

Stoa

Vol. 12, nº 24, pp. 113-128

ISSN 2007-1868

A PROPÓSITO DEL CONCEPTO DE NACIÓN.
RÉPLICA AL ARTÍCULO DE BRUNO BAUCH*

Ernst Cassirer

Quien hoy día aborda teóricamente la cuestión de la relación entre identidad alemana e identidad judía se expone al reproche de estar entregado a especulaciones ociosas e infértiles, sobre todo en una época como la nuestra tan apegada como ninguna otra a la esfera de la acción inmediata. ¿Será porque siempre estamos bajo la fuerte jurisdicción del pensamiento metafísico que continuamos riñendo sobre diferencias conceptuales, cuando todos nuestros esfuerzos tendrían que estar abocados a identificar más claramente la unidad del objeto, la unidad del sentimiento? ¿Hay que atender, en este momento, a un contexto que demanda punzantemente una tarea común; o bien es preferible hundirse en investigaciones escolásticas que versen sobre la esencia, y así salvaguardar la energía que se requiere para articularnos y prepararnos para la acción? Confieso que hasta ahora no he respondido completamente a todas estas preguntas. Incluso cuando el debate alrededor del texto *La identidad alemana y la identidad judía* de Cohen ha (30) adquirido formas cada vez más rudas y escalofriantes, nunca he estado tentado a descender a esas arenas movedizas, en las cuales Cohen se bate de formas tan valientes y decididas. No es en tanto judío, sino en tanto buscador científico urgido de problemas objetivos y bien circunscritos, que formulo aquí estas reticencias. Reticencias que se han visto vigorizadas aún más por los comentarios sobre el texto de

* Traducción de Julio Quesada Martín de la publicación en francés de Ernst Cassirer “À propos du concept de nation. Réplique à l'article de Bruno Bauch”, publicado en *Texto ! Textes et cultures*, vol. XXVI, nº1 (2021), con el gentil permiso de su director François Rastier.

Nota de la traductora del alemán al francés Leonore Bazinek: “Ernst Cassirer redactó este texto en respuesta a Bruno Bauch. Fue publicado por primera vez en 1991 por Ulrich Sieg (cf. ECN 9, 314 y Sieg, 1991). Nuestra traducción sigue el texto establecido en la edición ECN 9 de la cual indicamos la paginación entre (x)”.

Recibido el 25 de mayo de 2021

Aceptado el 30 de junio de 2021

Cohen y por la crítica de madame Leonore Ripke-Kühn en el número de abril de la revista *Der Panther*, y es que aquí nos encontramos de inmediato con una perspectiva que viola constantemente los mandatos más elementales de la objetividad teórica y que mezcla de modo abigarrado juicios y prejuicios, opiniones e intenciones. No son (31) los ataques contra los judíos o el judaísmo los que encuentro decisivos, mismos que incluso podrían ser esquivados con calma y serenidad, como cualquier ataque. Lo que resulta más pesado de sobrellevar es que la ofensiva y su caos consiguiente se hallan movilizados por un programa intelectual que ya considerábamos superado. La luminosidad y la claridad de los conceptos fundamentales del idealismo alemán han sido ocultadas, su fuerza y grandeza éticas, rebatidas, y he aquí que de pronto se hallan puestas al servicio de una tesis que, ajena a cualquier valor objetivo, se sitúa muy por debajo de ellas merced a su problematización misma. No se puede sino sentir vergüenza al advertir los fines con los que aquí se explota el pensamiento de Kant y Fichte. Aun en los detalles, la argumentación empleada por la señora Ripke-Kühn contra Cohen resulta sumamente contradictoria. Describe como un rasgo de “formalismo judío” la manera en la que Cohen sub-evaluaría la oposición entre las formas de la razón y las formas de la percepción en la *Crítica de la razón pura*. En ese mismo tenor, asegura (32) que la visión fundamental de las relaciones entre los factores lógicos y perceptivos del conocimiento y su genuina raíz histórica se remontan a Leibniz. Le reprocha a Cohen el hecho de que se limite a permanecer en Kant y que no avance hasta Fichte y Hegel, pero no dice que el énfasis puesto sobre el “dualismo” entre la intuición y la razón, que automáticamente era citado como una prueba de los prejuicios “judíos” de Cohen, justamente había sido elaborado por Fichte y Hegel de la manera más perspicaz –algo que, en efecto, está en la base del principio metodológico mismo con el que estos autores critican y transforman la doctrina de Kant. Pero es vano detenerse o insistir en aquellos puntos particulares donde el mecanismo de la demostración habla elocuentemente por sí mismo. Habida cuenta de la falta de libertad en el juicio interior que a cada paso exhibe este escrito, no es posible comprender ni la obra de un pensador alemán ni la obra de un pensador judío, ni la obra de Kant o de Leibniz o de Cohen. Aquel que se empeña aún en pensar de esta forma es como si tuviera afectado el órgano encargado de interpretar y reconocer intelectualmente los esfuerzos intelectuales. En la filosofía como en las ciencias, es posible enseñar y aprender de las cosas, pero el buen sentido para la (33) objetividad, lo que confiere soporte y valor a toda tentativa filosófica,

ha de ser aportado por uno mismo. Quien salta de la evaluación objetiva de un esfuerzo a elucubraciones sobre la persona y su genealogía –como hace la señora Ripke no únicamente en el caso de Cohen, también en el de Nelson– quebranta la primera condición sobre la que se funda una discusión científica.

El asunto ha escalado recientemente luego de que Bruno Bauch, en una carta bastante larga publicada en el número de junio de *Der Panther*, se alineara con la postura de la señora Ripke-Kühn y manifestara una “verdadera simpatía” y una “vasta conformidad” con sus desarrollos. Bauch no habla exclusivamente como representante de la filosofía crítica, sino además como profesor universitario y como editor de una de las revistas alemanas más conocidas. No se trata únicamente de una opinión, también es un gesto que cumple una función: esta circunstancia podría, aun si tiene poca importancia objetiva, poseer algún valor ante los filósofos *amateurs* a los que explícitamente se dirige la señora Kühn, y proporcionar cierto peso y autoridad a sus palabras. Así las cosas, si se tratase de un debate corriente en torno a Cohen y su doctrina, nunca habría sentido la necesidad de alzar la voz. Mi posición a este respecto no ha merecido manifestaciones públicas. Si el cariño (34) por un hombre a quien debo los impulsos decisivos para dedicarme a la filosofía, si la constante amistad personal que me une a él deben traducirse en una toma de partido, me declaro voluntariamente su aliado. Pero lo más importante es que, de persistir mis reticencias a expresar públicamente mi posición, se perdería la oportunidad de indicar el problema general que poseen, consciente o inconscientemente, las disertaciones del señor Bauch y de la señora Ripke. Si Bruno Bauch habla de un “dualismo fatal de la intuición y la categoría” en Kant, y la señora Ripke observa justamente en ese dualismo el momento específicamente fértil y específicamente alemán de la doctrina kantiana, es posible que se trate solamente de una cuestión metodológica particular, de otro modo resultaría asombrosa la rapidez con la que zanján una cuestión que conduce sin embargo a los principios más difíciles y axiales de la crítica del conocimiento. Si, por otra parte, la señora Ripke rechaza la solución de Cohen por considerarla una especie de secreción del “pensamiento judío”, Bruno Bauch la defiende por el contrario con el argumento de que, aun al interior de la Escuela de Marburgo, no es Cohen el que “ocupa la primera plaza” con respecto a este problema, ya que Nartop antes que él, “con una fuerza sistemática en todo su esplendor”, había reflexionado sobre la oposición entre la intuición y el concepto, y que la “germanidad” de este último resulta indudable –este argumento excede toda dimensión objetiva e intelectual. ¿Dónde nos hallaríamos

si, en el transcurso de un debate (35) en torno a la validez de un enunciado, no es su contenido puro lo que se toma como referencia, si la evaluación del mismo se lleva a cabo no por sus presuposiciones y razones lógicas sino por la personalidad de su autor? En este punto, parecería que Bruno Bauch sólo está haciendo un elogio de la señora Ripke, pero, según el principio y el método, ambos autores convergen en el mismo programa. El “vasto acuerdo” que él mismo subraya nada más arrancar su epístola está reñido completamente con las “diferenciaciones objetivas” que también anuncia. Es decir, la disociación entre el Bruno Bauch, representante de la filosofía crítica, y el Bruno Bauchi interlocutor, se acusa con particular intensidad a lo largo de todo el texto.

Me gustaría comenzar a adentrarme en las ideas de Bauch haciendo una discusión general y principista en donde, en un primer momento, eludiré deliberadamente el asunto de la posición que el autor guarda sobre el judaísmo, pues, ¿por qué polemizar con puntos de vista y opiniones particulares en tanto aún no ha sido definido aquello que se entiende como la verdad o falsedad de un juicio? Si considero el trabajo científico que Bauch ha realizado hasta ahora, yo diría que, en tanto alcanzo a comprenderlo, está sistemáticamente concentrado sobre un punto. Aquello que Bauch defiende –la doctrina crítica de Kant– no está tomado en un sentido psicológico sino “trascendental”, esto es: trabaja desde la posición de la “lógica pura”, que se diferencia de todas aquellas reinterpretaciones y lecturas psicologistas (36) o antropologistas de los contenidos filosóficos. Esta toma de postura no se restringe únicamente a la lógica en sí misma, pero se concibe como algo un poco más distante tanto de la ética como de la determinación de valores mentales en general. Siempre se debe hacer valer el hecho de que la medida de un juicio no depende de las condiciones de su parto o de su origen, sino de criterios independientes, enteramente determinados, “objetivos”, de una validez universal, capaces de dilucidar la verdad o la falsedad, el valor o la indignidad. Por lo tanto, tengo menos necesidad de demorarme en las intenciones implícitas de Bauch como en lo que sostienen explícitamente sus escritos y artículos. Aquí debe tomarse en consideración una vez más el enorme abismo que media entre la enunciación abstracta de un principio y su aplicación. Y es que, cuando se pasa reiteradamente de determinaciones puramente objetivas a la particularidad individual del filósofo, a sus “propiedades” mentales y raciales, ¿no se está incurriendo en el sesgo habitual de psicologismo? ¿Piensa Bauch haber aportado algo, ya sea a través de una prueba o de la refutación de un enunciado, si (37) sus explicaciones y deducciones las extrae de esa manera? Si la primacía

de un enunciado deriva del hecho de quién fue el primero en formularlo –en este caso, Nortop antes que Cohen–, no sólo las fronteras entre la lógica y la psicología empiezan a desdibujarse, sino además lógica y cronología resultan indistinguibles.

No afirmamos que llegado el caso pueda justificarse o excusarse a Bauch como si hubiese cometido una distracción menor, muy por el contrario, lo que decimos que es que toda la metodología kantiana resulta finalmente derrocada al adoptarse un punto de vista semejante. ¿Qué pasaría si le atribuyéramos al pensamiento de Kant un elemento específicamente nacional, eventualmente accesible sólo hasta cierto grado del juicio y del sentimiento de otros pueblos, pero cuyo núcleo y esencia se mantuvieran ocultos para el resto de las personas? De ser justo ese juicio, no habría manera de abordar ya no digamos la competencia de los extranjeros, sino los esfuerzos mismos de Kant. En efecto, todos esos esfuerzos tienden a la conquista de una validez universal y a la necesidad objetiva de plantear los principios y enunciados fundamentales de esta misma. La gran ambición intelectual de Kant era conducir a la filosofía por la vía segura y constante de la ciencia. Esa piedra de toque era suficiente por sí misma para fundar la crítica de la razón. “En lo que concierne a la certeza –dice en el prefacio a la primera edición de la *Crítica de la razón pura*– he llegado a determinar que las suposiciones no tienen cabida en esta clase observaciones y que todo aquello que recuerde a una hipótesis ha de ser considerado un género vetado para su comercio, aun al menor precio, y decomisado una vez descubierto (38). Todo conocimiento que subsista *a priori* anuncia por sí mismo el deseo de ser tenido por simplemente necesario; esa aspiración constituye la razón más fuerte para la determinación de todos los conocimientos *a priori* que a su vez se convertirán en la medida, el ejemplo mismo de la certeza filosófica apodíctica”. En estas palabras subyace el sentido y la meta de la estética trascendental. La estética trascendental –más allá de las diferencias de interpretación, hay consenso sobre este punto– no pretende desarrollar el análisis de la vida psíquica, ni sondear en su interioridad o en sus formas íntimas, sino que busca responder a la cuestión de cómo la matemática pura puede ser posible. El mismo concepto, el término “intuición”, recibe su significación precisa y determinada solamente desde la perspectiva de este objetivo; así, es usado no como un hecho de observación psicológica, sino como principio y fundamento explicativo de la apodicticidad de las expresiones matemáticas. En resumidas cuentas: la universalidad teórica del fundamento de la explicación no puede en ningún caso situarse por debajo de lo explica-

do. Por ejemplo, que a esta universalidad teórica trascendental se le apiñaran particularidades triviales, enraizadas en condiciones nacionales, y que resultara únicamente inteligible a partir de éstas, equivaldría sin duda a mostrar a un Kant absurdo, tanto como si se afirmara la existencia de una matemática nacional. Si se supone que la respuesta que Kant ofreció a su problema fundamental está imbuida de tales condiciones, entonces esa respuesta habría estado ya, al menos para lo que hace al propio Kant, refutada, y su absurdidad, demostrada. Es evidente que las aportaciones de Kant en esta dirección valen asimismo para la analítica trascendental y en general para todas las partes de la crítica de la razón: el fenómeno de la evidencia, el problema de la posibilidad de la experiencia y de su “objeto”, la cuestión de las razones últimas de la afirmación de la objetividad en tanto tal, no pueden contener un elemento que simplemente pertenece a un círculo determinado de objetividad, sea natural, sea histórico, y el cual tiene necesidad de ser mediado para empezar a funcionar. Y (39) nada de ello cambia drásticamente durante el tránsito hacia una ética crítica –aunque Bruno Bauch empuje una tesis cuya obviedad salta a la vista: “sistemáticamente, en realidad, aquí es donde se encuentra la mayor diferencia entre el pensador alemán Kant y el pensador judío Cohen”. Sin embargo, lo que caracteriza al filósofo (y ciertamente) alemán Kant es esto: que refuta con toda claridad la idea de una ética alemana. Es la ética crítica la que ha detectado con una lucidez incisiva la oposición entre puntos de vista éticos y antropológicos y que ha desterrado así del ámbito de la ética, de una vez y para siempre, el pensamiento de la raza. Ya que aquella “antropología” que se aparta del centro mismo que la sostiene y “únicamente se dedica a aportar conocimientos empíricos no puede entender la antropocidad establecida por razones internas y legislativas”. Es en este contexto que Kant formuló aquella proposición que tan a menudo se ha interpretado, distorsionándola, como una hipérbole, pero que no obstante ilustra sus puntos fundamentales, a saber, la que se refiere a la necesidad de establecer y definir el lugar moral no sólo para los hombres, sino también para “los seres vivos en cuanto tales”. Y añade: “Puesto que la universalidad tendría que ser válida para todos los seres racionales sin distinción, la necesidad práctica interna que se les impone se arruina si su fundamento es extraído de una organización específica de la naturaleza humana o de las circunstancias accidentales en las que se encuentra”. Ciertamente, se puede deplorar u objetar este racionalismo kantiano según el cual las diferencias individuales y nacionales aparecen simplemente como organizaciones específicas de la naturaleza humana, (40) pero no puede ser borrado de

la imagen histórica de Kant sin destruir esta imagen misma. Kant es el artífice de la crítica de la “razón pura” aun en el dominio de la ética, y no el profeta de un ideal constreñido en el tiempo ni en la nación. Quien invoca una reserva especial para comprender adecuadamente esas unidades “raciales” específicas niega entonces el sentido del imperativo categórico y la exigencia que éste reclama a la totalidad de los agentes éticos. Ante tal exigencia se esfuma todo privilegio de los individuos y los pueblos. Evidentemente, este imperativo no puede ser concebido bajo el supuesto de que la ética crítica resulta incapaz de advertir la diversidad empírica y las relatividades indeclinablemente plurales y complejas de la experiencia ética concreta. Más bien, lo que se afirma es que existe un lugar “absoluto” en el que el raciocinio se eleva por encima de las mencionadas relatividades y se emancipa de ellas. La ética de Kant descansa en este punto exactamente sobre el mismo fundamento que su lógica –y asimismo que su estética, como lo prueba esa parte muy profunda de sus investigaciones estéticas, raramente comprendidas y valoradas, según las cuales la belleza está fundada en el sustrato suprasensible de la humanidad.

En última instancia, la ruta propuesta por Bauch hace parada primero en el escepticismo hacia la validez y la comunicabilidad universales de los resultados de la ética “trascendental”, y luego pone rumbo directo hacia el recelo en lo que hace a la lógica formal. En ese sentido, para tomar la diferencia fundamental entre el pensamiento judío y el pensamiento alemán, algo que ni Bauch ni la señora Ripke (41) consiguen superar del todo y que se halla en el corazón mismo de sus explicaciones, cabría preguntar: ¿por qué no ir más lejos y hablar de una lógica judía y de una lógica alemana? ¿Por qué lo que se afirma en la *Crítica de la razón pura* tendría alguna incumbencia en los *Analíticos* de Aristóteles? Aristóteles fue probablemente un *buen* griego tanto como Kant fue sin duda un *buen* alemán. ¿Habría entonces que buscar las reglas de los silogismos aristotélicos al interior de esferas arbitrarias, delimitadas por diferencias folklóricas y adecuadas a los particularismos de cada extranjero? Esta última cuestión toca evidentemente un problema general y largamente debatido. Todos nosotros hemos hablado del “espíritu griego”: Goethe y Humboldt, Herder y Hölderlin, Schleiermachers Böckh se han esforzado cada uno a su manera en asirlo y comprenderlo.

¿Pero esta nostalgia no habría estado desde el principio trasnochada y condenada a la infertilidad puesto que nunca tomó en cuenta las diferencias antropológicas y raciales? ¿Al referirnos a Esquilo y Platón, a Arquímedes y a Euclides, hacemos algo más que invocar a unas sombras, puesto que su

especificidad y su esencia han desaparecido al mismo tiempo que el folklor griego, que nunca podría resurgir con la misma fuerza que en la antigüedad? El concepto del “espíritu de los pueblos”, tal como ha sido desarrollado por el romanticismo alemán, a pesar de lo mucho que pueda objetársele, ha demostrado ser más sutil y profundo que sus modernas tergiversaciones antropológicas, ya que siempre tiene la precaución de oponer al pensamiento del “espíritu objetivo” una imagen correlativa y antónima en frente; y en la medida en la que esta última vigilancia se relaja, más (42) se avanza, contra todas las resistencias, hacia un naturalismo puramente dogmático.

Semejante giro materialista se manifiesta hasta en sus más mínimos detalles en el artículo “El concepto de nación” que Bruno Bauch publicó recientemente en los *Kant-Studien* y al que él mismo se refiere como un capítulo de filosofía de la historia. La distinción que Bauch ensaya entablar entre el concepto natural y el concepto cultural de la nación no impide que los elementos naturales aparezcan todo el tiempo como primarios y claramente decisivos. La nación es el conjunto de los “*connati*”, de aquellos que, nacidos en el mismo seno, están unidos por la genealogía y el vínculo de sangre y cuya familiaridad está definida sobre todo por la estructura corporal. “En el color de la piel, la fisonomía de la cara, la estructura corporal de cada individuo, ella se expresa en tanto tipo visible”. “Si fuera de otra manera”, exclama enseguida Bauch, “yo me sentiría realmente miserable, tratado por la madre naturaleza como el pariente pobre en el sentido literal de la expresión. En efecto, si un día, pasadas varias generaciones, mi cráneo rodara a los pies de un antropólogo, su disciplina se vería desprestigiada si no reconociera que ¡se encuentra ante el cráneo de un alemán!”. Quizá los antropólogos críticos se sientan tentados a sustituir el signo de admiración con el que cierra esta frase por uno de interrogación, pero eso sería a todas luces un intento burdo de enturbiar con reticencias mezquinas el *pathos* altisonante del autor. En lo que a mí concierne, estas palabras me recuerdan (43) inmediatamente a las utilizadas por Hegel cuando se dedica a separar, en la *Fenomenología del espíritu*, su concepto fundamental de “espíritu” de la frenología.

“El ente sin actividad intelectual”, dice con la retórica que le es propia, “no es, para la conciencia, sino una cosa y poco más que una esencia que es casi su contraria. [...] Visto así, la pretensión de que un hueso concentre la existencia real de la conciencia es una completa negación de la razón. Y eso es lo que se pretende cuando se dice que el hueso es lo exterior del espíritu. [...] Cuando, por tanto, se dice a un hombre: tú (tu interior) eres esto porque

tu cráneo está constituido de cierta manera, estoy diciendo que tu realidad está constituida por una osamenta. La réplica que da la fisionomía a un juicio semejante es por así decirlo una bofetada: disocia las partes blandas de su aspecto y de su situación, y demuestra con ello que estas partes no son una verdad en sí misma, no constituyen la realidad del espíritu; para nosotros, la réplica debería ir más lejos y hacer trizas el propio cráneo de quien habla así, por ser más práctico que sabio y para hacerle entender que un hueso, en sí mismo, no es nada para un hombre, y menos aún su realidad verdadera”.

Confío que lo que he dicho hasta aquí no se interprete como si quisiera restar importancia y significación a lo que cada nación ha sumado a la vida histórica, como si rehusase reconocer en todo pueblo verdaderamente creativo la dirección determinada y específica de su producción mental, la unidad de todas sus fuerzas formativas. Mi (44) oposición a la “filosofía de la historia” de Bruno Bauch no está volcada tanto sobre el contenido mismo del concepto de identidad alemana cuanto sobre el principio y la dimensión en los que este concepto está edificado. Forjar un contenido a través de un desarrollo nacional no entraña el menor requisito de valor en sí. Esta facticidad simplemente histórica tiene, en cuanto tal, una relación de inconmensurabilidad con la cuestión de la validez: el *quid facti controla*, aún en este caso, la puertade entrada a la cuestión del *quid iuris*. Desde este punto de vista, toda cultura puede de hecho estimar y honrar el contenido auténtico de su cultura sin más justificación de que es el suyo; pero de esta manera se expone también al peligro, según las palabras de Goethe, de sólo cultivar sus propiedades en lugar de cultivar sus capacidades. Para el vecindario de los diferentes egoísmos nacionales, puede haber, en tanto psicólogo, una entera comprensión e incluso tolerancia, pero en tanto filósofo de la ética o de la historia, debería buscarse y exigirse una posición más libre. Goethe, con la magnífica imparcialidad de su sentimiento nacional, tiene también sobre este punto líneas iluminadoras: “afrancesado o britanizado, italianizado o germanizado, lo uno como lo otro no quieren nada más que lo que dicta el amor propio”. La simple “alemanidad” de un contenido, tomado en sentido fáctico, no entraña para nada su valor, del mismo modo que, por otra parte, el resultado de una evolución histórica particular puede ser evaluado y conmensurado sólo cuando los valores objetivos han sido establecidos. (45)

No es por la especificidad alemana de los conceptos de libertad y autonomía porque reconocemos en la ética kantiana un salto en la formación del espíritu alemán. Más bien porque la libertad representa una idea de una vali-

dez universal, que engloba todos los límites nacionales, es que debemos amar y honrar al pueblo que, a través de sus más grandes espíritus nacionales, ha aportado a este concepto una claridad progresiva y una expresión consciente. No es censurable subrayar las propiedades formadoras específicas y las procedencias que se hallan en la historia del espíritu alemán, pero lo que no podemos aceptar es que el discernimiento prístino que debe haber entre la medición propiamente dicha y aquello que es medido resulte de algún modo ensombrecido.

Aquí se sitúa el límite entre la conciencia de sí verdaderamente intelectual de un pueblo y aquello que resulta contingente y arbitrario en la autoestima del mismo. Esta diferencia se halla desdibujada cuando se presupone un concepto de pueblo ya clausurado por los vínculos de sangre y de raza, lo que impide reconocerlas pugnas de dicho pueblo por cumplir su quehacer ideal. El sol de la comunidad racial brilla por igual para sabios y lerdos, para justos e injustos. En otras palabras: nos saltamos todas las normas si, al observar las aspiraciones de los pueblos al interior de su historia, consideramos sólo lo que éstos proyectan como exigencia, sin examinar además el desempeño real de esa exigencia. La continuidad y el contexto ideal de toda historia nacional dependen de esto último.

(46) Si enfatizamos el origen escocés de Kant con el fin de erosionar su esencia alemana, estamos por supuesto siendo pleonásticos y tontos: sabemos que lo que lo une a Lessing, a Luther o Leibniz, a Schiller o Humboldt, es de un orden que no puede estar basado ni reducido a investigaciones genealógicas. La familiaridad de espíritu no se mide por los orígenes, sino por las ideas, y si éstas poseen una objetividad necesaria y una coherencia interna no hay por qué deplorarlas.

Me he detenido en exponer estas ideas generales y principistas porque de otra manera serían inteligibles mis puntualizaciones en torno a las reflexiones de Bauch sobre el tema de la identidad alemana y la identidad judía. En principio, según Bauch, no habría ninguna dificultad o problema serio, ya que la relación entre alemanes y judíos se establece de forma muy simple de acuerdo a un esquema general. El judío es “comensal en la casa alemana”, así que su posición se le asigna de una vez y para siempre merced a la relación entre los “pueblos comensales” y los “pueblos anfitriones”. El resultado de ello es para el judío una vida exterior y paralela que nunca podrá conducir a una relación (47) verdaderamente interior con su país de acogida, ni intelectual ni nacional. Y es que todo lo que podría fundar una relación semejante no es

accesible para el judío. Él se sitúa fuera del círculo de los *connatiunidos* por vínculos de sangre; no participa más que en un sentido rudimentario y exterior de la comunidad lingüística, puesto que lo que constituye para los demás el bien imperecedero de una lengua materna es para él un idioma extranjero con el que cargará a lo largo de su vida. “El extranjero de raza puede muy bien después de generaciones vivir entre nosotros y ser incapaz de hablar otra lengua más que la nuestra. Sin embargo, su lengua no es la nuestra. De su apariencia hasta los matices más sutiles en la expresión de experiencias interiores que se revelan en la lengua, subsiste un elemento extranjero entre él y nosotros. Las evidencias son bastante manifiestas, desde el lenguaje coloquial hasta los poemas más célebres”. Y el mismo límite irrevocable que hay en su relación con la lengua materna existe en su relación con la patria. Por supuesto, incluso el judío nace –dado el simple hecho natural, no podría ser de otro modo– en un país, lo cual no origina ni establece parentescos intelectuales y psicológicos. Puesto que los “pueblos migrantes y comensales” tienen que “en cada momento de su vida vivir en un país sin por ello disponer de una verdadera patria, patria ocupada perpetuamente por la cerrada totalidad esencial de un pueblo. El trabajo de los *connatisantifica* el suelo de la patria y de la tierra natal. Ningún prodigio es posible si el amor por la tierra natal no prohíbe, o al menos dificulta, el acceso a su propio santuario a quien es ajeno al pueblo. Esto es psicológica e históricamente un hecho bastante claro y, en un pasado muy reciente, casi a nuestro alcance, es cierto que nuestros ancestros prohibieron a los miembros del pueblo judío el acceso a la propiedad del suelo alemán”. Ahora bien, si se limita de esta manera el derecho a la patria y a la lengua, habría lugar quizá para el derecho comunitario a un Estado; pero según los presupuestos (48) de semejante filosofía de la historia, en tal dirección sólo se puede lograr una asociación laxa, y no una unidad real entre el pueblo comensal y los pueblos huéspedes.

Ello porque el Estado no es más que el aspecto exterior del folclor mismo, constituye una especie de cuerpo que el alma de la nación se labra. Por lo tanto, cualquier tolerancia estatal con respecto al “ajeno al pueblo” no cambia nada en su relación con el Estado, sus derechos como sus deberes carecen de las mismas bases que las de los nativos, o se hunden en distintas raíces. De modo que al interior de este concepto de cultura nacional sólo quedaría la posibilidad de participar en la vida común del espíritu. Pero ya sabemos que este contexto no es tampoco lo que se dice un terreno fértil, en tanto que el judío puede comprender sólo hasta cierto grado, según Bauch, “por la destreza re-

conocida del pueblo judío para la imitación”, una obra del espíritu alemán, y contribuir bien poco a su elucidación histórica, más o menos de la misma manera en la que los franceses o los ingleses pueden acceder a nuestro Leibniz, pero también aquí debe en algún momento toparse con “los límites rotundos e insobornables” que levantan las diferencias entre los pueblos. Advertimos que el análisis (49) de Bruno Bauch es en efecto radical. En la medida en la que el “ajeno al pueblo” ha nacido de algún modo arbitrariamente en un país, toma parte en él desde una mentalidad difusa. En ese sentido, se debe observar con escrupulosidad que dicha mentalidad no se sitúe al mismo nivel que la mentalidad auténtica de los nativos o incluso evitar el “matrimonio” entre ambas.

Estas citas de los artículos de Bauch deberían ser prueba suficiente del punto de vista que él defiende. Afirma que está lejos de un “antisemitismo instintivamente ciego, árido y desprovisto de principios”, y nosotros no tenemos derecho a poner en duda la veracidad subjetiva de esta afirmación. Con todo, he de confesar que a mí me resulta más inteligible la fuerza personal que moviliza un antisemitismo decidido, aunque “desprovisto de principios”, que esa teoría tejida a partir de premisas entresacadas de una “filosofía de la historia”.

Raramente se ha juzgado con tanta ignorancia asuntos que no conciernen exclusivamente a los conceptos y las doctrinas, sino también a hombres reales y a sus sentimientos vitales. La teoría de Bauch no rinde ninguna justicia a la complejidad, la ternura y las contrariedades de las situaciones de la vida, y no capta el hecho de que reconduce la oposición entre “nativo” y “extranjero” con una exactitud parca, cuasi burocrática. Para el espíritu (50) de aquellos que él juzga, ha olvidado cualquier traza de comprensión psicológica. Bauch lamenta el “formalismo” del espíritu judío, ¡pero cuán seco e impersonal es el formalismo de sus propias explicaciones! Porque en “esencia” judíos y alemanes son totalmente diferentes, todas sus relaciones interiores, intelectuales son negadas y declaradas una ilusión. Si tal razonamiento busca pasar como “filosofía de la historia”, diríamos que se trata por lo menos de un razonamiento falto de historia, en tanto que el pensamiento verdaderamente histórico funciona gracias a la fuerza y la delicadeza con la que ofrece la intuición viva de una situación compleja y de sus especificidades, en relación a sí misma y en relación a otras distintas. Nadie, juzgando a la luz de una conciencia imparcial de los hombres y las cosas, podrá conceder que la descripción hecha por Bauch se refiere a los judíos alemanes y a su condición genuina.

Los sujetos que sí describe, sujetos sin arraigo en su país de nacimiento y foráneos al espíritu en el que son educados, no han existido jamás en ninguna parte: se trata solamente de esquemas concebidos (51) por la teoría y al servicio de la teoría. Quien, en fin, evoca el acta de nacimiento como criterio último para examinar cuestiones intelectuales, (52) probablemente se vuelve culpable de una drástica simplificación de los problemas abordados. Sobre todo de los problemas abordados aquí, un ámbito que no conoce de situación hereditaria o privilegiada y donde cada quien debe conferirse su propio valor. Nadie ha recibido el espíritu alemán en la cuna. Fichte en particular ha sido muy clarividente sobre este punto al hablar de que la posición ocupada por el individuo en el dominio del espíritu no ocurre por obra de la naturaleza, sino por una acción de la libertad. No hay la más mínima duda de que el concepto de identidad alemana que Fichte desarrolló en los *Discursos a la nación alemana* no entraña un diagnóstico o una justificación de la propiedad de un pueblo, otorgada sin más, sino que se trata de la determinación de una labor “inteligible” a todo aquel que se (53) la apropie mediante una resolución libre. “Quien crea en la inteligencia y en la libertad de esta inteligencia, y quien contribuya a la eterna formación de esta inteligencia por la libertad”, dice, “es parte de nuestra tribu, nos incumbe y se nos asocia, poco importa dónde haya nacido y la lengua en la cual se exprese. Quien crea en el estancamiento, la decadencia y la danza en círculos, o dé un poder muerto al gobierno mundial, no es alemán y nos resulta un extraño, así que es deseable que se separe enteramente de nosotros, poco importa el lugar de su nacimiento o la lengua que hable”. La mirada de Fichte está efectivamente volcada hacia aquello que él llama lo “alemán”, lo que no conoce distinción de persona, aun en los momentos especulativos más álgidos de su convicción patriótica. Resulta inútil discutir acerca de quiénes están llamados a contribuir, ya que no se trata de una cuestión que pueda resolverse a través de una disputa vacía, sino que ha de concretarse mediante una acción. Aquí sólo cabe el celo de cada cual por mostrar la fuerza de la piedra de su anillo mágico: el juicio final no puede proceder de una teoría naturalista racial ni de una “filosofía de la historia” arbitrariamente elucubrada, sino que es necesario observar el panorama completo de la historia misma. Puesto que los propios “espíritus de los pueblos” no son, si es que ellos verdaderamente designan realidades históricas, magnitudes fijas cuyos límites pudieran ser trazados de forma unívoca y sin ambigüedades, sino que se manifiestan únicamente en su (54) transcurso como lo que “son” en esencia y no podrían probar su fuerza y su especificidad. Bruno Bauch cree

evitar la objeción de que “toma la nación como un dato natural en un sentido dogmático y naturalista”, cuando en los hechos concibe a la nación no sólo como un dato natural, sino también como un dato histórico. En resumidas cuentas: hay aquí un error metodológico, puesto que no sólo se incurre en una “rigidez dogmática y naturalista” del concepto de naturaleza, sino también en una rigidez del propio concepto de historia. Y precisamente esa rigidez sólo tiene cabida si se restringe la historia al pasado, en lugar de proyectarla hacia un futuro abierto que espera ser construido. Una vez más es Fichte el que ha rodeado este concepto idealista de futuro con grandísima precisión: tan preciso que corre el riesgo de olvidar el tiempo pasado y de sacrificarlo. Si él se separa –en un fragmento célebre de *Caracteres de la época actual*– de “quienes nacidos de la tierra (...) reconocen su patria en el terrón, en el río, en la montaña”, se refiere en cambio a una fundación más profunda y espiritual del concepto de Estado y de la patria que sólo ansía “el espíritu afiliado al sol”. Se podría objetar que este enunciado de 1804 es anterior a la última y suprema concepción de nacionalidad en Fichte. Pero su posición frente al problema esencial discutido aquí sigue siendo la misma. “Es por ello que los alemanes no deberían entenderse –dice en sus *Observaciones políticas* de 1813– como continuación de la historia antigua: en rigor, ésta no les ha aportado nada y sólo existe para los eruditos. (...) Y esto seguirá siendo cierto si se considera lo que ha ocurrido hasta ahora: el concepto de unidad del pueblo alemán no es todavía real, es un postulado general de futuro”. Sin embargo, él no pone de relieve un carácter étnico específico (55) en la construcción de ese futuro, sino que este último será realizado por el ciudadano de la libertad. Quien sostiene que la profecía de Fichte es anacrónica desde hace mucho tiempo, no ha comprendido el concepto idealista de la historia ni tampoco a la identidad alemana en su entereza y su profundidad. Ahora bien, el temor a que la unidad de la labor objetiva dada a la cultura alemana pudiera estar amenazada por los distintos “espíritus de los pueblos” descansa igualmente sobre un malentendido puramente formalista. La auténtica unidad intelectual de una cultura no depende para nada de la homogeneidad de sus factores de base. Una vez más, aquellos que claman con vehemencia el arbitrio de Hegel o de Fichte no deberían olvidar aquella frase según la cual la unidad concreta que resulta de la oposición se sitúa por encima de la uniformidad abstracta. La diferencia en tanto tal no implica contradicción, mientras exista la condición y la premisa de la unificación. (56) No obstante, mediante el esquema superficial que cree distinguir simplemente entre “pueblos huéspedes” y “pueblos comensa-

les” (57) no se alcanza a dilucidar ni la auténtica diferencia ni la unidad real. Además de los problemas teóricos, se debe plantear los problemas éticos. El papel de comensal que el artículo de Bruno Bauch atribuye a los judíos los reduce a la condición de ilotas: les concedería la participación en el combate por un objetivo que tras conseguirse no pueden reclamar como suyo. Habría que objetar esta posición no sólo desde la perspectiva judía, sino también desde la perspectiva alemana. Ya que en relación a los sujetos éticos, en relación a las personalidades libres, reina una correlación estricta: la idea universal del “fin en sí” no podrá realizarse a menos que se distribuya entre cada uno estos sujetos de manera equilibrada. (58) Y todavía tendría que tomarse en cuenta otro punto decisivo cuando se emprende esta clase de controversias. Nadie entre nosotros podría poner en duda que nos aguarda una cantidad inimaginable de quehaceres políticos y nacionales una vez que hayamos puesto fin al combate. Sabemos que todos esos quehaceres no pueden avanzar sin duras tensiones teóricas y prácticas, políticas y sociales; pero no les tememos porque aún tenemos confianza en que la unidad de la actitud ética y nacional vencerá finalmente las oposiciones de los más rudos. Habría que concebir entonces esta unidad como algo intocable, aun en medio de las turbulencias del combate; poco importa la dureza con la que las oposiciones colisionen entre sí mientras exista un marco común de subsistencia, una base que no sólo esté amparada por el Estado, sino que además juegue su parte en el espacio de las mentalidades. En ese dominio puramente inteligible no (59) habría lugar para el alzamiento de límites ni para el dibujo de fronteras imperturbables; de lo contrario, no sólo se estaría imponiendo coerciones al otro, sino que uno mismo se privaría del principio del entendimiento y de la libertad de la mirada. En el debate político de hoy, se podría excusar el uso de palabras rudas e irreflexivas, pero en la arena que se nos presenta como filosofía, que pretende hablar como “educadora del ideal”, la retórica tendría que saber modularse.

Las discusiones precedentes no tenían por lo tanto otra intención que la de proponer un concepto positivo de nación, y aspiraban, por encima de todo, a limitar la observación a la esfera en la que debe permanecer, si es que aún pretende ser filosóficamente posible y objetivamente fértil —una esfera en la que el espacio para la determinación es más bien reducido, ya que la filosofía clásica alemana lo ha circunscrito según su contenido y sus límites en el transcurso de mucho tiempo.

Bibliografía

- Cassirer, E., (ECN), *Nachlassenen Manuskripte und Texte* (Manuscritos y textos póstumos), Hamburgo, Meiner, 2009-2017.
- Sieg, U., (1991), *Deutsche Kultur geschichte und jüdischer Geist. Ernst Cassirer Auseinandersetzung mit der völkischen Philosophie Bruno Bauchs. Ein unbeachtetes Manuskript* (Historia cultural alemana y espíritu judío. La polémica de Ernst Cassirer con la filosofía nacionalista de Bruno Bauch. Un manuscrito inadvertido), *Bulletin des Leo Baeck Instituts* (Boletín del Instituto Leo Baeck), 88, pp. 59-71.