Del esoterismo. Heidegger y/o Cassirer en Davos[1]

Geoffrey Waite
Traducción de Rodrigo Zamorano

Hubo un famoso debate entre Heidegger y Ernst Cassirer, en Davos, que para cualquiera que tuviera ojos reveló la desorientación y la vacuidad de este último, notable representante de la filosofía académica establecida. Cassirer había sido discípulo de Hermann Cohen, el fundador de la escuela neokantiana. Cohen había elaborado un sistema filosófico cuyo centro era la ética. Cassirer lo transformó en un nuevo sistema filosófico, en el cual la ética había desaparecido por completo. La abandonó *en silencio*, sin *enfrentar* el problema. *Heidegger sí lo hizo*. Declaró que la ética es imposible, y toda su persona estaba imbuida del convencimiento de que este hecho ponía al descubierto un abismo. […] Sólo un gran pensador podría ayudarnos en nuestro compromiso intelectual. Pero aquí reside la principal dificultad: el único gran pensador de nuestro tiempo es Heidegger. La única pregunta de importancia, por supuesto, es la que apunta a saber si las enseñanzas de Heidegger son verdaderas o no. Pero la pregunta misma es engañosa, porque guarda silencio acerca de la cuestión de la competencia: quién es competente para juzgar.

–Strauss[1]

Heidegger no oculta nada. No miente. Dice lo que realmente piensa.

–Janicaud[2]

Es importante, ante todo, que entendamos las verdaderas intenciones de nuestro autor para iluminar aquello que él piensa que realmente debe decirse y para conjeturar qué es lo más crítico para él.

–Levinas[3]

Solo una o dos veces en mis treinta o treinta y cinco años de enseñanza he hablado de lo que realmente me importa.

–Heidegger[4]

[P]orque desde hace algún tiempo no digo jamás lo que creo, ni creo jamás lo que digo, y si con todo me sucede decir alguna vez la verdad, la escondo entre tantas mentiras que es difícil encontrarla.

–Maquiavelo[5]

La "doctrina" de un pensador es lo no dicho en su decir y a lo que el hombre queda expuesto *con el fin de* emplearse en ello.

–Heidegger[6]

[P]ero, a los de afuera, todo se les hace parábolas. Como dice la Biblia: *Por mucho que miren, no verán; por más que oigan no entenderán; no se convertirán ni serán perdonados*.

–Marcos 4:12[7]

1. Publicado originalmente bajo el título: "On Esotericism: Heidegger and/or Cassirer at Davos", *Political Theory* 26.5 (oct., 1998): 603-651.

> "¿Comprendes ya que soy verdadero filósofo?" […] "Lo hubiera comprendido si nada hubieras hablado".
>
> –Boecio[8]

> Lo mismo es válido para Heidegger. Es necesario saber cómo escuchar los silencios de los filósofos. Siempre son elocuentes.
>
> –Althusser[9]

El escenario de la intriga

Estos nueve epígrafes ponen en escena un escenario intrigante como *el* escenario de la intriga: la victoria decisiva (sobre la filosofía académica) por parte de un sujeto humano pos-ético que nunca dice (exactamente) lo que en realidad pretende decir, que nunca usa todas sus armas y que, sin embargo, exactamente al mismo tiempo, ocultando (casi) nada, informa a sus interlocutores del engaño que desean recibir como verdad, al decir en voz alta precisamente lo que en realidad piensa de un modo (casi) indetectable, en un silencio elocuente. Lo cual conlleva nuestro propio silencio ético, aunque rara vez tan elocuente como en y entre estos epígrafes. Extendiéndose en el pensamiento occidental al menos hasta Platón y la Biblia judeocristiana, esta paradoja constitutiva puede ser nombrada pero nunca captada del todo: la retórica doble, el discurso parabólico, la sigética (retórica del silencio) y la mentira noble, sagrada o prudente. Lo denomino la "paradoja y paranoia" –*paradoxa* y *paranous*– del exo/esoterismo. "Junto a" y "más allá de", pero también "en" la así llamada historia de la conciencia como su ausencia determinante, el exo/esoterismo vuelve radicalmente problemática nuestra capacidad de captar esa larga historia, asumiendo (como en gran parte lo hacemos) que consiste sólo en declaraciones exotéricas, que los filósofos necesariamente quieren decir lo que dicen y que cuando no lo hacen, se debe exclusivamente a la interferencia estructural del inconsciente. Como una forma de mentir, como manipulación de las conciencias de otros sujetos por medios subrepticios, toda forma de exo/esoterismo apunta, no obstante, de forma más o menos tácita, a su premisa sistémica y sistemáticamente no declarada, su elusivo excedente [*surplus*]: la verdad. Pero ¿qué es entonces la verdad?

"Veritas norma sui, & falsi est", dice Spinoza, articulando la tautología constitutiva de todo el pensamiento secular: "[L]a verdad es norma de sí misma y de la falsedad".[10] "La verdad", dice Kant, es "[u]na perfección fundamental del conocimiento, condición sin duda esencial e inseparable de toda perfección del mismo"; por el contrario, "[l]o que hace posible el error es […] la *ilusión*, según la cual se confunde en el juzgar lo meramente *subjetivo* con lo *objetivo*".[11] Esta ilusión, para el marxismo posilustrado, es una definición básica de la *ideología*, mediante la cual intereses particulares se presentan –consciente o inconscientemente– de manera oculta como si fuesen universalmente vinculantes.[12] Exactamente como la verdad spinozista, señala Althusser, "el mundo de la ideología contiene en sí *su propio principio de inteligencia*".[13] Pero este argumento implica que, de manera inextricable, *todo* es ideológico, tanto epistemológica como políticamente. En términos preseculares, la ideología es Dios; en términos seculares, hemos llegado a la paradoja y paranoia de que la única verdad es que la ideología es la verdad.[14] Como también propuso Althusser, un marxismo coherente y franco debe admitir que "*no puede concebir que una sociedad comunista pueda prescindir jamás de la ideología*, trátese de moral, de arte o de 'representación del mundo'".[15] "[L]a ideología *no tiene fuera* (respecto a sí misma), pero, al mismo tiempo, […] *sólo es fuera* (respecto a la ciencia y a la realidad)".[16] Pero ahora parece que la verdad misma –de manera imposible– se ha vuelto relativa y que lo máximo que la ciencia o el marxismo podrían entonces llegar a conocer es conocer la ideología y luchar de acuerdo con esto: una ideología contrapuesta a otra, una "ciencia" y "realidad" contrapuesta a otra. En los términos aún tautológicos pero ahora solapadamente belicosos de la ontología política de Heidegger en 1936, "la verdad, sólo puede ser lo que es, concretamente esta apertura, si ella misma se establece y mientras se mantenga instalada en su espacio abierto".[17] Por

cierto, en los términos de Lacan, "[e]l espejismo de la verdad, del que solo cabe esperar la mentira (lo que cortésmente llamamos resistencia), no tiene otro término que la satisfacción que marca el fin del análisis".[18] Análisis, sin embargo, del que también se dice que es interminable, una lucha interminable sin cura, salvo por la única ética de "no ceder en su deseo": *cualquiera* que pueda ser ese deseo, *dondequiera* que pueda llevarnos a nosotros o al mundo.[19]

¿Cuáles son entonces las apuestas epistemológicas y políticas aquí, inescapablemente al interior de "la verdad y la mentira en sentido extramoral"? En términos epistemológicos, estamos precariamente cerca de una definición nietzscheana del *nihilismo* en la medida que, después de la supuesta "muerte de Dios", el nihilismo "es el estado en el cual un ser tiene la necesidad de ponerse continuamente en cuestión, de plantear continuamente la cuestión de los fundamentos de su existencia, sin que nada sea capaz de contar como tales fundamentos".[20] En términos políticos, y de manera concomitante, también estamos precariamente cerca de la autodefinición del *fascismo* filosóficamente coherente. Mussolini y otros filósofos fascistas afirmaron de manera pública que el *relativismo* sin fundamentos es el único fundamento del fascismo, la precondición conceptual para la realización del *Rangordnung* u orden de rango nietzscheano (traducido al italiano como *gerarchia*: jerarquía). Lo único que puede decidir –en último término– entre ideologías en competencia es la fuerza bruta. Para el fascismo, sin embargo, esto no supone la supresión simple e inmediata de la "igualdad" (*l'uguaglianza*), lo que podría ser estúpidamente contraproducente.[21] El argumento fascista es más bien que el orden de rango "corrige" "desigualdades naturales" en nombre de poderosos que son iguales solo *inter pares*, que saben que la verdad no tiene fundamentos y es decisionistamente arbitraria, y que están dispuestos a usar cualquier medio necesario –incluyendo dosis controladas de debate libre– para mantener *esta* verdad y su propio poder.[22] Preparado para tomar el poder estatal en 1922, Mussolini anunció con audacia en su artículo programático "Relativismo e Fascismo" (1921) que "la filosofía de la fuerza" (*la filosofía della forza*) –en la cual el fascismo se fundamenta conceptual e institucionalmente, en contraste explícito con el esencialismo nacionalsocialista (racista) alemán– *no es nada sino relativista*.[23] Como autoridades primarias, Mussolini recurrió al propio Nietzsche y al destacado nietzscheano neokantiano Hans Vaihinger y su "filosofía del como si". *Sabemos* que el relativismo y el fascismo son sistemas sin fundamento, pero decidimos actuar *como si* los tuvieran, para que *en efecto* esta carencia de fundamentos se vuelva nuestro fundamento. "Nosotros somos, en verdad, los relativistas por excelencia", proclamó Mussolini, y "el momento en el que el relativismo tomó contacto con Nietzsche y con su voluntad de poder fue el momento en el que el fascismo italiano se volvió, como sigue siendo, la más formidable creación de una *voluntad de poder* individual y nacional".[24] Mussolini también sostuvo que el socialismo marxista simplemente no podía captar el hecho de que no hay verdades eternas: Dios está muerto, todo está permitido; sólo los fuertes *deciden* qué es la verdad; y cuando y si es que el propio fascismo fuera eventualmente aplastado por una fuerza superior, como la historia nos enseña que sucede tarde o temprano con todos los conceptos y movimientos políticos, entonces que así sea. Por medio del nihilismo nietzscheano, el socialismo fascista lógicamente riguroso fue entonces una solución cínica, decisionista, historicista y relativista –anunciada de forma explícita y pública– a una profunda aporía epistemológica y política que se extiende a través de la historia y que ha engullido a la izquierda. Como el capitalismo (cuyo poder decide aprovechar transformándolo en corporativismo), el fascismo está preparado para emplear el exoterismo o el esoterismo cuando la situación lo exija: el *exoterismo* cuando se siente sin oposición (como lo ejemplifica Mussolini en la década de 1920), y el *exo/esoterismo* el resto del tiempo, ya sea unido al consentimiento (la hegemonía) o la coerción. Por el contrario, todos los apologistas liberales del capitalismo y la mayoría de los marxistas, sintiéndose igualmente seguros en su tradición ilustrada, piensan de manera ingenua que todo es

esencialmente exotérico y que es a la vez necesario y suficiente *exponer* o *criticar* la ideología para que esta sea *superada*. Así no es posible captar ni combatir efectivamente ni el exo/esoterismo ni el fascismo y el capitalismo.

Las implicancias de la definición nietzscheana del nihilismo son particularmente abarcadoras y omnipotentes en nuestra época "posideológica", pluralista, cínica, historicista y relativista (institucionalmente incorporada como deconstrucción, neohistoricismo y estudios culturales), donde por lo general se cree que el marxismo y el comunismo, y así la principal oposición histórica al *statu quo*, han sido derrotados conceptual y políticamente de manera definitiva. Lo que Nietzsche llamó nihilismo es hoy el capitalismo *global*, y sus "últimos hombres" han resultado ser no aquellos del "socialismo realismo existente", sino los del capitalismo realmente existente. Ya se entienda como un sistema económico, social, cultural, ideológico, lógico o discursivo, es el sistema *capitalista* radicalmente no fundamentado el que ha demostrado la capacidad suprema –la mayor en la historia humana– de "ponerse continuamente en cuestión, de plantear continuamente la cuestión de los fundamentos de su existencia, sin que nada sea capaz de contar como tales fundamentos". En específico, el capitalismo se pone continuamente en cuestión mediante sus propias *crisis* autoproducidas en todas las formas, manteniéndose y perpetuándose a través de ellas. El capitalismo es radicalmente no fundamentado, exactamente como el fascismo, pero en este relativismo cínico radica su fuerza y verdad. El mito del capitalismo parece ser invencible, renovando su fuerza a partir de todos los oponentes siempre y cuando toque solo tierra sin fundamentos [*ungrounded ground*], al contrario del mítico Anteo. Hasta la fecha, ningún Hércules ha sido capaz de derrotar al capitalismo como él lo hizo con Anteo: alzándolo en el aire y estrangulándolo. Ya que el capitalismo tendría que ser puesto contra el suelo, pero parece no haber suelo sobre el cual pararse para lograr esta proeza. Como plantea Marx en *El capital*: "El *verdadero límite* [o *barrera*: die *wahre Schranke*] de la producción capitalista lo es *el propio capital*".[25] Desastrosamente leída por los marxistas evolucionistas de manera "diacrónica" para garantizar el inevitable fin del capitalismo, la tesis de Marx también puede ser leída de modo "sincrónico" en el sentido contrario; a saber, "que *es este límite inmanente, esta 'contradicción interna', la que lleva al capitalismo a un desarrollo permanente*".[26] Aunque preliminar, creo que la única salida de esta aporía (o sea, la antinomia entre el optimismo absoluto y el pesimismo absoluto con respecto a la posibilidad de destruir el capitalismo) está sugerida en la tesis althusseriana básica según la cual *El capital* de Marx demuestra "que el tiempo de la producción económica, siendo un tiempo específico (diferente según los diferentes modos de producción), es, como tiempo específico, un tiempo complejo no-lineal; es un tiempo de tiempos, un tiempo complejo que no se puede *leer* en la continuidad del tiempo de la vida o de los reflejos sino que es preciso *construir*, a partir de las estructuras propias de la producción. El tiempo de la producción económica capitalista que Marx analiza debe ser *construido* en su concepto".[27] Y así también debe ser construido en su concepto el tiempo de cualquier modo alternativo de producción para que éste exista en primer lugar. En otras palabras (y discutiré en breve el constructivismo marxista), obviamente es posible leer el futuro del capitalismo (o del fascismo) ya sea de manera optimista o pesimista, o ambas, pero también es posible construir por lo menos un concepto de oposición económica, política y discursiva a él. No obstante, la exigente pregunta hoy sigue siendo cómo *cualquier* sistema oposicional de pensamiento, no digamos de la acción, puede ser fundamentado cuando existe un consenso común (que a menudo recurre a Nietzsche) de que *nada* puede ser fundamentado luego de la "muerte de Dios". Pero, de hecho, este Dios *no* está muerto, sino (que es el) inconsciente.[28] Y si el capitalismo es hoy al mismo tiempo Dios, el inconsciente y la verdad (es decir, la medida de sí mismo *y* de cualquier oposición a él), entonces, para estar fundamentado, cualquier sistema alternativo u oposicional debe comenzar con *esta* verdad. Volvemos aquí al problema del exo/esoterismo en la medida en que este controla cuán-

do y cómo la verdad y la mentira llegan a hacerse públicas en lo que sea que hoy queda de la *res publica*.

Si el problema central de la teoría política hoy en día es producir una oposición efectiva al capitalismo y si la única razón para estudiar el pasado es encontrar alternativas al presente, entonces la función general del exo/esoterismo es bloquear ambas tareas. Pero esta obstrucción no se logra principalmente *prohibiendo* la posibilidad de la oposición y las alternativas. El propio capitalismo fomenta las crisis y a quienes lo desafían, incluso los produce él mismo, para asegurar su dinamismo. Por lo general, las prohibiciones abiertas son contraproducentes en la medida en que son fácilmente identificables y disputables como tales. Por lo tanto, sostengo que la manera más efectiva de mantener en el poder sistemas complejos no se encuentra en la prohibición, ni siquiera en la producción de consentimiento hegemónico mediante "la propagación de la ideología (mediante las formas de presentación y de inculcación de la cultura)",[29] sino más bien en hacer que las alternativas radicales parezcan *lógicamente imposibles* en primer lugar; en nuestro caso, volviendo el inconsciente del capitalismo exactamente como Dios, la ideología y la verdad absoluta. Esta es la función general del exo/esoterismo en la modernidad secular.

Para la tradición de pensamiento que vincula a Spinoza, Kant, Marx y Freud (e incluso a Nietzsche, aunque, podría decirse, con fines políticos radicalmente opuestos), la verdad sigue siendo el criterio absoluto de la falsedad, la ilusión y la ideología. Sin embargo, a diferencia de aquel aspecto de esta tradición que eventualmente conduce al psicoanálisis filosófico poslingüístico (Lacan) –donde "[s]ólo con la dimensión de la palabra se cava el surco de la verdad en lo real"–,[30] el marxismo por lo general se ha diferenciado de este desarrollo, así como también del exo/esoterismo que conduce a Heidegger y Leo Strauss, al seguir siendo *prelingüístico*. Simultáneamente, la mayoría de los marxistas (y lo que queda de la "izquierda") se ha diferenciado por su fingido desinterés o simple ignorancia de la antigua tradición del exo/esoterismo (codificada por primera vez por Maquiavelo) en la cual la falsedad, la ilusión y la ideología son producidas y manipuladas por algunos sujetos *conscientemente* para ser incorporadas por otros *inconscientemente*.[31] Para el marxismo, los costos epistemológicos y políticos de este desinterés e ignorancia han sido enormes, casi irredimibles, y este fracaso exige rectificación. Al mismo tiempo, el marxismo en gran parte ha seguido siendo *prepsicoanalítico*. Según lo plantea Althusser: "él [Marx] no podía ir más allá de una teoría de la individualidad social, o de las formas históricas de la individualidad. No hay nada en Marx que anticipe el descubrimiento de Freud; no hay nada en Marx que pueda fundamentar una teoría del psiquismo".[32] Yo agregaría que esto se aplica más a casi todo el "marxismo" que al propio Marx, pero en cualquier caso esta laguna también ha contribuido a hacer casi imposible para el marxismo *leer* siquiera la gran tradición exo/esotérica, menos aún combatir de manera efectiva al capitalismo filosófica o políticamente. En mis términos, ni siquiera puede leer la psique que está preparada para manipular inconscientemente otras psiques por medio del silencio elocuente.

La verdad sigue siendo en propiedad la precondición de cualquier alternativa marxista conceptualmente coherente y políticamente efectiva al capitalismo, al igual que lo es de la filosofía del psicoanálisis en la voz de Lacan: "El fundamento único de la verdad es que la palabra, aun mentirosa, la invoca y la suscita".[33] Pero si bien es imposible articular toda la verdad, "[i]ncluso por ese imposible la verdad es solidaria de lo real".[34] Y es esta aspiración lo que el exo/esoterismo, hoy en su modo capitalista "tardío" o "posmodernista", comprende a cabalidad y explota de la manera más exitosa. Si la explotación sigue siendo una preocupación marxista, los marxistas deben dirigirse a la verdad. Esto significa que deben dirigirse al inconsciente y las mentiras y, por lo tanto, a la problemática del exo/esoterismo. Y esto significa que deben captar no sólo la posición *de* todos los oponentes, sino también los debates *entre* ellos cuando éstos encarnan –consciente o inconscientemente– la problemática de la manipulación exo/esotérica.

En lo que resta de este ensayo, por lo tanto, examinaré un debate que ha demostrado ser particularmente sintomático tanto de la manera en que funciona la *hegemonía capitalista* como de la incapacidad del marxismo de arreglar cuentas con ella y con el *exo/esoterismo* y, por consiguiente, de montar una oposición convincente y efectiva a ninguno de ellos. Se trata de la confrontación pública en 1929 entre Heidegger y Ernst Cassirer en Davos, Suiza. Sostengo que este acontecimiento seminal, que por lo general se considera que termina con el triunfo del primero sobre el segundo, significa más que el triunfo de la "derecha" ideológica sobre la "izquierda". Ya que también significa que el exo/esoterismo heideggeriano triunfa sobre el exoterismo cassireriano. Hasta la fecha, ninguna voz marxista o comunista se ha alzado para protestar lo que este supuesto "debate" oculta o para ofrecer una versión alternativa.

De Davos a los Estudios Culturales

Lo que llamamos "Davos" es en realidad la transcripción del segundo de cuatro eventos anuales que comenzaron en 1928 y terminaron en 1931, mientras la situación geopolítica en Europa y el mundo empeoraba dramáticamente.[35] El mandato de la serie de coloquios era promover lo que sus organizadores, refiriéndose a todos los traumas aún supurantes de la Primera Guerra Mundial y tratando desesperadamente de contener los nuevos que se cernían en el sombrío futuro, llamaron "comprensión y cooperación entre los pueblos [o naciones: *Völker*], especialmente el francés y el alemán". Además de Heidegger y Cassirer, otros conferencistas tuvieron oportunidad de participar en el coloquio internacional, que tuvo lugar del 16 de marzo al 6 de abril de 1929 bajo el tema general de "el hombre y la generación", aunque la mayoría de los presentes pensaron que el momento crucial *absoluto* de la historia filosófica estaba ocurriendo ante sus ojos: Cassirer *incorporando* el antiguo régimen filosófico, Heidegger el nuevo. De modo que los demás participantes hicieron sus mejores esfuerzos por medir esta radical ruptura epistemológica. Además del conjunto de sus escritos académicos, Cassirer recientemente, en el otoño de 1928, había intervenido en el debate político público en la Universidad de Hamburgo (donde pronto sería el primer judío en la historia en volverse rector de una universidad alemana) al defender la constitución de Weimar –ampliamente detestada a través del espectro ideológico– con lo que sostuvo era la auténtica herencia alemana, ejemplificada por la Weimar goetheana.[36] Además de alusiones en su mayor parte veladas a la "cuestión judía", otros signos de los tiempos fueron evidentes en Davos: los estudiantes organizaron un taller sobre "El marxismo", y también se realizó otro sobre "El actual pero difícil problema de la propaganda de guerra y la provocación nacional". Unos pocos meses después, Heidegger dio su conferencia inaugural en Friburgo en la cual decisiva y afirmativamente vinculó la cuestión del pensar radical y auténtico con la ansiedad ante el ente y la nada.[37] Cassirer era más conocido en la época por su filosofía de los mitos y las formas simbólicas.

A lo largo de la década de 1920, las discusiones filosóficas sobre el mito en Europa fueron opacadas por varias intervenciones más explícitamente políticas: la declaración pública de Mussolini, en octubre de 1922, de que los fascistas habían creado su propio *mito*, el de la nación, y más tarde la abierta acogida por parte de Carl Schmitt de la construcción del mito decisionista de Mussolini como superior a todas las otras formas disponibles del pensamiento y la acción política, en conjunto con su rechazo filosóficamente fundamentado a la constitución y el parlamento de Weimar, incluido su compromiso con la discusión, el debate y el diálogo, todos los cuales solo sirven para diferir perpetuamente las decisiones difíciles sobre las circunstancias excepcionales.[38] La secularización, en particular la Ilustración, se prestan por necesidad estructural a este acto de autolegitimación *auto ex nihilo* radicalmente no fundamentado.[39] Meses después de la defensa de Cassirer de la República de Weimar, luego de que Heidegger diera su parecer en Davos, una nueva noticia –*la* noticia– se hizo circular. Heidegger había derrotado a Cassirer definitivamente, y lo que Goethe había dicho sobre Napoleón y la geopolítica en una época anterior estaba final-

mente ocurriendo en la filosofía: "¡Aquí y ahora se inicia una nueva época de la historia del mundo, y vosotros podréis decir que habéis participado en ella!".[40] Precisamente son esas posibilidades de ruptura o renovación geopolítica radical lo que "los posmodernos" por definición no pueden captar. Y esto gracias, sostengo, a la "victoria" *deseada* de Heidegger y a la "derrota" *no deseada* de Cassirer, habiendo sido ambas heredadas e incorporadas, a sabiendas o no, por los posmodernos.

Generalmente hablando y salvo unas pocas excepciones, los reportes del debate de Davos se dividen, hoy como entonces, en líneas tímidamente ideológicas: la cassireriana tiende a ser conciliatoria e intenta llegar a un equilibrio, la straussiana a tener una mayor carga agresiva, la heideggeriana a ser distante.[41] Esta diferencia es explicable como el efecto de diferentes conclusiones alcanzadas a partir de una premisa común: en el análisis final, las tres facciones asumen que en realidad *Heidegger* ganó la confrontación, o al menos asumen que esta es la percepción común del resultado y, por lo tanto, en términos sociológicos, si es que no también filosóficos, sencillamente el caso. De modo que parece que los cassirerianos *tienen* que adaptar una estrategia de reconciliación, mientras que los heideggerianos son libres de pasar a *otras* tareas. En lo que respecta a los straussianos, éstos tienen su *propio* breve contra Heidegger (y Cassirer) en una situación de minoría contra la mayoría heideggeriana (y cassireriana), peleando por el mismo terreno, siendo su ánimo general belicoso (esa es la paga del *ressentiment*).[42] Al final del día, sin embargo, la principal divergencia entre los heideggerianos y los straussianos es cómo usar el lenguaje exo/esotérico de manera prudente para asegurar una visión idénticamente elitista de la supuesta necesidad del orden de rango nietzscheano (es decir, la división socioeconómica del trabajo mental y el trabajo manual) para permitirle a la filosofía existir. Por el contrario, los cassirerianos no se preocupan en absoluto por el exo/esoterismo, y así –debido y pese a algunas melindrosas reservas "éticas" sobre el capitalismo típicas del humanismo liberal– terminan afirmando *sin saberlo* las mismas divisiones intelectuales y económicas del trabajo que los straussianos y los heideggerianos afirman *conscientemente*. En suma, lo que sostengo es que el "debate" de Davos *nunca* fue un debate en dos aspectos básicos. En primer lugar, como Heidegger sabía pero Cassirer no, ambos tenían supuestos "éticos" radicalmente incompatibles sobre la naturaleza y el uso adecuado del lenguaje filosófico, y un auténtico debate no puede nunca ocurrir, para Heidegger, en el nivel meramente temático y exotérico. Segundo, ambos hombres compartían el mismo interés de clase básico y no tenían razones para debatir este hecho, sin importar en qué medida sus respectivas ideologías políticas puedan parecer diferentes o incluso opuestas.

De cualquier manera, sigue siendo un equívoco grave pero común que sería o es posible simplemente "elegir" en Davos: entre "Cassirer o Heidegger" y sólo entre ellos, ignorando la posibilidad de un término medio que queda así lógicamente excluido. Además, este engaño dual es demasiado *parcial* en ambos sentidos del término y hasta la fecha ha existido *asimétricamente*, como una calle de dirección única. Mientras que Heidegger *y* los heideggerianos (y, por razones distintas, los straussianos) siempre han asumido que ellos definitivamente ganaron el debate, excluyendo a Cassirer de la filosofía seria, Cassirer *mismo*, *a diferencia de* la mayoría de los cassirerianos, estaba menos seguro de la verdad de su propia posición en Davos, intentando –sin ser correspondido– continuar su "diálogo" de Davos con Heidegger en forma publicada e inédita hasta el amargo final. Es cierto que, al meramente reconstruir otra versión más de lo que pasó –o incluso, como digo, lo que *no* pasó– entre Cassirer y Heidegger en Davos, yo mismo corro el riesgo de contribuir al mito del consenso de que la única "elección" (entonces u hoy) es "Cassirer y/o Heidegger" (siendo tanto "y" como "o" palabritas engañosas, incluyentes y excluyentes). Sin embargo, volver a enfocarse en la "elección" entre Cassirer y Heidegger tiene sentido en términos heurísticos si es que aspectos relevantes de su debate permanecen ocultos a la vista.

Ateniéndonos exclusivamente al exo/esoterismo (es decir, dejando de lado por el momento el interés de clase compartido), Davos fue un deba-

te solo bajo el *aspecto* de un diálogo abierto (entre Cassirer y Heidegger) que confrontó en vano un monólogo secreto (el de Heidegger). Esta parte de mi propuesta no es del todo original, ya que quienes estaban más familiarizados con Heidegger, especialmente Strauss, repararon en ella en Davos. Más bien, son las estructuras y consecuencias específicas de este no debate las que aún deben ser identificadas y analizadas. Si aún quedan inquietantes oscuridades por desenterrar y exorcizar de este acontecimiento fundacional de la historia de la conciencia, entonces esta tarea es importante, sobre todo si "Davos fue una forma temprana de nuestro formato contemporáneo de conferencias y simposios",[43] y por "simposio" léase también ensayo.

Originalmente, este ensayo fue concebido en ocasión del primer intento sistemático en Norteamérica (la conferencia internacional Cassirer en New Haven, 1996) de usar una reconstrucción y apropiación crítica de la *oeuvre* publicada e inédita de Cassirer para ofrecer –a partir de su "filosofía de las formas simbólicas" y su "abarcadora filosofía de la cultura"– un contrapunto crítico a la hegemonía de los estudios culturales en las ciencias humanas y sociales, incluida la historia de la ciencia. En una formulación alternativa, la supuesta tarea de la ocasión era dar a los estudios culturales y al pluralismo multicultural una base filosófica conceptualmente rigurosa y hermenéuticamente rica de la que estos estudios en su mayoría empíricos carecen de manera demostrable. La tesis fuerte sería que Cassirer ha creado la *única* teoría rigurosa y coherente disponible para el proyecto de dar una fundamentación filosófica más o menos crítica a los estudios culturales, proyecto que –sostengo– está condenado desde el comienzo.[44]

Hoy en día, Cassirer está siendo publicitado por humanistas liberales y conservadores por igual –una celebración sintomática de un consenso no reconocido–, no simplemente por haber participado de manera muy anticipada en un importante diálogo con algo llamado "el pensamiento posmoderno del pluralismo", sino también por haberlo ya superado, sobre la base de que la "multiplicidad" y la "diversidad" cassirerianas no son el resultado de la "debilidad y el escepticismo" que se imputan entonces al posmodernismo, sino que representan en cambio "una pluralidad de relaciones-mundo que hoy deben ocupar el lugar de la unidimensionalidad del racionalismo tradicional".[45] Sean como fueren estos reclamos (o deseos piadosos), también se considera por lo general que Heidegger se opuso al "racionalismo unidimensional", así como también a la "debilidad y el escepticismo", pero en su caso esto difícilmente fue en nombre de la diversidad pluralista. ¿Quién entonces ha ganado finalmente el debate de Davos? ¿Debiesen los estudios culturales en efecto recurrir a Cassirer (o Heidegger) por ayuda en su abierta ignorancia de la filosofía? Antes de preguntar, necesitamos saber mejor cuáles fueron las verdaderas apuestas y formas del debate original y si se trató siquiera de un debate. No cabe duda de que Cassirer puede ser resucitado en disciplinas supuestamente "vanguardistas", incluidas aquellas que siguen a Bajtín, Foucault y Panofsky, todos quienes fueron influenciados por Cassirer de manera muy positiva. Su influencia tampoco ha sido irrelevante en las disciplinas más "tradicionales" de la crítica literaria y la estética. Estoy pensando aquí no sólo en, digamos, el trabajo de Susanne Langer y Philip Wheelwright,[46] sino también en la observación que Paul de Man hizo en 1964: "la obra de Cassirer ha contribuido a reducir el subjetivismo algo fantástico que rodeaba, en buena parte, el interés estadounidense por el mito y el símbolo".[47] Yo afirmo la necesidad de leer filosofía en la academia hoy, en un momento en el que la actual hegemonía de los estudios culturales, particularmente su animosidad antiteórica en la que las "filosofías", malamente estudiadas en el mejor de los casos, "son prácticamente utilizadas por éstas [las ciencias humanas] como *sustituto ideológico* de la base teórica que les falta".[48] Pero no cualquier estilo de filosofía nos ayudará en nuestro aprieto no filosófico y antifilosófico. Antes de resucitar el cadáver de Cassirer (o cualquier otro, incluido *a fortiori* el de Heidegger), antes de incorporar cualquier corpus de trabajo en nuestro propio cuerpo, debiésemos saber lo máximo posible sobre qué y a quién estamos resucitando, quién cometió el asesinato en Davos y cómo.

Una de las definiciones más básicas de la filosofía, según la plantea Althusser en uno de sus modos, es simplemente *trazar líneas de demarcación*.[49] Y veremos que Heidegger, al final de su encuentro con Cassirer en Davos, *parece* decir lo mismo. Trazando una línea tal, sostengo que el marxismo y el comunismo son exactamente como el platonismo, la teología judeocristiana, el nihilismo, el fascismo y el capitalismo en la medida en que todos son lógicamente constructivistas y decisionistas; es decir, que todos comparten la aporía de estar finalmente fundamentados en ninguna otra lógica más que la tautología. Pero el marxismo y el comunismo también pueden ser diferentes de esas otras posiciones en tres aspectos relacionados: en términos de la práctica discursiva, son en principio exotéricos; en términos del objetivo socioeconómico y ético, son en principio igualitarios; y en términos de epistemología, mantienen en principio una relación abierta, heurística y asintótica con la verdad.[50] Con respecto a esto último, el marxismo y el comunismo se vinculan con la tradición filosófica (que incluye a Spinoza, Kant, Marx, Lenin, Wittgenstein, Lacan y Althusser) que continuamente aspira a *apuntar* ("científicamente", si se quiere) hacia la verdad. De esta manera, *no* son lógicamente decisionistas y constructivistas, pues salvaguardan un cierto excedente –la verdad– en relación con la tradición contra la cual están en combate mortal. Y como advierte Althusser, "el *carácter conflictivo* de la teoría marxista es *constitutivo* de su *cientificidad*, de su objetividad";[51] o, en otros términos, de *su performatividad ética de la verdad*. Por amplia que pueda ser mi afirmación, inscribiré "Davos" con una línea de demarcación hasta ahora desapercibida –la hasta el momento oscura interferencia del exo/esoterismo en el debate– para que podamos entender mejor la relación (o falta de relación) entre Heidegger y Cassirer y lo que realmente salió mal (o bien) en Davos. De cualquier manera, mi intención es trazar una línea clara más que defender o bien a Heidegger o bien a Cassirer contra sus entusiastas (para tomar en préstamo la ocurrencia de Adorno acerca de Bach). Después de todo, en este caso son los entusiastas quienes necesitan ser defendidos.

Una ruptura con los sistemas hegemónicos (incluidos los falsos debates disfrazados de debates genuinos, monólogos como diálogos) podría parecer que viene, en términos althusserianos, "[n]o […] desde dentro, sino *desde fuera* […] Esta idea, o más bien este concepto del fuera absoluto (teórico) [funciona] como condición de posibilidad de la inteligencia teórica del dentro mismo".[52] Por una parte, esta posición parece contradecir de manera abierta la posición (propiamente leninista) de Althusser que comenté antes, según la cual cualquier sistema alternativo u oposicional al capitalismo solo puede estar fundamentado en el capitalismo como verdad spinoziana.[53] Además, en el sentido lacaniano que Althusser adapta allí, lo real (*le réel*) no es exterior a nada, sino más bien "éxtimo" (íntimamente exterior),[54] lo cual por cierto no es garantía de nada "alternativo" u "oposicional", aunque debe seguir siendo su precondición mínima. No obstante, en cuanto recurso puramente heurístico, una cierta hipótesis de exterioridad puede ser productivamente aplicada al acontecimiento fundacional que fue "Davos" si es que fue solo un falso debate, porque entonces una tercera posición provisional exterior a *él* es como mínimo exigida. Para Althusser (como para Lacan), esta posición "éxtima" es "la ciencia" y "lo real" y, también en su caso (pero no en el de Lacan), la "lucha de clases" en cuanto "línea de demarcación" política última. Para mis propósitos aquí, mi *tertium quid* o "concepto del fuera absoluto (teórico)" es el concepto de exo/esoterismo, e implica sustanciales reservas tanto con respecto a Cassirer como a Heidegger (y Strauss). Lo que mi argumento dejará sin especificar, sin embargo, es qué aspecto podría tener una filosofía o una ética radicalmente diferente más allá del exo/esoterismo, si es que ello es siquiera posible. Mi propia posición metodológica e ideológica (neocomunista) debiese surgir de manera más clara a medida que procedamos, pero por lo general es más pertinente para la tarea a mano restar importancia a mi tercera posición "fuera" del debate de Davos, aún si permanezco "éxtimamente" dentro de él, no bajo el aspecto de la falsa objetividad, sino en nombre de la promoción de debates reales que apunten hacia la exterioridad que es prerrequisito para captar la interioridad de debates

falsos y por mucho tiempo mal comprendidos.

Sintomáticamente, la analogía idónea con la cual describir "Davos" está abierta a la disputa. ¿Nos recuerda "las grandes *disputationes* medievales, que habían enfrentado a los contrincantes más ilustres de entonces", como un acólito heideggeriano nos dice ahora? ¿O más bien un ring de boxeo que repentinamente se ha materializado desde una emisora de radio a la realidad viva, como observó un joven del público?[55] O como otro participante, el filósofo Kurt Riezler, sugirió en el momento, ¿fue "Davos" el ominoso cobrar vida de *La montaña mágica* (1924) de Thomas Mann?[56] Piensen en ello: Cassirer encarnando a Settembrini, el hijo humanista liberal de la Ilustración, y Heidegger a Naptha, el nihilista jesuita. Pero ahora nos hemos adelantado al argumento.

Primer preludio a Davos: una cuestión de estilo

Al desplazar el eje –no necesariamente de la filosofía, sino de una manera de *leer* filosofía– desde lo que podría llamarse "contenido" al "estilo" (haciendo explícito así un gesto paralelo realizado tácitamente por Heidegger contra la historia de la metafísica, además de todos sus argumentos explícitos), suplemento la inquietante evocación del estudiante doctoral más importante de Cassirer, Leo Strauss (que escribió bajo su guía su tesis doctoral sobre Spinoza), sobre el Heidegger pos-ético al sostener que la verdadera pregunta silenciosa no es meramente si las propias "enseñanzas de Heidegger son verdaderas o no", ni siquiera si somos "competente[s] para juzgar[las]" en términos de algún "contenido" imaginado. La cuestión es más bien si lo que el mismo Heidegger insinúa en sus enseñanzas "no dichas" está sigéticamente *diseñado* para ser exo/esotérico, si *se pretende* –en la visibilidad de superficie misma que Spinoza y Althusser llaman "la opacidad de lo inmediato"–[57] que sea incorporado suave, furtiva, silenciosamente por debajo de nuestra capacidad de siquiera percibirlo y juzgarlo racionalmente. Sostengo que, de hecho, esta es la conclusión a la que Heidegger discretamente llegó para su uso retórico en su conferencia pública en Davos, "Kants Kritik der reinen Vernunft und die Aufgabe einer Grundlegung der Metaphysik" ("La crítica de la razón pura de Kant y la tarea de la fundamentación de la metafísica"). Se trata de su lectura de la Primera Crítica de Kant al efecto de que "*dab der Ansatz der Vernunft zerstört ist*" ["Así se hace estallar el punto de partida en la razón"], lo cual para Heidegger significa no solo que los comienzos, la base o el enfoque de la razón han sido definitivamente destruidos por Kant, sino también que este último, junto con Cassirer, "tuvo que retroceder" o incluso "se apartó asustado" (*zurückschreckt*) ante las radicales consecuencias.[58] Cuando especifica cuáles cree que son estas radicales consecuencias, Heidegger no incluye las consecuencias para el lenguaje en general ni para su propia retórica de la persuasión en específico. Tampoco hubiese tenido sentido ni *lógico* ni *pragmático*, en su (y nuestro) mundo poslógico, que Heidegger hubiera llegado a estas conclusiones de manera pública si es que deseaba hacer uso de ellas, como sin duda lo hizo. *Esta*, entonces, es la lección que Cassirer escuchó al pasar cuando debatió con Heidegger en Davos y que otros miembros de la audiencia (especialmente Strauss) no captaron.

Hoy en día un potente movimiento está en curso en la academia en pos de la ecuménica reconciliación "cultural-filosófica", oponiéndose (como yo lo hago, aunque por razones muy distintas) a una simple "elección" entre Cassirer y Heidegger. Según esta perspectiva, la comprensión muy superior por parte de Heidegger de la cuestión de la ontología puede y debe ser suplementada por el más nutrido bagaje de referencias culturales y la crítica ostensiblemente más matizada de las ciencias naturales matemáticas de Cassirer. Pero, de hecho, la comprensión de Heidegger de las ciencias (especialmente de la física y la matemática) es considerablemente más profunda de lo que muchos asumen hoy y supera a la de Cassirer en importantes aspectos. Una de las cosas sorprendentes sobre "Los conceptos fundamentales de la metafísica", el impresionante curso de 1929-30 de Heidegger, que da una indicación de su enfoque pedagógico en la época de Davos, es la extensión y profundidad con la

cual vincula sus reflexiones sobre el tema con la biología y la zoología experimentales, incluyendo la posibilidad de una "ontología de la vida".[59] Pero lo más sorprendente de estas conferencias –más allá de su notable análisis del aburrimiento y de la soledad como los "modos fundamentales" (o estados de ánimo fundamentales: *Grundstimmungen*) constitutivos de la modernidad junto con la ansiedad (*Angst*) analizada en *Ser y tiempo*– es el patrón de alusiones indirectas de Heidegger al problema del exo/esoterismo, es decir, a los silencios, ánimos, astucias y ocultamientos de todo tipo, como cuando le dice a sus estudiantes que sus propias clases "podría[n] ser sólo una apariencia: ¡quién sabe!".[60] Exacto. Este comentario alude a *su* "cuestión del estilo".

El tema manifiesto del curso de 1929-30 de Heidegger es el continuo (casi irreversible) alejamiento de la metafísica moderna de su antigua pretensión de ser "filosofía primera" (πρώτη φυλοσοφία), debido a un modo de preguntar (por los entes) que sólo falsamente puede asumirse que es radical (con respecto al Ser) y que culmina en su estado actual como meramente una disciplina académica *inter alia inter pares*. A esto Heidegger con sorna lo llama una disciplina limitada al mero "contenido".[61] Aquí comienza su ataque abierto al espurio deseo metafísico burgués de alcanzar el "*nivel formal de una ciencia absoluta*".[62] Es en este sentido que la hegemonía de la metafísica y la ciencia modernas implica la victoria del "contenido" por sobre el "preguntar" más radical y auténtico. Lo que la definición heideggeriana del "contenido" calla aquí, sin embargo, es la *consecuencia* estilística y retórica que su posición debe tener para la articulación del preguntar radical, en la medida en que está relacionado con lo que llama "la autoridad" de "la persuasión subrepticia".[63] Si bien a veces parece crítico de su propia autoridad en la situación pedagógica, lo que importa más que cualquier valorización declarada no es sólo que Heidegger insinúa así estar al tanto de la antigua tradición de la persuasión subrepticia, sino que también está lógicamente exigido a hacer uso de ella para reclutar la nueva savia filosófica, en la medida en que el auténtico preguntar *per definitionem* nunca puede suceder a nivel del "contenido". En Davos, los asistentes más atentos, y no solo Strauss, intuyeron que fue el estilo de Heidegger lo que contribuyó a su triunfo por sobre el "contenido" de Cassirer.[64] Pueden incluso haber intuido que, en cierto sentido, en el exo/esoterismo el estilo (exotérico) *es* el contenido (esotérico), aunque los heideggerianos y los straussianos rara vez son tan francos sobre este antiguo problema.

Al menos desde Platón, "la disputa entre la filosofía y la poesía es en primera instancia política y moral".[65] Esta tesis es crucial pero insuficiente. Lo que es nuevo desde Platón no es exclusivamente una problemática filosófica y/o poética, ya que ésta se ha mantenido notablemente constante, aunque cada vez menos visible al ser dispersada a través de la cultura de masas y de la basura. Lo realmente nuevo es, por una parte, *el capitalismo*, y, por la otra, la *conciencia radicalmente disminuida* del rol ético del exo/esoterismo en sostener los discursos tanto de la filosofía como de la economía política, incluyendo lo relativo a la ética. Es "el capital quien crea la base material de una moral universalmente humana", observó Kautsky en 1906, "pero sólo lo hace pisoteando de continuo precisamente tal moral".[66] Y son las formas del exo/esoterismo que contribuyen a esta destrucción las que deberían ser identificadas y destruidas si es que las precondiciones *socioeconómicas* plenas de una ética alternativa y oposicional alguna vez llegaran a producirse.[67] *Sit venia verbo*, la problemática exo/esotérica *lógicamente* –y también epistemológica, estética, política y éticamente– precede a cualquier "contenido" imaginable de la filosofía o la poesía. Aquí, "primeridad" [*firstness*] también debe entenderse, en términos propiamente heideggerianos, ni ontológica ni ónticamente sino como su fusión exo/esotérica en la ontología política. *Aquí dentro* se encuentra el subyacente problema "subrepticio" de la ética en Davos. Pese a los comentarios públicos de Heidegger *y* de Strauss, ellos sabían muy bien que la cuestión posnietzscheana básica no es si la fundamentación ética es *imposible* o *posible*, sino más bien cómo hablar y a quién hablar en *cualquiera* de esas eventualidades. Lo que está en

juego en el exo/esoterismo es el problema ético de la confianza *qua* la cuestión del estilo: ¿quién puede confiar en nosotros? ¿En quién confiamos?

Segundo preludio a Davos: de las fuentes, míticas y simbólicas

Parte de la intención de Cassirer al elaborar una filosofía –aunque nunca exactamente una ética– abarcadora de la cultura era de hecho la apropiación crítica de todas las ciencias matemáticas y naturales, así como también de las humanas y sociales. Esto también quiere decir –con un saludo a los estudios culturales– que el trabajo de Cassirer (nutrido por los incomparables recursos de la biblioteca de Aby Warburg en Hamburgo) fue eminentemente interdisciplinario en su origen y transcultural en consecuencia. Y por esta misma razón su proyecto puede ser criticado por un convincente argumento filosófico debidamente receloso de las trampas ideológicas de la interdisciplinariedad.[68] Sea como sea, existe consenso hoy en día acerca de que es inexacto reducir las fuentes de Cassirer, como se hizo a menudo en el pasado, a una problemática neokantiana. Aunque yo agregaría que uno de los aspectos más importantes del neokantismo –la reformulación nietzscheana por parte de Vaihinger de la noble mentira platónica en términos de la "filosofía del como si" y la "doctrina de la ilusión consciente"– parece haber eludido la red conceptual de Cassirer.[69] Sin embargo, tan importante como Kant sin duda lo fue para Cassirer, hubo otras fuentes igual de influyentes. Los nombres propios son conocidos: Dilthey, Hegel, Herder, Humboldt, Leibniz, Platón, Rousseau, Friedrich Theodor Vische y en particular la seminal definición de Vico del hombre como *animal symbolicum*. La noción de forma simbólica de Cassirer también está en deuda con las ciencias físicas, incluido el concepto de Heinrich Hertz de notación en la mecánica. Pero cuando uno busca la articulación de las ciencias humanas y las naturales, especialmente en la tradición alemana, tarde o temprano la figura más cercana a la fuente es Goethe.

Puede que el epitafio más apropiado, aunque típicamente irónico, para la *œuvre* de Cassirer lo haya encontrado Paul de Man, quien escribió en 1957 que una de las tesis de Cassirer sobre Goethe servía como "definición de toda la historia de las ideas"; a saber, que Goethe "rechaza la historia cuando la historia le es impuesta como mera materia [*Stoff*]; pero vuelve a afirmarla, en última instancia, como un modo necesario de entender la forma en sí misma y en su propia creatividad".[70] En cierto sentido, el concepto de forma simbólica de Cassirer en efecto vive y muere en la definición más expansiva de Goethe: "Todo lo que ocurre es símbolo, y en cuanto que se representa por completo a sí mismo apunta también a lo demás. Me parece que en esta observación radica el grado sumo de arrogancia y el grado sumo de modestia".[71] Pero, mucho más importante, la idea de Cassirer también viviría y moriría en otra definición goetheana, una que tiene poco o nulo papel en la visión de mundo de Cassirer: "El simbolismo [o la función simbólica: *die Symbolik*] transforma el fenómeno en idea, y la idea en una imagen, de modo tal que la idea siga siendo siempre infinitamente activa e inasequible en la imagen, y, aunque se exprese en todas las lenguas, permanezca inexpresable".[72] Nótese que esta segunda definición goetheana del símbolo y el simbolismo no se basa en la causalidad *expresiva* hegeliana, tal como la definición de Cassirer de la forma simbólica parece necesitarlo (por ejemplo, en su afirmación a menudo repetida pero subteorizada de que la conciencia mítica "encuentra expresión" como forma simbólica), sino más bien como un modo de causalidad *estructural*, como propondría Althusser; a saber, que cualquier estructura es "inmanente a sus efectos, causa inmanente a sus efectos en el sentido spinozista del término, de que *toda la existencia de la estructura consista en sus efectos*, en una palabra, que la estructura que no sea sino una combinación específica de sus propios elementos no sea nada más allá de sus efectos".[73] (Para usar el término del propio Spinoza, la causa "habita" sus efectos como *causa immanens*).[74] Pero no quiero hacer un hincapié excesivo en el hecho de que la apropiación de Goethe por Cassirer pasa por alto la problemática de la cau-

salidad estructural. Después de todo, quedaría para *nosotros* dar precisión teórica a la relación notablemente opaca, en todo el trabajo de Cassirer, entre la forma simbólica (transhistórica) y la forma cultural (histórica).[75] En otros términos, si Cassirer *usó* el concepto de causalidad estructural sin *mencionarlo*, no hay necesariamente ninguna desgracia en ello. Se debe hacer hincapié enfáticamente, no obstante, en que Cassirer nunca parece haber apreciado el hecho de que la enigmática definición de Goethe de lo simbólico implicaba la afirmación de su dimensión esencialmente *esotérica*: algo *no dicho* sigue siendo "infinitamente activo e inasequible" incluso mientras se dice en cualquier lengua natural. La versión de Goethe del exo/esoterismo arroja una luz disruptiva en su relación tanto con la Ilustración como con los románticos antiilustrados.[76] Peor aún, amenaza con romper en pedazos disfuncionales el proyecto supuestamente goetheano de Cassirer de una filosofía de las formas simbólicas y de la cultura que (aparentemente en oposición a la aceptación por parte de Heidegger de la "senda errante del pensar") estaría abierta *de iure* y *de facto* al escrutinio lógico y el debate público (la "acción comunicativa" habermasiana) al usar un lenguaje que en principio es compartido por todos los litigantes. Cassirer y sus seguidores simplemente *no pueden* fundamentar una teoría exotérica de la forma simbólica en la definición profundamente esotérica de Goethe de lo simbólico.

Planteado en términos diferentes, si Cassirer (consciente o inconscientemente) mantuvo "en silencio" su pleno conocimiento de sus fuentes, incluido Goethe, para ocultar su propia incapacidad de fundamentar su proyecto como un todo, y por ende también para ocultar su falta de una ética, o si para él este ocultamiento fue por alguna razón necesario para la cohesión conceptual y social contra las fuerzas opositoras (incluido el irracionalismo fascista), entonces nos enfrentamos a una ironía bastante seria para él y para cualesquiera estudios culturales que encontrarían fundamento en él, en la medida en que siempre ya ha renunciado incluso a plantear la pregunta por la intencionalidad. Ya que, si Cassirer guardó silencio sobre la dimensión esotérica de sus fuentes claves, él mismo habría estado aceptando e incluso usando –conscientemente o no– la retórica doble heideggeriana y sus antecedentes. Si Rosen está en lo correcto, este problema no es meramente *neo*kantiano (como en Nietzsche y Vaihinger), sino propiamente *kantiano* también.[77] Y de manera más profunda, es platónico, cuestión que Cassirer nunca entendió.[78] Cassirer fue un maravilloso lector (o, si se prefiere, parafraseador) de la vasta herencia filosófica y cultural occidental (de ahí su interés para los estudios culturales), pero *solo* en su plano exotérico. Simplemente no entendió el exo/esoterismo y, así, no tuvo armas con las que debatir a Heidegger en su propio terreno. Es más, Cassirer quedó así listo para volverse un miembro del cuerpo/cadáver [*corps/e*] nietzscheano-heideggeriano.[79]

Como Heidegger, Nietzsche fue un platonista en lo relativo a la doble retórica y la mentira noble para asegurar la cohesión social.[80] Pero Heidegger fue también un nietzscheano en el sentido de la famosa posición de Nietzsche según la cual la formulación de Kant de la cuestión epistemológica básica de la Razón Pura –"¿Cómo son *posibles* los juicios sintéticos a priori?"– era la versión exotérica de la pregunta política esotérica: ¿Por qué es *necesaria* la creencia en tales juicios?[81] Las consecuencias de pasar por alto este momento neokantiano en Nietzsche son graves, y esto en dos sentidos básicos. Por una parte, en términos de la historia de la conciencia, *incluso* Cassirer (ya que mucho de lo que está en juego en Davos y a partir de entonces es su *excepcionalidad* como contendiente público del "único gran pensador de nuestro tiempo") puede plegarse en la tradición embaucada no meramente en términos filosóficos por la noble mentira platónica y la doctrina de la ilusión consciente, sino también en términos políticos. Es decir un incauto [*dupe*] del maquiavelismo, el jesuitismo y la razón cínica descrita por Sloterdijk,[82] un incauto de la estructura antropológica y psicoanalítica del *je-sais-bien-mais-quand-me* (sé [que no es cierto], pero sin embargo [lo creo]) tal como la describen Mannoni y Žižek;[83] y, no menos importante, un incauto de lo que Lenin fustigó como el "[m]aldito tiempo aquél del lenguaje a lo Esopo, de

la literatura obsecuente, del lenguaje servil, de la esclavitud ideológica".[84] Por otra parte, cualquier capacidad actual de usar a Cassirer para fundamentar una filosofía de la cultura coherente sobre la base de una teoría de las formas simbólicas quedaría igualmente comprometida. ¿Y qué pasa con las otras fuentes principales de Cassirer? ¿Fue su perspicacia allí tan limitada, dudosa o ingenua?

Más allá de Goethe, ¿cuáles son las fuentes *esenciales* para comprender el símbolo y el mito cassirerianos? De acuerdo con la extensa reseña de Heidegger (publicada en *Deutsche Literaturzeitung* de 1928) de *El pensamiento mítico* de Cassirer (el segundo volumen de *Filosofía de las formas simbólicas*, 1925), la influencia decisiva en la noción de símbolo de Cassirer, y por ende del mito, fue Schelling.[85] Heidegger también usó esta reseña para ampliar su propia discusión del mito en *Ser y tiempo*, así como para preparar la mesa para su intervención en Davos unos pocos meses después.[86] Heidegger comienza con una paráfrasis comparativamente neutral, incluso apreciativa, del argumento de Cassirer, una paráfrasis nunca cuestionada ni por los estudiantes de Cassirer ni por los de Heidegger.[87] "La intención de la investigación", escribe Heidegger sobre el *magnus opus* de Cassirer, "se dirige de acuerdo a ello a un descubrimiento del 'mito' como una posibilidad autónoma de la existencia humana a la que se le atribuye una verdad propia. C.[assirer] retoma expresamente con este planteamiento de la pregunta la intuición de *Schelling*, 'es decir, todo se tiene que comprender en ella (la "mitología") tal y como ello lo enuncia, no como si se hubiera pensado otra cosa, se hubiera dicho otra cosa' (Introducción a la *Filosofía de la Mitología*. S.W. 2. Abt. I, 195)".[88] Lo que aquí queda completamente sin aclarar, es tácito y por lo tanto crucial en la alusión de Heidegger a Schelling es tanto la sugerencia de que *el mito es exotérico* como la *estructura profunda* del ex/esoterismo a la cual Heidegger se refiere al pasar. Dejando de lado cualquier definición de "mito" al nivel del "contenido", la alusión de Heidegger a Schelling conserva la categoría de esoterismo en la frase "*como si* se hubiera pensado *otra cosa*, se hubiera dicho *otra cosa*". Se abre al menos la posibilidad de que esta "otra cosa" exista solo en la medida en que es la precondición lógica y lingüística de la definición exotérica. ¿Qué podría ser esta "otra cosa" excesiva? ¿Cómo podría su "como si" funcionar *performativamente* para Heidegger?

Ahora, un espectro asedia todo lo que Schelling dijo, un espectro creado por él mismo, que en 1795 escribió: "Es un crimen contra la humanidad ocultar proposiciones fundamentales que son universalmente comunicables". Pero Schiller (como un típico revolucionario burgués que teme reinos del terror desde todas direcciones) inmediatamente añadió una crucial cláusula esotérica que fue audible para Heidegger como no lo fue para Cassirer: "Pero la naturaleza misma ha puesto límites a esta comunicabilidad: ha reservado, para los *dignos*, una filosofía que se hace *esotérica por sí misma*, porque no puede ser *aprendida*, no puede ser recitada mecánicamente, no puede ser fingida, que tampoco puede ser repetida por secretos enemigos y espías, [ha reservado] un símbolo para la alianza de espíritus libres [*ein Symbol für den Bund freier Geister*], [un símbolo] que confiesan todos, que no necesitan ocultar, y que, en verdad inteligible sólo para ellos, será para los demás un enigma eterno".[89] En suma: *según la visión schellingiana y cassireriana, si el mito y el símbolo son exotéricos, entonces la filosofía, según la visión schellingiana y heideggeriana, es esotérica en su más radical raíz conceptual, social y retórica*. Sostengo que, en efecto, Heidegger toma partido de manera decisiva por Schelling contra Cassirer, socavando así de modo radical la fuente misma del concepto meramente exotérico de forma simbólica y mito de Cassirer.

En su reseña de 1928 de *Filosofía de las formas simbólicas* de Cassirer, Heidegger también parafrasea lo que llama "[u]n rasgo fundamental de la conciencia mítica del objeto"; a saber, "que en ella *falta* un límite establecido entre lo soñado y lo experimentado en la vigilia, entre lo meramente imaginado y lo percibido, entre imagen y cosa copiada en la imagen, entre palabra (significado) y cosa, entre lo solamente deseado y lo realmente poseído, entre lo vivo y lo muerto".[90] Este revoltijo conceptual y terminológico podría sonar para algunos de nosotros como una defensa precoz de

una sensibilidad posmoderna, posestructuralista, o, de manera alternativa, un análisis crítico precisamente de dicha sensibilidad *qua* mito. Y debemos recordar la seminal definición estructuralista de Lévi-Strauss de la función social general del mito como "modelo lógico para resolver una contradicción", lo cual es, agrega entre paréntesis Lévi-Strauss, una "(tarea irrealizable, cuando la contradicción es real)".[91] Pero aquí la complejidad propiamente heideggeriana –el desplazamiento del contenido y la locución a la ilocución y perlocución– es que esta problemática también debe implicar, más allá de todos los binarios cassirerianos que Heidegger parafrasea, un binario más profundo. Es la manera exotérica-esotérica de leer, pensar y hablar como Heidegger lo hizo, y Cassirer no; pero, peor aún, que además Cassirer ni siquiera pudo percibir cuando la encontró en sus fuentes e interlocutores primarios.

Es debido a esta ingenuidad hermenéutica que, en Davos, sobre el kantiano *Kampfplatz der Metaphysik* (campo de batalla de la metafísica), Heidegger no pudo considerar a Cassirer un conversador digno, no en último término debido a la percibida incompetencia de Cassirer para enseñar las lecciones filosóficas, éticas y políticas verdaderamente difíciles a la siguiente generación, estando su compromiso con la παιδεία insuficientemente en sintonía con la conciencia esotérica y la prudencia. En privado, Heidegger y Jaspers ya en 1925 habían estado de acuerdo en que Cassirer estaba tal vez "lleno de saber" pero que era fundamentalmente "aburrido", aunque de vez en cuando era bueno tener a mano a personas llenas de saber y aburridas.[92] Y por esta razón pedagógica y pragmática, Heidegger necesitaba debatir en público con él para reclutar para sí a la generación más joven de talentos filosóficos globales (además de Alemania y Francia, también Italia, los Países Bajos, Suiza y quizás Japón estuvieron representados en Davos). En último término, no obstante, la tarea filosófica (logográfica) de Platón a Nietzsche y Heidegger y más allá, como escribe Strauss de Maquiavelo, es cómo ser "un capitán sin ejército", y bajo condiciones modernas eso significa reclutar un ejército "por medio de sus libros".[93]

La reseña de 1928 de Heidegger sobre el libro de Cassirer dedicado a las formas simbólicas incluye una observación aparentemente inocua sobre la dimensión histórica (e historizante) del argumento de Cassirer. Heidegger escribe: "Las modificaciones del sentimiento del tiempo en cada caso distinta y las concepciones del tiempo que en ellas se delinean constituyen 'una de las diferencias más profundas en el carácter de las religiones singulares'. C.[assirer] muestra […] en los rasgos principales las imágenes típicas del tiempo en los hebreos, persas, indios, en la religión china y egipcia y en la filosofía griega".[94] Hay un subtexto nietzscheano aquí, y Nietzsche es básicamente *terra incognita*, si es que no anatema, para Cassirer. Como Heidegger lo habría sabido a partir de la lectura de *Más allá del bien y el mal* (1886) de Nietzsche, uno de los pocos lugares en que este identifica el problema del esoterismo por su nombre, en el núcleo mismo de la gran filosofía (es decir, la filosofía que no se encuentra en "[l]os libros para todos [que] son siempre libros que huelen mal: el olor de las gentes pequeñas se adhiere a ellos") radica el hecho de que la *distinción exotérico-esotérico* ha sido el principio fundante de *toda sociedad fundada en el* "*orden de rango*", y una implica a la otra. Esto, prosigue Nietzsche, ha sido bien sabido de manera global por todos los filósofos, ofreciendo como ejemplos: "tanto entre los indios como entre los griegos, persas y musulmanes, en suma, en todos los sitios donde se creía en un orden jerárquico y *no* en la igualdad y en los derechos iguales".[95] De manera típica, Nietzsche mantuvo en silencio las consecuencias específicas de su propia práctica retórica, prefiriendo producirlas y usarlas, no mencionarlas. Al dejar a los lectores la tarea de comparar la observación de Cassirer con la de Nietzsche, Heidegger ofreció a ciertos conocedores una crítica tácita pero efectiva de la ignorancia del esoterismo por parte de Cassirer, sin exponer más allá el gran principio transhistórico y sociohistórico al escrutinio público.

El "coraje" y la "resolución" heideggerianos (filosóficamente legitimados ya en *Ser y tiempo*) implican una irreversible *decisión* a favor del exo/esoterismo, incluido, en su posterior "giro", tras

la Segunda Guerra Mundial, su reemplazo suplementario por el "dejar ser" (*Gelassenheit*), que, por difícil que fuera, significa un apartarse del exo/esoterismo. Todos los enunciados de Heidegger son contingentes de *esta* decisión previa, que puede parecer valiente, modestamente retraída o lo que sea que la situación exija. Como hemos visto, en Davos, el tropo retórico clave de Heidegger con respecto a esto ha sido que Kant, seguido por Cassirer, "se apartó asustado" o "tuvo que retroceder" ante su propio descubrimiento de que sin darse cuenta había destruido el fundamento de la razón.[96] Bajo la pancarta de *sapere aude!* el giro ontológico solamente parcial y medroso de Kant también había socavado todos los intentos anteriores y futuros por dar un fundamento a la ética, junto con el *Geist* y el λογοσ, así como también la *Vernunft*.[97] Por homología, para Heidegger como para Strauss, Cassirer probablemente está empalado en una versión de una antinomia dinámica, en un sentido kantiano, en la que la razón pura fracasa porque dos visiones del mismo fenómeno son mutuamente excluyentes e incompatibles, y sin embargo cada una es internamente coherente y lógicamente verdadera.[98] Por una parte, Cassirer puede "no afrontar" un supuesto *hecho*; es decir, la imposibilidad de fundar una ética. Por otra parte, Cassirer todavía *requiere* una ética, de hecho una presupuesta, pero no puede desarrollarla porque en sentido estricto es imposible hacerlo. A pesar de Strauss, sin embargo, Cassirer no "descarta" completamente la ética de su filosofía de las formas simbólicas o de la cultura.[99] En su propia mente, desarrolla una ética provisional (específicamente en los años 1935-41), y nada ha evitado que los cassirerianos continúen elaborándola.[100] Pero el problema mucho más interesante, desde la perspectiva heideggeriana, es lo que podría significar, como Strauss también dice, si Cassirer descartara *en silencio* un proyecto en último término imposible. Ya que Cassirer no entendió el silencio elocuente, a diferencia de Heidegger.

Yendo al propio "Davos", debemos tener en mente que las apuestas últimas en cualquier debate para Heidegger (y para todos aquellos para quienes él es "el único gran pensador de nuestro tiempo") deben depender no de un "contenido" abiertamente discutible, sino del uso efectivo del "silencio" exo/esotérico, su capacidad de persuadir y disuadir por debajo de la conciencia y la lógica.

Davos: elocuencia y silencio

En Davos, Heidegger y Cassirer dieron sus conferencias de manera independiente (una en la mañana, la otra en la tarde), culminando en la muy esperada confrontación del fin de semana. Otto Friedrich Bollnow, uno de los estudiantes de Heidegger, comentó un punto esencial, aparentemente sin saber lo que significaba: Cassirer intentó integrar la discusión de Heidegger en cada una de sus charlas, partiendo por decir que básicamente estaban de acuerdo pese a algunas objeciones menores; mientras que Heidegger, usando aparentemente la ocasión para desarrollar su nueva interpretación de Kant, no mencionó siquiera una vez a Cassirer y sus ideas hasta que el debate del fin de semana hizo que su estudiada falta de reciprocidad fuera formalmente inevitable.[101]

El tema públicamente debatido en Davos sigue siendo bien conocido: cómo definir con exactitud el neokantismo; las relaciones de la finitud con lo infinito, del tiempo con la temporalidad, de la historia con la historicidad; y el sentido preciso de la "revolución copernicana" de Kant. Heidegger formuló seminalmente este último problema así: "la dialéctica [es] ontología", de ahí que "el problema de la apariencia [*Schein*] de la lógica trascendental, que en Kant es negativo según parece a primera vista, en realidad es positivo".[102] Y mientras que *Schein* es positiva, la libertad se figura como negativa. Finalmente, entonces, está el problema ético por implicación, para Kant y su legado, de la libertad y el libre albedrío en su relación con la razón, con el entendimiento, con la imaginación y con la intuición. En breve, ¿puede siquiera la libertad ética ser fundamentada y, de ser así, en qué facultad, por cuáles medios y con qué efecto?

Ahora, tal como comúnmente se entiende a Kant, la razón pura busca la unidad. (Como *le réel* de Lacan, el *Deus sive Natura* de Spinoza,

y aquello a lo que rigurosamente Wittgenstein únicamente puede señalar). Esta unidad es a la vez más grande que el *entendimiento* (*Verstand*, un término definido por Kant solo en términos de su empleo discursivo y lógico), y no obstante debe expresarse en los términos del entendimiento, lo cual significa que la captación de la unidad por el entendimiento, y por ende por la razón, es siempre insuficiente para la razón.[103] Las necesarias funciones mediadoras, para Kant, de la *imaginación* (la raíz común de la sensibilidad y el entendimiento) y la *intuición* (el conocimiento en relación inmediata con los objetos empíricos) –en tanto cada una incide en el problema tanto de la representación simbólica como de la libertad, y por ende también de la ética– fue formulada por Cassirer en Davos en los siguientes términos, preparando el escenario para el debate con Heidegger:

> La imaginación es la relación de todo pensar con la intuición. Kant denomina a la imaginación *synthesis speciosa*. La síntesis es fuerza fundamental [*Grundkraft*] del pensar puro. Kant no se refiere a la síntesis sin más, sino precisamente a la síntesis que se sirve de la especie. Ahora bien, este problema de la especie conduce al núcleo del concepto de imagen, del concepto de símbolo. Cuando se capta la totalidad de la obra de Kant brotan grandes problemas. Uno de ellos es el de la libertad. A mi entender ha sido siempre éste el problema fundamental propiamente dicho de Kant. ¿Cómo es posible la libertad? Kant dice que esta cuestión no se deja concebir así. Lo único que captamos es la incomprensibilidad de la libertad.[104]

Según la glosa de Heidegger en su réplica, "Cassirer quiere mostrar cómo la finitud se vuelve trascendente en los escritos éticos", mientras que la pregunta adecuada es únicamente "¿Cómo es la estructura interna del *Dasein* mismo? ¿Es ella finita o infinita?".[105] Heidegger respondió rápidamente su propia pregunta, guardando un silencio provisional sobre las implicancias éticas, o la falta de ellas:

> El hombre [*der Mensch*] como ser finito tiene determinada infinitud en lo ontológico; pero el hombre jamás es infinito y absoluto en la creación del ente mismo [*des Seienden selbst*], sino que es infinito en el sentido de la comprensión del ser [*des Seins*]. En la medida en que –como Kant dice– la comprensión ontológica del ser sólo es posible en la experiencia interior del ente, esta infinitud de lo ontológico está vinculada esencialmente a la experiencia óntica, de modo que se puede decir a la inversa: esta infinitud que aflora en la imaginación es en efecto el argumento más agudo en favor de la finitud. En efecto, ontología es un índice de la finitud.[106]

En *este* sentido, la ontología puede ser óntica e histórica. Y la ontología normalmente se entiende (al menos constatativamente, en tanto opuesto a performativamente) como interesada no en el "debe" sino solo en el "es", mientras que lo óntico *per definitionem* está cerrado al Ser y abierto solo a los entes, por ende, potencialmente al problema de la ética y otras preocupaciones culturales. Para Heidegger, en Cassirer el *terminus ad quem* "es la totalidad de una filosofía de la cultura, en el sentido de un esclarecimiento de la totalidad de las formas de la conciencia configuradora",[107] mientras que el *terminus a quo* es ontológicamente oscuro o incluso inexistente. Guiado por su tesis según la cual el giro copernicano fue solo timorato y parcial, Heidegger afirma con respecto a Cassirer que "[m]i posición es a la inversa: el *terminus a quo* es mi problemática central, la que yo desarrollo", lo cual "estriba no en la totalidad de una filosofía de la cultura, sino en la pregunta: τί τὸ ὄν, o sea, ¿qué significa en general ser?".[108] (Kant podría haber dicho que es el índice de la finitud, el entendimiento y lo óntico, aunque este no es el Kant de Heidegger).

Sería un error, sin embargo, pensar (de manera "cartesiana") que lo que aquí es impugnado por Cassirer y Heidegger es una oposición binaria, división del trabajo, o elección entre dos sistemas racionales, con uno enfocándose en los orígenes ontológicos y el otro en los efectos ónticos. Ni tampoco (pese a una observación por otra

parte saludable de Peter Gay en la conferencia sobre Cassirer en Yale) estuvo en juego "la política" en ningún sentido obvio. Más bien, como preocupaba al propio Cassirer, Heidegger estaba usando o apropiándose de la razón kantiana para socavar no meramente la razón kantiana, sino la razón a secas. Como Nietzsche, estaba buscando modos apropiadamente posracionales –es decir, *sobre-* y *sub*racionales– de *hablar* y *escribir*, y a cualquier posicionamiento "político" establecido que pudiera asumir le subyace el problema de cómo puede ser performativamente transmitido y recibido.[109] Aunque la decisión de Heidegger a favor del exo/esoterismo puede considerarse como un acto auténticamente político-ontológico según su propia definición, del mismo modo ningún "contenido" específico de este acto puede expresarse públicamente. Ya que, como Heidegger había dicho un año después (en 1930), la "'doctrina' de un pensador es lo no dicho en su decir y a lo que el hombre queda expuesto con el fin de emplearse en ello".[110] Para decirlo una vez más, lo que en último término es operativo aquí no es el "contenido" sino el "estilo": la elocuencia del silencio.

Una vez en el debate de Davos, el propio Cassirer comienza a acercarse a este problema al abordar el problema del lenguaje. Interesante a este respecto es el "comentario filológico", la única intervención externa registrada en la transcripción, que el filósofo holandés Henrik Pos dirigió a los dos litigantes: "Ambos señores hablan un idioma totalmente distinto. Para nosotros se trata de hallar en esos dos idiomas algo común".[111] Pero, de manera sintomática, Pos solo se refería a la tarea *posible* (cassireriana) de traducir dos conjuntos un tanto diferentes de terminología filosófica, antes que a la tarea *imposible* (heideggeriana) de traducir de manera exotérica un lenguaje intencionalmente exo/esotérico. En otras palabras, Pos se puso del lado de Cassirer. Ahora bien, antes de analizar este crucial momento para Cassirer en el debate, prestaremos atención al contexto en el que ocurrió.

Heidegger había dicho claramente que no cualquiera mera antropología (léase también: estudios culturales) estaba en disputa, sino nada menos que "la problemática central de la filosofía misma, la cual tiene que reconducir de retorno al hombre más allá de sí mismo y a la totalidad del ente, para revelarle ahí, a pesar de toda su libertad, la nulidad [*Nichtigkeit*] de su *Dasein*". Y continua:

> una nulidad que no ha de dar pie a pesimismo ni a tristeza, sino a la comprensión de que un actuar propio está sólo ahí donde hay resistencia y que la filosofía tiene la tarea de arrojar en cierta manera [o hasta cierto punto: *gewissermaßen*] de regreso al hombre, desde el aspecto indolente de un hombre que sólo utiliza [o consume] las obras del espíritu [*der bloß die Werke des Geistes benutzt*], hacia la dureza de su destino [*die Härte seines Schicksals*].[112]

Para parafrasear al Levinas tardío: "El *Da* del *Dasein* es ya un problema ético".[113] ¡Y qué problema! La audiencia en Davos debe haber dado un grito ahogado ahora en silencio, si es que no en voz alta. Ya que estaba claro "para cualquiera que tuviera ojos" que Cassirer –su persona, institución y tradición– estaba de repente siendo acusado de un parasitismo inauténtico, cobarde y oportunista. La regla del decoro académico había sido rota irrevocablemente: a la manera nietzscheana, el *ad hominem* había invadido la disputa filosófica.[114]

Una cuasi distinción de clase entre los dos debatientes fue visible y palpable: a un lado del podio estaba Cassirer, un alto burgués, cosmopolita, elocuente, conciliatorio, inmaculadamente vestido y momentáneamente indispuesto, con sus cincuenta y cinco años y pelo cano. Del otro lado estaba un suabo de cuarenta años moreno, robusto, afable y provinciano que citaba griego de manera impecable. Esta impresión general sería rememorada por todos los presentes como un tropo o mantra mecánicamente reiterado. Cassirer, se dijo, parecía un "Goethe reencarnado", mientras que Heidegger fue percibido como la reencarnación de nadie conocido, ataviado con lo que sus estudiantes de Marburgo habían apodado su "traje existencial", el "disfraz de su propia invención", en parte guardabosques, en parte campesino.[115] Como había aclarado antes

del debate, Heidegger había ido a Davos no en último lugar por el soberbio esquí. Ahora, estas anécdotas no son tan incidentales o exclusivamente *ad hominem* como pueden parecer. Bourdieu ha mostrado que son parte íntima del *habitus* que informa el "campo filosófico" (*le champ philosophique*) de manera general, incluidas batallas como la de "Davos".[116] Y, tal como Kant espléndidamente lo define, "un *argumentum ad hominem* es un argumento que obviamente no es cierto para todos, pero que aún sirve para reducir a alguien al silencio".[117]

Como respuesta al velado ataque personal de Heidegger, Cassirer impugna su imputación nietzscheana (en realidad schmittiana) a la filosofía de la oposición y la lucha a muerte. Pero al final, Cassirer solo puede ofrecer una observación más bien pía y desesperada bajo las circunstancias, dado el evidente cambio de paradigma de la audiencia hacia Heidegger y su uso de la argumentación *ad hominem*. En este momento axial en el debate –el momento que se presta a los resúmenes–, Cassirer replica a la referencia de Heidegger a la "la dureza de [el] destino" y "el aspecto indolente de un hombre que sólo utiliza las obras del espíritu": "Estamos en una posición de la que poco se puede sacar mediante meros argumentos lógicos".[118]

Sumamente interesante aquí –y este es uno de mis puntos principales– es que con esta observación Cassirer sin darse cuenta confirma la tesis básica de Heidegger sobre la Primera Crítica de Kant, nominalmente en disputa: que Kant se había "apartado asustado" ante las consecuencias lógicas de su propia crítica de la razón. Estas consecuencias Heidegger las entiende no meramente como devastadoras para el problema de fundamentar una ética, sino también como legitimando, necesitando de hecho, un modo de argumentación filosófica que es inherentemente posracional y poslógico, de ahí que exo/esotérico. De acuerdo con el libro de 1929 de Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, un problema filosófico fundamental radica en el fracaso general de Kant y su tradición para confrontar radicalmente sus propias premisas y conclusiones. De manera específica, "la *Crítica de la razón pura* […] cimbra así la dominación de la razón y del entendimiento. La 'lógica' fue despojada de la preeminencia que le había sido conferida tradicionalmente dentro de la metafísica. Su idea deviene problemática [*Ihre Idee wird fraglich*; o sea, no auténticamente *fragwürdig*]".[119] Y se insiste en este punto en el compendio de la conferencia pública de Heidegger en Davos, "Kants Kritik der reinen Vernunft und die Aufgabe einer Grundlegung der Metaphysik", conferencia a la que Cassirer no pudo asistir, ya que se encontraba enfermo en ese momento, pero cuyo núcleo Heidegger le transmitió en la habitación de hotel en que se alojaba Cassirer, en lo que fue interpretado como un gesto humano por todos los presentes.[120] Con su lastimera admisión de que su debate había alcanzado un punto en el que "poco se puede sacar mediante meros argumentos lógicos", Cassirer sin saberlo *incorpora* la posición central de Heidegger sobre Kant, el elemento mismo de la discordia en Davos, pese y gracias al hecho de que no pudo rebatirlo, ni siquiera captarlo, conceptualmente. En otras palabras, el exo/esoterismo heideggeriano estaba *funcionando*, reclamando su primera víctima importante.

El estilo general de argumentación político-ontológico de Heidegger ha sido hábilmente sintetizado por Bourdieu (uniendo el *détournement* debordiano con una crítica marxista de la economía política):

> La estrategia filosófica es inseparablemente una estrategia política en el seno del campo filosófico: descubrir la metafísica en el fundamento de la crítica kantiana de toda metafísica, es desviar al beneficio [*c'est détourner au profit*] del "pensamiento esencial" (*das wesentliche Denken*), que percibe en la razón, "tan glorificada durante siglos", "el adversario más encarnizado del pensamiento", el capital de autoridad filosófica ligado a la tradición kantiana. Estrategia soberana que permite combatir a los neokantianos, pero al nombre del kantismo, por consiguiente, acumular los beneficios de la contestación del kantismo y de la autoridad kantiana: lo que no es poca cosa en un campo donde toda legitimidad emana de Kant.[121]

Y las implicancias de esta estrategia heideggeriana ciertamente no son poca cosa hoy, cuando los estudios culturales luchan –imposiblemente– por apropiarse de Kant y del neokantismo para fundamentarse a sí mismos. Bourdieu está simplemente equivocado, no obstante, cuando sugiere que Cassirer, "quien estaba entre los primeros aludidos" de esta estrategia, "no se equivocó", y que el real poder de la retórica de Heidegger puede explicarse en términos cognitivamente comprensibles.[122] Precisamente, al contrario, Cassirer sin darse cuenta incorpora como propias las mismas frases y conceptos exo/esotéricos heideggerianos que él insiste en disputar solo exotérica y racionalmente.

Con esta incorporación inconsciente, el debate de Davos efectiva y definitivamente se terminó "para cualquiera que tuviera ojos". *De manera nominal*, continuó tediosamente, desde luego, para todos aquellos que no; de manera más notable, para el propio Cassirer. Y es así que añade: "Aquí estaríamos condenados entonces a una relatividad. 'La clase de filosofía que se elige depende de la clase de hombre que se es'. Pero no nos hemos de empecinar en esa relatividad que colocaría al hombre empírico en el centro".[123] Este "no […] hemos de" es lo que parece tan pío hoy, tan increíblemente frágil e ingenuo, tan finalmente incapaz de fundamentar cualquier cosa, excepto como un arbitrario, decisionista, relativista arrojarse y proyectarse a la muerte. Precisamente el terreno exo/esotérico de Heidegger.

La respuesta anterior de Heidegger en el debate a la acusación explícita de relativismo de Cassirer –que recuerda a la acusación principal de Dilthey contra Nietzsche– había sido esta:

> sobre el fundamento de la finitud del ser-en-la-verdad del hombre existe al mismo tiempo un ser-en-la-no-verdad [*In-der-Unwahrheit-sein*]. La no-verdad pertenece al núcleo más íntimo de la estructura del *Dasein*. Y aquí, creo, se encuentra la raíz donde se fundamenta metafísicamente la "apariencia" [o "ilusión": "*Schein*"] metafísica de Kant. Pasemos ahora a la pregunta de Cassirer sobre las verdades eternas válidas universalmente. Si digo: la verdad depende del *Dasein*, ello no es un enunciado óntico en el sentido en que afirmo: verdadero sólo es aquello que piensa el hombre particular. Ahora bien, esta frase es metafísica: la verdad puede en general solamente serlo como verdad y tiene como verdad en general sólo un sentido, si el *Dasein* existe.[124]

Justo aquí es donde Cassirer alcanza a percibir la consecuencia para el lenguaje y la retórica –la manipulación exo/esotérica de la "ilusión metafísica"– que implica el radical posicionamiento por parte de Heidegger de la *no-verdad* así como también de la verdad como una modalidad *auténtica* del *Dasein*.[125] Y es también en este punto en el debate que Cassirer intenta abordar el problema del lenguaje.

Buscando desesperadamente un diálogo exotérico donde *per definitionem* no había ninguno para Heidegger, Cassirer insiste en intentar diferenciar su posición de la de Heidegger en términos del contenido, antes de tratar de abordar el problema del estilo:

> Tampoco su posición puede ser antropocéntrica, y si no lo quiere ser, pregunto ¿dónde está, pues, ahora el centro común de nuestra contraposición? Que no puede estar en lo empírico es claro. De nuevo debemos buscar el centro común. Pero digo que ni siquiera es necesario que lo busquemos. Tenemos dicho centro precisamente porque hay un mundo humano objetivo común en el que en modo alguno están suprimidas las diferencias de los individuos, aunque con la condición de que ahora aquí está tendido el puente de un individuo a otro. Esto aparece siempre una y otra vez para mí en el fenómeno originario del lenguaje. Cada uno habla su lenguaje y es impensable que se pueda traducir el lenguaje de uno en el de otro. No obstante, todos nos comprendemos mediante el medio del lenguaje. Existe por tanto algo así como *el* lenguaje. Y algo así como una unidad sobre la infinitud de los diferentes modos de hablar. Aquí reside el que para mí es el punto decisivo. Y por eso yo parto de la objetividad de la forma simbólica, porque aquí lo incom-

> prensible está hecho [*Weil hier "das Unbegreifliche getan" ist*].[126]

Ahora, Cassirer probablemente sabe que Heidegger detestaba a Goethe, pese a su apropiación del cuidado (*Sorge*) en *Fausto* para *Ser y tiempo* como una sintonización fundamental del *Dasein*.[127] Aquí, cerca del final del debate, la principal línea de defensa de Cassirer contra Heidegger se reduce a la cita como shibboleth desde su propia tradición humanista. Pero la coda culminante de *Fausto* es diferente: "*das Unbeschreibliche hier ist getan*" (aquí lo *indescriptible* está hecho).[128] Lo cual Cassirer, apelando a "la objetividad de la forma simbólica", transforma en "lo *incomprensible* está hecho", desplazando así, de manera sintomática, lo lingüístico (lo indescriptible) por lo epistemológico (lo incomprensible) a expensas del lenguaje. Es simplemente imposible combatir a Heidegger sobre este terreno en la medida en que en su exo/esoterismo lo que no puede ni debe ser descrito exotéricamente aún puede conservarse esotéricamente. En suma, nunca hay un "giro lingüístico" radical en Cassirer, como ciertamente lo hay en Heidegger, y cualesquiera estudios culturales que se fundamenten en Cassirer y la forma simbólica deben darse cuenta de que se están fundamentando sobre arenas movedizas. Indefenso contra Heidegger, Cassirer aquí también comete el error fundamental de asumir *a priori* que existe *un* lenguaje –exotérico– y que en Davos está debatiendo un oponente que, como cualquier hombre racional, habla (o como mínimo presupone la existencia de) ese mismo lenguaje.[129] El exotérico "die *Sprache*" (*el* lenguaje) de Cassirer no debe confundirse jamás con el exo/esotérico "*die Sprache spricht*" (el lenguaje habla) del Heidegger tardío o con el *ça parle* lacaniano. Cassirer, cuya incapacidad incluso de tener adecuadamente en cuenta el psicoanálisis freudiano es bien conocida, por lo general se engaña a sí mismo acerca de que no existe diferencia entre hablar esotéricamente y hablar exotéricamente, atrapado como estaba en un gambito inicial que nunca estudió o con el que ni siquiera había soñado.

La última palabra, el jaque mate, de la transcripción de Davos es de Heidegger. Se aparta de Cassirer para mirar a los ojos de la audiencia a la que ya conquistó, lo supiera esta o no.

> De lo que se trata es de que Ustedes tomen de nuestra disputa una cosa: no orientarse por la diversidad de las posiciones de los que filosofan, ni ocuparse de Cassirer y de Heidegger, sino que vayan tan lejos como para haber sentido que nos encontramos en camino de tomar con seriedad, una vez más, la pregunta central de la metafísica. Y querría llamarles la atención sobre el hecho de que lo que ven aquí en pequeña escala, la diferencia entre filósofos en la unidad de la problemática, cuando se trata en una escala mayor se expresa de manera muy distinta, y que, en la confrontación con la historia de la filosofía, el primer paso es liberarse, en la historia de la filosofía, de la diferencia de las posiciones y puntos de vista para ver [de manera esencial] cómo precisamente la diferenciación de los puntos de vista es la raíz del trabajo filosófico.[130]

In fine, ignoren a *ambos*, Cassirer y Heidegger, pero estén de acuerdo *solo* con Heidegger. Parte de la audiencia aún quiere que el debate continúe al día siguiente, al igual que el propio Cassirer, aunque no se ha programado una continuación. Solo Heidegger declina. Para él y los suyos, el debate ha terminado definitivamente por la simple razón de que, para empezar, ningún debate *abierto* comenzó siquiera, podría jamás ocurrir. En el evento, la "diferencia [exo/esotérica] de las posiciones y puntos de vista" se había logrado definitivamente: *hier war getan*. Esta es la manera *de Heidegger* de "trazar líneas demarcatorias".

Era 1929: la primera catástrofe global para el todavía no omnipotente Capital; la acelerada deriva de Europa y el mundo hacia el fascismo, el nacionalsocialismo, el imperialismo beligerante (y el estalinismo), contra los cuales los acuerdos de Briand-Stresemann, por no mencionar los debates entre filósofos internacionales, estuvieron entre las muchas desafortunadas bajas. La muerte del poderoso ministro de asuntos exteriores de la

República de Weimar, Gustav Stresemann, medio año después de Davos (en octubre de 1929), fue más que un acontecimiento simbólico. Coincidió de manera exacta con "con la cambiante coyuntura económica y el cierre de las negociaciones de reparación".[131] Casi inmediatamente, los partidos burgueses pasaron a oponerse a las antiguas coaliciones políticas y un importante resultado político –el retroceso de las conquistas económicas de los trabajadores organizados– abrió un nuevo campo de oportunidades políticas a todos los partidos, de manera más letal para la extrema derecha. Este giro de los acontecimientos cayó directamente en las manos del Partido Nacionalsocialista Obrero Alemán (NSDAP). Ya que una de sus grandes fortalezas hasta la toma del poder –cuando se hizo necesario comenzar a elaborar políticas, amenazando así con dejar de ser "El movimiento" (como Heidegger y otros nazis preferían llamarse a sí mismos) y volverse solo otro detestado partido político, que finalmente requirió la purga de las SA de Röhm por parte de Hitler en 1934– fue la propagación de "una muy hábil y astuta mezcla de posiciones conservadoras capitalistas y posiciones populistas anticapitalistas",[132] que resultó atractiva para un muestrario transversal y económicamente dispar de Alemania, incluido el bloque de la pequeña burguesía urbana y el campesinado. Este electorado por lo demás heterogéneo había sido "timado en todas las coaliciones o bloques de Weimar desde 1924 y había sido recompuesto políticamente por el Partido Nazi".[133] Y fue con esta coyuntura política y solución draconiana que Heidegger más se identificaba,[134] con Cassirer (y especialmente aquellos más desamparados y/o más lejos en la izquierda) pagando las consecuencias.

Ahora bien, no propongo que Heidegger ya había perfeccionado su técnica exo/esotérica en Davos, sino que su éxito forense contra Cassirer allí lo envalentonó para continuar buscando maneras de hablar, escribir e influenciar sin nunca ser plenamente "oído" o "leído". La propia actitud de Heidegger al entrar en el debate en Davos parece haber sido adecuadamente ambivalente, de acuerdo con su importante (aunque no disponible de manera íntegra) correspondencia con su estudiante, la filósofa Elisabeth Blochmann. Por una parte, le escribió el 14 de abril de 1929 que había ido a Davos unas pocas semanas antes a sabiendas del "peligro" de que "todo el asunto se volviera simplemente sensacionalista", y que no había querido ser "empujado al centro" de la atención. Por la otra, escribió en esa misma carta que "Cassirer fue extremadamente noble en la discusión y casi demasiado amigable [*verbindlich*]. De modo que encontré muy poca oposición, lo que impidió dar a los problemas la necesaria agudeza de formulación",[135] una observación que probablemente habría resultado sorprendente para todos los presentes y que solo tiene sentido en términos del perfeccionamiento de su práctica del exo/esoterismo. Si Heidegger no había estado realmente "en el centro de la atención", es solo en el sentido de que su doctrina "no dicha" *per definitionem* nunca puede ser identificada de manera central en términos exotéricos. Su titubeo con Blochmann sí significa, no obstante, que todavía no estaba del todo seguro sobre su capacidad de usar el exo/esoterismo efectivamente, al menos no de manera improvisada. En una carta a Jaspers del 25 de mayo de 1929, Heidegger resumió su experiencia en Davos en los siguientes términos: "pese a todo lo desagradable y a que no convenía a mi estilo, en Davos he experimentado con fuerza y de modo inmediato que todavía tiene sentido estar ahí [*in Davos habe ich doch unmittelbar und stark erfahren, daß es noch einen Sinn hat, da zu sein*]; de forma que se tienen que tomar las cosas tal y como son y participar de la habladuría [*es in Kauf nehmen, daß man ins Gerede kommt*]".[136] Este uso aparentemente al pasar de la frase *da zu sein* es de hecho extraordinariamente importante. Articula con precisión la *ontología* con lo *político*, en el sentido de tomar una posición resuelta sobre el Ser al estar existencialmente implicado en combate, poniendo el propio cuerpo en la línea; al necesario riesgo de participar en la habladuría y entrar en el chismorreo cotidiano de la mayoría. Dado que, para Heidegger, "incluso" *Gerede* puede ocultar y revelar un comportarse del *Dasein* con *Sein*, puede también emplearse con fines exo/esotéricos.[137]

Ahora bien, dado su propio compromiso con el exo/esoterismo, Heidegger también podría no haber estado en realidad en desacuerdo con nada de lo que Cassirer pudiera decir, es decir, no en términos de "contenido" y no si demostrara ser útil para la diseminación en coyunturas conceptuales o sociales apropiadas. Sin embargo, en esta ocasión específica –sobre el *Kampfplatz der Metaphysik* alrededor de 1929, en la batalla que se estaba librando por la siguiente generación de filósofos selectos– Heidegger tuvo que disputar con Cassirer *de una cierta manera*. Pero, tras haber asegurado los territorios sobre los cuales el reclutamiento podría llevarse a cabo con una esperanza razonable de éxito, Cassirer ya no era de especial interesante para Heidegger. Es esta la razón por la cual rehusó continuar el debate en Davos, y no obstante también se sintió perfectamente cómodo, meses después, cuando invitó a Cassirer a hablar en su propia Friburgo (Cassirer decidió dar una conferencia sobre Rousseau, ni más ni menos). En el camino real a la filosofía, *noblesse oblige*, particularmente cuando los principales oponentes han sido incorporados/cadaverizados [*corps/ed*] y cuando, tras Davos, "el rumor del rey oculto" (Hannah Arendt) de la filosofía ya no era un rumor.[138] Más bien un secreto público, si es que no una mentira noble. El humanismo liberal, la Ilustración y su "publicidad" son sumamente útiles, ahora y entonces, para mantener la cohesión social cuando los dioses hölderlinianos se han marchado, cuando la noche nietzscheana del alma es oscura. Y cuando la ontología política está tranquilamente en posición –de modo imperceptible– para demoler el humanismo liberal y la Ilustración desde fuera y desde dentro cuando el momento sea el indicado y cuando lo considere conveniente.

Planteado de manera alternativa, como preguntas: ¿es la ontología política heideggeriana un componente estructural del humanismo y la Ilustración, desarrollándose eminentemente dentro de ellos, pero, como argumentaría Cassirer, como tal susceptible en principio a la crítica exotérica y la autocrítica? ¿O la ontología política es en cambio un otro radical, externamente impuesto, que siempre elude la detección incluso cuando está siendo incorporada a través de medios esotéricos, como Heidegger afirmaría? ¿O, como estoy sugiriendo en este ensayo, existe una tercera alternativa que puede abarcar y combatir ambas posibilidades?

Habla trivial, habla violenta

Hoy en día el sello distintivo de la posmodernidad en general y de los estudios culturales en específico es que las discusiones académicas han perdido su *pasión* así como también su *precisión*, volviendo cada vez más difícil apreciar la precisión y pasión de las disputas filosóficas más antiguas. Sin embargo, la verdadera precisión y pasión para Heidegger ocurre solo en el ámbito exo/esotérico. En Davos, cualquier disputa pública –si hay un giro copernicano en la Primera Crítica de Kant, si la naturaleza de ese giro es de lo óntico a lo ontológico, y si este giro puede fundamentarse en una ética existente o tiene consecuencias para una ética posible– no son más que meras riñas exotéricas para Heidegger. Todos los argumentos de Cassirer, y *mutatis mutandis* los del humanismo liberal en general, solo pueden ser *Gerede*.

De nuevo, esto *no* quiere decir que *Gerede* sea de algún modo evitable o incluso indeseable, como *Ser y tiempo* se había esforzado impresionantemente por mostrar; de hecho, puede y debe ser usada exo/esotéricamente, político-ontológicamente. Sin embargo, esto *sí* quiere decir que ignoramos bajo nuestro propio riesgo la *violencia* encubierta, así como también abierta que ha determinado de manera profunda la historia de la conciencia en todas sus así llamadas conversaciones. Esta violencia incluye los términos griegos antiguos ἀγών [agón] y πολεμοσ [polemos], posteriormente adaptados por Nietzsche; el *Kampfplatz der Metaphysik* de Kant; el ideal schmittiano de que "pertenece solo a los seres humanos hacer la guerra, no solo para matar sino para morir por una causa superior y en último término por la más alta causa, que es su fe";[139] la espeluznante enseñanza de Heidegger a sus estudiantes en 1929-30 de que la misión misma del auténtico pensar es hacernos "volver a invocar

aquello que es capaz de provocarle un terror a nuestra existencia",[140] en suma, el *Führerprinzip*; y, no menos importante, la tesis althusseriana de que la filosofía es "*lucha de clases en el elemento específico de la teoría*".[141] Con esta violencia en mente, podemos confirmar otro de los juicios brutales de Strauss: Cassirer en Davos solo muestra que "representaba la posición académica consagrada. Era un eminente profesor de filosofía, pero no era un filósofo. Era un erudito, pero estaba desprovisto de toda pasión. Era un escritor muy claro, pero su claridad y agrado no eran luego igualadas por su sensibilidad ante los problemas"[142] ¿Cuáles problemas, exactamente? En una palabra, la problemática exo/esotérica que está siempre ya diseñada para *destrozar* –cuando no puede explotar y manipular– la "escritura clara", la "claridad y agrado".

Fue así que los límites de los solo parcialmente comprendidos "forma simbólica" y "mito" goetheanos y schellingianos de Cassirer regresaron con ganas cuando, hacia el final de su vida, intentó afrontar *el* "mito del siglo XX" –el nacionalsocialismo alemán– pero con armas inadecuadas y con lo que Strauss llamó "eclecticismo servil".[143] Lo cual quiere decir con un λογοσ o filosofía que siempre ya ha concedido sin saberlo el campo a la poesía o μύθος. Cualquier distinción entre lo esotérico y lo exotérico (y por tanto la crucial *differentia specifica* entre los diversos *mitos* totalitarios del Estado, notablemente entre el relativismo fascista italiano y el esencialismo nacionalsocialista alemán) es efectivamente obliterada en *El mito del Estado* de Cassirer, publicado de manera póstuma: su última voluntad y testamento en términos de la aplicación de su teoría del mito a los acontecimientos actuales más apremiantes. De modo que Cassirer fue sencillamente incapaz de ofrecer un arma analítica y teórica efectiva tanto de manera retroactiva contra el nacionalsocialismo en 1946 como de modo proléptico para su uso en combate por sus seguidores contra el neonazismo, por no decir nada contra el relativismo neofascista que es el capitalismo transnacional. La victoria de Heidegger sobre Cassirer en Davos había "predicho", por decirlo así, que la filosofía de las formas simbólicas y su capacidad de analizar el fascismo son políticamente *inadecuadas*, además de funcionar *ontológicamente* como otra apología para el ancestral ocultamiento de la pregunta del Ser. Cuando Cassirer concluyó *El mito del Estado* (y el trabajo de su vida) admitiendo que "[d]estruir los mitos políticos rebasa el poder de la filosofía" porque "[u]n mito es, en cierto modo, invulnerable. Es impermeable a los argumentos racionales" y por lo tanto "no puede refutarse mediante silogismos",[144] seguía confirmando uno de los argumentos básicos de Heidegger, aún era reticente o incapaz de dar el siguiente paso y preguntar cómo el mito puede entonces funcionar tan supremamente bien como acto ilocutivo y efecto perlocutivo. Por su parte, la intervención exo/esotérica de Heidegger en el Tercer Reich fue capaz no solo de producir en esa época lo que infamemente llamó "la verdad interior y la magnitud de este movimiento" (es decir, el nacionalsocialismo),[145] sino de reproducir más tarde su marca de fascismo para que viviera y luchara otro día exo/esotéricamente mucho después de haber sucumbido en términos políticos, como es el inevitable destino de cualquier fenómeno óntico durante la larga marcha de la transhistoria del Ser.

Tan desvalido como prácticamente cualquier individuo o filósofo aislado lo está ante el desastre histórico, en *El mito del Estado* Cassirer solo pudo añadir una puntualización a su admisión de que "destruir los mitos políticos rebasa el poder de la filosofía": "Pero la filosofía puede prestarnos otro servicio importante. Puede hacernos comprender al adversario. Para combatir un enemigo hay que conocerlo. […] Tenemos que mirar al adversario cara a cara, para saber cómo combatirlo".[146] El problema ominoso, no obstante, es que puede que este enemigo seamos *nosotros*. Y somos *nosotros*, si captar la dimensión exo/esotérica del mito moderno es en efecto imposible, "impermeable a los argumentos racionales", y sin nuestra capacidad de conocer del todo cómo el enemigo debate, piensa, escribe. Una cosa es segura. En Davos, en 1929, Ernst Cassirer se había encontrado con su enemigo cara a cara, sin tener ni la más mínima idea sobre cómo combatirlo efectivamente. Y hoy es esta cuestión cassireriana la que está en "nuestro" campo de juego, que

incluye el campo de juego conceptualmente carente de fundamentos de los estudios culturales.

Cabaret después de Davos

Pero en un aspecto importante Heidegger no "ganó" simplemente el debate de Davos, mientras que Cassirer simplemente no lo "perdió". En términos de *la lucha de clases* (que no ha de confundirse con la ideología política), Cassirer y Heidegger *siempre dicen la misma cosa*, aunque uno exotéricamente, el otro exo/esotéricamente. En este sentido, *ambos* ganaron el debate *real*, aquel "éxtimo" a todas las disputas filosóficas académicas: el debate en nombre de los intereses capitalistas.

Al finalizar el evento de Davos, se organizó un cabaret bufonesco con la inevitable caricatura de los principales participantes.[147] El cabaret –como lo carnavalesco en general– es una institución establecida para legitimar los sistemas dominantes al criticarlos solo dentro de límites cuidadosamente resguardados. Uno de los asistentes de Heidegger, el ya mencionado Otto Friedrich Bollnow, interpretó al "victorioso" Heidegger, repitiendo una y otra vez: "*interpretari* heißt eine Sache auf den Kopf stellen" (*interpretari* significa poner una cosa de cabeza). A lo cual la figura que interpretaba a Cassirer repetidamente replicaba: "Ich bin versöhnlich gestimmt" (Estoy en un ánimo conciliatorio), sacudiendo harina de la peluca que estaba usando, en mímica del vaporoso cabello cano de Cassirer. Pero entonces la harina seguía saliendo de agujeros en sus bolsillos, una alusión más cruel a la ahora perceptible pobreza intelectual de Cassirer y su abyecta "derrota". Interpretando el rol de Cassirer estaba Emmanuel Levinas, de veintitrés años.

¿Fue este el mismo hombre que más tarde, según dijo, "nunca perdonaría" a Heidegger por asociarse con el nacionalsocialismo, que hizo un juramento durante la Segunda Guerra Mundial de nunca regresar a Alemania, pero también que continuaría aseverando que el Heidegger temprano había escrito "uno de los libros más bellos de la historia de la filosofía"?[148] Con esta pregunta, nos encontramos atascados aún hoy en una ominosa aporía de la historia de la conciencia: ¿quién de entre nosotros se atreve a ser Cassirer, quién Heidegger, quién Bollnow, quién Levinas? ¿Qué tan separados *están* ellos entre sí, y –si nuestras posiciones de sujeto se distribuyen de modo igual o desigual entre ellos internamente– no hay una alternativa externa? ¿Es el resultado de nuestro propio cabaret bufonesco llamado Historia de la Conciencia que todos nosotros solo estamos imitando a algún filósofo o filosofía del pasado, todos notas al pie de Platón – o de Heidegger? Dada la existencia elusiva de su exo/esoterismo, ¿podemos saber alguna vez a quién estamos ventrilocuizando? ¿Podemos hablar alguna vez no meramente en nuestra propia voz, sino en una voz alternativa, oposicional? ¿Es la vida nada más que un cabaret?

Incluso permaneciendo dentro de esta anécdota y metáfora, no obstante, hay al menos una débil esperanza. Como Althusser alguna vez observó: "Con los filósofos, seguro que ocurre lo mismo: de un momento a otro tropiezan y se rompen las narices. Por debajo de esa maliciosa o maligna expectativa existe una realidad evidente: desde Tales y Platón la filosofía y los filósofos 'se caen en los pozos'. La caída: espectáculo cómico. Pero no acaba aquí".[149] Pero el problema intratable es que *no* siempre sabemos qué esperar de los filósofos, por no decir nada de los exo/esotéricos. ¿Y *en efecto* ellos finalmente tropiezan y se rompen las narices? Finalmente, ¿qué *es* este "no acaba aquí" que los excede?

Cerca del comienzo de este ensayo, dije que esperaba evitar contribuir al mito de que en Davos Cassirer y Heidegger representaron las únicas dos principales elecciones posibles para las siguientes generaciones de filósofos, con la facción de Heidegger saliendo victoriosa, al menos de momento y por un largo tiempo. Una posición alternativa, oposicional *podría* haber estado presente en Davos. Al contrario del mito canónico, puede que no sea *necesariamente* cierto que todos los testigos del gran acontecimiento pensaron que Heidegger había triunfado, y no solo porque una ínfima minoría insistió con obstinación en laurear a Cassirer. ¿Pero hubo realmente *verdaderos* disidentes del consenso dominante? En

la audiencia había varios jóvenes autodenominados marxistas, incluidos Alfred Sohn-Rethel, que posteriormente sería el principal economista de la Escuela de Frankfurt, y Herbert Marcuse, aunque este ya estaba nadando con rapidez en dirección a la resaca de Heidegger.[150] El registro muestra que todos ellos se quedaron en silencio. Pero por otro lado los marxistas *vulgares* –definidos aquí como todos quienes no están al tanto, y que por ende son víctimas, del exo/esoterismo– siempre son reducidos al silencio. Y con razón.

Concluyo. Cualquiera sea el resultado "final" del encuentro entre Cassirer y Heidegger (es decir, su mutua victoria disfrazada de un "debate" "ganado" por Heidegger), y si una disciplina académica puede llegar a encontrar su base filosófica o su ética en Cassirer y/o Heidegger, este ensayo ha intentado rectificar el evidente silencio del marxismo vulgar, y no solamente en Davos. Mi argumento difícilmente equivale a una filosofía o una ética que constituya un oponente efectivo del capitalismo, el fascismo, el estalinismo y el exo/esoterismo. Pero, trazando una línea de demarcación, este puede ser un comienzo exotérico.

NOTAS

1. Leo Strauss, "Una introducción al existencialismo de Heidegger", *El renacimiento del racionalismo político clásico*, ed. Thomas L. Pangle, trad. Amelia Aguado, Buenos Aires, Amorrortu, 2007 [1989], 81-103, pp. 82-84.
2. Dominique Janicaud, *The Shadow of That Thought: Heidegger and the Question of Politics*, trad. Michael Gendre, Evanston, Northwestern University Press, 1996 [1990], p. 60.
3. Emmanuel Levinas, "Martin Heidegger and Ontology", *Diacritics* 26.1 (1996): 11-32, p. 11. N. de T.: Existe una traducción parcial del ensayo al castellano: Emmanuel Levinas, "Martin Heidegger y la ontología", *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, trad. Manuel E. Vázquez, Madrid, Síntesis, 2005, 93-121.
4. Martin Heidegger, "Zurcher Seminar", *Seminare*, *Gesamtausgabe*, ed. Curd Ochwadt, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1986, I/15:426. Citaré esta edición como *GA*, seguido de la sección, el volumen y el número de página.
5. Nicolás Maquiavelo a Francesco Guicciardini, 17 de mayo de 1521, *Epistolario 1512-1527*, ed. y trad. Stella Mastrangelo, México, FCE, 1990, p. 234.
6. Martin Heidegger, "Platons Lehre von der Wahrheit", *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1967, p. 109; "La doctrina platónica de la verdad", *Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2001, 173-98, p. 173. Énfasis añadido.
7. Compárese también con Isaías 6:9-10. El pasaje de Marcos es la demostración central de Frank Kermode, *The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative*, Cambridge, Harvard University Press, 1979.
8. Boecio, *La consolación de la filosofía*, ed. Alfonso Castaño Piñán, trad. Pablo Masa, Buenos Aires, Aguilar, 1955, p. 75.
9. Louis Althusser, "Du côté de la philosophie", *Édition posthume d'œuvres de Louis Althusser*, vol. 5, *Écrits philosophiques et politiques, Tome II*, ed. François Matheron, Paris, Stock/lMEC, 1995, p. 259.
10 .Baruj Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, ed. y trad. Atilano Domínguez, Madrid, Trotta, 2000, p. 110 (Segunda parte. De la naturaleza y origen del alma, Proposición 43, Escolio).
11. Immanuel Kant, *Lógica. Un manual de lecciones (Edición original de G. B. Jäsche)*, ed. y trad. María Jesús

Vásquez Lobeiras, prefacio de Norbert Hinske, Madrid, Akal, 2001, pp. 111, 114.

12. Para la explicación estándar de esta y otras definiciones (a menudo contradictorias) de ideología, véase Raymond Williams, *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*, ed. rev., trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003, pp. 170-73.
13. Louis Althusser, "Sobre el joven Marx (Cuestiones de teoría)", *La revolución teórica de Marx*, trad. Marta Harnecker, Siglo XXI, 2010 [1965], 39-70, p. 44. En la edición citada por el autor: "[T]he world of ideology is its own principle of intelligibility". Louis Althusser, "'On the Young Marx': Theoretical Questions", *For Marx*, trad. Ben Brewster, New York, Vintage, 1970, p. 57.
14. Sobre la manera en que el discurso prudente específico del pensamiento sagrado fue eventualmente reemplazado por otro discurso informado por su propia relación problemática con la realidad y la intersubjetividad, véase Marcel Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, trad. Juan José Herrera, Madrid, Taurus, 1983 [1967]. En el humanismo estalinista, *Marx* reemplaza a *Dios* en la definición presecular, *la verdad* lo reemplaza en la spinozista y kantiana, y *la ideología* hace lo propio en la althusseriana. Para el estalinismo, "La doctrina de Marx es omnipotente por ser verdadera" (*Rede Erich Honeckers auf der Internationalen Wissenschaftlichen Konferenz des Zentralkomitees der SED: "Karl Marx und unsere Zeitalter–Kampf um Frieden und sozialen Fortschritt"*, Dresden, Verlag Zeit im Bild, 1983, p. 11).
15. Louis Althusser, "Marxismo y humanismo", *La revolución teórica de Marx*, op. cit, 182-206, p. 192.
16. Louis Althusser, "Ideología y aparatos ideológicos del estado" (1970), *La filosofía como arma de la revolución*, trad. Oscar del Barco, Enrique Román y Oscar L. Molina, México, Siglo XXI, 2019, 102-51, p. 142.
17. Martin Heidegger, "Der Ursprung des Kunstwerkes", *Holzwege*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1980, p. 48; "El origen de la obra de arte", *Caminos de bosque*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2010, 11-62, p. 44. N. de T.: la traducción ofrecida por el autor: "Truth happens only in the way that it instaurates itself in the dispute and scope which are opened up by it" ["die Wahrheit, kann nur sein, was sie ist, nämlich *diese* Offenheit, wenn sie sich und solange sie sich selbst in ihr Offenes einrichtet"]. Para una traducción al castellano alternativa, véase Martin Heidegger, "El origen de la obra de arte", *Arte y poesía*, trad. Samuel Ramos, México, FCE, 2012, 33-104, p. 83: "La patencia de lo así patente, es decir, la verdad, sólo puede ser lo que es, o sea la patencia misma cuando y mientras ella misma se instala en lo así patente".
18. Jacques Lacan, "Prefacio a la edición inglesa del *Seminario 11*", *Otros escritos*, trad. Graciela Esperanza, Guy Trabas, Silvia Tendlarz, Vicente Palomera, Margarita Álvarez, Juan Luis Delmont-Mauri, Julieta Sucre y Antoni Vicens, Buenos Aires, Paidós, 2012, 599-602, p. 600.
19. Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan. Libro 7. La ética del psicoanálisis (1959-1960)*, ed. Jacques-Alain Miller y Juan Granica, trad. Diana S. Rabinovich, Buenos Aires, Paidós, 1990, 370-87.
20. Tracy B. Strong, "Nietzsche's Political Misappropriation", *The Cambridge Companion to Nietzsche*, eds. Bernd Magnus y Kathleen M. Higgins, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, 119-47, p. 123.ç
21. Esto es captado no sólo por el fascismo, sino también por el nazismo. Como lo planteó de manera memorable el maestro de la propaganda Goebbels en marzo de 1933, un Estado fuerte no necesita propaganda abierta, que en sí misma es un signo de debilidad: "La mejor propaganda no es la que se revela abiertamente a sí misma: la mejor propaganda es la que trabaja de modo invisible, penetra en la totalidad de la vida sin que el público tenga conocimiento de la iniciativa propagandística" (citado en Julian Pedley, *Capital and Culture: German Cinema 1933-45*, London, BFI, 1979, p. 101).
22. Véase Benito Mussolini y Alfredo de Marsico, citados en Amerigo Montemaggiore, *Dizionario della dottrina fascista*, Turin, G. B. Paravia & Co., 1934, pp. 369, 371 (de la entrada "Gerarchia").
23. Véase Benito Mussolini, "Relativismo e Fascismo", *Opera omnia*, eds. Edoardo Susmel y Duilio Susmel, Florence, La Fireze, 1951-63, 17:267-69.
24. Ibid., p. 269.
25. Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, Tomo III, Vol. 6, ed. Pedro Scaron, trad. León Mames, México, Siglo XXI, 2009, p. 321; *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, ed. Friedrich Engels, Berlin, Dietz, 1978, 3:260.

26. Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, trad. Isabel Vericat Núñez, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003 [1989], p. 84.
27. Louis Althusser y Étienne Balibar, *Para leer El capital*, trad. Marta Harnecker, México, Siglo XXI, 2004 [1965], p. 111.
28. Véase, Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964)*, ed. Jacques-Alain Miller y Juan Granica, trad. Juan Luis Delmont-Mauri y Julieta Sucre, Buenos Aires, Paidós, 1987, p. 67.
29. Louis Althusser, *Curso de filosofía para científicos*, trad. Albert Roies, México, Artemisa/Planeta, 1986 [1974], p. 42.
30. Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud (1953-1954)*, ed. Jacques-Alain Miller y Juan Granica, trad. Rithee Cevasco y Vicente Mira Pascual, Buenos Aires, Paidós, 1996, p. 333.
31. La profunda comprensión y apropiación de Maquiavelo por Antonio Gramsci en la década de 1930 es desde luego la gran excepción marxista a este respecto (véase Antonio Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, ed. y trad. José Aricó, Buenos Aires/Madrid, Nueva Visión, 1980), pero no hay una teoría del inconsciente en Gramsci. Y la prisión fascista lo convirtió en uno de los más grandes practicantes izquierdistas del exo/esoterismo. También Althusser practicó una forma de exo/esoterismo ("materialismo aleatorio") para criticar el humanismo estalinista, el inevitabilismo y el totalitarismo, aunque principalmente desde *dentro* de ellos. Esto se está volviendo evidente con la publicación de su *opus postumus* (por ejemplo, véase *Sur la philosophie*, ed. Olivier Corpet, Paris, Gallimard, 1994, esp. pp. 34-44).
32. Louis Althusser, "El escándalo Tiflis, 1976-1984", *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*, trad. Eliane Cazenave-Tapie, México, Siglo XXI, 1996, 163-211, p. 205. Énfasis quitado.
33. Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan. Libro 11*, op. cit., p. 139. Esto continúa la advertencia analítica de Lacan sobre la relación del inconsciente con el saber consciente: "Faltaría que yo diga una verdad. No es el caso: fallo. No hay verdad que, al pasar por la atención, no mienta. Lo que no impide que uno corra detrás" (Jacques Lacan, "Prefacio a la edición inglesa del *Seminario 11*", op. cit., p. 599). Aunque Lacan se concentró mucho más en las mentiras en su relación con el inconsciente que en la posibilidad de su manipulación exo/esotérica, y aunque Althusser en gran parte lo imitó, elementos de la teoría althusseriana recién ahora están siendo usados para criticar esta laguna percibida en el sistema lacaniano, así como también en el marxismo de manera general. Véase Robert Pfaller, *Althusser: Das Schweigen im Text; Epistemologie, Psychoanalyse und Nominalismus in Louis Althussers Theorie der Lektüre*, Munich, Fink, 1997, esp. 74-157; y "Negation and Its Reliabilities: An Empty Subject for Ideology?", *Cogito and the Unconscious*, ed. Slavoj Žižek, Durham, Duke University Press, 1998, pp. 225-46.
34. Jacques Lacan, "Televisión", *Otros escritos*, op. cit., 535-72, p. 535. N. de T.: en la traducción propia que ofrece el autor: "[P]recisely because of this impossibility, truth aspires to the real". Jacques Lacan, *Télévision*, Paris, Editions du Seuil, 1973, p. 83.
35. La transcripción de Davos ha sido publicada como "Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger", en Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 4a ed. rev., Frankfurt am Main, Klostermann, 1973, 246-68. Ha sido parcial y malamente traducida como "A Discussion between Ernst Cassirer and Martin Heidegger", trad. Francis Slade, *The Existentialist Tradition: Selected Writings*, ed. Nino Languilli, Garden City, Doubleday/Anchor, 1971, 192-203; y más completa y exactamente como "Davos Disputation between Ernst Cassirer and Martin Heidegger", en *Kant and the Problem of Metaphysics*, trad. Richard Taft, Bloomington, Indiana University Press, 1990, 171-85. (Esta traducción del libro supera la de James S. Churchill de 1962). Trad. cast.: "Disputa de Davos entre Ernst Cassirer y Martin Heidegger", *Kant y el problema de la metafísica*, 3a ed., trad. Gred Ibscher Roth, ed. y rev. de la traducción Gustavo Leyva, México, FCE, 2013, 238-56.
36. Véase Ernst Cassirer, "La idea de la constitución republicana (Conferencia dictada el 11.08.1928 para festejar la Constitución de la República de Weimar)", trad. Roberto R. Aramayo, *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política* 40 (enero-junio 2009): 155-68. Jürgen Habermas ha argumentado que la relación "no aclarada" de Cassirer con el judaísmo fue responsable de la "cuestionable victoria" de Heidegger en

Davos, en la medida en que éste fue capaz de articular el existencialismo vanguardista contemporáneo con el llamado a retornar a los orígenes más profundos del pensamiento "occidental". El humanista ilustrado Cassirer no pudo encontrar un antídoto a esta potente mezcla porque la Ilustración, según Habermas, sólo parcialmente había liberado a los judíos y al pensamiento judío del gueto, pero en detrimento de "la profundidad de su propia tradición, […] la Cábala", la única que podría haber estado a la altura del pensamiento griego antiguo, como lo ejemplifica Heidegger, en términos de profundidad ("El idealismo alemán de los filósofos judíos" (1961), *Perfiles filosófico-políticos*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1975 [1971], 35-57, pp. 47-48). En otros términos, Habermas insinúa que Cassirer no logró ser auténtica o suficientemente judío, mientras que Heidegger fue victorioso en ser ¿qué? ¿Auténtica o suficientemente griego? En cualquier caso, historizar las "explicaciones" no puede captar nada del exo/esoterismo transhistórico.

37. Véase Martin Heidegger, "¿Qué es metafísica?", *Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2001, 93-108; "Was Ist Metaphysik?", *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1967, 1-19.
38. Véase Carl Schmitt, *Sobre el parlamentarismo*, estudio preliminar Manuel Aragón, trad. Thies Nelson y Rosa Grueso, Madrid, Tecnos, 1990, pp. 96-97. El gran mito rival que Schmitt tenía en mente era, desde luego, el "mito de la huelga general" de Sorel. Véase Mark Neocleous, "Friend or Enemy? Reading Schmitt Politically", *Radical Philosophy* 79 (September-October 1996): 13-23. Suplementando el argumento de Neocleous, yo diría que las paradójicas complejidades de la relación de Schmitt con el fascismo y el nacionalsocialismo, en conjunto con su influencia generalmente positiva en nuestra propia izquierda contemporánea, se deben a su compromiso con la retórica doble del exo/esoterismo.
39. Véase Hans Blumenberg, *La legitimación de la Edad Moderna*, ed. corregida y aumentada, trad. Pedro Madrigal, Valencia, Pre-Textos, 2008 [1966], 91-102.
40. Johann Wolfgang von Goethe, citado en Otto Friedrich Bollnow, "Gesprache in Davos", *Erinnerung an Martin Heidegger*, ed. Günther Neske, Pfullingen, Neske, 1977, p. 28. La cita remite a *Die Compagne in Frankreich* de Goethe, publicado en 1822, pero que se remonta a sus experiencias en el sitio de Maguncia en 1792-93. También era un hábito de Goethe utilizar categorías estéticas para describir a Napoleón. Goethe le contó a uno de sus conocidos que "Napoleón dirigía el mundo según casi los mismos principios básicos con que él [Goethe] lo hacía en el teatro" (J. D. Falk, 14 de octubre de 1808; Goethe, *Artemis-Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*, Zurich, Artemis, 1944 ss, 22:512.
41. La perspectiva *straussiana* sigue estando informada por el testimonio de testigo presencial de Leo Strauss, al cual me refiero. (La carrera académica de Strauss comenzó con cartas de recomendación del improbable par de Cassirer y Carl Schmitt, otra historia más allí). El principal testigo presencial *heideggeriano* es Bollnow, "Gespräche in Davos". El testigo presencial *cassireriano* es Henrik J. Pos, "Recollections of Ernst Cassirer", trad. Robert W. Bretall, *The Philosophy of Ernst Cassirer*, ed. Paul Arthur Schlipp, Evanston, The Library of Living Philosophers, 1949, 61-72. Como veremos, Pos hizo un comentario a Cassirer y Heidegger durante el debate, que es la única intervención del público registrada en la transcripción disponible.
42. El único análisis extenso de Heidegger por parte de Strauss es "Una introducción al existencialismo de Heidegger", pero Alan Udoff nos advierte que "los títulos de las obras de Strauss o sus índices no sugieren de ningún modo adecuado su relación con Heidegger, siendo *Derecho natural e historia* ejemplar a este respecto" ("On Leo Strauss: An Introductory Account", *Leo Strauss's Thought: Toward a Critical Engagement*, Boulder, Lynne Rienner, 1991, p. 27).
43. Karlfried Gründer, "Cassirer und Heidegger in Davos 1929", *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, eds. Hans-Jürg Braun et al., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, 290-302. El ensayo de Grunder ofrece información anecdótica básica sobre el evento en Davos y su prehistoria, al igual que Heinz Paetzold, *Ernst Cassirer–Von Marburg nach New York: Eine philosophische Biographie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995, 86-105 ("Die Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger 1929").
44. Es cierto que quizás los estudios culturales no necesitan una base filosófica. O para ser más preciso: como una forma de historicismo, pueden no percibir y no

perciben tal necesidad (sobre esta cuestión *avant la lettre*, véase Leo Strauss, "¿Qué es filosofía política?", en *¿Qué es filosofía política? ¿Qué podemos aprender de la teoría política? La filosofía política y la historia*, ed. y trad. Juan García Morán Escobedo, trad., Madrid, Alianza, 2014, esp. pp. 95-107). Al interior de los estudios culturales y postcoloniales, hoy este problema es debatido más o menos directamente tal vez de la manera más intensa en la revista especializada *Cultural Critique* (específicamente el vol. 33, Spring 1996; véase particularmente Mario Moussa y Ron Scapp, "The Practical Theorizing of Michel Foucault: Politics and Counter-Discourse", 87-112). No sé de ningún interés analítico específico supuestamente en deuda con la metodología de Cassirer al que no se hubiera podido llegar por otros caminos y es sintomático que ninguna de las contribuciones a la conferencia Cassirer de 1996 en Yale intentara aplicar conceptos cassirerianos a problemas específicos. Esto también es cierto de las principales antologías sobre su trabajo que están ahora apareciendo en Alemania, incluidas *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*; y *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*, eds. Enno Rudolph y Bernd-Otto Küppers (Hamburg, Meiner, 1995; *Cassirer-Forschungen*, vol. 1), con ambas incluyendo artículos más o menos perspicaces *sobre* Cassirer y su relación con *otros* pensadores, pero ninguna de las cuales intenta realmente *usar* a Cassirer mismo. Pero esta reticencia o incluso incapacidad tendría sentido si la forma simbólica cassireriana fuese en efecto una noche conceptual en la cual todas las vacas son negras. Ciertamente, Cassirer nunca fue capaz de definir y criticar su propio concepto más básico –la forma simbólica– en los términos que usó en 1907 para definir uno de los conceptos más básicos de Spinoza –el de sustancia–. Según la paráfrasis de Negri: "Ahora bien, continúa Cassirer, este concepto de sustancia es indeterminado, y cuando se intenta aprehender su contenido, a veces aparece como 'existencia', a veces como 'totalidad' de las determinaciones particulares, 'orden de los seres singulares': en fin la positividad del concepto de sustancia parece residir en la dependencia matemática que las cosas establecen, de una vez por todas, entre ellas" (Antonio Negri, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, trad. Gerardo de Pablo, Barcelona/Iztapalapa, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, 1993 [1981], p. 146; las citas son de Cassirer, *Das Erkenntnis-problem der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vol. 2, Hildesheim, Olms, 1973, pp. 107-112). Por último, ¿tienen razones los estudios culturales para interesarse por el exo/esoterismo? No más ni menos que cualquier otra disciplina o aspirante a disciplina.

45. Heinz Paetzold, *Ernst Cassirer*, op. cit., p. 104.
46. Véanse Susanne K. Langer, "On Cassirer's Theory of Language and Myth", *The Philosophy of Ernst Cassirer*, op. cit., pp. 379-400; y Philip Wheelwright, *The Burning Fountain*, Bloomington, Indiana University Press, 1954. Para dos importantes y muy distintas críticas de la fascinación de la crítica literaria norteamericana con los conceptos cassirerianos de símbolo y mito, véanse la posición "deconstruccionista" temprana de Paul de Man en "Impás de la crítica formalista", *Visión y ceguera. Ensayos sobre la retórica de la crítica contemporánea*, ed. y trad. Hugo Rodríguez Vecchini y Jacques Lezra, Río Piedras, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1991, 255-275, especialmente pp. 271-73; y la posición marxista "ortodoxa" de Ursula Brumm, "Der neue Symbolismus in Amerika", *Neue deutsche Hefte* 5 (1958-59); junto con la posterior elaboración de su argumento realizado por uno de los principales teóricos de la literatura de Alemania Oriental, Robert Weimann, en su *Structure and Society in Literary History: Studies in the History and Theory of Historical Criticism*, rev. ed., Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1984, 131-45.
47. Paul de Man, "La crítica espacial: J. Hillis Miller y Joseph Frank" (1964), en *Escritos críticos (1953-1978)*, ed. Lindsay Waters, trad. Javier Yagüe Bosch, Madrid, Visor, 1996 [1989], 197-205, p. 198.
48. Louis Althusser, *Curso de filosofía para científicos*, op. cit., p. 39.
49. Ibid., pp. 26, 35.
50. Al repetir la cláusula "en principio" mi intención no es evitar el tema, sino más bien reconocer que el marxismo y el comunismo no siempre han estado a la altura de estos principios.
51. Louis Althusser, "El escándalo Tiflis", op. cit., p. 198.
52. Louis Althusser, carta a Lacan, 4 de diciembre de 1963, "Correspondencia con Jacques Lacan, 1963-1969", *Escritos sobre psicoanálisis*, op. cit., 235-68, p. 251.

53. La contradicción que aquí identifico es constitutiva de la *oeuvre* completa de Althusser. Su causa está sobredeterminada, lo cual incluye su psicopatología maníaca, pero también puede explicarse (aunque no justificarse) por el hecho de que todos los escritos que Althusser publicó son exo/esotéricos. En suma, el Althusser comparativamente esotérico es más convincente que el comparativamente exotérico.
54. Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, op. cit., p. 171. Sobre el neologismo "*extimité*" de Lacan (que combina *ex-terieur* con *in-timité*), véase *Lacanian Theory of Discourse: Subject, Structure and Society*, eds. Mark Bracher et al., New York, New York University Press, 1994, especialmente la contribución de Jacques-Alain Miller.
55. Para la primera analogía, véase Heinrich Wiegand Petzet, *Encuentros y diálogos con Martin Heidegger 1929-1976*, trad. Lorenzo Langbehn, Buenos Aires, Katz, 2007 [1983], p. 26; la segunda es de Ludwig Englert, citada en Grunder, "Cassirer und Heidegger in Davos 1929", op. cit., p. 299.
56. Véase el informe sobre Davos de Kurt Riezler (que se pone del lado de Heidegger) en el *Neue Zürcher Zeitung* del 30 de marzo de 1929; citado también en Rüdiger Safranski, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, trad. Raúl Gabás, Barcelona, Tusquets, 2003, pp. 223-24. Según Safranski, Heidegger había leído la novela de Mann en el verano de 1924 junto con su amante, la filósofa Hannah Arendt.
57. Véase Warren Montag, "Spinoza and Althusser against Hermeneutics: Interpretation or Intervention", *The Althusserian Legacy*, eds. E. Ann Kaplan y Michael Sprinker, London, Verso, 1993, 51-58.
58. Martin Heidegger, "Davoser Vorträge: Kants Kritik der reinen Vernunft und die Aufgabe einer Grundlegung der Metaphysik", *Kant und das Problem der Metaphysik*, op. cit., p. 245. Este compendio ha sido traducido como "Davos Lectures: Kant's Critique of Pure Reason and the Task of a Laying of the Ground for Metaphysics", *Kant and the Problem of Metaphysics*, op. cit., 169-71; "Conferencias de Davos. La *Crítica de la razón pura* de Kant y la tarea de la fundamentación de una metafísica", *Kant y el problema de la metafísica*, op. cit., 235-37.
59. Véase Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt–Endlichkeit–Einsamkeit*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, Klostermann, 1983; *GA*, II/29/30; *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, trad. Alberto Ciria, Madrid, Alianza, 2007, esp. caps. 3 y 4.
60. Martin Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, op. cit., p. 36. N. de T.: en la traducción citada por el autor, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, trad. William McNeill y Nicolas Walker, Bloomington, Indiana University Press, 1995, p. 12: "could indeed be a mere deception–who can know?".
61. Ibid., pp. 65-67.
62. Ibid., p. 83.
63. Ibid., p. 37. Sobre el silencio como rasgo constitutivo del pensamiento de Heidegger –si bien el autor no está al tanto del problema del exo/esoterismo y sus implicancias retóricas para Heidegger–, véase Berel Lang, *Heidegger's Silence*, Ithaca, Cornell University Press, 1996.
64. Compárese, por ejemplo, con Otto Friedrich Bollnow, "Gespräche in Davos".
65. Stanley Rosen, *The Quarrel between Philosophy and Poetry: Studies in Ancient Thought*, New York, Routledge, 1988, p. 13.
66. Karl Kautsky, *Ética y concepción materialista de la historia*, 2a ed., trad. Conrado Ceretti, México, Cuadernos de pasado y presente, 1980, p. 106. Como señala Steven Lukes, Kautsky es uno de los pocos marxistas que aborda el problema de la ética en cierta profundidad. Y lo hizo al interior de una problemática básicamente establecida por los neokantianos de Marburgo, incluidos Cohen, Natorp, Lange, Stammler, Staudinger y Vorlander, todos quienes intentaron "suplementar a Marx con Kant, cuya filosofía práctica, pensaban ellos, podía ofrecer la justificación ética para la persecución del objetivo socialista" (Steven Lukes, *Marxism and Morality*, Oxford, Clarendon Press, 1985, p. 15). Sobre este tema, véanse Timothy R. Keck, "Kant and Socialism: The Marburg School in Wilhelmian Germany" (Tesis doctoral, University of Wisconsin, 1975); y Klaus Christian Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus: Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus* (Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986). Como señala Lukes, otros marxistas que también fueron influenciados por Kant (incluido el austromarxismo de Adler, Bauer y Mach) no compartían la necesidad de

Kautsky de un fundamento ético, mientras que otros intentaron mediar las dos posiciones. Yo agregaría que, con su rechazo de la ética, Cassirer se estaba oponiendo indirectamente a este momento "ético" en el socialismo. Al menos estaba rechazando la ética comparado con los neokantianos de Marburgo, más notablemente Hermann Cohen, profesor del propio Cassirer. Según Pierre Bourdieu, Cohen "propone una interpretación socialista de Kant, el imperativo categórico que manda tratar a la persona del prójimo como un fin, y no como un medio siendo interpretado como el programa moral del futuro" (Pierre Bourdieu, *La ontología política de Martin Heidegger*, trad. César de La Mezsa, Barcelona, Paidós, 1991 [1988], p. 53). El *repudio* de Heidegger por la validez incluso de la cuestión ética fue en este contexto un ataque más *directo* a por lo menos este socialismo. Heidegger aquí siguió a Nietzsche (que había aprendido buena parte de lo que sabía sobre el kantismo y el socialismo de *Historia del materialismo* de Friedrich Albert Lange). Todo esto no pretende negar que muchos *piensan* que han encontrado una ética en Heidegger (como otros han encontrado una en Cassirer). O para ser más preciso: le han *inventado* una a Heidegger al leerlo sólo exotéricamente (por ejemplo, los artículos de John D. Caputo y Jean Grondin en *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*, eds. Theodore Kisiel y John von Buren, Albany, State University of New York Press, 1994).

67. En cuanto a los prerrequisitos *existenciales*, éstos pueden encontrarse en el retrato que Trotsky hace de Lenin (o, si se prefiere, de Lenin como ideal del yo): "La 'amoralidad' de Lenin, es decir, su rechazo a admitir una moral por encima de las clases, no le impidió permanecer fiel a un mismo ideal durante toda su vida; darse enteramente a la causa de los oprimidos; dar pruebas de la mayor honradez en la esfera de las ideas y de la mayor intrepidez en la esfera de la acción; no tener la menor suficiencia hacia el obrero 'sencillo', la mujer indefensa y el niño. ¿No parece que la 'amoralidad' en este caso solo es sinónimo de la más elevada moral humana?" (León Trotsky, "Su moral y la nuestra" (1938), *Su moral y la nuestra, En defensa del marxismo y otros artículos*, Buenos Aires, IPS-CEIP, 2019, p. 50). "Por lo que a nosotros se refiere", escribió Trotsky en 1920, "nunca hemos perdido el tiempo en las charlatanerías de los pastores kautskistas y de los cuáqueros vegetarianos acerca del 'valor sagrado' de la vida humana. Siempre hemos sido revolucionarios y hoy, dueños ya del poder, lo seguimos siendo. Para que la personalidad humana llegue a ser sagrada es necesario destruir primero el régimen social que la oprime. Y esta obra no puede realizarse más que a sangre y fuego" (*Terrorismo y comunismo: réplica a Karl Kautsky*, Madrid, Akal, 2009, p. 158). Esta vez Trotsky descuidó agregar: pero no sólo a sangre y fuego.
68. Para un convincente ataque contra la ideología de la interdisciplinariedad, véase Louis Althusser, *Curso de filosofía para científicos*, op. cit., especialmente pp. 31-51.
69. Véase Hans Vaihinger, *The Philosophy of "As-If"*, 2a ed., trad. C. K. Ogden, New York, Harper & Row, 1935. Aunque se desarrolló de manera independiente, la posición de Vaihinger encuentra su gran antecedente filosófico en el texto póstumo de Jeremy Bentham, *Teoría de las ficciones* (trad. Helena Goicochea, Madrid, Marcial Pons, 2005).
70. Ernst Cassirer, *Goethe und die geschichtliche Welt: Drei Aufsätze*, Berlin, Bruno Cassirer, 1932, p. 26, citado en Paul de Man, "La crítica temática y el tema de Fausto" (1957), en *Escritos críticos*, op. cit., 163-76, p. 167. Los lectores del primer párrafo de "De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida" en las *Consideraciones intempestivas* de Nietzsche reconocerán una fuente clave de esta visión de Goethe. Antes de Davos, Cassirer había desde luego escrito ampliamente sobre Goethe (como científico y como hombre de letras), incluyendo *Freiheit und Form: Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Berlin, Bruno Cassirer, 1916, cap. 4; *Idee und Gestalt: Fünf Aufsätze*, Berlin, Bruno Cassirer, 1921, caps. 1 y 2; y "Goethe und Platon", *Sokrates* 48 no. 1 (1922), republicado en *Goethe und die geschichtliche Welt*, cap. 3. En inglés, véase su *Rousseau Kant Goethe: Two Essays*, trad. James Gutmann et al., Princeton, Princeton University Press, 1945, esp. 61-98. Trad. cast.: *Rousseau, Kant, Goethe: Filosofía y cultura en la Europa del Siglo de las Luces*, ed. Roberto R. Aramayo, trad. Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, Madrid, FCE, 2007, pp. 233-79.
71. Goethe, carta a K. E. Schubarth, 12 de enero de 1818, en *Artemis-Gedenkausgabe* 21:286.
72. Goethe, *Maximen und Reflexionen* (Nr. 1113), en *Artemis-Gedenkausgabe* 9:639; *Máximas y reflexiones*, ed. y trad., Juan José del Solar, Barcelona, Edhasa, p. 160.

73. Louis Althusser y Étienne Balibar, *Para leer El Capital*, op. cit., p. 204.
74. Baruj Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, op. cit., p. 55 (Primera parte, Proposición 18): "Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens", "Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas".
75. Esto nos devuelve a la ironía tras la afirmación de Paul de Man del cambio de paradigma, operado por Cassirer, de la crítica literaria europea y norteamericana "de la historia de los temas" (*Stoffgeschichte*) "a la historia de las ideas" (*Geistesgeschichte*), por medio del cual la exigencia de una "historia de las imágenes" es omitida y obviada ("La crítica temática y el tema de Fausto", p. 80). De Man adoptó una posición cándidamente neoformalista con respecto tanto a la historia de las ideas como a los supuestos sobre la idea de historia, y estaba totalmente justificado en su imputación a Cassirer de "una cierta teoría de la historia" que "demuestra dar orden y coherencia al desarrollo aparentemente errático de la literatura", pero esto para de Man significa un orden y una coherencia *ilícitos* en su desarrollo *realmente* errático ("Modern Poetics in France and Germany" (1965), en Paul de Man, *Critical Writings 1953-1978*, ed. Lindsay Waters, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989, 153-60, p. 157). En otras palabras, Cassirer simplemente presupuso la existencia de una filosofía de la historia conmensurable con su filosofía de las formas simbólicas, haciendo así que su estatuto epistemológico preciso sea básicamente indecidible. ¿Son estas formas ahistóricas o estructuras relacionales transhistóricas, por no decir arquetipos? ¿O son meramente concatenaciones de observaciones empíricas sin fundamentación conceptual?
76. Contrástese la visión de Cassirer sobre la relación de Goethe con la Ilustración y el Romanticismo tal como se presenta en *Rousseau, Kant, Goethe: Filosofía y cultura en la Europa del Siglo de las Luces* y *Filosofía de la Ilustración*, trad. Eugenio Ímaz, Madrid, FCE, 1993 [1932], esp. pp. 390-91.
77. Véase Stanley Rosen, *Hermeneutics as Politics*, New York, Oxford University Press, 1987, cap. 1: "Transcendental Ambiguity: The Rhetoric of the Enlightenment", que incluye un análisis detallado de una sección a menudo ignorada de la Primera Crítica de Kant: "La disciplina de la razón pura con respecto a su uso polémico" (B 766-97). Compárese también la visión relacionada de Vaihinger del argumento de Kant (basada específicamente en el *opus postumus*) para formular "la filosofía del como si".
78. Los escritos de Cassirer sobre Platón, y sobre la filosofía griega en general, confirman la observación de Strauss según la cual, después de que Schleiermacher desestimara la tesis de que Platón fue un escritor esotérico, la filosofía alemana comenzó a perder su contacto con la problemática exo/esotérica, lo que terminó así efectivamente con Lessing. Ya que Schleiermacher "no logró ver la cuestión decisiva", introduciendo, como lo hizo, "ese estilo de estudios platónicos en el que la erudición clásica todavía está embarcada" (Leo Strauss, "Enseñanza exotérica", *El renacimiento del racionalismo político clásico*, op. cit., pp. 132-33). Y compárese, en efecto, con Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, "General Introduction", en *Introductions to the Dialogues of Plato*, trad. William Dobson, London, John William Parker, 1836, esp. pp. 5-19. Mientras que Schleiermacher tuvo por lo menos que tomar en serio la pregunta, no fue ese el caso de Cassirer. Además de "Goethe und Platon" de Cassirer, véase sobre esto su *Die Philosophie der Griechen von den Anfangen bis Platon*, Berlin, Ullstein, 1925, esp. pt. 2, cap. 3: "Platon".
79. Sobre este término, véase Geoffrey Waite, *Nietzsche's Corps/e: Aesthetics, Politics, Prophecy, or, the Spectacular Technoculture of Everyday Life*, Durham, Duke University Press, 1996, esp. pp. 51-58.
80. Para otra visión de esta problemática nietzscheana, véase Stanley Rosen, *The Mask of Enlightenment: Nietzsche's "Zarathustra"*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995. Pero no es así como Rosen ve a Heidegger en *The Question of Being: A Reversal of Heidegger*, New Haven, Yale University Press, 1993.
81. Friedrich Nietzsche, "Jenseits von Gut und Bose: Vorspiel einer Philosophie der Zukunft", en *Kritische Gesamtausgabe, Werke*, ed. Giorgio Colli y Mazzino Montinari, Berlin y New York, Walter de Gruyter, 1967 ss, 6/2:19 (pt. I, aforismo 11). Citaré esta edición como *KGW*, seguido de la sección, el volumen y el número de página. Trad. cast.: *Más allá del bien y el mal*, ed. y trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2005, pp. 33-34.
82. Véase Peter Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica*, trad. Miguel Ángel Vega, Madrid, Siruela, 2003 [1983]. Sloterdijk distingue entre el "cinismo", una forma

moderna de "falsa conciencia ilustrada", del modo premoderno (Diógenes) y también posmoderno de carcajada liberadora y carnavalesca que también llama "quinismo". Aquí, Nietzsche y Heidegger son puntos axiales para la marca de quinismo explícitamente nietzscheana de izquierda y heideggeriana de izquierda del propio Sloterdijk, a la que yo diría que se le escapa por completo de qué se tratan Nietzsche y Heidegger en términos exo/esotéricos.

83. Véase Octave Mannoni, *La otra escena. Claves para lo imaginario*, trad. Matilde Horne, Buenos Aires, Amorrortu, 1990 [1969], pp. 12-26; y las muchas apropiaciones del trabajo de Mannoni por parte de Žižek, incluido *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*, trad. Jorge Piatigorsky, Buenos Aires, Paidós, 1998 [1991], pp. 319-29.
84. V. I. Lenin, "La organización del partido y la literatura partidaria" (1905), *Obras completas*, Tomo X, Madrid, Akal, 1976, 38-43, p. 39.
85. Véase Martin Heidegger, "Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil: Das mythische Denken*", *Deutsche Literaturzeitung* 21 (1928): 1000-1012; "Review of Ernst Cassirer's *Mythical Thought*", *The Piety of Thinking*, ed. y trad. James G. Hart y John C. Maralso, Bloomington, Indiana University Press, 1976, 32-45; "Ernst Cassirer: *Filosofía de las formas simbólicas*. 2ª parte: 'El pensamiento mítico'. Berlín, 1925", *Kant y el problema de la metafísica*, op. cit., 221-34.
86. Jacques Taminiaux ha señalado la gran importancia de la reseña de Heidegger para el desarrollo de un aspecto crucial de su pensamiento: la tematización de la atribución al *Dasein* primitivo de una comprensión del Ser, una tematización más amplia y precisa que la presentación en *Ser y tiempo* ("The Husserlian Heritage in Heidegger's Notion of the Self", trad. Francois Renaud, en *Reading Heidegger from the Start*, op. cit., p. 282). Para una discusión de las ideas del propio Heidegger sobre el mito y el símbolo, véanse las pp. 281-84.
87. Véase Otto Friedrich Bollnow, "Gespräche in Davos".
88. Martin Heidegger, "Ernst Cassirer: *Filosofía de las formas simbólicas*", op. cit., p. 221.
89. F*riedrich Wilhe*lm Joseph Schelling, "Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus", en Sämtliche *Werke, ed. Karl Friedrich August Schelling, Stu*ttgart, J. G. Cotta'scher Verlag, 1856, 1/1:341; Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo, ed. bilingüe de Edgar Maraguat, Madrid, Abada, 2009, p. 211. De manera sintomática, la problemática del ex*o*/esoterismo en Schelling es una de las pocas cuestiones significativas de su obra que Heide*gger no a*bo*rda en su curso de 1936 sobre el concepto* de libertad de Schelling (Martin Heidegger, Schelling, Vom We*se*n der me*nschlichen Freiheit (1809), ed*. Hildegard Feick, Frankfurt am Main, Klostermann, 1988; GA, 2/42; Schelling y la libert*ad humana, ed. y trad. Alberto Rosales, Caracas, Monte Ávila, 1996). Para ser preciso, Heidegger sí* alude aquí a esta problemática del silencio: una vez. Pero lo hace *oblicuamente* y por medio de *Nietzsche*, de quien dice, en sus "Disquisiciones introductorias", que es "el único pensador esencial después de Schelling" (*Schelling y la libertad*, p. 4). Heidegger entonces añade de manera misteriosa: "Nietzsche escribió una vez, en la época de su mayor creación y de su más profunda soledad, los versos siguientes en un ejemplar dedicado de su libro *Aurora* (1881): *Quien mucho ha de anunciar una vez,*/ *Calla mucho dentro de sí mismo.*/ *Quien una vez ha de encender el rayo.*/ *Ha de ser por largo tiempo - nube* (1883)" (p. 4).
90. Martin Heidegger, "Review of Ernst Cassirer's *Mythical Thought*", op. cit., p. 33; "Ernst Cassirer: *Filosofía de las formas simbólicas*", op. cit., p. 222. Como sigue argumentando Heidegger, esta problemática es neokantiana en la medida en que el análisis de Cassirer "de la *forma del pensamiento* mítico comienza con una caracterización general del modo en el que los objetos se oponen a la conciencia mítica. Como hilo conductor de la caracterización sirve la conciencia de objeto de la física matemática según la concepción de la interpretación de Kant dada por Cohen: formar activo de un 'caos de sensaciones' dado pasivamente en dirección de un 'cosmos'".
91. Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, trad. Eliseo Verón, rev. téc. Gonzalo Sanz, Buenos Aires, Paidós, 1995 [1958], p. 252.
92. Karl Jaspers a Heidegger, 21 de junio de 1925, *Martin Heidegger/Karl Jaspers: Briefwechsel 1920-1963*, Munich, Piper, 1992, p. 50; *Correspondencia (1920-1963)*, ed. Walter Biemel y Hans Saner, trad. Juan José García Norro, Madrid, Síntesis, 2003, p. 43.
93. Leo Strauss, *Meditación sobre Maquiavelo*, trad. Carmela Gutierrez de Gambra, Instituto de Estudio Políticos, Madrid, 1964 [1958], p. 183.

94. Martin Heidegger, "Review of Ernst Cassirer's *Mythical Thought*", op. cit., p. 36; "Ernst Cassirer: *Filosofía de las formas simbólicas*", op. cit., p. 225.
95. Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*; *KGW*, 6/2:44-45 (pt. II, aforismo 30); *Más allá del bien y el mal*, op. cit., pp. 58-59.
96. "Apartarse asustado" también es un término central en el repertorio pedagógico de Heidegger, especialmente durante el año 1929, como cuando advirtió a sus estudiantes a quienes estaba introduciendo a la metafísica que podrían hacer precisamente esto al enfrentarse al "esfuerzo peculiar que se encierra en aprehender directamente la metafísica". Martin Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, op. cit., p. 27. N. de T.: en la edición citada por el autor: "Drawing back in terror", *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, op. cit., p. 4.
97. Martin Heidegger, "Davoser Vorträge", op. cit., p. 245; "Davos Lectures", op. cit., p. 171; "Conferencia de Davos", op. cit., p. 237.
98. Véase Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, op. cit., A 405-568; B 432-596.
99. Por supuesto, incluso el examen más somero de los trabajos tardíos y más populares de Cassirer (por ejemplo, *Antropología filosófica*, de 1944, y *El mito del Estado*, de 1946) da la impresión de que están repletos de preocupaciones éticas, y esto lleva a observaciones como las del teólogo Paul Tillich sobre Davos: a saber, que se trataba de "el conflicto entre quien, como Cassirer, venía de la filosofía moral kantiana con criterios racionales para pensar y actuar, y quien, como Heidegger, se defendía desde la idea de que no existen tales criterios"("Heidegger and Jaspers", en *Heidegger and Jaspers*, ed. Alan M. Olson, Philadelphia, Temple University Press, 1994, p. 17). Pero el reclamo de los heideggerianos y los straussianos es bastante distinto; a saber, que Cassirer no podía *fundamentar* sus preocupaciones éticas, lo cual bien puede constituir una queja legítima. Recurriendo a argumentos de Jacques Rivelaygue y Alexis Philonenko, Luc Ferry sugiere lacónicamente que "[e]s muy difícil conciliar la idea misma de libertad (de causalidad inteligible, *noumenal*) con la teoría kantiana de la significación que exige que un concepto sea temporalizado (esquematizado) para recibir un sentido. A continuación es tan difícil concebir cómo, en un caso concreto (el acontecimiento histórico), libertad y causalidad se concilian, que no se podrían exponer aquí las diversas interpretaciones propuestas por los comentaristas de Kant". Luc Ferry, *Filosofía política*, vol. 2, *El sistema de las filosofías de la historia*, trad. Félix Blanco, México, FCE, 1991 [1984], pp. 164-65.
100. Véase, por ejemplo, Heinz Paetzold, *Ernst Cassirer*, op. cit., 157-90 ("Cassirers Jahre in Göteborg/Schweden [1935-1941] und die Wende der Kulturphilosophie zur Ethik").
101. Otto Friedrich Bollnow, "Gespräche in Davos", op. cit., p. 27.
102. "Davoser Disputation", op. cit., p. 247 (Heidegger); "A Discussion", op. cit., p. 193; "Davos Disputation", op. cit., p. 172; "Disputa de Davos", op. cit., p. 239. Gadamer ha sugerido que "[d]espués de su encuentro con Cassirer en Davos y, sobre todo, después de su creciente reconocimiento de la insuficiencia de su interpretación trascendental de su propio pensamiento, Heidegger ubicó también la filosofía de Kant más claramente en la historia del olvido del ser, por así decir, en un escalón más bajo, como muestran sus trabajos posteriores sobre Kant". Hans-Georg Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, trad. Angela Ackermann Pilári, Barcelona, Herder, 2003 [1983], pp. 146-47.
103. Véase Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, op. cit., A 486; B 514.
104. "Davoser Disputation", op. cit., p. 248 (Cassirer); "A Discussion", op. cit., p. 193; "Davos Disputation", op. cit., pp. 172-73; "Disputa de Davos", op. cit., pp. 239-40.
105. Ibid., p. 252 (Heidegger); "A Discussion", op. cit., p. 195; "Davos Disputation", op. cit., p. 175; "Disputa de Davos", op. cit., pp. 242-43.
106. Idem.
107. Ibid., p. 260 (Heidegger); "A Discussion", op. cit., p. 199; "Davos Disputation", op. cit., p. 180; "Disputa de Davos", op. cit., p. 249.
108. Idem. Para una caracterización concisa de la cambiante complejidad de la posición de Heidegger sobre la cultura, véase Jeffrey Andrew Barash, "Heidegger's Ontological 'Destruction' of Western Intellectual Traditions", en *Reading Heidegger from the Start*, op. cit., 111-21. Notando el aparente rechazo del término "cultura" por parte de Heidegger en su respuesta a Cassirer en Davos, Barash argumenta con razón que "este deliberado descuido de un concepto filosófico cuya relevancia el propio Heidegger había destacado

en sus tempranos cursos en Friburgo de ningún modo indica una suspensión del impulso crítico de Heidegger en esta dirección, sino más bien una ampliación de su foco" (p. 115), un impulso, no obstante, tan radicalmente nuevo como cubierto de oscuridad.

109. Este punto básico es ignorado por la mayoría de los extendidos intentos recientes por reabrir la cuestión de la relación de Heidegger con Kant: Daniel O. Dahlstrom, "Heideggers Kant-Kommentar, 1925-1936", *Philosophisches Jahrbuch* (1989): 343-66; y "Heidegger's Kant-Courses at Marburg", en *Reading Heidegger from the Start*, op. cit., 293-308; Frank Schalow, *The Renewal of the Heidegger-Kant Dialogue: Action, Thought, and Responsibility*, Albany, State University of New York Press, 1992; y (basándose en el trabajo de Pierre Aubenque) Christopher Macann, "Heidegger's Kant Interpretation", en *Critical Heidegger*, ed. Christopher Macann, London, Routledge, 1996, 97-120. Esto es cierto también del gran tratamiento más temprano del nexo entre Kant y Heidegger: Jules Vuillemin, *L'heritage kantien et la révolution copernicienne*, Paris, P.U.F., 1954, 210-96. Véase además Pierre Aubenque, "Le debat de 1929 entre Cassirer et Heidegger", en *Ernst Cassirer: De Marburg à New York; L'itinéraire philosophique*, ed. Jean Seidendgart, Paris, du Cerf, 1990. Aubenque también tiene razón cuando destaca el tono "violento" de las discusiones de Davos, no solo y de manera clara por parte de Heidegger, sino también, aunque más matizado, por parte de Cassirer (véase esp. pp 87, 92).
110. Véase Martin Heidegger, "Platons Lehre von der Wahrheit", op. cit., p. 109; "La doctrina platónica de la verdad", op. cit., p. 173.
111. "Davoser Disputation", op. cit., p. 259 (Pos); "Davos Disputation", op. cit., p. 180; "Disputa de Davos", op. cit., p. 249.
112. "Davoser Disputation", op. cit., p. 263 (Heidegger); "A Discussion", op. cit., p. 201; "Davos Disputation", op. cit., p. 182; "Disputa de Davos", op. cit., p. 252. Heidegger repitió estos términos, de nuevo con una referencia velada a Cassirer, en su curso de la misma época, *Los conceptos fundamentales de la metafísica* (p. 35). Sobre la relevancia para Heidegger en la época del debate de Davos del término *Härte*, incluida su resonancia fascistoide ya entonces, véase Winfried Franzen, "Die Sehnsucht nach Härte und Schwere: Über ein zum NS-Engagement disponierendes Motiv in Heideggers Vorlesung 'Die Grundbegriffe der Metaphysik' von 1929/30", en *Heidegger und die praktische Philosophie*, eds. Annemarie Gethmann-Siefert y Otto Pöggeler, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, 78-92. La réplica de Heidegger a Cassirer también es inquietante para diversos lectores franceses, específicamente su verbo *benutze*, en el que escuchan "explotar" (*exploiter*) o incluso "sacar un provecho utilitario" (*tirer des œuvres de l'esprit un profit utilitaire*), que es la traducción de Henri Declève. Philippe Lacoue-Labarthe cita la traducción de Declève junto con el ensayo inédito "Levinas en France" (1986) de Alain David, que "interpreta esta declaración como un *topos* antisemita, corroborando sobre este punto el testimonio conocido (y discutido) de la Señora Cassirer" (*La ficción de lo político. Heidegger, el arte y la política*, trad. Miguel Lancho, Madrid, Arena Libros, 2002 [1987], p. 34) Lacoue-Labarthe añade, "Y si nos sorprendemos por el 'radicalismo revolucionario' de Heidegger en el 33 […] que se relean, al respecto, las transcripciones del Coloquio de Davos" (p. 32). Para los comentarios de Toni Cassirer sobre "Davos" y el antisemitismo de Heidegger, supuestamente bien conocido por aquel entonces, véase su *Aus meinem Leben mit Ernst Cassirer*, New York, publicación privada, 1950, p. 165. Todo esto me parece a la vez correcto y del todo demasiado simple. El antisemitismo de Heidegger, por serio que sea este problema en términos existenciales, es una pista falsa en términos de entender su pensamiento y escritura, en los cuales todos los prejuicios imaginables (incluida la adherencia a movimientos políticos racialistas o racistas) son epifenómenos contingentes en relación con la decisión previa (en el sentido fuerte schmittiano del decisionismo legal) de emplear el exo/esoterismo. Y es *esta* decisión la que los "debates" sobre "Heidegger, el arte y la política", "Heidegger y el nazismo", "Heidegger y el antisemitismo" y "Heidegger y el Holocausto" efectivamente bloquean de la vista. Si Heidegger fue racista, no fue *esencialmente* racista, al menos no según sus propios términos.
113. Emmanuel Lévinas, "A propósito de Buber: algunas notas", *Fuera del sujeto*, trad. Roberto Ranz Torrejón y Cristina Jarillot Rodal, Madrid, Caparrós Editores, 2002 [1987], p. 62.
114. En la remembranza años después de su estudiante y acólito Bollnow, el tono de voz "mordaz" de Heide-

gger "rayaba en lo descortés" ("Gespräche in Davos", p. 28). Al usar los recuerdos de Bollnow sobre Davos, que fueron comisionados para un volumen en homenaje a Heidegger, mi intención no es sugerir que deban tomarse al pie de la letra. Más bien, quiero recrear parte de la atmósfera, de hecho el *pathos* y el *bathos*, de esa ocasión para deconstruirla desde dentro, "éxtimamente", parcialmente en sus propios términos. Por su parte, la principal agenda de Bollnow, al contar su versión sobre Davos, era establecer que Heidegger en realidad nunca fue un nazi. Como ocurre a menudo con los heideggerianos, la eulogía de Bollnow es en realidad una apología. Bollnow agrega que él, un hombre básicamente tímido avergonzado de estar en proximidad a la grandeza, vio a Heidegger en realidad solo dos veces después de Davos (hasta ese momento, había asistido a los seminarios de Heidegger, se había devorado *Ser y tiempo* cuando apareció en 1927, y había sido invitado personalmente por Heidegger a ir a Davos): una vez en 1936, cuando Heidegger aparentemente lo dijo a Bollnow que "hay que adentrarse en las catacumbas", y una vez en 1974, cerca del fin de la vida de Heidegger, cuando le dijo a Bollnow que uno de sus mayores placeres era haber sido descubierto en Japón ("Gespräche in Davos", pp. 28-29). En los años intermedios, no obstante, Bollnow se había unido a Heidegger, Gadamer y muchos otros profesores alemanes (el 12 de noviembre de 1933) que firmaron la carta abierta "Lealtad a Adolf Hitler" y, como ellos, se volvió uno de los más destacados profesores universitarios afiliados al Partido Nazi (dictando cursos exclusivamente sobre Nietzsche durante el Tercer Reich). Véanse Martha Zapata Galindo, *Triumph des Willens zur Macht: Zur Nietzsche-Rezeption im NS-Staat*, Hamburg, Argument, 1995, pp. 99, 212-13; y George Leaman, *Heidegger im Kontext: Gesamtüberblick zum N-S Engagement der Universitätsphilosophen*, trad. Rainer Alisch y Thomas Laugstien, Hamburg, Argument, 1993, pp. 32-33, 40-41.

115. Otto Friedrich Bollnow, "Gesprache in Davos", op. cit., p. 26.
116. Pierre Bourdieu, *La ontología política de Martin Heidegger*, op. cit., cap. 2: "El campo filosófico y el espacio de los posibles".
117. Immanuel Kant, *Lectures on Logic*, ed. y trad. J. Michael Young, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 241.
118. "Davoser Disputation", op. cit., p. 264 (Cassirer); "A Discussion", op. cit., p. 201; "Davos Disputation", op. cit., p. 182; "Disputa de Davos", op. cit., p. 253.
119. Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, op. cit., p. 208. Por lo general, Heidegger es rigurosamente indiferente a si una afirmación es verdadera o falsa, todo lo que importa es que sea "digna de la pregunta".
120. Para el compendio, véase Martin Heidegger, "Kants Kritik der reinen Vernunft", op. cit., p. 245; "Davos Lectures", op. cit., pp. 170-71.
121. Pierre Bourdieu, *La ontología política de Martin Heidegger*, op. cit., p. 66.
122. Ibid.
123. "Davoser Disputation", op. cit., p. 264 (Cassirer); "A Discussion", op. cit., p. 201; "Davos Disputation", op. cit., p. 183; "Disputa de Davos", op. cit., p. 253.
124. Ibid., p. 253 (Heidegger); "A Discussion", op. cit., p. 196; "Davos Disputation", op. cit., p. 176; "Disputa de Davos", op. cit., p. 244.
125. Cassirer persistió en esta escucha al pasar. Así, en su reseña de 1931 del libro de Heidegger sobre Kant, enumera distintas oposiciones binarias que él cree que informan la Primera Crítica, donde estas se habían mantenido separadas, mientras que Heidegger las combina: "mundo sensible e inteligible", "experiencia e idea", "fenómeno y noúmeno", etcétera. Pero Cassirer no sigue adelante para ver la implicancia más profunda de dos tipos de lenguaje, exotérico y esotérico, que concomitantemente se han de mantener separados o combinados. De ahí que admita estar perplejo por un "aspecto extrañamente paradójico" de toda la obra de Heidegger, algo que no puede terminar de precisar con exactitud. Finalmente, Cassirer siente la necesidad de hacer hincapié en que, en esta reseña, "nada estaba más lejos de mi mente que cualquier tipo de polémica personal". Ernst Cassirer, "*Kant und das Problem der Metaphysik*: Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation", *Kant-Studien* 36, nos. 1-2 [1931]: 9, 18, 25). En efecto, la polémica *real* sí se encuentra en otro lugar: oculta y revelada entre las líneas del lenguaje de Heidegger.
126. "Davoser Disputation", op. cit., pp. 264-65 (Cassirer); "A Discussion", op. cit., p. 201; "Davos Disputation", op. cit., p. 183; "Disputa de Davos", op. cit., p. 253.

127. Véase Taminiaux, "The Husserlian Heritage", op. cit., pp. 283-84. Pero estoy en desacuerdo con la discusión por otra parte lúcida de Taminiaux en un punto crucial; a saber, cuando relaciona las nociones de cuidado de Heidegger y el simbolismo al sugerir que "el símbolo no es aquí la huella de un tesoro perdido o de un enigma del que podría hacerse una maravilla. El símbolo no lleva a pensar nada inusual. Puede como mucho ilustrar, al confirmarlo, aquello que la ontología fundamental afirma ser capaz de ver por sí misma" (p. 284). Esta es, en el mejor de los casos, una despistada representación de la mitad exotérica de la relación de Heidegger con el mito y el símbolo.
128. Se ha sugerido que el hábito de Cassirer de citar a Goethe para Heidegger oculta su falta de un contraargumento efectivo, su frustración con que su filosofía de la cultura "no puede alcanzar la cuestión del Ser, porque Cassirer acepta acríticamente las demarcaciones tradicionales de la filosofía, incluidas aquellas ratificadas por Kant. El fundamento del que Cassirer cree estar en posesión es 'el idealismo del cual nunca he dudado'. Esta posición es más que una doctrina filosófica, como lo muestra el uso de Goethe por parte de Cassirer en sus respuestas a Heidegger. El antagonismo de Heidegger está dirigido contra el conjunto cultural en y para el cual este uso de Goethe bastaba para abordar asuntos fundamentales" (James F. Ward, *Heidegger's Political Thinking*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1995, pp. 60-61). No obstante, yo añadiría que, aparte de varios análisis detallados de Goethe en ensayos dedicados específicamente a él, Cassirer en otros escritos y conferencias tendía –como lo hizo en Davos– a usar a Goethe como un *shibboleth* para ahuyentar demonios. Esto es más o menos análogo a la manera en que Heidegger citaba a Hölderlin al pasar cuando no estaba tratándolo en profundidad. Si Cassirer encarnaba a Settembrini más Goethe, entonces *mirabile dictu* Heidegger encarnaba a Hölderlin más Naptha.
129. De acuerdo con Gadamer, un problema profundo con el trabajo de Cassirer radica en su concepto limitado del lenguaje, pese a todas las apariencias en sentido contrario: "Aun cuando Ernst Cassirer incluyó el fenómeno del lenguaje en la temática del idealismo neokantiano de Marburgo, lo hizo desde la concepción metodológica básica de la objetivación" ("La teología de Marburgo", en *Los caminos de Heidegger*, op. cit., p. 40). Esto no niega que, en palabras de Susanne Langer, el conocimiento de Cassirer "de la lingüística en la que basa el primer volumen de su *Philosophie der symbolischen Formen* es casi abrumador" ("On Cassirer's Theory of Language", op. cit., p. 399). Pero es un tipo radicalmente distinto de "lingüística" que la que está en funcionamiento tanto en Heidegger como en Gadamer, comprometidos como están con el exo/esoterismo (fascistoide). Sobre este asunto en Gadamer, véase Teresa Orozco, *Platonische Gewalt: Gadamers politische Hermeneutik der NS-Zeit*, Hamburg, Argument, 1995.
130. "Davoser Disputation", op. cit., p. 268 (Heidegger); "A Discussion", op. cit., p. 203; "Davos Disputation", op. cit., p. 185; "Disputa de Davos", op. cit., p. 256.
131. David Abraham, *The Collapse of the Weimar Republic: Political Economy and Crisis*, 2nd ed., New York, Holmes & Meier, 1986, p. 309. Estoy al tanto del estatuto problemático de este libro (especialmente en su primera edición), pero creo que su tesis básica es correcta.
132. Ibid., p. 310.
133. Ibid., p. 314.
134. El "giro interior" de Heidegger con respecto al Partido Nazi parece haberse producido solo después de –en realidad, debido a– la purga de 1934 de Röhm. Esto ha sido confirmado no solo en el célebremente errático trabajo de Víctor Farías (*Heidegger und der National Sozialismus*, 2a ed., con un prólogo de Jürgen Habermas, Frankfurt am Main, Fischer, 1989), sino también por el impecable trabajo de Hugo Ott, *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie* (Frankfurt am Main, Campus, 1988, pp. 275-76, 304-305). Ott también muestra que Heidegger siguió estando comprometido, desde dentro del Partido, con las posiciones adoptadas por Göring (véase pp. 146-66).
135. *Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann: Briefwechsel 1918-1969*, ed. Joachim W. Storck, Marbach am Neckar, Deutsche Schillergesellschaft, 1989, p. 30.
136. *Martin Heidegger/Karl Jaspers: Briefwechsel*, op. cit., p. 123; *Correspondencia (1920-1963)*, op. cit., p. 100 (traducción modificada). N. de T.: en la segunda parte del pasaje, clave para la glosa que viene a continuación, la traducción que ofrece el autor difiere notablemente de la versión en castellano citada: "with all the unpleasantness unbefitting my style, in Davos I nonetheless experienced directly and powerfully

that it still makes sense to be there; and so one has to take into account the fact that one will come into idle chatter".

137. Por esta razón, la paráfrasis que hace Levinas de la posición de Heidegger sobre *Gerede* es engañosa, permaneciendo como lo hace en la superficie exotérica del problema: "En Heidegger, donde el 'lenguaje que habla' está substraído a los azares de la palabra humana –donde en la palabra humana habla el lenguaje (*die Sprache spricht*)– es el desvelamiento del ser el que coincide con esta palabra. De ahí que el lenguaje de la existencia cotidiana no pueda ser más que un lenguaje caído; se hace *Gerede*, convirtiéndose en su propio 'objeto' y su propio fin, regulándose por lo que *se* dice, por lo que *se* hace, por lo que *se* lee, procediendo de una vana curiosidad, complaciéndose en la ambigüedad. Se ha caído del rango ontológico del lenguaje y no tendría otro sujeto que el 'Se' anónimo, desde el momento en que pierde el horizonte del ser de los entes, campo de la verdad". (Emmanuel Lévinas, "Lenguaje cotidiano y retórica sin elocuencia", *Fuera del sujeto*, op. cit., p. 155). Levinas se acerca un tanto más a la problemática propiamente heideggeriana del exo/esoterismo con sus observaciones en *Totalidad e infinito* (1961) sobre "retórica e injusticia" cuando sostiene que "[n]o cualquier discurso es relación con la exterioridad", si con esto Levinas quisiera decir que no todo discurso ha de entenderse solo exotéricamente (*Totalidad e infinito*, trad. Miguel García-Baró, Salamanca, Sígueme, 2012, p. 72) Hay mucho en juego para Levinas en este punto, dado que él fundamenta su propia ética en el principio de que "*Otro en tanto que otro es el Otro*" (*L'Autre en tant qu'autre est Autrui*), siendo *l'Autri* el término de Levinas para "tú *qua* otro personal" en relación con *l'autre*, "el otro impersonal". Según explica: "La igualdad entre personas no significa nada por sí misma. Tiene un sentido económico y supone el dinero y descansa ya sobre la justicia, la cual, bien ordenada, empieza por el otro. Es reconocimiento de su privilegio de otro y de su condición de maestro; es acceso al otro fuera de la retórica astuciosa, en busca de presa y explotadora. En este sentido, la superación de la retórica y la justicia coinciden" (p. 74). Este argumento fue, en efecto, la réplica de Levinas al total impasse en la ética alcanzado entre Cassirer y Heidegger en Davos en la medida en que su problemática era de inspiración neokantiana, si es que no en realidad platónica. Según la formulación del propio Levinas: "Hermann Cohen, platónico en esto, sostenía que sólo se puede amar ideas; pero la noción de la Idea equivale, a fin de cuentas, a la trasmutación de otro en el Otro" (p. 73). No obstante, para una crítica de la comprensión del platonismo por parte de Cohen –y de la contradicción irresuelta en su pensamiento entre libertad y fe–, véase Leo Strauss, *Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and His Predecessors*, trad. Eve Adler, Albany, State University of New York Press, 1995, esp. pp. 26-27, 46-51, 129-33. Finalmente, para una crítica efectiva de la distinción excesivamente clara entre *l'Autri* y *l'autre* y su concomitante compromiso teológico con la existencia de un Otro Absoluto identificado con Dios, véase Jacques Derrida, "Violencia y metafísica (Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas)", *La escritura y la diferencia*, trad. Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989 [1967], 107-210.

138. Este es el punto de partida del meticuloso libro de John van Buren, *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King*, Bloomington, Indiana University Press, 1994.

139. Joseph Cropsey, prefacio a Heinrich Meier, *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*, trad. J. Harvey Lomax, Chicago, University of Chicago Press, 1995, p. ix.

140. Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*; *GA*, 11/29/30:255; *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, op. cit., p. 221. N. de T.: la traducción que ofrece el autor: "again call out to him who is able to drive terror into our *Dasein*".

141. Etienne Balibar, "Althusser's Object", *Social Text* 39 (Summer 1994): 157-88, p. 157.

142. Leo Strauss, "Kurt Riezler (1882-1955)", *¿Qué es filosofía política?*, trad. Amando A. de la Cruz, Madrid, Guadarrama, 1970 [1968], 317-55, p. 335. Nótese el contexto de este comentario: "Riezler dictó su conferencia sobre *Gebundenheit und Freiheit des gegenwärtigen Zeitalters* en Davos ante la misma audiencia que inmediatamente antes había escuchado un debate entre Heidegger y Cassirer. Riezler se puso del lado de Heidegger sin dudarlo un momento. No había otra alternativa. La mera sensibilidad ante la grandeza le hubiera ya dictado a Riezler aquella elección. Cassirer representaba la posición académica consagrada. Era

un eminente profesor de filosofía, pero no era un filósofo. Era un erudito, pero estaba desprovisto de toda pasión. Era un escritor muy claro, pero su claridad y agrado no eran luego igualadas por su sensibilidad ante los problemas. Habiendo sido discípulo de Hermann Cohen, había transformado el sistema filosófico de Cohen, cuyo verdadero centro era la ética, en una filosofía de formas simbólicas en que la ética había desaparecido silenciosamente. Heidegger, por otro lado, niega explícitamente la posibilidad de la ética, porque siente que existe una desproporción alarmante entre la idea de ética y los fenómenos que la ética pretende articular" (p. 335). Es interesante aquí el uso de un tropo del exo/esoterismo típicamente straussiano. Cassirer es criticado por haber *eliminado* algo (la ética) que Heidegger había mostrado que es simplemente *imposible*. De modo que lo máximo por lo que Cassirer puede ser criticado es la falta de valentía al enfrentar este hecho, no por eliminar algo que de cualquier modo es imposible. Traducido en términos exotéricos: al no afrontar la imposibilidad de la fundamentación de la ética (que Heidegger sí afrontó), Cassirer elimina la ética de su filosofía por las razones equivocadas, no porque *sea* imposible (como solo Heidegger se dio cuenta plenamente), sino más bien porque Cassirer no fue lo suficientemente valiente para afrontar su imposibilidad, ignorando así no la ética *per se*, sino más bien su imposibilidad. Pero la verdadera clave en el comentario de Strauss es la frase "Era un *escritor* muy claro, pero su claridad y agrado no eran luego igualadas por su sensibilidad ante los problemas", es decir, su fracaso estuvo en la claridad de su escritura (logográfica), cualquiera que haya podido ser su contenido –y falta de contenido–. En otras palabras, entre líneas, Strauss sigue a Heidegger en su recomendación a los estudiantes no tanto de un "contenido" de la filosofía como de un *estilo* de hablar y escribir filosofía: entre líneas. "Los problemas" a los cuales Strauss alude quedan intencionalmente sin especificar, sugiriendo así el cómo pero no el qué de lo que en silencio se quiere decir. La estrategia retórica de Strauss aquí sigue el *dictum* propiamente platónico, para él, según el cual "[n]o se puede separar la comprensión de la enseñanza de Platón de la comprensión de la forma en que se la presenta. Se debe prestar la misma atención al cómo y al qué" (Leo Strauss, *La ciudad y el hombre*, trad. Leonel Livchits, Buenos Aires, Katz, 2006 [1977], p. 82).

143. Leo Strauss, "Una introducción al existencialismo de Heidegger", op. cit., p. 89.
144. Ernst Cassirer, *El mito del Estado*, trad. Eduardo Nicol, México, FCE, 2004 [1946], p. 351.
145. Sobre la manipulación de este comentario por parte de Heidegger después de haberlo escrito durante el Tercer Reich, véase Otto Pöggeler, "Heideggers politisches Selbstverständnis", en *Heidegger und die praktische Philosophie*, op. cit., esp. 38-39.
146. Ernst Cassirer, *El mito del Estado*, op. cit., p. 351.
147. Véase Gründer, "Cassirer und Heidegger in Davos 1929".
148. Emmanuel Levinas, "Bewunderung und Enttäuschung", en *Antwort: Martin Heidegger im Gespräch*, ed. Günther Neske y Emil Kettering, Pfullingen, Neske, 1988, p. 163. Levinas pone *Ser y tiempo* en la selecta compañía del *Fedro* de Platón, la *Crítica de la razón pura* de Kant, la *Fenomenología del espíritu* de Hegel y *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* de Bergson.
149. Louis Althusser, *Curso de filosofía para científicos*, op. cit., p. 16 (traducción modificada).
150. En 1928, Marcuse, en ese entonces un defensor básicamente acrítico de Heidegger, escribió un artículo en una nueva revista filosófica berlinesa que había dedicado su primer número a la discusión de *Ser y tiempo*. Marcuse intentó poner a Heidegger en contacto con el marxismo, con el fin de elaborar una "fenomenología del materialismo histórico". Véase Herbert Marcuse, "Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus", *Philosophische Hefte* 1 (1928): 45-68; "Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico", en *Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*, ed. y trad. José Manuel Romero Cuevas, Madrid/México, Plaza y Valdés, 2010, 81-130. El artículo de inmediato llamó la divertida atención de Heidegger y Jaspers. Véase Martin Heidegger y Karl Jaspers, *Correspondencia (1920-1963)*, op. cit., Carta de Jaspers a Heidegger del 8 de julio de 1928, p. 83.