

# Judaísmo y los mitos políticos modernos

## Judaism and the Modern Political Myths

ERNST CASSIRER

[https://es.wikipedia.org/wiki/Ernst\\_Cassirer](https://es.wikipedia.org/wiki/Ernst_Cassirer)

(Versión castellana de Roberto R. Aramayo)

RESUMEN: Al comienzo la propaganda nacional-socialista solía aseverar que sólo pretendían quebrar la influencia de lo judío en la vida política y cultural de Alemania. Pero no sólo hay que intentar comprender el fenómeno desde su faceta emocional, sino también desde su vertiente intelectual. En la historia de la humanidad habían sido los primeros en negar y desafiar esas concepciones sobre las que se edificaba el nuevo Estado, al ser el judaísmo quien había dado en primer lugar el paso decisivo que lleva desde una religión mítica a una religión ética. Lo que temían los inventores del mito de la raza superior alemana no es la resistencia física, sino la resistencia moral de los judíos. El pensamiento mítico siempre concibe el mundo como una lucha entre poderes divinos y demoniacos. También en nuestros mitos políticos modernos el proceso de dei-

ficación debía verse cumplimentado con el correspondiente proceso de demonización.

*Palabras clave:* Cassirer; Judaísmo; Mitos políticos modernos; Nacionalsocialismo; Kant.

ABSTRACT: In the beginning the national socialist propaganda used to state that only intended to break the influence of what is jew within the political and cultural life of Germany. There is not only the need to try and understand the phenomenon from its emotional side though, but also from its intellectual one. In the history of mankind they were the first ones in denying and defying those conceptions on top of which the new state was being built, as Judaism was first in stepping forward in the decisive act of passing from a mythical religion to a ethical re-

\* La paginación incluida entre corchetes remite al texto utilizado como fuente para esta traducción, a saber: Ernst Cassirer, *Ausätze und kleine Schriften (1941-1946)* –hrsg. von Birgit Recki, en *Ernst Cassirer Werke*– (Hamburger Ausgabe), EWC 24, Felix Meiner, Hamburg, 2007, pp. 197-208. Fue publicado originalmente en *Contemporary Jewish Record* 7 (1944) pp. 115-126. Esta revista era una de las numerosas publicaciones del Comité Judío Americano, vio la luz poco antes de la Segunda Guerra Mundial, en septiembre de 1938 y se dejó de publicar cuando acabo la contienda en 1945. A continuación se incluye una primera versión del texto, que se ha incluido como *Paralipomena* en la edición de los inéditos (ECN 9, pp. 267-273) y que fue recogido por Verene en su antología titulada *Símbolo, mito y cultura* (Yale, 1979; pp. 232-241).

Copyright: © 2018 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución *Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)*.

ligion. What was otherwise feared by the inventors of the German superior race myth is not jews' physical endurance, but moral one. Mythical thought always conceives the world as the struggle between divine and demonic powers. It is also true of our modern political

myths that the deification process should had been carried out with a corresponding process of demonization.

*Key words:* Cassirer; Judaism; Modern Political Myth; Kant.

[EWC 24, 197]

Para comprender cabalmente la campaña contra el judaísmo lanzada por los líderes de la nueva Alemania no basta con tener en cuenta las razones que se aducen habitualmente. Al comienzo la propaganda nacionalsocialista solía aseverar que sólo pretendían quebrar la influencia de lo judío en la vida política y cultural de Alemania. Pero la cuestión es por qué persistió esta propaganda y por qué fue asumiendo un carácter cada vez más violento tras alcanzar ese objetivo, en un periodo en que ningún judío podía hablar ni tan siquiera deambular o vivir en Alemania. Para esto hay que buscar una razón más profunda. En esta lucha hay algo más que salta a la vista. A buen seguro, las aversiones y antipatías personales o algunos prejuicios bien arraigados contribuyeron a esta campaña, pero no sólo hay que intentar comprender el fenómeno desde su faceta emocional, sino también desde su vertiente intelectual.

Pese a todas las objeciones que puedan hacerse al sistema político alemán, no podemos decir que nunca haya subestimado el poder de las ideas en la vida política y social. Desde un comienzo los líderes nacional socialistas estuvieron convencidos de que la victoria no se ganaría únicamente con armas materiales. Sabían muy bien que su ideología era más fuerte y al mismo tiempo el punto más vulnerable del conjunto de su sistema político. Negar o incluso dudar de esta ideología era para ellos un pecado mortal. Llegó a ser un crimen de *lesa majestad*, un crimen de alta traición contra el omnipotente e infalible Estado totalitario. Que los judíos eran culpables de tal crimen resultaba obvio. Lo habían probado con toda su historia, con su tradición, con su vida religiosa y cultural. En la historia de la humanidad habían sido los primeros en negar y desafiar esas concepciones sobre las que se edificaba el nuevo Estado, al ser el judaísmo quien había dado en primer lugar el paso decisivo que lleva desde una religión mítica a una religión ética.

Que el mito es un factor necesario y un elemento fundamental en nuestra vida cultural, es algo innegable. El mito ha dejado su impronta en el desarrollo del lenguaje, del arte, de la poesía y de la religión. Pero en todas nuestras teorías acerca del mito nos referimos a él como una actividad primitiva. Lo consideramos como un salvaje y exuberante torrente que surge de una ignota [198]

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

Esta victoria fue posible porque los adversarios del nacionalsocialismo nunca fueron capaces de comprender el carácter y la fuerza de esta nueva arma. 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. Pero los líderes intelectuales y políticos de la Alemania de Weimar no estaban preparados para esa tarea. Los líderes políticos no sólo eran socialistas, sino que en la mayoría de los casos eran fervientes marxistas. Estaban convencidos de que toda la vida política y social dependía exclusivamente de las condiciones económicas. Al aproximarse al problema desde esta perspectiva, hicieron desesperados esfuerzos por mejorar la situación económica de las masas y evitar los peligros de la inflación y el desempleo. Pero en su sobria y empírica manera de pensar y juzgar los hechos no supieron prestar atención a la fuerza explosiva de los mitos políticos.

Es cierto que siempre hubo en Alemania un grupo de honestos científicos e intelectuales que exhibieron una gran aversión hacia los eslóganes y los ideales políticos del nacionalsocialismo. Pero no supieron ver el peligro real y no fueron capaces de tomar en serio ese peligro. Sabían perfectamente que el mito es un fenómeno histórico muy complejo e interesante, pero nunca lo vieron como un poder actual de acción política. Para ellos el mito era un pensamiento primitivo, un modo de pensamiento que se desvaneció hace tiempo, que había perdido su fuerza y su significado. Este fue un gran error, una equivocación capital. Cuando los líderes intelectuales y políticos de la democracia alemana comenzaron a ver lo que realmente estaba en juego, cuando empezaron a formarse una idea clara del carácter de los nuevos mitos políticos, era demasiado tarde; la batalla había comenzado mucho antes en un sentido decisivo. [199]

Uno de los primeros usos aplicados por la nueva mitología política fue combatir el judaísmo. Esto no era sorprendente. Desde sus inicios el judaísmo ha atacado y rechazado todos los elementos míticos que habían impregnado y gobernado el pensamiento religioso. La expresión clásica de ese rechazo se funda

en las palabras: “No te harás imagen ni semejanza de *ninguna cosa* de lo que *está* arriba en el cielo, ni abajo en la tierra, ni en las aguas bajo la tierra” (*Éxodo* 20, 4-5). De ahí su plena ruptura con el pensamiento mítico. La imagería es el auténtico corazón del pensamiento mítico. Despojar al mito de la idolatría es afianzar su decadencia.

¿Pero acaso el golpe de gracia al mito no significa al mismo tiempo la puntilla para la religión? ¿Puede sobrevivir la religión al mito? Para responder a esta pregunta es necesario descubrir una nueva fuente de vida e inspiración religiosas. El pensamiento ético tiene que preceder al pensamiento mítico. Nadie ha acusado nunca a la Biblia, al pentateuco, a los libros de los profetas, a los salmos de falta de imaginación. Herder, que en esta materia fue uno de los mejores y más competentes jueces, que fue uno de los primeros en examinar y analizar el carácter específico de la gran poesía nacional, escribió una singular obra en la que describía y ensalzaba *El espíritu de la poesía hebrea* (1783). Sin embargo, en el judaísmo el espíritu de la religión no es el mismo que en la poesía. Al igual que Platón excluye la poesía de su Estado ideal, los profetas judíos impugnan cualquier forma de imaginación mítica o poética. Son los primeros en concebir el ideal de una religión puramente ética. La poesía y el mito son esencialmente antropomórficos. Pero a través del antropomorfismo nunca podemos encontrar la auténtica naturaleza de Dios. El antropomorfismo conduce a la idolatría, no a la religión. Una y otra vez los profetas vuelven sobre esta diferencia fundamental. Sus sentimientos más profundos y el conjunto de su pathos religioso se concentran y focalizan en esta cuestión. La naturaleza de Dios está mucho más allá de las cosas naturales y humanas. No admite ninguna imagen, ningún símil, ninguna semejanza. Se rechaza cualquier expresión metafórica sobre la esencia de Dios. “¿Quién enseñó al espíritu del Señor? –pregunta Isaías (40, 13). “He aquí que las naciones le son como la gota de agua que cae del cubo, y como menudo polvo en las balanzas le son estimadas” (40, 15). “Como nada son todas las naciones delante de él, y en su comparación serán estimadas en menos que nada, simple vanidad. ¿Por lo tanto a qué haréis semejante a Dios, o qué imagen [200] le compondréis? El artifice prepara la imagen de talla, el platero le extiende el oro y le funde cadenas de plata” (40, 17-19). ¿A qué me haréis semejante o con qué me comparareis? (40, 25). La divinización de las naciones supone una idolatría similar a la de las cosas naturales. Toda la bondad de tales cosas es como la flor del campo. “La hierba se seca y la flor se marchita, porque el espíritu del Señor sopló sobre ellas: el pueblo es la hierba. La hierba se seca y la flor se marchita, pero la palabra de nuestro Dios permanece para siempre” (40, 7-8).

Sigue habiendo elementos míticos que se abren al nuevo ideal religioso. Ni las ideas o las imágenes son los elementos esenciales en el pensamiento mítico.

No acertamos a comprender toda la fuerza y el pleno significado de este pensamiento mientras veamos en el mito, con arreglo a su nombre y a la etimología del término, una mera narrativa, un relato de hechos memorables, de dioses o héroes. Este aspecto épico nunca es único ni decisivo. El mito tiene un carácter dramático, y se expresa mucho más en las acciones que en las meras ideas o representaciones.

Para captar su significado hemos de aproximarnos al mismo desde su vertiente activa. Entre los estudiosos del mito y la mitología se admite generalmente la máxima metodológica de que para comprender los mitos hay que comenzar por estudiar los ritos. El rito es anterior al mito, y el mito es tan sólo una interpretación de los ritos. Lo que un pueblo *hace* con respecto a sus dioses, nos dice Jane Ellen Harrison en sus *Prolegómenos al estudio de la religión griega* (1903), supone siempre un indicio y quizá el más fiable de lo que ese pueblo *piensa*. El mito tal como existe en una comunidad salvaje, en su primitiva forma vital -señala Bronislaw Malinowski en su *Mito en la psicología primitiva* (1926)-, no es simplemente una historia contada, sino una realidad vivida. No es una explicación intelectual o una imaginería artística, sino un carácter pragmático de una fe primitiva y de una sabiduría moral. En este carácter pragmático la performance de ciertas acciones, la obediencia de un estricto ritual religioso, siempre juega la parte más relevante. Ni siquiera el judaísmo puede eludir infringir esta ley general de la evolución religiosa. Está lleno de toda suerte de requerimientos positivos y negativos, con sus correspondientes preceptos y tabúes rituales.

Pero este es tan sólo el primer paso preliminar. Incluso aquí los [201] profetas tuvieron el coraje intelectual y moral de romper con el prefijado orden tradicional e inexorable de ritos y ceremonias. Todo esto no se vio simplemente derogado, sino eclipsado por nuevos estándares éticos más exigentes. En todas las sociedades primitivas encontramos ciertos ritos que describimos como ritos de purificación. Se expía un pecado o un crimen mediante ciertos ritos purificadores. Esta purificación es entendida en un sentido meramente físico. Los indios del Perú suelen purificarse de sus pecados sumergiendo sus cabezas en un río, creyendo que sus aguas lavan sus pecados al arrastrarlos consigo. Pero incluso en los estados más avanzados de la cultura humana nos encontramos con una concepción similar. En la cultura griega y en la vida religiosa griega prevalece este punto de vista. La mayoría de los ritos “catárticos” griegos tienen ese mismo carácter primitivo. “El mar limpia todos los pecados del ser humano” –dice Eurípides. El tipo de catarsis o purificación no guarda relación alguna con los estándares morales. Según advierte Erwin Rohde en su *Psyche* (1925), resulta tentador ver en el desarrollo de las prac-

ticas catárticas un nuevo paso en la historia de la ética griega, y suponer que las nuevas prácticas nacían de un refinamiento e intensificación de la conciencia del deseo de liberarse de la deshonra con ayuda de la religión. Pero esa interpretación, por muy tentadora que resulte, queda desechada mediante una consideración de la esencia y el significado real de la cuestión. En su origen y esencia la catarsis no tiene absolutamente nada que ver con la moralidad o con lo que llamaríamos la voz de la conciencia. Las prácticas catárticas no requieren o implican ningún sentimiento de ofensa, de culpa o de responsabilidad personal. El aspecto moral de tales supuestos, la culpabilidad o inocencia del autor queda ignorada o pasa desapercibida. Incluso en el caso de un asesinato premeditado, el remordimiento del criminal o su predisposición al castigo es algo totalmente superfluo para la eficacia de la purificación. La religión profética fue la primera en introducir un punto de vista totalmente nuevo: una purificación que ya no conserva un sentido físico, sino más bien un sentido ético. “Vuestras manos están llenas de sangre” –dice Isaías. “Lavaos, limpiaos, quitad la maldad de vuestras obras de delante de mis ojos; cesad de hacer el mal, aprended a hacer el bien, buscad la justicia, repressed al opresor, defended al huérfano, abogad por la viuda” (1, 15-17).

Este mismo cambio característico puede estudiarse en el desarrollo general del culto religioso. En sus inicios ninguna religión, ni forma [202] de servicio puede dispensar de los actos sacrificiales. Plegaria y sacrificio son las únicas vías por las cuales puede comunicarse con sus dioses. Esta es una necesidad elemental y una tendencia de la naturaleza humana que nunca puede verse destruida por completo. Pero la forma del sacrificio y su significado se ven sometidos a un cambio tan paulatino como continuo. En el judaísmo el primer paso decisivo es la derogación de los sacrificios humanos. No es el hombre, sino Dios mismo quien da ese paso. Rechaza aceptar el sacrificio de Isaac y lo sustituye por el carnero que es ofrecido en su lugar. Esto significa una relación enteramente nueva y hasta entonces desconocida del hombre para con Dios.

La historia general de la religión nos ha enseñado que el sacrificio humano, en su genuina y original significación, no es un acto de pura crueldad. Es considerado como el deber religioso más alto porque expresa, del modo más notable y solemne, la comunión entre Dios y el hombre. En sus *Lecturas sobre la religión de los semitas* (1889), William Robertson Smith ha mostrado que en la mayoría de las religiones del mundo, y especialmente en todas las religiones semíticas, la relación entre Dios y el hombre es interpretada como una forma de parentesco. “El vínculo indisoluble que une al hombre con su Dios –escribe– es el mismo vínculo de fraternidad que en la sociedad primitiva constituye el lazo que hay entre un hombre y otro, así como el sagrado principio de la obli-

gación moral. El sacrificio cruento del hombre confirma esta consanguineidad entre los miembros de la tribu y sus dioses”. En este orden de cosas el eslogan de “sangre y suelo” no supone novedad alguna. Es tan sólo una repetición y, en cierto sentido, una caricatura de la concepción mítica primitiva. La hermandad de sangre deja de conectar al hombre con Dios. Le conecta con su raza, a la que se ha convertido en el auténtico y único Dios. También aquí los ideales éticos y religiosos de los profetas supusieron una incesante lucha y una feroz protesta contra los motivos míticos primitivos. En esta batalla no sólo fueron declarados nulos e inválidos los sacrificios cruentos de hombre o animales. Otras formas más livianas del ritual también fueron puestas en cuestión y se vieron suprimidas finalmente. “¿Para qué me sirve la multitud de vuestros sacrificios? –dice el Señor. Hastiado estoy de holocaustos de carneros y del sebo de animales gordos; no quiero sangre de bueyes, ni de ovejas, ni de machos cabríos. No me traigáis más vanas ofrendas; el incienso me resulta abominable” (Isaías 1, 11 y 13). Aquí es donde el proceso alcanza su punto álgido. Los credos meramente míticos y las ceremonias puramente rituales son eliminados y sólo los deberes fundamentalmente [203] religiosos y éticos son enunciados por el gran profeta.

Sin embargo, todavía nos hallamos en el recinto de la religión profética. Antes de que el nuevo ideal ético y religioso pueda asumir su apariencia definitiva, y resultar plenamente efectivo, era necesario remover un obstáculo que se mostró irremontable para el pensamiento y el sentir social primitivos. Hasta en las sociedades más primitivas encontramos un sentido muy claro y agudo de la obligación moral. El conjunto de la vida del hombre se ve sometido a reglas inviolables. Todo acto está controlado por estas reglas sociales y cualquier infracción se ve severamente castigada. Pero lo que está ausente o, cuando menos, falta por desarrollar en la sociedad primitiva su estadio embrionario, es el concepto y el idea de la responsabilidad moral individual. Lo que preocupa son las consecuencias de un acto, no sus motivos. Estas consecuencias son las mismas al margen de la intención del ofensor. La violación de ciertos tabús acarrea siempre graves peligros. Y este peligro es concebido como una mera infección física. Es transmisible a los demás en el mismo sentido que cualquier otra impureza o una enfermedad física, resultando inviable limitar su propagación. En este sistema no hay la más mínima sombra de una responsabilidad individual. Si un hombre transgrede un tabú o perpetra un crimen no es él mismo quien queda estigmatizado por ello. Su familia, sus amigos, su tribu porta el mismo estigma. A veces la infección afecta a toda la ciudad en la que vive el criminal. Incluso en culturas altamente desarrolladas, como por ejemplo la cultura griega, estas concepciones tenían plena vigencia. La venganza y el castigo se ven dirigidas contra el

grupo en su conjunto. En las sociedades en que la sangre derramada es considerada como la más alta obligación social no es necesario cobrar venganza en el asesino. Basta con matar a un miembro de su familia o de su tribu, dado que toda la familia o tribu está ligada a las represalias.

Huelga decir que estas concepciones que creíamos ancladas en un pasado muy lejano han devenido una terrible realidad en la política moderna. Nada caracteriza tanto al sistema político alemán como la negación y completa destrucción de la responsabilidad individual. No hay sujeto moral al margen de la comunidad, la nación o la raza, que son tenidos por responsables de sus acciones. Los actos son buenos o malos con arreglo a si han sido ejecutados por una raza superior o una raza inferior.

Desde sus inicios semejante concepción era imposible e inadmisible en la religión judía. Una y otra vez el Dios judío ha sido acusado de ser un Dios nacional. Pero desde su primer estadio más elemental el judaísmo concibió un ideal de monoteísmo que resulta absolutamente [204] incompatible con el angosto nacionalismo. Es cierto que en el desarrollo de la religión judía la concepción de la responsabilidad moral individual no se alcanzó de una vez. Hubo de prepararse lentamente, al oponerse estrictamente a todas las concepciones tradicionales sociales y religiosas.

La idea de culpa o de responsabilidad colectivas está profundamente arraigada en la mente humana. Ha dejado su impronta en todo el desarrollo de la cultura humana. Los grandes trágicos griegos como Esquilo, Sófocles y Eurípides lucharon contra esta idea y la remodelaron bajo un nuevo aspecto. En el primer judaísmo la misma idea de una maldición o castigo que no se restringe al plano individual, sino que se extiende hasta la posteridad, se expresa diciendo que el Dios de Israel es un Dios celoso, que transfiere la iniquidad de padres a hijos hasta la tercera o cuarta generación de quienes le odian, pero se muestra generoso con la generación número mil de quienes le aman y cumplen sus mandamientos.

Pero ahora esta regla que parecía fundamental e inviolable se ve derrocada en la nueva religión profética. En este sentido, más que en ningún otro, los profetas hubieron de crear una nueva moral y un nuevo orden religioso. “He aquí que yo crearé un nuevo cielo y una nueva tierra; y de lo primero no habrá memoria, ni más vendrá al pensamiento” (Isaías 65, 17). Para este nuevo mundo precisamos de un nuevo espíritu y este nuevo espíritu es el núcleo de la visión y la promesa proféticas. Este nuevo espíritu ya no admite el castigo de una transgresión o un crimen que no haya cometido el propio individuo. Lo individual, no la familia, ni la tribu o la comunidad, se convierte en el único sujeto moral. “En aquellos días no dirán más: Los padres comieron las uvas agrias y los dien-



tes de los hijos tienen la dentera, sino que cada cual morirá por su propia maldad; los dientes de todo hombre que comiere las uvas agrias, tendrán la dentera. He aquí que vienen días, dice el Señor, en los cuales haré nuevo pacto con la casa de Israel y con la casa de Judá. No como el pacto que hice con sus padres. Pero esta será la nueva alianza. Daré mi ley en su mente, y la escribiré en su corazón” (Jeremías 31, 29-33).

Si aceptamos esta pura religión interior se soslayan todas las restricciones formales. Hasta los lazos sociales más fuertes pierden de algún modo su fuerza vinculante. Ya no hay una relación de fraternidad consanguínea o de nacionalidad que determine la moral. Surge un ideal más elevado e independiente. “He aquí [205] que todas las almas son mías; como el alma del padre, así el alma del hijo es mía; el alma que peque, esa morirá. Pero si un hombre es justo y actúa conforme al derecho y la justicia vivirá con seguridad –dijo el Señor. El hijo no llevará el pecado del padre, ni el padre llevará el pecado del hijo. La justicia del justo redundará sobre él, y la impiedad del impío caerá sobre él” (Ezequiel 18, 4-5, 9 y 20).

Una vez llegados a este punto, nos encontramos con una nueva y gran sorpresa. Al clímax del pensamiento religioso alcanzado en el individualismo de los profetas le sigue una suerte de anticlímax. Al individualismo se le opone otra fuerza que a primera vista parece ser su reverso. El pensamiento y el sentimiento religiosos cobran repentinamente un nuevo giro, al pasar del individualismo al universalismo. Sin embargo, no se da una contradicción real entre ambas perspectivas. Lejos de excluirse mutuamente vienen a confirmarse recíprocamente. Son dos expresiones diferentes de uno y el mismo ideal. Si el vínculo que une al hombre con Dios ya no es concebido como un vínculo físico, un lazo consanguíneo; si el deber religioso deja de consistir en el cumplimiento de ritos específicos, resulta obvio que este nuevo enfoque, el planteamiento de una vida ética, queda abierto para todo el mundo. La religión deja de ser el privilegio de una clase social, de una casta sacerdotal, ni tampoco es el privilegio de una nación determinada. Rompe con todas las restricciones naturales.

En esta nueva religión profética el judaísmo ha de cumplir con una tarea especial, pero su llamada es universal y no se confina a los límites de la vida de una nación especial. “El Señor te ha llamado a la justicia, y te sostendrá de la mano, preservándote y poniendo por pacto al pueblo, por luz de las naciones, para abrir los ojos de los ciegos y sacar de su cárcel a los presos” (Isaías 42, 6-7). Cuando el resto de Israel que se haya salvado retorne a Jerusalén y reconstruya el templo, el culto en ese templo dejará de ser un culto nacional. “En aquel tiempo llamarán a Jerusalén el trono del Señor, y todas las naciones vendrán a ella en el nombre del Señor en Jerusalén” (Jeremías 3, 17).

A partir de este universalismo surge el ideal de paz perpetua. En su origen es un ideal puramente religioso, no filosófico. Los filósofos griegos de la antigüedad nunca concibieron la idea de una paz perpetua. Hubieron de pasar más de dos mil años para que esta idea fuera defendida [206] e interpretada por un gran pensador filosófico. Al final del Siglo de la Ilustración Kant escribió su ensayo *Hacia la paz perpetua*. La filosofía griega ha eternizado la guerra en lugar de la paz. Heráclito, uno de los más profundos pensadores griegos, afirma que “la guerra es el padre de todas las cosas y el rey de todas; y a unos les revela dioses, a los otros hombres, a los unos les hace libres y a los otros esclavos” (fragmento 53). La guerra no es sólo una cosa humana, sino también divina, a la par que inevitable, inexorable y eterna.

Los profetas rechazaron esta forma de ver las cosas no por razones filosóficas o reflexiones éticas, sino por la virtud del carácter específico de su inspiración religiosa. Fueron los primeros en encarar y describir un futuro estado de la humanidad en que las naciones “convertirán sus espadas en arados y sus lanzas en hoces”.

Esto parecía un ideal imposible, una mera utopía. Pero los profetas no temieron proclamar esa utopía. Vivir en la idea –dice Goethe– significa ensayar lo imposible como si fuera posible. Este aserto nos da la clave del verdadero carácter de la religión profética. Fue utopista, contra-fáctica. Pero contenía una gran promesa ética y religiosa, la promesa de un nuevo cielo y una nueva tierra.

Si comparamos esta concepción de vida ética, social y religiosa con el mito del siglo veinte, comprobamos una llamativa diferencia fundamental. Los profetas fueron inspirados por el ferviente anhelo de una paz perpetua, mientras que nuestros mitos modernos tienden a la perpetuación e intensificación de la guerra. Los profetas disuelven el vínculo físico entre Dios y el hombre: el vínculo de la hermandad de la sangre. Los mitos modernos, por otra parte, desconocen cualquier otro deber que no surja de la comunidad de la sangre. Los líderes alemanes prometen al pueblo alemán la conquista del mundo entero. Lo que prometían los profetas judíos no era la gloria de la nación judía, sino su declive y caída, su profunda miseria. Los mitos políticos entronizan y divinizan la raza superior. Los profetas predijeron una época en las que las naciones quedarían unidas bajo la obra de un Dios. No hay ningún punto de contacto ni ninguna reconciliación posible entre ambas concepciones. [207]

En todas las mitologías nos encontramos con el concepto de “chivo expiatorio”. En su gran compendio del pensamiento mítico, *La rama dorada*, James George Frazer ha dedicado un volumen especial a esta temática. Nos aporta evidencias de la concepción del chivo expiatorio a través de todas las épocas y culturas. Encontramos esta concepción en la primitiva África, en las tribus ame-

ricanas y en la cultura griega. La encontramos en India y China, en Australia y Japón, en la Europa cristiana. También se encuentra en el primer judaísmo. En el *Levítico* hallamos la descripción de un sumo sacerdote judío, en el día de la expiación, que coloca ambas manos en la cabeza de un carnero vivo, para confesar sobre él todas las iniquidades de los hijos de Israel y transferir al animal los pecados del pueblo, antes de mandarlo al desierto.

En su nueva mitología política los líderes de Alemania eligen lo judío como chivo expiatorio sobre el que cargar todos los pecados y males imaginables. Podemos pensar que su decisión estaba instigada por un odio ciego y fanático. O podemos asumir que simplemente seguían la línea de última resistencia, al decidir atacar una pequeña minoría incapaz de ofrecer una seria resistencia. Todo esto puede ser cierto, pero sólo a medias. Lo que temían los inventores del mito de la raza superior alemana no es la resistencia física, sino la resistencia moral de los judíos. Y quisieron asegurarse de quebrar su resistencia. Tras la expulsión y asesinato de cientos de miles de judíos, todavía no quedaron satisfechos con su trabajo. Seguían obsesionados con la idea de considerar lo judío como el espíritu del mal, la encarnación del diablo. El pensamiento mítico siempre concibe el mundo como una lucha entre poderes divinos y demoniacos, entre la luz y las tinieblas. Siempre hay un polo negativo y un polo positivo en la imaginación mítica. También en nuestros mitos políticos modernos el proceso de deificación debía verse cumplimentado con el correspondiente proceso de demonización.

En el pandemonio alemán este papel se le asignó a lo judío. De haber algo de verdad en la religión judía, en los libros de los profetas, todo el mito del siglo veinte se revelaba un sinsentido impotente. A pesar del despliegue de todo su poderío militar, pese a su incomparable organización técnica y bélica, el coloso alemán era, después de todo, un coloso con los pies de barro. En cuanto fuera posible dudar o destruir su fundación mítica, su colapso era inevitable. Asegurar esa fundación era de vital importancia, y por eso su propósito de declarar la guerra a los judíos era inevitable. Hablar aquí de mero antisemitismo me parece una expresión inadecuada del problema. El antisemitismo no es un fenómeno nuevo, pues ha existido en todos los tiempos y bajo todas las formas. Pero la forma alemana [208] de persecución sí era algo enteramente nuevo. El antisemitismo podía conducir a una discriminación social o a restricciones legales y políticas, a leyes excepcionales. Pero esto iba mucho más allá. Se trataba de un combate mortal a vida y muerte, de una lucha que sólo podía finalizar con la total exterminación de los judíos.

Cuando escuchamos la alocución de Hitler con ocasión del undécimo aniversario de su régimen nacionalsocialista, nos encontramos con un fenómeno

sorprendente. Hitler ha cambiado por completo su tono. Deja de prometer la conquista del mundo para la raza alemana. Comienza a vislumbrar su derrota y siente sus consecuencias. ¿Pero qué dice en ese crítico momento? ¿Acaso hace recuento de los innumerable males que su agresión ha acarreado al pueblo alemán, a Europa, al mundo entero? ¿Acaso piensa en la derrota de sus ejércitos o en la destrucción de las ciudades alemanas? Nada por el estilo. Toda su atención se fija en un solo punto. Está hipnóticamente obsesionado por una sola cosa. Habla de los judíos. Si soy derrotado, dice, la judería podría celebrar una segunda festividad triunfal del Purim.

Con esta emisión muestra una vez más cuán poco conoce de la vida y el sentir judío. En nuestra vida, en la vida de un judío moderno, no hay lugar para ningún tipo de goce o complacencia y mucho menos para la exaltación o el triunfalismo. Todo eso es cosa del pasado. Ningún judío puede sobreponerse a la terrible ordalía de estos últimos años. Las víctimas de esta experiencia no pueden ser olvidadas. Las heridas que se nos han infligido son incurables. En medio de todos esos horrores y miserias queda, a la postre, un alivio. Estamos firmemente convencidos de que todos esos sacrificios no han sido en vano. Lo que el judío moderno había de defender en este combate no eran únicamente su existencia física o la preservación de la raza judía. La apuesta era mucho mayor. Nos tocó representar todos esos ideales éticos que han sido enarbolados por el judaísmo y han encontrado su camino en la cultura humana universal, en la vida de las naciones civilizadas. Y ahí pisamos suelo muy firme. Estos ideales no se han destruido y no pueden ser destruidos. Se han mantenido en días tan críticos. Si el judaísmo ha contribuido a quebrar el poder de los mitos políticos modernos, ha cumplido con su deber, cumpliendo una vez más con su misión histórica y religiosa.

\* \* \*

### *JUDAÍSMO Y LOS MITOS POLÍTICOS MODERNOS PARALIPOMENA\**

[ECN 9, 267]

Si nos preguntamos por las razones de la paulatina desintegración y del repentino colapso de nuestra vida social y política acaecidos durante las últimas

---

\* La paginación entre corchetes remite a esta edición Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, vol. 9: *Zu Philosophie und Politik mit Beilagen* (hrsg. von Michael Krois und Christian Möckel), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2008 (ECN 9, pp. 267-273. Este manuscrito es una primera versión del artículo anterior y fue publicado previamente Donald Phillip Verene en su recopilación de opúsculos aparecida bajo el título de *Symbol, Myth and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer (1935-1945)*, Yale University Press, New Haven and London, 1979, pp. 233-241.

décadas, parece obvio que nos enfrentamos con un problema práctico y no con un problema teórico o “filosófico”. La divisa ciceroniana de que “las leyes callan cuando hablan las armas” atañe sobre todo a la filosofía. Su voz es demasiado débil para que se la pueda escuchar en medio del tumulto de las armas. Y no cabe duda de que los últimos treinta años han supuesto un periodo de guerra continua. Padecimos una grave y peligrosa ilusión al pensar que en 1918 la guerra mundial había llegado a su fin. Los años posteriores fueron, en el mejor de los casos, un apaciguamiento temporal, una especie de tregua.

Durante esa tregua las armas nunca se depusieron; tan sólo cambiaron su forma. Las naciones no siguieron combatiendo entre sí con cañones o submarinos. Descubrieron y desarrollaron un sistema bélico mucho más sutil y sofisticado. Y fue aquí donde la filosofía empezó a jugar un nuevo e inesperado papel. En cierto sentido, procuró un armamento “espiritual” destinado a completar y perfeccionar el armamento material. Debido a ello la forma global de nuestra vida pública experimentó un profundo cambio. Nuevos problemas y nuevos poderes comenzaron a descollar. La pugna entre sistemas políticos devino una lucha de “ideas” e “ideologías”.

En este combate los recursos asignados a los diferentes contendientes fueron muy desiguales. Las democracias occidentales estuvieron, desde un comienzo, a la defensiva. No desarrollaron nuevas fuerzas; se atuvieron a sus viejos ideales, los ideales de la Revolución Francesa. Pero hacía tiempo que estos ideales habían perdido su momento y su impulso original. Las fuerzas revolucionarias se habían convertido en fuerzas conservadoras. Consecuentemente no se hallaban preparadas para la nueva tarea que debían desempeñar. La Revolución francesa abocó en un triunfo y una apoteosis de la *razón*. La razón fue considerada como el poder fundamental en la organización de la vida política y social del hombre. Todo esto se vio repentinamente anulado y revocado. Los nuevos sistemas políticos comenzaron a oponer contra la razón a su [268] más antiguo y peligroso adversario. La franca y solemne entronización del *mito* es el rasgo más distintivo y característico en el pensamiento político del siglo veinte.

De ahora en adelante se ha introducido un factor enteramente nuevo en el desarrollo de nuestra vida política. Por supuesto, no puede decirse que el mito en sí mismo fuera un hecho nuevo o desconocido. Desde comienzos del siglo diecinueve tuvimos una mitología comparada. En su último periodo Schelling produjo su *Filosofía de la mitología*. Los fenómenos mitológicos de todas las grandes religiones del mundo fueron cuidadosamente estudiados. Luego esta labor fue proseguida por antropólogos y etnólogos. Un inmenso cúmulo de hechos se fue recolectando desde todas las partes del mundo y a través de todos los periodos de la historia. Y no sólo los hechos, sino que también la *forma* del

pensamiento mitológico se convirtieron en un problema importante que resultaba cada vez más atractivo y atraía la atención general. Dicha forma fue estudiada y analizada por antropólogos, psicólogos, psicoanalistas, sociólogos y filósofos. Pero todos los hechos descubiertos por ese análisis, aunque despertaban nuestra curiosidad científica, parecían algo muy remoto para nuestra vida actual. Estaban desprovistos de cualquier interés práctico. Estábamos convencidos de que el mito pertenecía a un estadio cultural y mental que había periclitado de una vez por todas. Que esta forma “primitiva” se revivificara y estuviera llamada a jugar un papel decisivo en la vida política moderna, era algo que chocaba frontalmente con nuestras convicciones teóricas más firmes. El “mito del siglo veinte” carecía de paralelismo y precedente algunos: advino como el reverso de todos nuestros principios del pensar.

Que el mito es un factor necesario, un elemento fundamental en el desarrollo de la cultura humana, es algo generalmente admitido. El romanticismo siempre ha subrayado este aspecto, mostrando de qué modo y en cuán alto grado el lenguaje, la poesía, la religión e incluso la metafísica y al ciencia se hallan vinculados en su origen con elementos míticos y se compenetran con la imaginación mítica. Pero los pensadores románticos distaban sobremedida [269] de nuestros mitos políticos modernos. Ellos vieron en el mito una actividad “inconsciente”, a la que consideraban como un salvaje y exuberante torrente que surgía de unas ignotas profundidades. En el mito político moderno este torrente se ve encauzada y canalizada. El mito deja de ser un libre y espontáneo juego de la imaginación. Queda regulado y organizado: se le ajusta a las necesidades políticas y se utiliza para fines políticos concretos.

Lo que formalmente parecía ser un proceso ingobernable fue sometido a una severa disciplina. Fue puesto bajo control y domesticado para la obediencia y el orden. Nuestros mitos políticos modernos no son la consecuencia de un poder oscuro o mítico. No se han desarrollado paulatina e inconscientemente a partir del “espíritu nacional”. Fueron contruidos deliberadamente y destinados a ciertos propósitos. Cobran vida merced a la autoritaria palabra del líder político. Este fue uno de los mayores triunfos de la contienda política moderna. Se coloca en el epicentro del nuevo arte de la táctica y la estrategia política. A partir de ahora el mito deja de ser algo tan incalculable como incontrolable. Puede ser fabricado a capricho; se convierte en un componente artificial y manufacturado en el gran laboratorio de la política.

Aquí nos encontramos con una de las mayores paradojas en la historia de la humanidad. Se trata de un mito que en cierto sentido está completamente “racionalizado”. El mito sigue siendo irracional en su contenido, pero es muy claro y consciente en sus objetivos. El siglo veinte es el siglo de la técnica, y aplica

métodos técnicos a todos los campos de la actividad teórica y práctica. La invención y el hábil uso de un nuevo instrumento técnico -el de la técnica del mito político- decidió la victoria del movimiento nacionalsocialista en Alemania. Los opositores al nacionalsocialismo perdieron su causa incluso antes de comenzar la batalla. En la lucha política siempre es de vital importancia *conocer* al adversario, penetrar en sus modos de pensar y actuar. Los líderes políticos de la República de Weimar no estaban preparados para esa tarea. Fallaron por completo a la hora de comprender el carácter y la fuerza del nuevo armamento utilizado contra ellos.

En su sobrio y empírico modo de pensar sobre las “cuestiones de hecho”, estos dirigentes no alcanzaron a ver la peligrosa fuerza explosiva contenida en el mito político. Ni siquiera podían tomarse estas cosas en serio. Muchos de ellos eran devotos marxistas. Pensaban y hablaban [270] en términos económicos; estaban convencidos de que la economía es el móvil esencial de la vida política y la solución de todos los problemas sociales. Siguiendo esa teoría se equivocaron sobre lo que estaba en litigio; no comprendieron lo que se hallaba realmente en juego. Sin duda, las condiciones económicas tuvieron una amplia incidencia en el desarrollo y raudo crecimiento del movimiento nacionalsocialista. Pero las causas más profundas e influyentes no deben buscarse en la crisis económica que asolaba Alemania. Pertenecen a otro campo que en cierto sentido resultaba inaccesible para los líderes socialistas. Cuando empezaron a ver el peligro, ya era demasiado tarde; la fuerza del mito político se había tomado irresistible.

¿Acaso los artífices de esos mitos actuaron de buena fe, creyeron en la “verdad” de sus propias historias? Apenas cabe responder a esta cuestión, ni tan siquiera puede plantearse. Uno de los primeros pasos de la nueva teoría política es negar y destruir el concepto de “verdad” implicado en esta pregunta. Lo que llamamos verdad “objetiva” es una mera ilusión. Preguntarse por la “verdad” del mito político carece tanto de sentido y es tan ridículo como preguntarse por la verdad de un fusil o de un avión de caza. Ambos son armas; y las armas prueban su verdad mediante su eficacia. Si el mito político pudiera testarse, no necesitaría de ninguna otra prueba mejor. A este respecto la teoría es invulnerable por ser inmune a cualquier ataque. Todo consiste en poner en acción el mito político y comprobar su poder constructivo o destructivo.

Incluso en su forma primitiva, ingenua y poco sofisticada, el mito no sirve como mero propósito teórico. No nos confiere una simple “representación” del mundo. Su papel principal estriba en despertar las emociones e incitar al hombre a ciertas acciones. “Tal como se da en una comunidad salvaje, esto es, en su forma primitiva –señala Malinowski en su libro *El mito en la psicología pri-*

*mitiva*– el mito no es simplemente una historia contada, sino una realidad vivida. Al igual que nuestra historia sagrada vive en nuestros rituales, en nuestra moralidad, gobernando nuestra fe y controlando nuestra conducta, así se comporta el mito para el salvaje. El mito es un ingrediente vital de la civilización humana; no es una explicación intelectual o una imagería artística, sino un estatuto pragmático de la fe y de la sabiduría moral primitivas”. Este punto de vista confirió una nueva forma a todas las investigaciones en el campo de la etnología y la mitología comparadas.

Ahora parece un principio generalmente admitido que el *rito* es en algún sentido anterior al mito, que en orden a comprender la naturaleza del mito siempre hemos de comenzar estudiando los rituales. El rito siempre es un fenómeno social, no individual. [271] No es una expresión de un pensamiento o una idea; se trata de un grupo que expresa algunos sentimientos y deseos colectivos fundamentales. En su obra sobre *Magia y religión en el norte de Africa*, E. Doutté ha dado una breve y llamativa definición del mito al decir que los poderes demoniacos o divinos que encontramos en las mitologías primitivas no son tanto una personificación de fuerzas naturales como una personificación de fuerzas sociales; esas mitologías suponen *el deseo colectivo personificado*. Este carácter fundamental se ve preservado en todos nuestros mitos políticos modernos. En ellos no encontramos un sistema de “pensamientos”, sino un tumulto de las más violentas emociones.

La gama global de las pasiones sociales, desde las notas más bajas hasta las más altas, aparece y eclosiona en la creación del “mito del siglo veinte”. Y finalmente todas esas emociones quedan focalizadas en un solo punto. Son personificadas y deificadas en el *Guía*. El Guía se convierte en el cumplimiento de todos los deseos colectivos. A él apuntan todas las esperanzas y todos los temores. Uno de los motivos más repetidos desde la noche de los tiempos en todas las mitologías del mundo es la idea del “milenio”, de un periodo en que todas las esperanzas se verán cumplidas y todos los males erradicados. Ese milenio se lo prometió a la raza germana el mito político moderno. Aunque no se trataba como antaño de un milenio de paz, sino de guerra; la guerra fue declarada el auténtico ideal y la única cosa permanente en la vida social y política.

Con todo, al comprender el verdadero carácter y el pleno significado del mito fracasaremos si, con arreglo a su nombre griego, vemos en él una simple “narrativa”, una recolección o crónica de las memorables hazañas de héroes y dioses. Este aspecto *épico* no es el único ni siquiera el decisivo. El mito tiene siempre un carácter dramático. Concibe el mundo como un gran drama –como una lucha entre fuerzas divinas y demoníacas, entre la luz y las tinieblas, entre el bien y el mal. Siempre hay un polo negativo y otro positivo en el pensamiento



mítico y la imaginación mítica. Es más, el mito político [272] quedará incompleto hasta que no se introduzca un poder demoníaco. El proceso de deificación tiene que verse completado con un proceso que describiríamos como “demonización” .

En el pandemónium mítico siempre encontramos espíritus malhechores opuestos a los benéficos. Nunca falta una revuelta franca o encubierta de Satán contra Dios. En el pandemónium germano este papel se le asignó a lo judío. Aquí nos encontramos con mucho más de lo que suele describirse con el nombre de “antisemitismo”. Éste no es un fenómeno nuevo, pues ha existido a través de todos los tiempos y bajo las más variadas formas. Pero la forma alemana de persecución fue algo que nunca se había dado con anterioridad. Hay que buscar sus raíces en un lugar diferente; son mucho más profundas y venenosas. El antisemitismo podía conducir a la discriminación social, a todas las formas de opresión, a restricciones legales y a leyes de excepción. Mas no podía dar cuenta del método específico de la germana propaganda antijudía. Lo que se proclamó con ella fue un combate mortal -una lucha de vida y muerte- que sólo podía terminar con el completo exterminio de los judíos. Es innegable que toda suerte de odio personal y de clase, que la envidia económica o los prejuicios raciales contribuyeron en este combate/ Pero todo esto no podría haber hecho su trabajo ni hubiese alcanzado el fin deseado si no se hubiera visto sostenido por la fuerza de un motivo mucho más peligroso y potente. Para una comprensión más profunda de nuestro problema resulta de vital importancia descubrir este motivo y determinar su verdadero carácter y su fuente original.

\* \* \*

La ideología del nacionalsocialismo es un híbrido de política y metafísica. Depende de ciertos dogmas fundamentales que han de aceptarse implícitamente. Sin la creencia implícita en los poderes personales y la advocación del líder, sin la creencia en la superioridad de la raza nórdica y su tarea de conquistar y sojuzgar el mundo, esta ideología se vacía de sentido. A pesar del despliegue de todo su poderío militar, pese a su incomparable técnica y organización bélica, [273] el coloso germano es, después de todo, un coloso con los pies de barro. Si le despojamos de su fundación mítica, queda necesariamente colapsado. Los creadores del “mito del siglo veinte” sabían muy bien que así era.