



## **CAPÍTULO 11**

Pablo Ríos Flores

MITO, ARTE Y POLÍTICA: EL IMAGINARIO  
DEL VOLCÁN Y LA *SELBSTBILDUNG*  
EN ERNST CASSIRER

CAPÍTULO 11  
**MITO, ARTE Y POLÍTICA:  
EL IMAGINARIO DEL VOLCÁN Y  
LA SELBSTBILDUNG EN ERNST CASSIRER**

Pablo Ríos Flores

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

## I. Introducción

En su obra *El mito del Estado* de 1945, y a 12 años de su exilio de Alemania tras el ascenso al poder del nazismo, Ernst Cassirer convoca al imaginario *volcánico* para analizar el resurgimiento del *mito* y su fuerza configuradora en la vida social y política de entreguerras.

[En épocas más avanzadas] la organización mítica de la sociedad parece quedar superada por una organización racional. En épocas quietas y pacíficas, en periodos de relativa estabilidad y seguridad, esta organización racional se mantiene fácilmente. [...] Pero en política el equilibrio nunca se establece por completo. Lo que se produce es más bien un equilibrio inestable que un equilibrio estático. En política se vive siempre sobre un *volcán*. Hay que estar preparados para súbitas convulsiones y erupciones.<sup>1</sup>

La figura del volcán sirve entonces como representación mitopoiética del retorno del mito en la época moderna, al tiempo que traza un particular imaginario de los poderes desencadenados en el mundo social y político de entonces.

En su novela *El volcán* de 1939, Klaus Mann había representado el ascenso del fascismo y la experiencia consecuente del exilio en la Europa de entreguerras, como la apertura de un volcán. En la voz de los personajes de la novela, el fascismo se presentaba como ese gigantesco cadáver que exhala sus mentiras e infamias,

---

<sup>1</sup> MdE 330-331; énfasis mío.

que contamina el aire y lo hace irrespirable, expulsando a los hombres que deben marcharse para no sucumbir por asfixia. Es la apertura del infierno, una maldición, sostiene un ángel, uno de los personajes de la novela de Mann.<sup>2</sup> El Mal corrompe el mundo de los hombres, afirma el personaje, es resistente y adopta distintas formas, como un hongo que prolifera y puede hacer que la creación entera apeste.<sup>3</sup> En la novela de Mann, las metáforas demonológicas se conjugan con el imaginario volcánico: el horror se extiende a la velocidad de las llamas, Europa se incendia, la exhalación pestilente del cráter del volcán, de esa boca infernal, ciega los ojos, paraliza los miembros, asfixia los pulmones.<sup>4</sup>

El volcán se convierte entonces en una representación de lo *sublime*. Como símbolo de lo inconmensurable, lo desmesurado, lo carente de límites y de estructura, lo sublime representa la experiencia de algo inquietante y ambiguo, que atrae y aleja, seduce y repele.<sup>5</sup> Sin embargo, para la conciencia moderna el desafío de lo desmesurado e infinito parece actuar como un gimnasio de fortalecimiento del “sí mismo”,<sup>6</sup> pues a través del desafío que éste propone la invita a imaginar la pendiente para superar su condición. Lo sublime, ligado a “*limis*” o “*limus*”, expresa “la elevación alcanzada de manera indirecta y diagonal”.<sup>7</sup> Como sostiene Cassirer, con referencia a lo sublime en la concepción estética moderna:

El hecho de que no sucumbamos a lo enorme, sino que nos afirmemos frente a ello, y que nos conduzca a una elevación de todas nuestras fuerzas, he aquí lo que se manifiesta en el fenómeno de lo sublime [...] no [lo] siente el yo como aniquilamiento sino como una especie de exaltación y liberación; porque en este sentimiento de lo infinito, que se le descubre, se le comunica una nueva experiencia de su propia infinitud.<sup>8</sup>

En la época moderna, el lugar privilegiado para esta experiencia de “autoformación” o “autoconfiguración” (*Selbstbildung*)<sup>9</sup> en lo sublime será el de la *naturaleza*. Como afirma Bodei: “el intento de construirse a sí mismo poniéndose ya no directamente frente a Dios a través de la oración y del éxtasis, sino agonísticamente frente a la naturaleza indómita y salvaje, con el fin de reflejarse en ella y verse intelectual y moralmente superior”.<sup>10</sup> Ya el propio Schiller, en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*, había considerado a la educación en lo sublime como un elemento decisivo de la *Bildung*, indispensable en el plano ético para forjar al “yo más noble” del

<sup>2</sup> Cf. Mann, Klaus, *El volcán*, trad. Isabel García Adánez, Barcelona, Edhasa, 2003, pp. 664, 667-668.

<sup>3</sup> Cf. *Ibid.*, p. 658.

<sup>4</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 608-609.

<sup>5</sup> Cf. Bodei, Remo, *Paisajes sublimes. El hombre ante la naturaleza salvaje*, trad. María Condor, Madrid, Siruela, 2011, pp. 23-24. Sobre el fascismo como un “campo magnético”, Cf. Burrin, Philippe, “La France dans le champ magnétique des fascismes” en *Le Débat*, Vol. 32, 1984-1985, pp. 52-71.

<sup>6</sup> Cf. *Ibid.*, p. 33.

<sup>7</sup> Cf. *Ibid.*, p. 25.

<sup>8</sup> FI 360.

<sup>9</sup> La noción de *Selbstbildung*, tal como es analizada por Koselleck, evoca el carácter reflexivo, procesual y dinámico del modo de “autocomprensión” del existente (Cf. Koselleck, Reinhart, *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, trad. Luis Fernández Torres, Madrid, Trotta, 2012, pp. 52, 54-55). Este concepto se conjuga con el moderno significado de la historia como espacio de acción diacrónica que “se lleva a cabo mediante actores que se autodeterminan reflexivamente [...] y que a la vez son conscientes de estos procesos” (*Ibid.*, p. 55). Tal *reflexividad histórica* o “historización de la historia” confluye con la noción de autonomía. De igual modo, la *Selbstbildung* porta el significado de un proceso *liberador* pues adquiere en su campo semántico una función emancipadora en tanto se percibe como contraria a una determinación por una autoridad externa, esto es, un estado de *alienación* que retrocede en la medida en que avanza la “comprensión de sí” (*Ibid.*, pp. 62, 66). En este caso, la palabra *Bildung* (del verbo *bilden*) alude a un significado activo de crear y dar forma como lo hace un alfarero, en oposición a otro significado más bien pasivo de carácter teológico y místico, “formar la imagen de Dios en uno mismo, transformarse (*umbilden*) para participar de Dios” (*Ibid.*, pp. 55-56). Asimismo, la *Bildung* contiene en su seno el concepto de *imagen* (*Bild*). La concepción de un *formarse* (*bilden*) a través de la *imagen* reenvía al papel de la *imaginación* en la autoformación, y a los posibles modos de relación configurativa abiertos por ella. Cf. *Ibid.*, pp. 49-93.

<sup>10</sup> Bodei, Remo, *op. cit.*, p. 23.

individuo.<sup>11</sup> La naturaleza sublime se presenta como el espejo para la *comprensión de sí* del hombre y de su *libertad*, al tiempo que como proyección simbólica de su propio poder y destino.<sup>12</sup>

Si bien los análisis de Cassirer tienen como trasfondo ineludible la experiencia del nazismo en Alemania, su remisión al volcán sublime se enmarca dentro de una reflexión global sobre el retorno del mito en la vida política moderna. Al mismo tiempo, esta reflexión invita a pensar el modo de resistencia autoconfigurativa propuesta por Cassirer frente al resurgimiento del mito, trazando así su propio imaginario material.<sup>13</sup> El presente artículo tiene como objetivo analizar la referencia

cassireriana al *volcán sublime*, como el significado que adquiere dicha remisión dentro de la concepción de Cassirer de la *configuración de sí* del hombre en el ámbito social y político.

## II. El volcán sublime y el mito

En el último capítulo de *El mito del Estado*, el imaginario del elemento sublime se presenta bajo el símbolo del volcán. En referencia a la experiencia europea de entreguerras, Cassirer sostiene: “En política se vive siempre sobre un volcán”.<sup>14</sup> La representación del volcán reviste especial interés por su dinamismo imaginario; por su elevación se asimila a la verticalidad de la montaña, pero por su cráter se abre el abismo elemental “de una repentina amenaza que ha permanecido latente [...] de un poder destructor intermitente [...] que da lugar a catástrofes colectivas”.<sup>15</sup> En tanto poder desmesurado que parece superar toda fuerza humana, lo sublime volcánico abriga, sin embargo, su propia topología e invita a una particular resistencia autoconfigurativa.

Para explicar la confluencia entre mito y técnica en la nueva organización política moderna, Cassirer apela a la figuración mitopoiética de la *profundidad* volcánica. El mito subyace a la organización racional de las fuerzas políticas y sociales, a las formas más avanzadas de la cultura. La perspectiva constructiva de la metáfora del suelo cultural no se configura aquí como la realización de la densidad de la roca y la indisolubilidad del fundamento,<sup>16</sup> sino como una edificación que reposa y lucha contra la profundidad indomeñable de la configuración mítica. La fuerza activa del mito bajo la superficie de la cultura, en el imaginario volcánico, convoca a las metáforas del equilibrio inestable: lo dormido,

<sup>11</sup> Cf. *Ibid.*, p. 48. En “Sobre lo sublime”, Schiller afirma: “Mientras el hombre sólo fue esclavo de la necesidad física, [...] la naturaleza incomprensible sólo pudo recordarle las limitaciones de su imaginación, y la naturaleza destructora sólo su impotencia física [...] Pero apenas la libre contemplación le abre lugar contra la ciega presión de las fuerzas de la naturaleza [...] empiezan a su alrededor las feroces masas naturales a hablar a su corazón un lenguaje completamente distinto; y lo relativamente grande fuera de él es el espejo en el cual descubre lo absolutamente grande en sí mismo. Intrépido y con escalofriante placer se acerca ahora a estas fantasmagorías creadas por su imaginación, y emplea deliberadamente toda la fuerza de tal poder, para representar lo sensiblemente infinito, experimentando tanto más vivamente la preeminencia de sus ideas sobre lo más alto que pueda producir la sensibilidad, aun cuando este poder quede vencido en la tentativa” (Schiller, Friedrich, “Sobre lo sublime” en *Lo sublime*, trad. Alfred Dornheim, Madrid, Casimiro, 2017, pp. 81-82).

<sup>12</sup> Sostiene Bodei: “en lo sublime se hallan tanto el reconocimiento de la pertenencia del individuo al todo de la naturaleza como el impulso de soltarse de un abrazo en el que se arriesga a que lo triture. Lo sublime se dirige a la parte espiritualmente más noble del hombre, fortalecida y «elevada» precisamente por extraer *salus ex inimicis*, salvación de lo que promete envilecerlo y destruirlo” (Bodei, Remo, *op. cit.*, p. 36).

<sup>13</sup> En su fenomenología material, Gastón Bachelard advierte sobre el “dinamismo moral” de los elementos o cómo las imágenes de elevación preparan la dinámica de una vida moral (Cf. Bachelard, Gastón, *El aire y los sueños*, trad. Ernestina de Champourcin, México, FCE, 1980, pp. 80-81, 176). Comprender la dinámica de la liberación, sostiene, implica comprometerse con las imágenes que la animan (Cf. *Ibid.*, p. 324). Y afirma: “Es preciso que seamos masa imaginaria para sentirnos autores autónomos de nuestro devenir. Nada mejor para esto que tomar conciencia de ese poder íntimo que nos permite cambiar de masa imaginaria y convertirnos, imaginativamente en la materia que conviene al devenir de nuestra duración presente. [...] Damos así una sustancia a nuestra duración” (*Ibid.*, p. 318). En tal sentido, resulta imprescindible acompañar los caminos de esa *materia imaginaria* “que se cristaliza o que se sublima, que cae o que asciende, que se enriquece o se aligera, que se recoge o que se exalta” (*Ibid.*, p. 319) y que determina la valoración o estimación imaginaria del sí mismo en el proceso de la *autoformación*.

<sup>14</sup> MdE 331.

<sup>15</sup> Bodei, Remo, *op. cit.*, p. 99.

<sup>16</sup> Cf. Blumenberg, Hans, *La inquietud que atraviesa el río. Un ensayo sobre la metáfora*, trad. Jorge Vigil, Barcelona, Península, 1992, p. 81.

lo latente, lo “cargado”, lo imprevisible.<sup>17</sup> En este último caso, la especificidad del volcán está contenido en su tiempo, en su ritmo irregular pero iterativo, esto es, hecho a la vez de imprevisión, pues amenaza con desencadenarse súbitamente, pero también de previsión, en tanto que fenómeno que se repite y dispone a la prevención.<sup>18</sup> Cassirer sostiene: “Hay que estar preparados para súbitas convulsiones y erupciones”.<sup>19</sup>

Las imágenes de esta frágil permanencia se conjugan, al mismo tiempo, con la acechanza de un peligro sostenido. La violencia latente del volcán recuerda el riesgo siempre presente del estallido de las fuerzas elementales, esto es, de lo que es dominado provisoriamente, pero puede *desencadenarse*. No es casual que representaciones del mal acompañen a este imaginario volcánico, pues recuerdan simbólicamente las fuerzas demoníacas provisoriamente amarradas. Afirma Cassirer: “el mito no ha sido realmente derrotado y subyugado. Sigue siempre ahí, acechando en la tiniebla, esperando su hora y su oportunidad. Esta hora se presenta en cuanto los demás poderes de la vida social del hombre pierden su fuerza, por una razón u otra, y no pueden ya combatir los demoníacos poderes míticos”.<sup>20</sup> Las profundidades volcánicas del mito y su amenaza latente son personificadas aquí por una voluntad *demoníaca* liberada tras una larga espera, cuando los diques de contención de la vida cultural se tornan impotentes para dominar el impulso de la fuerza reprimida y ésta prevalece y se emancipa.

Empero, a la personificación de la voluntad demoníaca, Cassirer superpone la representación mitológica de Marduk y Tiamat para ilustrar el lugar del mito como figuración del mal en la cultura. Con ella construye su propio imaginario geológico de las profundidades volcánicas del mito, de la permanencia de su fuerza contenida y su relación con las demás formas culturales. En la mitología babilónica, recuerda Cassirer, el dios supremo Marduk logra vencer y subyugar a la serpiente Tiamat y a los otros dragones de la tiniebla.<sup>21</sup> Pero “con los miembros de la monstruosa Tiamat formó el mundo y le dio a éste su forma y su orden [...] el orden cósmico surgió del caos primitivo, y se mantendrá por el resto de los tiempos”.<sup>22</sup> Y continúa:

El mundo de la cultura humana puede describirse con las palabras de esta leyenda babilónica. No pudo surgir sino hasta que se combatió y se dominó la tiniebla del mito. Pero los monstruos míticos no quedaron completamente destruidos. Fueron utilizados para la creación de un nuevo universo, y en éste perviven todavía.<sup>23</sup>

La pervivencia del mito en las profundidades de la cultura, impide toda pretensión de eliminar definitivamente el peligro de su fuerza elemental.<sup>24</sup> En un análisis que aúna el imaginario volcánico y la violencia demoníaca, Cassirer se refiere a las fuerzas míticas reprimidas y sojuzgadas por fuerzas intelectuales, éticas y artísticas que, al perder su energía, pueden ser derrotadas y permitir que el caos se presente nuevamente, que el pensamiento mítico pueda empezar “a erguirse y a

<sup>17</sup> Cf. Tufano, Antonella, “Les paysages volcaniques vésubiens: un laboratoire des notions de risque, vulnérabilité, résilience” en *Vertigo. La revue électronique en sciences de l'environnement*, Vol. 16, N° 3, 2016, DOI: <https://doi.org/10.4000/vertigo.18204>.

En *El amante del volcán*, Susan Sontag refiere a este imaginario del volcán: “Algo inerte que se agita de vez en cuando [...] Una amenaza constante [...] El gigante soñoliento que despierta [...] lo inexorable [...] Un aspecto de la catástrofe: aquello había sucedido. Quién hubiera esperado semejante cosa [...] Otro aspecto. Único por ahora: lo que ha sucedido una vez, puede volver a suceder” (Sontag, Susan, *El amante del volcán*, trad. Marta Pessarrodona, Madrid, Alfaguara, 1995, pp. 15-16, 18).

<sup>18</sup> Cf. Tufano, Antonella, *op. cit.*

<sup>19</sup> MdE 331.

<sup>20</sup> *Ibidem.*

<sup>21</sup> Cf. *Ibid.* 352.

<sup>22</sup> *Ibidem.*

<sup>23</sup> *Ibidem.*

<sup>24</sup> En el segundo volumen de *La filosofía de las formas simbólicas*, Cassirer critica a la epistemología del positivismo, afirmando que “el conocimiento no llega a dominar el mito con sólo expulsarlo simplemente fuera de sus dominios. Por el contrario, el conocimiento sólo puede dominar verdaderamente aquello que previamente ha captado en su forma peculiar y de acuerdo con su peculiar esencia. Mientras esta tarea no sea llevada a cabo, resulta que la lucha que el conocimiento teórico creyó haber librado victoriosamente volverá siempre a *desencadenarse*. El conocimiento vuelve a encontrar en su seno al enemigo que creía haber derrotado definitivamente” en FFSII 13 (énfasis mío).

inundar toda la vida social y cultural del hombre”.<sup>25</sup>

El imaginario volcánico y su violencia desatada se expresan, asimismo, a través de la representación de fuerzas físicas y configuraciones emocionales. Las súbitas convulsiones y erupciones se producen bajo un efecto *catártico* en el que la montaña *descarga* el material elemental en ebullición. Pero este contenido inflamable sólo puede crecer y nutrirse en condiciones que permitan liberar sus energías. Las condiciones de posguerra habían preparado, sostiene Cassirer, el “suelo apropiado para que crecieran y se nutrieran abundantemente los mitos políticos”.<sup>26</sup> Como en la vieja teoría neptunista sobre la “fermentación” volcánica de Saint-Pierre, los depósitos fermentan en las cuencas de las montañas y liberan su poder energético.<sup>27</sup> En la ambigua metaforología de la fermentación, entre salud y enfermedad, preservación y putrefacción, se monta la representación volcánica y los efectos de sus fuerzas liberadas.

Pero la descarga energética se conjuga, al mismo tiempo, con las posibilidades figurativas de las emociones míticas. La atmósfera emotiva que

rodea y envuelve al mito, sostiene Cassirer, está cargada de sentimientos y pasiones violentas.<sup>28</sup> Como todos los estados afectivos, éstas no son puramente secundarias y derivadas<sup>29</sup> sino que se hallan integradas a la vida psíquica y social del hombre. Ellas se hallan conectadas con los símbolos que la cultura configura y con las distintas formas de su configuración. En este último caso, sin embargo, la profundidad de la atmósfera emotiva mítica se destaca por la forma de violencia de sus sentimientos y pasiones desatadas: su *descarga* eruptiva arrastra consigo y disuelve las otras formas culturales. “El río de fuego, después de consumirlo todo a su paso, se convertirá en un río de piedra negra”.<sup>30</sup> En la nueva técnica de los mitos políticos modernos, sostiene Cassirer, “la palabra mágica tiene la precedencia sobre la palabra semántica [...] [palabras] destinadas a producir ciertos efectos y a estimular determinadas emociones”,<sup>31</sup> arrastrando a su paso toda función alternativa del lenguaje o de la expresión. Sólo unos años antes, Cassirer recordaba la distinción entre la función emotiva del lenguaje, frente al lenguaje proposicional que descubre un mundo “objetivo”, analizada por el neurólogo inglés Jackson, con una metáfora volcánica: “En el lenguaje emocional tenemos un mero estallido de sentimientos; tenemos, por así decirlo, una erupción volcánica de estados subjetivos de la mente”.<sup>32</sup>

<sup>25</sup> MdE 352.

<sup>26</sup> *Ibid.* 328. Desde el rearme mental que, según Cassirer, tuvo como consecuencia necesaria el rearme militar (*Ibid.* 334), hasta las precarias condiciones económicas de posguerra en las que, según advertía Gustav Stresemann frente a un excesivo optimismo por la recuperación económica de Alemania a fines de los años veinte, era como “bailar sobre un volcán” (Cf. Kershaw, Ian, *Descenso a los infiernos. Europa, 1914-1949*, trad. Joan Rabasseda y Teófilo de Lozoya, Barcelona, Crítica, 2016, p. 216), fueron creadas las condiciones propicias para el crecimiento y auge de los mitos políticos. En “Judaísmo y los mitos políticos modernos”, Cassirer cuestiona, sin embargo, la lectura meramente “económica” del nuevo fenómeno por parte de los líderes socialistas, con su “sobrio y empírico modo de pensar sobre las «cuestiones de hecho»” (JMPM 405), quienes “estaban convencidos de que la economía es el móvil esencial de la vida política y la solución de todos los problemas sociales” (*Ibidem*). Cassirer sostiene que si bien “las condiciones económicas tuvieron una amplia incidencia en el desarrollo y raudo crecimiento del movimiento nacionalsocialista” (*Ibidem*), las causas más profundas e influyentes del resurgimiento de la fuerza mítica debían buscarse en otros campos que escapaban a los ojos de estos “devotos marxistas”, que “no alcanzaron a ver la peligrosa fuerza explosiva contenida en el mito político” (*Ibidem*).

<sup>27</sup> Cf. Ashburn Miller, Mary, “Mountain, Become a Volcano: The Image of the Volcano in the Rhetoric of the French Revolution” en *French Historical Studies*, Vol. 32, N° 4, 2009, pp. 561-562.

<sup>28</sup> Cf. MdE 335.

<sup>29</sup> Cf. *Ibid.* 34.

<sup>30</sup> Sontag, Susan, *op. cit.*, p. 17.

<sup>31</sup> MdE 334-335.

<sup>32</sup> Cassirer, Ernst, “Language and Art I” en *Symbol, Myth, and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer, 1935-1945*, ed. Donald P. Verene, New Haven, Yale University Press, 1979, p. 149. Ello no significa que el lenguaje emotivo, inescindible en el discurso ordinario del lenguaje proposicional, quede reducido a formas *míticas* de expresión. El arte, sostiene Cassirer, convoca también a las emociones más profundas (Cf. *Ibid.*, p. 163). Pero la experiencia estética implica un quiebre de la emoción *volcánica* propia de la configuración mítica. La emoción artística es una “emoción creativa”, esto es, no supone un abandono al torrente de las pasiones como ante una fuerza inexorable, sino que supone un estado activo en el sentir capaz de obtener una distancia respecto de la tempestad y torbellino de las pasiones (Cf. *Ibidem*). Sobre este punto volveremos más adelante al analizar la distinción de Cassirer entre la forma de expresión mítica y estética, como así también su concepción del valor educativo del arte.

### III. El volcán sublime y la época moderna

No obstante, el uso de la figuración mitopoiética del volcán en las reflexiones de Cassirer sobre la relación entre mito y técnica en la nueva organización política moderna, está signado por un implícito “como si”. La vida política y social es representada *como si* reposara sobre un volcán: el peligro del mito. Pues éste, como toda forma de la cultura, es una forma simbólica y no una fuerza allende a la configuración de la conciencia. Como sostiene Cassirer, sirviéndose de la metáfora volcánica: “En todas nuestras teorías acerca del mito nos referimos a él como una actividad primitiva.<sup>33</sup> Lo consideramos como un salvaje y exuberante torrente que surge de una ignota profundidad”.<sup>34</sup> Pero Cassirer recuerda inmediatamente la autoconciencia configurante de esta forma elemental de la vida política moderna:

En la política moderna ese torrente se ha visto encauzado y canalizado. Se ha regulado y organizado, ajustándose a necesidades y a fines políticos concretos. Lo que formalmente aparecía como un proceso inconsciente e ingobernable fue sometido a una severa disciplina. Fue puesto bajo control y adiestrado para la obediencia y el orden. Los mitos fueron puestos al servicio de la voz de mando de los líderes políticos. Podían ser fabricados a voluntad y se convirtieron en un artificio manufacturado en el gran laboratorio de la política. El siglo veinte es un siglo tecnológico. Ha inventado una nueva técnica del mito y esta invención se mostró decisiva en la victoria final del partido nacionalsocialista en Alemania.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Cassirer se opone a la concepción del *mito* como una forma “primitiva”, ya sea como una fuerza irracional, un estadio superado de humanidad (su infancia previa a la madurez), una patología psicológica o un error lógico, una “enfermedad del lenguaje”. Sobre la crítica de Cassirer a algunas teorías filosóficas y antropológicas sobre el mito, Cf. FFSII 17-48.

<sup>34</sup> JMPM 392-393.

<sup>35</sup> *Ibid.* 393. El volcán es también un despliegue de pirotecnia sin parangón, afirma uno de los personajes de la novela *El volcán* de Klaus Mann, un gran *espectáculo* infernal. El fenómeno volcánico se prepara, la catástrofe se organiza, la técnica triunfante crea la pintoresca función apocalíptica: la preparación de la “guerra total” no sólo en el terreno económico, político y militar, sino también moral y psicológico para alcanzar la regresión a la barbarie (Cf. Mann, Klaus, *op. cit.*, pp. 580-582).

El mito no representa una fuerza natural o sobrenatural sino una modalidad de configuración del mundo cultural. Indagar las profundidades del mito es *tomar conciencia* de su particular forma configurante, lo que implica una distancia reflexiva capaz de enfrentarse a sus poderes elementales.

Cassirer se preocupa en destacar el carácter *autopoiético* de este movimiento reflexivo. Con ello destaca la particularidad del acercamiento contemporáneo al mito. La remisión a las profundidades míticas se efectúa, en primera instancia, bajo un presupuesto legado por la tradición moderna: “el principio viquiano según el cual ningún ser conoce y penetra verdaderamente sino aquello que él mismo *crea*”.<sup>36</sup> Empero, este movimiento reflexivo autopoiético es, para Cassirer, la forma en la que el hombre se comprende a sí mismo en la producción y actividad cultural no sólo en un sentido meramente teórico sino también práctico. En un movimiento dialéctico de autocomprensión, el hombre crea y se configura a sí mismo, es decir, configura su forma de vida. En este sentido, el pensador alemán destaca la responsabilidad propia de este movimiento reflexivo.

Ahora bien, a diferencia de la ciencia de la cultura mediante la cual Cassirer intenta comprender la configuración mítica, haciéndose responsable de sus peligros potenciales, la nueva técnica del mito político moderno intenta crear las condiciones para la reactivación de sus fuerzas elementales. En este marco, Cassirer debe, por un lado, hacer explícitos los métodos de manufacturación de los mitos, “del rearme mental producido por los mitos políticos”;<sup>37</sup> y por el otro, dar cuenta del modo en que esta técnica está destinada a olvidar sus condiciones de producción, esto es, a manifestarse como una fuerza allende a la configuración de la conciencia y como un modo reificado de responsabilidad suprapersonal. Para enfrentarse a ello, Cassirer devuelve la metáfora volcánica y su fuerza imaginaria al ámbito

<sup>36</sup> LCC 19.

<sup>37</sup> MdE 334.

de la *poiesis* teórico-práctica. Sobre este presupuesto se edifica su análisis de la peligrosidad cultural del volcán sublime.

En relación con la nueva técnica política moderna, Cassirer se refiere al efecto *catalítico* que favoreció la irrupción y poder del mito. Describe en términos técnico-científicos el dominio sobre el elemento que apresura las reacciones y provoca su completo efecto.<sup>38</sup> Como en un laboratorio en el que se prueba y ensaya con la potencia reactiva de los materiales y se controlan los tiempos, la nueva técnica del mito transforma el volcán en un recipiente de experimentación humana. El desplazamiento y desacralización del carácter mítico de las fuerzas volcánicas hacia una técnica de sus poderes elementales había tenido su desarrollo progresivo en la cultura moderna. En los siglos XVII y XVIII, con el predominio de la experiencia empírica en la exploración de la naturaleza, las descripciones de la erupción que habían tomado recurso previamente a explicaciones sobrenaturales parecen debilitarse delante de las demostraciones en laboratorio de la reproducibilidad del fenómeno volcánico.<sup>39</sup> El dominio y previsión de su fuerza desencadenada otorgaba capacidad de experimentación y predecibilidad, poder sobre los medios y sobre el tiempo.

Cassirer destaca, por otro lado, cómo la técnica política moderna es capaz de fabricar climas emotivos y experimentar con los afectos, cómo puede producir la agitación de las pasiones humanas.<sup>40</sup> Aquí el volcán se transforma en emblema de la pasión. Los maestros de este arte son conscientes de crear, sostiene Cassirer, una atmósfera capaz de regular las erupciones afectivas, de dominar la producción y desencadenamiento de las pasiones elementales. Y, sin embargo, ya el pensamiento moderno había educado a los hombres en la pedagogía de la *poiesis* eruptiva. El teatro italiano había sabido explotar, del siglo XVI al XVIII, el poder técnico de las erupciones volcánicas. La máquina-volcán se

<sup>38</sup> Cf. *Ibid.* 327.

<sup>39</sup> Cf. Tufano, Antonella, *op. cit.*

<sup>40</sup> Mde 336.

había transformado en objeto de una nueva técnica escénica, un dispositivo para eventos festivos y representaciones dramáticas.<sup>41</sup> Como recurso teatral acompañaba una cosmología mecanicista en la que se exhibía una domesticación del prodigio, la demostración pirotécnica de un artificio.<sup>42</sup> Al mismo tiempo, la asociación con la fragua de Vulcano en algunas representaciones teatrales en la que Júpiter encendía el volcán tenía el efecto de sustituir el fuego infernal por una destreza pirotécnica.<sup>43</sup> “El acto del dios incendiario y liberador confirma la sumisión del gigante y los elementos a la justicia divina y terrenal”.<sup>44</sup> La cultura moderna forjaba también en el teatro de las máquinas, la conciencia de sus posibilidades técnico-poéticas de la erupción volcánica.<sup>45</sup>

Sin embargo, la exhibición de la maquinaria y el artificio del teatro, como el dominio técnico-científico de la época moderna, no conjuraban plenamente la atmósfera elemental del volcán, quien traía nuevamente a escena la potencialidad de los poderes desencadenados. La representación científica del volcán no se desprendía completamente de sus posibilidades *expresivas* entre el arte y el mito.

El arte y la ciencia confluían por aquella época en los recitados de los volcanistas y los grabados que contribuían a crear

<sup>41</sup> Cf. Lavocat, Françoise, “Un «nuovo, e meraviglioso et horribile soggetto». Le volcan dans l'opéra-ballet et le théâtre à machines” en: Sylvos, Françoise y Bosquet, Marie-Françoise (dirs.), *L'imaginaire du volcan*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2005 [en línea]. Consultado el 15/12/2018. URL: <https://books.openedition.org/pur/30840?lang=es>.

<sup>42</sup> *Ibidem.* Como afirma Sontag: “lo podemos considerar un gran espectáculo pirotécnico. Es sólo una cuestión de medios. Una vista lo bastante amplia. Hay maravillas hechas sólo para la admiración a distancia [...] A una distancia segura, es el espectáculo definitivo, tan instructivo como emocionante” (Sontag, Susan, *op. cit.*, p. 16).

<sup>43</sup> Cf. Lavocat, Françoise, *op. cit.*

<sup>44</sup> *Ibidem.*

<sup>45</sup> La torsión del poder del mito por la fuerza técnico-poética en el imaginario volcánico puede verse reflejada en *La fragua de Vulcano* de Bassano (1585), quien acudía a este mito como una apología tanto del herrero como del pintor, de las artes mecánicas como de las artes plásticas, en el marco del paulatino desplazamiento de los poderes sobrenaturales por el conocimiento técnico del hombre.

una primera *artialización (artialisatio) científica* del volcán, en los que se incorporaban temas no sólo sobre la Naturaleza sino también sobre la Providencia.<sup>46</sup> En estas representaciones pronto se unían la explicación natural y la justificación moral, el desastre y la justicia, las fuerzas desencadenadas y el problema del mal. La metáfora volcánica portaba así un riesgo latente: la impregnación en el ámbito moral de las viejas concepciones metafísicas.

En aquella época, un fenómeno tectónico había dinamizado el imaginario filosófico de la catástrofe haciendo visible la tensión entre las fuerzas naturales y las explicaciones morales. En *Filosofía de la Ilustración* (1932) y *Kant y Rousseau* (1939), Cassirer recuerda la disputa entre Voltaire y Rousseau tras el terremoto en Lisboa de 1755, en el que la catástrofe daría pronto lugar a un debate sobre la presencia del mal en el mundo y, en particular, sobre el problema de la teodicea. El desencadenamiento de las fuerzas de la naturaleza (la tierra, el fuego, el agua)<sup>47</sup> y la devastación de la ciudad, conducen a la crítica de Voltaire contra la concepción leibniziana del “mejor de los mundos posibles” y de la providencia divina, difundida en aquella época por Pope en su *Ensayo sobre el hombre*.<sup>48</sup> En su poema didáctico, Voltaire exclamaba:

Filósofos equivocados que exclaman: “todo está bien”

<sup>46</sup> Cf. Tufano, Antonella, *op. cit.*

<sup>47</sup> El 1 de noviembre de 1755, en el día de Todos los Santos, la ciudad de Lisboa fue asolada por un terremoto. Al movimiento sísmico, que produjo una masa de polvo que cubrió y oscureció el cielo, le sucedió un gran incendio en varios puntos de la ciudad, que no acabaría completamente sino hasta una semana más tarde. Este incendio destruyó el área central de la ciudad y parte de las colinas adyacentes, y trajo la mayor cantidad de daños materiales. Unas horas después del terremoto, las aguas del río crecieron y tres grandes olas impactaron en tierra firme, generando nuevos daños. Cf. Peñalta Catalán, Rocío, “Voltaire: una reflexión filosófico-literaria sobre el terremoto de Lisboa de 1755” en *Revista de Filología Románica*, Vol. 16, 2009, pp. 187-188, 192-193. La catástrofe pronto convocó a la exégesis de pensadores, filósofos, teólogos y científicos, comprometidos en darle un sentido a la devastación, en el marco de la compleja relación entre la naturaleza y la moralidad.

<sup>48</sup> KR 202.

Acudid, contemplad esas espantosas ruinas,  
Esos restos, esos jirones, esas desventuradas cenizas, [...] Dios tiene la cadena en su mano y no está encadenado en absoluto.  
Por su bienhechora elección todo está determinado.  
Él es libre, es justo, no es implacable. ¿Por qué sufrimos entonces bajo un señor tan equitativo?<sup>49</sup>

Frente a la crítica de Voltaire, recuerda Cassirer, Rousseau se erige en defensor de la providencia.<sup>50</sup> Contra la trágica desesperanza que se transforma pronto en desesperación, Rousseau afirma: “El poema de Pope dulcifica mis males y me incita a la paciencia, el vuestro agría mis penas, me azuza al murmullo y, despojándome de todo, salvo una vacilante esperanza, me condena a la desesperación”.<sup>51</sup> El filósofo ginebrino reconoce –sostiene Cassirer– que su optimismo es fruto de un sentimiento y no puede defenderlo con argumentos lógicos.<sup>52</sup> El mismo sentimiento abrigaba Kant en 1756 en su descripción del terremoto en Lisboa: “«incluso los terribles instrumentos que afligen al género humano, como temblores terrestres, furiosos maremotos y volcanes en erupción, hacen pensar al hombre», dado que «han sido implantados por Dios en la naturaleza como una recta consecuencia de leyes inmu-

<sup>49</sup> Citado en *Ibid.* 203-204.

<sup>50</sup> Cf. *Ibid.* 203. En el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Rousseau afirma que si bien las catástrofes naturales –como los terremotos o las erupciones volcánicas– se producían completamente al azar, estaban inextricablemente vinculadas al desarrollo de la civilización humana (Cf. Ashburn Miller, Mary, *op. cit.*, p. 566). Estos “accidentes felices”, afirma, habrían jugado un papel crucial en el progreso de la humanidad ya que muchas comunidades habían sido producto de estas catástrofes. Asimismo, la erupción volcánica había enseñado al hombre primitivo el valor creativo del fuego (*Ibid.*, pp. 566-567). En este último caso, sin embargo, el volcán adquiere un carácter sublime que abriga una pedagogía para la *poiesis* humana: “la circunstancia extraordinaria de algún volcán que, al vomitar materia metálica fundida, habría dado a los observadores la idea de imitar esta operación de la naturaleza” (Rousseau, Jean-Jacques, “Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres” en *El contrato social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, trad. Leticia Halperin Donghi, Buenos Aires, Losada, 2003, pp. 335-336).

<sup>51</sup> Citado en KR 204.

<sup>52</sup> Cf. *Ibid.* 204.

tables».<sup>53</sup> Pero el filósofo *crítico* Kant, prosigue Cassirer, ya no podría defender argumentos semejantes, y en su opúsculo *Sobre el fracaso de todas las tentativas filosóficas en teodicea* (1791) sostiene que “si la razón especulativa se erige en defensora de Dios, entonces traspasa todos los límites que se le han fijado”.<sup>54</sup> Sin embargo, la posibilidad de escapar del callejón sin salida al problema de la teodicea, sin recaer en el pesimismo y la desesperación o en un ingenuo optimismo, llegaría de la propia mano de Rousseau y Kant.

En su obra de 1932, “El problema Jean-Jacques Rousseau”, Cassirer destaca la resolución del filósofo ginebrino al problema de la teodicea. En contraposición al pesimismo teológico de la naturaleza caída (del pecado original) o al egoísmo innato, como así también al optimismo de la simpatía natural, Rousseau habría sustraído el problema de la teodicea “a la metafísica, para colocarlo en el centro de la ética y la política”.<sup>55</sup> El mal social no es una carga que pesa sobre el hombre como un destino, sino como la gravedad de una tarea: “la sociedad ha infligido a la humanidad heridas muy profundas, pero también es la única que puede y debe sanar esas heridas. Ella carga en lo sucesivo con el peso de la responsabilidad”.<sup>56</sup> En su análisis sobre el terremoto en Lisboa, Rousseau introduce la noción de *responsabilidad* como réplica al pesimismo coetáneo pues —afirma— la forma de la ciudad de Lisboa y su densidad, como el modo de su distribución, son causas de la mor-

talidad que aumentan los efectos del cataclismo natural, así como el comportamiento individual (las personas que vuelven a su casa para buscar sus bienes) sólo agrava el resultado en vidas humanas.<sup>57</sup>

Las fuerzas desencadenadas de la catástrofe sísmica como símbolo del retorno demoníaco o la presencia del mal no debían disolver la distinción entre el ámbito natural y el mundo social y político. La fuerza abrasadora de las viejas teorías metafísicas amenazaba con arrastrar y consumir a su paso la separación entre el estado de naturaleza y el Estado civil, entre el ámbito del ser y del deber ser. La concepción rousseauiana de la responsabilidad humana, según la perspectiva de Cassirer, se transformaba en la antesala de la filosofía práctica kantiana y su defensa del ideal de autonomía: “En lugar de esta inmersión en el ser de lo absoluto tenemos el despliegue completo de las energías formadoras que el yo lleva adentro. Sólo a partir de ellas se puede esperar una solución inmanente, una solución que no desplace al espíritu más allá de sus propias fronteras”.<sup>58</sup> La reflexión sobre la catástrofe natural y el poder del elemento sublime se convertía así en una pedagogía del carácter autopoiético de la *Selbstbildung*. La integración de los peligros potenciales de la naturaleza a través de la construcción conjunta de un paisaje hecho de ciencia, arte y filosofía, formaba parte de la conjuración del poder externo de las fuerzas naturales en función del papel central de la responsabilidad humana.<sup>59</sup>

<sup>53</sup> Citado en *Ibid.* 204-205. En 1756 Kant publica tres breves artículos en los que revisa distintas teorías sobre las causas de los terremotos y las consecuencias derivadas del movimiento sísmico de 1755. En sus reflexiones recupera algunas explicaciones sobre el aspecto *beneficioso* de los terremotos, frente a un posible juicio unívoco respecto del carácter plenamente perjudicial del fenómeno natural: por ejemplo, el surgimiento de baños y manantiales calientes, la liberación de sustancias que favorecen a la vegetación, el aspecto higiénico y purificador de algunos vapores sulfurosos que emanan del suelo, o la posibilidad de que el fuego subterráneo que causa los terremotos permita mantener un ambiente cálido en el planeta que favorece el desarrollo de la vida. Cf. Peñalta Catalán, Rocío, *op. cit.*, p. 196.

<sup>54</sup> Citado en KR 206.

<sup>55</sup> PJR 96.

<sup>56</sup> *Ibidem.*

<sup>57</sup> Citado en Tufano, Antonella, *op. cit.* En este sentido, Levinas afirma respecto de la conciencia *moderna*: “Incluso los más ingenuos saben, después de Hegel, que en el espacio donde vivimos nada es ya natural. Todo aquello que nos satisface y todo lo que nos arrebató la vida procede de nuestros semejantes, de su voluntad, bondadosa o malvada, que desencadena los desastres, bien por negligencia bien por imprevisión. La certeza de que [...] en todo ello hay un responsable y se tiene derecho a acusar y juzgar... tal vez sea esto la civilización: un mundo que tiene un sentido [...] De tal manera que al ceder la física el paso a la política, se nos invita a trabajar por un mundo mejor, a crear un mundo transformable y humano” (Levinas, Emmanuel, “Sobre el espíritu de Ginebra” en *Los imprevistos de la historia*, trad. Tania Checchi, Salamanca, Sigueme, 2006, pp. 154-155).

<sup>58</sup> FI 174.

<sup>59</sup> Cf. Tufano, Antonella, *op. cit.*

Pero Cassirer recuerda que la filosofía del pensador ginebrino se había encauzado, sin embargo, por caminos alternativos que atentaban contra el carácter liberador de su propuesta moral y política. El *movimiento* del pensamiento de Rousseau, con su fuerza y pasión, sostiene Cassirer, “es capaz de subyugarnos en todo momento y siempre nos arrastra consigo”.<sup>60</sup> Su *dinamismo* del pensar, del sentimiento y la pasión, que se opone al modo *estático* del siglo, afirma, “continúa hechizándonos”.<sup>61</sup> Pero ese impulso debe comprenderse en su justo sentido:

No se trata de emancipar al individuo en el sentido de liberarlo de la forma y del orden de la comunidad, sino se trata de encontrar una forma de comunidad que proteja a la persona de cada individuo con la fuerza globalmente unida del vínculo estatal, de suerte que cada individuo, al asociarse con todos los demás, sólo se obedezca a sí mismo en esa asociación.<sup>62</sup>

El retorno a la naturaleza del romanticismo, en cambio, se transformaba en emblema de una convocatoria al desencadenamiento de las pasiones elementales y su propio ideal de libertad. La fuerza lírica rousseauniana, como en *La nueva Eloísa*, que hace “aparecer cualquier sensación y pasión humanas como envueltas en la atmósfera de una pura impresión natural”, parece mostrar a un hombre que ya no es un simple espectador *frente* a la naturaleza, sino un ser inmerso y agitado por sus propios ritmos.<sup>63</sup> La nueva época del “sentimentalismo” invoca a Rousseau en su defensa de la fuerza del sentimiento y el abandono a él.<sup>64</sup> El filósofo ginebrino deviene, bajo esta perspectiva, en un defensor de la ilimitada libertad de la

<sup>60</sup> PJR 50.

<sup>61</sup> *Ibid.* 51.

<sup>62</sup> *Ibid.* 72.

<sup>63</sup> *Ibid.* 106.

<sup>64</sup> Cassirer sostiene que Rousseau “fue consciente de la fuerza del sentimiento demasiado pronto como para poder abandonarse a ella sin resistencia alguna” (*Ibid.* 115). A esta fuerza pasiva, prosigue, interpone otra a la que confía la guía y *configuración* interna de la vida: la *espontaneidad* de la voluntad libre (*Cf. Ibid.* 133). Es esta determinación moral frente al sentimiento natural, sostiene Cassirer, el que conectaría a Rousseau con Lessing y Kant (*Cf. Ibid.* 117).

pasión y del “derecho del corazón”, contra el peso y las cargas de la sociedad.<sup>65</sup> A fines del siglo XVIII, la naturaleza emotiva volcánica deviene un símbolo del poder del mito.

#### IV. El volcán revolucionario

“Montaña, conviértete en un volcán”<sup>66</sup>

En las antiguas teorías volcánicas la catástrofe producida por la erupción era compensada, se afirmaba, con el beneficio de sus efectos secundarios: a la devastación del fenómeno eruptivo seguía el provecho para los suelos fertilizados por la lava. En el poder desencadenado del volcán confluían entonces la violencia destructora y la regeneración.<sup>67</sup> Algunas historias naturales del siglo XVIII presentaban la erupción volcánica como un evento potencialmente constructivo y purificador a pesar de sus capacidades destructivas. Pronto este sistema natural creaba su propio paisaje imaginario: la de una Naturaleza sabia y su Providencia capaz de restaurar el suelo estéril. Las profundidades dormidas del volcán lejos de encadenar los poderes elementales del mal, preparaban el fermento de una masa eruptiva benéfica. Sus fuerzas desatadas devenían portadoras de una promesa de salvación. A fines del siglo XVIII este imaginario del volcán reaparece en la retórica política de la Revolución Francesa, en la valoración de la destrucción con sus consecuencias purgativas y restauradoras.<sup>68</sup>

<sup>65</sup> *Cf. Ibid.* 52, 68.

<sup>66</sup> Palabras de Pierre Gaspard Chaumette en la Convención Nacional del 5 de septiembre de 1793, en la que desafía al Comité de Seguridad Pública a abrazar la pasión y la violencia del momento revolucionario, apelando a un ejército revolucionario del pueblo. Su llamado a la “Montaña” se refiere al apodo dado a los jacobinos por su posición elevada de asiento cerca de las vigas del salón (citado en *Cf. Ashburn Miller, Mary, op. cit.*, p. 570).

<sup>67</sup> *Cf. Tufano, Antonella, op. cit.*

<sup>68</sup> *Cf. Ashburn Miller, Mary, op. cit.*, pp. 556, 558, 560.

Si en los primeros años de la Revolución, tal como sostiene Ashburn Miller, el volcán simboliza el potencial de la fuerza desenfrenada y la destrucción, en el periodo que comienza con el llamado al terror aquél se convierte en un símbolo positivo de la transformación revolucionaria, de la pasión patriótica y de la virtud republicana. La metáfora volcánica infunde su imaginario salvífico en la violencia del periodo revolucionario, y las ciencias naturales aportan un medio para imaginar y explicar la Revolución. La fuerza desatada con su fervor y destrucción deviene una demostración de la justicia de la naturaleza que aniquila la monarquía en un momento único, aterrador y glorioso. La lava es la pasión ardiente que destruirá a los enemigos de la Revolución, por el amor del bien público y la ira contra los traidores. Ella tiene un efecto catártico pues, siguiendo el imaginario de la fermentación volcánica, purga y expulsa de sus entrañas las exhalaciones mefíticas y contagiosas que emergen de las profundidades de los pantanos y que angustian a la república. Es por su connotación natural, inevitable, el signo de un fatalismo irresistible.<sup>69</sup>

El lenguaje volcánico infunde su poder simbólico sobre el ámbito de la autoridad, la justicia y la virtud política. La montaña sagrada y su erupción de fuego se transforman en un símbolo de cambio constructivo y purgativo cuando el terror se convierte en un concepto positivo y regenerador. Pero este imaginario no sólo inspira un “como si” entre el lenguaje de la naturaleza y la retórica revolucionaria, sino que disuelve simultáneamente la distinción entre el ámbito natural y político. El mito revolucionario de las fuerzas desencadenadas se presenta como la realización de una Providencia divina y natural. En el uso de la imagen del volcán de la retórica revolucionaria, afirma Ashburn Miller, prevalecía la teoría vulcanista de la erupción volcánica. Los volcanes representan aquello que contiene su propio calor y fuego, un combustible interno que los vuelve un símbolo, primero, de peligro y de amenaza y, luego, de pasión y venganza.<sup>70</sup>

<sup>69</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 556-558, 571, 577, 585.

<sup>70</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 558-559, 567.

Las derivas del fuego volcánico habían encendido los fervores del pensamiento revolucionario conservador alemán más de un siglo después en la denominada “comunidad de fuego”. La retórica del peligro y el pensamiento temerario propio de la “ideología de la guerra” o de las “ideas del 14” se conjugaba con un llamado a la pasión del combate y la participación en el *Volk*, como a la venganza contra la traición al pueblo alemán por parte de la *Zivilisation* encarnada en la República.<sup>71</sup> El fuego<sup>72</sup> se transforma en un emblema purgativo y restaurador, el símbolo de la destrucción de la *Gesellschaft* y el renacimiento de la Alemania auténtica. Ello no anulaba, sin embargo, la conciencia de una planificación de los plazos y de los medios para controlar la erupción, del momento preciso de producir el efecto catalítico.<sup>73</sup> En un artículo publicado en *Der Angriff*, a sólo unos años del ascenso del nazismo al poder, Goebbels se refería a esa revolución del alma que fuese capaz de crear en el caos formas nuevas surgidas del suelo:<sup>74</sup>

Pero lo más difícil es como un lobo furioso ponerse la piel de cordero, colocarse la máscara del hombre vulgar, ser un ciudadano más entre los ciudadanos cuando por dentro arde un volcán, cuando

<sup>71</sup> Cf. Losurdo, Domenico, *La comunidad, la muerte, Occidente. Heidegger y la “ideología de la guerra”*, trad. Antonio Bonanno, Buenos Aires, Losada, 2003.

<sup>72</sup> Como recuerda George Mosse, la llama y el fuego ocupan un lugar destacado en el culto nacionalsocialista, en su configuración mística del *Volk* alemán: “la idea de renacimiento eterno y, con ella, la de crecimiento y desarrollo continuos. La llama erguida simbolizaba la luz sobre las tinieblas, el sol frente a la noche [...] sol generador de vida que daba a los hombres fuerza y vitalidad. Para los nazis significaba «purificación», simbolizaba la comunidad fraterna y servía para recordar el «eterno proceso vital» a los miembros del partido” (Mosse, George, *La nacionalización de las masas. Simbolismo político y movimientos de masas en la Alemania desde las Guerras Napoleónicas al Tercer Reich*, trad. Jesús Cuéllar Menezo, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007, p. 61).

<sup>73</sup> Traverso sostiene que en la *guerra civil europea* (tal como el historiador italiano define la situación de Europa entre 1914-1945), la violencia *caliente* y apasionada que se desencadena bajo la forma de transgresión, esa “efervescencia colectiva” que “se convierte en sacrificio del combatiente e inmolación del enemigo”, se une con la *violencia* fría y “distante”, con la tecnología de las sociedades industriales y la racionalidad administrativa. Cf. Traverso, Enzo, *A sangre y fuego. De la guerra civil europea, 1914-1945*, trad. Miguel Ángel Petrecca, Buenos Aires, Prometeo, 2009, pp. 88, 95, 97.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 226.

día tras día y hora tras hora te persigue el diablo y quisieras a veces estallar en un insensato aullido de rabia por odio y sed de venganza. Pero eso también debe ser aprendido [...] Prueba de espíritu revolucionario no es solamente el pegar, sino el pegar en el momento justo. [...] Pero desatando pasiones volcánicas, despertando arrebatos de ira, poniendo multitudes en la marcha, organizando el odio y la desesperación, con cálculos fríos, con medios legales, por así decirlo, que distinguen al revolucionario (*Revolutionär*) del “revolucionario” (*Revoluzzer*)<sup>75</sup> [...]

También la revolución ha de ser organizada. Si la revolución no significa otra cosa que la irrupción de una nueva postura anímica con contenidos espirituales y políticos de dirección distinta, y cuando el revolucionario está convencido interiormente en forma tan inmovible de la validez y necesidad de esta irrupción que de ser necesario estará dispuesto a sacrificar por ello su vida, entonces también encontrará medios y caminos para poner en marcha prácticamente esta irrupción. Las revoluciones tienen su característica en estos contenidos mismos, nunca en sus métodos. Las posibilidades de realización son mutables. Inmutable solamente ha de quedar lo que debe ser realizado.<sup>76</sup>

<sup>75</sup> “*Revoluzzer*” es utilizada aquí como una expresión despectiva del término “*Revolutionär*”.

<sup>76</sup> Fragmento de “Warten können”, artículo publicado originalmente en el semanario *Der Angriff*, órgano oficial de la Seccional Berlín del NSDAP, el 18 de febrero de 1929. El texto en alemán dice: “*Am schwersten aber ist es, als reißender Wolf den Schafspelz umzulegen, die Maske des Biedermannes aufzusetzen, Bürger unter Bürgern zu sein, wenn innen ein Vulkan brennt, wenn einen Tag um Tag und Stunde um Stunde der Teufel verfolgt und man manchmal in einem sinnlosen Wutgeheul aufbrüllen möchte vor Hass und Rachedurst. Aber auch das soll gelernt werden. Ein Revolutionär muss alles können. Beweis für revolutionäre Gesinnung ist nicht allein das Schlagen, sondern das Schlagen zur rechten Zeit. [...] Aber vulkanische Leidenschaften entfesseln, Zornesausbrüche wecken, Menschenmassen in Marsch setzen, Hass und Verzweiflung organisieren, mit eiskalter Berechnung, sozusagen mit legalen Mitteln, das unterscheidet den Revolutionär vom Revoluzzer. [...] | Auch die Revolution will organisiert sein. Wenn Revolution nichts anderes bedeutet als Durchbruch einer neuen seelischen Haltung mit anders gerichteten geistigen und politischen Inhalten, und wenn der Revolutionär von der Richtigkeit und Notwendigkeit dieses Durchbruchs innerlich so unerschütterbar überzeugt ist, dass er notfalls sein Leben darum zu opfern bereit wäre, dann wird er auch Mittel und Wege finden, diesen Durchbruch praktisch in Marsch zu setzen. Revolutionen haben ihr entscheidendes Merkmal in diesen Inhalten selbst, niemals in ihren Methoden. Durchführungsmöglichkeiten sind wandelbar. Unwandelbar muss nur bleiben, was durchgeführt werden soll*”.

Pero en el corazón del imaginario volcánico propio del pensamiento revolucionario conservador podían sobrevivir, al mismo tiempo, las viejas metáforas contrarrevolucionarias que advertían sobre los problemas ocultos y los males latentes:<sup>77</sup> la lava subterránea, que esperaba estallar y destruir al pueblo, era una camarilla secreta de conspiradores internacionales.<sup>78</sup> La revolución de derechas luchaba, más de un siglo más tarde, contra el fermento judeo-bolchevique que amenaza con pervertir la pasión ígnea del pueblo alemán. En esta dialéctica purgativa y salvacionista, entre la paranoia y el fervor revolucionario, se configura una de las derivas míticas del imaginario divino y natural del volcán sublime.

Pero el imaginario volcánico y su erupción restauradora legaban también sus metáforas en la memoria de la Revolución de Octubre. El volcán inspira vigilancia y advertencia, ya no en la connotación de lo destructivo y aterrador, sino en el de la espera y preparación para su erupción benéfica. El imaginario volcánico reaparece en la atención a

<sup>77</sup> Bachelard analiza la doble valoración del fuego y de su dinamismo imaginario, que puede oscilar entre la bondad y la maldad, el amor y el odio, el tutelaje y la venganza. Cf. Bachelard, Gastón, *Psicoanálisis del fuego*, trad. Ramón Redondo, Madrid, Alianza Editorial, 1966, p. 18.

<sup>78</sup> Cf. Ashburn Miller, Mary, *op. cit.*, p. 567. La lucha antifascista, obligada a actuar en la clandestinidad, se apropiaba asimismo del lenguaje del *Underground*, transformando el imaginario del abajo como zona peligrosa, en espacio liberador de resistencia política. Cf. Renaud, Terence, “Going Underground” en *Aeon* [En línea], 14/05/2017. Consultado el 30/10/2018. URL: <https://aeon.co/essays/the-strange-political-history-of-the-underground>. En su novela *El volcán*, Klaus Mann amplía las metáforas volcánicas para dar cuenta de la compleja y diversa experiencia de los exiliados por el fascismo. Ante el cráter abierto se reflejan los diferentes modos del devenir volcánico. Para algunos, el abismo que se abre es aquel de la incertidumbre: la fugaz chispa de ira en los ojos y el raudal de lágrimas en el que se desvanece todo (Cf. Mann, Klaus, *op. cit.*, pp. 82-83, 292); el odio que quiere volverse violencia, destrucción de todo (Cf. *Ibid.*, p. 106); la tensión y el peso en el pecho que sólo la droga, o incluso la muerte, pueden descargar (Cf. *Ibid.*, p. 115); la desesperación por el aislamiento tras la catástrofe, y la necesidad de reintegrar el curso de la vida cotidiana (Cf. *Ibid.*, pp. 576-577). Pero ese abismo es para otros, también, la oportunidad del nacimiento de una nueva comunidad. Como en una casa en llamas, afirma un personaje de la novela, las diferencias se olvidan y se produce una nueva cordialidad ante la amenaza (Cf. *Ibid.*, p. 23), en una resignificación de la “comunidad de fuego” por parte de los exiliados.

los momentos críticos y a los impulsos internos de la Revolución Rusa, conjugado con el lenguaje de la experticia técnica: la importancia del momento que precede al “punto de ebullición”, la preparación y maduración de la crisis, su fermentación, en “la calma que precede a la tormenta”, la necesidad de una dosis de calor o energía revolucionaria en el acto de la insurrección, un efecto catalítico, que “desencadene” las fuerzas liberadoras.<sup>79</sup> La conciencia del carácter poético de las propias metáforas revolucionarias no anulaba, sin embargo, la pedagogía de una fuerza que trasciende los instrumentos y las tácticas humanas y que produciría inevitablemente su erupción.<sup>80</sup> La preocupación por la técnica de la insurrección, esto es, de los plazos y los medios precisos para producir el estallido revolucionario, reposa ya sobre el imaginario del volcán como elemento necesario, inminente e ineludible de reno-

<sup>79</sup> Cf. Trotsky, León. “La insurrección de Octubre” en *Historia de la Revolución Rusa*, Buenos Aires, Ediciones IPS, 2017, pp. 523-542. La inminencia de la lucha final aparece en el lenguaje volcánico revolucionario de algunos de los personajes de la novela de Klaus Mann, con su vitalismo redentor de la acción y del sacrificio, de la sangre derramada que debe limpiar las viejas palabras pegadas en las venas para convertirse en torrente y en una nueva forma de rabia; desencadenamiento de una fuerza salvífica en la que todos deben volverse ciegos y mudos y estar dispuestos a morir (Cf. Mann, Klaus, *op. cit.*, p. 303). Es el amor volcánico sacrificial: “«[...] el Soñador, dispuesto al sacrificio, responde: ¡Aquí estoy! Envuélveme en ríos de lava ardiente, estréchame en tus brazos de fuego, como el amante estrecha a la novia [...]»”, citado en Bachelard, Gastón, *Psicoanálisis del fuego*, *op. cit.*, p. 36).

<sup>80</sup> Sobre la justificación del Terror revolucionario, por parte de Trotsky, en nombre de las leyes de la Historia y como “*forceps* necesario para llevar a cabo el parto de una nueva sociedad”. Cf. Traverso, Enzo, *op. cit.*, pp. 101-102.

vación.<sup>81</sup> El revolucionario avizora a cada momento la posibilidad del estallido que purgue a Europa de los enemigos del proletariado, como de los *obstáculos* que puedan debilitar su fuerza ígnea:<sup>82</sup> “Andábamos por encima de un volcán en ebullición; de repente, cuando nadie se lo esperaba [...] el volcán ha estallado, liberando un río inmenso de lava ardiente que ha invadido todo el país, arrastrando el fascismo y todos sus hombres. Los acontecimientos se producían con una rapidez

<sup>81</sup> Ello no elimina las serias consecuencias de una diferencia en los plazos y medios. Así afirma Ernest Coeurderoy, en el imaginario volcánico libertario decimonónico, la necesidad del desencadenamiento de las pasiones que arrastre al alma humana hacia metas impensables, y la arme de fuerza invencible. Cf. Miséin, Dominique, “En el centro del volcán” en *Acrata* [en línea], Vol. 21, 2015, Consultado el 28 noviembre 2018, URL: <https://es-contra.info.espiv.net/files/2015/08/ca21terminado.pdf>. “No tenemos futuro sino en el Caos; No tenemos más recurso que una guerra general que, mezclando todas las razas y rompiendo todas las relaciones establecidas, arrebate de las manos de las clases dominantes los instrumentos de opresión con los que violan las libertades adquiridas a precio de sangre [...] ¡Que la marea humana crezca hasta desbordarse! [...] Entre sus dedos de acero, la revolución destroza todos los nudos gordianos; no conoce ningún acuerdo con el Privilegio; no tiene piedad con la hipocresía, miedo en las batallas ni freno en las pasiones; es ardiente con sus amantes e implacable con sus enemigos” (citado en *Ibid.*, p. 24). En el ardor de las pasiones *elementales*, de la embriaguez y violencia redentora y fulmínea, sostiene Coeurderoy, “es cosa común que el pueblo presente las mismas características que el carbón: apagado, masa sólida e incómoda, luminosa y ardiente encendido” (citado en *Ibid.*, p. 25).

<sup>82</sup> En “Odio a los indiferentes”, y a sólo unos meses de la Revolución de Octubre, Gramsci anuda dos facetas del imaginario volcánico. Por un lado, denuncia la producción de una fatalidad volcánica que no es, sin embargo, más que un producto de la responsabilidad humana. Los enemigos tejen los “hechos” en las sombras, ante la indiferencia de las masas que abdican de su voluntad, y cuando su poder estalla éstas lo experimentan como una fatalidad que arrolla a todos, un enorme fenómeno natural, una erupción o terremoto que se cobra víctimas. El abandono a los “hechos” es una placentera renuncia que puede devenir, más tarde, en la sumisión a una elementalidad inexorable. Pero Gramsci abraza, al mismo tiempo, el imaginario volcánico en su crítica a los indiferentes. Toda abstención de participar del movimiento heroico que puede evitar el mal, no es más que parasitismo y cobardía. La fuerza vital de los innovadores se ve contrariada, bajo este vitalismo redentor, por la materia inerte, por el plomo, por el pantano, por todos los elementos que no atienden la responsabilidad histórica que quiere a todos activos, sin distancia de la sangre del sacrificio. Cf. Gramsci, Antonio, “Odio a los indiferentes” en *Odio a los indiferentes*, trad. Cristina Marés, Barcelona, Ariel, 2011, pp. 19-21.

fulmínea, inaudita”.<sup>83</sup> La metáfora volcánica alimentaba así los deseos palingenésicos del lenguaje revolucionario,<sup>84</sup> en el que confluían el fuego destructivo y el fuego purificador.

## V. La revolución y el imaginario aéreo

En 1928 Cassirer había desplazado el imaginario volcánico de la Revolución Francesa hacia un imaginario del *aire*. Las metáforas tónicas cedían su peso y profundidad a la propagación aérea de la idea republicana. En “La idea de la constitución republicana”,<sup>85</sup> Cassirer relata la estrecha relación entre el mundo del pensamiento y el mundo de la acción, entre teoría y praxis, tal como se establece en las ideas iusnaturalistas y políticas del idealismo alemán, que llegan a su madurez y consumación en la obra de Kant y en la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*.<sup>86</sup> En una breve *historia de las ideas*, Cassirer intenta descubrir, en palabras de Goethe, el mundo moral y científico que se rige por el movimiento alterno de la idea para con la experiencia, esto es, que muestra la interacción permanente entre la estructura de las ideas y la de la realidad sociopolítica.<sup>87</sup>

<sup>83</sup> Tras el asesinato del diputado Matteotti el 10 de junio de 1924, Gramsci pensó durante algunos meses, como muchos otros antifascistas, que el régimen establecido por Mussolini había acabado. En su carta a su esposa Julia Schucht (Roma, 22/06/1924; 2000 II; 44-46), Gramsci apela a la metáfora volcánica. Cf. Gramsci, Antonio, *Antología*, trad. Manuel Sacristán, México, Siglo XXI, 1970, p. 165.

<sup>84</sup> Bachelard describe así el “complejo de Empédocles”: “El ser fascinado escucha la llamada de la pira. Para él, la destrucción es algo más que un cambio: es una *renovación*. Esta muy especial y, por tanto, muy general ensoñación, determina un verdadero complejo donde se unen el amor y el respeto al fuego, el instinto de vivir y el instinto de morir. Podría llamársele complejo de Empédocles” (Bachelard, *Psicoanálisis del fuego*, *op. cit.*, p. 33, énfasis mío).

<sup>85</sup> Conferencia dictada el 11 de julio de 1928 para festejar el aniversario de la Constitución de la República de Weimar, y publicada un año más tarde como texto independiente.

<sup>86</sup> Cf. ICR 46.

<sup>87</sup> Cf. *Ibidem*.

Cassirer indaga el origen de las dos grandes revoluciones del siglo, la “revolución del modo de pensar” que Kant consuma en su filosofía y la subversión política de la Revolución francesa.<sup>88</sup> Para ello se remonta a la filosofía de Leibniz cuya teoría política se rige, sostiene, por el axioma de que “lo real no deja de gobernarse por lo ideal y lo abstracto”.<sup>89</sup> Lo ideal es lo que confiere finalmente a la realidad su forma, su configuración y su impronta.<sup>90</sup> Cassirer destaca la original invocación leibniziana sobre los derechos inalienables del individuo en su concepción ética y su teoría jurídico-política. Pero si la energía creadora de Leibniz se encauza de un modo aforístico y disperso, sostiene Cassirer, en las obras voluminosas de Wolff “el tesoro espiritual de Leibniz se ve así enaltecido y sacado a la luz; se ve transformado en compendios y manuales científicos”.<sup>91</sup> Las ideas de Leibniz convertidas en moneda corriente por Wolff acerca de los derechos innatos e inalienables del hombre, le otorgan a este último la posibilidad de escapar del destino que imponen los privilegios o prerrogativas derivados del linaje o posición social, en virtud de la absoluta igualdad de los sujetos políticos y de la seguridad personal.<sup>92</sup> La fuerza de la idea leibniziana se *eleva* entonces sobre el terreno de las desigualdades sociales ayudando a configurar una nueva realidad jurídico-política. Pues de la mano de Wolff, afirma Cassirer, la idea se propaga y deja sus huellas en los *Commentaries on the Laws of England* de Blackstone, de enorme difusión no sólo en Inglaterra sino también en América, en los que “configuran el modelo teórico conforme al cual se gestó la constitución [de] los Estados americanos”.<sup>93</sup> Cassirer entonces remite a los estudios del historiador Justus Hashagen: “Los derechos humanos fueron una rama del antiguo árbol del derecho natural. Bajo los fecundos vientos de la

<sup>88</sup> Cf. *Ibid.* 48.

<sup>89</sup> Cf. *Ibid.* 51.

<sup>90</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>91</sup> *Ibid.* 53.

<sup>92</sup> Cf. *Ibid.* 53-54.

<sup>93</sup> *Ibid.* 54.

Revolución resurgió la vetusta savia del derecho natural”.<sup>94</sup> Los vientos de la Revolución propagan la idea *creando* una comunidad de hombres igualmente libres e independientes por naturaleza.<sup>95</sup> Y el círculo de la breve historia de las ideas se cierra cuando los *Bills of Rights* de los Estados libres norteamericanos se constituyen en el modelo de la Declaración de la Asamblea nacional francesa de 1789.<sup>96</sup>

Cassirer muestra así “la curiosa migración y mudanza de las ideas” sobre los derechos inalienables del hombre, en un entrelazamiento entre teoría y praxis, cuyo efecto “se expande por doquier a través del cosmos espiritual”<sup>97</sup> y configura una nueva realidad política. La propagación de la idea es una peculiar chispa aérea<sup>98</sup> que “salta de Norteamérica a Francia [...] que, al encontrar [allí] una materia inflamable prendida durante siglos, enciende una gran llama mundial”.<sup>99</sup> Pero este fuego aéreo movido por los vientos de la Revolución, no debe enajenarse como una fuerza independiente o poder externo que actúe sobre los hombres. A través de la metáfora ígnea, Cassirer vuelve a recordar los peligros del devenir volcánico de la imaginación revolucionaria. El posterior decurso de la Revolución en el imperio del terror,

<sup>94</sup> *Ibid.* 55.

<sup>95</sup> *Cf. Ibid.* 54.

<sup>96</sup> *Cf. Ibid.* 55.

<sup>97</sup> *Ibid.* 56-57.

<sup>98</sup> Sobre la idealización del fuego por la luz, en el imaginario de la “llama”, *Cf.* Bachelard, Gastón, *La llama de una vela*, trad. Hugo Gola, Caracas, Monte Ávila Editores, 1975. En *La llama de una vela*, Bachelard describe ese carácter verticalizante de la llama frente al imaginario terrestre: “[...] Un soñador de voluntad verticalizante que recibe su lección de la llama, aprende que debe volver a erguirse. A encontrar nuevamente un deseo de arder arriba, de ir, con todas sus fuerzas, hacia la cumbre del ardor. [...] el soñador de llama remonta su sueño a las alturas. Allí el fuego se transforma en luz [...] El fuego no recibe entonces su verdadero ser sino al final de un proceso en el cual se convierte en luz, y sólo cuando, en los tormentos de la llama, se ha desembarazado de toda su materialidad. [...] Todos los idealistas encuentran, meditando sobre la llama, el mismo estímulo ascensional” (*Ibid.*, pp. 60-61, 64). Esta chispa aérea parece oponerse al imaginario ígneo de la chispa eléctrica de la *Decadencia de Occidente* que, sostiene Cassirer en *El mito del Estado*, “incendió la imaginación de los lectores de Spengler” (MdE 342).

<sup>99</sup> ICR 58.

sostiene Cassirer, es condenado por Kant quien no estaba dispuesto “a rendirse ante estos nuevos poderes que afronta en el mundo real”.<sup>100</sup> Sin embargo, afirma, la crítica kantiana no lleva a un rechazo sin más de la Revolución, sino que extrae de ella la idea que alberga como un propósito más *elevado*: la idea de la constitución republicana y de un Estado cosmopolita universal.<sup>101</sup>

Frente al oscuro destino que parece imponer la expansión de la fuerza del terror revolucionario, sostiene Cassirer, Kant rescata aquella idea que rompe con las cadenas que oprimen al hombre: la constitución republicana supone “que el *principio* de la legislación se ajuste a la forma interna del conjunto político”.<sup>102</sup> Esta ley o principio no es un *hecho* sino una idea de la razón, no forma parte del *ser* sino del *deber ser*, un imperativo ético.<sup>103</sup> La comunidad no reposa en un substrato o suelo originario sino en la *forma* misma que ella se da, orientada por la idea.

Kant capta *simbólicamente*, sostiene Cassirer, el suceso histórico, esto es, se *eleva* del orden de la causalidad natural hacia su significado ideal, lo enjuicia desde esa lejana atalaya espiritual de quien pertenece al mismo tiempo, e incluso originariamente, al reino de los fines.<sup>104</sup> “para lograr ese ideal hay que elevarse por encima de todas las formas empírico-históricas de comunidad política habidas hasta la fecha”.<sup>105</sup> La significación ética de la Revolución francesa como una “tendencia moral del género humano”, desde la perspectiva de Kant, eleva los sucesos históricos desde una mera

<sup>100</sup> *Ibid.* 58.

<sup>101</sup> *Cf. Ibid.* 58-59.

<sup>102</sup> *Ibid.* 59.

<sup>103</sup> *Cf. Ibid.* 60.

<sup>104</sup> *Cf. Ibid.* 62.

<sup>105</sup> PJR 81-82. En *Filosofía de la Ilustración*, Cassirer señala cómo la vivencia de lo sublime, en la concepción de Burke, representa una experiencia de liberación del universo físico y social que entrega al hombre a sí mismo (*Cf.* FI 361). Esta separación o distancia experimentada en lo sublime puede ser remitida a la lectura de Cassirer sobre la teoría política de Rousseau y Kant, en el que el abandono del estado de naturaleza y del estado social, se obtiene en virtud de un retorno a lo más propio del hombre: el de ser formador de su propia comunidad, la concepción de la autonomía como *autoformación plástica*.

sucesión natural, hacia su fundamento o motivo ético-intelectual, cuyo valor no reside en los *logros* de una acción sino en su *forma*.<sup>106</sup> El acontecimiento de aquella Revolución no reside en los crímenes, miserias y atrocidades ejecutadas por los hombres, que hacen “desaparecer por arte de magia las antiguas y esplendorosas edificaciones políticas, para poner en su lugar otras *surgidas de las entrañas de la tierra*”.<sup>107</sup> En su remisión a la orientación de pensamiento kantiano, Cassirer manifiesta la fuerza de la idea republicana en el medio de los obstáculos empírico-históricos, desde el siglo XVIII hasta la Alemania de entreguerras: “aunque la revolución o la reforma de la constitución de un pueblo acabara fracasando,<sup>108</sup> o si todo volviera después a su cauce [...] (tal como profetizan actualmente los políticos), a pesar de todo ello, ese pronóstico filosófico no perdería nada de su fuerza”.<sup>109</sup> Su breve historia de la idea de la constitución republicana, sostiene Cassirer, no significa sólo un viaje hacia el pasado, sino que invita a aferrarse a esa fuerza nacida en la historia intelectual alemana para que *oriente* el camino hacia el futuro, al guiar los hombres ese futuro cooperando por su parte con la propagación de esta idea.<sup>110</sup>

La propagación de la idea se opone aquí al peso del elemento ctónico y las metáforas de una profundidad preparada para desencadenar su violencia redentora.<sup>111</sup> Cassirer destaca aquí el sueño ascensional del alma iluminadora y el vector de vuelo de la idea. El sueño del aire aleja del amor

<sup>106</sup> ICR 64-65.

<sup>107</sup> Citado en *Ibid.* 63, énfasis mío.

<sup>108</sup> Se percibe aquí la experiencia de lo sublime en el imaginario aéreo de Cassirer, que recuerda las palabras de Schiller: “*Grande* es quien supera lo terrible, *sublime* es aquel que no lo teme, aunque sucumba” (Schiller, Friedrich, “De lo sublime (Ampliación de algunas ideas de Kant)” en *Lo sublime*, *op. cit.*, p. 53).

<sup>109</sup> Citado en ICR 64.

<sup>110</sup> *Cf. Ibid.* 65-66. Cassirer sostiene que esta consideración simbólica es lo que distingue al Kant ético, al *idealista filosófico* (*Cf. Ibid.* 64-65).

<sup>111</sup> En su breve artículo de 1934 *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, Levinas opone a la “propagación de la idea”, como modo de universalización de la verdad del idealismo occidental, la “expansión de la fuerza”, como modalidad propia de la “filosofía del ser” del hitlerismo. *Cf.* Levinas Emmanuel, *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, trad. Beatriz Horrac y Ricardo Ibarlucía, Buenos Aires, FCE, 2006, p. 20.

y deseo ígneo de la riqueza y gravedad terrestre, propia del imaginario volcánico, hacia la alegría aérea como libertad.<sup>112</sup> Esta ensoñación aérea sirve de símbolo a una sublimación sin proyecto o, más precisamente, a una *sublimación evasiva*.<sup>113</sup> Como el árbol aéreo, descrito por Bachelard en *El aire y los sueños*, el espíritu “no recibe su savia de un agua subterránea, no debe su solidez a la roca, no necesita fuerzas de la tierra. No es una materia, es una fuerza autónoma. Halla su fuerza en su proyección misma”.<sup>114</sup>

Este vector ascendente no implica, sin embargo, una superación definitiva de las condiciones terrenas sino la búsqueda de un mínimo de substancia<sup>115</sup> o incluso de un proceso de *desubstancialización*. El aire abre al mundo de la transparencia y la voluntad libre,<sup>116</sup> al aligeramiento del ser, que trabaja ya sobre la gravedad del elemento ctónico. Y la luz aérea de la idea se convierte en un postulado que irradia sobre el universo espiritual. Como en el pensamiento kantiano, sostiene Cassirer, “las ideas filosóficas profundas no afectan tan sólo su propio círculo, sino que se convierten en fuente de luz espiritual que irradian en todas las direcciones”.<sup>117</sup> Las ideas ya no se consideran, al mismo tiempo, como “ideas abstractas” sino que con ellas se forjan las armas para la lucha política.<sup>118</sup>

<sup>112</sup> *Cf.* Bachelard, Gastón, *El aire y los sueños*, *op. cit.*, p. 170.

<sup>113</sup> *Cf. Ibid.*, p. 208. En el mismo sentido, Levinas adopta en 1935 la noción de “evasión” (*évasion*) como expresión de la necesidad de salida de la trascendencia anclada o remachada (*rivé*) al ser, propia del *ontologismo* moderno y las “filosofías del ser”. *Cf.* Levinas, Emmanuel, *De la evasión*, trad. Isidro Herrera, Madrid, Arena Libros, 1999.

<sup>114</sup> Bachelard, Gastón, *El aire y los sueños*, *op. cit.*, p. 185.

<sup>115</sup> *Cf. Ibid.*, p. 204.

<sup>116</sup> *Cf. Ibid.*, p. 212.

<sup>117</sup> GK 279.

<sup>118</sup> *Cf.* Aramayo, Roberto, “Cassirer: un historiador de las ideas en lucha contra la barbarie del totalitarismo” en Cassirer, Ernst, *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del Siglo de las Luces*, trad. Roberto R. Aramayo, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 25.

## VI. El imaginario aéreo del arte contra el volcán mítico

En la interpretación “aérea” de la orientación de pensamiento kantiano resuena la crítica de Cassirer a la lectura heideggeriana de la filosofía de Kant. En su famoso debate en Davos de 1929, Cassirer había esgrimido contra la angustia de la finitud y la “pedagogía de la *Geworfenheit*”,<sup>119</sup> las palabras de “El ideal y la vida” de Schiller: “Apartad lejos de vosotros la angustia de la tierra”.<sup>120</sup> El sello de la infinitud que libera al hombre de la angustia es, según él, la mediación de la *forma*.<sup>121</sup> Dos años más tarde, en las páginas finales a su *Observación a Kant y el problema de la metafísica* (1931), Cassirer defiende la forma fundamental de idealismo descubierta por el filósofo de Königsberg que “por un lado, remitía a los hombres al «fecundo *pathos* de la experiencia» y los colocaba en ese fundamento, y por otra parte aseguraba la participación en la «idea» y de esta manera la participación en lo infinito”.<sup>122</sup> Contra el “idealismo mítico”<sup>123</sup> heideggeriano, sostiene Cassirer: “Kant es y será siempre «en más alto y perfecto sentido de la palabra» un pensador de la Ilustración; él tiende hacia la luz y la claridad aún allí donde discurre sobre los más profundos y ocultos «fundamentos» del ser”.<sup>124</sup> Asimismo, remite al poema de Schiller “El ideal y la vida” y los valores dinámicos de una libertad aérea “cuyas alas vigorosas van a triunfar del peso”:<sup>125</sup> “los seres de naturaleza espiritual / pasean

arriba, en los campos de la luz / ¿Queréis volar alto sobre sus alas? [...] / Arrojad entonces el miedo ante lo terreno/ Huid de la estrecha y sórdida vida/ en el reino de lo ideal”.<sup>126</sup>

“El ideal y la vida” había sido citado ya por Cassirer en “«Espíritu» y «Vida» en la Filosofía contemporánea” (1930),<sup>127</sup> en el marco de un debate sobre el papel del espíritu humano y sus fuerzas para trascender las condiciones en las que se halla arrojado. ¿De dónde puede extraer el espíritu su potencia cuando se desliga del suelo *vital* que le da fundamento? ¿Y en el mundo cultural, no es acaso el mito quien actúa como un origen del que las demás formas simbólicas se van desprendiendo paulatinamente? ¿La libertad aérea que se evade de la substancia ctónica no puede ser acusada de perder la potencia que irriga desde las profundidades del elemento mítico? El mito parece nutrir un espíritu que desligado de su suelo originario se volvería entonces impotente. Y, sin embargo, parafraseando a Cassirer, ¿no tiene el espíritu “aún en esta represión, que ser también algo positivamente determinado y positivamente efectivo?”.<sup>128</sup> La libertad aérea no supone una huida fuera del mundo mítico sino una actividad que se desliga y trabaja sobre este suelo originario. En “«Espíritu» y «Vida» en la Filosofía contemporánea”, Cassirer analiza esta evasión de la atracción ctónica, su gravedad y su peso, a partir de una “pedagogía del arte” y el carácter *estético* del imaginario aéreo:

“No existe manera más segura de evasión del mundo que a través del arte”, dice Goethe, “y no hay manera más segura de ligarnos a él que a través del arte” [...] Esta actividad formativa comienza siempre por alejar el mundo, por así decirlo, a cierta distancia y por levantar una barrera entre el yo y el mundo. En la esfera puramente vital no tiene lugar ninguna división semejante [...] Pero con el primer destello de espiritualidad en el hombre este tipo de inmediatez es cosa del pasado [...] en lugar de dirigirse a través del mundo de

<sup>119</sup> En “Filosofía y política” (1945), Cassirer cuestionará la “pedagogía de la *Geworfenheit*” heideggeriana, que habría abandonado la tarea fundamental de la filosofía, su principal tarea educativa: “enseñar al hombre cómo desarrollar sus facultades activas en orden a configurar su vida individual y social” (FP 306).

<sup>120</sup> Citado en DVAc 91.

<sup>121</sup> Cf. *Ibid.* 90-91.

<sup>122</sup> OKPM 190.

<sup>123</sup> En el cuarto volumen de *La filosofía de las formas simbólicas*, Cassirer se refiere al “Idealismo” de Heidegger, sin desconocer la *atmósfera* mítica en la que Heidegger pretende incorporar la filosofía trascendental. Cf. Cassirer, Ernst, *The Philosophy of Symbolic Forms*, Vol. 4: “The Metaphysics of Symbolic Forms”, eds. John M. Krois y Donald P. Verene, trad. John M. Krois, New Haven, Yale University Press, 1996, p. 21.

<sup>124</sup> OKPM 189-190.

<sup>125</sup> Bachelard, Gastón, *El aire y los sueños*, op. cit., p. 177.

<sup>126</sup> Citado en OKPM 190.

<sup>127</sup> Este trabajo corresponde a su conferencia final en Davos de 1929, publicada un año más tarde como “«Espíritu» y «Vida» en la Filosofía contemporánea”. Cf. EV.

<sup>128</sup> EV 161.

suceso y la acción, procede por medio de formación creativa [...] no es otra cosa que el “arte del rodeo” persistente y continuamente refinado. Cada vez más aprende el hombre a poner el mundo aparte a fin de acercárselo a sí mismo.<sup>129</sup>

En este texto, Cassirer apela nuevamente a Schiller para describir el “arte del rodeo” o apertura al ideal y la forma, mediante el cual el hombre aprende a poner el mundo a distancia a fin de acercárselo a sí mismo.<sup>130</sup> En la experiencia estética se cumple el ideal de una libertad aérea en la que el hombre se retira “al mundo de la «irrealidad», al mundo de la apariencia y del juego, con el fin de conquistar en ello y por su causa el mundo de la realidad”.<sup>131</sup> En el reino de la forma y del ideal es posible desprenderse de la gravedad que impone el oscuro destino, arrojando las cadenas que lo aprisionan, al descubrir la función del juego,<sup>132</sup> contra la seriedad del ser, de la “imaginación productora”.

<sup>129</sup> *Ibid.* 164-165.

<sup>130</sup> *Cf. Ibid.* 165.

<sup>131</sup> *Ibidem.*

<sup>132</sup> Cassirer sostiene que, si en Schiller esta fecunda explicación del hombre se limita a la esfera estética, es necesario tomar el concepto de juego en un sentido más amplio que no abarque sólo este ámbito limitado sino también el de la *verdad*. Una concepción más abarcativa la encuentra Cassirer en la concepción kantiana de la “imaginación productora” (*Cf. Ibid.* 166).

En *Forma y tecnología* (1930), el filósofo vuelve a situar las reflexiones estéticas schillerianas dentro de su proyecto filosófico más amplio. Allí recuerda cómo para Schiller el arte no es una mera posesión o actividad del ser humano, sino que es creador de “humanidad” en tanto le revela a éste su ser más propio. *Cf.* Cassirer, Ernst, “Form and Technology” en Hoel, Aud Sissel y Folkvord, Ingvild (eds.), *Ernst Cassirer on Form and Technology Contemporary Readings*, Nueva York, Palgrave Macmillan. 2012, p. 36. El hombre ya no se encuentra fijado al impulso del *ser* natural sino que, en tanto configurador, esto es, en su capacidad *poiética*, puede desprenderse del ser y conquistar por ello su humanidad (*Cf. Ibidem*). Con Schiller, sostiene Cassirer, crece gradualmente en la historia intelectual alemana este “humanismo” compuesto y fundamentado estéticamente, (*Cf. Ibidem*) la defensa de la modalidad *lúdica* propia del hombre frente al sometimiento a la seriedad del ser.

Cassirer construye así una genealogía humanista que, partiendo de la filosofía de Leibniz y pasando por el pensamiento de Rousseau y Kant, encuentra en Schiller un nuevo impulso. Esta genealogía contrasta con la nueva reapropiación de la figura de Schiller en la década del treinta por parte del nacionalsocialismo (*Cf.* Martin, Nicholas, “Images of Schiller in National Socialist Germany” en Martin, Nicholas (ed.), *Schiller: National Poet - Poet of Nations. A Birmingham Symposium*, Ámsterdam y Nueva York, Rodopi, 2006, pp. 297-299), y se enmarca dentro del objetivo cassireriano de una defensa de la idea de la constitución republicana.

En contraposición al mito, sostenía Cassirer en 1923, en la imaginación estética “una nueva libertad de la concepción se nos presenta [...] el espíritu entra aquí en una nueva relación con toda la esfera de la imagen”,<sup>133</sup> “pese a la interpenetración recíproca de los contenidos del arte y el mito, sus respectivas formas se distinguen claramente”.<sup>134</sup> La intuición artística no mira a través de la imagen a otra cosa que se exprese y represente en ella, y que en la conciencia mítica deviene una “coacción demoníaca que domina y confina la conciencia”.<sup>135</sup> Lo que se representa en ella, por el contrario, es un mundo de la *apariencia*, pero de una apariencia que lleva en sí su propia necesidad y, por consiguiente, su propia verdad.<sup>136</sup> Si el mito no se conoce y reconoce en la imagen como una creación espiritual libre, y ella se le impone con una eficacia independiente o coacción externa, la configuración estética, en cambio, reconoce en la imagen el carácter plástico de aquello que configura y, con ello, su propio acto poiético.

Sin embargo, la configuración estética trabaja ya sobre el suelo del mito cuya gravedad impide desligarse definitivamente de su fuerza imaginaria. El vector ascensional del espíritu no olvida los peligros que aguardan aún en la cima. Consciente del trabajo permanente sobre aquel suelo mítico, sabe del posible resurgimiento del imaginario volcánico de la *sima*, de la cavidad profunda y de su nostalgia, que puede abrirse en las formas más altas de la cultura. “Es la boca de un volcán [...] es un interior, un abismo [...] que atrae, inhala, devora, desliga los átomos [...] uno por uno. Pues esto es lo inexorable”.<sup>137</sup> Contra esa “*nostalgia inextinguible* de la altura”<sup>138</sup> se levanta la libertad aérea y recuerda su lucha contra el espíritu de la pesadez: “El sueño, que nor-

<sup>133</sup> CE 176.

<sup>134</sup> *Ibid.* 177.

<sup>135</sup> *Ibid.* 175.

<sup>136</sup> *Cf. Ibid.* 177.

<sup>137</sup> Sontag, Susan, *op. cit.*, pp. 15-16.

<sup>138</sup> Bachelard, Gastón, *El aire y los sueños, op. cit.*, p. 120.

malmente devuelve a los hombres a su patria aérea, me arrastra lejos de la luz. ¡Desdichado entre todos el ser cuyo ensueño es pesado! ¡Desdichado el ser cuyo sueño padece el mal del abismo!”<sup>139</sup> Cassirer reconoce la lucha contra ese adversario activo, esa pendiente del “espíritu que atrae hacia abajo, hacia el abismo, al espíritu de gravedad”.<sup>140</sup> A la nostalgia de la *simá* que siente su libertad como una carga de la que es necesario liberarse, abismándose en las profundidades del elemento salvífico, ese interior o vientre,<sup>141</sup> opone Cassirer el trabajo permanente de una libertad aérea que lucha contra la gravedad del suelo mítico.<sup>142</sup> Es la capacidad de abandono y la *elevación* de este ser, afirma Cassirer, lo que permite ver el contorno global de la *tarea* asignada al hombre.<sup>143</sup> La libertad es así, siguiendo a Kant, un postulado, una labor guiada por la idea, y no un hecho o don al que debe entregarse el hombre. No es *gegeben* sino *aufgegeben*.<sup>144</sup> Y la forma estética es el modo privilegiado que permite desligarse de la gravedad de aquel suelo originario.

Cassirer reconoce la importancia de la pedagogía del arte también en la esfera de las emociones. En sus conferencias “Language and Art I” (1942) y “The Educational Value of Art” (1943) reflexiona sobre la específica forma de configuración emocional del arte. Las expresiones artísticas, sostiene Cassirer, no son meros signos semánticos sino que están cargadas con emociones específicas. Desde los tiempos de Platón esta carga emocional ha sido juzgada como un riesgo para el hombre. El arte parece alimentar el torrente de las pasiones con su fuerza destructiva y anárquica, permitiéndoles así gobernar al hombre antes de

<sup>139</sup> Citado en *Ibid.*, pp. 120-121.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>141</sup> Cf. Bachelard, Gastón, *Psicoanálisis del fuego*, op. cit., p. 174.

<sup>142</sup> Sostiene Cassirer: “la libertad se considera a menudo mucho más como una carga que como un privilegio [...] En circunstancias de una libertad extrema, el hombre trata de liberarse de esta carga” (MdE 341).

<sup>143</sup> PJR 133.

<sup>144</sup> MdE 340.

ser gobernadas por él.<sup>145</sup> Sin embargo, afirma Cassirer, el propio Aristóteles intenta refutar o debilitar los argumentos de Platón. En su teoría de la tragedia, Aristóteles rechaza que el arte esté destinado a agitar y despertar las emociones, sino que tiene un efecto opuesto.<sup>146</sup> En lugar de arrojar al hombre al caos de la violencia y emociones contradictorias, el arte permite una *descarga* en tanto suerte de desintoxicación, cura médica o catarsis.<sup>147</sup> Ello recuerda la *euthymia* en el sistema ético de Demócrito, prosigue Cassirer, el valor de la calma, armonía del alma o paz sin distracciones por pasiones abrumadoras y aplastantes, que asemeja un espejo liso de mar sin lluvias.<sup>148</sup> Sin embargo, Cassirer intenta determinar el valor específico del arte y su configuración emotiva, más allá de la oposición “volcánica” entre la liberación de una fuerza destructiva y anárquica, o el efecto sanador de una descarga o catarsis.

A partir de un auténtico imaginario aéreo, Cassirer destaca el particular trabajo del arte sobre el torrente de las pasiones, así como su lucha contra la profundidad y gravedad volcánica:

Incluso en la más emocional forma de poesía, en drama y tragedia, sentimos este repentino cambio; sentimos, como dice Hamlet, una templanza en el mismo torrente, tempestad y torbellino de nuestras pasiones. Es solamente en el reino de las formas que podemos ganar esta templanza [...] nuestras emociones son elevadas a un nuevo estado.<sup>149</sup>

El arte impide que el hombre sea aplastado y aniquilado por el poder de las pasiones.<sup>150</sup> Por el contrario, afirma, “la carga de nuestras

<sup>145</sup> Cf. Cassirer, Ernst, “The Educational Value of Art” en *Symbol, Myth, and Culture*, op. cit., p. 197.

<sup>146</sup> Cf. *Ibid.*, p. 198.

<sup>147</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 198-199.

<sup>148</sup> Cf. *Ibid.*, p. 199.

<sup>149</sup> Cassirer, Ernst, “Language and Art I” en *Symbol, Myth, and Culture*, op. cit., pp. 163-164.

<sup>150</sup> Cf. *Ibid.* 164.

pasiones es quitada de nuestros hombros; lo que permanece es el movimiento interno, la vibración y oscilación de nuestras pasiones sin su gravedad, su presión y su peso”.<sup>151</sup> Cassirer sostiene que este cambio operado por el arte, esta *metátesis* respecto de las formas participativas de emocionalidad, se debe al estado activo o espontaneidad en el que éste nos introduce. La experiencia estética no supone un mero estado de emoción, un entregarse al torrente (benéfico o maléfico) de las pasiones como ante una fuerza inexorable, sino una elevación o distancia capaz de experimentar aquellas sin someterse a su poder. En este sentido, la emocionalidad estética se libera de las formas de afectividad mítica, en las que el hombre se enajena de las pasiones y las vive como un poder demoníaco que domina y confina la conciencia.<sup>152</sup> A partir de la creación de formas sensibles, el arte introduce al hombre en un mundo en el que interviene la imaginación y el intelecto, un mundo que es emoción y reposo: el mundo de las formas puras.<sup>153</sup>

Cassirer sostiene que aquello que caracteriza al arte y crea una nueva esfera más allá del ámbito de las cosas y fines empíricos, o de la vida personal interior, con sus emociones y pasiones, con su imaginación y sus sueños, no es la mera expresión, sino la expresión *creativa*.<sup>154</sup> Este carácter fundamental del arte está conectado con su momento y motivo más importante: el de la *forma*.<sup>155</sup> Quien *forma* una pasión, esto es, quien le da una forma objetiva, no infecta a otro con ella, sino

<sup>151</sup> *Ibidem*.

<sup>152</sup> Desde la perspectiva de Cassirer, la concepción heideggeriana de la *Stimmung* puede ser analizada como una concepción moderna *mítica* de la afectividad.

<sup>153</sup> Cf. Cassirer, Ernst, “Language and Art I” en *Symbol, Myth, and Culture*, *op. cit.*, p. 164; “Language and Art II” en *Ibid.*, p. 192.

<sup>154</sup> Cf. Cassirer, Ernst, “The Educational Value of Art” en *Symbol, Myth, and Culture*, *op. cit.*, pp. 208.

<sup>155</sup> Cf. *Ibid.* 210.

que permite una *distancia*<sup>156</sup> capaz de transformar las emociones en parte de la vida activa.<sup>157</sup> La forma estética no se presenta como un dato inmediato sino que para tomar *conciencia* de ella se requiere que sea producida, es decir, depende de un acto autónomo del espíritu humano, el ser producto de una actividad libre.<sup>158</sup> Y afirma: “La experiencia artística es siempre una actitud dinámica, no una actitud estática [...] No podemos vivir en el reino de las formas artísticas sin participar en la creación de las formas. El ojo artístico [...] es un ojo constructivo”.<sup>159</sup>

La experiencia estética supone, de este modo, un cambio repentino en el estado de ánimo, en el que la *forma* introduce una fuerza activa en el hombre. En la construcción y edificación de esas formas, el hombre se hace consciente de ellas para ver y sentirlas ya no en un estado de pasividad y sujeción a su potencia, sino como parte de sus energías activas, como parte de sus actos.<sup>160</sup> Es esta pedagogía formadora del arte la que ocupa, según Cassirer, un lugar central e indispensable en el sistema de la educación *liberal*.<sup>161</sup> El filósofo

<sup>156</sup> Cassirer sostiene que si bien en la obra artística “no somos arrebatados por nuestras emociones”, ello no significa que la libertad estética represente una ausencia de pasiones (AF 221). En la experiencia estética, prosigue Cassirer, la vida emotiva alcanza su vigor máximo, pero este vigor cambia de *forma*, pues ya no se vive en la realidad inmediata sino en un mundo de puras formas sensibles (*Ibidem*). Y concluye: “En este mundo todos nuestros sentimientos experimentan una especie de transustanciación con respecto a su esencia y a su carácter. Las pasiones son liberadas de su carga material [...] Dotar de forma estética a nuestras pasiones significa transformarlas en un estado libre y activo” (*Ibid.* 222). De este modo, sostiene Cassirer, en la vida estética se experimenta una transformación radical, en el que “el placer mismo ya no es una mera afección sino que se convierte en una función” (*Ibid.* 237).

<sup>157</sup> Cf. Cassirer, Ernst, “The Educational Value of Art” en *Symbol, Myth, and Culture*, *op. cit.*, pp. 210-211.

<sup>158</sup> Cf. *Ibid.*, p. 211.

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>160</sup> Cf. *Ibid.*, p. 215.

<sup>161</sup> Cf. *Ibidem*. Cassirer recuerda que en Schiller, la contemplación o reflexión estética constituye la primera actitud liberal del hombre frente al universo, la *distancia* que lo salva de la garra de la pasión. Cf. AF 246.

realiza entonces una relectura de la función emocional de la experiencia estética, en el marco de la historia del arte, y su importancia en la tradición liberal ilustrada.

Lejos de representar el imperio de la razón contra los afectos, sostiene Cassirer, ha sido a comienzos del siglo XVIII cuando la aproximación emocional al arte se traduce en una nueva tendencia que crece constantemente en fuerza, en contraposición a la tradición clásica y neoclásica. Cassirer recuerda cómo la obra de Rousseau introduce una nueva concepción e ideal del arte que reivindica el “brote de emociones y pasiones, [...] la fuerza y la profundidad de estas pasiones que dan a la obra de arte su real significado y valor”.<sup>162</sup> Pero si esta tendencia parece traer un nuevo poder *revolucionario* en la historia de la estética,<sup>163</sup> ella no promueve una pedagogía del abandono al torrente o fuerza abrazadora de las pasiones. Si Rousseau marca un punto de inflexión decisivo no sólo en la teoría del arte, sino también en la historia de las ideas como en la teoría de la educación<sup>164</sup> y la filosofía política, se debe al sentido profundo de su concepción del sentimiento.

En “El problema Jean-Jacques Rousseau”, Cassirer había analizado esta orientación del pensamiento rousseauiano, contra las interpretaciones “sentimentalistas” de su obra. Rousseau había liberado a su época, sostiene Cassirer, de la hegemonía del intelectualismo, de las fuerzas del entendimiento reflexivo propio de la cultura del siglo XVI-II, apelando a la fuerza del sentimiento.<sup>165</sup> Tanto en su obra como en su propio desarrollo vital, el filósofo ginebrino descubría el poder de la pasión y su impetuosidad originaria elemental, frente a la “razón” contemplativa y analítica.<sup>166</sup> En sus novelas, prosigue Cassirer, “el hombre deja de estar «frente» a la naturaleza; ella no es un espectáculo que el

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 206.

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 205-206.

<sup>164</sup> *Cf. Ibid.*, p. 205.

<sup>165</sup> *Cf. PJR* 103.

<sup>166</sup> *Cf. Ibidem.*

hombre disfrute como un espectador, sino que está inmerso en la vida interna de la naturaleza y se ve agitado por sus propios ritmos”.<sup>167</sup> Este contacto con el torrente de las pasiones, esta inmersión en la corriente de las emociones, frente a la inerte razón contemplativa, parece abrigar una pedagogía estética que impulsa al abandono a las fuerzas del sentimiento. Con este impulso se abre la época del “sentimentalismo”, del *Sturm und Drang* y del romanticismo alemán y francés.<sup>168</sup> Pero entonces Cassirer recupera el sentido *filosófico* auténtico de la orientación del pensamiento rousseauiano que se *eleva* de este curso natural-emotivo. Si Rousseau es consciente de la fuerza del sentimiento no fue para abandonarse a ella sin resistencia, sino para interrogarse sobre su fundamento y legitimidad.<sup>169</sup> Cuando parece renunciar a este poder irresistible, Rousseau interpone otra fuerza a la que confía la guía y *configuración* interna de la vida.<sup>170</sup> La *voluntad* es invocada contra la fuerza de la pasión, el carácter activo de la configuración voluntaria se interpone a las embestidas del sentimiento.<sup>171</sup> Esta separación del sentimiento natural por una *conciencia* moral, esta distancia del curso emotivo-natural por la función configuradora de la voluntad, de su peculiar *espontaneidad*, supone una reforma de los sentimientos.<sup>172</sup>

Cassirer ubica la disputa por el significado y valor del “sentimiento” en la obra rousseauiana dentro del ideal del filósofo sobre la sociedad y el Estado. El pensamiento de Rousseau es interpretado, tal como fue expuesto previamente, como “la formulación más decisiva de una ética puramente conforme a la ley que se haya hecho antes de Kant”.<sup>173</sup> Así, sostiene Cassirer:

<sup>167</sup> *Ibid.* 106.

<sup>168</sup> *Cf. Ibid.* 110.

<sup>169</sup> *Cf. Ibid.* 115.

<sup>170</sup> *Cf. Ibidem.*

<sup>171</sup> *Cf. Ibid.* 115-116.

<sup>172</sup> *Cf. Ibid.* 118, 133.

<sup>173</sup> *Ibid.* 119-120.

Frente al mero «sentimiento» se afirma el primado de la «razón»; frente a la omnipotencia de la «naturaleza» se invoca la idea de libertad. Rousseau no quiere abandonar la *forma* suprema de la comunidad humana al simple dominio de las fuerzas e instintos naturales; esa forma debe surgir más bien de la fuerza de la *voluntad* moral y constituirse con arreglo a sus exigencias.<sup>174</sup>

Cassirer define así el papel central de la autoconfiguración (*Selbstbildung*) voluntaria de la comunidad conforme a la ley que se da a ella misma como fundamento de su legitimidad, esto es, a la capacidad de *autonomía*<sup>175</sup> contra toda convocatoria a un sentimiento de inmersión en una fuerza emotivo-natural. Esta posibilidad de desligarse y renunciar a la dirección de la naturaleza, prosigue Cassirer en su interpretación de Rousseau, revela su capacidad “de crear e instaurar una nueva *forma* propia de existencia que antes no había”.<sup>176</sup> Cassirer define así el papel central de la *formación creativa* en su ideal de autonomía y, con ello, la importancia de la experiencia estética para el mundo social y político:

la fuerza plástica más importante y esencial está depositada en la comunidad.<sup>177</sup> Todo en la existencia humana depende radicalmente de la política y [...] un pueblo sólo será lo que haga de él la naturaleza de sus leyes e instituciones políticas. Mas no podemos permanecer meramente pasivos frente a esta naturaleza, ya que no la encontramos, sino que hemos de producirla, crearla a partir de un acto libre.<sup>178</sup>

Contra la imaginación volcánica salvífica y su abandono a las potencias subterráneas, contra el deseo de una renuncia confortable a los designios de una fuerza benéfica, Rousseau habría interpuesto una

<sup>174</sup> *Ibid.* 123.

<sup>175</sup> *Cf. Ibid.* 129.

<sup>176</sup> *Cf. Ibidem*, énfasis mío.

<sup>177</sup> *Ibid.* 83.

<sup>178</sup> *Ibid.* 132.

nueva potencia que invierte el significado del *peso* de la voluntad contra el torrente de las pasiones:

La hora de la salvación 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 [...] [La sociedad] *carga* en lo sucesivo con el peso de la responsabilidad.<sup>179</sup>

Es la *espontaneidad* de la voluntad frente al determinismo y fatalismo del sistema “natural”, es la capacidad autoconfigurativa (*Selbstbildung*) de la comunidad como *poiesis* creativa, la que otorga al hombre la posibilidad de escapar y elevarse de aquel imaginario volcánico y su sentimiento naturalista. Esta evasión por la *forma* no significa, sin embargo, una descarga y huida del mundo terrenal sino un movimiento constante de liberación, un sentimiento *idealista* o de autonomía<sup>180</sup> que bate sus alas contra la gravedad del suelo mítico. Como sostiene Bachelard: “la única racionalización por la imagen de las alas que puede estar de acuerdo con la experiencia dinámica primitiva es el *ala en el talón*, las alitas de Mercurio”.<sup>181</sup> La fuerza voladora que reside en los pies de Mercurio, el mensajero de los dos mundos, abre al imaginario aéreo en su lucha contra el elemento ctónico. Pero también la figura de Aquiles es quien puede simbolizar esta pugna del hombre contra la gravedad mítica. Con sus pies bien plantados sobre la tierra, es también conocido como “el de los pies ligeros”, el más veloz de los hombres. Su fuerza no reside en la deserción de los confines terrestres, sino en su capacidad de volver ligero su propio peso. Sin embargo, él es conocido al mismo tiempo por su talón vulnerable, no como una marca o estigma de su ser, sino como un

<sup>179</sup> *Ibid.* 96, énfasis mío.

<sup>180</sup> *Cf. Ibid.* 135, 137; también AF 247.

<sup>181</sup> Bachelard, Gastón, *El aire y los sueños*, *op. cit.*, p. 43.

recordatorio permanente de los peligros subyacentes al abandono en una confianza heroica imperturbable.<sup>182</sup>

El obstáculo se presenta entonces como un desafío que le revela al hombre el sentido de su propia *humanidad*. Con una remisión volcánica, Schiller parecía describir la salida rousseauiana del estado de naturaleza y la búsqueda del hombre de una tarea más elevada: “Nadie negará que se ha cuidado mejor al hombre físico en las praderas de Batavia que bajo el caprichoso cráter del Vesubio [...] Pero el hombre tiene aún otra necesidad”.<sup>183</sup> Basta una sola conmoción sublime, afirma Schiller, para “devolver de una vez al espíritu encadenado toda su *agilidad*, darle una revelación de su verdadero destino, e imponerle por un instante al menos el sentido de su dignidad”.<sup>184</sup> Este sentimiento estético-político del imaginario aéreo contra el imaginario volcánico mítico, que abre al mundo de las formas y la expresión creativa, ocupa un lugar central en la propuesta cassireriana de entreguerras. Como sostiene Cassirer en 1932, en su convocatoria a repensar el papel de la pedagogía idealista en la *Selbstbildung*: “Las luchas sociales del presente siguen partiendo de ese *impulso* primigenio”.<sup>185</sup>

<sup>182</sup> Schiller sostiene que el estremecimiento que conmueve al hombre frente a lo sublime no abre a un mero juego de la imaginación con el concepto de peligro pues “debe haber *seriedad*, por lo menos en el sentir, para que la razón pueda refugiarse en la idea de su libertad” en Schiller, Friedrich, “De lo sublime”, *op. cit.*, p. 45.

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>184</sup> *Cf. Ibid.*, p. 80.

<sup>185</sup> PJR 96, énfasis mío.

## CAPÍTULO 12

Tomás Valladolid Bueno

ANTROPOLOGÍA POLÍTICA DE  
ERNST CASSIRER: LA HUMANIDAD,  
SÍMBOLO DE SÍ MISMA