

Sobre la categoría de “mito político” en la obra de Ernst Cassirer

Pablo Facundo Ríos Flores¹

Recibido: 22 de junio 2022 / Aceptado: 13 de enero de 2023

Resumen. En *El mito del Estado*, obra publicada póstumamente en 1946, Ernst Cassirer analiza la confluencia entre mito, técnica y política, que se hace manifiesta en el fenómeno nacionalsocialista. A partir de una recuperación de conceptos teóricos desarrollados durante el periodo de entreguerras y bajo la guía de su fenomenología crítica, Cassirer enfrenta el desafío de comprender la lógica del mito político nazi. Sin embargo, el uso de la categoría de “mito político” por parte del filósofo alemán, ha sido objeto de críticas por algunos intérpretes de su obra. El presente artículo se propone, en primer lugar, reconstruir estos argumentos críticos y, en segundo lugar, evaluar los alcances efectivos de dicho cuestionamiento, así como el posible rendimiento hermenéutico y actualidad de la categoría de “mito político” de Cassirer.

Palabras clave: “mito político”; técnica; nazismo; “formas simbólicas”; Ilustración.

[en] On the category of “political myth” in the work of Ernst Cassirer

Abstract. In *The Myth of the State*, a work published posthumously in 1946, Ernst Cassirer analyzes the confluence between myth, technique and politics, manifesting in the National Socialist phenomenon. Starting from a recovery of theoretical concepts developed during the interwar period and under the guidance of his critical phenomenology, Cassirer faces the challenge of understanding the logic of the Nazi political myth. However, the use of the category of “political myth” by the German philosopher has been criticized by some interpreters of his work. This article aims, firstly, to reconstruct these critical arguments and, secondly, to evaluate the effective scope of this questioning, as well as the possible hermeneutic performance and relevance of Cassirer’s category of “political myth.”

Keywords: “political myth”; technique; Nazism; “symbolic forms”; Enlightenment.

Sumario: 1. Introducción; 2. El “mito político” como *regresión*. Las críticas a la teleología ilustrada de Cassirer; 3. El “mito político” en el marco de una *fenomenología crítica*; 4. Conclusión; 5. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Ríos Flores, P.F. (2024): “Sobre la categoría de ‘mito político’ en la obra de Ernst Cassirer”, en *Revista de Filosofía* 49 (1), 227-245.

¹ Instituto de Filosofía «Doctor Alejandro Korn», FFyL, UBA, Argentina
pablofacundorios@gmail.com

1. Introducción

En *El mito del Estado*, obra publicada póstumamente en 1946, Ernst Cassirer analiza la confluencia entre mito, técnica y política, que se hace manifiesta en el fenómeno nacionalsocialista. Al final de esta obra, en una sección denominada “La técnica de los mitos políticos modernos”, así como en un conjunto de trabajos de los años cuarenta,² Cassirer reflexiona sobre el “retorno del mito” en la vida social y política de su época. La necesidad de explicar el éxito de la política mítica del nacionalsocialismo, lo lleva a retomar sus análisis previos sobre el mito, desarrollados por primera vez en los años veinte durante su estadía en Hamburgo.

En efecto, Cassirer había dedicado el segundo volumen de su *Filosofía de las formas simbólicas* de 1925, al pensamiento mítico.³ En él, describe el mito como una forma simbólica, esto es, una forma de intuición (*Anschauungsform*), de pensamiento (*Denkform*) y de vida (*Lebensform*). A partir de su inmersión en la riqueza y abundancia de material referente al campo de la investigación mitológica y la historia general de la religión de la Biblioteca Warburg, Cassirer recupera e incorpora el mito dentro de su filosofía de la cultura. A lo largo de estos años, el filósofo analiza las características que definen el mito como forma simbólica, así como su relación con otras esferas de la cultura, tales como el lenguaje, la religión, el arte y la ciencia. Sin embargo, si bien Cassirer considera que todas las formas culturales, incluidas el derecho, la moral y la política, aparecen desde el comienzo “como envueltas (*eingehüllt*) en la atmósfera del pensamiento y la fantasía míticas” (Cassirer, 2013, pp. 10-11, 17; 2010, p. 1; *cf.* 1975, p. 113), no desarrolla durante esta época un estudio específico sobre la relación o posible confluencia entre el mito y la esfera política. A pesar del avance de los movimientos fascistas en Europa, y el pronto ascenso del nazismo en los años treinta, Cassirer parecía haber subestimado el potencial “retorno del mito” en la vida social y política de la Europa “civilizada”. Así lo manifestaba más tarde en *El mito del Estado*, al afirmar: “Cuando oímos hablar por vez primera de los mitos políticos, nos parecieron tan absurdos e incongruentes, tan fantásticos y ridículos, que no había apenas nada que pudiera inducirnos a tomarlos en serio. Ahora todos hemos podido ver claramente que este fue un gran error” (2013a, p. 351). De allí su necesidad de estudiar el origen, la estructura, los métodos y la técnica de los mitos políticos (p. 351).

En las últimas décadas, las nociones de “mito político” y de “religión política” han adquirido nuevamente un creciente interés como herramientas analíticas, especialmente dentro de la historiografía y de las ciencias sociales, para el estudio de diferentes fenómenos políticos del siglo veinte, como el nacionalsocialismo, o incluso para el abordaje de nuevas configuraciones políticas del siglo veintiuno. Ello se vio acompañado, no obstante, por numerosos debates acerca de la pertinencia de

² Se trata de los ensayos “Hegel’s Theory of the State” (1941-1942), “Judaism and the Modern Political Myths” (1944), “The Myth of the State” (1944), “Philosophy and Politics” (1944), “The Technique of Our Modern Political Myths” (1945), “Albert Schweitzer as Critic of Nineteenth-Century Ethics” (1946). Remito a las traducciones disponibles en español: “Judaísmo y los mitos políticos modernos” (Cassirer, 2018), “Filosofía y política” (Cassirer, 2010a) y “La técnica de nuestros mitos políticos modernos” (Cassirer, 2020).

³ Las primeras consideraciones de Cassirer sobre el mito como forma simbólica se remontan a julio de 1921, en la conferencia que el filósofo dió en la “Sociedad de Estudios Religiosos” (“Religionswissenschaftlichen Gesellschaft”) de Hamburgo y que apareciera en 1922 como un estudio ampliado titulado “Die Begriffsform im mythischen Denken” (Leipzig, B. G. Teubner).

tales categorías de análisis, que convocó a un esclarecimiento teórico y metodológico. Es en este marco, que la obra de Cassirer encuentra un renovado interés para pensar, desde una perspectiva filosófica, la categoría de “mito político”.

Sin embargo, los análisis cassirerianos sobre el mito del Estado nazi han sido objeto de intensos cuestionamientos por parte de algunos intérpretes.⁴ Un aspecto central de tales críticas se dirige contra la perspectiva “ilustrada” del filósofo alemán. Según esta lectura, Cassirer habría pensado el “retorno del mito” en la Europa “civilizada” como una forma de “regresión”, algo que se derivaría de su teleología racionalista del progreso de la cultura, y le impediría comprender cabalmente la novedad del mito nacionalsocialista. Por otro lado, su perspectiva “intelectualista”, según rezan sus críticos, lo habrían hecho inmune a los aspectos menos teóricos del mito, con vistas a una posible resistencia práctica contra el nacionalsocialismo.

El presente artículo se propone, en primer lugar, reconstruir estas críticas, con el propósito de evaluar, en segundo lugar, los alcances efectivos de dicho cuestionamiento, así como el posible rendimiento hermenéutico y actualidad de la categoría de “mito político” de Ernst Cassirer.

2. El “mito político” como *regresión*. Las críticas a la teleología ilustrada de Cassirer

Cassirer considera que el mito, como forma simbólica, se halla en el origen de todas las formas culturales, incluida la política. Ellas se van desprendiendo paulatinamente del mito sin llegar a superarlo, no obstante, definitivamente. De allí la posibilidad de un “retorno del mito”, esto es, de su posible renacimiento a través de la historia del desarrollo de la cultura humana, en diferentes épocas y lugares, y en relación con las distintas formas culturales. En *El mito del Estado*, Cassirer describe la aparición en el horizonte político de su época, y en referencia especial al fenómeno nacionalsocialista, del poder del pensamiento mítico (2013a, p. 7).

Sin embargo, algunos intérpretes contemporáneos consideran que Cassirer juzga este “retorno del mito” como una forma de *regresión* o primitivismo que amenaza la civilización europea. Chiara Bottici⁵ sostiene que ello se debe a la aproximación *ilustrada* de Cassirer al mito y a su concepción teleológica de la cultura como un proceso de paulatina racionalización, cuyo ideal o *terminus ad quem* es la conciencia científica (2007, p. 157). La comprensión del “mito político” como una forma de *regresión*,⁶ afirma, resulta inadecuada para pensar la novedad del “mito político” moderno, especialmente, el del nacionalsocialismo (2007, pp. 150, 154, 159; 2017, p. 217), así como las razones por las que los hombres de su época habrían aceptado

⁴ Sobre las tempranas críticas a *El mito del Estado*, cf. las reseñas de Voegelin, 1947 y Strauss, 1947.

⁵ La crítica de Bottici (2007) a la aproximación cassireriana al “mito político” que aquí reconstruimos, se basa en su lectura de la edición de *El mito del Estado* publicada póstumamente en 1946. Años más tarde, la autora (2017) confronta la edición de 1946 con el manuscrito “The Myth of the State, its Origin and its Meaning. Third Part: The Myth of the Twentieth Century” de Cassirer, aparecido en el volumen 9 del *Nachlass*, donde se advierten los cambios introducidos por el editor Charles Hendel. Bottici señala que en el *Nachlass*, a diferencia de la edición de 1946, los análisis de Cassirer parecen apuntar en un dirección contraria a la teleología ilustrada del progreso de la razón, que sería propia de la versión editada por Hendel: la relación, y no oposición, entre la racionalidad moderna y el mito del Estado.

⁶ La autora retoma la crítica de Hans Blumenberg, en su *Trabajo sobre el mito*, a la concepción de Cassirer del “mito político” nacionalsocialista como una forma de “regresión romántica” (cf. Blumenberg, 2003, p. 60).

abandonar su libertad por un retorno a formas de vida consideradas primitivas (2007, pp. 155-156).

Según la autora, Cassirer se mantendría dentro de un paradigma ilustrado que concibe el mito y la religión como formas de superstición frente a la razón pura (2007, p. 136). Esto le impediría reconocer el papel positivo del mito en la cultura y, en especial, en la esfera política. Bottici define el “mito político” como el trabajo sobre una narrativa común de carácter dramático, de allí el particular *pathos* que la acompaña, mediante la cual los miembros de un grupo o sociedad proveen de significación (*significance*)⁷ a las condiciones y hechos políticos del presente, esto es, en el aquí y ahora, y que tiene una dimensión práctica, pues no sólo provee a un grupo social de esquemas cognitivos para la comprensión del carácter multifacético de la experiencia en la simplicidad de una narrativa (poder condensatorio) sino que también proporciona una orientación o determinación para la acción (2007, pp. 153, 179-181, 183, 196, 199-200). Así comprendido, aquel resultaría un elemento normal de la vida política moderna. Los mitos políticos, en tanto narrativas que responden a dicha necesidad de significación (*significance*), “tienen que estar abiertos a la posibilidad de cambios en concordancia con las circunstancias cambiantes y las nuevas necesidades que estas circunstancias generan” (2007, p. 137) en un cierto grupo o sociedad. A diferencia de la religión, que tiende a una clausura del significado, sostiene Bottici, el mito no procede siempre así porque, en tanto respuesta a una necesidad de significación en el aquí y ahora, permanece atado a las circunstancias de las que brota esta necesidad (2007, p. 137). Por ello, el mito no sólo es permeable a la discusión crítica, sino que también se puede hallar en el trabajo *sobre* el mito, un posible, aunque no indefectible, medio de crítica, esto es, de una imaginación creativa o radical (Bottici, 2007, pp. 149, 162, 175-176, 184, 199).

Bottici considera que, en el cambio de siglo, las complejidades de, y los agudos cambios producidos en las sociedades modernas, sumado a un proceso de desencantamiento y creciente intelectualización de la cultura, condujo a la necesidad de una mediación simbólica de la experiencia política, que encontró en el mito como forma de narrativa que es capaz de fundamentar (*begründen*) o coagular y reproducir significación (*significance*), una función positiva y no representó, en cambio, una mera forma de regresión (2007, pp. 136-137, 196). En este sentido, la condena del “mito político” nacionalsocialista por parte de Cassirer habría desestimado, según la autora, este rol esencial jugado por los mitos, al enfocarse solamente en sus posibles derivas políticas perniciosas. En última instancia, sostiene Bottici, los mitos políticos son indispensables pues “provienen de una necesidad humana universal, la necesidad de vivir en un mundo menos indiferente para nosotros” (2007, p. 200).⁸

Según la autora, la concepción de Cassirer del mito como una forma primitiva superada por la racionalidad moderna, y su retorno como una regresión, le impiden explicar el éxito del mito nacionalsocialista en la política de su época (2007, pp. 152, 154). Si Cassirer considera que el “mito político” es un “deseo colectivo personificado” (2013a, p. 331), ella se pregunta, entonces, ¿cómo podría surgir tal deseo “primitivo” en el caso de la política moderna? Aún si los análisis de Cassirer

⁷ Bottici afirma seguir aquí a Hans Blumenberg y su noción del mito como una narrativa que responde a una necesidad de significación (*Bedeutsamkeit*), contra el “absolutismo de la realidad” (*Absolutismus der Wirklichkeit*), así como su consideración del mito como un proceso –el “trabajo sobre el mito” (*Arbeit am Mythos*)– y no un objeto (2007, pp. 178-179; 2017, pp. 214-215).

⁸ La traducción de este pasaje, como las traducciones subsiguientes, son de mi autoría.

sobre las nuevas técnicas de poder del nazismo pueden ayudar a comprender el éxito de su particular “mito político”, afirma Bottici, estos análisis no explican nada sobre la necesidad de que tales mitos surjan en general en las sociedades modernas, pues se sigue pensando este retorno como una caída en una forma de vida primitiva (2007, pp. 154-155). La *técnica* del mito político representaría para Cassirer, de este modo, el uso de un mero artefacto con vistas a la producción de formas de conciencia primitivas –en un retorno del mito entendido como regresión–, que supone el engaño o falsificación de la “auténtica realidad” (2007, p. 187).

Joseph Mali, por su parte, considera que, durante los años veinte, Cassirer no fue consciente de la significación del “mito político”, tanto para su vida como para su obra, y que sólo tardíamente pudo advertir los riesgos de esta confluencia, a partir del fenómeno nacionalsocialista (2017, p. 158). Esta incompreensión temprana de Cassirer, sostiene, no sería accidental, sino que dejaría traslucir una disposición intelectual propia de un cierto tipo de *Aufklärung* judío alemán, que lo habría hecho inmune al poder del mito (2017, p. 158). Mali reconoce que Cassirer era consciente, desde temprano, de la omnipresencia del mito en la cultura, y no lo veía, tal como supone Bottici (2007, p. 151), como un residuo *primitivo* que desaparecería con el desarrollo de la civilización (2017, p. 160). Asimismo, sostiene el autor, Cassirer había considerado inútil todo intento de liquidar definitivamente la mitología (2017, p. 160). Sin embargo, según su perspectiva, la aversión de Cassirer por las manifestaciones efectivas del “mito político”, que se expresa de manera evidente en el nacionalsocialismo, supondría un cambio respecto de su valoración positiva del pensamiento mítico de los años veinte (2017, p. 160). En la década de los cuarenta, Cassirer habría identificado todos los mitos con el mito nazi, y lo habría circunscripto solamente “a manifestaciones de compulsiones primitivas en la realidad social y política” (2017, p. 169). Ello le habría impedido reconocer en el mito –como si lo hacen, según Mali, los teóricos modernos en materia de humanidades y ciencias sociales– una “fuente inevitable y hasta valiosa de identidad personal y colectiva” en tanto “narraciones que (...) crean un sentido de continuidad y unidad histórica que es crucial para cualquier comunidad política, sobre todo en nuestra era post-tradicional” (2017, p. 160) y su proceso de racionalización y desencantamiento (2017, p. 160-161, 165). Esta reivindicación “narrativista” del mito⁹ y su valor para la configuración de las comunidades políticas modernas, sigue de cerca a aquella de Bottici, en su intento de combatir la primitivización del “mito político” y, con ello, la lucha *contra* todo mito, propia de un paradigma racionalista ilustrado. Este paradigma, con su desvalorización de los mitos políticos como meras narraciones ficticias con fines de engaño o manipulación, afirma Mali, impide explicar, tal como se haría evidente en el caso de Cassirer, cómo los nuevos mitos a través de técnicas de fabricación, como aquellas del nacionalsocialismo, “llegaron a ser creídos por tantas personas muy racionales” (2017, p. 172).

⁹ Mali recupera la teoría de MacIntyre del ser humano como “animal narrador” y de la “historia narrativa” como esencial para la autoconfiguración de la propia tradición en las sociedades modernas pues, afirma, la nación moderna es su narración *mitológica* (2017, pp. 179-180). En el mismo sentido, rescata la concepción de Benedict Anderson de que las naciones modernas son necesariamente *comunidades imaginadas*, esto es, que las nuevas nacionalidades responden a una imperiosa necesidad de construcción narrativa de la identidad comunitaria, “mitos históricos” que no pueden ser considerados como meros inventos (pp. 180-181). Una crítica a la perspectiva *narrativista* del mito, y del “mito político”, escapa, sin embargo, a los objetivos del presente trabajo.

En un modo análogo a las lecturas precedentes, Georges Didi-Huberman critica la perspectiva ilustrada de Cassirer del pensamiento mítico, el cual es comprendido como una modalidad primitiva superada, en el desarrollo de la cultura, por el pensamiento funcional propio de la ciencia moderna. El hombre de las Luces, sostiene el autor, “creía en el progreso de la ciencia hasta extender la ‘crítica de la razón kantiana’ a ‘crítica de la cultura’” (2009, p. 401), olvidando, en esta empresa de optimismo racional, la resistencia y supervivencia de las fuerzas primitivas frente a todos “los progresos de la razón”. Esta confianza ilustrada se refleja, según su lectura, en el modo en que Cassirer hipostasia “el sentido de la historia con el establecimiento de un orden que reviste todas las apariencias de una *teleología* de tipo hegeliano” (p. 402). Incluso más, Didi-Huberman afirma –en contra de los propios análisis de Cassirer sobre el “retorno del mito” en la vida política de su época– que en la teleología ilustrada cassireriana “el estadio primitivo se ve siempre *superado* en la *progresión* del espíritu: jamás *retorna*” (p. 404).

Al igual que Didi-Huberman –aunque sin llegar a afirmar, como se expuso previamente, la presunta defensa de Cassirer de la superación definitiva del mito en el desarrollo de la cultura–, Mali sostiene que la concepción ilustrada kantiana de la historia como una liberación de las convicciones primitivas e infantiles resuena “en la definición cassireriana de la cultura humana como ‘el proceso de la progresiva autoliberación del hombre’” (2017, p. 165), esto es, una liberación *respecto del* mito. Mali retoma, como Bottici, las críticas de Blumenberg contra “el presupuesto cassireriano, común a todos los adherentes del Iluminismo, de que, en tanto forma previa e inferior de conocimiento, el mito se ha tornado obsoleto con el avance de la filosofía y la ciencia en la edad del Iluminismo” (2017, p. 166). Por el contrario, Blumenberg habría desestimado, según Mali, toda consideración moderna del mito como regresión, insistiendo en el movimiento dialéctico del proceso cultural (p. 167).

En sintonía con Mali, Gideon Freudenthal sostiene que “Cassirer no creía que las fuerzas del pasado, el mito y la pasión, fueran reemplazadas definitivamente por la cultura y la razón, que siguen existiendo como tendencias en cada individuo y en cada sociedad” (2017, p. 216). Asimismo, considera que Cassirer presenta una teoría teleológica del desarrollo histórico, aunque ésta se fundaría, según Freudenthal, en un ideal ético particular: el ideal de hombre como personalidad libre y autónoma “cuyas acciones están guiadas por el pensamiento racional regido por principios morales” (p. 216) –entendimiento más que imaginación, discurso racional en lugar del mito, deber moral en lugar de pasión–, figura que el autor denomina el “héroe de la Ilustración” y que funciona, en la concepción histórica de Cassirer, como concepto *descriptivo* y *normativo* (pp. 216, 230). Descriptivo porque la historia se comprende, entonces, como un desarrollo progresivo hacia una nueva personalidad humana, el hombre autónomo y racional cuya voluntad está guiada por la razón, frente al mito y la pasión; normativo, pues este desarrollo no sólo es aceptado, sino que funciona también como ideal que debe orientar el desarrollo de los individuos en las sociedades avanzadas (pp. 216, 229). Según Freudenthal, este ideal ético, en tanto tarea (no *factum*), como fundamento de la historia –a diferencia de la interpretación substancialista hegeliana de Didi-Huberman–, llevaría a Cassirer a una particular comprensión dramática del proceso histórico: existiría una lucha eterna entre las fuerzas arcaicas del mito y las fuerzas civilizadas del “héroe de la Ilustración”, que tendría “lugar en diferentes formas a lo largo del devenir de la historia” (p. 222), dicotomía que le permitiría establecer una jerarquía universal

(aunque no necesariamente lineal) de las diferentes esferas y etapas de la cultura (p. 236). Esta perspectiva, a su vez, impediría a Cassirer analizar adecuadamente el “mito político” nacionalsocialista, pues éste, en tanto supone un “retorno del mito”, quedaría reducido a un fenómeno esencialmente *arcaico*, no moderno (pp. 216, 222). Asimismo, según el autor, la asunción de Cassirer de la existencia de un desarrollo progresivo y convergente de la cultura y la moral, esto es, “el supuesto básico de que el avance de la razón y la moral son una y la misma cosa” (p. 236), y en el “que la ciencia y la Ilustración ostentan el más alto rango” (p. 235), harían que “la posibilidad del mal en la cúspide de la civilización [fuese] estrictamente inconcebible dentro de esta filosofía” (p. 236), de allí la perplejidad y desesperación de Cassirer frente al moderno “mito político” nacionalsocialista.

Ahora bien, es preciso analizar algunos aspectos centrales de la aproximación de Cassirer a la noción de “mito político”, que pueden evitar ciertos equívocos de las lecturas precedentes. Esto permitirá determinar la pertinencia de tales interpretaciones en su cuestionamiento de la concepción “ilustrada” de Cassirer, así como medir el significado preciso y posible vigencia para los estudios contemporáneos de la perspectiva hermenéutica cassireriana del “mito político”.

3. El “mito político” en el marco de una *fenomenología crítica*

Mali sostiene que existe una discontinuidad entre los análisis cassirerianos del mito en los años veinte y su estudio del “mito político” nacionalsocialista, de los años cuarenta. Según el autor, existe un giro entre la perspectiva positiva del mito en el primer periodo, y la condena o demonización del “mito político”, asociado plenamente con el fenómeno nacionalsocialista, dos décadas más tarde (2017, pp. 168-169; *cf.* también Bottici, 2017, p. 216). Sin embargo, uno de los aspectos centrales de los análisis de Cassirer en ambos periodos, que resulta central para evitar los equívocos producidos por las lecturas críticas precedentes, es la continuidad en su metodología fenomenológica y trascendental (*fenomenología crítica*) de la cultura (Renz, 2011, p. 137). En ella, el mito y la política son consideradas como formas simbólicas, esto es, como formas espirituales con una fuerza constitutiva o modalidades determinadas de comprensión espiritual, que deben ser analizadas en su particularidad, su dinámica, su interrelación y su posible unidad¹⁰. En “El concepto de la forma simbólica en la constitución de las ciencias del espíritu” de 1923, Cassirer afirmaba:

la consideración filosófica de las “formas simbólicas” no puede detenerse nunca a describir separadamente cada una de ellas en su estructura espiritual particular y en sus medios específicos de expresión, sino que una de sus tareas principales consiste en determinar la relación recíproca de dichas formas (...) de su correspondencia como de su oposición. (1975a, p. 179)

Pues, sostiene, estas direcciones espirituales “no marchan pacíficamente la una junto a la otra tratando de complementarse mutuamente, sino que cada una llega a ser lo que es demostrando solamente su propia y peculiar fuerza hacia las otras y en

¹⁰ Se trata de la “unidad” de la cultura como “unidad funcional” y no “la unidad del sustrato y el origen que dominaba (...) el antiguo concepto del ser” (Cassirer, 2016, p. 34; *cf.* 1979, pp. 71-72).

lucha contra ellas” (Cassirer, 2016, pp. 39-40; *cf.* 2013b, p. 275). En este sentido, si Cassirer analiza en los años veinte la *particularidad* y *dinámica* del mito como forma simbólica, y décadas más tarde reflexiona sobre la posible *interrelación* de mito y política, ello no supone una incongruencia o cambio radical en su planteo filosófico, sino el hecho de haberse enfrentado a un fenómeno político novedoso, (*cf.* Cassirer, 2020, p. 23; 2013a, p. 7) también para la mayoría de sus contemporáneos menos “intelectualistas”, como el nacionalsocialismo. No por casualidad, como sostiene Mali, durante el periodo de entreguerras “el mito se convirtió en una categoría de absoluta primacía conceptual e histórica (...) en los estudios teóricos de [las ideologías culturales y políticas de la época] en todas las humanidades y en las ciencias sociales” (2017, p. 162). En el caso del nacionalsocialismo, la categoría de “mito político”, así como la de “religión política”, sirvió como una herramienta conceptual alternativa, ante la necesidad de abordar la novedad o carácter excepcional de dicho fenómeno, frente a las teorías políticas tradicionales (Box, 2006, p. 200).¹¹

El desplazamiento hacia el estudio del “mito político” nacionalsocialista por parte de Cassirer, no representó un abandono o *kehre* respecto de sus análisis precedentes, pues algunas nociones centrales del mito analizadas en los años veinte serán retomadas en sus reflexiones de los años cuarenta. Dos nociones de Cassirer, frecuentemente desestimadas por los críticos de su concepción del “mito político”, permanecerán como aspectos centrales en ambos periodos de su obra: las nociones de “participación” y de lo “sagrado”¹². Mientras que la noción de “participación”, le permite ampliar en el primer periodo ciertos presupuestos tradicionales sobre la constitución de la identidad personal y comunitaria en relación con el mito (su “forma de vida”)¹³, que en el segundo periodo serán vitales para comprender la novedad de las formas de configuración política del nacionalsocialismo, la noción de lo “sagrado”, desde una fenomenología funcional crítica, que posibilita en los años veinte su análisis del desenvolvimiento histórico del mito y de la religión,¹⁴ será fundamental para pensar el papel que lo sagrado juega en la política moderna, en su potencial, y no unívoca, interrelación con el mito o la religión, incluso en la pluralidad de sus configuraciones.¹⁵

¹¹ Sobre el uso dentro del ámbito académico de las categorías de “religión política” y de “totalitarismo” en las primeras décadas del siglo veinte, para el análisis de fenómenos políticos como el nacionalsocialismo, *cf.* Box, 2006, pp. 198-206.

¹² Cassirer retoma estas nociones, aunque no de modo excluyente, de los análisis de Lucien Lévy-Bruhl y de Rudolph Otto respectivamente, aunque realiza una reapropiación crítica de aquellos conceptos, a partir de una adaptación a su fenomenología trascendental de la cultura. Si bien Cassirer hace explícitas sus críticas a la teoría de Lévy-Bruhl, su reapropiación de la teoría de Otto requiere una reconstrucción (*cf.* para ello: Pedersen, 2008).

¹³ El análisis de las formas simbólicas como “formas de vida” (*Lebensform*) –y no sólo como formas de intuición (*Anschauungsform*) y de pensamiento (*Denkform*)–, le permite a Cassirer ampliar los presupuestos tradicionales de la identidad, para reflexionar sobre otras modalidades de subjetivación. En este sentido, sus reflexiones sobre la “forma de vida” del mito o de la religión, tienen como objeto presentar modalidades alternativas de constitución de la identidad personal y comunitaria, por fuera de algunos presupuestos metafísicos kantianos o, incluso, precríticos, tales como “una rígida y dogmática delimitación de lo subjetivo y de lo objetivo” (Cassirer, 2016, p. 53, *cf.* 2013b, p. 286). Algunas teorías *narrativistas* del mito, como la de Bottici, permanecen en este sentido menos radicales, al apelar a presupuestos metafísico-ontológicos precríticos, como el de individuación corporal como fundamento subjetivo del mito (*cf.* especialmente Bottici, 2007, pp. 242-245).

¹⁴ En su versión *narrativista* del mito, Bottici niega el carácter central de la oposición entre lo *sagrado* y lo *profano* como aspecto fundamental para pensar la forma de configuración mítica, y su desenvolvimiento histórico en las formas religiosas, lo que equivale a desestimar uno de los núcleos teóricos principales de los análisis de Cassirer, impidiendo comprender cabalmente su fenomenología del pensamiento mítico-religioso.

¹⁵ El énfasis puesto por Cassirer en nociones como las de “participación” y de lo “sagrado” para analizar el “mito

Por otra parte, y en consonancia con su fenomenología crítica, la recuperación de Cassirer de la función del mito en la cultura no supuso una reivindicación de su presunta necesidad estructural psicológico-antropológica o, menos aún, de su conversión en fundamento substancial de las otras formas culturales, entre ellas, la política; ni su oposición al “mito político” nacionalsocialista lo llevó a lecturas precedentes del mito en clave primitivista.

En primer lugar, la fenomenología crítica de Cassirer del mito en los años veinte, tenía como objetivo destacar su importante *función* en la cultura humana. Esta aproximación se asentaba en una metodología trascendental de la cultura que buscaba determinar las condiciones de posibilidad de la experiencia mítica, incluyendo su papel en la configuración de la propia “forma de vida”, y no el origen psicológico-antropológico de la necesidad del hombre de crear mitos, (Cassirer, 2013, p. 29) ya sea ésta una necesidad innata o adquirida, o incluso consustancial al ser humano. A su vez, el interés por la dimensión práctico-pragmática del mito como un modo de acción y de vida, le impide identificarlo y reducirlo a una mera mitología o narrativa (cf. Cassirer, 2018, p. 395; 2013a, p. 32). Ello le permite ampliar la noción de experiencia con vistas a desarrollar incluso –y en contra del presunto intelectualismo de Cassirer– “una comprensión de la emotividad (*Emotionalität*) en el marco de su filosofía de la cultura” (Favuzzi, 2020, p. 173), en este caso, un estudio de la forma peculiar del sentimiento mítico, sus modalidades de subjetivación –de allí la importancia de nociones como la de “participación” mítica o de una simpatética “comunidad de vida” (*Gemeinschaft des Lebens*) propia de mito–, así como de su condensación en una forma “persistente y duradera” o institucionalización, que resultan claves para entender la función social y política de la objetivación mítica (*mythische Objektivierung*) (Favuzzi, 2020, pp. 173-174; cf. Cassirer, 2013, pp. 220-239). Así, en *El mito del Estado*, Cassirer destaca la necesidad de atender a las expresiones emocionales míticas, y las técnicas de su producción, para pensar adecuadamente el “mito político”, en este caso, el nacionalsocialista.

Asimismo, la fenomenología crítica de Cassirer se oponía a todo intento de convertir la función espiritual mítica en una estructura ontológica de la conciencia cultural, (Cassirer, 2013, pp. 21-27) ni comprendía su carácter originario –esto es, como “matriz (*Urschicht*) común” (Cassirer, 1975, pp. 113, 155), “fuente originaria (*Urgrund*)” (Cassirer, 2013, p. 11; 2010, p. XI), “fuente y suelo espiritual (*geistigen Urgrund und Mutterboden*)” (Cassirer, 2013, p. 17; 2010, p. 1), de las demás formas simbólicas– en sentido *ontologista*. Definir el mito como estructura existencial del hombre, pensarlo como un fundamento “esencial” (o esencial-existencialista) que determina toda forma cultural, en especial, la política, supone un proceso de reducción de la “pluridimensionalidad del mundo espiritual” (*Mehrdimensionalität der geistigen Welt*) a una única fuente de significación, y la reificación de una posible

político” nacionalsocialista, se encuentra en consonancia con algunos estudios historiográficos actuales que otorgan a aquellos conceptos un papel central para comprender algunos fenómenos de sacralización de la política en el siglo veinte, como el nacionalsocialismo, pero también para analizar nuevas configuraciones sociales y políticas del siglo veintiuno: cf. Griffin, Mallett y Tortotice, 2008. Asimismo, la fenomenología funcional crítica de Cassirer y su énfasis en el carácter dinámico de las formas culturales, como el mito, la religión y la política, en su desarrollo e interrelación, resulta compatible con una visión historiográfica que reconoce los matices y complejidad de los distintos fenómenos de sacralización de la política. Como afirma Box, “una vez que se da por sentado la existencia de las religiones políticas [y, agreguemos, de los “mitos políticos”] (...) sería tarea del investigador examinar cada uno de estos elementos [religiosos o míticos en la política] y valorar la medida en que se dan en cada contexto histórico específico” (pp. 211-212).

fuerza de configuración como *Ur-origen* (substrato metafísico o psicológico), algo opuesto a la filosofía de las formas simbólicas (cf. Cassirer, 2016, p. 35; 2013, pp. 31, 311; 2010, p. 60; 2009, pp. 107-108).

En segundo lugar, el análisis de Cassirer del “mito político” nacionalsocialista no derivó en un retroceso de su fenomenología crítica hacia una perspectiva ilustrada ingenua del mito como irracional, ni hacia una lectura primitivista del mito propia de ciertas aproximaciones etnológicas o antropológicas de su época, cuyas posiciones ya había criticado en los años veinte. Por el contrario, en sus análisis de los años cuarenta, Cassirer intenta pensar la relación entre el mito y la política, atendiendo a la particularidad, dinámica e interrelación de estas formas simbólicas en el desarrollo de la cultura, así como su específica configuración en el mundo moderno, con vistas a comprender el “retorno del mito” en el fenómeno político nacionalsocialista. De allí que en *El mito del Estado* se ocupe de este fenómeno sólo al final de su obra, luego de analizar, en primer lugar, la particularidad del mito como forma cultural, a través de una consideración crítica de algunas aproximaciones teóricas al mito, tal como lo hiciera dos décadas antes (2013a, pp. 7-63), en segundo lugar, su dinámica e interrelación con otras formas culturales, en especial, el proceso “dialéctico” multívoco entre pensamiento mítico y racionalidades no míticas en la historia de la teoría política –o, más precisamente, en sus grandes líneas desde la Antigüedad, pasando por la Edad Media y la Modernidad, hasta el siglo veinte (pp. 64-327)¹⁶–, y, finalmente, el carácter y elementos novedosos del nacionalsocialismo, al reflexionar sobre las nuevas técnicas del “mito político” (pp. 327-351). Este análisis cultural filosófico (*kulturphilosophische Analyse*) de Cassirer frente a la pregunta de cómo fue posible la victoria del nacionalsocialismo, o, en general, el éxito de la política mítica en la vida social de su época (Cassirer, 2013a, p. 7), no pretende un estudio exhaustivo de las causas o lógica necesaria que conduce a dicho fenómeno, ni implica, en consecuencia, una negación de otros posibles análisis y consideración de elementos psicológicos, sociales, políticos, económicos, históricos, entre otros –y de cuyo concurso una fenomenología crítica no puede prescindir (Cassirer, 1979a, pp. 57, 63)–, involucrados en el surgimiento y consolidación efectiva del nacionalsocialismo.¹⁷

Por otro lado, la propuesta de Cassirer no se funda en una concepción teleológica clásica del desarrollo de la cultura, en la que el mito sería paulatinamente abandonado por formas superiores de configuración, que culminarían en la ciencia como un estadio superior. Si bien reconoce que las distintas formas simbólicas se van desprendiendo o emancipando (*loslösen*) paulatinamente del mito, (Cassirer, 2013, p. 11; 2010, p.

¹⁶ Philipp von Wussow reconoce en este particular abordaje de *El mito del Estado*, una cierta cercanía, aunque no una plena coincidencia, con un género que se estableció durante la Primera Guerra Mundial –en relación con los orígenes intelectuales del “militarismo” alemán– y que resucita por un intenso y breve periodo durante la Segunda Guerra Mundial, “mediante el cual los académicos trataban de ubicar los [supuestos] orígenes [intelectuales] del nacionalsocialismo en la historia de la filosofía alemana” (p. 438), y que da lugar a las teorías del “espíritu alemán”, cuya forma básica es “de x a Hitler” o, en su forma más pura, “de Hitler a x” (p. 439). En el caso de Cassirer, sin embargo, se ubica dentro de una reflexión más general sobre la relación entre la historia de las ideas filosóficas, comenzando desde los presocráticos y señalando solamente algunos hitos de esta historia, y la política.

¹⁷ Numerosas investigaciones historiográficas contemporáneas abordan otros factores que concurren en el ascenso y consolidación del nacionalsocialismo, sin desconocer, sin embargo, la importancia de la categoría de “mito político” o de “religión política” para el estudio de aspectos centrales del régimen nazi, como aquellas de Emilio Gentile, Roger Griffin, Stanley Payne, Steigmann-Gall, Enzo Traverso, entre otros.

XI) ello no supone una superación definitiva. Ya en el segundo tomo de su *Filosofía de las formas simbólicas*, Cassirer afirmaba que “incluso después de ser dominadas, las formaciones míticas no han perdido, de ningún modo, todo su contenido y fuerza” (2010, p. 285). En los años cuarenta, el filósofo alemán reconocía nuevamente que “el mito no es el producto de una mentalidad primitiva; tiene todavía su sitio en las más avanzadas etapas de la cultura humana”, “es un elemento permanente en [ella]” (2020, pp. 26-27; cf. 2013a, pp. 331, 338, 352; 2009, p. 120; 2018, p. 392). Cassirer no defiende la existencia de una sucesión irreversible o reemplazo de una forma simbólica por otra en una serie progresiva (Cassirer, 2016, p. 56) desde el mito a la ciencia, como aquella propuesta por Comte (cf. Cassirer, 2013, pp. 13, 290). Aún más, es el propio análisis de Cassirer sobre el “retorno” del pensamiento mítico en el fenómeno político nacionalsocialista, pero también en la capacidad permanente del mito de reemerger, el que vuelve evidente la imposibilidad de un esquema progresivo semejante. El filósofo sostiene: “El mito es parte integrante de la naturaleza humana (...) No podemos suprimir o expulsarlo enteramente; siempre retorna bajo una nueva figura” (2020, p. 27).

Asimismo, la idea de Cassirer de una progresiva “autoliberación del hombre” en el desarrollo histórico de la cultura (2009, p. 333), no significa el avance por el sendero de una lógica predeterminada, ya sea bajo el determinismo metafísico hegeliano o el modelo “determinista” de la teoría moral kantiana (cf. Cassirer, 1979, p. 83; Rudolph, 2017, p. 26; Villacañas Berlanga, 2020, p. 417). Si Cassirer, como afirma Rudolph, adhiere a una “concepción de la historia como resultado de las acciones humanas y de las acciones en tanto resultado de la libertad humana” (p. 30), las cuales normalmente tienen un objetivo, despoja a los procesos históricos de cualquier estructura finalista clásica, enfatizando su ineludible contingencia sin predeterminación, y en este sentido comprende “la historia como la dramática contingencia del uso humano (...) de la libertad” (p. 31). O, como afirma Capeillères, “el avance de la humanidad hacia la libertad sigue siendo un hecho contingente; su concreción es posible a través de un trabajo continuo, sólo si el ideal se mantiene firmemente en la mira de aquella” (2017, p. 92). En este sentido, Cassirer recupera el papel de la agencia humana del “tiempo histórico”, esto es, el hecho de que “la generación o producción de historia es un acto de la razón práctica o de la voluntad, que no está determinado por referencia a ningún objetivo ahistórico” (Capeillères, 2017, p. 33), no sometida a los derroteros del Espíritu universal ni al carácter unívoco de la especie humana, sino al carácter plurívoco de las formas complejas de producción cultural de las subjetividades – bajo “el fundamental ‘derecho a la diferencia’ (*Eigentümlichkeit*)” (Dreizik, 2020, p. 162) y “en contra de las tendencias hacia la homogeneización de las formas culturales” (Rudolph, 2017, p. 38)– en su búsqueda contingente de autoliberación.

En este sentido, y en relación a la problemática que aquí nos ocupa, la concepción de Cassirer de la historia no puede ser pensada como una liberación *respecto del* mito (tal como suponen Mali, Bottici y Didi-Huberman) en una concepción teleológica del progreso cultural, sino un permanente trabajo *sobre el* mito,¹⁸ a través de formas poéticas alternativas no reducibles al mito, lo que equivaldría a convertirlo en

¹⁸ En su *Antropología filosófica*, por ejemplo, Cassirer afirma que “la religión no tiene poder como para intentar siquiera, suprimir o desarraigar estos instintos [míticos] profundísimos de la humanidad; cumple una misión diferente, debe utilizarlos encauzándolos por nuevas vías” (p. 147).

una *Ur-forma* ontológica (substrato psicológico o metafísico). Entre estas formas poiéticas, Cassirer recuperaba ya en el periodo de entreguerras, el valor de la *formación creativa* del arte¹⁹, y no de la ciencia, para pensar la autoconfiguración de la comunidad frente al “mito político”, al afirmar: ²⁰

la fuerza *plástica* más importante y esencial está depositada en la comunidad. (2007, p. 132) 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. (2007, p. 83; énfasis propio)

En los años cuarenta, Cassirer retomaba esta función esencial del arte para pensar una alternativa al “mito político”, cuando sostiene: “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” (1979c, p. 212; cf. 1979b, p. 160). Es esta pedagogía formadora del arte la que ocupa, según Cassirer, un lugar central e indispensable en el sistema de la educación liberal (1979c, p. 215). Es en este marco, que el filósofo reconoce incluso la importancia de formas alternativas positivas de emocionalidad como aquella del arte, contra el “*pathos mítico*”, a la hora de pensar la configuración de la vida social y política (cf. Favuzzi, 2020, p. 194; Bernstein, 2020, pp. 88-89; Kahn, 2020, pp. 258-259).²¹

Asimismo, la perspectiva de Cassirer sobre el desenvolvimiento de las formas míticas y religiosas, impide ciertas clasificaciones problemáticas, como aquella de Bottici, entre el carácter *pluralista* del mito y las formas *dogmáticas* de la religión. Cassirer se refiere al desarrollo contingente de las formas simbólicas del mito y de la religión, sin reducirlas a estructuras invariables de significación distinguidas por una valoración vitalista, como la de Bottici, entre religión-estática y mito-dinámico.²² Los

¹⁹ Sobre el valor del arte, o de la esfera estética, como forma de liberación de la atmósfera mítico-religiosa, cf. Cassirer, 1975a, pp. 175-177; 2013, pp. 318-319; 1975, pp. 155-156; 2013c, pp. 327-329, entre otros. Para un estudio general sobre el papel liberador del arte frente al mito en Cassirer, cf. van Vliet, 2013, pp. 141-190.

²⁰ Para un estudio de la revalorización del arte por parte de Cassirer, desde la década del veinte hasta los años cuarenta, para pensar la autoconfiguración de la comunidad política por fuera de las formas mítico-religiosas, cf. Dreizik, 2020; Kahn, 2020; Biemann, 2020. A diferencia de lo que concluye Kahn (2020, p. 265), no obstante, la lucha contra el “mito político” no puede ser resuelta con la creación de contra-mitos, con vistas a “redireccionar las pasiones de la multitud para que pudieran volverse una poderosa fuerza política para el bien” (p. 263). Kahn retoma los análisis de Bottici sobre la recuperación del pensamiento de Spinoza, por parte de Cassirer (en el *Nachlass*), sobre el valor de la pasión para resistir el “mito político”. Sin embargo, la lectura de Bottici se basa en una equiparación entre pasión y “mito” como términos análogos (Bottici, 2017, p. 222), lo que representa una lectura inadecuada. Cassirer era consciente de que sólo un *pathos* ético-estético-político puede hacer frente a los poderes del mito, el cual puede retornar aún en los discursos bienintencionados de la/s resistencia/s en nombre del bien.

²¹ Sobre el valor educativo de la forma de emocionalidad propia del arte, así como su valencia política, en los escritos de Cassirer de los años cuarenta, cf. Cassirer, 1979b, pp. 163-164; 1979c, pp. 208-212; 2009, pp. 219-225.

²² En su *Antropología filosófica*, Cassirer critica la oposición vitalista de Bergson, en *Las dos fuentes de la moral y la religión*, entre “religión estática” y “religión dinámica”, así como sus presupuestos metafísicos (pp. 135-139, 157). En su *Filosofía de las formas simbólicas II*, Cassirer señala, además, el valor del *pathos* ético-social del profetismo judío —haciendo mención de la interpretación de su maestro Hermann Cohen— en su oposición a las religiones míticas (2013, pp. 278-279, 294-300; 2009, p. 89), reivindicación que adquiere dos décadas

estudios de Cassirer sobre las formas simbólicas, como él mismo reconocía en los años veinte, no tenían por objeto exponer estructuras homogéneas, fijas y definitivas de simbolización (Cassirer, 2013, p. 289; 2013d, p. 271) sino que, con ayuda de los estudios de las distintas disciplinas teóricas, pretendían ampliar el campo de comprensión de estos principios dinámicos o direcciones de formación culturales. En este sentido, el uso de la categoría de “mito político” y de “religión política” tendría que atender, desde una fenomenología crítica, a las específicas formas que adoptan el mito, la religión y la política, en su particular determinación, desarrollo y posible interrelación en el mundo moderno, sin presuponer, a su vez, una *Ur-forma* mítica o religiosa como fundamento necesario de la política, propio de algunas “teología(s) política(s)” substancialistas. Ello impide abstraerse, al mismo tiempo, de la configuración histórica del “mito político”, en contra de las críticas de Bottici a los análisis “ilustrados” de Cassirer, sin presuponer una estructura causal entre el contexto y la necesidad psicológico-antropológica de crear mitos. Si bien Cassirer se refiere a la coyuntura específica en la cual los mitos y, especialmente, los mitos políticos, encuentran un terreno fértil para su posible retorno (2013a, pp. 328-330), no aboga por una explicación causal entre hechos o factores históricos y los motivos que dirigen la conducta social.

Por otro lado, y en base a lo expuesto previamente, la concepción de Cassirer del desenvolvimiento de la cultura, por fuera de los modelos teleológicos clásicos, le impide pensar el mito como una forma primitiva y superada, ni su retorno como una mera regresión. De este modo, Cassirer puede incorporar en sus análisis sobre el mito nacionalsocialista, el papel que juega la *técnica* en la nueva forma de configuración política, sin que ello suponga una incongruencia teórica o metodológica con sus estudios previos. En el periodo de entreguerras, Cassirer había considerado ya la necesidad de abordar la técnica (*Technik*), desde una fenomenología crítica, como forma simbólica, desplazando la mirada del producto técnico al modo y tipo de producción y a la legalidad inherente e inmanente, y atendiendo a su particular desarrollo, en su inicial desprendimiento del mundo mágico-mítico, así como en su dinámica e interrelación, esto es, en una comunidad no estática, con otras formas culturales (cf. Cassirer, 2013, pp. 263-268; 1975, pp. 124-125; 2013b).²³ Contra los apologetas o detractores de la técnica, asimismo, Cassirer afirmaba que, si bien la filosofía no sólo debe abordar teóricamente los contenidos de la cultura, sino también reconocerlos, juzgarlos, y dirigirlos, no debe emitir un juicio antes de haber penetrado en la especificidad de su significación, en este caso, “la consideración de lo que es la técnica, debe preceder al juicio de su valor” (2013b, p. 281). En los años cuarenta, el filósofo alemán aborda “el problema acerca de qué hizo posible la victoria de una fuerza *aparentemente* primitiva como el pensamiento mítico en la era de los grandes desarrollos técnicos y científicos” (Favuzzi, 2020, p. 171; énfasis propio), intentando determinar esta vez cómo “entran en una coordinación peculiar y desconocida (...) las formas culturales del mito, la política y la [técnica]” (Favuzzi, 2020, p. 171) en el fenómeno nacionalsocialista. Este abordaje no sólo es compatible sino también consecuente con su fenomenología crítica, desarrollada por más de dos

más tarde, en “Judaísmo y los mitos políticos modernos”, un significado ético y político en la lucha contra el mito nacionalsocialista (cf. Bernstein, 2020, pp. 88-97; Kajon, 2020, pp. 281-287; Kahn, 2020, p. 246). Sobre la relación entre el ideal ético-político de Cassirer y aquel de su maestro Hermann Cohen, a partir de su acercamiento a un judaísmo profético, cf. Biemann, 2020, pp. 118-140.

²³ Para un estudio más detallado del pensamiento de Cassirer sobre la técnica, cf. Hoel y Folkford, 2012.

décadas, independientemente de analizar un fenómeno político novedoso como el nacionalsocialismo.

A su vez, como sostiene Villacañas, “la conciencia del mito y sus condiciones de posibilidad le parecía (...) un medio para neutralizar su capacidad potencial de elevarse a instancia absoluta” (2020, p. 413).²⁴ Para Cassirer, si bien el mito no puede ser vencido con argumentos lógicos y racionales, la filosofía puede brindarnos un servicio fundamental: “en la lucha política siempre resulta de vital importancia conocer al adversario, penetrar en sus canales de acción y de pensamiento, a fin de captar sus fortalezas y debilidades” (2018, p. 393; *cf.* 2020, p. 50; 2013a, p. 351). La filosofía tendría así la misión de preservar un reducto de libertad en el ser humano, al hacerle consciente las fuerzas que configuran y hacen posible el éxito de la técnica de los mitos políticos modernos, sin que dicho conocimiento implique *ipso facto* una liberación pues, como reconoce Cassirer en su recepción del pensamiento ilustrado, y en contra de la lectura de Freudenthal, el avance teórico no trae aparejado necesariamente el progreso moral y político.

Ahora bien, Cassirer no entiende por *técnica* de los mitos políticos, como parece sugerir Bottici (*cf.* 2007, p. 187), una forma de producción de ideología, en el sentido estrecho de falsa conciencia o mascarada a través de un disfraz ficticio de la realidad verdadera de los hechos, reproduciendo una dicotomía “ilustrada” –en el marco de la versión esquemática y simplificada de la Ilustración expuesta por Bottici y Mali– de “mito” versus “realidad” (Bottici, 2007, p. 190). Cassirer no pretende mostrar cómo el mito político *distorsiona* la realidad, (Mali, 2017, p. 184) pues su fenomenología crítica, precisamente en tanto crítica, se opuso a todo realismo ingenuo (*cf.* Cassirer, 2013, pp. 17-21; 2016, p. 75; 1975a, pp. 184-186), sin recaer, por otro lado, en una “hipostasiación” o “esencialización” de alguna forma simbólica, incluida el mito. De allí que su perspectiva ilustrada represente, por el contrario, un antídoto contra toda denuncia del “mito político” nacionalsocialista como mera deformación de una auténtica realidad²⁵. Así, en el apartado final de *El mito del Estado*, Cassirer puede analizar desde una fenomenología crítica, el uso novedoso de la técnica moderna por parte del nacionalsocialismo, indispensable para “organizar a millones de personas en sociedades de masas tumultuosas” (Favuzzi, 2020, p. 190), como propuesta programática consciente de autoconfiguración comunitaria–en su particular recepción *ontologista* del legado moderno de “autonomía”–, asentada, por ejemplo,²⁶ en formas míticas del lenguaje, de los ritos colectivos, del líder o soberano, de la historia,²⁷ con vistas a “la realización de cierta hegemonía política

²⁴ En “Forma y técnica” (“Form und Technik”) de 1930, Cassirer vincula de un modo análogo el conocimiento filosófico de la técnica con la posibilidad de una resistencia, aunque no absoluta o definitiva, contra su hipostasiación: “incluso si el espíritu no es capaz de repeler y conquistar el poder al que está sometido, sin embargo, demanda conocer este poder y verlo por lo que es (...) contra la mera fatalidad” (p. 273).

²⁵ Ya en *Lenguaje y mito* de 1924, Cassirer se oponía a la comprensión del mito como una “ilusión”, un “autoengaño”, una “ficción”, que ocultaría la verdadera realidad, posición que califica de “realismo ingenuo, para el que la realidad de las cosas es algo sencilla y unívocamente dado” (1975, p. 82). El filósofo recupera esta crítica en la primera parte de *El mito del Estado* (*cf.* pp. 7-63).

²⁶ En “La técnica de nuestros míticos políticos modernos” de 1945, Cassirer sostiene que no pretende “dar una imagen completa de la tan refinada y compleja técnica de los mitos políticos modernos” sino que intentará “ilustrar la cuestión con algunos ejemplos” (2020, p. 36). De este modo, el análisis cassireriano de dichos factores o elementos, no pretende agotar el significado del “mito político” nacionalsocialista, ni mucho menos determinar las causas últimas del ascenso y consolidación del régimen nazi. Sobre esta precaución metodológica frente a una posible lectura simplificada del nazismo, *cf.* Box, 2006, pp. 228-229.

²⁷ En “Judaísmo y los mitos políticos modernos”, Cassirer agrega la concepción mítica del enemigo como “chivo

totalitaria” (Favuzzi, 2020, p. 188; *cf.* Cassirer, 2013a, pp. 333-346). Sus análisis sobre el fenómeno nacionalsocialista preservan su orientación metodológica y sus fundamentos filosóficos, sin recaer en formas precríticas de comprensión y denuncia del “mito político” en nombre de lo real.

Sin embargo, la comprensión ilustrada de Cassirer de la forma de configuración mítica, y en especial del “mito político”, no supone una pretendida neutralidad del investigador que buscaría sólo “iluminar” estas narrativas, como afirma Mali en su defensa de las aproximaciones contemporáneas al mito en las humanidades y ciencias sociales (2017, p. 184). Esto significaría escindir el conocimiento científico del ámbito ético y político –la pretendida “desaparición del [investigador] en el nombre de una objetividad histórica” (Capeillères, 2017, p. 84)–, en una ingenua aproximación desinteresada a la “realidad”, aquello que paradójicamente el propio Mali adscribe al pensamiento ilustrado de Cassirer. En *El mito del Estado*, el pensador alemán afirma, en cambio, que un filósofo no “tendría que aceptar simplemente y explicar la situación histórica dada, e inclinarse ante ella” (p. 350) sino que, como los grandes pensadores del pasado, a menudo es necesario pensar más allá de la propia época y contra ella. Y continúa: “sin este valor intelectual y moral, la filosofía no podría cumplir su misión en la vida cultural y social del hombre” (pp. 350-351; *cf.* 2009, pp. 97-98). Cassirer ya había pronunciado este mismo ideal cuando, a las puertas del ascenso del nazismo al poder y en referencia a las enseñanzas del pensamiento ilustrado de Rousseau, afirma: “la libertad espiritual no es fecunda para los hombres sin la libertad moral, que no es posible alcanzar sin un cambio (...) del orden social” (1993, pp. 302-303).²⁸ Como sostiene Biemann, “su racionalismo (...) es más ético que teórico (...) Lo que aprendemos de la Ilustración es la inseparabilidad de la idea y la sociedad” (p. 120).

Esto no significa, como afirma Freudenthal (2017, p. 234), que Cassirer no distinga el análisis político y el juicio moral. Representa, en cambio, una conciencia aguda sobre el papel que la filosofía debe jugar en su comprensión del “mito político”: un estudio teórico permanente guiado por un ideal ético-político reconocido como tal, aquel de la progresiva autoliberación de la humanidad, a través de “la participación activa y responsable (...) en la organización cultural y política de la sociedad” (Favuzzi, 2020, p. 194), cuya meta está sometida, sin embargo, a la contingencia histórica y al inevitable pluralismo de las fuerzas de configuración humanas (la “pluridimensionalidad del mundo espiritual”), no reducibles a una lógica de la Historia o al progreso inevitable de la especie humana.

4. Conclusión

Si se comparan los análisis de Cassirer sobre el “mito político” nacionalsocialista con otros estudios de su época, o con las numerosas investigaciones en este campo desarrolladas hasta el presente, pueden resultar claramente insuficientes. Algunos intérpretes han señalado la escasa atención, o incluso la tardía consideración de

expiatorio”, en referencia al antisemitismo nacionalsocialista (pp. 400-402).

²⁸ Durante el periodo de entreguerras, Cassirer subraya en diferentes ocasiones este fundamento o ideal práctico que guía y acompaña la actividad filosófica: *cf.*, por ejemplo, “La idea de la constitución republicana” (1928), “El problema Jean-Jacques Rousseau” (1932), “El concepto de Filosofía como un problema filosófico” (1935), *Filosofía Moral, Derecho y Metafísica. Un diálogo con Axel Hägerstrom* (1939), entre otros.

Cassirer del mito del Estado nazi, así como sus múltiples lagunas o vacíos teóricos (Freudenthal, 2017, pp. 218-219; Bernstein, 2020, pp. 77, 80, 105). Se han juzgado sus reflexiones como discusiones irresolutas o no concluyentes sobre el mito político moderno, o incluso como una evasión de los problemas fundamentales (Favuzzi, 2020, p. 165; Biemann, 2020, p. 117). Sus análisis sobre el poder del mito nazi, según algunos de sus críticos, parecen estar atravesados por un tono melancólico y una visión poco optimista de la razón humana, o, por el contrario, por un exceso de confianza en la comprensión y el conocimiento en su lucha contra el imaginario mítico (Kahn, 2020, p. 244; Biemann, 2020, p. 117; Valladolid Bueno, 2020, pp. 383, 402). Otros sostienen que su aproximación carece de conclusiones morales concretas, lo que le impide trascender la evaluación conceptual hacia un compromiso práctico efectivo (Biemann, 2020, p. 117). De esta forma, su crítica cultural-filosófica de la política mítica parece no satisfacer las exigencias de especificidad teórica de un campo de estudio en constante expansión, así como resultar incapaz de brindar herramientas para una resistencia práctica (ética y política) frente al ascenso de los poderes del mito.

Sin embargo, las inquietudes de Cassirer sobre el “mito político” nacionalsocialista, como afirma Mali, “siguen resonando en el debate referido a los orígenes y las funciones de los mitos en la ciudadanía moderna” (2017, p. 159). La propuesta filosófica y metodológica de Cassirer, a diferencia de lo que sostienen sus críticos, parece conservar aún su valor como herramienta indispensable para pensar las complejas configuraciones del mito del Estado y la sacralización de la política, incluso más allá del fenómeno nacionalsocialista.

El interés por el estudio del “mito político” como una forma de intuición, de pensamiento y de vida, permite analizarlo no sólo como una modalidad de comprensión sino también de autocomprensión, en el proceso de subjetivación, no sólo como un “punto de vista” sino como una forma de puesta en obra, no sólo como una conceptualización intelectual sino como una forma de emocionalidad, todo ello a contrapelo de las críticas al “racionalismo ilustrado” de Cassirer. Asimismo, el estudio del mito y de la política en el marco de la filosofía de las formas simbólicas permite pensar dichas formas en su especificidad, dinámica, interrelación y unidad, dentro de una visión panorámica de la cultura humana,²⁹ caracterizada como una “unidad funcional” diversa y productiva (la “pluridimensionalidad” de un sistema complejo y dinámico), que evita toda hipostasiación del “mito político”, algo propio de ciertas “teología(s) política(s)”. Por otra parte, el estudio del “mito político” dentro de una fenomenología contingente del proceso histórico, con su convocatoria al estudio de las objetivaciones simbólicas de la cultura, esto es, un llamado a los símbolos mismos, revela que la propuesta filosófica de Cassirer reclama un abordaje interdisciplinario siempre abierto y en constante transformación, que resulta necesario para el estudio de ciertos fenómenos modernos, en su complejidad y dinamismo, como los “mitos políticos”. El ideal ilustrado en el corazón del proyecto cassireriano, finalmente, nos recuerda la “vivaz interacción entre el mundo del pensamiento y el mundo de la acción, entre la estructura de las ideas y la estructura de la realidad socio-política” (Cassirer, 2009a, p. 46), como orientación fundamental del pensamiento filosófico,

²⁹ Sobre el posible significado ético-político de la mirada panorámica del filósofo o del historiador de la cultura propuesta por Cassirer, a partir del judaísmo profético de Hermann Cohen, y en oposición al mito, *cf.* Biemann, 2020, pp. 125-134.

que no se contenta con describir los fenómenos, sino que está sujeto a una tarea ético-política, el de la progresiva “autoliberación de la humanidad”.

5. Referencias bibliográficas

- Bernstein, J. (2020): “Reflexiones sobre la capacidad política del filósofo en la obra de Ernst Cassirer”, en P. Dreizik, P. Ríos Flores y A. Lumerman (eds.), *Filosofía, mito y fascismo. Releyendo «El mito del Estado» de Ernst Cassirer*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, pp. 75-106.
- Biemann, A. (2020): “El mito de la permanencia: Ernst Cassirer y Hermann Cohen sobre el Estado”, en P. Dreizik, P. Ríos Flores y A. Lumerman (eds.), *op. cit.*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, pp. 107-139.
- Blumenberg, H. (2003): *Trabajo sobre el mito*, P. Madrigal, (trad.), Barcelona, Paidós.
- Boticci, Ch. (2007): *A Philosophy of Political Myth*, New York, Cambridge University Press.
- Boticci, Ch. (2017): “Who’s Afraid of *The Myth of the State*? Remarks on Cassirer’s Forgotten Manuscript”, *Social Imaginaries* (3), 2, pp. 213-227.
- Box, Zira (2006): “La tesis de la religión política y sus críticos: aproximación a un debate actual”, *Ayer*, 62, pp. 195-230.
- Capeillères, F. (2017): “Historia y filosofía en el sistema de formas simbólicas de Ernst Cassirer”, en J. A. Barash (ed.), *La construcción simbólica de la realidad: el legado de Ernst Cassirer*, Buenos Aires, Prometeo, pp. 61-92.
- Cassirer, E. (1975): “Lenguaje y mito. Sobre el problema de los nombres de los dioses”, en *Efecto y esencia del concepto de símbolo*, C. Gerhard (trad.), México, FCE, pp. 77-156.
- Cassirer, E. (1975a): “El concepto de la forma simbólica en la constitución de las ciencias del del espíritu”, en *Efecto y esencia del concepto de símbolo*, C. Gerhard (trad.), México, FCE, pp. 157-186.
- Cassirer, E. (1979): “Critical Idealism as a Philosophy of Culture (1936)”, en *Symbol, Myth, and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer, 1935-1945*, D. Ph. Verene (ed.), New Haven, Yale University Press, pp. 64-91.
- Cassirer, E. (1979a): “The Concept of Philosophy as a Philosophical Problem (1935)”, en *Symbol, Myth, and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer, 1935-1945*, D. Ph. Verene (ed.), New Haven, Yale University Press, pp. 49-63.
- Cassirer, E. (1979b): “Language and Art I (1942)”, en *Symbol, Myth, and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer, 1935-1945*, D. Ph. Verene (ed.), New Haven, Yale University Press, pp. 145-165.
- Cassirer, E. (1979c): “The Educational Value of Art (1943)”, en *Symbol, Myth, and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer, 1935-1945*, D. Ph. Verene (ed.), New Haven, Yale University Press, pp. 196-215.
- Cassirer, E. (1993): *Filosofía de la Ilustración*, E. Ímaz (trad.), México, FCE.
- Cassirer, E. (2007): “El problema Jean-Jacques Rousseau”, en *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del Siglo de las Luces*, R. Aramayo (trad.), Madrid, FCE, pp. 49-155.
- Cassirer, E. (2009): *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, E. Ímaz (trad.), México, FCE.
- Cassirer, E. (2009a): “La idea de la constitución republicana (1928)”, en *Cassirer y su Neo-Ilustración. La conferencia sobre Weimer y el Debate de Davos con Heidegger*, R. Aramayo (trad.), Madrid, Plaza y Valdés, pp. 45-66.

- Cassirer, E. (2010): *Philosophie der symbolischen Formen, B. 2: "Das mythische Denken"*, Hamburgo, Meiner.
- Cassirer, E. (2010a): "Filosofía y política", R. Aramayo (trad.), *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura* (CLXXXVI), 742, pp. 295-310.
- Cassirer, E. (2013): *Filosofía de las formas simbólicas, Vol. II: "El pensamiento mítico"*, A. Morones (trad.), México, FCE.
- Cassirer, E. (2013a): *El mito del Estado*, E. Nicol (trad.), México, FCE.
- Cassirer, E. (2013b): "Form and Techonology", en *The Warburg Years (1919-1933). Essays on Language, Art, Myth, and Techonology*, S. G. Lofts y A. Calcagno (trads), New Haven-London, Yale University Press, pp. 272-316.
- Cassirer, E. (2013c): "Mythic, Aesthetic, and Theoretical Space", en *The Warburg Years (1919-1933). Essays on Language, Art, Myth, and Techonology*, S. G. Lofts y A. Calcagno (trads), New Haven-London, Yale University Press, pp. 317-333.
- Cassirer, E. (2013d): "The Problem of the Symbol and Its Place in the System of Philosophy (1927)", en *The Warburg Years (1919-1933). Essays on Language, Art, Myth, and Techonology*, S. G. Lofts y A. Calcagno (trads), New Haven-London, Yale University Press, pp. 254-271.
- Cassirer, E. (2016): *Filosofía de las formas simbólicas, Vol. I: "El lenguaje"*, A. Morones (trad.), México, FCE.
- Cassirer, E. (2018): "Judaísmo y los mitos políticos modernos", R. Aramayo (trad.), *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 59, pp. 391- 407.
- Cassirer, E. (2020): "La técnica de nuestros mitos políticos modernos", A. Lumerman (trad.), en P. Dreizik, P. Ríos Flores y A. Lumerman (eds.), *op. cit.*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones. pp. 21-50.
- Didi-Huberman, G. (2009): *La imagen superviviente. Historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg*, J. Calatrava (trad.), Madrid, Abada Editores.
- Dreizik, P. (2020): "El cargo de "Ästhetizismus en la impugnación de Leo Strauss a *El mito del Estado* de Ernst Cassirer", en P. Dreizik, P. Ríos Flores y A. Lumerman (eds.), *op. cit.*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, pp. 141-162.
- Favuzzi, P. (2020a): "Filosofía de la cultura y mito político. La crítica de Ernst Cassirer sobre la razón mítico-política", en P. Dreizik, P. Ríos Flores y A. Lumerman (eds.), *op. cit.*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, pp. 163-194.
- Freudenthal, G (2007): "El héroe de la Ilustración", en J. A. Barash (ed.), *op. cit.*, Buenos Aires, Prometeo, pp. 213-236.
- Griffin, R.; Mallett, R. y Tortotice, J. (2008): *The Sacred in Twentieth-Century Politics. Essays in Honours of Professor Stanley G. Payne*, New York, Palgrave- Macmillan.
- Hoel, A. S. y Folkford, I. (eds.) (2012): *Ernst Cassirer on Form and Technology. Contemporary Readings*, New York, Palgrave- Macmillan.
- Kahn, V. (2020): "Arte, judaísmo y la crítica del fascismo en la obra de Ernst Cassirer", en P. Dreizik, P. Ríos Flores y A. Lumerman (eds.), *op. cit.*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, pp. 239-264.
- Kajon, I. (2020): "La filosofía, el judaísmo y el mito político moderno en la obra de Ernst Cassirer", en P. Dreizik, P. Ríos Flores y A. Lumerman (eds.), *op. cit.*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, pp. 265-287.
- Mali, J. (2017), "Un nuevo examen del mito del Estado. Ernst Cassirer y la teoría política moderna", en J. A. Barash (ed.), *op. cit.*, Buenos Aires, Prometeo, pp. 157-184.
- Pedersen, E. O. (2008): "The Holy as an Epistemic Category and a Political Tool: Ernst Cassirer's and Rudolf Otto's Philosophies of Myth and Religion", *New German Critique*,

- 104, pp. 207-227.
- Renz, U. (2011): "From Philosophy to Criticism of Myth. Cassirer's Concept of Myth", *Synthese* (179), 1, pp. 135-152.
- Rudolph, E. (2017): "El símbolo y la historia. La crítica de Ernst Cassirer sobre la filosofía de la historia", en J. A. Barash (ed.), *op. cit.*, Buenos Aires, Prometeo, pp. 25-38.
- Strauss, L. (1947): "Review of Ernst Cassirer's *The Myth of the State*", *Social Research* (14), 1, pp. 125-128.
- Valladolid Bueno, T. (2020): "Antropología política de Ernst Cassirer: La humanidad, símbolo de sí misma", en P. Dreizik, P. Ríos Flores y A. Lumerman (eds.), *op. cit.*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, pp. 371-407.
- van Vliet, M. (2013): *La forme selon Ernst Cassirer. De la morphologie au structuralisme*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
- Villacañas Berlanga, J. L. (2020): "Cassirer y el Mito del Estado", en P. Dreizik, P. Ríos Flores y A. Lumerman (eds.), *op. cit.*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, pp. 409-434.
- Voegelin, E. (1947): "Review of *The Myth of the State*", *Journal of Politics* (9), 3, pp. 445-447.
- von Wussow, Ph. (2020): "Ernst Cassirer y los orígenes intelectuales del nacionalsocialismo: sobre la compleja relación entre filosofía y política", A. Lumerman (trad.), en P. Dreizik, P. Ríos Flores y A. Lumerman (eds.), *op. cit.*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, pp. 435-453.