



HAL
open science

Teología y Política: Ernst Cassirer y Martin Heidegger antes, durante y después del debate de Davos

Jeffrey Andrew Barash, Alejandro Lumerman

► To cite this version:

Jeffrey Andrew Barash, Alejandro Lumerman. Teología y Política: Ernst Cassirer y Martin Heidegger antes, durante y después del debate de Davos. Pablo Dreizik (dir.); Pabol Ríos Flores (dir.); Alejandro Lumerman (dir.). Filosofía, mito y fascismo: Rleyendo El mito del Estado de Ernst Cassirer, Ragif Ediciones, pp.53-74, 2020, 978-987-47425-8-2. hal-04293440

HAL Id: hal-04293440

<https://u-picardie.hal.science/hal-04293440v1>

Submitted on 18 Nov 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - ShareAlike 4.0 International License

CAPÍTULO 2
**TEOLOGÍA Y POLÍTICA: ERNST CASSIRER
Y MARTIN HEIDEGGER ANTES, DURANTE Y DESPUÉS
DEL DEBATE DE DAVOS**

Jeffrey Andrew Barash

Universidad de Amiens

En diciembre de 1923, casi seis años antes del debate que los puso cara a cara en Davos, Suiza, en 1929, Ernst Cassirer invitó al joven Heidegger, en ese tiempo profesor extraordinario en la Universidad de Marburgo, para dar una conferencia ante la Sociedad Kantiana (*Kant-Gesellschaft*) en Hamburgo, donde Cassirer enseñaba. Durante su estadía allí, que duró varios días, Heidegger habló sobre las “Tarea y caminos de la investigación fenomenológica” (*Aufgabe und Wege der phänomenologischen Forschung*). En una carta inédita a su esposa Elfride, datada el 19 de diciembre de 1923, que no fue incluida en la colección de su correspondencia publicada, Heidegger escribió que estaba como huésped en la casa del psicólogo William Stern, profesor en la Universidad de Hamburgo y padre de Günther Stern (Günter Anders), el futuro marido de Hannah Arendt.

Mi conferencia estuvo bien –escribe Heidegger– [ante] una gran audiencia [...]. La ciudad es maravillosa [...]. Cassirer y otros profesores que asistieron quieren invitarme a dar una conferencia el próximo año en la biblioteca Warburg [...]. Los Stern son extremadamente amables y quieren que prolongue mi estadía hasta el viernes a la mañana. No me han dejado por un momento.¹

¹ “*Mein Vortrag ist gut abgelaufen [...] grosser Zuhörerkreis [...] Die Stadt ist Herrlich [...] Cassirer und andere Professoren die in meinem Vortrag waren, wollen mich im nächsten Herbst für eine Vorlesung in der Bibliothek Warburg haben [...] Sterns sind äusserst nett und wollen dass ich noch bis Freitag früh bleibe [...] [Sie] lassen mich nicht los*”. Carta de Martin Heidegger a Elfride Heidegger del 19/12/1923, inédita. Le estoy agradecido al Dr. Thomas Meyer por la información. [NdT: Salvo que se indique lo contrario, las traducciones al español se basan en las utilizadas por el autor].

Varios años después, en una nota a pie del parágrafo 11 de *Sein und Zeit* titulado “La analítica existencial y la interpretación del Dasein primitivo” (*Die existenziale Analytik und die Interpretation des primitiven Daseins*) Heidegger se referiría a este primer encuentro con Cassirer en Hamburgo. En esta nota, Heidegger reconoce un cierto acuerdo, una *Übereinstimmung*, que había alcanzado con Cassirer durante una conversación que siguió a su conferencia respecto a la necesidad de elaborar una “analítica existencial”.²

Más allá de esta declaración del acuerdo en Hamburgo, sería difícil imaginar dos personalidades y orientaciones filosóficas más divergentes. Tiempo después, en Davos, fue esta discordancia lo que salió a la luz. Los diferentes puntos de su desacuerdo han sido recientemente tema de minucioso análisis y mi propósito aquí no será re-examinar las diversas interpretaciones de este debate, lo que he hecho en otra parte.³ En el pequeño espacio de este capítulo, mi objetivo, más bien, será visitar el debate de Davos para abordarlo desde una perspectiva algo inusual.

El ángulo de abordaje que adoptaré me fue sugerido por una consideración crítica de la filosofía de Heidegger que Cassirer presentó en

Davos en la noche anterior al primer debate, en una conferencia preliminar, la “Conferencia sobre Heidegger” (*“Heidegger-Vorlesung”*). Esta conferencia permaneció inédita hasta que en 2014 apareció entre los escritos anteriormente no publicados incluidos en la reciente edición de Hamburgo de las obras completas de Cassirer.⁴ Allí, Cassirer identifica como fuentes profundas de la filosofía de la existencia de Heidegger, ciertas presuposiciones de orden esencialmente *teológico*. Curiosamente, sin embargo, Cassirer nunca volvió a este tema, ni en su debate con Heidegger en Davos, ni en escritos posteriores. Intentaré aquí revisar la referencia de Cassirer acerca de las presuposiciones teológicas que animarían la orientación del pensamiento de Heidegger. Según mi argumento, un examen de las diferentes actitudes de Cassirer y Heidegger respecto a la teología nos permitirá contemplar sus posiciones filosóficas bajo una nueva luz. También, como intentaré ilustrar en las secciones conclusivas de este capítulo, el análisis de sus actitudes respecto a la teología al mismo tiempo revela una fuente importante de la filosofía política que Cassirer elaboró en las décadas posteriores al debate en Davos.

I. Cassirer y Heidegger: el escenario inicial

No sabemos hoy si en las discusiones que tuvieron lugar entre Cassirer y Heidegger en 1923 durante la breve estadía de este último en Hamburgo surgió el tema de la teología. Quizás Cassirer pudo percibir la importancia de este tópico en la orientación filosófica de Heidegger en este periodo que precedió a la publicación de *Sein und Zeit*. Heidegger había tomado cierta distancia de la tradición católica de la que provenía y con la que había estado estrechamente comprometido durante el periodo de sus estudios en la Universidad de Fri-

² Cf. Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, p. 76 (*Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1972, p. 51).

³ Ver al respecto mi reseña del libro de Peter Gordon (*Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos*, Cambridge, Harvard University Press, 2010) que fue publicada en *History and Theory*, N° 51, octubre 2012, pp. 436-450. El trabajo de Gordon es el último de una serie de intentos por comprender este evento filosófico seminal. Estas obras incluyen: Barash, Jeffrey A. (ed.), *The Symbolic Construction of Reality: The Legacy of Ernst Cassirer*, Chicago, University of Chicago Press, 2008; Ferrari, Massimo, *Ernst Cassirer, Dalla Scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, Florencia, Olschki, 1996; Friedman, Michael, *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Chicago, Open Court, 2000; Hamlin, Cyrus y Krois, John M. (eds.), *Symbolic Forms and Cultural Studies: Ernst Cassirer's Theory of Culture*, New Heaven, Yale University Press, 2004; Kaegi, Dominic y Rudolph, Enno, *Cassirer-Heidegger: 70 Jahre Davoser Disputation*, Hamburgo, Meiner, 2002; Meyer, Thomas, *Ernst Cassirer*, Hamburgo, Ellert und Richter, 2006; Recki, Birgit, *Kultur als Praxis. Eine Einführung in die Philosophie Ernst Cassirers*, Berlín, Akademie Verlag, 2004; Skidelsky, Edward, *Ernst Cassirer: The Last Philosopher of Culture*, Princeton, Princeton University Press, 2008.

⁴ Cassirer, Ernst, *Davoser Vorträge. Vorträge über Hermann Cohen. Mit einem Anhang: Briefe Hermann und Martha Cohens an Ernst und Toni Cassirer, 1901-1929* en ECN 17, p. 3-76.

burgo. Luego de su matrimonio en 1917 con una mujer protestante, Elfride Petri, y su intenso estudio de los escritos de Martín Lutero, los temas relacionados con la teología protestante comenzaron a tener un profundo impacto sobre su pensamiento, como se evidencia por los cursos que dio como joven *Privatdozent* en Friburgo durante los años que siguieron a la Primera Guerra Mundial, reunidos en el volumen 60 de sus *Obras Completas (Gesamtausgabe)* con el título *Filosofía de la vida religiosa (Philosophie des religiösen Lebens)*. Respecto a Lutero y la religiosidad cristiana, Heidegger escribió las siguientes líneas a su esposa en una carta que le envió en septiembre de 1919:

Desde mi lectura del comentario de Lutero a la *Epístola a los Romanos*, muchas cosas que anteriormente me resultaban problemáticas y oscuras se han vuelto claras y son una fuente de liberación para mí. Entiendo la Edad Media y el desarrollo de la religiosidad cristiana bajo una luz totalmente diferente. Y esto me ha abierto perspectivas completamente nuevas respecto a la filosofía de la religión.⁵

Heidegger mantuvo un fuerte interés en la teología, sobre todo en sus escritos sobre Martín Lutero, durante el periodo de sus clases en la Universidad de Marburgo después de 1923. Durante sus cuatro años en Marburgo, Heidegger colaboró con el teólogo protestante Rudolf Bultmann. En 1927, el año en que apareció *Sein und Zeit*, le escribió a Bultmann que “Agustín, Lutero, Kierkegaard son filosóficamente esenciales para la formación de una comprensión radical del

⁵ “*Seit ich Luthers Römerbriefkommentar gelesen, ist mir vieles vordem Quälende und Dunkle hell und Befreiend geworden –ich verstehe das Mittelalter und die Entwicklung der christlichen Religiosität ganz neu; und es haben sich mir ganz neue Perspektiven der religionsphilosophischen Problematik ergeben*”. Carta de Martin Heidegger a Elfride Heidegger del 9 de septiembre de 1919, en Heidegger, Martin, „*Mein liebes Seelchen!*“. *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride. 1915-1970*, Munich, Deutsche Verlags-Anstalt, 2005, p. 100.

Dasein”.⁶ Y, en la introducción a *Sein und Zeit*, Heidegger afirma que los teólogos, a la luz del renovado interés en los escritos de Lutero, han empezado a formular preguntas más originarias.⁷ Más aún, las reflexiones propuestas en esta obra sobre Pablo, Agustín, Lutero, y Kierkegaard ilustran la profunda importancia de estos en sus análisis filosóficos.

Si tenemos en cuenta este rol de la teología para la elaboración de la posición ontológica de Heidegger, es curioso que este tema nunca haya sido directamente mencionado en su comentario sobre la filosofía de Cassirer. En el libro *El pensamiento mítico*, segundo tomo de su *Filosofía de las formas simbólicas*, que apareció en 1925, Cassirer trató en detalle temas teológicos cristianos en el contexto más general del análisis de la distinción entre mito y religión. Luego de su publicación, Heidegger escribió una reseña de la obra en la que examinaba la teoría del mito de Cassirer sin prestarle ninguna atención a su concepción del fenómeno de la religión ni, en particular, a la religión cristiana. Heidegger nunca mencionó este tema; ni en esta reseña, ni en comentarios subsiguientes sobre la filosofía de Cassirer, ya sea en sus cursos contemporáneos de Friburgo, en *Sein und Zeit* o más tarde en Davos. Es como si el tópico de la religión, considerado desde los respectivos puntos de vista, estuviese demasiado presente, demasiado cercano, quizás demasiado problemático, para ser evocado en una confrontación directa.

Sea como fuese, la crítica de Heidegger a los fundamentos epistemológicos de la teoría del mito de Cassirer claramente impugna su manera de reflexión histórica sobre el mito, y lo hace de tal modo que alcanza al menos indirectamente su concepción de la religión. Aborda-

⁶ “*Augustin, Luther, Kierkegaard sind philosophisch wesentlich für die Ausbildung eines radikalen Daseinverständnisses*”. Carta de Martin Heidegger a Rudolf Bultmann del 31/12/1927, en Grossmann, Andreas y Landmesser, Christof (eds.), *Rudolf Bultmann/ Martin Heidegger: Briefwechsel 1925 bis 1975*, Frankfurt am Main, Klostermann/ Tübingen/Mohr/Siebeck, 2009, p. 48.

⁷ Cf. Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 33 (*Sein und Zeit*, op. cit., p. 10).

ré ahora, entonces, la crítica oblicua de Heidegger a la concepción de la religión de Cassirer para poner de relieve la contra-crítica que Cassirer desarrolló en Davos y durante los años siguientes.

El modo de reflexión histórica que Cassirer adopta en su interpretación del mito y de su relación con la religión le debe mucho a la inspiración de su mentor Hermann Cohen. Para Cohen, así como para Cassirer, tanto el monoteísmo judío –sobre todo tal como es concebido por los profetas– como el monoteísmo cristiano, cada uno contribuyó a un movimiento general elaborado a través del curso de la historia: judaísmo y cristianismo, gracias a la fe en un único dios trascendente, superaron las formas rudimentarias del pensamiento mítico que ha identificado sus deidades con fuerzas ocultas desplegadas por cosas en el mundo inmanente. La gran contribución de los profetas judíos, reafirmada en otro sentido por el cristianismo temprano y reforzada por la reforma protestante, descansa sobre el firme rechazo a toda presunta potencia mágica desplegada por ídolos y otros objetos mundanos. En el transcurso de su desarrollo histórico, las grandes religiones monoteístas reinterpretaron el sentido de la fe religiosa direccionándola hacia la trascendencia divina más allá de las cosas tangibles de este mundo. Al situar la contribución específica del cristianismo, que la reforma protestante llevó a su máxima expresión, Cohen reconoce en la obra de Lutero una continuación del movimiento inaugurado por los profetas hebreos. En palabras de Cohen en su obra *Ética de la voluntad pura*: “Así como los profetas lucharon contra el sacrificio, Lutero opuso la fe a las obras, sobre todo a las obras en el sentido de la Iglesia [...]. Las obras de la Iglesia son como el sacrificio antiguo, transformado en misterio”.⁸

A los ojos de Cohen, esta contribución del monoteísmo judío y cristiano se vio reforzada por el racionalismo de la herencia griega

antigua, principalmente a través del legado platónico y neoplatónico que, desde el periodo helenístico en adelante, ha tenido un impacto decisivo sobre ambas religiones.⁹ El racionalismo griego antiguo y el monoteísmo judeocristiano pusieron progresivamente en marcha el movimiento histórico que llevó a la represión de las formas más rudimentarias del mito, y, ulteriormente, a la superación del remanente de la creencia mítico-mágica todavía presente en el cristianismo. De este modo, cada uno hizo una contribución esencial al desarrollo *ético* de la humanidad. Por cierto, en el transcurso de la historia humana, la progresiva confrontación dirigida contra el supuesto de que el destino humano está gobernado por fuerzas ocultas abrió el camino a la idea de la libertad individual como la fuente de la responsabilidad moral.

Si bien Cassirer reafirma las líneas generales de la interpretación de Cohen de la historia humana, su filosofía de las formas simbólicas la modifica de forma esencial. De acuerdo con la perspectiva original de Cassirer, mito y religión, ciencia y arte, así como las palabras y los signos a través de los cuales se articulan, son todas formas simbólicas, en términos de las cuales los humanos dan sentido a la realidad. Es mediante la elaboración histórica, para Cassirer, que la conciencia humana de la naturaleza espiritual de los símbolos religiosos emergió, permitiendo a la humanidad superar en el curso de la historia la creencia mítico-mágica en su poder oculto. Al mismo tiempo, la espiritualización de los símbolos reforzó la reorientación de la fe religiosa hacia la trascendencia.

Todavía más firmemente que Cohen, Cassirer subraya la importancia de Platón y de la herencia platónica que, para él, representaba un punto de quiebre decisivo en la superación de la imagen mítico-mágica del mundo. Platón otorga un rol preeminente al poder autónomo de la razón en su capacidad de revelar el bien soberano que no está condicionado por las cosas del mundo sensible, sino que reina

⁸ “Wie die Propheten das Opfer bekämpften, so bekämpft Luther mit seinem Glauben die Werke, nämlich die Werke der Kirche [...] Die Werke der Kirche sind das alte Opfer, das sich hier in ein Mysterium verwandelt hat” (Cohen, Hermann, “Luther” en *Ethik des reinen Willens*, Berlin, Bruno Cassirer, 1921 [1904], p. 303).

⁹ *Ibid.*, p. 516.

desde una dimensión de pura trascendencia más allá de su alcance. En este sentido, de acuerdo a las célebres palabras de Platón en *República*, el Bien se eleva “más allá del ser” (*epekeina tês ousias*).¹⁰ Sobre esta base, Cassirer retoma la interpretación de Cohen al reafirmar la contribución de las doctrinas judía y cristiana de la trascendencia divina a la liberación del espíritu humano, y al enfatizar el rol de Martín Lutero en su lucha contra lo que consideraba los vestigios de idolatría en los ritos de la Iglesia católica. Cassirer escribió en este sentido:

Toda la evolución de la historia de los dogmas, desde sus comienzos hasta Lutero y Zuinglio, nos muestra la lucha continua entre el sentido histórico originario de los “símbolos”, según el cual todavía aparecen por completo como “sacramentos” y “misterios”, y su sentido derivado, puramente “espiritual”. También aquí sólo muy gradualmente van surgiendo de la esfera de lo material, de lo real, los relieves de lo “ideal”.¹¹

Como la herencia platónica, las religiones monoteístas reforzaron esta convicción relativa a la importancia espiritual de los símbolos y, en este sentido, para Cassirer tanto como para Cohen, la religión, al conducir hacia la liberación gradual de la influencia de las creencias en fuerzas mágicas, contribuyó al desarrollo de la convicción de la responsabilidad ética humana.

Cassirer coincide con la concepción de Hermann Cohen respecto al rol ético de las religiones monoteístas, no obstante, evalúa la importancia histórica de la religión en un sentido que difiere esen-

cialmente de las ideas de su mentor. Esta diferencia aparece en su forma más clara en relación a la obra tardía de Cohen, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo* (*Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*). En este libro Cohen afirma, con mayor contundencia que nunca antes, el carácter único del judaísmo como fe religiosa y el rol específico del mesianismo judío para la orientación de la historia humana, que distingue en este contexto de la escatología cristiana. Donde la escatología cristiana mantiene una distinción aguda entre la dimensión trascendente y el mundo sociopolítico, el mesianismo judío apunta a realizar un ideal universal en el propio mundo y concibe esta tarea como la última meta de su fe.¹² La interpretación simbólica de la religión de Cassirer, no obstante, lo conduce en otra dirección. De hecho, como se deduce de la parte final de *El pensamiento mítico*, Cassirer interpreta la historia de las religiones monoteístas en términos de lo que entiende como su tendencia a acercarse cada vez más al dominio de la estética. Incluso si la religión no puede desligarse completamente de sus fundamentos míticos, mientras más capaz sea de liberarse de las ataduras de la creencia mítica en fuerzas mágicas y de concebirse a sí misma en términos simbólicos y espirituales, más se acerca al dominio del arte. Mientras que la religión, en su desarrollo histórico, está condenada a enfrentar continuamente el problema de la *realidad* última de sus objetos, estos problemas desaparecen y la conciencia religiosa “se calma” (*beruhigt*) y es “apacada” (*beschwichigt*), tan pronto como se conciba a sí misma desde la perspectiva del arte. Como escribe Cassirer en la última página de *El pensamiento mítico*:

El mito invariablemente ve en la imagen un trozo de realidad substancial, una parte del mundo de las cosas, dotado de idénticas o superiores fuerzas que éste. La concepción religiosa pugna por avanzar desde esta primera visión mágica hacia una espiritualización cada vez más pura. Sin embargo, siempre se ve de nuevo conducida

¹⁰ *República*, 509b. Citamos según la edición de Platón, *República*, trad. Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1988, p. 107. Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen*, Vol. 2: “Das mythische Denken”, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, p. 300 [FFSII 308].

¹¹ “Die gesamte Entwicklung der Dogmengeschichte, von ihren ersten Anfängen bis zu Luther und Zwingli hin, zeigt uns sodann den ständigen Kampf zwischen dem geschichtlichen Ursinn der ‘Symbole’, nach dem sie noch ganz als ‘Sakramente’ und ‘Mysterien’ erscheinen und ihrem abgeleiteten, rein ‘geistigen’ Sinn. Auch hier arbeitet sich das ‘Ideelle’ nur ganz allmählich aus der Sphäre des Dinglichen, des Real-Wirklichen heraus” en Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen*, Vol 2, *op. cit.*, p. 297 [FFSII 304].

¹² Cf. Cohen, Hermann, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Eine jüdische Religionsphilosophie*, Frankfurt am Main, J. Kauffmann, 1929, pp. 341-368.

a un punto en que la pregunta por su contenido significativo y de verdad se transforma en la pregunta por la realidad de sus objetos; a un punto en que bruscamente se plantea ante ella el problema de la “existencia”. La conciencia estética es la primera que verdaderamente supera este problema.¹³

II. Filosofía y religión en Heidegger

Durante el periodo temprano de su enseñanza en la Universidad de Friburgo entre 1919 y 1921, varios años antes de la publicación de *El pensamiento mítico*, Heidegger elaboró una crítica aguda al método de investigación en filosofía y en ciencias humanas que pretendía entender el fenómeno de la religión en términos de sus manifestaciones históricas. Éste, por cierto, es el tipo de investigación histórica que inspiraba la investigación de Cassirer. Como los defensores de la teología neo-ortodoxa, en particular, Karl Barth, Rudolf Bultmann, o Friedrich Gogarten, Heidegger desafía a la teología liberal que había predominado antes de la Primera Guerra; la orientación de teólogos como Adolf von Harnack o Ernst Troeltsch quienes, desde una perspectiva protestante, subrayan el rol histórico del protestantismo y de su importancia en el surgimiento de la cultura moderna. Este método tiene una clara afinidad con aquel adoptado por Hermann Cohen en el período de la publicación de su obra *Ética de la voluntad pura*. En efecto, incluso si durante aquellos años previos a la Primera Guerra Hermann Cohen y Ernst Troeltsch se enfrentaron en un intenso debate respecto al rol del judaísmo en la historia de las religiones, ambos,

como Ernst Cassirer haría más tarde, acordaban que el significado de la religión debía buscarse en el ámbito de su desarrollo *histórico*. Y, en sus primeras clases sobre fenomenología de la religión, Heidegger ataca este método. A sus ojos, la búsqueda de continuidades objetivas que enlacen las diferentes épocas de la historia, capaces de revelar un sentido histórico más allá de las transformaciones de la historia, no es más que una moderna expresión de la búsqueda platónica de una trascendencia más allá del flujo de la experiencia vivida.¹⁴

Animado por esta convicción, Heidegger ponía de relieve un aspecto muy diferente de las enseñanzas de Lutero que el que había sido promovido por Hermann Cohen o Ernst Cassirer. Heidegger, desde su perspectiva, no pone el acento en el rechazo de Lutero a los vestigios mítico-mágicos en la fe católica y las posibles afinidades entre este aspecto de la doctrina de Lutero y la búsqueda platónica de una verdad suprasensible sino, al contrario, le interesa un punto completamente diferente: la *crítica* radical de Lutero a los modos de conceptualización legados por la tradición metafísica de la antigua Grecia, sobre todo por la tradición platónica. En su rol tradicional como modelo metafísico de la auto-interpretación de la espiritualidad cristiana, la filosofía griega, para Heidegger, había deformado (*verunstaltet*) la experiencia cristiana, y el único modo de recuperar una religiosidad cristiana prístina era liberarla del hechizo de los presupuestos conceptuales de Grecia.¹⁵ Aquí, lo singular de la experiencia religiosa para la existencia humana debería volverse evidente independientemente de los paradigmas conceptuales desde los que tradicionalmente se la ha abordado, según los cuales las adaptaciones modernas de los supuestos platónicos la identificaron como una entre varias encarnaciones de

¹³ “*Der Mythos sieht im Bilde immer zugleich ein Stück substanzieller Wirklichkeit, einen Teil der Dingwelt selbst der mit gleichen oder höheren Kräften wie diese ausgestattet ist. Die religiöse Auffassung strebt von dieser ersten magischen Absicht zu immer reinerer Vergeistigung fort. Und doch sieht auch sie sich immer wieder an einen Punkt geführt an dem die Frage nach ihrem Sinn und Wahrheitsgehalt in die Frage nach der Wirklichkeit ihrer Gegenstände umschlägt, an dem sich, hart und schroff, das Problem der ‘Existenz’ vor ihr aufrichtet. Das ästhetische Bewusstsein erst lässt dieses Problem wahrhaft hinter sich*” en Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen*, Vol 2, *op. cit.*, p. 311 [FFSII 318].

¹⁴ Cf. Heidegger, Martin, “Einleitung in die Phänomenologie der Religion (1920-1921)” en *Philosophie des religiösen Lebens* en *Gesamtausgabe*, Vol. 60, Frankfurt am Main, Klostermann, 1995, pp. 39-50; Cf. al respecto el capítulo cuatro de mi libro *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, Nueva York, Fordham, 2004, pp. 132-156.

¹⁵ Cf. Heidegger, Martin, *Philosophie der Anschauung und des Ausdrucks* en *Gesamtausgabe*, Vol. 59, Frankfurt am Main, Klostermann, 1993, p. 91.

la verdad superior, todas expresiones de la continuidad trans-histórica más allá de sus manifestaciones históricas. Al tomar como modelo lo que describe como la auténtica “experiencia de la vida fáctica” (*faktische Lebenserfahrung*) de la comunidad primitiva cristiana, Heidegger subraya el sentido existencial único de una religiosidad que no es de ninguna manera conmensurable con un esquema de desarrollo histórico o con categorías extrañas de análisis. Primera entre éstas estaba la valoración platónica y neoplatónica de cualidades *estéticas*, designándolas, al igual que a los fenómenos religiosos, como puntos de anclaje de una verdad superior y trascendente, manifiesta en el ámbito inmanente.¹⁶ Al abordar la *Disputatio* de Heidelberg de Lutero de 1518 en las clases de su primer curso de Friburgo, Heidegger afirma enfáticamente que el repudio del reformador a los conceptos metafísicos de la antigua Grecia los equiparaba con meras formas de idolatría que glorifican *estéticamente* aquellas cosas tenidas como las maravillas del mundo creado.¹⁷ Desde la posición de Heidegger, la auténtica experiencia religiosa, lejos de una continua encarnación de la idea trans-histórica de verdad comparable con el perdurable brillo de los fenómenos estéticos en el ámbito inmanente, puede servir como una fuente de conocimiento filosófico sobre la ilegitimidad de tales expresiones de la tradición metafísica griega. Todas estas formas de metafísica griega, tal como lo expresa en éste y en otros contextos, deben ser resultadamente deconstruidas –“*abgebaut*”, sometidas a la *Destruktion* fenomenológica.¹⁸ Según Heidegger, la inspiración principalmente de Pablo, Lutero, y Kierkegaard sirve para guiar el intento de recuperar

¹⁶ Según el temprano curso de Heidegger en Friburgo, “Augustinus und der Neuplatonismus”, incluso Agustín, que ha sido una fuente principal de la teología de Lutero, fue presa de las tentaciones de la metafísica neoplatónica, tal como se manifiesta mejor que en ningún lado en su punto de vista estético, que toma la belleza mundana como una emanación de una fuente absolutamente trascendente. Heidegger, Martin, “Augustinus und der Neuplatonismus” en *Philosophie des religiösen Lebens*, op. cit., p. 284.

¹⁷ Heidegger, Martin, “Einleitung in die Phänomenologie der Religion”, op. cit., p. 282.

¹⁸ Cf. Heidegger, Martin, “Anzeige der hermeneutischen Situation (1922)” en *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Stuttgart, Reclam, 2003, p. 32-35.

el sentido original de la experiencia religiosa. Estos contribuyen, sobre todo, a iluminar el sentido de la finitud humana en tanto se enfrenta a la necesidad de elegir un modo de existencia a la luz de la muerte futura. Aquí la comprensión de Heidegger de Lutero y Kierkegaard anticipa llamativamente la interpretación de la finitud de la existencia humana elaborada en *Sein und Zeit*. En una conferencia presentada en 1924 en el seminario de Rudolf Bultmann en Marburgo sobre “El problema del pecado en Lutero”, Heidegger parafrasea a Kierkegaard de este modo: “El principio del protestantismo adopta una presuposición particular: [la propia del] hombre angustiado que se enfrenta a la muerte en un estado de temor y temblor ante una dura prueba”.¹⁹

III. Filosofía y teología: preconceptos estéticos

En vista de la orientación filosófica y teológica de Heidegger, no resulta sorprendente que él haya impugnado con vehemencia la teoría de las formas simbólicas de Cassirer, y, con ello, su concepción del mito. Mientras Cassirer en *El pensamiento mítico*, como hemos visto, interpreta el mito, la religión, y la estética como sendas formas simbólicas, Heidegger, mucho antes de Davos, identifica un abismo que separa la religiosidad primordial cristiana de cualquier otra forma de experiencia. Mientras Cassirer presupone que la articulación histórica de las formas simbólicas conduce hacia una espiritualización continua de los componentes míticos de la religión y sugiere que el problema sobre su realidad última podría verse atenuada por la apreciación de su cualidad como símbolos estéticos, Heidegger cuestiona enfáticamente la asimilación de las experiencias religiosa y estética a partir de un mismo esquema explicativo en un proceso continuo de desarrollo histórico. En un curso de 1925, el año de la publicación de

¹⁹ “Das Prinzip des Protestantismus hat eine besondere Voraussetzung: ein Mensch der in Todesangst da sitzt in Furcht und Zittern und viel Anfechtung” en Heidegger, Martin, “Das Problem der Sünde bei Luther” en Grossmann, Andreas y Landmesser, Christof (eds.), *Rudolf Bultmann/Martin Heidegger*, op. cit., p. 271.

El pensamiento mítico de Cassirer y de su reseña de esta obra, Heidegger señala lo inapropiada que es la metodología de Cassirer al asignar indiferentemente fenómenos estéticos, míticos, o religiosos a los mismos “modelos formales” (*formale Leitfäden*): “lo que prueba ser un abordaje correcto en estética”, escribía, “obstaculiza la elucidación e interpretación de otros fenómenos”. Sobre esta base, Heidegger califica de “inadecuada” la concepción general de las formas simbólicas de Cassirer.²⁰

En su reseña de *El pensamiento mítico*, la crítica de Heidegger a Cassirer se centra sobre todo en su esquema del desarrollo, en términos del cual Cassirer interpretaba la articulación histórica de las formas simbólicas. Si bien Heidegger no alude aquí específicamente a la interpretación del cristianismo de Cassirer, rechaza radicalmente su idea de una *progresión* histórica fundamental de la modernidad más allá de la imagen del mundo mítica. Por cierto, a un nivel fundamental, toda existencia humana –ya sea mítico-mágica o moderna– está marcada por la misma finitud. Y la existencia finita necesariamente se comprende a sí misma a la luz de la facticidad de ser arrojado al mundo, preocupada por los inevitables asuntos cotidianos en el mundo, y enfrentada a la inevitabilidad de la muerte futura. Ninguna *progresión* histórica puede superar esta situación existencial universal.

En vista del rol que Cassirer atribuye en *El pensamiento mítico* al desarrollo de una capacidad de apreciación estética de los símbolos míticos y religiosos como la marca de la *progresión* histórica a partir de las más rudimentarias formas de creencia, el rechazo sarcástico de Heidegger al esquema universal elaborado por quienes él llamó “estetas” en un comentario hecho a continuación del debate de Davos adquiere una curiosa relevancia. Algunos meses después de su encuentro con Cassirer en Davos, en una carta dirigida a Karl Löwith el 4 de septiembre de 1929 –que permanece inédita– Heidegger elogia

²⁰ Cf. Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* en *Gesamtausgabe*, Vol. 20, Frankfurt am Main, Klostermann, 1979, pp. 276-277.

a los miembros más jóvenes de la audiencia, que habían mostrado signos de “resolución de un *Dasein* singular y efectivo”, y contrasta su actitud con lo que él caracteriza como la: “[...] objetividad olímpica universal y pretenciosa, que, para los estetas de la institución, se vuelve una oscura y efímera forma de disfrute”.²¹

En vista de la interpretación estetizada del esquema general de desarrollo histórico de las formas simbólicas que Cassirer propuso en *El pensamiento mítico*, ¿no era él, en el contexto de Davos, el blanco más probable de esta crítica?

IV. El “*Heidegger-Vorlesung*” de Cassirer y el trasfondo teológico del debate de Davos

Luego de su primera lectura de *Sein und Zeit*, Ernst Cassirer comenzó a elaborar un análisis de esta obra y, tan temprano como en 1928, escribió un comentario crítico en su texto ‘*Geist und Leben*’ (*Espíritu y vida*), que nunca completó y que fue publicado póstumamente en su forma preliminar. En este texto Cassirer comienza a reflexionar sobre las fuentes teológicas de la filosofía de Heidegger,²² y es sobre este tema que tratará con mayor profundidad en el *Heidegger-Vorlesung*, escrito algunos meses después y que presentó en Davos en la víspera de su primer debate con Heidegger.

Lo que sorprende inmediatamente en el *Heidegger-Vorlesung* de Cassirer no es solo que examina el tema de las fuentes teológicas de *Sein und Zeit*, que no serían evocadas en el propio debate; más notable aún

²¹ “*Entschiedenheit des wirklichen, einzelnen Daseins*”; “[...] olympische und aufgeplusterte Allerweltsobjektivität, [die] schattenhaft und ein flüchtiger Genuss für die Aestheten des Betriebs [wird]”. Carta de Martin Heidegger a Karl Löwith del 3 de septiembre de 1929 (en Heidegger, Martin y Löwith, Karl, *Briefwechsel*, inédito). Estoy agradecido a la viuda de Karl Löwith, Ada Löwith, y a la editorial Vittorio Klostermann, que posee los derechos de las obras de Heidegger, por permitirme citar estos pasajes de esta correspondencia.

²² Cf. ECN 1, pp. 219-224.

es la manera en la que Cassirer, en función de su crítica a Heidegger, modificó su apreciación sobre Lutero respecto de su anterior interpretación del reformador en *El pensamiento mítico*. En esta obra, Cassirer, como hemos visto, había subrayado en su retrato de Lutero lo que identificaba como su contribución a un largo proceso de desacralización de las cosas sensibles de este mundo. Según Cassirer, este largo proceso de “espiritualización de lo sensible” (“*Vergeistigung des Sinnlichen*”) emanaba de una doble fuente: de la tradición de la filosofía platónica y de la tradición judeo-cristiana. En *Heidegger-Vorlesung*, sin embargo, Cassirer presenta un aspecto completamente diferente de Lutero: el Lutero de “temor y temblor” que de alguna manera prefigura la analítica del *Dasein*. Según esta lectura, Lutero plantea el problema radical de la finitud humana al recordar la muerte inminente que nadie puede evitar. Ante la muerte, cualquier búsqueda de estabilidad y seguridad colapsa; la búsqueda de un orden ideal más allá de la finitud humana y las contingencias de este mundo resulta fútil. Cassirer desarrolla su análisis en relación a los *Ocho Sermones (Acht Sermone)* de Lutero, dados en Wittenberg en 1523. Allí Lutero proclamaba: “Todos hemos de morir y nadie puede morir por otro [...]. Cada uno debe buscar su propia muralla y dar su propia batalla contra los enemigos que son el diablo y la muerte. En ese momento yo no estaré con ustedes ni ustedes estarán conmigo”.²³

Cassirer califica a la doctrina de Lutero de “individualismo religioso” —una característica, según él, que también aparece en la tradición católica en los escritos de Pascal. El individualismo religioso desafía toda “forma objetiva” de religión. Heidegger interpreta la muerte de modo análogo: a sus ojos, la existencia finita, cuando descansa sobre sí misma, disuelve todo lazo ilusorio, sea físico o social. De acuerdo a

²³ “*Wir sind alle zum Tode gefordert und wird keiner für den anderen sterben [...] es muss ein jeglicher auf seine Schanze selbst sehen und sich mit den Feinden, mit dem Teufel und Tode selbst einlegen und allein im Kampf liegen. Ich werde dann nicht bei Dir sein noch Du bei mir*” en Lutero, Martin, *Acht Sermone*, citado por Cassirer, Ernst, “Heidegger-Vorlesung” en *Davoser Vorträge* en ECN 17, pp. 55-57.

la paráfrasis que hace Cassirer de Heidegger, la muerte obliga a cada individuo a apartarse del mundo inauténtico de la existencia anónima y cotidiana. Esta crítica de las formas objetivas de la religión, en Lutero como en Heidegger, pone en cuestión las verdades de la tradición metafísica. Lutero ha enfatizado la inescrutabilidad de la voluntad divina y, en vista de la falibilidad y mortalidad humana, impugnó el rol dado por la tradición platónica y estoico-cristiana a la búsqueda de un orden ideal del universo y a la inteligibilidad de las “verdades eternas” de ese orden por encima de la existencia en su radical finitud.²⁴ Desde una perspectiva original del siglo XX, Heidegger presenta un desafío análogo a los supuestos platónico y estoico referentes a la condición fundamental de un orden cósmico autónomo, más allá de la finitud de las perspectivas mortales. Es aquí que Cassirer aborda el tema principal de su conferencia: Heidegger extrae de la interpretación de la finitud humana la conclusión de que toda verdad es relativa a los seres finitos que somos.²⁵ Y Cassirer opone a esta conclusión la idea platónico-estoica de una verdad ética incondicional, cuya validez intrínseca de ningún modo depende del modo finito de existencia de quien la afirma. Esta convicción, como Cassirer enfatiza, ha sido una fuente de inspiración para una fornida tradición intelectual de Occidente. También sirvió para orientar el idealismo trascendental de Kant, independientemente de la crítica dirigida por él a la tradición metafísica. Como podemos recordar, al día siguiente de la conferencia de Cassirer este tópico estuvo en el centro de su debate con Heidegger.

V. Teología y política: la crítica posterior de Cassirer a Heidegger

En los años que siguieron al debate de Davos, Cassirer no continuó con la interpretación que propuso en *Heidegger-Vorlesung* de las fuen-

²⁴ *Ibid.*, pp. 65-67

²⁵ *Ibid.*, p. 57; Cf. Cassirer, Ernst y Heidegger, Martin, “Davoser Disputation” en Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1973, p. 253-254.

tes teológicas de la filosofía de la existencia de Heidegger. No obstante, si examinamos por un momento el desarrollo de su pensamiento en los años que siguieron a Davos, un aspecto de su orientación es particularmente digno de atención para nuestro presente análisis. Pues, en el marco de su concepción de la política, que a principios de la década de 1930 se volvió un tópico aún más central de reflexión, Cassirer reanudó su interpretación del legado de Lutero de un modo que guarda una afinidad sorprendente con el tópico de su conferencia sobre Heidegger en Davos. Independientemente de la cuestión sobre Heidegger quien, en todo caso, en ese tiempo no había anunciado aún su posición política, Cassirer comenzó a virar su atención hacia tópicos teológico-políticos, y profundizó su interpretación de las fuentes teológicas del desafío lanzado por Lutero y Calvino contra la tradición platónico-estoica.

Los análisis más detallados de Cassirer sobre tópicos teológico-políticos en este periodo se encuentran en dos libros publicados en 1932: en *El renacimiento platónico en Inglaterra y la escuela de Cambridge* y en *La filosofía de la Ilustración*. Estas fueron las últimas obras publicadas por Cassirer en Alemania. Algunos meses después de la publicación de *La filosofía de la Ilustración*, Hitler asumió el poder y Cassirer dejaría Alemania hacia Inglaterra y luego Suecia.

En vista de la situación política desesperada en Alemania a comienzos de la década de 1930, Cassirer presenta mucho más en estas obras que una simple historia del pensamiento europeo moderno. Más bien, los temas y contenidos de los libros representan un alegato en favor del aspecto del legado intelectual europeo que a sus ojos era particularmente importante defender.

En este contexto, Cassirer pone en una nueva perspectiva la antinomia que había desarrollado en Davos entre Lutero y la tradición platónico-estoica. Subraya la contribución de esta tradición examinando lo que considera las precisas implicancias políticas del ataque radical que Lutero y Calvino dirigieron contra ésta. La doctrina teológica sobre la condición de caído del ser humano y la debilidad de

la razón humana llevó a los reformistas a adoptar posiciones de voluntarismo político. Respecto a la finitud humana y la falibilidad de la razón humana, tanto Lutero como Calvino concluyeron que era necesario promover doctrinas políticas en favor de una estricta obediencia a la voluntad soberana. Calvino y sus sucesores, como nota Cassirer, habían hecho un llamamiento a la creación de una teología para proveer una orientación absoluta al Estado.

La originalidad del pensamiento de Cassirer durante este periodo reposa en su identificación de una curiosa afinidad entre el voluntarismo político de los reformadores y el absolutismo radical que Hobbes propondría más tarde. Hobbes, para disputar la legitimidad de los principios teocráticos en política, concluye que solo una autoridad soberana absoluta podría contrarrestar las demandas de los teólogos y así mantener la estabilidad del Estado. De tal modo, basándose en puntos de partida diametralmente opuestos entre sí, los reformadores y Hobbes llegaron a la conclusión de que solo la autoridad soberana absoluta, representando la autoridad divina en el orden temporal, podría prevenir el estallido de la guerra civil y el reino del caos. Solo el soberano —tanto la Iglesia soberana como el soberano político— estaría autorizado para establecer un gobierno legítimo y para decretar lo que es justo e injusto. Es sobre esta base que Lutero y Calvino, por un lado, y Hobbes por el otro, se enfrentan al ideal de una verdad política autónoma dotada de validez intrínseca e inteligible a la luz de la razón humana. Más allá de todas las diferencias entre ellos, los reformistas del siglo XVI y el teórico del Estado absoluto del siglo XVII comparían este supuesto común.²⁶

En oposición al voluntarismo político, Cassirer invoca el argumento de Hugo Grocio, quien, inspirándose en fuentes platónicas y estoicas, afirma el principio de la validez racional intrínseca que no depende ni de la voluntad divina, ni de la voluntad humana, puesto

²⁶ Cf. Cassirer, Ernst, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, Mohr, 1932, p. 319-320 [FI 265].

que ni Dios ni el hombre pueden transformar lo que es intrínsecamente bueno en malo, ni lo malo en bueno. Como señala Cassirer, Kant, sobre la base de la teoría crítica, puso esta convicción como piedra basal de su orientación ético-política. Por cierto, Kant se opuso a cualquier concepción de la política que hiciese depender las leyes de una voluntad arbitraria, y es en este punto que la filosofía de Kant había inspirado la anterior respuesta al relativismo que Cassirer desarrolló en Davos. Incluso cuando Cassirer limitó su análisis a la historia del pensamiento político sin hacer una referencia directa al periodo contemporáneo, las implicancias de sus argumentos respecto a la creciente influencia de las nuevas formas de voluntarismo son evidentes. Bajo el rótulo de decisionismo o de teología política, esta nueva forma contemporánea de voluntarismo recurre a la analogía entre la omnipotencia divina y el poder soberano absoluto para legitimar la idea de que las decisiones políticas no pueden ser limitadas por ninguna norma establecida.²⁷

Cassirer abordó el tema de la teología política desde una perspectiva histórica en este periodo de radicalización política aguda que

contempló las primeras victorias importantes del partido nazi. Sin embargo abandonó toda referencia a Heidegger, no solo durante este periodo, sino también durante sus años de emigración a Inglaterra y Suecia, desde 1933 hasta su partida hacia Estados Unidos en 1941 al inicio de la Segunda Guerra Mundial. Fue en Estados Unidos, en su última obra —*El mito del Estado*, publicada póstumamente en 1945— donde retomó su crítica a Heidegger. En este contexto, Cassirer se enfoca en las implicancias políticas del cuestionamiento heideggeriano de cualquier orden racional o tradicional capaz de reclamar un estatus fundamental más allá de la perspectiva singular revelada a la luz de la finitud humana, y de su llamado a la decisión de cara a la nada y a la muerte. No obstante, en *El mito del Estado* ya no es en relación al voluntarismo *teológico* que Cassirer desarrolla su análisis. Ni siquiera sugiere que pueda haber una conexión entre la filosofía de Heidegger y la teología de Lutero, o la teología política en ningún sentido preciso del término. Su actitud respecto a Heidegger cambió en íntima relación con una transformación más amplia en su orientación teórica: en el contexto final de *El mito del Estado*, Cassirer atribuye a la filosofía de Heidegger una novedad que la ubica más allá del alcance de todas las formas anteriores de mito y teología, que se corresponde con lo que Cassirer reconoce como el estatus sin precedentes de los mitos políticos modernos que Heidegger eligió servir. Los mitos del siglo XX, desde esta perspectiva, en virtud de su proyecto ideológico calculado, transforman la función de los sistemas espontáneos de creencia de los pueblos previos, mientras movilizan sus fuerzas arcaicas; esta transformación moderna contrasta fuertemente con la orientación trasmundana y el sentido ético de la teología tradicional. De aquí que la decisión de Heidegger en 1933 de dar su apoyo al poder arbitrario de un dictador que no estaba sujeto a ningún límite más allá de su propia voluntad no puede ser atribuido a una inspiración teológica tradicional, sino que revela la íntima afinidad de su pensamiento con las formas de mitología política del nuevo siglo XX. En un pasaje de *El mito del Estado* que los editores americanos de la obra eligieron

²⁷ Uno solo necesita recordar en este contexto las teorías políticas decisionistas de los '20 y los '30 en Alemania, especialmente propuestas por Carl Schmitt, que buscaban revivir y radicalizar la doctrina absolutista de Hobbes aprovechando la analogía tradicional entre el soberano y Dios para reforzar la idea del poder soberano absoluto. Traspasando los límites del propio pensamiento de Hobbes, Schmitt en su obra *Teología política* (1922), hacía énfasis en que las decisiones del soberano no pueden estar de ningún modo limitadas por el derecho natural o cualquier otra norma pre-existente, puesto que la norma depende, de acuerdo a la expresión de Schmitt, de la decisión del soberano absoluto, nacida "de la nada" (*aus einem Nichts geboren*, Cf. Schmitt, Carl, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlín, Duncker und Humblot, 1985, p. 42; hay versión castellana: Schmitt, Carl, *Teología política*, trad. Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez, Madrid, Trotta, 2009, p. 32). La crítica de Carl Schmitt tanto a la base de normas tradicionales como racionales y su insistencia en que la decisión surge frente a la nada anticipa de manera notable la filosofía de la existencia de Heidegger. En 1933, tanto Heidegger como Schmitt, que en ese tiempo estaban en contacto, se afiliaron al partido Nazi y juraron lealtad al régimen de Hitler. Si bien el argumento planteado recientemente de que la actitud de Schmitt ante el régimen de Weimar había sido ambigua durante sus últimos años de existencia, la doctrina del decisionismo político, unido a la implacable hostilidad a la democracia parlamentaria, era difícilmente compatible con los principios fundamentales de la República de Weimar.

no incluir en la edición publicada póstumamente, Cassirer hace una observación que ilustra su posición respecto a la teología con particular claridad. La crítica de Heidegger a los estándares universales de verdad en el sentido de la tradición platónica, observa Cassirer, y su tendencia a relativizar la idea de verdad en función de la finitud singular del *Dasein*, lo condujo al territorio ideológico de las formas más arbitrarias de la mitología política del siglo XX. La teología de Lutero del siglo XVI, sin embargo, no compartía ninguna afinidad con las nuevas formas del mito del siglo XX que Heidegger eligió abrazar. Respecto a Lutero, mencionado en compañía de Kepler, Wickelmann y Herder, Cassirer afirma lacónicamente: “es imposible leer la ideología nacionalsocialista en todo el texto de la cultura alemana”.²⁸

Este último desarrollo en el pensamiento de Cassirer revela una conclusión teórica extraída sobre la base de la terrible experiencia de la Segunda Guerra Mundial que informa *El mito del Estado* como un todo: en esta interpretación final, las categorías teológicas tradicionales, por más radicales que fuesen, no pueden de ningún modo dar cuenta de la fuerza arcaica de los mitos del siglo XX que junto a sus ideologías filosóficas anexas recientemente han demostrado todo el alcance de su potencia devastadora.

Traducción del inglés de
ALEJANDRO LUMERMAN

²⁸ “It is impossible to read the National-Socialist ideology into the entire text of German culture” (Cassirer, Ernst, “The Myth of the State. Its Origin and its Meaning. Third Part: The Myth of the Twentieth Century” en ECN 9, p. 195).