la mano de la pertenencia al Estado, dibuja las líneas maestras de una lectura del pensamiento rousseauiano que localiza en Kant a su mejor discípulo crítico. Todas ellas convergen en una idea de libertad reivindicada por Rousseau en términos de ganancia de la dignidad y personalidad del individuo, que Kant adoptará en lo esencial, aunque reformulándola desde el armazón ético del uso práctico de la razón. Para ello era necesario abandonar una idea de naturaleza humana basada en la descripción de sus facultades y capacidades y su sustitución por la determinación de hacia dónde mira su destino final, lo que exige identificar de qué actividades depende el cumplimiento de su propia naturaleza. Sin duda alguna, la concepción de la propia libertad no como celebración de lo arbitrario, sino como vinculación autónomamente decidida a una ley que está por encima del albedrío individual, es decisiva para garantizar la culminación de la existencia humana. Para Cassirer, “Esta apología de la ley y de su validez incondicional atraviesa todos los escritos políticos de Rousseau” (p. 75). Al hacer de la libertad entendida como autonomía el eje de la humanidad, las celebérrimas críticas que Rousseau dirige a las causas de la desigualdad entre los hombres deberán entenderse más como denuncias de la privación de derechos morales y políticos que como explosión de la indignación ante el espectáculo de la pobreza entendida en sentido material. Tampoco deberá hacerse de la felicidad el fin último que persigue la unión civil, sino que tal función habrá de desempeñarla el saberse miembro de una unión civil, lo cual requiere de una eficaz pedagogía legal (p. 81), destinada a configurar plásticamente al buen ciudadano. Por lo tanto, si “el mal social” no debe tolerarse, ello se debe a que su advenimiento pone seriamente en peligro la conservación de la dignidad, que no debe entregarse en ningún caso a cambio de ningún otro bien, a pesar de que algunas modificaciones meramente cosméticas de la organización social pudieran volver más tolerables, e incluso sostenible y hasta deseable, la desigualdad entre individuos. La dignidad humana, según resume Cassirer la lectura kantiana de Rousseau, no ha de confundirse legítimamente con ningún precio, por elevado y atractivo que éste sea. “[E]s en la idea de ‘personalidad’, y no en la de felicidad, donde convergen todos los hilos de su filosofía” (p. 142), leemos

Diánoia, vol. LX, no. 75 (noviembre de 2015).

al final del escrito. Tales presupuestos permitían proyectar una lectura de los sufrimientos que azotan a la especie humana en una marcada clave inmanente, modificando notablemente la reflexión sobre la teodicea (pp. 97–98).

La propuesta de Cassirer aspira a renovar igualmente la figura histórica de Rousseau con la intención de disolver falsas asociaciones y prescindir de vínculos que no hacen justicia a su pensamiento. Así, nos anima a interpretar la presunta alternativa a la unilateralidad del entendimiento que sería el eje sentimental como una profundización en los fundamentos últimos de la misma razón en sus raíces emocionales. No es de extrañar, pues, que el “sentimentalismo” rousseauiano señale hacia lo inteligible (p. 135) desde el momento en que ejerce la función de un instrumento pedagógico encargado de permitir una penetración radical de los mandatos racionales en el ánimo humano. Por lo tanto, el sentimiento dispone de una capacidad inequívoca para mostrar al individuo toda el dinamismo de su perfectibilidad, haciendo gala de su capacidad para configurarse a sí mismo y pertrecharse en un gesto prometeico con los dones de la razón. Dicho de otra manera, el fundamento de la vida social deja de entenderse desde un punto de vista biológico para observarse desde una luz ética “puramente ideal” (p. 153). De manera análoga, la religión profesada por Rousseau, lejos de remitir a alguna fuente sobrenatural de revelación o a una base ajena a la razón, incluida su reducción naturalista, se funda en la teología moral (p. 141). Si no nos servimos de una hermenéutica semejante, sostiene Cassirer, perderemos de vista la auténtica unidad del pensamiento y la obra de Rousseau (p. 153), sustituyendo el acceso a sus contribuciones por un elenco de sus pretendidas inconsistencias argumentales y un análisis de su caprichosa discontinuidad temática.

Por su parte, el ensayo “Kant y Rousseau” indaga en la influencia que el segundo ejerce sobre el primero, y señala las razones por las que la lectura kantiana de Rousseau es la más atenta a la especificidad de las propuestas del ginebrino. Cassirer ilustra la diferencia radical de temperamento y método de ambos autores, no sin resaltar su conexión decisiva, visible sólo a una mirada cuidadosa de los cauces menos manifiestos de la historia conceptual. Tal vínculo estriba en una tendencia convencida hacia *lo incondicionado* (p. 177), a saber, en una lectura de lo real que no deja de tomar como guía el orden del *deber ser* desde el que se juzgan los hechos y se diagnostican los remedios de las carencias y defectos que cabe reconocer en ellos. Lejos de compartir con Rousseau un mismo ejercicio de la existencia, plano en el que no podían encontrarse más alejados, Kant se encuentra con él en virtud de las exigencias que ambos plantean al sujeto y al mundo, por ejemplo, declarando la necesidad de escindir la *moralidad* de las *costumbres*, es decir, la necesidad de adoptar con respecto a la sociedad un punto de vista que no puede sino chocar con la querencia por la profundidad de la superficie de intelectuales como Diderot (p. 166). La escisión entre ambos ámbitos, y que es análoga a las operaciones realizadas por el químico, conduce a una noción del ser humano que aísla su núcleo ético una vez desechada la hojarasca de las apariencias y, con ellas, la máscara que adopta el personaje social. Como Kant establece con perspicacia

Diánoia, vol. LX, no. 75 (noviembre de 2015).

en sus *Lecciones sobre antropología*, de la misma manera que en el curso de *Antropología en sentido pragmático* publicado en 1798, los escritos de Rousseau no se proponían que el individuo volviese a un inviable estado de naturaleza ni animaban a renunciar a la civilización y a retornar a los bosques, sino que más bien vislumbraban como nunca antes, y con una claridad meridiana, hacia dónde debía dirigirse el ser humano para dar por cumplida su naturaleza (p. 181). La elección de este punto de vista, que hace del “estado de naturaleza” una idea de la razón, determina, afirma Cassirer, no sólo los contenidos y arquitectónica de la ética kantiana, sino también su lenguaje y estilo (p. 197), así como su fundamentación racional del derecho. En este punto, Cassirer se expresa de manera tan perentoria y categórica como acertada: “[a]mbos son entusiastas de la pura *idea del derecho*” (p. 230). Con todo, no se silencia la ruptura de Kant con el eudemonismo rousseauiano, toda vez que su edificio ético preconiza una renuncia generalizada a la consecución de la felicidad (al menos en primera instancia), de suerte que esta exigencia de la naturaleza humana se convierte en un efecto derivado de la intención moral en lucha que es la virtud. Con ello, Cassirer considera que Kant renuncia a un momento fundamental del pensamiento de Rousseau (p. 208) con el que nunca llegará a estar de acuerdo, lo que no es óbice para que este último le descubra el objeto de naturaleza ética que es “el hombre”, salvándolo así del sueño dogmático consistente en la clausura en el uso teórico de la razón. Frente al sincretismo de Rousseau, Kant se muestra más de acuerdo en este punto con Goethe, como confirma la sentencia resumida en la frase “[m]erecer la libertad y la vida es algo que ha de conquistarse de nuevo cada día” del *Fausto*. No cabe apreciar ninguna inconsistencia en las fuentes rousseauianas que subyacen en el trabajo teórico de Kant desde el momento en que éste apuesta por complementar y fundamentar sistemáticamente el pensamiento del ginebrino en una línea en la que abunda la arquitectónica de la primera *Crítica*, a saber, poniendo de manifiesto que se ha comprendido a un autor incluso mejor de lo que él ha podido entender su propia obra.

Un ejemplo de esa misma permeabilidad de funciones universales a lo largo de la historia de las ideas, es decir, del poder configurador y alcance intuitivo de la *Nachleben* conceptual, por decirlo con la expresión de Warburg cara a Cassirer, lo constituye la deuda que Goethe confiesa mantener, en sus *Conversaciones con Eckermann*, en *Escritos de ciencias naturales* o en *Influjo de la ciencia moderna*, con las formas de la reflexión descubiertas en la *Crítica del juicio*. Si bien la morfología de Goethe, con su proyección de los *Urphänomene*, avanzaba por una vía excesivamente intuitiva y plástica, demasiado rayana con el zoomorfismo y la autocracia de la materia de las que rehúye expresamente Kant en la tercera *Crítica*, no deja de tratarse de un itinerario análogo al uso regulativo de la idea de finalidad que defiende la teleología dentro de los límites de la mera razón. Cassirer encuentra en las manifestaciones de admiración pronunciadas por Goethe en relación con la obra kantiana el eco y la huella de un diálogo que protagonizan por sí solos conceptos e ideas, con independencia de la percepción subjetiva —de la vivencia de los mismos— que puedan

Diánoia, vol. LX, no. 75 (noviembre de 2015).

tener sus usuarios filosóficos y científicos. Frente a la distancia reflexiva con la que Kant afirma que debe recurrirse a la interpretación en clave teleológica de los fenómenos, entendidos como fines de la naturaleza, esto es, como organismos, Goethe radica la idea, por decirlo así, con mayor profundidad en la carne de las cosas, a pesar de que ambos comparten la aceptación de un silencio casi wittgensteiniano frente a lo inescrutable del mundo (p. 257). De alguna manera, Goethe no se conforma con el sistema de relaciones erigido por el entendimiento kantiano, al inspirar su teoría una voluntad de forma que aspira a descifrar la naturaleza mediante “figuras intuitivas” (p. 273) que permitan reconocer y considerar lo que hay de *natura naturans* en el proceso de la vida. Para ello, era preciso admitir que no hay frontera nítida entre la especulación y la intuición, y Kant no podía acompañarlo en esa decisión, lo que, sin embargo, no empece que compartiesen un mismo alimento, a saber, la atracción por las mismas “fuerzas productivas” del pensamiento (p. 279). Nunca puede controlarse del todo la proyección que experimentará una luz espiritual, pero lo que sí es susceptible de criba es su contribución constructiva o destructiva a la configuración del mundo común que todos compartimos. Tal me parece la principal enseñanza de los tres ensayos reunidos de Cassirer, en los que se obliga a la tradición de la *Aufklärung*, un fenómeno cultural en definitiva inacabado, a reconocer sus fallas internas y a buscar, sin asideros trascendentes, en sus propias raíces la clave de su constante actualización histórica, como un testamento aún por ejecutar procedente de la mejor tradición humanista europea.

NURIA SÁNCHEZ MADRID
Universidad Complutense de Madrid
nuriasma@filos.ucm.es