

CASSIRER, E. “Filosofía moral, derecho y metafísica. Un diálogo con Axel Hägerström”. Ed. Roberto R. Aramayo. Barcelona: Herder, 2010. 169 p.

*Nuria Sánchez Madrid**
nuriasma@ucm.es

A diferencia del infructuoso diálogo mantenido en Davos con Martin Heidegger, un saldo de muy distinto signo arroja la discusión de Ernst Cassirer, acontecida 10 años más tarde, sin la vivacidad de la discusión en directo, con las principales tesis epistemológicas y jurídico-políticas del filósofo sueco Axel Hägerström, sobre cuya obra Cassirer publica, desde su exilio postrero, un breve ensayo, con la pretensión de valorar la filosofía contemporánea de aquel país. Este estudio brinda a Cassirer la ocasión para detallar aspectos decisivos, los más dotados de carga existencial, de su propia teoría sobre las formas simbólicas. El experimento no deja de tener su interés hermenéutico y la excelente traducción y documentada edición castellana, fruto de una estancia de investigación en la Technische Universität de Berlín, acompañadas de un útil estudio introductorio, nos devuelve en unas condiciones óptimas lo que se ha calificado como «un capítulo desconocido en la historia conceptual» (2010, p. 10). El diálogo implícito con Hägerström se escancia en cinco partes, que conducen al lector desde una crítica sólo aparentemente positivista a la metafísica, pasando por un análisis escéptico de los valores morales y el desvelamiento de la fuente mítica del derecho a la lógica de las ciencias del espíritu. En todas ellas se parte de una divergencia inicial para ir visibilizando progresivamente, de la mano de una

* Professora Contratada Doutora da Faculdade de Filosofia da Universidade Complutense de Madrid (UCM). Resenha recebida em 10/02/2014 e aprovada em 02/05/2014.

argumentación razonada, los presupuestos compartidos que también mueven la crítica de toda posición unilateral en filosofía del intelectual sueco. En efecto, Hägerström no es un Schlick ni un Carnap. No es la Escuela de Viena el socio epistemológico que cabe hallar en su crítica de los asertos metafísicos contenida en obras como “El principio de la ciencia” (2010, p. 44), sino una decidida apuesta por un racionalismo estricto que cree en la forma cognoscible de los objetos. La lectura reflexiva que Cassirer realiza de Hägerström extrae insólitas afinidades entre su enfrentamiento a la metafísica y la crítica y disciplina que Kant aplica a un modelo de discurso por el que el género humano siente una «disposición natural», de suerte que su abandono resultaría un hecho tan improbable como que «para no respirar siempre aire impuro, prefiriéramos dejar de respirar sin más» (Kant, “Proleg.,” AA IV, p. 367). El giro copernicano –afirma Cassirer– es considerado por Hägerström como un refugio en el subjetivismo únicamente en virtud de un malentendido, toda vez que su objetivismo crítico coincide con la posición de Kant, por ejemplo en la célebre “Refutación del idealismo” de la primera “Crítica”, cuando atribuye a toda conciencia una apertura irreductible a lo que hay, el ser «conciencia de algo» (2010, p. 76). Precisamente a la meditación sobre los presupuestos de la lucha contra el subjetivismo está dedicado el segundo episodio de este diálogo casi mayéutico, como se advierte con lucidez en el estudio introductorio (2010, p. 10). Frente a la atribución de caracteres rígidos a la consistencia de los objetos o la creencia en la realidad de conceptos universales, Cassirer investiga cuáles son los principios que dirigen la intuición según la cual lo real debe conformarse a su concepto adecuado y argumenta a favor de la consideración de la objetividad como un *work in progress*, en el que se procede a «un progresivo «arreglo» entre el «yo» y el «mundo»» (2010, p. 73) conducente a un «ábrete Sésamo» que permite al sujeto habérselas de una manera no traumática con la realidad (2010, p. 81). De esa manera, la condición absoluta que la realidad cognoscible ejerce en la obra de Hägerström no resulta negada ni suprimida, sino que se entiende a una nueva luz en los términos de un «complejo sistema de conceptos relativos, de conceptos ordinales y relacionales» (2010, p. 92), que como una subestructura de presupuestos indica cuáles son las reglas universales que dirigen el encuentro entre las palabras y las cosas, salvándolo tanto del mero azar como de la reducción a unas coordenadas excesivamente troqueladas por una noción restrictiva de lo científico.

La capacidad para revelar supuestos no suficientemente reconocidos de Cassirer continúa su conversación con Hägerström matizando algunas de las principales afirmaciones recogidas en “Sobre la verdad de las

representaciones morales del segundo”, donde el orden de los valores morales parece condenado a no suministrar nada más que expresiones múltiples y cambiantes de sentimientos y disposiciones emocionales hacia la realidad. Tal sería el reverso moral del anverso consistente en su teoría racionalista del conocimiento (2010, p. 98). Sin embargo, no se trata de ningún Protágoras del siglo XX, sino de un amante del sistema, entendido como una construcción compleja que en último término está fundada sobre una decisión o una valoración que funciona como piedra de toque. Hägerström reconoce además que no podemos dejar de emitir juicios morales de continuo en nuestras vidas. No puede obviar, por tanto, la exigencia de contar con una orientación del sentir y del querer, capaz de ofrecer una meta a los sentimientos y superarlos. «Toda auténtica toma de posición entraña un acto «reflexivo» que para ella es determinante y característico» (2010, p. 105). Partiendo de esta condición, Cassirer afirma que el Juicio práctico adopta tanto como el teórico el aspecto de una voluntad de progresiva universalización, en el que cabe identificar un «motivo universal» (2010, p. 110) que busca su peculiar mundo objetivo, a saber, un sistema de representaciones morales que el mundo civilizado asume como una suerte de condición mínima para el ejercicio de la razón. Surge así una universalidad que no estriba en la coherencia lógica de las proposiciones que se corresponden con diversos estados de cosas, sino en una comunidad de objetivos compartidos (2010, p. 119). Esta versión acerca de la entidad del discurso moral arroja como lección que una noción excesivamente reductiva de lo objetivo corre el riesgo de eclipsar el conjunto de reglas y esquemas responsables de nuestra experiencia de lo que llamamos objetos de conocimiento. Y tales reglas atraviesan igualmente «las manifestaciones de la «conciencia práctica»» (2010, p. 115), en las que una mirada suficientemente penetrante podrá disolver aparentes heterogeneidades y reconocer conexiones, articulaciones y jerarquías que remiten a un mismo proceso de unificación bajo leyes, en un orden poseedor de su propia auto-identidad, rasgo que Hägerström considera irrenunciable para la realidad teórica. Basta que este polo de sentido nos acompañe en nuestra existencia para poder prescindir de todo parapeto supersticioso y adaptarnos «a las metas más profundas de nuestra especie, con el fin de adquirir para nosotros mismos una tarea que nos eleve por el «más atosigante de todos los sentimientos: el del vacío de la vida», en palabras del interlocutor de Cassirer en “Del mito social”. Hay, pues, una tarea positiva en manos de la filosofía moral, más allá de su identificación con un plano de manifestación sentimental.

Completa este diálogo sobre los fundamentos de las creencias comunes de la humanidad –en la teoría y en la praxis– un estudio acerca de las raíces

míticas de toda construcción jurídica, que Cassirer considera una ausencia imperdonable de su “Filosofía de las formas simbólicas” que el estudio de Hägerström sobre el concepto romano de obligación le brinda la ocasión de enmendar. Sin duda, las categorías jurídicas, como el propio sintagma «voluntad del Estado» o el de dinámica institucional hunden sus raíces en representaciones supersticiosas y en un imaginario mítico –Hägerström los considera ficciones y fantasmas–, que debe ser traído debidamente a la luz. Pero lo que el pensador sueco parece calibrar como un merma de la racionalidad de semejantes constructos, Cassirer lo atribuye a una marca de la dependencia que hasta los más acendrados conceptos científicos mantienen con respecto al lenguaje, es decir, a la matriz de todas las metáforas (2010, pp. 131-132). Sin semejante conexión no habría lugar para la consideración de la naturaleza como un tejido vital, como se advierte tanto en la *phúsis* aristotélica como en toda la filosofía de la naturaleza del Renacimiento. El hecho de que el *ius* proceda del *fas* religioso, esto es, de una fuerza vital mística, está sometido a una evolución que permite ganar paulatinamente algo así como un ««cosmos» del derecho» (2010, p. 138), que pretende superar la fase en que sólo regía el mundo un «conglomerado de fuerzas», según expresión de Axel Hägerström, procediendo a una síntesis formal que reúne bajo unidad percepciones y valoraciones sobre hechos y acciones. La *teoría de la función* de Cassirer le entrega así los instrumentos necesarios para discernir suficientemente al derecho, en tanto que «condición de la cultura» (2010, p. 151), de prácticas pseudo-jurídicas ancestrales, apelando como señalábamos antes a la función desempeñada por el lenguaje, encarnado en fórmulas codificadas que vertebran actos jurídicos determinados y, sobre todo, en la capacidad que Arendt considerara esencial para la fundación de algo estable procedente de la acción humana, a saber, la promesa. El adagio *pacta sunt servanda* proyecta el querer hacia el futuro con garantías, de suerte que la *voluntad* deje de estar al servicio de «alguna secreta potencia originaria del ser» (2010, p. 154) para convertirse en orientación e intención de la que adolece el mero sentimiento. El último giro de la discusión se dirige a la fundamentación de las ciencias del espíritu, que Cassirer brega por defender de la débil acusación de subjetivismo por parte de Hägerström, desde el momento en que cada una de ellas –el lenguaje, el arte, la religión o el derecho– visibilizan las condiciones de posibilidad de la cultura, entendida como el compromiso de la humanidad con ideales civilizatorios no instrumentales ni cosificadores. Esas condiciones de posibilidad se manifiestan asimismo, como permite delimitar el caso específico del arte, de la mano de Kant y Lessing, y la ciencia del lenguaje, en compañía de la forma lingüística interna de W. von Humboldt

y la teoría de la expresión de K. Bühler, como procesos de formalización, configuraciones o medios de presentación o de expresión que dan acceso a una de las experiencias centrales para el ser humano, la que Bühler calificara como *vivencia del significado* (2010, p. 167). En tiempos como los actuales, en los que teorías basadas en el equilibrio reflexivo de Rawls o en la reconstrucción racional preconizada por Habermas aparecen como los principales pilares de esa pálida herencia del republicanismo kantiano que es el transcendentalismo institucional, sorprende con melancolía la fuerza y nitidez con que Cassirer afirma que nuestra condición sólo se reconoce en la obra del lenguaje, lo que dota a las ciencias del espíritu de un potente alcance crítico, toda vez que las declara depositarias del don más específicamente humano, como es el de la configuración de sentido. La polémica y la refutación se vuelve un arte en manos de Ernst Cassirer, que siguiendo la estela del viejo Aristóteles hace ingresar a su contrincante discursivo en el campo de juego demarcado por el principio de no contradicción, esto es, en el espacio que sólo emerge cuando se ha renunciado a toda veleidad sentimental y a todo prejuicio, para comenzar a avanzar por la senda provista del mejor sentido.