

Cassirer y el Humanismo: La Ilustración franco-kantiana en cuestión.

Juan Carlos Orejudo Pedrosa.

Universidad Autónoma de Zacatecas

En este ensayo analizaré el concepto de Humanismo, junto con el de Civilización, en el contexto de la filosofía francesa. Estos dos conceptos confluyen en el pensamiento moderno, y adquieren en la época de la Ilustración un sentido humano (histórico) y a la vez de gran trascendencia (universal), que los filósofos dieciochescos y pensadores racionalistas promulgaron a través de unos principios sagrados (los Derechos del Hombre) los cuales remiten a unas verdades eternas y universales. Por otra parte, el hombre Ilustrado descubre el ámbito de la sensibilidad que abrirá nuevos espacios de reflexión sobre el hombre y su mundo. El hombre ilustrado se convierte en un observador de la vida cotidiana y de las afecciones humanas, de las múltiples facetas humanas que no concuerdan exactamente con el espíritu de Sistema (con carácter deductivo) del siglo XVII que surge a partir de Descartes: “En su *Filosofía de la Ilustración*, Cassirer ha visto muy bien, al menos en lo principal, lo que separaba la estética del siglo XVIII de la del siglo XVII: *La mutación interna que pone fin al reino de la doctrina clásica en el dominio de la estética corresponde exactamente a lo que se llevó a cabo en el pensamiento físico mediante el paso de Descartes a Newton...Se trataba de liberarse del despotismo absoluto de la deducción, se trataba de hacer un lugar, a su lado y no absolutamente en contra de ella, a los simples hechos, a los fenómenos y a continuación otorgar un mayor espacio a la sensibilidad*”.¹

¹ Ferry, Luc, *Homo Aestheticus, L'invention du goût à l'âge démocratique*, 1991, p. 59. (Véase también en la obra del mismo autor, *Le Sens du Beau, Aux Origines de la culture contemporaine*, Livre de Poche, 2002, p. 66) Luc Ferry advierte en la obra de Cassirer algunos errores mínimos que no destruyen en lo esencial la tesis de este autor: “Cassirer comete algunos errores: declara, por ejemplo, que la obra de Bouhours *no está separado del Arte Poético de Boileau sino por un siglo o más*, mientras que estos autores son contemporáneos (Bouhours muere en 1702, Boileau en 1711). A decir verdad, el conflicto que opone la estética clásica a la del sentimiento tiene sus raíces en el siglo XVII. Si continúa en el siglo XVIII bajo una forma un poco diferente- y sobre este punto tiene razón Cassirer: el siglo XVIII privilegia la observación sobre la deducción-, no sufre modificación significativa, como lo atestigua la obra del discípulo de Boileau, Charles Batteux, *Las Bellas Artes reducidas a un mismo principio* (1746). Se trata ciertamente de introducir en la reflexión sobre lo Bello la *observación* de la experiencia concreta en vez de fiarse únicamente de las virtudes de la deducción cartesiana: *Imitemos los verdaderos físicos que amontonan las experiencias y fundan sobre ellas un sistema que los reduzca en principio*” (...) Si el principio de gusto es la razón, se hace también claro que el verdadero genio no *inventa* sino que *descubre* (...) en lo esencial, se limita a presentar en un material sensible- el mármol, los colores, los sonidos, etc.

Destacamos este aspecto de la Ilustración, la pérdida de referencia de la divinidad, de la trascendencia divina como fundamento del conocimiento, de la moral, de la estética, y de la historia humana. El hombre Ilustrado busca a través de la Naturaleza paliar la distancia infinita que existe entre el Hombre y Dios, de tal manera que la Ilustración implica una vuelta a la idea de Naturaleza², es decir, un naturalismo que se opone a la metafísica de carácter teológico de San Agustín y de los defensores del dogma del pecado original: “La idea del pecado original es el enemigo común para combatir al cual confluyen las diversas corrientes fundamentales de la filosofía Ilustrada”.³ Incluso, Rousseau, el filósofo Ilustrado que asumió las ideas pesimistas de Blaise Pascal⁴ sobre el hombre, no admite la doctrina del Pecado Original que destruye completamente cualquier idea de progreso o de perfectibilidad humana, toda noción de humanidad basada en la idea de libertad y de autonomía, la noción de un poder innato en el hombre para mejorar su propia condición, su propia naturaleza y la de su entorno.

La idea que se opone a la idea ilustrada de progreso y de Autonomía de la Razón, lo constituye la doctrina del pecado original, según la cual el hombre no puede por sí mismo alcanzar su verdadero bien. La doctrina del pecado original fue defendida en el siglo XVII por Blaise Pascal: este demuestra la impotencia de la razón (humana) para alcanzar la verdad y la certeza por sí misma. Esta doctrina de San Agustín contra la idea de que el hombre puede por sí mismo alcanzar el paraíso sin la aprobación o la gracia de Dios fue retomada por Pascal. Pero a diferencia de San Agustín, Pascal demuestra esta tesis mediante el método de la demostración analítica que había estudiado siguiendo el modelo cartesiano. Pascal aborda el problema de la fe como un

La *idea natural* que desea expresar. La diferencia con la tesis clásica del siglo XVII sigue siendo más fina de lo que supone Cassirer.” (Ferry, Luc, *Homo Aestheticus*, op. cit., p. 59-60)

² Ernst Cassirer, *La Filosofía de la Ilustración*, FCE., 1997, p. 157: “Es inútil, ¡o Supersticioso!- así hace hablar Diderot a la naturaleza, que se dirige a los hombres-, que busques tu felicidad más allá de las fronteras del mundo en que te he colocado. Osa liberarte del yugo de la Religión, mi orgullosa competidora, que desconoce mis derechos; renuncia a los dioses, que se han arrogado mi poder, y torna a mis leyes. Vuelve otra vez a la naturaleza, de la que has huido; te consolará, espantará de tu corazón todas las angustias que te oprimen y todas las inquietudes que te desazonan. Entrégate a la naturaleza, entrégate a la humanidad, entrégate a ti mismo, y encontrarás, por doquier, flores en el sendero de tu vida” (Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville*, 1771) Según Thomas L. Hankings, en su obra *Ciencia e Ilustración*, los dos conceptos claves de la Ilustración son la “Razón” y la “Naturaleza”. La razón y la naturaleza se convierten en dos caras de una misma moneda, de modo que “las leyes de la razón se hicieron idénticas a las leyes de la naturaleza”. Los deístas como Lord Shaftesbury o Voltaire se basaron en esta correspondencia entre razón y naturaleza para afirmar la existencia de Dios. Otros, como Spinoza y Jhon Toland identificaron directamente a Dios con la naturaleza. Sin embargo, Diderot, La Mettrie o el barón D’Holbach niegan, por el contrario, la existencia de un Dios espiritual basándose precisamente en esta correlación entre razón y naturaleza. (Hankins, T., L., *Ciencia e Ilustración*, Siglo XXI, 1988, p. 3-5)

³ Cassirer, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración*, op. cit., p. 163-164.

⁴ *Ibid.*, p. 164: “El problema del pecado original fue planteado en la filosofía francesa del siglo XVII por uno de sus pensadores más profundos; con una pasión y una fuerza intelectuales no conocidas hasta entonces, y con una claridad máxima de exposición, se nos presenta el problema en las *Pensées* de Pascal”.

problema geométrico.⁵ La filosofía cristiana de Pascal, según Cassirer, plantea el problema más espinoso y profundo de la filosofía francesa del siglo XVIII: la impotencia de la razón humana para conocer la verdad revelada y por tanto, la imposibilidad de la Razón para guiar a la humanidad hacia el Bien y la Felicidad.

La doctrina de San Agustín nos insta a superar la fascinación por la belleza externa para volver a la experiencia del yo interior, a la visión interior del sujeto que corta totalmente sus vínculos naturales con el mundo que percibimos a través de los sentidos⁶, lo cual nos da a entender que el hombre no puede ser juzgado por el hombre, sino sólo por Dios que tiene el poder de desvelar la verdadera esencia del hombre: “*Qui démêlera cet embrouillement. La nature confond les pyrrhoniens et la raison confond les dogmatiques. Que deviendrez-vous donc, ô homme, qui cherchez quelle est votre véritable condition par votre raison naturelle ?..Connaissez donc, superbe, quel paradoxe vous êtes à vous-même. Humiliez-vous, raison impuissante ; taisez-vous, nature imbécile : apprenez que l’homme passe infiniment l’homme et entendez de votre maître notre condition véritable, que vous ignorez. Écoutez Dieu !*”⁷ Rousseau se hace eco de esta frase de Pascal que condena la soberbia de la razón humana que pretende poder desvelar todos los misterios de la humanidad, empezando por la cuestión ¿Qué es el hombre? Aunque para Rousseau lo que trasciende el hombre no está fuera de la humanidad sino que hace referencia a la vida social, a la vida colectiva que supera al hombre como ser individual, el yo encerrado en sí mismo que debe ser superado-“trascendido”- por el sujeto moral que descubre en su interior su “frágil felicidad”⁸ que

⁵ *Ibid.* : “lo que separa a Pascal de San Agustín y le señala como pensador de una nueva época, es la forma y el método de su demostración, que disciplinado por el cartesianismo trata de llevar su ideal lógico, el de las ideas claras y distintas, hasta los últimos misterios de la fe”.

⁶ Petrarca en la cima de la *Mont Ventoux* lee al azar unas líneas de *Las Confesiones de San Agustín* que le hacen tomar conciencia de la vanidad de todas las bellezas del mundo exterior, denunciando o condenando los placeres de los sentidos y la curiosidad por la naturaleza externa como pecado de la carne que nos aleja de la salvación del alma: “Tomemos, en primer lugar, la visión que Petrarca tiene en el Mont Ventoux, antes de abrir los *Confesiones* de San Agustín que llevaba consigo. (...) La primera reacción no es de satisfacción por la empresa lograda ni de asombro por lo nunca visto, que se presenta ahora ante los ojos, sino un aturdimiento de los sentidos. (...) En ese momento su mirada se detiene en la edición de San Agustín, para dar-providencialmente-con el famoso fragmento del libro X: *Los hombres van y ven, asombrados, las cimas de las montañas, el oleaje de los mares infinitos, los inmensos ríos, los márgenes del océano y las órbitas de los astros, y, así, se desatienden de sí mismos.* (...) la mirada hacia afuera en los recién abiertos horizontes de la experiencia sensorial tiene que servir, a su vez, para regresar hacia el interior: el camino tan osadamente emprendido hacia la “cima de la arrogancia” (*cacumen insolentiae*) no era sino un atajo hacia la *altitudo contemplationis humanae*, hacia la experiencia espiritual del verdadero yo” (Jauss, Hans Robert, *Experiencia Estética de la modernidad y hermenéutica literaria*, Taurus, 1992, p. 133-134.

⁷ Pascal, Blaise, *Pensées*, art. VII, Lugar citado Cassirer, *po. cit.*, p. 166-167: “¿Quién deshará este embrollo? La naturaleza confunde a los pirrónicos y la razón confunde a los dogmáticos. ¿En qué os convertiréis, por tanto, oh hombres, que buscáis cuál es vuestra verdadera condición por medio de vuestra razón natural?...Conoced por tanto, soberbio, qué paradoja sois para vosotros mismos. Humillaos, razón impotente; callad, naturaleza imbécil; aprended que el hombre supera infinitamente al hombre y escuchad de vuestro señor nuestra condición verdadera, que ignoráis. Escuchad a Dios”.

⁸ Véase la obra de Tzvetan Todorov, *Frêle Bonheur, Essais sur Rousseau*, Hachette, 1985. La expresión “*Frêle bonheur*” (Frágil Felicidad) aparece en la obra de Rousseau titulada *Emilio*: “Si cada uno de nosotros no tuviera necesidad de los demás, no pensaría

le permite reconocer su propia “Autonomía”⁹ que no sólo significa *libertad* para el sujeto, sino también la *sociabilidad* que vincula al sujeto con sus congéneres por unos vínculos más fuertes que la propia naturaleza: “Notre plus douce existence est relative et collective, et notre vrai *moi* n’est pas tout entier en nous. Enfin telle est la constitution de l’homme en cette vie qu’on n’y parvient jamais à bien jouir de soi sans le concours d’autrui”.¹⁰

Durante la Ilustración surgen paralelamente dos conceptos opuestos entre sí que según Rousseau representan un conflicto o una contradicción insuperable dentro del pensamiento político moderno: por una parte, el Individuo, por otra, el ciudadano.¹¹ (Por una parte, el hombre natural, por otra parte, el hombre civilizado, *le citoyen*). El hombre es un ser dividido entre sus inclinaciones egoístas y naturales, por una parte, sus aspiraciones espirituales y universales por otra parte. Este dualismo que se instala en el corazón del hombre moderno debe ser superado por medio de la Razón (Universal) y de la Libertad (Autonomía), pues de lo contrario, el hombre estaría atrapado en una contradicción insuperable que lo desgarraría continuamente, sumiéndole en la desgracia y la infelicidad: “Ce qui fait la misère humaine est la contradiction (...) entre la nature et les institutions sociales, entre l’homme et le citoyen (...) Donnez-le tout entier à l’État ou laissez-le tout entier à lui-même, mais si vous partagez son cœur vous le déchirez”.¹²

La sociedad corrompe al hombre, sin embargo, éste sólo alcanza su plena humanidad en contacto con los demás hombres, es decir, a través de su condición social

apenas en unirse a ellos. De este modo, de nuestra imperfección misma nace nuestra frágil felicidad”. (Rousseau, J.J., *Œuvres Complètes, IV, Émile*, Gallimard-Pléiade, 1959-1995, p. 503, Lugar citado Todorov, Tzvetan, *Le Jardin imparfait, La pensée humaniste en France*, Grasset, 1998, p. 295)

⁹ Todorov, Tzvetan, *Le Jardin Imparfait, op. cit.*, p. 130-131: “La *libertad civil* es un concepto con dos caras, afirmando a la vez la autonomía de la voluntad y la necesidad de un vida social; pero es ya el sentido primero de la palabra “autonomía” que contiene tanto la referencia a la voluntad del sujeto (“auto”) como la de la comunidad provista de leyes (“nomia”). Jamás se trata de la libertad natural, o independencia, que consiste en hacer todo lo que seamos capaces, sin ninguna consideración por el marco en el cual uno se sitúa. La ley como el lenguaje presuponen la vida en común”.

¹⁰ Rousseau, J.J., *Dialogues (1772-1776), Œuvres Complètes*, t. III, III, 1; II, 6, Lugar citado Todorov, Tzvetan, *L’Esprit des Lumières*, Robert Laffont, 2006, p. 41: “Nuestra más dulce existencia es relativa y colectiva, y nuestro verdadero yo no está enteramente en nosotros. Finalmente, tal es la constitución del hombre en esta vida, que jamás llegamos a disfrutar plenamente de nosotros mismos sin el concurso de otro”.

¹¹ Por una parte, el hombre no es plenamente hombre si no abandona su individualismo y autosuficiencia natural para entrar en sociedad. Por otra parte, el hombre no es plenamente hombre si no busca perfeccionarse más allá de los determinismos naturales, con el fin de alcanzar la autonomía y la universalidad. “Dedido a esta capacidad de *no estar* prisionero de las determinaciones naturales, sólo el hombre se enfrenta con el temible problema de la historia individual (educación) y de la historia colectiva (política)” (Ferry, Luc, Renault, Alain, *Heidegger et les Modernes*, Grasset, 1988, p. 207).

¹² Rousseau, Jean-Jacques, *Fragments politiques*, VI, 510, Lugar citado Todorov, Tzvetan, *Le Jardin Imparfait, op. cit.*, p. 259: “Lo que hace la miseria humana es la contradicción (...) entre la naturaleza y las instituciones sociales, entre el hombre y el ciudadano (...) Entregadle todo entero al Estado o dejadlo completamente a sí mismo, pero si compartís su corazón lo desgarráis”.

que constituye al mismo tiempo una vocación y una perdición¹³: “Cuanto más aumenta sus apegos, más multiplica sus penas”.¹⁴ Rousseau a diferencia de Pascal no trata de evadir las ataduras con otros seres humanos ni descarta crear apegos afectivos con otros seres humanos; por el contrario, Rousseau trata de fundar un poder humano que sea capaz de unificar a toda la humanidad a través del amor por la vida en común (el ciudadano) que se expresa a través de la “voluntad general”¹⁵, el ideal democrático (o republicano) de una sociedad de hombres libres e iguales: “Cada uno uniéndose a todos sólo se obedece a sí mismo y permanece tan libre como antes”.¹⁶

Es Rousseau el pensador que establece en el siglo XVIII la filiación entre el humanismo y el cristianismo, en la medida en que para el autor del *Contrato Social*, la razón ilustrada no puede dar la espalda completamente a las pasiones o al corazón humano; La sabiduría humana, según el cristianismo, comienza por el olvido de uno mismo.¹⁷ Sin embargo, el humanismo de Rousseau no concuerda con el teocentrismo cristiano: el cristianismo afirma que el amor hacia Dios es más importante que el amor al prójimo como persona individual.¹⁸ Rousseau afirma que existe un conflicto interior entre la reflexión racional (universal) y el reino de la sensibilidad (individual), lo cual pone en cuestión la unidad ilustrada entre razón y naturaleza. En el siglo XVII, ya se habían desarrollado estas dos visiones de la subjetividad que se oponen entre sí: la cartesiana y la pascaliana, las cuales inauguran la querrela moderna entre la razón y el corazón.¹⁹ Para Pascal, existe junto a la estética clásica (la razón geométrica cartesiana la cual sostiene la analogía entre el arte y la ciencia) una estética de la “delicadeza” o

¹³ Todorov, Tzvetan, *Le Jardin Imparfait*, op. cit., p. 261.

¹⁴ Lugar Citado, Todorov, Tzvetan, *L'esprit des Lumières*, op. cit., p. 86.

¹⁵ Véase, Renaut, Alain, Sadivan Patrick, “Les lumières critiques : Rousseau, Kant et Fichte”, en *Histoire de la Philosophie politique, III, Lumières et Romantisme*, Calmann-Lévy, 1999, p. 166-168: Lo que dificulta la interpretación de la teoría rousseauiana de la voluntad general concierne la distinción que realiza Rousseau en el célebre pasaje del *Contrato Social* (libro II, Capt. III) entre la voluntad general y la voluntad de todos. (...) la voluntad general no es ni la unanimidad (...) ni la mayoría (...). Rousseau conoce bien- tal es uno de los puntos sobre los cuales reposa la interpretación propuesta por A. Philonenko- las matemáticas de su tiempo y, en particular, el cálculo infinitesimal inventado por Leibniz. Luego, es este cálculo infinitesimal lo que le va a servir como modelo para pensar la voluntad general. (...) Los diferentes puntos de vista particulares se acuerdan, se armonizan según una fórmula que bien podemos designar matemáticamente como una integral”. Véase también, Renaut, Alain, Ferry, Luc, *Filosofía Política, De los Derechos del hombre a la idea Republicana*, FCE., 1990, p. 59 y ss.; Philonenko, Alexis, *Jean- Jacques Rousseau et la Pensé du Malheur*, Vrin, 1984.

¹⁶ Rousseau, J.J., *Œuvres Complètes*, I, 6, p. 360, Lugar citado Todorov, Tzvetan, *Le Jardin imparfait, La pensée humaniste en France*, Grasset, 1998, p. 130.

¹⁷ Todorov, Tzvetan, *Le Jardin imparfait*, op. cit., p. 273.

¹⁸ *Ibid.*, p. 186: “Podemos recordar la conminación de Pascal – el más grande sin duda de los anti-humanistas en Francia- que llevaba en él el día de su muerte: debo impedir los apegos, los míos por otro como los de otro por mí, pues el ser individual no debe convertirse en el fin de nadie. Para los cristianos no menos que para Platón, por tanto, la adoración de la persona humana particular es una muestra de idolatría. El amor cristiano es sin razón, ciertamente, pero no sin un fin. La justificación del amor no es necesaria, a fin de cuentas, porque yo amo a este individuo no en cuanto tal, sino en tanto que es un hijo de Dios entre otros, y todos lo son en el mismo plano”

¹⁹ Ferry, Luc, *Homo Aestheticus*, op. cit., p. 43.

del “sentimiento”.²⁰ Rousseau plantea en el siglo XVIII la cuestión del dualismo humano, lo cual pone en tela de juicio la definición del hombre como ser exclusivamente racional. El hombre no es únicamente razón sino también y sobre todo sensibilidad.

El hombre como ser racional sólo se preocupa por los medios necesarios para preservar su vida, es decir, los medios para su propia auto-conservación, mientras que como ser sensible y pasional Rousseau considera que el hombre se deja llevar por las opiniones de los demás y se compara con los demás hombres creando una situación de dependencia social y afectiva. En base a estos dos aspectos del hombre, como ser individual (autosuficiente) y como ser social (interdependiente), Rousseau distingue dos tipos de amor: el amor natural a uno mismo y el amor propio corrompido por la sociedad. El primero se denomina *Amor a uno mismo* y el segundo *Amor propio*.

El “amor a uno mismo” surge de forma natural en relación con las cosas que sirven para la conservación de la nuestra existencia mientras que el “amor propio” fruto del artificio surge en relación con los demás hombres. El contacto social es lo que destruye la vida solitaria del hombre autosuficiente. El amor a uno mismo consiste en la complacencia en la propia existencia sin tener en cuenta la existencia de los demás. El amor propio, por el contrario, surge de la necesidad de compararse con otros hombres. Y esta necesidad no es natural pues no puede ser satisfecha: “El amor a uno mismo, que sólo nos concierne a nosotros, está contento cuando nuestras verdaderas necesidades están satisfechas; pero el amor propio, que se compara, no está nunca contento y no sabría estarlo, porque este sentimiento, al preferirnos a los otros, exige también que los otros nos prefieran a ellos, lo cual es imposible.”²¹ Rousseau no acepta el mito del pecado original, sin embargo, no hay duda de que para él existe una caída, el hombre era bueno por naturaleza, y al entrar en contacto con los otros hombres en sociedad, se corrompe. La sociabilidad humana según Rousseau es el origen del mal, es decir, desencadena la destrucción de la unidad entre el hombre y la naturaleza. Sin embargo, sólo gracias a la sociabilidad el hombre adquiere el sentido de la moralidad, es decir, el poder de distinción entre el bien y el mal.

²⁰ *Ibid.*, p. 42.

²¹ Rousseau, J., J., *Oeuvres complètes, IV, Émile.*, p. 493.

Kant, en algunos aspectos muy próximo a Rousseau, también reivindica el dualismo humano: el hombre aparece tanto como ser natural y como ser moral. Rousseau había puesto de relieve la contradicción del hombre moderno desgarrado entre el hombre natural, autosuficiente, y el hombre moral, dependiente de los demás hombres, es decir, socializado. Kant, defensor de la Ilustración, al igual que Rousseau y Fichte, introduce en el interior de la filosofía de las Luces la cuestión de la historia.²² La historicidad de la humanidad es el presupuesto de la Ilustración que podemos analizar desde estos tres autores (Rousseau, Kant y Fichte), lo cual nos conduce a dos puntos fundamentales de la pensamiento o espíritu ilustrado: 1) la aplicación práctica del conocimiento, es decir, la libertad humana debe auto-determinarse en el tiempo y en un espacio concreto, es decir, tiene que revelarse en el mundo fenoménico y, por tanto, realizarse en la Historia. 2) Por otra parte, la Historia como manifestación de la libertad humana implica la posibilidad del hombre de sustraerse a las leyes inexorables de la naturaleza, y al mismo, de manifestar su libertad en el mundo de los fenómenos: “Esta inscripción de la libertad en la naturaleza define o circunscribe el dominio de la historia. El acontecimiento de la historia interviene ciertamente en el campo de los fenómenos, sometido como está a las condiciones del espacio y del tiempo (desde este punto de vista, se revela como parte de la naturaleza); sin embargo, en tanto que se trata de un acto que puede juzgarse moralmente (...) este fenómeno remite también a la Idea de libertad.”²³ Con el fin de preservar la distinción entre “fenómeno” y “noumeno”, la cual constituye el pilar fundamental del criticismo kantiano, no puede hablarse en consecuencia de un progreso moral de la humanidad.²⁴ La libertad humana se realiza en la historia, para Kant, de manera imperfecta, es decir, dejando siempre abierta la posibilidad de nuevos comienzos en la historia de la humanidad. La libertad humana en la historia sólo nos permite referirnos a un progreso legal de la humanidad, es decir, a un progreso hacia la realización del derecho en la historia: “Es por esta razón que el humanismo crítico se afirma, por tanto, intrínsecamente, tanto en Fichte como en Kant,

²² Renault, Alain, “Les humanismes modernes”, en *Histoire de la Philosophie politique, op. cit.*, p. 31.

²³ Renault, Alain, *Ibid.*, p. 33 : “Dilthey retomará estos problemas al final del siglo XIX, el hecho histórico, en tanto que acto, tiene la particularidad de poder ser explicado como todos los fenómenos, por tanto, de poder ser inscrito bajo la idea del determinismo, pero también de poder ser comprendido en referencia a un proyecto o a una elección, por tanto, de poder ser inscrito bajo la idea de la libertad”.

²⁴ *Ibid.*, p. 34.

como un humanismo jurídico”.²⁵

La concepción fenomenológica o existencialista del humanismo, tal como lo desarrolla Sartre en sus obras donde puede apreciarse la influencia de Husserl, (*El Ser y la Nada*, 1943; *El Existencialismo es un humanismo*, 1945) es deudora de las principales tesis de Kant o de Fichte sobre la humanidad entendida y definida en relación con la historicidad, tesis que se hace eco del pensamiento de Rousseau sobre la “perfectibilidad” del hombre, tal como aparece definida en su obra *Discurso sobre el Origen y los Fundamentos de la Desigualdad entre los Hombres*: la libertad humana se manifiesta por la capacidad de liberarse o de sustraerse a la naturaleza: “Ce qui fait que la bête ne peut s’écarter de la règle qui lui est prescrite, même quand il lui serait avantageux de le faire, et l’homme s’en écarte souvent à son préjudice”.²⁶ Debido a que el hombre es originariamente “nada”, en términos sartrianos, “no es *nada* determinado por *naturaleza*, por lo cual está destinado a una historia que es la de la libertad. La perfectibilidad de la que habla Rousseau se desarrollará en dos planos: *La educación entendida como historia del individuo y la política como historia de la especie* (...) se trata de saber cómo un ser cuya esencia es la de trascender toda determinación particular puede construirse al filo del tiempo sin convertirse en *algo* y perderse en la reificación (lo que Sartre denominaba también la “mala fe”).²⁷ La capacidad de separarse y trascender la necesidad natural constituye para Sartre, y el humanismo crítico (Rousseau, Kant, y Fichte)²⁸ el rasgo que define al hombre distinguiéndolo de los demás seres que están determinados por una leyes fijas de la naturaleza.

Desde Pico de la Mirandola, el hombre se caracteriza por carecer de naturaleza: su naturaleza consiste en no poseer una naturaleza determinada, sino en poder formarse y construirse de manera artificial: “Como ha escrito Ernst Cassirer, comentando a los filósofos del Renacimiento: *En vez de recibir su existencia totalmente dispuesta de la*

²⁵ *Ibid.*, p. 37.

²⁶ Lugar citado, *Ibid.*, p. 39 : “lo que hace que el animal no pueda separarse de la regla que se le prescribe, incluso cuando fuera para él ventajoso el hacerlo, y que el hombre se separa a menudo de la regla en su prejuicio”.

²⁷ Ferry, Luc, *Le Nouvel Ordre Écologique, l’arbre, l’animal et l’homme*, Grasset, 1992, p. 44.

²⁸ Véase la distinción entre humanismo esencialista y humanismo crítico en Renault, Alain, Mesure, Sylvie, *Alter ego: les paradoxes de l’identité démocratique*, Aubier, 1999, p. 18-31 : “un primer humanismo moderno, según el cual la humanidad es una naturaleza o una esencia. En la lógica de este humanismo que llamaremos esencialista (tal como se ha desarrollado desde Grocio o Pufendorf hasta la filosofía de la Ilustración, la humanidad se define por la posesión de una identidad específica o genérica (por ejemplo la que hace del hombre un animal racional) (...) humanismo abstracto, universalista y democrático, tal como es concebido por la afirmación de que existe una naturaleza común a todos los hombres (...) Históricamente, podemos considerar que la Ilustración misma ha sido el momento de un giro conduciendo desde el primer humanismo esencialista (...) hacia un humanismo crítico que concibe al contrario, en Rousseau, Kant y Fichte, a la humanidad como irreductible a cualquier naturaleza”.

naturaleza como los otros seres y recibirla de ella como feudo, por así decirlo, definitivamente, se encuentra en la necesidad de adquirirla, de darle forma mediante la virtud y el arte. El fenómeno humano ya no es sustancia, sino libertad, y la voluntad de artificialidad prima sobre la propensión a configurarse con un modelo determinado o con una autoridad normativa”.²⁹ No obstante, sin negar la importancia de las relaciones que se han establecido entre la Ilustración francesa, y concretamente, entre el pensamiento de Rousseau y la filosofía kantiana, y el existencialismo de Sartre (Como han puesto de relieve Luc Ferry y Alain Renaut³⁰), el siglo XVIII francés no se desembaraza de la idea de naturaleza, ni tampoco de la idea de naturaleza humana.³¹ La tesis según la cual, la modernidad se constituye como un humanismo que destruye la idea de naturaleza y que se erige como superación del determinismo natural con el fin de afirmar el reino de la libertad humana³², choca en principio con el espíritu ilustrado que trata de conciliar Razón y Naturaleza.³³ Para Rousseau, por ejemplo, la soledad radical es contraria no al *Estado de Naturaleza (al hombre de la naturaleza)*, sino a la *naturaleza humana*.³⁴ La naturaleza no pierde su fuerza espiritual en el siglo XVIII. Incluso Kant otorga un lugar privilegiado a la naturaleza en su tercera crítica *La Crítica del juicio*, aunque no niega la superioridad de la razón (práctica) sobre la naturaleza.³⁵

²⁹ Finkielkraut, Alain, *Nosotros, los Modernos*, Ediciones Encuentro, 2006, p. 26.

³⁰ Véase Ferry, Luc, Renaut, Alain, *Heidegger et les Modernes*, Grasset, 1988, p. 206: “*Lo que se ignora demasiado a menudo por otra parte, es que esta concepción fenomenológica o existencialista del humanismo, lejos de romper con la filosofía de la Ilustración, se vuelve a juntar por el contrario-más allá del romanticismo- con las principales tesis de Rousseau, de Kant y de Fichte sobre la humanidad del hombre*”. Luc Ferry y Alain Renaut sitúan a Rousseau, a Kant, a Fichte, a la fenomenología de Husserl y el existencialismo Sartre, en la corriente (ilustrada) que afirma la desnaturalización del hombre, la capacidad del hombre de trascender (*s’arracher*) a la naturaleza como condición de la libertad humana.

³¹ Clément Rosset sitúa el pensamiento de Rousseau dentro del pensamiento naturalista, lo cual pone de manifiesto la persistencia de la idea de naturaleza en la modernidad: “de aquí el carácter excepcionalmente naturalista del pensamiento rousseaiano: no por haber creído en la naturaleza, sino por haber rechazado absolutamente el artificio. Pues el naturalismo no consiste en adorar a la naturaleza, sino en poner en duda el artificio. (...) lo propio del pensamiento naturalista no es conceder algún sentido a la idea de naturaleza, sino apoyarse en la idea de naturaleza para negar todo lo que existe artificialmente, es decir, para poner en cuestión todo lo que existe”. (Rosset, Clément, *La Antinaturaleza*, Taurus, 1974, p. 280)

³² Clément Rosset incluso advierte la persistencia del naturalismo en la filosofía contemporánea, incluso en el existencialismo de Sartre: un naturalismo como el de Rousseau que se constituye como rechazo del artificio, de la facticidad y de la contingencia de lo real: “Entre los diversos síntomas que testimonian el vigor del naturalismo contemporáneo es probablemente la innegable actualidad del pensamiento de J.J. Rousseau. (...) La naturaleza existe (es incluso la que, en la *Náusea*, define la existencia), pero está privada de todos los atributos “naturales” que contribuyen a hacerla necesaria. De ahí procede la nostalgia naturalista, inherente al existencialismo Sartriano (nostalgia de la necesidad): se pretendía una naturaleza necesaria en vez de una naturaleza contingente-pero se sigue persuadido de que hay una naturaleza que existe.” (Rosset, Clément, *op. cit.*, p. 287-291.)

³³ Cassirer, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración*, *op. cit.*, p. 21-113: “La Ilustración no recoge el ideal de este estilo de pensar en las enseñanzas filosóficas de pasado, sino que lo forma ella misma según el modelo que le ofrece la ciencia natural de su tiempo. Se trata de resolver la cuestión central del método de la filosofía, no ya volviendo al *Discurso del Método* de Descartes, sino, a las *Regulae Philosophandi* de Newton. (...) Entre los rasgos característicos del siglo XVIII se halla la estrecha relación que guardan en su pensamiento el *problema de la naturaleza* y el del *conocimiento* hasta presentarlos en unión indisoluble. El pensamiento no puede dirigirse al mundo de los objetos externos sin volver al mismo tiempo sobre sí mismo y tratar de buscar en un mismo acto la verdad de la naturaleza y su propia verdad”.

³⁴ Todorov, Tzvetan, *Le Jardin Imparfait*, *op. cit.*, p. 263.

³⁵ Luc Ferry y Alain Renaut citan un párrafo de la *Crítica del Juicio* de Kant en la cual se expresa, según estos autores, el anti-naturalismo: “En la búsqueda de la felicidad, el hombre permanece sometido al ciclo de la vida, y es, como lo muestra el párrafo 83

El concepto de humanismo a partir de la Ilustración introduce el concepto de civilización que refleja el proyecto de crear por medio del artificio una nueva humanidad, moldear al hombre para su propio bien, de crear una nueva forma de humanidad que hace tabula rasa del pasado, dando lugar a una imagen del hombre como anti-naturaleza; no obstante, Rousseau no rompe totalmente con la idea de naturaleza la cual pervive a pesar del triunfo del artificio: “Il faut employer beaucoup d’art pour empêcher l’homme social d’être tout à fait artificiel”.³⁶ La Ilustración asume la necesidad del artificio como un remedio contra el mal que surge de la imperfección y de la deficiencia del hombre. La expresión “el Remedio en el mal”, tal como lo analiza tan brillantemente Jean Starobinski en su obra *El Remedio en el mal, Crítica y legitimación del Artificio en la Edad de la Ilustración*³⁷, nos permite ahondar en el espíritu de la Ilustración, la cual no es tan ciega como se pretende frente al mal irremediable que anida en el corazón de la civilización: “Jamás vivió un moralista más riguroso que Immanuel Kant; sin embargo, incluso él escribió en un momento de iluminación: *de una madera tan torcida como de la que están hechos los hombres, jamás se logrará nada que sea bien recto.*”³⁸

Los anti-humanistas, desde Pascal a Heidegger, niegan que el hombre pueda escapar a la naturaleza o a la historicidad, que el hombre pueda superar o ir más allá de sus determinaciones naturales o históricas. El romanticismo, como primera crítica a la Ilustración, denuncia “la pretensión de la subjetividad entendida como conciencia y voluntad de reconstruir el mundo haciendo tabula rasa de la tradición.”³⁹ La ilustración, como pone de relieve Robert Legros en su obra *La Idea de Humanidad*⁴⁰, implica la “desnaturalización” del hombre, es decir, la implantación de un mundo artificial que

de la *Crítica del Juicio*, sólo en tanto que trasciende el mundo de la vida que el hombre puede ser considerado como un fin en sí”. (Ferry, Luc, Renaut, Alain, *Heidegger et les modernes*, op. cit., p. 211.

³⁶ Rousseau, *Œuvre Complètes*, VI, *Émile*, p. 640, Lugar citado Todorov, Tzvetan, *Ibidem*.

³⁷ Starobinski, Jean, *Le Remède dans le mal, Critique et Légitimation de l’Artifice à l’âge des Lumières*, Paris, Gallimard, 1989, p. 9: “Buscando el remedio en el mal mismo: la expresión es de Rousseau, en el primer libro de *Las Confesiones*. Volvemos a encontrar la misma expresión en Baudelaire. Uno de los narradores puesto en escena en el poema en prosa *Retratos de Amantes* narra las circunstancias escabrosas en la que él “despide” a una amante idealista y sabia “que quería siempre hacer el hombre”: *Dios (...) puso el remedio en el mal*. Baudelaire, en este texto misógino, quería quizás parodiar a Rousseau, como lo hizo en muchas otras ocasiones. De hecho, *El remedio en el mal* es una expresión proverbial que ha recorrido los siglos”.

³⁸ Berlin, Isaiah, *Le bois tordu de l’humanité, Romantisme, nationalisme et totalitarisme*, Albin Michel, 1992, p. 32.

³⁹ Ferry, Luc, Renaut, Alain, *Heidegger et les Modernes*, op. cit., p. 193.

⁴⁰ Véase, Legros, Robert, *L’idée d’Humanité*, Grasset, 1990, p.7: “El hombre no es nada por naturaleza: tal como surge en el curso del siglo XVIII, esta idea significa que el hombre en tanto que hombre (la humanidad del hombre) no se define ni por una naturaleza ideal (un modelo natural) ni por una naturaleza inmediata (una sensibilidad natural)”. La tesis de Robert Legros, de una gran sutileza, consiste en afirmar que tanto la desnaturalización ilustrada como la naturalización romántica, si bien se oponen totalmente entre sí, ambas parten de una misma definición del hombre como “nada”. Para el hombre ilustrado, el hombre no es nada (por naturaleza) y por ello debe construirse a sí mismo como ser libre y autónomo. Para el hombre Romántico el hombre no es nada (en abstracto) por ello debe insertarse en una tradición o comunidad.

destruye los vínculos antiguos entre el hombre y la naturaleza. La ilustración ha sido interpretada como un olvido de la idea de naturaleza, y por esta misma razón, el humanismo moderno ha sido considerado, quizás de manera tajante, como un anti-naturalismo.

La filosofía francesa de la segunda mitad del siglo XX ha sido descrita como anti-humanista, claramente opuesta a los valores de la Ilustración, como la libertad o la universalidad, totalmente opuesta a los valores del humanismo como la autonomía y la idea de progreso de la razón que tiene como fin mejorar o perfeccionar a la humanidad: “La filosofía francesa de los años 68, ha elegido resueltamente el partido del anti-humanismo. De la proclamación foucaultiana de la “muerte del hombre” tal como aparece en la conclusión de *Las Palabras y las Cosas*, a la afirmación lacaniana del carácter radicalmente anti-humanista del psicoanálisis después del “descubrimiento de Freud” según la cual “el centro verdadero del ser humano ya no está desde entonces en el mismo lugar que le asignaba toda una tradición humanista”, - es la misma convicción la que se afirma: la autonomía del sujeto es una ilusión, por lo cual, como lo subraya aún hoy J.Fr. Lyotard, pertenece al pensamiento contemporáneo el *arriesgarse más allá de los límites de la antropología y del humanismo, sin concesión al espíritu de los tiempos.*”⁴¹ Frente al auge del anti-humanismo desde Heidegger al pensamiento del 68, se eleva la figura de Cassirer, como defensor solitario de las ideas y del espíritu de la Ilustración, de un pensamiento de alcance universal que hizo posible pensar al hombre con el poder de dirigir las riendas de su destino, y de guiarse por su propia razón, en un sentido profundamente kantiano.

Cassirer y el anti-humanismo.

Cassirer se convirtió en el gran defensor del espíritu ilustrado en una época poco favorable para ello, en un momento pesimista y anti-moderno, marcado por los diferentes acontecimientos del siglo XX, como los totalitarismos y los colonialismos, que pusieron en gran crisis los valores fundamentales de la Ilustración, su optimismo en el hombre y en la razón, su defensa de la libertad y de los poderes espirituales del hombre.

⁴¹ Ferry, Luc, Renaut, Alain, *La pensée 68, Essais sur l'anti-humanisme contemporain*, Gallimard, 1985, p. 18-19.

Cassirer, uno de los pocos defensores de la *Aufklärung* en la época de entreguerras del siglo XX, tiene que emigrar fuera de Alemania como tantos otros intelectuales judíos que sufren la persecución del nazismo desde 1933: “para Cassirer, la caída es brutal. Profesor reputado, rector de la universidad de Hamburgo, debe dimitir inmediatamente de todas sus funciones. Después de haber sido, entre los liberales, uno de los intelectuales más respetados de la República de Weimar, parte para Oxford, y desde allí, llega a Suecia. En 1941, se instala en Nueva York, donde muere (1945) algunos días antes del final de la guerra. Ensombrecido por las informaciones que llegan a Estados Unidos sobre el genocidio-en la cual una parte de su familia desaparece-, sus últimos años están marcados por una reflexión sobre el fin trágico del idealismo alemán, así como el porvenir incierto de la humanidad (*Essais sur l’homme*, 1944)”.⁴²

Cassirer, kantiano y judío a la vez, le toca vivir en una época que se caracteriza por ser anti-ilustrada y que se abandona a las corrientes irracionalistas que exaltan los poderes destructores del hombre. En 1929, Cassirer y Heidegger se enfrentan en el famoso y controvertido debate en Davos. El encuentro que se desarrolla en Davos (Suiza) del 17 de marzo al 6 de abril de 1929 estaba consagrada a la cuestión “¿Qué es el hombre?”⁴³. Heidegger aprovecha esa ocasión para declarar la guerra contra la *Aufklärung* que circunstancialmente en ese momento se encarnada en la figura del filósofo judío neokantiano Cassirer.⁴⁴ Heidegger retoma la posición que había defendido en su obra *Ser y Tiempo*, afirmando brutalmente la necesidad de una “destrucción (el término alemán, esta vez, es *Zerstörung*) de lo que hasta aquí han sido los fundamentos de la metafísica occidental (*El Espíritu, el Logos, la Razón*)”.⁴⁵ Mientras Cassirer reclama el criticismo kantiano, Heidegger simplemente da la espalda al racionalismo, prefigurando las críticas que se realizarán contra la modernidad, contra el mundo moderno, en definitiva, contra los valores de la Ilustración como la libertad, la razón y la igualdad fundamental entre todos los hombres que hace posible la referencia a unos

⁴² Delacampagne, Christian, *Histoire de la philosophie au XX Siècle*, Seuil, 1995, p. 174-175.

⁴³ El opúsculo de 1784 *¿Qué es la Ilustración?* de Kant constituye uno de los más importantes textos en defensa de la Ilustración. La pregunta *¿qué es el hombre?* aparece en la obra de Kant, *Cursos de Lógica*, in *Oeuvres*, éd, Cassirer, VIII, p. 343-344 (Lugar citado Renault, Alain, “Les humanisme modernes”, en *Histoire de la Philosophie politique*, op. cit., p. 35): “El campo de la filosofía en el sentido cosmopolita puede reducirse a las siguientes cuestiones: 1) ¿Qué puedo saber?, 2) ¿Qué debo hacer?, 3) ¿Qué me cabe esperar?, 4) ¿Qué es el hombre? la primera cuestión corresponde a la metafísica, la segunda a la moral, la tercera a la religión y la cuarta a la antropología. Pero podríamos reducirlas todas a la antropología, pues las tres primeras cuestiones se relacionan con la última”.

⁴⁴ Delacampagne, Christian op. cit., p. 105.

⁴⁵ Ernst Cassirer, Martin Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie (Davos, mars 1929)* et autres textes présenté par Pierre Aubenque, Paris, Beauchesne, 1972, p. 24, Lugar citado Delacampagne, Christian, op. cit., p. 105.

valores universales válidos para todos los hombres. Frente a Heidegger, Cassirer se convierte en el defensor del racionalismo y de los valores universales.

La oposición de Heidegger a la Ilustración en realidad es un ataque contra el humanismo moderno que provocó el desencantamiento del mundo, o des-divinización o muerte de Dios, lo cual desemboca en una figura del hombre (o del sujeto) que adquiere los poderes de Dios, a través de la racionalidad instrumental, es decir, la omnisciencia y la omnipotencia.⁴⁶ El humanismo moderno es “la instalación *filosófica* del hombre como sujeto”⁴⁷, y “la idea de lo moderno es esta relación con el mundo en la que el hombre se coloca como poder de fundación (fundación de sus actos y de sus representaciones, fundación de la historia, fundación de la verdad, fundación de la ley): es un tal poder de fundación lo que define la subjetividad.”⁴⁸ Heidegger, por tanto, define el mundo moderno en relación con la emergencia de la subjetividad como poder de fundamentación subjetiva y racional de todo lo real. En otras palabras, Heidegger relaciona la modernidad con el despliegue de la metafísica de la subjetividad, “es decir también con el proceso, que define el humanismo, *por el cual el hombre se sitúa en el centro del ente*”.⁴⁹

El humanismo en el fondo, “es la concepción y la valorización de la humanidad como capacidad de *Autonomía* (...) El hombre del humanismo es el que no pretende recibir sus normas y sus leyes ni de la naturaleza de las cosas (Aristóteles) ni de Dios, sino que las funda él mismo a partir de su razón y de su voluntad. De este modo el Derecho natural moderno será un derecho subjetivo, puesto y definido por la razón humana (Racionalismo jurídico) o por la voluntad humana (voluntarismo jurídico).”⁵⁰ La emergencia de la modernidad, visto de este modo, consiste “en valorar al hombre en la doble capacidad de ser consciente de sí mismo (auto-reflexión) y de fundar su propio destino (la libertad como auto-fundación), (...) la idea clásica de la *subjetividad* concebida como la aptitud, ahí se situaría la humanidad del hombre, de ser el autor

⁴⁶ Renaut, Alain, *L'ère de l'Individu, Contribution à une histoire de la subjectivité*, Gallimard, 1989, p. 28-29.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, p. 27-28.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 30.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 53.

consciente y responsable de sus pensamientos y de sus actos, en suma: su fundamento, su *sub-jectum*”.⁵¹

Esta caracterización del humanismo, en términos cartesianos, como dominio por parte del hombre de la naturaleza, de sí mismo, y de todo lo real, nos conduce a una figura del sujeto que somete el mundo como totalidad a su voluntad y racionalidad. El hombre se convierte en soberano absoluto e indiscutible del mundo sometido a la subjetividad; “Frente a la ambición atribuida a Descartes de convertir al sujeto humano *en señor y dueño de la naturaleza*, contra la pretensión de la razón hegeliana de acceder al Saber Absoluto, el pensamiento contemporáneo...(notablemente después de Heidegger) se origina (...) en el gesto de un reconocimiento intrínsecamente anti-metafísico de la finitud radical, insuperable, de nuestro saber y de nuestro poder en relación a lo real.”⁵² Esta temática de la finitud radical del hombre no es totalmente nueva, sino que incluso antes de Heidegger, son muchos los autores, incluso ilustrados, que no podían creer que la razón pudiera crear un mundo perfecto para el hombre, un mundo que fuera el reflejo perfecto del pensamiento humano, como pretendía el racionalismo y el idealismo alemán: “El espíritu de la Ilustración hace el elogio del conocimiento que libera a los seres humanos de las tutelas exteriores opresoras. Pero no consiste en decir que, estando todo determinado y por tanto, siendo todo cognoscible, los hombres puedan lograr controlar íntegramente el mundo y moldearlo según sus deseos (...) El conocimiento de las sociedades humanas choca con la imposibilidad de prever y de controlar todas las voluntades; la voluntad del individuo, a su vez, se topa con su incapacidad de conocer las razones de sus propios actos”.⁵³

La temática de la finitud, y del inconsciente, rompen con la idea del sujeto como transparente a sí mismo, que dirige de manera inequívoca su vida hacia un fin elegido, sin temor a equivocarse o de perder el objetivo propuesto: “opaco a su propia mirada, lanzado en un mundo que él no constituye, lo que pretendía ser el fundamento de sí mismo y de lo real se quiebra, y con él se quebrarán los valores del humanismo (conciencia, dominio, voluntad, autofundación, autonomía, etc..)”.⁵⁴ El tema de la

⁵¹ *Ibid.*, p. 14.

⁵² *Ibid.*, p. 15.

⁵³ Todorov, Tzvetan, *L'Esprit des Lumières*, *op. cit.*, p. 23.

⁵⁴ Renaut, Alain, *op. cit.*, p. 15-16.

voluntad humana que termina siendo víctima de su propia acción, la cual termina obteniendo lo contrario- o algo diferente a lo que buscaba- es un argumento que utilizaron los pensadores reaccionarios como Burke y De Maistre, en contra de los proyectos humanos (*La Revolución Francesa*) que siempre han fracasado o realizan lo opuesto a lo deseado: “Todo paso hacia la libertad conduce a la esclavitud, la voluntad de democratización prepara el lecho a la oligarquía y a la tiranía, y finalmente, en vez de hacer retroceder la pobreza, las medidas de protección social sirven para extenderla. *Todo tiene un efecto contrario al buscado.* (...) Es el encadenamiento clásico Hubris-Némesis. La arrogancia del hombre y su ambición desmesurada son castigadas por los dioses, sea que lo envidian, sea que actúan en calidad de guardianes del orden existente y de sus misterios sagrados.”⁵⁵ La Ilustración que empieza siendo un humanismo expresado a través de los Derechos Humanos, por su arrogancia, termina desencadenado *La Revolución Francesa* que produjo el terror y la desintegración social. Edmund Burke, un conservador inglés del siglo XVIII, pone de relieve los desastres que implica tratar de imponer los ideales de la Razón en la Historia humana, denunciando el carácter abstracto de los Derechos Humanos y sus efectos perversos en la Historia.

En el siglo XX, Horkheimer y Adorno, siendo testigos de la Segunda Mundial y del antisemitismo tan devastador durante el nazismo en Alemania, dan a conocer sus críticas a la Ilustración, concretamente, su “dialéctica de la Ilustración”, que pone en entredicho las consecuencias benéficas del progreso, de la ciencia, en el sentido de un verdadero avance de la Humanidad hacia el bien: “La *Aufklärung* tenía por objetivo liberar a los hombres del temor y convertirlos en soberanos; pero hoy en día la tierra, completamente “ilustrada”, resplandece bajo el signo de las calamidades que triunfan por todas partes”.⁵⁶ En la tradición que parte de Heidegger, y que será continuada por Arendt y Lefort, se analiza el fenómeno totalitario en relación con la emergencia de la

⁵⁵ Hirschman, Albert, *Deux Siècles de Rhétorique Réactionnaire*, Fayard, 1991, p. 28-66 : “Es a continuación de la Revolución de 1789, que muchos ingredientes esenciales de la retórica reaccionaria, el efecto perverso adquiere el status de principio fundamental: Burke lo hace efectivo en sus *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*. (...) Evoca también el espectáculo de las intervenciones armadas en ciertos desórdenes populares y exclama: “¡Masacres, torturas, horcas! ¡He aquí vuestros Derechos del hombre!” (...) Burke estaba imbuido de las enseñanzas de los filósofos escoceses del siglo XVIII- que ponían el acento sobre el rol de los efectos no deseados de la acción. Ésta idea había encontrado su aplicación más conocida en la doctrina de la mano invisible de Adam Smith, cuyas visiones económicas decía Burke compartir sin reservas. (...) una de las grandes enseñanzas que debemos a la ciencia del mundo social- se encuentra ya en Vico y en Mandeville, pero son los maestros de la Ilustración escocesa los que supieron extraer todas las consecuencias- es que en razón de la imperfección de su espíritu, el hombre no puede preverlo todo, de tal manera que sus actos son susceptibles de tener unos efectos no queridos de una amplitud considerable”.

⁵⁶ Horkheimer y Adorno, *Dialectique de la Raison*, Gallimard, 1967, p. 13. (Edición en Cast. *Dialéctica el Iluminismo*, Sur, 1971) Lugar Citado en “El fundamento universal de los derechos del hombre”, en *Cruce de Culturas y Mestizaje Cultural*, Ed. Jucar, 1988, p. 41.

subjetividad moderna que se desarrolla plenamente en la Ilustración: “El totalitarismo se define claramente como la tentativa de una política de dominación total; luego, un tal proyecto no puede ser concebido sino allí donde se representa el campo socio-histórico como susceptible de ser íntegramente controlado por un poder que se hace transparente, al racionalizar todos los aspectos, convirtiéndose él en “dueño y señor” de todo. En este sentido, el fantasma de la dominación total no sería sino el último y el más monstruoso rostro de la promoción moderna (“cartesiana”) de la subjetividad, y los bellos ideales del humanismo y de la Ilustración, que creían liberar al hombre al afirmar su soberanía sobre lo real y al disipar las tinieblas del no-saber, se abrían convertido en su contrario: el humanismo tendría por verdad el desencadenamiento de lo inhumano, la *Aufklärung* se realizaría, a través del objetivo de una sociedad enteramente “esclarecida”, enteramente transparente a la mirada de la razón, en el universo totalitario como sociedad enteramente administrada”.⁵⁷ Heidegger, considera “el liberalismo y el comunismo como las dos caras posibles, uno individualista, el otro colectivista, de un mismo universo de la técnica (..): *Rusia y América son ambas, desde el punto de vista metafísico, la misma cosa; el mismo frenesí siniestro de la técnica desatada, y de la organización sin raíces del hombre normalizado*”.⁵⁸ Tal crítica de la modernidad a través de la Técnica, “en tanto devenir-mundo de un pensamiento del hombre como conciencia y voluntad implica”, como bien advierten Luc Ferry y Alain Renaut, “una deconstrucción de la razón democrática, y por esto mismo, también del humanismo”.⁵⁹

Desde otra perspectiva, Max Weber profundiza en el problema de la racionalización del mundo moderno, y concretamente, la burocracia moderna. Desde una perspectiva kantiana, atestigua el abismo que separa la razón teórica (la ciencia) y la razón práctica (la ética), no obstante, desde una perspectiva nietzscheana afirma el politeísmo de los valores que destruye la unidad de los ideales de la razón ilustrada.⁶⁰ No solamente la razón humana no puede controlar y adueñarse de todo lo real, sino que incluso, la razón misma está atravesada por una multiplicidad de ideales incompatibles entre sí, lo cual hace totalmente imposible cualquier tipo armonía y de reconciliación

⁵⁷ Renaut, Alain, *L'ère de l'Individu*, op. cit., p. 16.

⁵⁸ Ferry, Luc, Renaut, Alain, *Heidegger et les Modernes*, Grasset, 1988, p. 182.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 186-187.

⁶⁰ Véase, Raynaud, Philippe, *Max Weber et les Dilemmes de la Raison Moderne*, PUF, 1987, p. 9 : “Como veremos, la concepción que se hace Weber del problema de la racionalidad práctica (el conflicto de los valores como horizonte inseparable de la existencia humana) introduce en su obra unas tensiones significativas entre la orientación racionalista de su obra científica y su profundo escepticismo sobre la capacidad de la Razón para responder a los dilemas fundamentales de la acción humana”.

entre ellos: “El principio de un conflicto entre los diversos sistemas de valores: para retomar la bella expresión de Max Weber, el riesgo se perfilaría como una especie de “guerra de los dioses” generalizada, en el sentido de un enfrentamiento entre los diferentes sistemas de normas y de ideales- normas e ideales que los pueblos de otras épocas encarnaban en los dioses de sus panteones”.⁶¹ Lo que distingue a Weber de Heidegger es que el primero no busca explícitamente destruir todos los valores, ni extinguir todos los rastros de la subjetividad: “Heidegger, quien, más (y mejor) que ningún otro, hace del reconocimiento de la finitud el punto de partida de la filosofía, creyó poder estimar que la consideración resuelta de una tal finitud imponía, al mismo tiempo que el proyecto de una *superación de la metafísica*, el programa de pensar *contra el humanismo y contra la subjetividad*”.⁶²

Weber por el contrario, no renuncia a los valores ni a la *relación con los valores*⁶³, aunque reconoce que no existe un fundamento racional para la *elección de los valores*⁶⁴ y para la guía práctica en la vida: “El proceso de racionalización creciente, que conlleva el desencantamiento del mundo, le parece a Max Weber algo inevitable, pero ello no significa su justificación absoluta ni liquida por insensatas las objeciones que se le plantea. La imposibilidad de demostrar racionalmente la universalidad de un valor no elimina la necesidad del individuo de buscar un valor universal. La dominación de la naturaleza y el desarrollo social determinan una pérdida progresiva del sentido de la vida y de toda autenticidad existencial, y es inútil creer que se pueda contrarrestar o impedir este proceso mediante el recurso a los sentimientos. Como observa Weber, dicho proceso, que tiende a hacer que los hombres dejen incluso de cuestionar el significado de la vida y la muerte, no por ello convierte en vacuas y obsoletas estas

⁶¹ Mesure, Sylvie, Renaut, Alain, *La guerre des dieux, Essais sur la Querrelle des Valeurs*, Grasset, 1996, p. 16.

⁶² Renaut, Alain, *L'Ère de l'Individu, op. cit.*, p. 15.

⁶³ Max Weber distingue entre *juicio de valor y relación con los valores*. Véase Mesure, Sylvie, Renaut, Alain, *La Guerre des Dieux, op. cit.*, p. 101 y ss. Véase también Todorov, Tzvetan, “Le Débat des Valeurs”, en *Les Morales de l'histoire*, Grasset, 1991, p. 264: “(la relación con los valores) es una característica del objeto de las ciencias sociales, que sería absurdo querer eliminar; los actos políticos, los comportamientos psicológicos, las obras estéticas se constituyen todas en relación con los valores, que hacen parte de su identidad. El juicio de valor, pertenece al trabajo mismo del sabio (al sujeto, ya no al objeto, del conocimiento) y es éste el que deberá prohibirse (...) estos juicios serán suspendidas durante la fase central y propiamente cognitiva del trabajo”. Véase la introducción de R. Aron al libro de Max Weber, *El Político y el Científico*, Alianza, 1987, p. 9-77.

⁶⁴ Mesure, Sylvie, Renaut, Alain, *La Guerre des Dieux, op. cit.*, p. 90-92: “En Weber (y un poco más tarde, en Kelsen), emerge un cientificismo nuevo, sin tanta ingenuidad, y francamente pesimista, que no cree ya en el carácter ilimitado del progreso de las ciencias y que admite que la racionalidad científica no puede, ni de hecho ni en derecho, resolver todas las cuestiones que se plantea el espíritu humano: las que escapan por principio a la racionalización científica deben en consecuencia ser abandonadas a la irracionalidad de la elección o de decisiones imposibles para siempre de reducir a un saber cualquiera. (...) Doble actitud en relación a la objetividad científica (reconocimiento de su validez y de sus límites) que expresa, como lo ha destacado con claridad Philippe Raynaud, una inspiración en sí doble, kantiana y nietzscheana, y que engendra esta convicción desencantada en relación con la razón práctica”.

cuestiones, no disuelve ni relega a la categoría de problemas superados la exigencia de sentido y de valor”.⁶⁵

Cassirer escribe su obra *Filosofía de la Ilustración*, de 1932, bajo la influencia de Kant y siguiendo los pasos de Weber, concretamente, retomando el “ideal-tipo” weberiano: “Para Weber (...) el ideal-tipo es un “esquema de pensamiento” que el historiador *no encontrará en ninguna parte empíricamente en su pureza conceptual (...)* De Tocqueville a Aron, estos grandes historiadores de las ideas eran capaces de ir a lo esencial y de extraer las grandes líneas de un fenómeno, aún sabiendo que no captan todas las particularidades, todos los componente exactos de una situación histórica dada”.⁶⁶ Desde este punto de vista, tenemos a la vista un pensamiento moderno que aún reconociendo la fractura entre la razón y lo real, no renuncia a mantener por un lado, la objetividad de la racionalidad científica, y por otra parte, la búsqueda de sentido y de inteligibilidad en la esfera de la historia y de acontecimientos humanos.

Cassirer, al igual que otros estudiosos de la Ilustración (E. Troeltsch, P. Hazard, P. Gay) se consagra a un trabajo de “síntesis histórica”.⁶⁷ El Romanticismo se había opuesto a varios aspectos de la Ilustración: su intelectualismo, su ateísmo y su indiferencia a la dimensión histórica.⁶⁸ Esta visión romántica de la Ilustración ha sido desmentida, en tanto que la Ilustración no da la espalda a la sensibilidad, ni a la religión ni a la historia de los hombres. Para los críticos de la “dialéctica de la Ilustración”, Horkheimer en particular, el progreso de las Luces ha supuesto la destrucción de la “Razón objetiva”, y por tanto, la hegemonía de la razón instrumental que deja a un lado la cuestión de los fines últimos del hombre para solamente centrarse en la cuestión de los medios.⁶⁹ Cassirer se opone tanto a la lectura romántica como a la lectura dialéctica (Hegelian) de la Ilustración, con el fin de ofrecer una síntesis de las manifestaciones sensibles e históricas dentro de la unidad espiritual de las fuentes intelectuales de la Ilustración: “En este sentido, la metodología del tipo ideal (que utiliza Cassirer siguiendo a Weber) se opone a la vez al positivismo que pretende registrar los

⁶⁵ Magris, Claudio, *El Anillo de Clarisse, Tradición y nihilismo en la literatura moderna*, Península, 1993, p. 411-412.

⁶⁶ Sternhell, Zeev, *Les Anti-Lumières, du XVIII siècle à la guerre froide*, Fayard, 2006, p. 34.

⁶⁷ Renaut, Alain, Tavoillot, Pierre Henri, “La Pensée Politique des Lumières”, en *Histoire de la Philosophie Politique, III, op. cit.*, p. 52.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 54.

⁶⁹ Véase Horkheimer, Max, *L'Éclipse de la Raison*, Payot, 1974, Lugar citado, *Ibidem*, p. 55-56.

acontecimientos *tal como han ocurrido realmente*, y al historicismo que trata de borrar las singularidades en las leyes inmutables de la historia”.⁷⁰

Otro defensor de la Ilustración en la época de Ernst Cassirer es Carl Becker, con su obra *La ciudad celestial de los Filósofos del siglo XVIII*⁷¹, en el cual se defiende una tesis sobre la Ilustración que rompe con el mito de una razón ilustrada antirreligiosa que destruye todas las bases para las creencias en valores universales y eternas: “Becker rechaza la idea , largamente aceptada en su tiempo, según la cual el siglo XVIII, fundamentalmente moderno, sería la verdadera fuente del “clima de opinión” del siglo XX. Según él, el siglo XVIII está infinitamente más cerca del siglo XIII creyente que del siglo XX liberal, pues *Los filósofos* estaban menos emancipados del pensamiento cristiano de la Edad Media que lo que ellos mismos pensaban o piensa la posteridad. Según Becker, ellos no demolieron la ciudad celestial de San Agustín sino para reconstruirla con unos materiales más modernos.”⁷² Cassirer afirma el carácter religioso de la filosofía de las luces, caracterizándola como una época de fe que no concuerda con la incredulidad que se le suele asignar: “es dudoso que pueda considerarse al siglo de las luces como fundamentalmente irreligioso y enemigo de la fe (...) Domina en él un profundo sentimiento de auténtica creación, una confianza absoluta en la renovación del mundo. Semejante renovación se espera y se reclama de la religión. Por eso, la gran enemistad contra la religión con que tropezamos en esta época no debe enturbiar nuestra mirada al punto de no darnos cuenta de que también en ella toda su problemática espiritual se halla fundida en una *problemática religiosa* y constituye su acicate más energético y constante”.⁷³ No obstante, Cassirer se opone a la tesis sobre la ciudad celestial del siglo de las Luces de Becker en la medida en que para Cassirer la Ilustración rompe con el cristianismo medieval abriendo las puertas de manera significativa a la modernidad: “El filósofo alemán (Cassirer) pone el acento sobre la novedad y la originalidad de la Ilustración, sobre la falla que se abre en un mundo en ruptura con los grandes sistemas metafísicos del siglo XVII, sobre la diferencia capital

⁷⁰ *Ibid.*, p. 56.

⁷¹ Carl L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers*, New Haven&London, Yale University Press, 1966, Lugar citado Sternhell, Zeev, *Les Anti-Lumières, du XVIII siècle à la guerre froide*, Fayard, 2006, p. 558.

⁷² Sternhell, Zeev, *op. cit.*, p. 559.

⁷³ Cassirer, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración, op. cit.*, p. 158. Véase también, Rosset, Clément, *La Antinaturalidad*, Taurus, 1974, p. 42-43: La ideología dominante en el siglo XVIII, que abre el proceso de la religión cristiana en nombre de un cierto número de intuiciones naturalistas, constituye de hecho el reencuentro con la fuente viva de toda religión y señala una ruptura con un siglo de irreligiosidad radical como lo fue el siglo XVII, al menos en su primera mitad.”

entre la ley de la naturaleza medieval y la concepción moderna, individualista de los derechos naturales. En un capítulo penetrante sobre “La conquista del mundo histórico”, Cassirer muestra cómo la filosofía de la historia de la Ilustración nace de la revuelta contra la concepción cristiana tradicional de la Historia.”⁷⁴

Ernst Cassirer en su obra *La Filosofía de la Ilustración* trata de recuperar el carácter unitario (ideal-tipo) del espíritu ilustrado, su esencia más primordial a pesar de las fragmentaciones históricas que tuvieron lugar en este gran periodo para la filosofía, en la cual el Hombre se convierte para sí mismo en el centro de interés y en la fuente primordial del saber, unido a la naturaleza y a los misterios de la vida por medio de su propia pasión por el conocimiento. En palabras de Cassirer: “(La Ilustración) constituye un acto y una fase en aquel total acontecimiento espiritual en cuya virtud el pensamiento filosófico moderno ha conquistado la certidumbre de sí mismo, su seguridad y conciencia específicas (...) Cuando el siglo XVIII se designa soberbiamente a sí mismo como “siglo filosófico”, la pretensión resulta justificada en la medida en que, de hecho, a la filosofía se la restaura en su derecho primordial y se la comprende en su sentido original, *Clásico*.”⁷⁵

El hombre ilustrado adquiere en este periodo una mayor conciencia de los procesos históricos y sociales de su propio autodesarrollo, una mayor conciencia de la responsabilidad moral de sus acciones individuales y de sus determinaciones sociales. El hombre se piensa a sí mismo como parte de una “Historia Universal” en la cual su papel va a ser crucial, dentro de una historia cuyo sentido se le revela a través de su propia razón, a través de sus propias facultades naturales, sin recurrir a ninguna trascendencia divina.

⁷⁴ Sternhell, Zeev, *op. cit.*, p. 562.

⁷⁵ Cassirer, *op. cit.*, p. 10-11.

Cassirer: La Educación Moral en Kant y Rousseau (La unidad de la Ilustración).

En Yale, en 1944-1945, Cassirer se pone a escribir la será su última obra titulada *El Mito del Estado*, la cual en muchos aspectos ha sido interpretada como un “apéndice de su obra *La Filosofía de la Ilustración*”.⁷⁶ Para Cassirer, así como para todos los herederos de la filosofía franco-kantiana del siglo XVIII, la Ilustración significa la entrada en la modernidad.⁷⁷ Cassirer considera que el principio de “Autonomía” en el sentido kantiano estaba siendo discutido, concretamente, por uno de los pensadores más influyentes del siglo XX: Heidegger.⁷⁸ En el debate que Cassirer tuvo con Heidegger en Davos en 1929, Heidegger sostenía la preeminencia de la razón teórica en la cual se afirmaba de manera tajante la finitud radical del hombre: “El §30 de *Kant y el problema de la Metafísica* se esfuerza por suministrar una interpretación de la *Crítica de la Razón Práctica* que sea compatible con el proyecto que Heidegger descubre por otra parte en la *Crítica de la Razón Pura*: el de un pensamiento de la finitud radical derrumbando, al menos en la primera edición, la metafísica de la subjetividad”.⁷⁹ Cassirer, por el contrario, no comparte esta interpretación de Heidegger de la finitud radical aplicado a la *Crítica de la Razón Práctica*. En otras palabras, Cassirer se opone a la interpretación heideggeriana de Kant según la cual *La Crítica de la Razón Práctica* no implicaría en realidad ninguna ruptura con *La Crítica de la Razón Pura*, de tal modo que ambas *Críticas* (según Heidegger) desembocarían en *la teoría de la finitud radical como estructura de la subjetividad* cuya perfecta exposición se encuentra en la primera crítica: “Es el momento que, en lo esencial, se compone, en la primera *Crítica*, de la *Estética trascendental* y que se prolonga ante todo en el capítulo sobre el esquematismo. Al definir la sensibilidad como receptividad, como capacidad de ser afectado, por oposición a la espontaneidad de entendimiento, la *Estética* incluye en la subjetividad una dimensión de apertura (...) El trayecto kantiano pone primero la finitud, como una estructura del conocimiento (el concepto, sin intuición, está vacío), como condición de posibilidad de la representación. (...) Es en tal perspectiva, en la

⁷⁶ Sternhell, Zeev, *op. cit.*, p. 561.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ Luc Ferry y Alain Renault exponen de manera detallada el debate entre Heidegger y Cassirer en el capítulo VII, “Retour au sujet”, de su obra *La Pensée 68*, *op. cit.*, p. 270 y ss.

⁷⁹ Renault, Alain, *L'ère de l'Individu*, *op. cit.*, p.267. (Según Ferry y Alain Renault, en la *Pensée 68*, *op. cit.*, p.275- 277: Heidegger se apoya en el “sujeto” del esquematismo (de Kant): “Le Dasein (...) es simplemente *el hombre del esquematismo*, en tanto que este último realiza precisamente una mediación entre el sujeto trascendental y el sujeto empírico (...) de modo que “evita efectivamente la acusación de psicologismo que le lanzaban Cassirer y Husserl”)

cual la finitud no es relativa a un absoluto puesto como lo en-sí en relación al cual nos mediríamos, es de hecho la finitud la que, por así decir, se convierte en absoluto: en resumen, la finitud se convierte en *finitud radical*.⁸⁰ Algunos autores ven en esta finitud radical de Kant una primera retirada de Dios, o muerte de Dios.⁸¹ Para Heidegger además, implica el final del humanismo, y por tanto, la destrucción de la idea del hombre como sujeto autónomo y libre.

Cassirer, por otra parte, defiende en contra de Heidegger la autonomía del sujeto tal como aparece expuesto en la *Crítica de la Razón Práctica*, la cual rompe totalmente con la idea de finitud radical de la *Crítica de la Razón Pura*: “¿Del sujeto teórico al sujeto práctico, del sujeto de la apertura de la *Estética Trascendental* al sujeto autónomo, no hay una superación de la finitud o, para retomar una expresión de Cassirer, una *apertura hacia el infinito*?”⁸² En este punto crucial, Kant reconoce apoyarse en Rousseau al descubrir que el hombre no se define únicamente a partir del conocimiento (Razón teórica), que la humanidad del hombre no se reduce al progreso de la ciencia y de las artes, sino en la posibilidad de encontrar la ley de su voluntad (moral), en descubrirse como sujeto libre. Dicha libertad le pertenece enteramente y no puede reducirse al ámbito del conocimiento teórico. Rousseau, en su *Discurso sobre las Ciencias y las Artes* había proclamado “que la naturaleza quería preservar al hombre del saber- cual una madre atenta arranca un arma peligrosa de las manos de su hijo”.⁸³ Una de las ideas con mayor repercusión en la Ilustración, desde Condorcet y los enciclopedistas (Diderot, Voltaire y D’Alembert) consistía en afirmar que el progreso de las ciencias y de las artes conduciría a un mejoramiento de la humanidad: “La difusión de los conocimientos, desde la alfabetización y la adopción de las técnicas modernas hasta la familiarización con las grandes obras de arte y las adquisiciones más recientes de la ciencia, debía mejorar la especie humana: tal era uno de los sueños de la Ilustración. Éste era el rol de lo que se denominaba “Civilización”. *Cuanto más se extienda la civilización sobre la tierra*, dice Condorcet en una frase a menudo citada de 1787, *más veremos desaparecer las guerras y las conquistas, como la esclavitud y la*

⁸⁰ Renaut, Alain, *L'ère de l'Individu*, op. cit., p. 260.

⁸¹ *Ibid.*, p. 261.

⁸² *Ibid.*, p. 267.

⁸³ Rousseau, J.J., *Discours sur les Sciences et les Arts, Lettre à D’Alembert*, Gallimard, 1987, p. 57: “Peuples, sachez donc une fois que la nature a voulu vous préserver de la science, comme une mère arrache une arme dangereuse des mains de son enfants”, (Lugar citado, Cassirer, “L’unité dans l’œuvre de Rousseau”, en *Pensée de Rousseau*, Seuil, 1984, p. 47.)

miseria”.⁸⁴ Rousseau, se separa de los enciclopedistas al sostener, incluso en su obra tan crucial como *El Emilio o sobre la Educación*, que el hombre no se define por su saber o su inteligencia sino por la libertad, y por tanto, por la moral.⁸⁵ Kant extraerá una gran lección de esta frase tan decisiva y precisa de Rousseau que aparece en el *Emilio*: “Nous pouvons être hommes sans être savants”.⁸⁶ Por esta razón, Rousseau, en contra de los enciclopedistas evita el concepto de progreso y prefiere hablar de “perfeccionamiento”: “Lessing adhiere a la idea de progreso en su *Educación del género humano* (1780). Condorcet, escribiendo su testamento espiritual en el fondo de escondrijo, durante las persecuciones por el Terror (1793), le dará por título *Esbozo de un cuadro histórico de los progresos del Espíritu Humano*. Todos estos autores creen que, a pesar de sus retrasos y lentitudes, la humanidad podrá acceder a su madurez gracias a la difusión de la cultura y del saber. Esta visión de la Historia como designio será retomado y reforzado por Hegel, después Marx y pasará gracias a éste último en la doctrina comunista (...) Es el más profundo pensador de la Ilustración, Jean Jacques Rousseau, quien se opondrá a esta concepción de manera frontal. Para él, el rasgo distintivo de la especie humana no es la marcha hacia el progreso, sino la sola *perfectibilidad*, es decir, una capacidad de hacerse mejor, como mejorar el mundo, pero cuyos efectos no están garantizados ni son irreversibles”.⁸⁷ El pensamiento de Rousseau no cae en el total pesimismo de San Agustín y de Pascal, para quienes el hombre no puede lograr su propio bien ni puede hacer nada por sí mismo sin la ayuda o la gracia de Dios. Ni tampoco en el optimismo arrogante y desmesurado de los que piensan, como Descartes, que la razón humana es omnipotente y que puede lograr sin miedo a equivocarse todos sus objetivos.

Rousseau, quizás más que ningún autor de la Ilustración refleja este rechazo de los sistemas filosóficos (del siglo XVII) con el fin de alcanzar la unidad, no sólo respecto a su obra y su época, sino incluso respecto a la vida interior del sujeto moral. A diferencia de Engels, Kant y Cassirer no consideran que el núcleo central de la obra y la

⁸⁴ Todorov, Tzvetan, “Un rêve des Lumières”, en *La Peur des Barbares, Au-delà du choc des civilisations*, Robert Laffont, 2008, p. 72-73.

⁸⁵ Todorov, Tzvetan, *Le Jardin Imparfait*, op. cit., p. 258.

⁸⁶ Rousseau, J.J., *Œuvre Complètes, Émile, IV*, p. 601, lugar citado *Ibidem*: “Podemos ser hombres sin ser sabios”. Todorov subraya que Rousseau en este punto sigue fiel al espíritu del cristianismo.

⁸⁷ Todorov, Tzvetan, *L'Esprit des Lumières*, op. cit., p. 20.

vida de Rousseau sea la idea de “Revolución”, sino la idea de “Educación”.⁸⁸ Kant fue “el primero en afirmar que el pensamiento de Rousseau sigue un plan racional: aquellos que le acusan de contradecirse no lo comprenden”.⁸⁹ Cassirer sostiene al igual que Kant, la “unidad” del pensamiento de Rousseau, apoyándose en las obras sobre la educación de Rousseau, principalmente *El Emilio*.⁹⁰ La educación que plantea Rousseau no está especialmente pensada para la sociedad corrompida en la cual él mismo se sitúa, sino quizás para una sociedad por llegar, aunque como afirma Cassirer, “El plan de educación de Rousseau no rechaza en absoluto el poder hacer de Emilio un ciudadano (...) Únicamente la sociedad actual no está a la altura de este plan educativo”.⁹¹ Desde este punto de vista, Rousseau no reduce la educación a un adoctrinamiento, o a la tendencia a inculcar al niño unas verdades morales abstractas, ya sea a través de fábulas que pueda entender.⁹² Rousseau, por tanto distingue dos fases de la educación: “La primera fase, que Rousseau denomina (...) “Educación negativa”, y que podríamos designar también como “educación individual”, va desde el nacimiento hasta la “edad de razón”- en torno a los quince años. La segunda fase, la de la educación social (o positiva), comienza en este momento, para terminar con nuestra muerte. El fin de la primera es la de favorecer el desarrollo del “hombre natural” en nosotros; el de la segunda, la de adaptarnos a la vida con los otros seres humanos. En el curso de la primera fase Emilio aprenderá todo lo concerniente a él mismo; durante la segunda, conocerá las “relaciones” y adquirirá las *virtudes sociales*.”⁹³ Esta división en dos fases de la Educación de Emilio responde según Cassirer a dos exigencias del pensamiento de

⁸⁸ Starobinski, Jean, *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle*, Gallimard, 1971, p. 46-47: “Revolución o educación: es el punto capital sobre el cual se oponen esta lectura “marxista” y esta lectura “idealista” de Rousseau, una vez establecido el acuerdo sobre la necesidad de una interpretación global del pensamiento de Rousseau”. Starobinski se inclina por una lectura existencialista de la obra de Rousseau: “Si los intérpretes se contradicen, es porque Rousseau no hace sino esbozar la posibilidad de una síntesis que restablecería la unidad perdida. (...) pero para pensar pacientemente las condiciones históricas de un retorno a la unidad, hubiera hecho falta que Rousseau fuera capaz de olvidarse de sí mismo. Y un Rousseau capaz de desprenderse de sí mismo ya no sería Jean-Jacques Rousseau. Tiene demasiada prisa por alcanzar esta felicidad que la historia no puede asegurarle desde el presente. (...) Después de haber planteado los problemas en la dimensión histórica, Rousseau termina por vivirlos en la dimensión de la existencia individual. Esta obra que comienza como una filosofía de la historia concluye en una “experiencia” existencial. Anuncia a la vez a Hegel y a su contradictor Kierkegaard. Dos vertientes del pensamiento moderno: la marcha de la razón en la historia, lo trágico de una búsqueda de la salud individual”. (Starobinski, Jean, *op. cit.*, p. 49-50)

⁸⁹ *Ibid.*, p. 47: “Rousseau se esforzó en pensar las condiciones de un progreso de la cultura “que permitiera a la humanidad desarrollar sus disposiciones (*Anlagen*) en tanto que especie moral (...) Volvemos a encontrar la naturaleza en el momento en el que el arte y la cultura llegan a su punto más alto de perfección: “el arte realizado de convierte de nuevo en naturaleza”. Lo que Kant denomina arte, es la *institución* jurídica, el orden libre y razonable en el cual el hombre decide conformar su existencia. La función suprema de la educación y del derecho, ambos fundados en la libertad humana, consiste en permitir a la naturaleza desarrollarse plenamente en la cultura”.

⁹⁰ Cassirer, “L’unité chez Rousseau”, en *op. cit.*, p. 58: “El mismo Rousseau ha visto en este libro (*Emilio*) el verdadero coronamiento de su pensamiento y de su obra literaria. En varias ocasiones, observa que era el término último hacia el cual convergían las diversas tendencias de su pensamiento y en la cual todas ellas encontraban su unidad”.

⁹¹ *Ibid.*, p. 60.

⁹² *Ibid.*, p. 61-62.

⁹³ Todorov, Tzvetan, *Le Jardin Imparfait*, *op. cit.*, p. 265-266.

Rousseau: la primera, que el niño sea capaz de descubrir por sí mismo la verdad sin que le sea impuesta desde el exterior, o dicho de otro modo, la educación que propone Rousseau implica que el niño no nace sabiendo todas las verdades sino que las va descubriendo por sí mismo a su debido tiempo. Ésta sería la función de la Educación negativa, por una parte, la de impedir el contacto con los demás que obstaculizarían el desarrollo del hombre como ser autónomo. La educación negativa por tanto tiene como fin la “autonomía” del individuo: “El educador no puede acelerar el desarrollo de la razón; sólo puede prepararle la vía apartando todos los obstáculos que se interponen a ella (...) El resto sólo puede y debe ser la obra del alumno solo”.⁹⁴ Por otra parte, la educación negativa tiene como función refutar, según Cassirer, la doctrina de Grocio que funda la sociedad en un instinto natural o biológico, así como la teoría de Shaftesbury quien habla de una “simpatía innata” que impulsaría al hombre hacia sus semejantes”.⁹⁵ Rousseau se opone a todas las teorías que fundamentan la sociedad humana en un instinto natural o biológico (“esta doctrina del *politikon zôon*”), y defiende en cambio que la sociedad se funda en un ideal moral.⁹⁶ Tanto Kant como Fichte serán deudores, desde este punto de vista, de Rousseau. Aquí tenemos resumido el programa de la Ilustración que Cassirer trata de recuperar: la Autonomía y la Cultura como dos pilares fundamentales de la humanidad. Todo lo que el hombre es (o quiere ser) debe llegar a serlo por sí mismo, por su propio esfuerzo, lo cual preconiza el mundo de la voluntad kantiana. “En el mundo de la voluntad, el adagio según el cual cada quien sólo es lo que consigue llegar a ser por sus propias fuerzas es una ley”.⁹⁷ Por esta razón, la cultura tiene tanto peso en la educación de Rousseau, fruto de la Autonomía, de la voluntad del hombre de vivir según su propia ley. Ésta sería la unidad de la obra de Rousseau que ejerció tanta influencia en Alemania, en Kant y Lessing.⁹⁸ Podemos apreciar una “Unidad orgánica” en el pensamiento de Rousseau que no corresponde a un sistema filosófico cerrado, tal es la conclusión de Cassirer.⁹⁹ En cierto modo, Cassirer no disculpa al Romanticismo por haber destruido el gran logro de la Ilustración, su unidad de pensamiento teórico y práctico, su ideal de cultura basada en la libertad y la autonomía.

⁹⁴ Cassirer, “L’Unité chez Rousseau”, en *op. cit.*, p. 62.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Ibid.*, p. 64

⁹⁹ *Ibid.*, p. 65.

Cassirer destaca de la filosofía de *La Ilustración* el papel preeminente del pensamiento práctico sobre el pensamiento teórico, y por tanto, una primacía de *la Razón Práctica* en el corazón del pensamiento de la Ilustración. En su última obra *El Mito del Estado* expresa su admiración por la unidad cultural que sólo la Ilustración supo legarnos: “El espíritu del siglo XVIII ha sido generalmente descrito como “intelectual”. Si “Intelectual” significa abstracción, desapego y reserva respecto a la vida práctica, social y política, nada es más erróneo ni más engañoso. Los pensadores de la Ilustración serán perfectamente extranjeros a una tal actitud. Todos aceptarán el principio de la “primacía de la razón práctica” que será formulada a continuación por Kant. No admitirán nunca ninguna distinción tajante entre la razón teórica y la razón práctica. Jamás separarán la especulación de la vida. Quizás jamás existió armonía más completa entre teoría y práctica así como entre pensamiento y vida que en siglo XVIII. Todos los pensamientos eran inmediatamente transformados en actos y todas las acciones, subordinados a unos principios generales y juzgados conformemente a unos criterios teóricos. Este es el rasgo que le ha dado su fuerza y su unidad interna a la cultura del siglo XVIII. Literatura y arte, ciencia y filosofía tendrán su centro común y cooperarán juntos en el mismo fin. Es por esta razón que los grandes acontecimientos de la época serán saludados con un tal entusiasmo”.¹⁰⁰ Cassirer, se pregunta admirado (y desilusionado) cómo pudo una cultura tan unida por unos principios tan sólidos y universales (los derechos humanos) y que expresaban tantos anhelos del hombre, de conocimiento y de acción, derrumbarse después de la Revolución Francesa, y derruirse totalmente durante los totalitarismos que asolaron Europa, y en las corrientes anti-ilustradas de los siglos XIX y XX.¹⁰¹

¹⁰⁰ Cassirer, Ernst, *Le Mythe de l'État*, Gallimard, 1993, p. 243-244.

¹⁰¹ Cito completo el texto de Cassirer donde expresa de una manera trágica su asombro por el fracaso histórico de la Ilustración, que tan hondamente penetra en todo su pensamiento: “*No es suficiente, escribirá Condorcet, que ellos (los derechos fundamentales e imprescriptibles) vivan en los escritos de los filósofos y en el corazón de todos los hombres justos. Los ignorantes y los débiles deben poder leerlas en el ejemplo de una gran nación. América nos ha dado este ejemplo. La Declaración de Independencia americana es una expresión simple y sublime de los derechos sagrados que han sido olvidados desde hace mucho tiempo. ¿Cómo pudo ser que desde entonces todas estas realizaciones se hayan puesto en cuestión- y que el siglo XIX empiece atacando y desafiando abiertamente todos los ideales filosóficos y políticos de las generaciones precedentes?*” (Cassirer, Ernst, *Le Mythe de l'État*, op. cit., p. 244)