

## LA KANTIANA INFINITUD INMANENTE DE CASSIRER

### The Kantian Immanent Infinity of Cassirer

Roberto R. Aramayo 

Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Madrid, España  
roberto.aramayo@csic.es

**Resumen:** Con su filosofía de las formas simbólicas Cassirer reflexiona sobre una infinitud immanente que ya fue anunciada por el pensamiento kantiano. Los textos kantianos pueden ser leídos en clave simbólica, como sucede sin ir más lejos con su teoría de los postulados relativos a una existencia divina y un alma inmortal. El *faktum* de la razón, la libertad humana que reconocemos gracias a nuestra conciencia moral, nos permite franquear cualquier límite bajo la convicción de que podemos hacer cuanto nos dicte autónomamente nuestro deber. Somos un animal simbólico cuyo universo ético y cultural nos permite transformar la realidad persiguiendo asintóticamente renovados horizontes utópicos. Como bien dice Cassirer en *Hacia una metafísica de las formas simbólicas*, es el *futuro simbólico* del ser humano lo que desborda los límites de su existencia finita. Esa es la razón de que Kant culmine toda su obra con una *Metafísica de las costumbres*.

**Palabras clave:** Cassirer; Kant; Libertad; Símbolo; Infinitud immanente.

**Abstract:** With his *Philosophy of Symbolic Forms* Cassirer reflects on an Immanent Infinity that had already been announced by Kantian Thought. Kantian texts can be read symbolically, as happens for instance with his Theory of the Postulates relating to a Divine Existence and an Immortal Soul. The *Faktum* of Reason, the Human Freedom that we can acknowledge thanks to our Moral Conscience, allows us to go beyond any limit under the conviction that we can do what our Duty dictates autonomously. We are a *Symbolic Animal* whose Ethical and Cultural Universe allows us to transform reality by Asymptotically pursuing renewed Utopian Horizons. As Cassirer well says in *Towards a Metaphysics of Symbolic Forms*, it is the Symbolic Future of the Human Being that transcends the Limits of his Finite Existence. That is the reason why Kant culminates all of his work with a *Metaphysics of Morals*.

**Keywords:** Cassirer; Kant; Freedom; Symbol; Immanent Infinity.

Es el *futuro simbólico* del ser humano lo que desborda los límites de su existencia finita.

*Ernst Cassirer*  
(Zur Metaphysik der symbolischen Formen)

Cassirer fue muy consciente de la importancia que tiene profesar una u otra filosofía. Esto condiciona nuestro ambiente cultural y por lo tanto determina que se dé uno u otro clima político. Este puede ser muy borrascoso y originar temibles tormentas o propiciar tiempos de bonanza. Sin ser totalmente automática, se da una estrecha correlación entre cómo pensamos y la política que disfrutamos o padecemos. Los

mentores que uno elige y las compañías filosóficas que frecuenta son claves para nuestra formación colectiva. Sin embargo, no basta con acertar a la hora de seleccionar autores. Quienes jalonan la historia de las ideas y merecen catalogarse como clásicos pueden ser interpretados de maneras muy heterogéneas e incluso antagónicas. Por eso resulta igualmente fundamental elegir bien la óptica que acompañe nuestras lecturas, porque algunas interpretaciones resultan luminosas y otras tienden a despistarnos.

Kant es un autor paradigmático en lo que podríamos llamar el conflicto de las interpretaciones. Algunos consideran que puede serles muy útil para sustentar una determinada concepción teológica más o menos conservadora e incluso desgranar los atributos del dios católico, mientras que otros le consideramos un autor clave para comprender toda nuestra modernidad. Conviene recordar lo que Ortega (1924) escribió hace casi un siglo con ocasión del bicentenario kantiano: “En la obra de Kant están contenidos los secretos decisivos de la época moderna, sus virtudes y sus limitaciones. Los resortes que mueven esta máquina ideológica son los mismos que han actuado sobre la historia europea desde el Renacimiento”. Difícilmente podría representar todo esto, si su contribución al movimiento ilustrado no fuese homologable a la de Diderot por su radicalismo.

El respeto que muestra Kant hacia el cristianismo no debe confundirse con una subrepticia profesión de fe. Puede ser un homenaje a la educación pietista que le inculcó su madre y un reconocimiento a una religión amable cuyas enseñanzas pueden ser más provechosas que las de los monoteísmos coléricos. Pero sus escritos rezuman laicismo por los cuatro costados. Como cabe leer en una de las anotaciones del *opus postumum*, para Kant, Dios no es otra cosa que la razón ético-práctica y auto-legisladora. El componente divino que integra la naturaleza humana lo encuentra en su ciudadela íntima y no es algo externo a nosotros mismos, pues mora en el interior de cada cual.

La filosofía kantiana tiene dos referencias inexcusables que se ven recogidas en el colofón de su segunda *Crítica*. Las dos cosas que colman su ánimo con admiración son el cielo estrellado sobre nuestras cabezas y la conciencia moral que alberga nuestro fuero interno. Por eso describe a Rousseau como el “Newton del universo moral” (Cf. *Bemerkungen*, Ak. XX 44.). Este había sabido leer el cifrado matemático de la naturaleza y Rousseau le hace descubrir cierta regularidad en los asuntos humanos. Nuestra insaciable sed metafísica requiere nuevos manantiales y esa es la tarea del criticismo. Por

una parte, hay que poner bridas a los excesos de un dogmatismo estéril cuya transcendencia nos inmoviliza, en vez de incentivarnos a hacer camino al andar. De otro lado, se las ingenia para buscar una fórmula moral que tenga un rendimiento similar al de las matemáticas. Aplica en definitiva el modelo físico-matemático de Newton a la metafísica tradicional y aprecia el intento espinosista por presentar la ética al modo geométrico.

El gusto kantiano por la simetría cincela su filosofía transcendental. Esas mismas ideas que nos engañan cual espejismos en el plano teórico, haciendo encallar a las naves que abandonan el terreno firme del conocimiento empírico, no dejan de tener una indudable rentabilidad en el terreno práctico, al suponer horizontes utópicos que nos animan a perseguir ciertos arquetipos y estimulan el progreso moral. Para saber cómo es algo las ideas no sirven, pero en cambio nos permiten vislumbrar cómo debería ser. Por eso tuvo Kant que suprimir el saber para dejar sitio a la fe. Si queremos cambiar el actual orden de las cosas, debemos creer que nos es posible hacerlo y, por lo tanto, si debo, sencillamente puedo. Su fe racional estriba en reconocer que nuestra libertad es un hecho de la razón, el fruto de nuestra perspectiva teleológica e inteligible que nos permite intervenir en la cadena causal e introducir las modificaciones oportunas.

No somos rehenes de nuestros instintos, ni tampoco esclavos de nuestras inclinaciones. Podemos cultivar nuestras disposiciones naturales para obrar conforme a pautas que nos demos nosotros mismos de modo autónomo y no heterónimo, sin seguir los dictados de instancias ajenas. En eso consiste una libertad que puede franquear cualquier abismo gracias al tesón de nuestra disposición anímica, de una voluntad que no se deje arrastrar por lo arbitrario y desdeñe los requiebros de un éxito que precisa el respaldo del veleidoso azar. Nuestro talante resulta mucho más decisivo que la suma de los talentos más prodigiosos. Cuenta mucho más lo que conquistamos mediante nuestro empeño y no tanto los inmerecidos dones de la naturaleza o los caprichosos regalos de la suerte. Lo primero logra contentarnos y ahuyenta el desasosiego que nos causa poder dañar a los demás.

Según Heine, mientras Robespierre hacía subir al cadalso a Luis XVI y dejaba sin cabeza la corona francesa, Kant hacía algo similar en el reino de los cielos, al desmontar en su primera *Crítica* las pruebas sobre la existencia de Dios, descabezando a su guardia pretoriana comandada por el argumento ontológico. Heine añade que Kant habría

decidido resucitar a la divinidad, con la varita mágica de su razón práctica, para reconfortar a quienes caerían en la desesperación sin una cobertura religiosa y las liturgias que suelen acompañarla.

Sin embargo, los objetivos de Kant fueron muy otros, tanto desde una perspectiva teórica como bajo un enfoque práctico, que por otra parte resultan complementarios. Estipular que no podemos conocer a Dios por su carácter suprasensible y exceder el campo cubierto por la experiencia, tiene a juicio de Kant una indudable ventaja práctica. Si tuviéramos certeza de su existencia, no habría lugar para la ética, tal como Kant la entiende. Pues entonces ten sólo nos moverían los resortes del temor al castigo y la expectativa de una recompensa. Todo lo cual es incompatible con una moral que se quiere autónoma y no heterónoma, que no reconoce leyes ajenas o argumentos de autoridad, plegándose únicamente a su propia legislación.

Se le ha reprochado a Kant retomar subrepticamente una fundamentación teológica mediante los postulados del sumo bien. Esto ha hecho correr mares de tinta entre sus exégetas. ¿Por qué nos habla de la existencia divina y un alma inmortal como condiciones del sumo bien, es decir de la fusión entre virtud y felicidad? Porque Kant decanta esas dos nociones de la metafísica dogmática y las destila en el alambique del criticismo para obtener su estricta funcionalidad. Le interesa estudiar el papel que jugaban, la función que acometían.

Podríamos utilizar la comparación que utiliza el propio Kant en su segunda *Crítica*, cuando nos describe un método para segregar los motivos de nuestras acciones y distinguir el fundamento de una pura determinación moral, separando el respeto del beneficio. “Es como si el químico añada álcali a una solución calcárea en espíritu de sal, éste abandona pronto a la cal, se fusiona con el álcali y la cal se precipita hacia el fondo” (*KpV*, 05: 92). En el terreno ético, si prescindimos del componente material de la felicidad, sólo nos queda la forma de una ley universal. De igual modo, si desvestimos de su ropaje sustancial el postulado sobre la existencia divina, nos quedamos con su nuda funcionalidad. Dios era el garante de la ética religiosa y servía de fundamento a una moral teológica. Sin creer en su existencia ese constructo ético se derrumba como un castillo de naipes.

Así las cosas, no es relevante lo que pueda corresponder a la idea de Dios o qué atributos le adornen, sino hacernos actuar *como si* existiera una instancia con poder

suficiente para consumir cuanto no consiga una voluntad buena en sí misma y creer que nuestro comportamiento moral puede ir modelando un futuro mejor gracias al ejercicio de nuestra libertad. En *Hacia la paz perpetua*, como garantía del sumo bien político-jurídico, se dan tres alias para esa misma instancia: “destino”, “naturaleza” o “providencia” (*ZeF*, 08: 360-361), según el aspecto de su funcionalidad que convenga destacar. El escandaloso *deus sive natura* de Spinoza se amplifica con la incorporación del *fatum* estoico y el binomio deviene una triada con funciones homólogas.

Con la inmortalidad anímica ocurre otro tanto. Como la virtud es algo que no se puede colmar, siempre queda un trecho que recorrer y ese tramo requeriría de un tiempo indefinido. La plena fusión entre nuestra intención y las demandas de la ley moral exige un proceso sin término. Por eso no puede ser alcanzado por el individuo humano y queda reservado para la especie humana, tal como Kant precisa cuando reseña un libro de Herder, sirviéndose ahora de una metáfora geométrica para describir un proceso asintótico:

Si la especie supone el conjunto de una serie de generaciones que se extiende hasta el infinito y se acepta que tal serie se aproxima incesantemente a la línea de su destino, entonces no resulta contradictorio sostener que esta línea del destino es *asintótica* a cada uno de los puntos de la línea generacional y coincide con ésta en el todo. En otras palabras, que ningún miembro de todas las generaciones del género humano alcanza plenamente su destino, sino únicamente la especie. Es competencia del matemático aclarar esta metáfora. La tarea del filósofo consiste en afirmar que el destino del género humano en su conjunto es un *progresar ininterrumpido* y la consumación de tal progreso es una mera idea, aunque muy provechosa desde cualquier punto de vista, del objetivo al que hemos de dirigir nuestros esfuerzos. (*RezHerder*, 08: 65)

Tras pasar por el cribado de la crítica, la existencia divina y la inmortalidad anímica dejan de ser dogmas transcendentales, porque sólo interesa estudiar sus prestaciones funcionales, a saber, el carácter “asintótico” e ininterrumpido de nuestro progreso moral, cuyo halagüeño desenlace queda “garantizado” por una instancia imaginaria que nos inspira confianza para seguir adelante gracias a nuestro solo empeño, al apostar por el auxilio que nos brindamos mutuamente como miembros de una sociedad. Esa es la función del “plan oculto” de la naturaleza o del “artículo secreto” añadido al ensayo sobre la paz perpetua, desvelados por ese filósofo kantiano de la historia cuyo

propósito es invitarnos a escribir nuestro propio guión ético y emanciparnos de toda tutela pensando autónomamente por cuenta propia.

Lo que a Kant le interesa instaurar es una *Metafísica de las costumbres* y por eso establece un primado de lo práctico sobre cuanto tenga un carácter especulativo. Los dilemas morales nos plantean preguntas que no podemos marginar y la metafísica tradicional se propuso atender. Como señala Cassirer en su diálogo con Axel Hägerstrom, “Kant combatió con la mayor energía la metafísica dogmática bajo la forma histórica en que se la encontró, pero nunca tuvo por algo meramente posible la exclusión o erradicación de la metafísica en cuanto disposición natural” (ECW 21, 17). Eso sería tanto como preferir dejar de respirar para librarse del aire impuro, añade citando los *Prolegómenos* (*Prol*, 04: 367) o no retornar al amante con quien se ha tenido una desavenencia (*KrV*, A 850 / B 878).

Para el autor de *Sustancia y función* las cosas no pueden estar más claras. En el coloquio de Davos con Heidegger, Cassirer se refiere a una nueva metafísica, de cuño kantiano, donde la sustancia quede relevada por un complejo entramado de significados funcionales. “¿Acaso debemos rechazar el itinerario de la ética filosófica hacia lo universal, porque el desarrollo de las ideas morales se haya visto entreverado con determinadas ideas metafísicas? ¿No cabe retener la enjundia de lo conseguido, su significación funcional, aun cuando lo despojemos de su envoltorio metafísico?” (ECW 21, 79) -se pregunta Cassirer.

Eso es lo que se dirimió en 1929. En el 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. Quienes asistieron a este debate legendario presenciaron la pugna entre dos orientaciones filosóficas y políticas. No es lo mismo reivindicar los derechos del ser desde la ontología heideggeriana que definir al hombre como un *animal simbólico* capaz de trascender su finitud encaramándose a una *infinitud inmanente*, merced a un mundo simbólico, funcional e intersubjetivo, que cabe construir entre todos.

Recordemos las claves funcionales de los dos postulados kantianos que vimos antes: confianza en que podemos hacer cuanto debemos y un progreso tan indefinido

como asintótico que además atiende a las generaciones futuras. “Juzgamos que podemos hacer algo, al cobrar consciencia de que debemos hacerlo y reconocer en el fuero interno esa libertad que hubiera seguido siéndonos desconocida sin la ley moral” (*KpV*, 05 30; cf. 95 y 159).

Siempre cabe pensar que hemos podido actuar de otra forma, o inhibirnos de hacerlo, cuando cotejamos nuestro comportamiento con las formulaciones del deber, es decir, si nuestra máxima podría ser una ley universal o no tratar a cualquier ser humano como un mero medio instrumental, siendo esto último algo vetado incluso para un hipotético Dios (*KpV*, 05: 131). Ese contra-fáctico nos revela que nos cabe obrar de otro modo el futuro, sin ceder a la tentación de buscar excusas en unas circunstancias determinantes. Uno puede hacerlo, al reconocer que debe hacerlo (*KpV*, 05: 159). En este contexto cabe ser generosos con los demás, pero nada indulgentes con uno mismo, salvo que abdicemos de nuestra humana condición, para dejar de ser personas e identificarnos con las cosas. En su artículo titulado “Kant y el sueño de la razón”, Javier Muguerza lo expresa del siguiente modo:

Cuando describimos las acciones de nuestros semejantes no es del todo ilegítimo que los hagamos en términos causales, explicándonos su conducta en virtud de los condicionamientos naturales o sociales que le llevan a comportarse de cual o tal manera. La atribución de tales relaciones de causa-efecto pudiera resultar en ocasiones discutible, pero lo cierto es que se acostumbra a hacerlo así. ¿Pero podríamos hacer otro tanto cuando cada uno de nosotros habla en nombre propio? Hablar así sería sólo una excusa para eludir nuestra responsabilidad moral. Cuando diga “no puede actuar de otra manera” o “las circunstancias me obligaron a actuar como lo hice”, estaría sencillamente dimitiendo de mi condición de persona, para pasar a concebirme como una cosa más, sometida como el resto de las cosas a la forzosa ley de la causalidad. (Muguerza, 1991, *La herencia de la Ilustración*, pp. 19-20)

Podemos evaluar nuestros hechos pasados gracias a la responsabilidad moral, porque nuestros actos quedan adscritos a nuestro computo particular mediante la imputación. No podemos desentendernos de nuestros actos y siempre nos cabe intentar comportarnos del modo en que creemos deber hacerlo, sin diluir o eludir nuestra responsabilidad invocando circunstancias adversas o inercias temperamentales. Eso nos permite dibujar un contorno sin lindes para nuestra libertad, que puede franquear cualquier límite cuando persigue las metas ucrónicas de sus horizontes utópicos, al

verificar ese progreso asintótico hacia la línea de un destino que se sabe inalcanzable por definición, pero nos mueve a hacer camino al andar:

Aunque no llegue a tener lugar nunca el máximo propuesto por la idea, como arquetipo resulta plenamente adecuado para ir aproximándose un poco más hacia la mayor perfección posible conforme a ese modelo. Pues nadie puede ni debe determinar cuál sea el nivel más alto en que la humanidad tenga que detenerse o cuán grande pueda ser el abismo que haya de extenderse entre la idea y su realización, toda vez que ahí está la libertad y ésta puede franquear cualquier límite prefijado de antemano. (*KrV*, A 317 / B 324)

A juicio de Cassirer, “es el futuro simbólico del ser humano lo que desborda los límites de su existencia finita”, según señala en su *Antropología filosófica* (2004, p. 89). En realidad, “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” (2004, p. 62). Su *Filosofía de las formas simbólicas* parte del supuesto de que una definición sobre la naturaleza o esencia el ser humano tiene que ser funcional y no sustancial, tratándose ante todo de un *animal simbólico*, como nos define su póstumo *Ensayo acerca del ser humano*, traducido al castellano como *Antropología filosófica*.

El ser humano no puede rehuir su propio logro, al dejar de vivir en un universo físico y habitar 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. Ya no es capaz de afrontar y encarar la realidad inmediatamente. 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 esta vive en un mundo de crudos hechos a tenor de sus necesidades y deseos inmediatos. Vive más bien en medio de sus fantasías y de sus sueños. (2004, p. 47)

Al morir, en abril de 1945 muy pocos días antes de que Hitler se suicidara en el bunker de la Cancillería, Cassirer deja listos para la imprenta dos breves y enjundiosos ensayos que pensaba utilizar como introducción a una nueva edición inglesa de su *Filosofía de la Ilustración*. Uno era sobre Kant y Rousseau. El otro sobre Goethe. Tres autores fundamentales para Cassirer, a los que cita y glosa constantemente, sobre todo a partir de lo que podríamos calificar como el giro práctico de su pensamiento. En el

prólogo a su diálogo con Axel Hägerström, que data de 1939 en su exilio sueco, Cassirer reconoce que el estudio de la obra de Hägerström le ha incentivado a aplicar su *Filosofía de las formas simbólicas* a nuevos ámbitos como los de la filosofía moral y la filosofía del derecho.

El punto de inflexión que determina este cambio de rumbo viene dado por la situación política de Alemania y el ascenso del nazismo. Cuando Hitler accede al poder, Cassirer decide redactar una refutación filosófica del ideario nacionalsocialista, aunque retrasará su publicación a instancias de su mujer, para que sus familiares no sufrieran represalias, y de hecho sólo se publicará póstumamente bajo el título de *El mito del Estado*. Esta refutación se mostró eficaz cuando menos con alguien del entorno más próximo a Hitler. Me refiero a Alber Speer, el arquitecto a quien Hitler había encomendado diseñar una megalópolis que tras la victoria bélica fuera capital de un Reich milenario, ese Berlín rebautizado como *Germania*.

Ese arquitecto que, durante la Segunda Guerra mundial, lejos de construir, fue ministro de armamento del Tercer Reich y contribuyó indirectamente con su eficacia a la devastación de Berlín, relata en sus memorias cuánto le impresionó leer a Cassirer durante su cautiverio, mientras cumplía la condena de veinte años que le fue impuesta en el juicio de Núremberg. Según su testimonio, lejos de considerarlo una mera propaganda, la población alemana hizo suyo el *dictum* de que su líder pensara por todos ellos y guiara su destino como si fueran menores carentes de toda responsabilidad:

Aunque hoy pueda sonar de otra forma –escribe Albert Speer–, la frase que decía ‘el *Führer* piensa y dirige’ –por encima de todo no era para nosotros una vacía fórmula propagandística. Nuestra predisposición a aceptar aquel estado de cosas nos había sido transmitida desde la infancia. Llevábamos la rigidez del orden en la sangre. A su lado la liberalidad de la República de Weimar nos parecía relajada, sospechosa y de ningún modo deseable. Décadas después leí, en la prisión de Spandau, las palabras de Cassirer sobre los hombres que por propia iniciativa desdeñan el mayor privilegio del ser humano, el ser dueños de sí mismos. (Speer, 2003, *Memorias*. Acantilado, Barcelona, p. 63)

A Cassirer le conmocionó sobremanera que personas inteligentes e instruidas, honradas y sinceras, desdeñaran masivamente el mayor privilegio del ser humano, el ser dueños de sí mismos, al dejar de mostrarse críticos con lo que les rodeaba y aceptar esa debacle política como algo natural e inevitable contra lo que no cabía hacer absolutamente

nada. En un borrador inédito de *El mito del Estado* Cassirer consigna el estupor que le causó esa forma de aceptar aquellos hechos y que le decidió a refutar el nazismo con las armas de la filosofía:

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. Inclinarsse ante los hechos consumados no era sólo una máxima de prudencia política, sino que se consideraba más bien una suerte de imperativo categórico y el resultado de una profunda sabiduría metafísica. (ECN 9, 219n.)

A su juicio, ese derrotista clima cultural se vio auspiciado por actitudes filosóficas que Cassirer ejemplifica con Spengler y Heidegger. En *La decadencia de Occidente* Spengler suprime la idea de libertad y coloca en su lugar la de fatalidad, propiciando con ello un contexto donde no podemos escapar a nuestro inexorable destino ni hacer nada por prevenir ese peligro y sólo cabe la desesperación al no poder intervenir en el decurso de un mundo histórico regulado sin más por el fatalismo.

En esa misma estela se ubicaría la filosofía del Heidegger de *Ser y tiempo*, dada su insistencia en que ningún ser humano puede salir de la corriente temporal en que se halla sumido y ha de someterse a su destino aceptando pasivamente sus circunstancias históricas. Con esto Cassirer no afirma que Spengler o Heidegger fueran directamente responsables del desarrollo de las ideas políticas en Alemania, pues como advierte Hannah Arendt en *Los orígenes del totalitarismo* la ideología nazi afloró en terrenos enteramente diversos. Sin embargo, en cuanto la filosofía deja de confiar en su propio poder y da pie a una actitud meramente pasiva, no puede seguir cumpliendo con su tarea educativa más importante, al no poder enseñar a cada cual cómo desarrollar sus facultades activas en orden a configurar su vida individual y social, quedando así expuesto a las manipulaciones del caudillaje político de turno.

En este orden de cosas habría dos apuestas filosóficas fundamentales que quedan bien representadas por los dos pensadores que protagonizaron en 1929 el debate de Davos. Como es bien sabido, un cronista de aquel coloquio identificó a los dos filósofos que lo protagonizaron, Cassirer y Heidegger, con sendos personajes de *La montaña*

mágica de Thomas Mann, que por aquel entonces poblaba el imaginario colectivo del público lector.

Sin ir más lejos, el propio Heidegger había leído *La montaña mágica* en Marburgo, durante sus visitas a la buhardilla de Hannah Arendt y al comienzo del idilio entre ambos, cuando el profesor tenía treintaicinco años y su prometedor alumna tan sólo contaba diecisiete. Aunque la novela se publicó a finales de 1924, sus mil páginas fueron tejiéndose muy lentamente, ya que los primeros capítulos fueron escritos entre julio de 1913 y el comienzo de la Gran Guerra, circunstancia por la cual Mann sólo retomó su redacción en abril de 1919, escribiéndola por tanto durante los primeros años de la República de Weimar.

En su parte central asistimos a unos acalorados debates entre dos de sus personajes, el humanista italiano Settembrini y el jesuita Naphta. Según señala Rüdiger Safranski en su biografía de Heidegger, ambos personajes literarios encarnaban las controversias intelectuales en boga durante aquella convulsa época, en la que los europeos estaban despidiéndose de *El mundo de ayer* soberbiamente descrito por Stephan Zweig y cundía una gran expectación con respecto a lo que pudieran deparar los nuevos tiempos, toda vez que la Gran Guerra había transformado radicalmente los núcleos de poder tradicionales y modificado sustancialmente el clima intelectual.

El elocuente Ludovico Settembrini es un abanderado de la Ilustración, liberal y anticlerical, mientras que su antagonista es muy devoto de las tradiciones, defensor de la inquisición y extremadamente adverso a todo cuanto significó el Renacimiento. Es cierto que menudean los matices y que ambos personajes no admiten verse simplificaciones maniqueas, pero esa licencia expositiva permite subrayar los contrastes y decantar sus posiciones desde un punto de vista emblemático. Los dos primos que conocemos desde las primeras páginas del relato asisten fascinados a las discusiones entre ambos personajes, admirando los notables recursos retóricos que despliegan en defensa de sus respectivas posiciones.

Al entender del jesuita Nahpta cuanto enseñaron el Renacimiento y la Ilustración, junto a las ciencias naturales y las doctrinas económicas del siglo XIX, habría contribuido a devaluar una dignidad humana que ya no se situaba en el centro del universo, por lo que reclama el retorno de la escolástica y las tesis heliocéntricas bendecidas por los dogmas religiosos. El ilustrado Settembrini considera muy peligroso declarar como verdadero y

justo todo lo que resulta beneficioso para el Estado, cuya dignidad y poder devienen el único criterio moral franqueando las puertas a todos los crímenes y en detrimento de la verdad humana, la justicia individual y la democracia, que no tendrían cabida en un esquema donde los intereses del individuo desaparecen al colisionar con el interés de la colectividad.

Para este partidario de los valores ilustrados la democracia debe corregir cualquier forma de absolutismo del Estado, reivindicando los derechos humanos y la libertad propia del individuo, mientras que su contrincante aboga por una pedagogía de carácter autoritario, donde prime la obediencia impuesta por una disciplina de hierro y una total sumisión que libere a los jóvenes del culto al yo para seguir sin titubeos cuanto decida la voluntad colectiva materializada en un liderazgo indiscutible.

Sin duda, las afirmaciones de Naptha prefiguran el advenimiento del clima socio-político en ciernes. Mientras que Settembrini hace un esfuerzo por comprender los argumentos de su adversario dialéctico, éste no parece muy interesado en atender a las réplicas de su contrincante, convirtiendo así al diálogo en un cruce de monólogos, como también sucedió en el debate mantenido por Cassirer y Heidegger, quienes mantuvieron un extraño diálogo en que un interlocutor derrocha irenismo y el otro blande un furor iconoclasta. El espíritu conciliador de Cassirer no logra hacer mella en la tensa obstinación manifestada por Heidegger, al que sólo le interesa participar sus incontestables revelaciones filosóficas a la manera de los profetas religiosos.

Apostar por una filosofía conformista o por lo contrario depende obviamente de cómo se quiera ser. Cassirer decidió nadar a contracorriente y por eso defendió a la República de Weimar en su décimo aniversario, un año antes del coloquio de Davos, dictando una conferencia sobre *La idea de la constitución republicana*. A la Constitución de Weimar Cassirer le confirió un gran significado simbólico que podía inspirar y guiar las mentes del pueblo alemán conforme a los ideales de la Ilustración, infundiendo así cierto entusiasmo y cierta esperanza por un futuro común en unas gentes a las que atenazaba el fatalismo.

A su juicio, los grandes problemas histórico-políticos no pueden resolverse sin atender a las cuestiones fundamentales abordadas desde una perspectiva filosófica, si entendemos que se da una insoslayable interacción entre la estructura de las ideas y la configuración de nuestra realidad político-social. El objetivo de su conferencia sobre *La*

*idea de la constitución republicana* es compulsar la relación entre teoría y praxis, tal como se establece en las ideas iusnaturalistas y políticas del idealismo alemán. Cassirer se propone captar en toda su hondura el auténtico significado de la conexión entre las ideas kantianas y la Revolución francesa.

Para ello recorre un curioso itinerario que comienza en Leibniz y termina en Kant, un periplo intelectual que parte de Alemania hacia Inglaterra, para llegar a Norteamérica y retornar al punto de partida pasando por la Francia revolucionaria, gracias a las intervenciones de actores políticos como Lafayette o Jefferson. Con arreglo a su análisis, “la exigencia de los derechos inalienables emergió en la esfera de las ideas y allí permaneció hasta que se consumó su apertura hacia el reino de la historia efectiva, para luego reinsertar ese resultado histórico en lo ideal, cuando son proyectados por Kant del reino del *ser* al del *deber ser*” (Cassirer, 2009).

A Kant le interesa captar el suceso histórico *simbólicamente* y esto es lo que nos permitiría elevarnos hasta un orden distinto al de la causalidad natural, el universo de la libertad. Kant “no se pregunta qué se sigue inmediatamente del actuar en la serie de los acontecimientos reales, sino que se pregunta de qué fundamento ético-intelectual procede; para juzgarlo no mira su resultado, sino su motivo ético, la máxima donde se apoya y la orientación fundamental de aquella voluntad que revela” (ECW, 17, 307). Bajo esta mirada poco importa que la Revolución francesa estuviese atravesada por un periodo de terror ni que le siguieran las guerras napoleónicas o que la República de Weimar tuviera tan fatal desenlace como el que tuvo, porque ambos episodios tienen un enorme valor simbólico que suscita entusiasmo por materializar ciertos ideales ético-políticos.

Al igual que a Kant, a Cassirer no le interesa tanto la crónica de un determinado desenlace histórico, cuanto el papel regulativo que pueda tener la virtualidad simbólico-práctica de ciertas ideas político-morales, como sería el caso del contrato social o una constitución republicana. La ficción heurística del *como si*, esa perspectiva teleológica desarrollada en la *Crítica del discernimiento*, también tiene su virtualidad en el terreno de la praxis moral y política, cuyos procedimientos deben regularse mediante ideas que cuentan con una indudable realidad práctica y orientan ésta desde la teoría.

La meta perseguida por Cassirer se cifra en rescatar los valores de la Ilustración europea, para enarbolarlos contra los dogmatismos filosóficos y los totalitarismos políticos de cualquier signo, apostando por una neo-ilustración que retome, actualice y

prosiga el proyecto ilustrado de la posmodernidad, a todas luces inacabado y menesteroso de nuevos bríos, tras tomar buena nota de las razones que fueron motivando sus clamorosos y sucesivos fracasos.

Cuando Cassirer decide rastrear la historia de la idea de una constitución republicana no emprende únicamente un viaje hacia el pasado, porque lo hace con la vista puesta en el provenir, para fortalecer en sus lectores la fe y la confianza en que las fuerzas a partir de las cuales fue creciendo originariamente esa idea nos indican también un camino hacia el futuro, lo cual nos permite guiar ese futuro si decidimos contribuir al mismo, ya que el mundo ético nunca es algo dado sino algo por hacer, acaso como dijo Goethe tratando lo imposible como si fuera posible, gracias a la capacidad prospectiva de construir un futuro alternativo que nos proporciona nuestra actividad simbólica y esa orientación prospectiva de nuestra voluntad que complementa la función retrospectiva del recuerdo.

En definitiva, la lectura que Ernst Cassirer hace del criticismo kantiano, y muy particularmente de su idea acerca del significado de la Ilustración, se ve perfilada por la identificación en este pensamiento de una confluencia de fuerzas -de una atmósfera global por utilizar su propia expresión- que estimulan la autorreflexión y muestran cómo enfrentarse a las patologías destructivas de la ideología nacionalista y de la barbarie. La dinámica espiritual que Cassirer encuentra en el pensamiento de Kant se patentiza mediante una circulación de ideas, como la reivindicación de los derechos humanos fundamentales o el ideal de la constitución republicana, que reúnen diferentes tradiciones culturales y que por añadidura permiten reconstruir el espíritu nacional alemán sin suscribir las patologías del nacionalismo.

Cabría sugerir una interpretación de la transformación del método crítico en una teoría de la cultura y de las formas simbólicas como una reivindicación de la unidad innegable entre teoría conceptual y praxis política en clave antropológica, subrayando las características de la esfera pública que tanto Kant como Cassirer consideran como la defensa más eficaz frente a la barbarie del totalitarismo, así como el potencial de la respuesta kantiana a la cuestión de *Qué es la Ilustración* para reconstruir el modo de pensar de un pueblo y brindar a los seres humanos una identidad colectiva a las que adscribir sus tareas políticas y sus deberes morales.

Cassirer decide transferir el discurso crítico y el método transcendental, taxonomizados por los análisis de la Escuela de Marburgo, al estudio de todas las formas simbólicas de la cultura, con el objetivo de dotar al ser humano de instrumentos efectivos para conocer su libertad y la capacidad para guiar su propio destino. Una primera fase de ese estudio remite a una historia del problema del conocimiento en la época moderna.

Pero otro fruto de tal investigación será una renovada idea de la libertad y de las principales ideas directrices del espíritu europeo, que hace de Kant y de la Ilustración una preocupación central para Cassirer, especialmente desde finales de los años veinte y sobre todo como antídoto contra el nazismo. Una de las primeras conclusiones alcanzadas es la estrecha conexión entre teoría y práctica, entre el orden de las ideas y el decurso de las acciones, de todo lo cual la Revolución francesa era un ejemplo tan decisivo como imposible de olvidar. Este suceso histórico revela un maridaje entre teoría y práctica. El pensar y la praxis son algo indisociable para los ilustrados.

Este reencuentro natural entre ideas y acciones, esencial para la construcción de la cultura y, más concretamente, para la historia del verdadero espíritu alemán, se convierte para Cassirer en el elemento más importante de un proceso de regeneración cultural y por ende política, que quiebra la lógica arcaizante y funesta del mito. En este contexto la apología de la normatividad del derecho natural teorizado por Leibniz, Grotius y Pufendorf muestra toda su capacidad heurística para dirigir el paso de la humanidad de acuerdo con los principios civilizatorios, al igual que Rousseau. Este considera la ley como la más sublime de las instituciones humanas, un auténtico don del cielo gracias al cual el ser humano puede intentar emular los mandatos divinos en su existencia temporal, según enfatiza Cassirer en *El problema Jean-Jacques Rousseau*.

La forma simbólica de la libertad rousseauiano-kantiana se ve destinada, como la autonomía de la razón, a conservar una función esencial en el campo de la historia. La acción espiritual de las formas simbólicas desborda el horizonte del funcionalismo epistemológico, al dar una nueva profundidad a la comprensión de la relación entre el pensamiento y lo dado, que se aproxima al espíritu de la divisa de la Ilustración hasta descender a los abismos del alma humana.

Cassirer reivindica decididamente la validez universal del concepto de libertad y de la idea de autonomía, que permite extenderse más allá de todos los límites nacionales. Los pueblos y las culturas deberían, a juicio de Cassirer, ser el blanco de la admiración

de otros en virtud de su capacidad para llevar a la conciencia contenidos de pensamiento claves para mejorar la vida humana sobre la tierra. Este punto de vista se encarga asimismo de depurar de falsos amigos e ideologías confusas el vocabulario responsable de la formación de un espíritu cívico europeo, empresa en la que Rousseau y Kant ocupan un lugar privilegiado. Para estos dos autores la libertad no es un sinónimo de lo caprichosamente arbitrario, sino justamente la superación y el abandono de todo lo arbitrario. Significa en realidad la vinculación a una ley estricta e inquebrantable que uno erige por encima de sí mismo, al adherirse a ella voluntaria y autónomamente.

El tesoro de la libertad deviene así para Cassirer un proceso infinito que requiere partir del precursor de la Ilustración que fue Rousseau y fomentar con las armas de la persuasión racional la instauración de un sólido espacio público, donde sea posible el ejercicio de la propia conciencia, de manera que se hagan valer estas últimas líneas de *¿Qué es la Ilustración?* Un modelo similar de espacio público respondía mejor a la confianza en la unidad de la razón en todas sus formas –científicas, artísticas, religiosas, éticas—, que puede darse sin introducir una jerarquización entre ellas, pero considerando su legítimo parentesco como formas simbólicas encargadas de conferir sentido a la existencia humana.

Ellas se caracterizan por no ser realidades empíricas, sino más bien ideales heurísticos que orientan la búsqueda de significado de nuestra especie. La exploración del cosmos de las fuerzas espirituales en su multiplicidad y en su articulación aparece como el objeto al que habría que aplicar el método transcendental en su modalidad funcional. Esta labor conllevará una dimensión de apropiación de los valores culturales más prometedores del progreso civilizatorio, pero también una denuncia de los males que subyugan a la humanidad, al impedirla vivir mancomunadamente bajo la égida del ideal de paz perpetua. La reformulación de la cuestión de la Ilustración, convirtiendo en un problema su profundidad específica, dota de nuevas fuerzas al espíritu fatigado de las víctimas del espacio totalitario del nazismo, al invocar que todo momento es propicio para practicar una sana autoconciencia. Como subraya Jean Starobinsky en su prefacio a la edición francesa de *Le problème Jean-Jacques Rousseau*:

Presentar el cuadro de la Ilustración europea cuando las ideas del nazismo campaban a sus anchas, encontrar 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. Michel Foucault lo ha recordado: cuando los nazis pisoteaban a las puertas de la cancillería, el libro de Cassirer sobre *La filosofía de la Ilustración* adopta la forma de último combate. (Cassirer, 1987, Préface de Jean Starobinsk, p. X)

Hay que optar siempre entre las dos interpretaciones de Kant que Heidegger y Cassirer hicieron en Davos en 1929, entre hacer apología de los derechos del ser o luchar por los derechos del ser humano, elegir entre un fatídico determinismo o la libertad. En esta polémica Cassirer subraya que, según Kant, si el derecho queda amputado o destruido, la existencia del hombre sobre la tierra pierde todo significado. En suma, la auténtica tarea práctica de la filosofía es ejercitar la articulación entre teoría y praxis, o lo que viene a ser lo mismo volver a propagarlas.

Como ya hemos visto, esta dinámica kantiana entre teoría y praxis es fundamental para la lectura que Cassirer hace de la Ilustración, que quiere presentar como una *Ideengeschichte* para captar su origen conceptual y el principio que las determina. Cassirer recurre a una dinámica, porque es el movimiento, la energía del pensamiento, la pasión que se pone en resolver los problemas lo que confiere su tonalidad propia a la filosofía de la Ilustración, según el primado de la razón práctica de Kant.

Al hablar de la técnica de los mitos políticos modernos, al final de *El mito del Estado*, Cassirer sitúa a los ciudadanos víctimas del totalitarismo en el teatro de marionetas de que nos habla Kant en la *Crítica de la razón práctica*, cuando describe a quienes renuncian al principio de autonomía suscribiendo por ejemplo una moral teológica. En ese caso -escribe Kant- “el comportamiento del ser humano se transmuta en un simple mecanismo y, como en un teatro de marionetas, todos los muñecos gesticularían convenientemente, pero sin advertirse ninguna vida en ellos” (*KpV*, 05: 147). De igual modo, quienes han sucumbido a los rituales del mito político moderno, del nazismo, se ven despojados de su capacidad de juzgar y de su discernimiento crítico, perdiendo con ello su personalidad y abdicando de su responsabilidad individual.

Gentes cultivadas e inteligentes, honradas y rectas renuncian de repente a la suprema prerrogativa humana, al dejar de ser agentes libres –escribe Cassirer. Ejecutando los mismos ritos, empiezan a sentir, a pensar y a hablar del mismo modo. Sus gestos son animados y violentos, pero ésta es tan sólo una vida artificial y ficticia. Lo que los mueve es una fuerza externa. Actúan como muñecos en un teatro de títeres y ni siquiera

saben que los hilos del espectáculo, de toda la vida individual y social, quienes los mueven desde ese momento son los caudillos políticos. (1993, p. 338)

Aunque no se crea en la magia natural, puede creerse en una especie de magia social, cuando el anhelo de caudillaje alcanza una fuerza abrumadora y se ha desvanecido toda esperanza de cumplir con ese deseo por una vía ordinaria. El deseo se personifica bajo una forma concreta, política e individual. Los vínculos sociales anteriores –la ley, la justicia, la constitución- se declaran invadidas y lo único que queda es el poder místico del caudillo, cuya autoridad es la suprema ley. Estos nuevos taumaturgos son maestros de la propaganda política y saben acuñar nuevas palabras o trastocar el significado de las antiguas para emplearlas como palabras mágicas destinadas a estimular determinadas emociones.

El hábil empleo de estas palabras mágicas se combina con la férrea imposición de rigurosos, regulares e inexorables rituales, de suerte que nadie puede andar por la calle ni saludar a su vecino o incluso a un amigo sin ejecutar un rito político cuyo incumplimiento está severamente penalizado. Para Cassirer la mejor vacuna para luchar contra el virus del totalitarismo es lo que propone Kant en *¿Qué es la Ilustración?*, aprender a pensar por cuenta propia sin ceder esa responsabilidad a los tutores que nos proponen hacerlo por nosotros. Al describir a estos nuevos taumaturgos del mito político moderno, Cassirer actualiza la denuncia hecha por Kant en *El conflicto de las Facultades*, texto del que cito un pasaje ligeramente adaptado para la ocasión:

Da la impresión de que la gente anhele encontrar una suerte de adivino o hechicero familiarizado con las cosas sobrenaturales. Si alguien es lo bastante osado como para hacerse pasar por taumaturgo, este conquistará al pueblo y le hará abandonar con desprecio el bando de la filosofía, la cual debe oponerse públicamente a tales taumaturgos para desmentir esa fuerza mágica que el público les atribuye de un modo supersticioso y rebatir las observancias ligadas a ella; como si el encomendarse pasivamente a tan ingeniosos guías dispensara de toda iniciativa propia, al procurar la enorme tranquilidad de alcanzar con ello los fines propuestos. (*SF*, 07: 31-32)

Cassirer suscribe estas líneas de Kant y también piensa que la filosofía debe desenmascarar a quienes pretendan hacerse pasar por taumaturgos.

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. (ECN 9, 198-199)

Por eso la filosofía no puede renunciar a lo que constituye una de sus mayores responsabilidades: denunciar a los aprendices de brujo empeñados en expandir mentiras políticas aparentemente inevitables que generan climas políticos irrespirables. En *Judaísmo y el mito político moderno* Cassirer nos dice que preguntarse por la “verdad” del mito político carece tanto de sentido y es tan ridículo como preguntarse por la verdad de un fusil o de un avión de combate. Ambos son armas y las armas sólo prueban su verdad mediante su eficacia. El mito siempre tuvo un carácter dramático y concibe el mundo como una lucha titánica entre fuerzas antagónicas, entre el bien y el mal. Su proceso de deificación del líder indiscutible queda incompleto hasta introducir uno de demonización del enemigo por antonomasia y esta fue la causa del radical antisemitismo nazi.

No era tanto la influencia de los judíos en la sociedad alemana, cuanto un atentado contra la supremacía ideológica pretendida por el nazismo. Negarla era un pecado mortal, un crimen contra el todopoderoso e infalible Estado totalitario. Y los judíos eran culpables del crimen de alta traición y de lesa majestad por su tradición, su cultura y su vida religiosa. El odio que la ideología del nazismo expandió en los años treinta contra los judíos respondía en gran parte al hecho de que este pueblo había dado el paso desde una religión *mítica* a una religión *ética*.

Hay formas de publicidad constructiva, que conducen a una comunidad basada sobre los lazos de la autonomía y el libre pensamiento de todos, y una publicidad mendaz, que no duda en recurrir a la manipulación para llevar a cabo su labor de difundir el caos. Mientras la Ilustración confía a los seres humanos, las bridas de su destino, la ceremonia de la confusión del totalitarismo les arranca toda posibilidad de controlar lo que sufren y experimentan. La revolución copernicana del pensamiento kantiano favorece una razón que sale de su minoría de edad a medida que se interroga sobre su entronque histórico y

cultural, lo que le permite reconocer las funciones expresivas no conceptuales que sobreviven tras la desaparición de los contenidos míticos. Partiendo de la filosofía kantiana, Cassirer logra mostrar con su propia reflexión los efectos políticos que tienen las formas simbólicas, al insistir en que nuestro futuro simbólico desborda nuestra finitud y nos permite orientar nuestro destino.

## Referencias

\* Las obras de Kant se citan con arreglo a las convenciones establecidas por la Kants Gesellschaft, utilizando las siglas de la edición académica (AA), que preceden a las numeraciones del tomo y la página, excepto en el caso de la primera *Crítica*, donde se cita la paginación A y B, correspondientes a la primera y segunda edición (fechadas 1781 y 1787) tras consignar su título en abreviatura: *KrV*.

\*\* Los textos de Cassirer se citan utilizando las siglas ECW seguidas del tomo y la página, cuando corresponden a las obras completas (*Gesammelte Werke Hamburger Ausgabe*), y usando la abreviatura ECN cuando se trata del corpus inédito (*Nachgelesene Manuskripte und Texte*), estando ambas colecciones en la editorial Felix Meiner de Hamburgo.

Aramayo, R. R. (2019). *The Chimera of the Philosopher King. Around the Kantian Distinction between Moral Politician and Political Moralist*. CTK E-Books / Alamanda, Madrid. <https://ctkebooks.net/hermeneutica/the-chimera-of-the-philosopher-king/>

Aramayo, R. R. (2019). Diderot's Criticism of Colonialism: a Plea for Equality and Reciprocity among Peoples. *Filosofija. Sociologija*, 30(1), 62–69.

Aramayo, R. R. (2019). Las humanidades y el pensar por cuenta propia: el papel de la filosofía según Kant en *El conflicto de las Facultades*. En M. Giusti (Ed.), *El conflicto de las facultades. Sobre la universidad y el sentido de las humanidades* (pp. 11–24). Anthropos; Fondo Editorial de la Universidad Católica del Perú. [https://www.academia.edu/39649570/Las\\_humanidades\\_y\\_el\\_pensar\\_por\\_cuenta\\_propia](https://www.academia.edu/39649570/Las_humanidades_y_el_pensar_por_cuenta_propia)

Aramayo, R. R. (2019). El ateo virtuoso (Spinoza) como héroe moral del formalismo ético kantiano con resonancias a lo Diderot (*KU* parágrafo 87). En M. Faila & N. Sánchez Madrid (Eds.), *Las raíces del sentido. Un comentario sistemático de la Crítica del Juicio* (pp. 473–485). CTK E-Books; Alamanda. <https://ctkebooks.net/dialectica/le-radici-del-senso/>

Aramayo, R. R. (2019, diciembre). El entorno *religioso* de nuestra imputabilidad moral y la fe *reflexionante* del auténtico credo kantiano (Presentación al texto de Kant *Sobre el mal radical*). *Con-Textos Kantianos*, 10, 188–203. <https://www.con-textoskantianos.net/index.php/revista/article/view/447>

Aramayo, R. R. (2019). Diderot's Virtuos Atheists as a Kantian Moral Hero. In R. G. Aguilar (Ed.), *The Philosophy of Kant* (pp. 149–163). Nova science Publisher.

Aramayo, R. R. (2019, junio). The Kantian Background to Cassirer's Political Commitment and Its Parallelism with Kant's Republicanism. *Con-Textos Kantianos*, 9, 274–292. <https://www.con-textoskantianos.net/index.php/revista/article/view/415/647>

Aramayo, R. R. (2018). *Kant. Entre la moral y la política*. Alianza Editorial.

Aramayo, R. R. (2018, junio-diciembre). El trasfondo de la filosofía kantiana en el compromiso político del pensamiento de Ernst Cassirer (Una presentación a su artículo sobre *Judaísmo y los mitos políticos modernos*). *Isegoría*, 59, 375–390. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2018.059.01>

Aramayo, R. R. (2018). El compromiso político de Kant con la causa republicana conforme a los principios de libertad, igualdad e independencia como derechos de la humanidad. In I. Kant, *Hacia la paz perpetua. Un diseño filosófico* (Edición española de R. R. Aramayo, pp. 13–66). CTK E-Books; Editorial Alamanda. <https://ctkebooks.net/translatio/hacia-la-paz-perpetua-un-diseno-filosofico/>

Aramayo, R. R. (2018). El trasfondo de la filosofía kantiana en el compromiso político de Ernst Cassirer. *Isegoría*, 59, 375–390. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2018.059.01>

Aramayo, R. R. (2018). Is Diderot Perhaps an Unknown Newton of Politics for Kant? In A. Falduto & H. F. Klemme (Hrsg.), *Kant und seiner Kritiker* (pp. 171–180). Georg Olms.

Aramayo, R. R. (2018). La esperanza kantiana como apuesta moral del creer en uno mismo. *Autoconfianza, autosuficiencia y autosatisfacción* o las tres dimensiones del concepto kantiano de *autonomía*. En N. Sánchez Madrid & P. Satne (Eds.), *Construyendo la autonomía, la autoridad y la justicia. Leer a Kant con Onora O'Neill* (pp. 270–285). Tirant Lo Blanc.

Aramayo, R. R. (2018). Radical and Moderate Enlightenment? The Case of Diderot and Kant. In C. Roldán, D. Brauer & J. Rohbeck (Eds.), *Philosophy of Globalisation* (pp. 315–326). Berlin/Boston: Walter de Gruyter. <http://doi.org/10.1515/9783110492415-023>

Aramayo, R. R., & Rivera, F. (Eds.). (2017). *La Filosofía práctica de Kant*. Ciudad de México, Bogotá, Madrid: UNAM / Universidad Nacional de Colombia / CTK-E-Books. [ISBNs: 978-607-02-9938-4 (UNAM) / 978-958-783-191-7 (UNG) / 978-84-94024146 (CTK E-Books)]. <https://ctkebooks.net/dialectica/la-filosofia-practica-de-kant/>

Aramayo, R. R. (2017). La plausible *impronta* (política) de Diderot en Kant. *Ideas y Valores*, 66(163), 9–33. <http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n163.61939>

Aramayo, R. R. (2017, junio). Ideales platónicos y ensoñaciones rousseauianas en el pensamiento político de Kant. *Con-Textos Kantianos*, 5, 236–260. <https://www.con-textoskantianos.net/index.php/revista/article/view/231/252>

Aramayo, R. R. (2017). El diálogo de Kant con Spinoza: Una lectura inmanente del papel asignado a Dios. En D. Alegría & P. Órdenes (Coord.), *Kant y los retos práctico-morales de la actualidad* (pp. 75–91). Tecnos & Pontificia Universidad Católica de Chile.

Aramayo, R. R. (2017, junio). A la búsqueda del sosiego interno: una felicidad formal *a priori* e independiente de la fortuna. Presentación a la *Reflexión 7202. Con-Textos Kantianos*, 5, 394–427. <https://www.con-textoskantianos.net/index.php/revista/article/view/241/272>

Aramayo, R. R. (2017). El derecho como indicio de un quiliismo filosófico: la libertad y su evolución en los opúsculos kantianos. En *La filosofía práctica de Kant* (pp. 173–188). México, Bogotá, Madrid: UNAM / UNELCO / CTK E-Books.

Aramayo, R. R. (2017). La perspective *juridico-politique* de l'usage pratique de la raison dans les opuscules Kantians de 1784. In *Kant. L'année 1784. Droit et philosophie de l'histoire* (pp. 295–303). J. Vrin. <http://www.vrin.fr/book.php?code=9782711627837>

Aramayo, R. R. (2017). Spuren Rousseaus in Werk Kants. Erziehung, Gesellschaft, Kosmopolitismus. In A. Wagner, C. Asmuth & C. Roldán (Hrsg.), *Harmonie, Toleranz, kulturelle Vielfalt. Aufklärische Impulse von Leibniz bis zur Gegenwart* (pp. 123–135). Königshausen & Neumann.

Aramayo, R. R. (2016). Right as a Sign of a Philosophical Chiliasm: Freedom and its Evolution in Kant's Opuscles. En R. V. O. Jiménez *et al.*, *Kant's Shorter Writings: Critical Paths outside the Critiques* (pp. 398–409). Cambridge Scholar Publishing; Newcatle upon Tyne.

Aramayo, R. R., & Mendiola, C. (Eds.). (2019). *En busca de la ciudad ideal. Notas sobre el cosmopolitismo*. México-Madrid: Iberoamericana & Guillermo Escolar.

Aramayo, R. R., & Sánchez Madrid, N. (2019). Ambigüedades del cosmopolitismo. Kant y Diderot frente a los abusos del colonialismo. En C. Mendiola & R. R. Aramayo (Eds.), *En busca de la ciudad ideal. Notas sobre el cosmopolitismo* (pp. 93–124). México-Madrid: Iberoamericana & Escolar y Mayo.

Cassirer, E. (2018, junio-diciembre). Judaísmo y los mitos políticos modernos. *Isegoria*, 59, 391–407. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2018.059.02>

Cassirer, E. (2014). *Rousseau, Kant y Goethe. Filosofía y literatura en el Siglo de las Luces* (R. R. Aramayo, Ed.). FCE.

Cassirer, E. (2010). *Filosofía Moral Metafísica. Un diálogo con Axel Hägerström*. Herder.

Cassirer, E. (2009). *Filosofía y política (1944)*. *Arbor*, 742. <http://arbor.revistas.csic.es/index.php/arbor/article/view/781/789>

Roberto R. Aramayo

Cassirer, E. (2009). *La Conferencia sobre Weimar y el Debate de Davos con Heidegger*. Plaza y Valdés.

Cassirer, E. (2009, junio). *La idea de la constitución republicana (1928)*. *Isegoría*, 40. <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/651/653>

Cassirer, E. (2004). *Antropología filosófica*. FCE.

Cassirer, E. (1993). *El mito del Estado*. FCE.

Cassirer, E. (1987). *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, (traduit de l'allemand par Marc B. de Launay, préface de Jean Starobinski). Hachette.

Gasset, O. (1924, abril). *Kant, 1724-1924: Reflexiones de centenario*. Revista de Occidente - No. X - Año II - (No. 10, Año 2).

Kant, I. (2019, diciembre). Sobre el *mal radical* en la naturaleza humana, o de la morada interior del principio moralmente *malo* junto al bueno. *Con-Textos Kantianos*, 10, 204–229. <https://www.con-textoskantianos.net/index.php/revista/article/view/448/716>

Kant, I. (2018). *Hacia la paz perpetua. Un diseño filosófico*. CTK E-Books; Editorial Alamanda. <https://ctkebooks.net/translatio/hacia-la-paz-perpetua-un-diseno-filosofico/>

Kant, I. (2013). *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Alianza Editorial.

Kant, I. (2013). *Crítica de la razón práctica*. Alianza Editorial.

Kant, I. (2012). *Crítica del discernimiento, o de la facultad de juzgar* (segunda edición castellana en coedición con Salvador Mas). Alianza Editorial.

Kant, I. (2012). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Alianza Editorial.

Muguerza, J. (1991). *Kant y el sueño de la razón*. En C. Thiebaut (Ed.), *La herencia ética de la Ilustración* (pp. 9–36). Crítica.

Speer, A. (2003). *Memorias*. Editorial El Acantillado.

Artigo recebido em: 14.04.2021

Artigo aprovado em: 15.05.2021

