

# LOS CLIMAS POLÍTICOS Y LAS RESPONSABILIDADES FILOSÓFICAS<sup>1</sup>: LA LECCIÓN DE CASSIRER SOBRE FILOSOFÍA Y POLÍTICA (1944)

Roberto R. Aramayo  
(Instituto de Filosofía del CSIC)

**ABSTRACT:** In his speech of 1944 on *Philosophy and Politics*, Ernst Cassirer puts forward an idea that will be revisited in *The Myth of the State* and prevails in a good part of his works. Philosophy must be accountable for promoting certain political climates, such as what happened with some thinkers who favoured the consolidation of Nazism. Thought crises may generate social or political turbulences, because in these circumstances there is a continuous dialectic between thinkers and people of action, between ideas and facts, summing up, between theory and praxis. The main historic-political problems cannot be solved without taking into account the fundamental questions approached from a philosophical perspective, because there is an unavoidable interaction between the structure of ideas and our socio-political reality. The Davos's debate, *The idea of the Republican Constitution*, *The problem Jean-Jacques Rousseau and Moral Philosophy*, *Rights and Metaphysics: A dialogue with Axel Hägerstrom* are presented in order to illustrate this thesis defended by the author of this paper, who has also written *La Quimera del Rey Filósofo* (*The Chimera of the Philosopher King*).

**KEY WORDS:** Cassirer; Rousseau; Kant; Heidegger; Weimar's Constitution; Davo's Controversy; Theory and Praxis.

*"Para Kant toda la filosofía está inextricablemente vinculada con esa cuestión fundamental que conmovió tan honda y apasionadamente al siglo XVIII: la cuestión de los imperecederos, inmutables e inalienables derechos del hombre."*

(E. Cassirer, *El concepto de filosofía como problema de la filosofía*, ECN 9, p. 152).

Cuando el 3 de agosto de 1944 le invitaron a impartir una lección sobre "Filosofía y Política" en Conneticut, no era la primera vez que Cassirer se preguntaba por la significación más profunda del filosofar y el papel social de los filósofos. En octubre de 1935, al iniciar la etapa sueca de su exilio sin retorno, ya había dictado una conferencia inaugural en Götteborg que tituló *El concepto de la filosofía como*

# ***POLITICS CLIMATES AND PHILOSOPHICAL RESPONSIBILITIES THE CASSIRER'S LECTURE ON PHILOSOPHY AND POLITICS (1944)***

**RESUMEN:** En su conferencia de 1944 sobre *Filosofía y Política* Ernst Cassirer expone algo que será retomado por *El mito del Estado* y preside buena parte de su obra. La filosofía debe rendir cuentas en cuanto responsable indirecta de ciertos climas políticos, tal como sucedió con ciertos pensadores que propiciaron la consolidación del nazismo. Las crisis de pensamiento pueden generar convulsiones políticas o sociales, porque se da una continua dialéctica entre pensadores y hombres de acción, entre las ideas y los hechos, en definitiva, entre la teoría y la práctica. Los grandes problemas histórico-políticos no pueden resolverse sin atender a las cuestiones fundamentales abordadas desde una perspectiva filosófica, toda vez que se da una insoslayable interacción entre la estructura de las ideas y la configuración de nuestra realidad político-social. El debate de Davos, *La idea de la constitución republicana*, *El problema Jean-Jacques Rousseau y Filosofía Moral*, *Derecho y Metafísica: Un diálogo con Axel Hägerstrom* sirven para ilustrar esta tesis que hace suya el autor del artículo, que también lo es de *La quimera del Rey Filósofo*.

**PALABRAS CLAVE:** Cassirer; Rousseau; Kant; Heidegger; Constitución de Weimar; Debate de Davos; Teoría y Práctica

*problema de la filosofía*<sup>2</sup>. Entonces comenzaba diciendo que, antes de tomar un camino concreto, la filosofía debía preguntarse primero qué es y qué quiere, convirtiéndose así ella misma en un problema para la propia filosofía, un problema que nunca se resuelve y que, merced a un movimiento dialéctico del pensar, siempre tiene que verse abordado de nuevo una y otra vez, como él mismo hará nueve años después ya en suelo norteamericano, para explorar entonces, más concretamente, las relaciones entre filosofía y política.

Según parece, a Cassirer le habría gustado "escribir una refutación filosófica del movimiento nacionalsocialista"<sup>3</sup> ya en abril de 1933, confiando en despertar con ello de su letargo a los intelectuales alemanes, pero su mujer

se opuso enérgicamente a ello, temiendo que algo así pudiera perjudicar a sus hijos y allegados que todavía estaban en Alemania. Cassirer habría tomado buena nota de tal recomendación y nunca trató el tema en público hasta que su tío, Max Cassirer, abandonó Alemania en 1939, aun cuando no dejará de hacerlo en privado, ámbito en el que no auguraba más de diez años al régimen de Hitler, si bien reconocía que sus nocivos efectos podrían perdurar durante décadas. Cuando un buen día escuchó a Hitler afirmar que "la justicia o el derecho es lo que sirve al *Führer*", Cassirer le comentó a su esposa: "Si mañana todos nuestros prestigiosos juristas no se alzan como un solo hombre para protestar contra este aserto, Alemania está perdida"<sup>4</sup>. Desafortunadamente, no hubo ninguna voz que así lo hiciera.

Desde luego, Cassirer sí elevará su propia voz y, de alguna manera, su obra póstuma, *El mito del Estado*, materializará ese viejo proyecto suyo, acariciado en 1933, de redactar una refutación del nazismo, aun cuando se refiera indirectamente a éste como "el mito del siglo veinte" o "el mito político moderno"<sup>5</sup>, en cuanto sinónimos de cualquier totalitarismo. Sin embargo, contra lo que tiende a creerse, no será ésta la única vez que Cassirer aborde cuestiones políticas en sus escritos y por eso en otro lugar le he presentado como un "francotirador intelectual contra el nazismo"<sup>6</sup>, al que combatió incluso en sus primeros compases.

En 1928 dictó una memorable conferencia sobre *La idea de la constitución republicana*<sup>7</sup> para defender a la República de Weimar. Ésta era considerada entre los alemanes como un dictado foráneo, una intolerable secuela impuesta por las humillantes condiciones del Tratado de Versalles. Frente a ese resentimiento nacionalista que tanto ensalzaba los conceptos de una patria germana y un pueblo alemán, Cassirer opuso un patriotismo constitucional, demostrando en primer lugar, que lejos de ser una importación extranjera, los valores constitucionales tendrían una genuina raigambre alemana, puesto que se hallarían inspirados por Leibniz o Kant.

Según advierte Deniz Coskun, "Cassirer vio en la Constitución de Weimar un documento con un gran significado simbólico que podía inspirar y guiar las mentes del pueblo en la dirección que hallaba su inspiración en los ideales de la Ilustración y del Idealismo alemán. Su defensa de la

Constitución de Weimar bajo la forma de un patriotismo constitucional fue un acto excepcional de coraje cívico, pero también algo enormemente ingenioso y perspicaz al respecto. La Constitución de Weimar podía ejercer un poder simbólico que incentivaría al pueblo a contribuir a mantener la política de Weimar. Podía infundir en unas gentes a las que atenazaba el fatalismo cierto entusiasmo y cierta esperanza por un futuro común"<sup>8</sup>. A mi modo de ver, Cassirer albergó la íntima convicción de que los grandes problemas histórico-políticos no pueden resolverse sin atender a las cuestiones fundamentales abordadas desde una perspectiva filosófica, puesto que para él se da una insoslayable interacción entre la estructura de las ideas y la configuración de nuestra realidad político-social. Entre pensar y actuar no habría un abismo infranqueable, sino una fecunda y continua interacción mutua. En agosto de 1789 la Asamblea constituyente francesa promulgó su *Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano*, muy poco tiempo después de que la filosofía del idealismo alemán hubiese alcanzado su cénit con las dos primeras *Críticas* kantianas, y Cassirer se pregunta si estos dos hechos, cada uno de los cuales conlleva un enorme giro en la historia universal, se hallan simplemente cercanos en el tiempo o más bien están vinculados entre sí por su *significación* interna en el orden de las *ideas*<sup>9</sup>.

El objetivo perseguido por su conferencia sobre la constitución de Weimar es compulsar la relación entre teoría y praxis, tal como ésta se da en las ideas iusnaturalistas y políticas del idealismo alemán. Leibniz –argumenta Cassirer– parte del "presupuesto de que entre el mundo de lo ideal y el mundo de lo real no puede haber un abismo infranqueable, sino que ambos, en una verdadera armonía, se relacionan entre sí y se compenetran mutuamente: lo real no deja de gobernarse por lo ideal y lo abstracto. Lo auténticamente ideal es lo que finalmente confiere a la realidad su forma, su configuración y su impronta. Y Leibniz es asimismo el primero entre los grandes pensadores europeos que, al fundamentar su ética y su teoría jurídico-política, invoca enfáticamente y con toda resolución el principio de los derechos inalienables del individuo"<sup>10</sup>.

Estas ideas de la filosofía leibniziana, que serán sistematizadas por Wolff y a partir de ahí se verán difundidas por Blackstone en sus *Comentarios a las leyes de Inglaterra*, calarán en los padres fundadores de la Revolución americana y serán luego importadas de nuevo al continente por

Lafayette, quien habrá de instigar a la Asamblea constituyente francesa para que promulgue una declaración sobre los derechos humanos del ciudadano europeo, a imagen y semejanza del *Bill of Rights* de los nuevos Estados norteamericanos. Kant viene a cerrar este bucle dialéctico con su interpretación simbólica de la Revolución francesa, que "no mira su resultado, sino su motivo ético, la máxima donde se apoya y la orientación fundamental que revela"<sup>11</sup>.

Semejante dialéctica entre filósofos y políticos, entre pensadores y hombres de acción, se revela extremadamente fecunda para Cassirer, quien suscribe a pie juntillas el adagio leibniziano de *Theoria cum praxi*<sup>12</sup>, avalado por el Kant de *Teoría y práctica*, empeñado aquí en refutar el refrán de que ciertas cosas válidas en teoría no sirven para la práctica, toda vez que a su juicio, "cuando la teoría sirve de poco a la práctica, eso no se debe achacar a la teoría, sino precisamente al hecho de que no había bastante teoría"<sup>13</sup>. También para Cassirer las ideas tienen una incontestable virtualidad práctica<sup>14</sup> que puede tener efectos positivos o negativos y que acaba por moldear una u otra realidad, como bien pudo intuir en el célebre coloquio celebrado en Davos con Heidegger<sup>15</sup>.

En ese legendario torneo dialéctico de Davos ambos contendientes defendieron con ardor sus diferentes prioridades, a saber, los valores de la modernidad en un caso y el ensalzamiento de nuestra finitud en el otro; mientras Cassirer aboga por una decidida reivindicación de la libertad en todos los órdenes, Heidegger propugna el abandono del hombre a la dureza de su destino. Los asistentes al coloquio de Davos presenciaron la pugna entre dos orientaciones, dos filosofías, dos políticas. "Heidegger era un metafísico prendado por la ontología que quiere preservar los derechos del ser. Cassirer era un humanista preocupado por preservar los derechos del hombre"<sup>16</sup>.

*La montaña mágica* de Thomas Mann, en su parte central, contiene unos acalorados diálogos entre dos de sus personajes, el humanista Settembrini y el jesuita Naphta. Según señala Rüdiger Safranski, ambos eran arquetipos de las controversias intelectuales en boga por esa época. "En un lado estaba Settembrini, hijo impenitente de la Ilustración, un liberal y anticlerical, un humanista de enorme elocuencia. Y en el ala opuesta se hallaba Naphta, el apóstol del irracionalismo y la inquisición, enamorado del eros de la muerte y de la fuerza. A muchos partici-

pantes de la semana universitaria de Davos les venía a la memoria ese suceso imaginario. ¿Acaso estaba detrás de Cassirer el fantasma de Settembrini y detrás de Heidegger el de Naphta?" –se pregunta Safranski<sup>17</sup>. Comoquiera que sea, frente a la interpretación heideggeriana de Kant, con la suya Cassirer pretende recuperar los valores político-morales de la Ilustración europea<sup>18</sup>.

Mientras redactaba su *Filosofía de la Ilustración* Cassirer pasó unos meses en París, donde dictó una conferencia sobre su interpretación kantianizante de Rousseau. Cuando allí afirma que Rousseau atribuye a la política una misión moral y que someter la política a un imperativo ético constituye "su acto propiamente revolucionario"<sup>19</sup>, indicando que los enciclopedistas se conformaban con algunas reformas destinadas a paliar puntualmente una u otra injusticia social, mientras que Rousseau quiere transformar de un modo radical el orden social existente, se diría que a Cassirer le gustaría poder identificarse con esta faceta del pensador ginebrino. Éste no hubiera soñado con intervenir activamente en la política y, sin embargo, "fue de él, y no de los hombres que representaban la opinión pública en Francia y que modelaban ésta, de donde provino el impulso propiamente revolucionario. Porque él no busca remedios para casos particulares. Para él, no había avenencia posible con la sociedad de entonces. Él rechaza toda solución parcial. Porque, para él, la función del Estado no es hacer surgir y proteger la felicidad, ni defender o aumentar el poder. A la idea de Estado considerada como institución bienhechora o como poder, él opone la idea del Estado fundado sobre el *Derecho*"<sup>20</sup>. Conviene recordar que Cassirer escribió estas líneas en 1932, en pleno ascenso del nazismo en Alemania, poco antes de partir al exilio por creerse incapaz de seguir desempeñando sus funciones como profesor universitario en medio de aquel irrespirable clima político.

Tal como ha señalado Jean Starobinski, "presentar el cuadro de la Ilustración europea cuando las ideas del nazismo campaban por sus respetos, reencontrar en Rousseau el pensamiento que inspiró a Kant, Goethe y la idea republicana, suponía, sin perspectiva de alcanzar éxito alguno, tanto como poner del revés los mitos que por aquel entonces movilizaban a las masas y que, en las universidades, encontraban filósofos e historiadores bien dispuestos a propagarlas"<sup>21</sup>. Para Starobinski sería un error ver en Cassirer al intelectual desdeñoso de los conflictos que le rodeaban y encerrado en su torre de marfil.

"Su manera de combatir en pro de ciertas causas consistía en remontarse hasta sus fuentes intelectuales, en releer los grandes textos fundadores, al estar convencido de que una fuerza de persuasión particular podía resultar de un buen análisis histórico de los valores que le parecían merecer verse salvaguardados"<sup>22</sup>. En 1932 la inefable situación política de Alemania le hace volver sus ojos hacia un autor como Rousseau, buscando en sus ideas una pedagogía política que le parece absolutamente necesaria. Según reconoce Cassirer en *El problema Jean-Jacques Rousseau*, lo dicho por este pensador no es para él "objeto de una curiosidad meramente erudita o de un examen puramente histórico-filológico. Más bien aparece como una problemática viva y plenamente actual, siempre que no se contente uno con el examen de sus *resultados* y se sumerja en sus primeros *presupuestos*. Las preguntas que Rousseau plantea y le hacen oponerse a su siglo no han quedado en modo alguno anticuadas ni tampoco se pueden despachar sin más. Puede que sus *formulaciones* únicamente puedan comprenderse históricamente y sólo resulten significativas en términos históricos, pero el *contenido* no ha perdido nada de su inmediatez"<sup>23</sup>.

Cassirer juzga necesario recordar en pleno ascenso del nazismo los planteamientos morales y políticos de Rousseau, por si pudieran servir para combatir el totalitarismo en ciernes. Para ello se propone interpelar directamente al propio Rousseau, marginando los prejuicios y las opiniones preconcebidas que se han hecho gravitar sobre su obra, reivindicando por ejemplo su concepto de libertad. De todos los conceptos de Rousseau, aduce Cassirer, su concepto de libertad es que ha sido objeto de las interpretaciones más variopintas y contradictorias. Libertad no es para él sinónimo de arbitrariedad, sino justamente la superación y el abandono de todo lo arbitrario, al suponer la vinculación a una ley estricta e inquebrantable que un individuo suscribe autónomamente. Resulta muy sugerente leer entre líneas el texto de Cassirer sobre Rousseau, evocando la época en que lo escribe, con Hitler a un paso del poder: "La libertad es negada cuando se exige el sometimiento a la voluntad de uno solo o de un grupo dirigente. Ningún privilegio particular puede verse atribuido a un individuo en cuanto tal o a una clase determinada, ni tampoco puede reclamarse un trato especial. No puede haber excepciones *en el seno* del derecho y *en virtud* del derecho; antes bien cualquier excepción a la que se hallaran sometidos algunos ciudadanos o ciertas clases significaría automáticamente

el aniquilamiento de la idea misma de derecho y de la del Estado: conllevaría la disolución del pacto social y el retorno al estado de naturaleza, que en este contexto quedaría caracterizado como un estado de violencia"<sup>24</sup>.

Los asertos que Cassirer va desgranando en su lectura de Rousseau no tienen desperdicio, máxime si los contemplamos bajo la óptica de una pedagogía política que pretende conjurar el imparable ascenso del nazismo: "La hora de la salvación –escribe Cassirer– llegará cuando, en el lugar de la actual sociedad coactiva, se instaure una comunidad ético-política libre en la que, en vez de someterse al arbitrio ajeno, cada cual obedezca a esa voluntad general que reconoce como suya propia. Pero resulta vano esperar que esa salvación de deba a algún auxilio externo. Ningún Dios [ni caudillo político alguno, cabe apostillar] puede conducirnos a ella, siendo el hombre quien ha de convertirse en su propio salvador e incluso en su creador en un sentido *ético*"<sup>25</sup>.

"Allí donde reina el simple poder, donde gobierna un individuo o un grupo de individuos y se imponen sus mandatos a la totalidad –observa Cassirer frente al advenimiento del tercer Reich– es conveniente y necesario poner límites al soberano, vinculándole a una constitución escrita que no pueda sobrepasar ni modificar. Pues cualquier poder coactivo en cuanto tal está expuesto al abuso y, en la medida de lo posible, hay que prevenir e impedir el empleo abusivo del mismo. A decir verdad, en el fondo todas esas medidas preventivas resultarán ineficaces, puesto que, si la *voluntad* de legitimidad brilla por su ausencia en cuanto tal, entonces resulta imposible evitar que las 'leyes fundamentales', tan cuidadosamente pensadas como válidas e inviolables para el soberano, sean interpretadas por éste a la hora de aplicarlas en un sentido que le sea favorable y las manipule a *su* antojo. Es inútil limitar simplemente la *cantidad* del poder, si no se modifica su *calidad*, es decir, su origen y su fundamento jurídico. Frente al poder usurpado –y usurpado está todo poder que no se base en el libre sometimiento de todos bajo una ley universalmente obligatoria– toda restricción será insuficiente, al no suprimir el *principio* de lo arbitrario en cuanto tal"<sup>26</sup>.

Este Rousseau, presentado como paladín del Estado de derecho y defensor a ultranza de una dimensión ética del derecho, habría ejercido una enorme influencia sobre Kant<sup>27</sup>, puesto que, a juicio de Cassirer, "el moralista

por antonomasia del siglo XVIII, el campeón del 'primado de la razón práctica', fue casi el único que comprendió cabalmente a Rousseau en este sentido. Kant demuestra haber hecho suyo a Rousseau cuando afirma que, sin contribuir al triunfo de la justicia, deja de tener *valor* que existan hombres sobre la tierra<sup>28</sup>. Tras leer a Rousseau, Kant confiesa haber dado un giro a su labor intelectual para dedicarla prioritariamente a establecer los derechos de la humanidad<sup>29</sup>. "Para Kant –subraya Cassirer en su conferencia sobre la problemática del concepto de filosofía glosando esta confesión kantiana– 'toda la filosofía está inextricablemente vinculada con esa cuestión fundamental que conmovió tan honda y apasionadamente al siglo XVIII: la cuestión de los imperecederos, inmutables e inalienables derechos del hombre'"<sup>30</sup>.

En realidad, si no estoy equivocado, algo similar podría decirse del propio Cassirer, quien haría suya esta divisa que acaba de atribuir a Kant, sobre todo desde su conferencia sobre la constitución republicana de Weimar (1928) y del debate celebrado con Heidegger en Davos (1929), como bien demuestran verbigracia su *Filosofía de la Ilustración* (1932) los trabajos recogidos en *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del Siglo de las Luces* (1932/1945) o *Axel Hägerström. Un estudio sobre la filosofía sueca contemporánea* (1939), texto con el título de *Filosofía Moral, Derecho y Metafísica*<sup>31</sup>. *Un diálogo con Axel Hägerström*.

En esta obra Cassirer reivindica la nueva metafísica kantiana en detrimento de viejas concepciones metafísico-dogmáticas. La sustancia se ve así relevada por un pluralismo de significaciones funcionales, lo cual permite que, por ejemplo, la estética o la ética tengan sus propias leyes al margen de las del mundo físico. En su fructífero diálogo con el pensador sueco Axel Hägerström, Cassirer se pregunta si el fenómeno histórico que solemos designar como "metafísica" nos propone tan sólo meros juegos de palabras. "¿Acaso no resume más bien una lucha constante a propósito de problemas concretos precisos? Siempre podemos reconocer esos problemas en cuanto tales, captarlos y comprenderlos en su significación concreta, pese a que refutemos críticamente las soluciones planteadas"<sup>32</sup>. Las dificultades, los peligros, las antinomias de la metafísica se deben a que cada intuición, en vez de presentarse como una visión parcial, pretende abarcar el conjunto del ser y representarlo dogmáticamente con total soberanía.

Es comprensible que, para eludir todos esos conflictos y contradicciones, se considere oportuno erradicar completamente la metafísica, declarando vanos a sus conceptos. Pero por más que se ha intentado llevar a cabo esta erradicación, nunca se ha logrado consumarla. Ello se debe al hecho de que, lejos de ser una invención conceptual arbitraria e imputable a ciertos pensadores particulares, la metafísica clava sus raíces en una 'disposición natural' universal"<sup>33</sup>.

Algunos conceptos metafísicos podrán verse *criticados*, mas no *eliminados*. "Conviene asignar su lugar a los conceptos de libertad y de naturaleza, al concepto ético fundamental del deber y al de intuición estética, así como definir sus límites. Una vez consumada esa determinación crítica de sus límites, las *esferas* particulares dejan de hacerse sombra entre sí y no se desbordan arbitrariamente, sino que cada una es reconocida en su significación y su propia legalidad autónomas"<sup>34</sup>. "Asimismo, el sentido puro de los conceptos kantianos del deber y de autonomía ética puede retenerse sin fundarlo igual que Kant. También aquí los conceptos éticos fundamentales conservan un significado *funcional* determinado que no está ligado a su concepción o a su hechura metafísica"<sup>35</sup>. Desechar esta última no conllevaría necesariamente obviar el significado funcional de tales conceptos éticos.

Frente a la ontología metafísica heideggeriana del *Da-sein*, Cassirer apuesta por lo que denomina en un escrito inédito *La metafísica de las formas simbólicas*, que define como "una dinámica de la forma-en-devenir" (*Form-Werdung*)<sup>36</sup>.

Desde tal perspectiva, "es el *futuro simbólico* del hombre lo que desborda los límites de su existencia finita"<sup>37</sup>. "El principio del simbolismo, con su universalidad, su validez y su aplicabilidad general, constituye la palabra mágica, el 'ábrete sésamo' que da acceso al mundo específicamente humano, al mundo de la cultura"<sup>38</sup>, leemos en su *Antropología filosófica* (1944). "Un símbolo no posee una existencia real como parte del mundo físico; posee un sentido"<sup>39</sup>. En consecuencia, "el hombre no puede escapar de su propio logro; ya no vive solamente en un universo físico, sino en un *universo simbólico*. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la complicada urdimbre de la experiencia humana. El hom-

bre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato; no puede verla, como si dijéramos, cara a cara. En lugar de tratar con las cosas mismas, en cierto sentido conversa constantemente consigo mismo. Su situación es la misma en la esfera teórica que en la práctica. Tampoco en ésta vive en un mundo de crudos hechos o a tenor de sus necesidades y deseos inmediatos, Vive, más bien, en medio de sus fantasías y de sus sueños"<sup>40</sup>.

A juicio de Cassirer, "no podemos definir al hombre mediante ningún principio inherente que constituya su esencia metafísica, ni tampoco por ninguna facultad o instinto congénito que se le pudiera atribuir por la observación empírica. La característica sobresaliente del hombre no es una naturaleza metafísica o física, sino su *obra*"<sup>41</sup> Así pues, "la razón es un término verdaderamente inadecuado para abarcar las formas de la vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad, pero todas estas formas son formas simbólicas. Por tanto, en lugar de definir al hombre como un *animal racional*, lo definiremos como un *animal simbólico*"<sup>42</sup>. Su "filosofía de las formas simbólicas parte del supuesto de que, que si existe alguna definición de la naturaleza o esencia del hombre, debe ser entendida como una definición *funcional* y no sustancial"<sup>43</sup>. Esta premisa fundamental de su filosofía le habilita para suscribir una metafísica "crítico-moral" en la estela del criticismo kantiano, donde gracias al principio del simbolismo se rescatan algunos conceptos presuntamente metafísicos cuya *funcionalidad* se revela imprescindible para la reflexión teórica o práctica.

Tras esta panorámica del pensamiento de Cassirer, podremos comprender mejor las tesis de su conferencia sobre *Filosofía y política*, cuya versión castellana presentamos aquí. La filosofía puede parecer demasiado abstracta y alejada de nuestra cotidianeidad. Se diría que tiene nula influencia sobre nuestra vida política o social. Sin embargo, Cassirer enfatiza el hecho de que todas las grandes crisis del pensamiento llevan aparejadas convulsiones morales, políticas y sociales.

En una palabra: los climas políticos quedan seriamente condicionados por las circunstancias filosóficas en que se desarrollan y una determinada cosmovisión dará lugar a uno u otro escenario social, generando horizontes de bonanza o tiempos borrascosos. Así por ejemplo, con arreglo a los principios de la escuela del derecho histórico, el hom-

bre sería incapaz de hacer la ley, tal como tampoco puede ser el artífice de su lenguaje o religión, puesto que todo ello sería obra del espíritu nacional. De igual modo, en su obra sobre *La decadencia de Occidente*, Spengler suprime la idea de libertad y coloca en su lugar la de fatalidad. En ese contexto no podemos escapar a nuestro inexorable destino ni hacer nada por prevenir ese peligro. Sólo cabe la desesperación, al no poder intervenir en el curso de un mundo histórico regulado sin más por el fatalismo. En esa misma estela se ubicaría la filosofía del Heidegger de *Ser y Tiempo*, pues el hombre no puede salir de la corriente temporal en que se ve arrojado y ha de someterse a su destino aceptando pasivamente sus circunstancias históricas. "Nos encontramos –escribe Cassirer en un pasaje no publicado del borrador de su obra póstuma, *El mito del Estado*– con una actitud filosófica que no deja de tener una poderosa y extraña influencia. Durante los primeros días en que Hitler accedió al poder, tuve que oír con frecuencia en labios de gente cultivada, de académicos y filósofos, cómo se repetían una y otra vez las ominosas palabras 'ha hablado la Historia'. Gente que no era nada proclive al partido nacionalsocialista cambió repentinamente su parecer. El éxito político era contemplado por ellos como la incontrovertible prueba de la 'verdad' y de lo 'justo', un juicio irrevocable de la historia, un decreto del fatídico destino. Inclinarsé ante los hechos consumados no era sólo una máxima de prudencia política, sino que se consideraba más bien una suerte de imperativo categórico y algo así como el resultado de una profunda sabiduría metafísica"<sup>44</sup>.

Ciertamente, Cassirer no afirma que Spengler o Heidegger fueran directamente responsables del desarrollo de las funestas ideas políticas materializadas en Alemania, puesto que la ideología del nacionalsocialismo se gestó en terrenos enteramente ajenos al filosofar. Pero sí habría una conexión indirecta entre tales filosofías y el clima político-social de Alemania tras la Primera Guerra Mundial. "Tan pronto como la filosofía deja de confiar en su propio poder –afirma Cassirer en *Filosofía y política*–, tan pronto como da paso a una actitud meramente pasiva, no puede seguir cumpliendo con su tarea educativa más importante. No puede enseñar al hombre cómo desarrollar sus facultades activas en orden a configurar su vida individual y social. Una filosofía que se permite el lujo de dar pábulo a sombrías predicciones sobre el declive y la inevitable destrucción de la cultura humana, una filosofía cuya atención global se focaliza en la *Geworfenheit* del

hombre, una filosofía así no puede seguir cumpliendo con su deber". Al renunciar a sus propios ideales básicos, éticos y teóricos, tal filosofía puede ser empleada luego como un instrumento flexible por las manos de los caudillos políticos<sup>45</sup>. En este sentido, Cassirer suscribe a pie juntillas el diagnóstico de su admirado Albert Schweitzer. La predominancia del nacionalismo y el influjo del espíritu colectivo serían unos de los fenómenos más preocupantes. El hombre se ve dominado por la masa y de ahí saca las opiniones en que vive, ya se trate de una cuestión política o de sus propias creencias. La filosofía no debe descuidar su misión formativa y dejar el terreno libre a la superstición de cualquier fanatismo.

Definitivamente, hay que reclamar a cualquier filosofía su responsabilidad más o menos directa en la génesis de uno u otro clima político. Tras haber asistido recientemente a la proclamación del final de la historia y a la hegemonía del pensamiento único, tras una convulsa y efímera posmodernidad que ha navegado bastante tiempo sin rumbo alguno, conviene recuperar los valores que se gestaron con el estoicismo, afloraron a lo largo del renacimiento y cristalizaron en los ideales ilustrados, viéndose plasmados por ejemplo en unos derechos humanos inalienables con pretensiones de universalidad. Como bien dijo Condorcet, no basta que los derechos originarios e imprescriptibles vivan en los escritos de los filósofos o en los corazones de los hombres; hay que leerlos en su concreción social y, sin lugar a dudas, la filosofía puede ayudar a escribir las partituras de tal materialización, aunque no siempre, ni tan siquiera principalmente, le corresponda su ejecución en la realidad, que suele depender sobre todo de quienes interpretan esas partituras filosóficas consagrándose a la política<sup>46</sup>.

La interdependencia e interacción dinámica entre filosofía y política, entre pensamiento y acción, entre teoría y praxis, debería resultar bastante obvia, pero de vez en cuando conviene ponerla de manifiesto, como bien supo

hacer Cassirer desde la historia de las ideas, para conjurar el inmovilismo propiciado por filosofías como las de Spengler o Heidegger. Ahora mismo, sin ir más lejos, estamos atravesando una severa crisis económica cuyas consecuencias político-sociales todavía no se nos alcanzan. Los partidarios del pensamiento único y el neoconservadurismo estarán muy interesados en convencernos de que tal coyuntura era inevitable y de que debemos acatar sin más las perversas consecuencias del enredo provocado por la mencionada crisis, *como si* se tratara del fatídico decreto de un inexorable destino. Sin embargo, un pensamiento de corte neo-ilustrado, consciente de que la Ilustración es ante todo un proyecto inacabado y de que conviene recuperar los valores implícitos en la Revolución americana o la Revolución francesa<sup>47</sup>, tendería desde luego a motivar el análisis de las causas más inmediatas que han provocado esa crisis para tomar buena nota y penalizar a sus responsables directos, aun cuando ello conlleve cambiar ciertas reglas de juego que parecían inamovibles y retornar a viejos ideales como el de "pensar por uno mismo", aireado por la *Enciclopedia* de Diderot y que Kant convertiría en lema de la Ilustración.

"Hitler desarrolló en *Mi lucha* –nos dice Cassirer– toda una teoría de la mentira política, de su uso y de su inevitabilidad. Pero la mentira es un arma peligrosa que fácilmente se vuelve contra su inventor para atormentarle, como el cáliz envenenado del que habla Macbeth. Finalmente, todos los grandes mentirosos políticos acaban siendo 'embusteros engañados'. Una vez que se desata el poder de la mentira somos incapaces durante mucho tiempo de revocar o restringir ese poder. Como el aprendiz de brujo de Goethe no podemos deshacernos de los espíritus que nosotros mismos hemos invocado"<sup>48</sup>. Por eso la filosofía no puede renunciar a lo que constituiría una de sus mayores responsabilidades: denunciar a los aprendices de brujo empeñados en expandir mentiras políticas aparentemente inevitables que generan climas políticos irrespirables.

FILOSOFÍA Y POLÍTICA (1944)<sup>49</sup>

Ernst Cassirer

Que el pensamiento político constituye uno de los ingredientes necesarios de la cultura teórica y científica es algo que por lo general se admite sin mayores dificultades. La filosofía es el impropio esfuerzo del pensamiento por abarcar y unificar todas las diferentes actividades del hombre, reuniéndolas bajo un mismo foco. A este respecto, su papel y su misión resultan incontestables. Pero hablar de la filosofía no sólo como fuente principal del pensamiento humano, sino de la conducta humana parece un punto de vista exagerado. En nuestra vida práctica nos vemos movidos por cosas muy diversas. Nos vemos incitados por emociones, no por pensamientos; por la presión y la urgencia de nuestras necesidades inmediatas, no por principios generales. La filosofía es demasiado abstracta, está demasiado lejana de esa esfera de nuestras necesidades inmediatas. Parece consistir en elevadas especulaciones que tienen muy poco o nada que ver con nuestro mundo actual, con nuestra vida política y social. Tales especulaciones pueden suscitar nuestra curiosidad intelectual, pero propendemos a olvidarlas u obviarlas en cuanto nos vemos confrontados con problemas prácticos concretos. A buen seguro la filosofía tiene un enorme poder organizativo; pero ese poder parece menguar e incluso paralizarse cuando pasamos del campo del pensamiento al terreno de la acción.

Sin embargo, la historia del pensamiento político y social nos muestra que esta visión del papel de la filosofía es algo miope e inadecuada. Toda gran crisis en el *pensamiento* humano suele verse acompañada por una profunda crisis en la *conducta* moral y social. Permítaseme ilustrar esto mediante un ejemplo histórico concreto. Si pasamos del siglo XVIII al siglo XIX, nos encontramos con un profundo cambio en la orientación general del pensamiento filosófico. El siglo XVIII fue el período de la Ilustración. Fue el triunfo del pensamiento racional. El pensamiento racional había comenzado por conquistar la naturaleza. Newton había encontrado una ley universal, la ley de gravitación, que abrió un nuevo acceso a la interpretación de la naturaleza. Había dado con una fórmula muy simple que parecía contener la solución a los fenómenos más complicados que hasta entonces se habían considerado como inaccesibles para el pensamiento humano.

"La naturaleza y sus leyes permanecían ocultas en la noche; Dios dijo, 'que exista Newton', y se hizo la luz" –dice Alexander Pope en un célebre verso. La conquista del mundo físico había de verse complementada y completada con la conquista del mundo político y social. Al hombre no le basta con discutir las leyes de la naturaleza. Mientras no conozca o no comprenda la estructura del mundo específicamente humano, del mundo social e histórico, seguirá viviendo en un caótico estado mental. Poner este caos del mundo político bajo el control del pensamiento racional fue el problema predominante y más serio del período de la Ilustración. Todos los filósofos y todos los grandes científicos de este período cooperaron en la solución de este gran problema<sup>50</sup>. En Inglaterra encontramos la filosofía política de Locke, de sus discípulos y partidarios. En Francia encontramos a los enciclopedistas: los fundadores y los colaboradores de la gran Enciclopedia. En Alemania encontramos a Kant –el crítico de la razón teórica y práctica. Hay fuertes diferencias entre las diversas naciones y las diversas escuelas filosóficas. Pero todas esas diferencias quedan eclipsadas por la misma tendencia fundamental del pensamiento –por el común esfuerzo de encontrar una respuesta filosófica, una respuesta racional, a los problemas más acuciantes de la vida política y social del hombre.

Este esfuerzo no se circunscribía a un país en especial. Es un rasgo genérico que encontramos en la vida intelectual de todas las naciones civilizadas. A este respecto quedaron derrocadas todas las líneas fronterizas entre los diferentes países e incluso entre los diferentes continentes. Encontramos las mismas convicciones y los mismos ideales fundamentales diseminados a lo largo de todo el mundo culturizado. Quizá su más clara y característica expresión se encuentre en el *Bill of Rights* americano, particularmente en el del Estado de Virginia. Las mismas ideas fueron expresadas en la Declaración de Independencia Americana. Todo esto tuvo la mayor importancia, incluso para el desarrollo del pensamiento político europeo. "No es suficiente" –escribió uno de los filósofos franceses más influyentes, Condorcet, quien asimismo tomó parte activa en las batallas de la Revolución Francesa– "no basta que estos derechos originarios e imprescriptibles vivan en los



escritos de los filósofos o en los corazones de los hombres de bien. Hay que leerlos en el ejemplo de una gran nación. América ha dado ese ejemplo. La Declaración Americana de Independencia es una expresión simple y sublime de estos sagrados derechos olvidados por tan largo tiempo"<sup>51</sup>.

La cuestión del origen histórico de la Declaración de los Derechos del Hombre y de los Ciudadanos promulgada por la Asamblea Constituyente francesa el 26 de agosto de 1789 sigue siendo controvertida. En un artículo muy interesante publicado en 1895, Georg Jellineck, un distinguido especialista alemán en derecho constitucional, planteó que era erróneo considerar esta Declaración como el resultado inmediato y el fruto maduro de las ideas de los filósofos franceses del Siglo dieciocho. Según Jellineck, la verdadera fuente de las ideas políticas y morales de la Revolución Francesa hay que buscarla en el *Bill of Rights* norteamericanos en vez de buscarla en los escritos de Montesquieu o Rousseau. Otros autores han atacado con viveza este punto de vista<sup>52</sup>.

No es preciso abordar este problema tan debatido aquí, donde la cuestión de la *prioridad* cuenta poco. Los campeones de la Revolución Francesa y "los padres de la democracia americana" apenas hubieran entendido esta cuestión. Ninguno de ellos hubiera reivindicado la originalidad de sus principios fundamentales, al estar convencidos de que tales principios eran en cierto sentido tan viejos como el mundo. El conocimiento de los derechos inalienables del hombre se consideraba una "noción común", como algo "que siempre ha sido, es y será presupuesto por todos" (*Quod semper, quod ubique et quod ab omnibus*). Como Jefferson escribió en una de sus cartas: "El objetivo de la Declaración de Independencia no fue descubrir nuevos principios o nuevos argumentos nunca pensados ni tampoco decir cosas que nunca se hubieran dicho antes; sino emplazar ante la humanidad el sentido común del sujeto en términos tan evidentes y firmes que sólo pudieran suscitar su asentimiento"<sup>53</sup>. Los principios expresados en las Declaraciones francesa y norteamericana conquistaron a todo el mundo civilizado. El gran pensador alemán, Immanuel Kant, fue un ferviente admirador de la Revolución Francesa. Resulta significativo que nunca cambiara su juicio aun cuando la causa de la Revolución Francesa, siendo esto algo que dice mucho de su fortaleza mental y de su carácter. Su confianza en el valor ético de los pensamientos expresados en la Declaración

de los Derechos del Hombre y del Ciudadano permanecerá inquebrantable. "Tal acontecimiento no consiste en las relevantes acciones o en los alevosos crímenes ejecutados por los hombres, merced a lo cual se empequeñece lo que era grande entre los hombres o se engrandece lo que era pequeño, haciendo desaparecer como por arte de magia las antiguas y esplendorosas edificaciones políticas, para poner en su lugar otras surgidas cual de las entrañas de la tierra. No, nada de eso. La revolución de un pueblo plebético que estamos presenciando en nuestros días puede triunfar o fracasar; puede acumular miseria y atrocidades en tal medida que cualquier hombre bienpensante nunca se decidiese a repetir un experimento tan costoso, aunque pudiera llevarlo a cabo venturosamente al emprenderlo por segunda vez y, sin embargo, esa revolución –a mi modo de ver– encuentra en los ánimos de todos los espectadores una *complicidad* en el orden de los deseos rayana en el entusiasmo. Un fenómeno semejante en la historia de la humanidad *nunca se olvida*, porque revela en la naturaleza humana una disposición y una capacidad hacia lo mejor que político alguno hubiera podido argüir a partir del curso de las cosas acontecidas hasta entonces"<sup>54</sup>.

Pero esta profecía de Kant no se cumplió. Al menos en Alemania los principios de la Revolución Francesa y de la Declaración Americana de Independencia no sólo fueron olvidados, sino que fueron abiertamente desafiados y atacados por la mayoría de las escuelas políticas y filosóficas. Fichte fue el único pensador alemán que, en sus primeros escritos, hablaba todavía de los derechos del hombre en un estilo similar al de Kant. Todos los demás escritores románticos, Schelling y Hegel, Friedrich Schlegel y Adam Müller, menosprecian las ideas sobre los derechos naturales innatos e imprescriptibles. El entusiasmo inicial –compartido incluso por Hegel y Schelling– fue seguido por una honda decepción y desconfianza. Las razones políticas de esta aptitud son obvias. La Revolución Francesa culminó con el régimen del terror y el período de las guerras napoleónicas. "Espero que este fuego de libertad que ha prendido en toda Europa –escribió Benjamín Franklin al comienzo de la revolución en una carta desde París– se comporte con los inestimables derechos del hombre como el fuego con el oro, purificando sin destruir"<sup>55</sup>. Mas esta esperanza pareció frustrarse de una vez por todas. La gran promesa de la Revolución Francesa quedó incumplida; todo el orden político y social pareció verse amenazado por un total colapso. Edmund Burke, una de las grandes autoridades de los

escritores románticos, describió la constitución francesa de 1793 como "un resumen de anarquía" y la doctrina de los derechos inalienables era para él "una invitación a la insurrección y una persistente causa de anarquía"<sup>56</sup>.

El retorno a una autoridad absoluta y firmemente establecida parecía ser la única escapatoria. Para la mayoría de los pensadores románticos, con la excepción de Hegel, la política no era una inquietud primordial. Ellos vivían más bien en el mundo del "espíritu", en el mundo de la poesía, del arte, de la filosofía, antes que en el mundo de los arduos hechos políticos. En ese mundo habían descubierto una nueva provincia. Y toda su atención quedaba focalizada por ese descubrimiento que les colmaba del mayor entusiasmo. En los inicios del romanticismo el interés por la *historia* eclipsa cualquier otro interés. Desde este punto de vista censuran las teorías *iusnaturalistas* del Estado. El contrato social no es un hecho histórico; es una ficción. Todas las teorías del Estado que parten de tales presupuestos están construidas sobre la arena. La ley y el Estado no han sido "hechos" por el hombre. No son productos de voluntades individuales y precisamente por ello no se hallan bajo su jurisdicción; no se hallan limitados ni restringidos por nuestros presuntos derechos individuales. Con arreglo a los principios de la escuela del derecho histórico, tal como fueron expuestos por Savigny, el hombre sería incapaz de hacer la ley, al igual que no puede ser el artifice del lenguaje, el mito y la religión. La cultura no nace de actividades humanas libres y conscientes; se origina en una "necesidad más elevada", en el espíritu nacional que trabaja y crea inconscientemente.

Si aceptamos estas teorías románticas, las teorías de la denominada escuela histórica del derecho, habremos de corregir e incluso desbaratar todas esas concepciones relativas al papel de la filosofía en la vida social y política del hombre que compartieron todos los grandes pensadores del siglo XVIII. Este cambio apareció, del modo más característico, en el sistema del más grande pensador filosófico del siglo XIX, en el sistema de Hegel. A buen seguro Hegel nunca pretendió sacrificar uno de los derechos inherentes a la razón filosófica, Bien al contrario, fue el más resuelto campeón del racionalismo que se haya dado nunca en la historia de la filosofía. Para él no existe diferencia entre lo real y lo racional. Todo lo real es racional; todo lo racional es real. Pero el término "razón" no es comprendido por Hegel en el mismo sentido en que es comprendido por

Kant o por otros pensadores del siglo XVIII. De acuerdo con Kant, la razón se manifiesta en la vida teórica y en la vida práctica del hombre, en la ciencia y en la conciencia moral del hombre. "No es posible pensar nada dentro del mundo, ni después de todo tampoco fuera del mismo, que pueda ser tenido por bueno sin restricción alguna, salvo una *buena voluntad*"<sup>57</sup>, dice Kant en su *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*.

Pero este principio ético de Kant es constantemente atacado por Hegel. En su *Filosofía del espíritu* declara que esta presunta buena voluntad o, como él la describe, esta "ley del corazón" es tan sólo una idea quimérica. Una ley semejante puede ser considerada como una regla para nuestra vida individual, pero sin poder alguno sobre la verdadera realidad, sobre la historia y la política, sobre la vida del Estado. No podemos medir el curso del mundo y de las grandes acciones políticas con arreglo a los insignificantes referentes de nuestra conciencia moral. Tienen una realidad y por ende un derecho propios. Según Hegel la historia es la encarnación de la "Idea absoluta", es "el despliegue del Espíritu en el tiempo". Y el Estado es definido como esa misma "Idea divina" tal como existe sobre la tierra. Frente a esta idea divina lo individual en cuanto tal no tiene ningún derecho. "El Estado –dice Hegel– es la sustancia ética, el Espíritu absoluto autoconsciente que no reconoce ninguna regla abstracta del bien y del mal, de lo vergonzoso y de lo miserable, de lo burdo y de lo engañoso"<sup>58</sup>.

Esto constituye una actitud totalmente nueva del pensamiento filosófico hacia el mundo político e histórico. El pensamiento filosófico abandona toda pretensión a reformar este mundo, a moldearlo bajo una nueva forma. Su propósito supremo es comprender e interpretar el mundo, describir la realidad histórica tal cual es, no como debe ser. Según afirma Hegel, el filósofo ha de someterse a su realidad presente. Es hijo de su tiempo y no puede saltar sobre su época. La expresión más característica y chocante de esta nueva actitud la encontramos en las célebres palabras del prefacio de Hegel a su *Filosofía del Derecho*. "Respecto a lo que el mundo deba ser, la filosofía siempre llega demasiado tarde. En cuanto pensamiento sólo aparece cuando la realidad ha concluido su proceso de formación y lo culmina. Lo que enseña el concepto también lo muestra la historia con algo necesario; hay que aguardar a que la realidad alcance su madurez para que

lo ideal aparezca frente a lo real, capte el mundo en su sustancia y lo reconstruya en un reino intelectual. Cuando la filosofía pinta su gris en gris, cierta forma de vida ha envejecido y con ese gris sobre gris no cabe rejuvenecerla, sino sólo conocerla. El búho de Minerva sólo emprende su vuelo al caer la noche"<sup>59</sup>.

Permitásenos dar un gran salto e ir desde la filosofía de Hegel al pensamiento alemán contemporáneo<sup>60</sup>. En 1918, inmediatamente después del final de la Primera Guerra Mundial, Oswald Spengler publicó su libro *La decadencia de Occidente*<sup>61</sup>. El libro tuvo enseguida un éxito sensacional. Era leído y estudiado, no sólo en Alemania, sino también en todos los demás países y fue traducido a casi todas las lenguas. ¿Cuál es la concepción de Spengler sobre la vida cultural del hombre? En su libro se da un nuevo paso, un paso que, en cierto sentido, se reveló como algo de la más grave importancia y que había de tener consecuencias políticas de mucho mayor alcance que el sistema de Hegel. Spengler no hizo la menor tentativa para cambiar la situación histórica concreta dada. Su única intención era describir e interpretar la situación para hacerla más clara a sus lectores. Describe el declive y la caída de todos nuestros ideales culturales como algo inevitable. Su libro está plagado de las perspectivas más sombrías. Ningún esfuerzo de pensamiento o de voluntad –afirma– puede cambiar nuestro destino.

Hegel ya había glorificado e incluso deificado el proceso histórico en que vio la marcha de la idea absoluta. Ya para él la historia del mundo era el juicio del mundo. Contra el veredicto de esta corte suprema no había apelación posible. Pero Hegel creía en el progreso desconocido de la historia y ese progreso significaba para él el "progreso en la consciencia de la libertad". Tal es la definición de la historia dada por Hegel en sus *Leciones sobre filosofía de la historia*. El punto de vista de Spengler es el opuesto. En su filosofía la idea de libertad es reemplazada por la idea de necesidad y de fatalidad. Su sistema es un sistema de fatalismo histórico. Y su dictamen es que nuestra vida cultural está condenada de una vez por todas. No podemos escapar a nuestro destino y no podemos prevenir el peligro. Sólo hay lugar para la desesperación. Si no podemos continuar viviendo conforme a nuestros ideales de civilización, ¡comencemos una nueva vida! Lo mejor será describir esto con las propias palabras de Spengler.

"No podemos reanimar el cadáver de la civilización humana. No podemos esperar tener pensamientos nuevos o crear nuevas grandes obras de arte. A los pueblos de Occidente no les resulta posible seguir teniendo una gran pintura o una gran música. Tan sólo les queda posibilidades *extensivas*. Sin embargo, no se me alcanza que sea ninguna desventaja para una generación sana y vigorosa, llena de esperanzas ilimitadas, descubrir a su debido tiempo que algunas de esas esperanzas tienen que desvanecerse. Es verdad que el desenlace puede ser trágico para algunos individuos que en sus años decisivos se vean abrumados por la convicción de que *a ellos* no les queda nada por conquistar en las esferas de la arquitectura, el drama o la pintura. ¡Habrán de aguantarse! Ahora por fin el trabajo de siglos capacita a los europeos occidentales para ver la disposición de su propia vida en relación con el esquema general de la cultura y sondear sus propias capacidades y propósitos. Y sólo puedo esperar que los hombres de las nuevas generaciones puedan verse movidos por este libro a consagrarse más a la técnica en lugar de a la lírica, al mar más que al pincel, y a la política en vez de a la epistemología. Eso sería lo mejor para ellos"<sup>62</sup>.

Técnica en lugar de lírica, política en vez de epistemología. Esta advertencia de un filósofo podía comprenderse con facilidad y fue ávidamente seguida por la nueva generación que crecía en Alemania. El problema de hecho es que Spengler no había escrito un libro sobre historia –sus errores a este respecto son tan innumerables como llamativos–, sino un libro de adivinación. En el primer aserto de su libro Spengler se preciaba de haber descubierto un nuevo arte merced al cual era posible predecir el curso de la civilización humana de una manera infalible. "En este libro –dice– se intenta por primera vez la osadía de predeterminar la historia, persiguiendo escenarios inexplorados hasta el momento en el destino de una cultura, de la única cultura de nuestro tiempo y de nuestro planeta que está actualmente en fase de culminación, la cultura europeo-americana"<sup>63</sup>.

Quizá no haya un concepto más arcaico, más profundo, más genéricamente mítico que el concepto de destino. Este concepto, el concepto de un poder misterioso, inescrutable e invencible que gobierna todas las cosas en el cielo y en la tierra, lo encontramos en las mitologías de todos los pueblos, en la mitología babilónica, china, egipcia, griega, persa o alemana. En los poemas homéricos incluso los

dioses olímpicos se hallan sometidos a los decretos del destino.

En el libro de Spengler y en otros escritores alemanes del mismo período este concepto místico primitivo del destino no sólo se vio vivificado, sino que se le convirtió en el centro del mundo histórico. Si asumimos este sistema de Spengler, sentimos algo así como si todas nuestras capacidades mentales se vieran repentinamente paralizadas. Nos vemos restringidos por una espantosa e inexorable fatalidad.

Esto mismo vale, aunque en un sentido diferente, para la filosofía de Martin Heidegger y para su libro sobre *Ser y Tiempo*. Su libro apareció en los *Anales de Filosofía e investigación fenomenológica* de Husserl<sup>64</sup>. Durante bastante tiempo fue tenido por uno de los representantes más destacados de la escuela fenomenológica alemana. Pero la postura general de su libro es enteramente opuesta al espíritu de la filosofía de Husserl. Husserl había partido de un análisis de los principios de la lógica. El conjunto de su obra filosófica depende de los resultados de este análisis. Su objetivo supremo era convertir a la filosofía en una "ciencia exacta", fundándola sobre hechos firmes y principios indudables. Tal tendencia es enteramente ajena a Heidegger. Él no admite que haya algo así como una verdad "eterna" o un método estrictamente lógico del pensamiento filosófico.

Todo esto es declarado como algo escurridizo. En vano trataremos de construir una filosofía lógica; sólo podemos dar una "filosofía existencial". El filósofo no puede esforzarse por conseguir una verdad "objetiva", universalmente válida. Tan sólo puede brindar la verdad de su existencia individual, y su existencia siempre tiene un carácter histórico. Siempre está vinculada con las condiciones históricas bajo las cuales vive el individuo. Cambiar estas condiciones resulta imposible. Para expresar su pensamiento Heidegger tuvo que acuñar un nuevo término que resulta difícil de traducir a otro idioma. Él habla de la *Geworfenheit* del hombre, la condición del hombre de "hallarse arrojado". Hallarse arrojado a la corriente del tiempo es una de las condiciones fundamentales e inalterables de la vida humana. El hombre no puede emerger de esta corriente ni tampoco puede alterar su curso. Ha de aceptar las condiciones históricas de su existencia; tiene que someterse a su destino.

Pero no quisiera ser malinterpretado. No quiero decir que el pesimismo cultural de Spengler o que obras como *Ser y Tiempo* de Heidegger fueran directamente responsables del desarrollo de las ideas políticas en Alemania. La ideología del nacionalsocialismo no fue hecha por los pensadores filosóficos. Afloró en terrenos enteramente diversos. Pero hay una conexión indirecta entre el curso general de las ideas que podemos estudiar en el caso de Spengler o Heidegger y la vida política y social alemana en el período posterior a la Primera Guerra Mundial. Tan pronto como la filosofía deja de confiar en su propio poder, tan pronto como da paso a una actitud meramente pasiva, no puede seguir cumpliendo con su tarea educativa más importante. No puede enseñar al hombre cómo desarrollar sus facultades activas en orden a configurar su vida individual y social. Una filosofía que se permite el lujo de dar pábulo a sombrías predicciones sobre el declive y la inevitable destrucción de la cultura humana, una filosofía cuya atención global se focaliza en la *Geworfenheit*, en la *condición del hallarse arrojado* del hombre, una filosofía así no puede seguir cumpliendo con su deber.

Con todo, hubo un pensador alemán que sintió muy pronto este peligro contra el que nos advierte constantemente. No era un filósofo en el sentido en que comúnmente utilizamos este vocablo. Nunca tuvo una cátedra de filosofía y su vida cobró un curso bastante inusual. Su personalidad es tan rica y original que difícilmente puede verse medida con los estándares al uso. Hablo de Albert Schweitzer. Si se estudia su autobiografía, un libro fascinante e interesante, se advertirá que Schweitzer comenzó como un historiador de la religión y como un teórico crítico. Sus primeros libros fueron *En busca del Jesucristo histórico* y *San Pablo y sus intérpretes*. Desde ahí Schweitzer se pasó a la música y a la musicología. No sólo era un excelente organista, sino que también brindó una de las mejores interpretaciones de la obra de Johann Sebastian. Mas eso no es todo. Posteriormente Schweitzer se vuelve misionero y médico. Se convierte en el fundador y el director de un hospital para negros en las colonias francesas de África. A partir de ese momento, toda su vida se consagró a esa labor.

Schweitzer nos ha relatado sus experiencias en un libro: *Al borde de la selva primitiva: experiencias y observaciones de un médico en el África ecuatorial*. Allí fue, "al borde de la selva primitiva", donde mientras todavía tenía lugar la Primera Guerra Mundial, en 1917, comenzó a formar sus

primeras ideas acerca de la decadencia y la restauración de la civilización. Después dio a conocer esas ideas en lecciones impartidas en la universidad de Uppsala, en Suecia. Si se estudian esas lecciones, dictadas en 1922 –cosa que recomiendo vivamente–, uno se asombra al encontrar en ellas un perfecto diagnóstico de la actual crisis de la cultura humana<sup>65</sup>. Hay dos cosas a las que, según piensa Schweitzer, cabría responsabilizar de esta crisis. La primera es la predominancia del nacionalismo; la segunda es la arrolladora influencia de lo que Schweitzer describe como "espíritu colectivo". "¿Qué es el nacionalismo? –se pregunta Schweitzer. Un patriotismo vil, exagerado hasta perder todo su sentido, que guarda con el patriotismo noble y sano la misma relación que la idea fija de un imbécil tiene con una convicción normal"<sup>66</sup>. Y, ¿qué es ese "espíritu colectivo" que hemos de combatir si aspiramos a desarrollar hasta sus más altas cotas nuestra vida ética? "El hombre moderno –dice Schweitzer– está perdido en la masa de una manera sin precedentes en la historia y acaso sea ése su rasgo más característico. Su mermado interés sobre su propia naturaleza le hace patológicamente receptivo a los puntos de vista que la sociedad y sus órganos de expresión pongan en circulación. Por doquier esta sociedad, merced a una organización bien estructurada, alcanza un poder de una fuerza desconocida hasta el momento en la vida espiritual, hasta el punto de que el deseo de independencia del hombre cesa de reclamar una existencia individual propia. El hombre es como una goma elástica que ha perdido su elasticidad y que conserva indefinidamente la huella de todas las presiones. Está dominado por la masa y de ahí saca las opiniones en que vive, ya se trate de una cuestión nacional o política, cuando no de sus propias creencias o

increencias<sup>67</sup>. ¿Acaso cabe encontrar una expresión mejor y más impresionante del actual estado de ánimo en Alemania y otros países que estas palabras pronunciadas hace tantos años? Y, ¿qué hizo la filosofía para conjurar este peligro? –se pregunta Schweitzer. "En el siglo XVIII y la primera parte del XIX la filosofía era quien guiaba el pensamiento en general. En esa época la filosofía incluía en ella un filosofar elemental sobre el hombre, la sociedad, la raza, la humanidad y la civilización que producía, de un modo perfectamente natural, una filosofía popular vital que controlaba el pensamiento general y preservaba el entusiasmo por la civilización"<sup>68</sup>. Todo esto se perdió durante la segunda mitad del siglo XIX. Y la filosofía ni siquiera reconoció esta pérdida. No se dio cuenta de que el poder de las ideas sobre la civilización que le había sido confiado alcanzaba una consistencia dudosa. Pese a toda su enseñanza, la filosofía se convirtió en algo extraño al mundo, y los problemas de la vida que ocupaban al hombre y a todo el pensamiento de la época no tuvieron parte en sus actividades. "La filosofía filosofaba tan poco sobre la civilización que no se dio cuenta de que ella misma, y con ella toda su época, perdía cada vez más esa civilización. A la hora del peligro, el vigilante que habría debido avisarnos estaba él mismo adormecido y el resultado es que no combatimos en absoluto a favor de nuestra civilización"<sup>69</sup>.

Ésta es una de las más graves y más serias acusaciones hechas contra la filosofía contemporánea, pero si contemplamos el desarrollo de nuestra vida política y social en estas últimas décadas, difícilmente podemos decir que tal acusación sea injusta.

## NOTAS

1 Este trabajo queda enmarcado en una investigación que cuenta con financiación del Ministerio de Ciencia e Innovación, merced al Programa Nacional de Recursos Humanos del Plan Nacional de I+D+I 2008-2010, que posibilitó una estancia de un año en el Institut für Philosophie der TU-

Berlin, merced al anfitrión académico del profesor Thomas Gil. E igualmente se inscribe dentro del proyecto "Filosofía de la historia y valores en la Europa del siglo XXI" (FFI2008-04287), cuya investigadora principal es Concha Roldán y en cuyo equipo se integra el Grupo de Investigación del IFS-CSIC *Theoria cum Praxi* (TcP ValEurS21), que yo mismo coordino y ha

**Recibido:** 4 de agosto de 2009

**Aceptado:** 10 de enero de 2010

- generado una serie de actividades académico-editoriales homónimas, además de cultivar la Línea de investigación sobre "Conceptos y Valores" del CCHS e integrarse dentro del macrogrupo Trust-CM sobre "Cultura de la Legalidad": <http://www.trust-cm.net/miembros/ficha/id/15.html>
- 2 Cf. Ernst Cassirer, *Der Begriff der Philosophie als Problem der Philosophie*, in *Nachgelassene Manuskripte un Texte*, Bd. 9: *Zu Philosophie und Politik* (hrsg. von John Michael Krois und Christian Möckel), Felix Meiner, Hamburg, 2008, pp. 141-165. Cf. Jonnass Hansson & Svante Nordin, *Ernst Cassirer: The Swedish Years*, Peter Lang, Bern et alia, 2006.
  - 3 Cf. Toni Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Felix Meiner, Hamburg, 2003, p. 202.
  - 4 Cf. *op. cit.*, p. 195.
  - 5 Edward Skidelsky, *Ernst Cassirer. The Last Philosopher of Culture*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2009, p. 223.
  - 6 Cf. Roberto R. Aramayo, "Cassirer: un historiador de las ideas en lucha contra la barbarie del totalitarismo", estudio introductorio a su edición de Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del Siglo de las Luces*, FCE, México, 2009, pp. 23 y ss.
  - 7 Cf. Ernst Cassirer, *La idea de la constitución republicana* (edición de Roberto R. Aramayo), en *Isegoría* 40 (junio, 2009) pp. 155-168; cf. igualmente *Cassirer y su Neo-Ilustración. La Conferencia de Weimar y El Debate de Davos con Heidegger*, Plaza y Valdés, Madrid, 2009, pp. 45 y ss.
  - 8 Cf. Deniz Coskun, *Law as Symbolic Form. Ernst Cassirer and the Anthropocentric View of Law*, Springer, Dordrecht, 2007, p. 176.
  - 9 Cf. Roberto R. Aramayo, "Cassirer, la Constitución de Weimar y el papel regulativo de las ideas político-morales (Presentación) a *La idea de la constitución republicana*", *Isegoría* 40 (2009), pp. 149-154.
  - 10 Cf. Ernst Cassirer, *La idea de la constitución republicana*, en *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, EWC 17, 295-296; cf. ed. cast. cit. *Isegoría* 40.
  - 11 Cf. *op. cit.*, EWC 17, 307; cf. ed. cast. cit.
  - 12 Cf. Lorenzo Peña y Roberto R. Aramayo, "A propósito de *Theoria cum Praxi*", en R.R. Aramayo y T. Ausín (eds.), *Valores e Historia en la Europa del Siglo XXI*, Plaza y Valdés, Madrid/México, 2006, pp. 452.
  - 13 Cf. Immanuel Kant, *Teoría y práctica* (traducción de Roberto R. Aramayo y Manuel Francisco Pérez López), Tecnos, Madrid, 1986; Ak. VIII, 275; incluido en *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia* (edición de Roberto R. Aramayo), Alianza Editorial, Madrid, 2004, p. 182.
  - 14 Cf. Roberto R. Aramayo, "Teoría y práctica desde la historia de las ideas: Cassirer y su lectura de la Ilustración europea tras el debate sobre Kant celebrado en Davos", *Devenires. Revista de Filosofía y Filosofía de la cultura* X, 19 (2009), pp. 151-176.
  - 15 Cf. Ernst Cassirer-Martin Heidegger, *Débat sur le Kantisme et la Philosophie (Davos, 1929), présenté par Pierre Aubenque*, Beauchesne, Paris, 1972, pp. 28-51; cf. *El debate de Davos del año 1929 entre Cassirer y Heidegger* (edición de Roberto R. Aramayo), en *Cassirer y su Neo-Ilustración. La Conferencia de Weimar y el Debate de Davos con Heidegger*, Plaza y Valdés (Colección "Clásicos europeos"), Madrid, 2009, pp. 67 y ss.
  - 16 Cf. Bertrand Vergely, *Cassirer. La Politique du juste*, Michalon, Paris, 1998, p. 20.
  - 17 Cf. Rüdiger Safranski, *Un maestro de Alemania, Heidegger y su tiempo* (traducción de Raúl Gabas), Tusquets, Barcelona, 2003, p. 224.
  - 18 Cf. Roberto R. Aramayo, *Kant y su Neo-Ilustración. La Conferencia sobre Weimar y el Debate de Davos*, Plaza y Valdés, Madrid/México, 2009, *passim*.
  - 19 Cf. E. Cassirer, "'L'unité dans l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau'", *Bulletin de la Société française de Philosophie. Comptes rendues des Séances (Séance du 27 février 1932)*, p. 52.
  - 20 Cf. *op. cit.*, p. 53.
  - 21 Cf. J. Starobinski, préface à E. Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, Hachette, Paris, 1987, p. x.
  - 22 Cf. *op. cit.*, p. xi.
  - 23 Cf. Ernst Cassirer, "El problema Jean-Jacques Rousseau", en *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del Siglo de las Luces* (ed. de Roberto R. Aramayo), FCE, Madrid, 2007, p. 51.
  - 24 Cf. *op. cit.*, pp. 76-77.
  - 25 Cf. *ibid.*, p. 96.
  - 26 Cf. *ibid.*, p. 120.
  - 27 Cf. Roberto R. Aramayo, "Las claves rousseauianas del concepto kantiano de Ilustración", *Revista Latinoamericana de Filosofía* XXXI, 2 (primavera 2005), pp. 137-152; así como "La decisiva influencia de Rousseau sobre Kant", octavo epígrafe del estudio introductorio a mi edición de Jean-Jacques. Rousseau, *Cartas morales y otra correspondencia filosófica*, Plaza y Valdés (colección *Theoria cum Praxi, Serie Clásica/Textos* 1), Madrid, 2006, pp. 37-53.
  - 28 Cf. Ernst Cassirer, "El problema Jean-Jacques Rousseau", en *Rousseau, Kant, Goethe*, ed. cit., p. 89.

- 29 Cf. Ak. XX, 44; en *Kant. Antología* (ed. de Roberto R. Aramayo), Península, Barcelona, 1991, p. 156.
- 30 Cf. E. Cassirer, *El concepto de filosofía como problema de la filosofía*, ed. cit., ECN 9, p. 152.
- 31 Tomo prestado este título de una doble fuente. De un lado, se lo debo a Javier Muguerza, quien tituló así las XVI Conferencias Aranguren (que aparecerán en el número 41 de *Isegoría* -diciembre, 2009). Por otra parte, me hago eco de su versión francesa: E. Cassirer, *Éloge de la métaphysique. Axel Hägerström. Une étude de la philosophie suédoise contemporaine* (Présentation par Joël Gaubert; traduit de l'allemand par Jean Carro avec la collaboration de Joël Gaubert) Cerf, Paris, 1996. Mi versión castellana en la Colección *Eidética* en Herder.
- 32 Cf. E. Cassirer, *Axel Hägerström. Eine Studie zur schwedischen Philosophie der Gegenwart*, Felix Meiner, Hamburg, 2005, EWC, vol. 21, p. 7.
- 33 Cf. *op. cit.*, p. 16.
- 34 Cf. *op. cit.*, p. 57.
- 35 Cf. *op. cit.*, p. 60.
- 36 Cf. John Michael Krois, "Warum fand keine Davoser Debatte zwischen Cassirer un Heidegger statt?", en D. Kaegi/E Rudolph (Hg.), *Cassirer-Heidegger. 70 Jahre Davoser Disputation*, ed. cit., p. 235. Cf. E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen. Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Felix Meiner, Hamburg, 1995, pp. 4 y 261-271.
- 37 Cf. E. Cassirer, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura* (traducción de Eugenio Imaz), FCE, Mexico, 2004, p. 89.
- 38 Cf. *ibid.*, p. 62.
- 39 Cf. *ibid.*, p. 91.
- 40 Cf. *ibid.*, p. 48.
- 41 Cf. *ibid.*, p. 108.
- 42 Cf. *ibid.*, p. 49.
- 43 Cf. *ibid.*, pp. 107-108.
- 44 Ernst Cassirer, *The Myth of the State. Its Origin and its Meaning. Third Part: The Myth of the Twentieth Century*, en *Zu Philosophie und Politik* (hrsg. von John Michael Krois und Christian Möckel), Felix Meiner, Hamburg, 2008 (vol. 9 de los *Nachgelesene Manuskripte und Texte*), p. 219 n.
- 45 Cf. Ernst Cassirer, *El mito del Estado* (traducción de Eduardo Nicol), México, FCE, 1993, p. 347.
- 46 Cf. Roberto R. Aramayo, *La Quimera del Rey Filósofo. Los dilemas del poder, o el frustrado idilio entre la moral y lo político*, Taurus, Madrid, 1997, *passim*.
- 47 Cf. Hanna Arendt, *Sobre la revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 2006, *passim*.
- 48 Cf. Ernst Cassirer, *The Myth of the State. Its Origin and its Meaning. Third Part: The Myth of the Twentieth Century*, en *Zu Philosophie und Politik*, ed. cit., pp. 198-199.
- 49 Versión castellana del original en inglés de **Roberto R. Aramayo**. Esta lección fue dictada el 3 de abril de 1944 en un curso del Connecticut College (New London, Connecticut), donde Cassirer participó a invitación del profesor Hafkesbrink, y fue publicada, bajo el título de *Philosophy and Politics*, en *Symbol. Myth and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945* (edited by Donald Philip Verene), New Haven And London, Yale University Press, 1979, pp. 219-232, edición que ha servido como fuente para realizar la presente versión castellana. El escrito presentado aquí de *Filosofía y Política* se puede localizar asimismo en una versión francesa: Ernst Cassirer, *L'Idée de l'Histoire. Les inédits de Yale et autres écrits d'exil* (présentation, traduction et notes par Fabien Capeillères), Les Éditions du Cerf, 1988. Sin embargo, pese a estar censada en los contenidos que la editorial anuncia en internet <[http://www.meiner.de/product\\_info.php?products\\_id=902](http://www.meiner.de/product_info.php?products_id=902)>, sólo hemos encontrado algunos pasajes de *Philosophy and Politics* en Ernst Cassirer, *Zu Philosophie und Politik* (hrsg. von John Michael Krois und Christian Möckel), Felix Meiner, Hamburg, 2008 (es decir, en el vol. 9 de los *Nachgelesene Manuskripte und Texte*), todos ellos integrados en el manuscrito titulado *The Myth of the State. Its Origin and its Meaning. Third Part: The Myth of the Twentieth Century* (cf. pp. 183-185 y 218-220).
- 50 Cf. E. Cassirer, *La filosofía de la Ilustración*, cap. 6.
- 51 Cf. Condorcet, *De l'influence de la révolution d'Amérique sur l'Europe* [Sobre la influencia de la revolución de América sobre Europa], 1786, cap. 1.
- 52 Cf. V. Marcaggi, *Les origines de la déclaration des droits de l'homme de 1789* [Los orígenes de la declaración de los derechos del hombre de 1789], París, 1904. Para más detalles en relación con esta cuestión, cf. Fritz Klövekron, *Die Entstehung der Erklärung der Menschen und Bürgerrechte* ["El origen de la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano"], in *Hist. Stud.* XC (Berlín, 1911) y G. A. Salander, "Vom Werden der Menschenrechte" ["Del devenir de los derechos humanos"], in *Leipziger rechts wissenschaftlich Studien*, 19 (Leipzig, 1926).
- 53 Cf. la carta de Jefferson a Lee del año 1825; citado por Carl Becker, *The Declaration of Independence: A Study in the History of Political Ideas* [La declaración de la Independencia. Un estudio en la historia de las ideas políticas], New York, 1942, pp. 25 y ss.

- 54 Cf. I. Kant, *El conflicto de las Facultades. En tres partes* (edición de Roberto R. Aramayo, con un epílogo de Javier Muguerza), pp. 159-160 y 163-164.; Ak. VII, 85 y 88 [N.T.].
- 55 Cf. *Correspondence de Benjamin Franklin* [Correspondencia de Benjamin Franklin] (traduite et annotée par Ed. Laboury), Paris, 1886, 2 vols.; cf. Klóvekorn, *op. cit.*, p. 60.
- 56 Cf. Charles Grove Haines, *The Revival of Natural Law Concepts* [El resurgir de los conceptos del derecho natural], Cambridge, 1930, p. 65.
- 57 Cf. Immanuel Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (ed. de Roberto R. Aramayo), Alianza Editorial, Madrid, 2002, p. 63; Ak. IV, 393.
- 58 Cf. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner, Hamburg, 1952, pp. 355 y ss.
- 59 Cf. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (ed. Johannes Hoffmeister), Felix Meiner. Hamburg, 1955, p. 17.
- 60 Para contextualizar todo esto resulta provechoso tener a la vista el ensayo de Concha Roldán, *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia*, Akal, Madrid, 2005 (2.ª ed.), así como la discusión mantenida con esta obra por Óscar Moro Abadía, "Entre Casandra y Clío: A propósito del pasado, el presente y el futuro de la filosofía de la historia", *Isegoría* 35 (2006), pp. 295-308. [N.T.]
- 61 Cf. Ernst Cassirer, *El mito del Estado* (traducción de Eduardo Nicol), FCE, México, 1993, pp. 342 y ss.
- 62 Cf. Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, Beck, München, 1918, pp. 40 y ss.
- 63 Cf. *op. cit.*, introducción.
- 64 Cf. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (1927).
- 65 Cf. "La decadencia y la restauración de la civilización", parte I de *La filosofía de la civilización*.
- 66 Cf. Albert Schweitzer, *The Philosophy of Civilization*, Macmillan, New York, 1953, p. 8.
- 67 Cf. *op. cit.*, p. 17.
- 68 Cf. *op. cit.*, p. 3.
- 69 Cf. *ibid.*, p. 8.