

El Debate de Davos y la esencia del hombre

Francisco Joaquín Cortés García

Profesor de la Universidad Internacional de La Rioja  

<https://dx.doi.org/10.5209/kant.104318>

Received: 31-07-2025 • Accepted: 21-08-2025

Resumen: El artículo explora el debate filosófico entre Ernst Cassirer y Martin Heidegger en las *Conferencias de Davos* de 1929, centrándose en sus divergentes concepciones del ser humano. Cassirer, desde una perspectiva neokantiana, enfatiza la cultura y los símbolos como elementos clave para entender la experiencia humana. Heidegger, por su parte, a través de su concepto de *Dasein*, se enfoca en la existencia individual, la finitud y la autenticidad. El debate, que tuvo lugar en un contexto de crisis intelectual y política en la Europa de entreguerras, marcó una bifurcación en la historia del pensamiento filosófico, mostrando una divergencia clara en la idea del hombre. El análisis también establece paralelismos entre este debate y los personajes de la novela *La montaña mágica* de Thomas Mann, destacando la influencia de estas ideas en el pensamiento filosófico y cultural del siglo XX.

Palabras clave: Cassirer, Heidegger, Debate de Davos, Conferencias de Davos, Davos.

Sumario: 1. Introducción: las *Conferencias de Davos*; 2. La segunda *Conferencia* de Davos; 3. El *debate* de Davos y *La Montaña Mágica*; 4. La brecha abierta en la concepción del hombre; 4.1 La elipsis del concepto de *hombre* en Heidegger; 4.2 La idea de *hombre* en Heidegger; 5. Conclusiones.

How to cite: Cortés García, F.J. "El Debate de Davos y la esencia del hombre". *Con-textos Kantianos. International Journal of Philosophy* 22, 213-223.

ENG The Davos Debate and essence of man

ENG Abstract: The paper explores the philosophical debate between Ernst Cassirer and Martin Heidegger at the 1929 Davos Conferences, focusing on their divergent conceptions of the human being. Cassirer, from a Neo-Kantian perspective, emphasizes culture and symbols as key elements for understanding human experience. Heidegger, on the other hand, through his concept of *Dasein*, concentrates on individual existence, finitude, and authenticity. The debate, which took place in a context of intellectual and political crisis in interwar Europe, marked a bifurcation in the history of philosophical thought, revealing a clear divergence in the idea of man. The analysis also draws parallels between this debate and the characters in Thomas Mann's novel *The Magic Mountain*, highlighting the influence of these ideas on 20th-century philosophical and cultural thought.

Keywords: Cassirer, Heidegger, Davos Debate, Davos Conferences, Davos.

1. Introducción: Las conferencias de davos

Las conocidas como *Conferencias de Davos* (*Davoser Hochschulkurse*) se celebraron entre los años 1928 y 1931 en esta ciudad del cantón de los Grisones, asentada sobre los Alpes suizos. Una ciudad célebre y notablemente significativa por ser la localización en la que se desarrollara la trama de la novela *Der Zauberberg* (*La montaña mágica*), de Thomas Mann, obra cumbre de este autor publicada en dos volúmenes unos años antes, en 1924, y que comenzó a escribirla a partir del internamiento de su mujer, Katia, en el sanatorio Wald de Davos (*Waldsanatorium*) como consecuencia de una dolencia pulmonar acaecida en 1912 (Mann, s.d., s.p.).

La ciudad de Davos, a lo largo de su historia reciente, también es célebre por haber acogido a numerosos artistas e intelectuales de gran relevancia que han ido a allí en busca de retiro, descanso, paz interior, inspiración literaria, sosiego, anonimato, o algún tipo de sanación, bien sea del *cuero* o bien del *espíritu*.

Si bien la tuberculosis, una de las más devastadoras enfermedades de la época, fue el principal motivo de atracción terapéutica. En todos ellos, sin excepción, su estancia marcaría de forma indeleble su vida y su obra.

Los encuentros culturales, las *Conferencias*, nacieron con un intencionado marco de aproximación y de reencuentro, siendo patrocinados por los gobiernos de Suiza, Alemania y Francia, a fin de reconciliar a los intelectuales francófonos y alemanes (Friedman, 2000, p. 1). En efecto, en ellos básicamente subyacía la idea de acercar y promover un diálogo feraz entre las culturas centrales de la Europa continental, la francesa y la alemana, así como la pretensión de facilitar el debate y el enriquecimiento intelectual mutuo entre pensadores e “intelectuales franceses y alemanes en un terreno neutral” (Carvajal, 2007, p. 239).

Es lo que Simon Truwant (2022) llama una suerte de “polinización cruzada” (“*cross-pollination*”) (p. 1), tejiendo puentes que sirvieran de contacto y colaboración entre ellos después de una década especialmente productiva en los ámbitos de la ciencia, el pensamiento o las artes tras el fin de la Gran Guerra. No obstante, como advierte el mismo Truwant (2022), las ideas de reconciliación o de *polinización cruzada* no están en la memoria colectiva del *Debate* entre Cassirer y Heidegger (p. 1), objeto fundamental del presente trabajo. De hecho, tal y como advirtiera el lingüista Henrik Pos, los dos grandes protagonistas del *Debate* ni siquiera hablaban el mismo idioma filosófico (Truwant, 2022, p. 3), por lo que la esperanza de reconciliación intelectual que radicaba en el espíritu de las jornadas se hacía cada vez más imposible e inalcanzable.

Según plantearan Dominic Kaegi y Enno Rudolph, en palabras de Truwant (2022), ninguno de los dos filósofos quería estar allí, en Davos, y que, si accedieron a ir, fue exclusivamente para ratificar los prejuicios que se tenían mutuamente (p. 4). Como advierte Chamorro Muñoz (2023) “el ambiente de Davos estaba enrarecido, su propósito pacífico estaba atravesado por los vientos de un nuevo encuentro militar y por la configuración de nuevos absolutismos” (p. 167). Además, el mito de la cooperación internacional no era real. Como dice Grandjean (2011), citando a Lionel Richard (1987), los intercambios intelectuales entre Alemania y Francia antes de la I Guerra Mundial eran prácticamente inexistentes (p. 49).

En concreto, los *Encuentros*, que tenían más el formato de un congreso que verdaderamente de unos cursos (Grandjean, 2011, p. 63), fueron el resultado de la confluencia de una iniciativa de marcado carácter local, a través de la que se pretendía mantener a Davos como destino turístico de referencia, y otra, de carácter internacional, orientada, como decimos, a acercar a dos pueblos hermanos de la vieja Europa: a alemanes y franceses. Además, la idea de dotar a Davos de una institución universitaria alpina, de carácter y alcance internacional, como ponen de manifiesto los ingentes esfuerzos del doctor Kollarits por atraer las voluntades de numerosos intelectuales de todas las disciplinas, siempre estuvo en el aire, y abría las posibilidades de promover con mayor intensidad los *Encuentros*. Una universidad que, lejos de quedar en una institución de enseñanza superior local, sirviera de ejemplo de colaboración y cooperación internacional. Hablamos de un proyecto que, de mano de Otto Zarek, movilizó a intelectuales como Franz Oppenheimer, a su discípulo Gottfried Salomon, o, entre otros, al propio Ernst Cassirer (Grandjean, 2011).

El momento cumbre de estos *Encuentros* se materializó con la presentación de las conferencias de Ernst Cassirer y Martin Heidegger, seguidas por su célebre *disputa* o *debate*. Para muchos testigos, y para otros que analizaron u opinaron sobre el *Debate* posteriormente, como es el caso de Leo Strauss (1959), Cassirer representaba el *establishment* académico, en tanto que Heidegger representaba toda una corriente de aire fresco y de *pasión* intelectual con un aporte de ideas realmente novedosas y seductoras para el espíritu de la época (p. 246).

En este *Debate*, Ernst Cassirer y Martin Heidegger discutieron sobre el ser humano, sobre su naturaleza, sobre la cultura y, en particular, sobre la filosofía. Cassirer, en cuanto uno de los más representativos exponentes de neokantismo, defendía la cultura y los símbolos como elementos fundamentales para entender la experiencia humana, enfatizando la importancia de la razón y la cultura en la conformación del individuo: el ser humano es, ante todo, un animal simbólico, un ser que crea significado a través de la cultura y el lenguaje. La cultura, para Cassirer, es un medio para la consecución del conocimiento y de la verdad, siendo las distintas formas de expresión cultural (arte, ciencia, religión...) esenciales para la comprensión del ser humano. La filosofía para Cassirer, en términos de contraposición, tendría un enfoque más analítico y sistemático.

Por su parte, Martin Heidegger se centró en la existencia humana y en la pregunta por el ser, estando la experiencia humana especialmente arraigada en el ser y el tiempo: la existencia y la temporalidad son aspectos fundamentales de la vida humana. La cultura, para Heidegger, puede desviar a los individuos de la verdadera y auténtica comprensión del ser. En otro orden de cosas, la filosofía tendría para Heidegger un enfoque más existencial y fenomenológico.

La consecuencia del *Debate*, de forma muy resumida y atendiendo a sus aspectos más generales, así como a las opiniones de diversos autores y testigos, fue el final del neokantismo en beneficio de una nueva forma de pensar, así como la sustitución de Cassirer por Heidegger como filósofo alemán de referencia (Porta, 2004, p. 63). La integración de las formas simbólicas establecía puentes entre el lenguaje, la religión, el arte, la ciencia y la filosofía, por lo que, a priori, parecería una propuesta mediadora ideal para abrirse camino. Pero la época, el final de la década de los años 20, no estaba por la construcción de puentes ni por la elaboración de fórmulas sincréticas, invalidando manifiestamente la posibilidad mediadora de trascendentalismo convencional y de los esquemas filosóficos de Ernst Cassirer.

Lo que partía como un debate sobre el legado kantiano, sentaría las bases para una *torsión* epistemológica en torno a lo humano, a una bifurcación (Friedman, 2000) intelectual con importantes efectos posteriores en el ámbito del pensamiento. Aunque el tono y propósito de los *Encuentros*, como hemos anticipado, era reconciliatorio, se estaba abriendo una brecha intelectual de gran alcance y de profundo calado. Precisamente

no entre alemanes y franceses, sino, en este caso, entre los propios alemanes; y es más, debido al poliédrico y siempre interpretable legado filosófico-ideológico de la obra de I. Kant.

El debate era, por tanto, de factura netamente alemana. El morigerado Cassirer, con una carrera académica lenta pero muy solvente, “encarnaba (a sabiendas) esa forma de filosofar, así como el *establishment* académico que Heidegger se propuso reventar” (Eilenberger, 2019, p. 24). De hecho, como expresión de una producción intelectual lenta y reposada, durante la década anterior Ernst Cassirer había escrito “las tres partes de su *Filosofía de las formas simbólicas*” (Eilenberger, 2019, p. 24). Por contraposición, Heidegger desarrolló una carrera meteórica y trepidante que generaba muchísimas expectativas y expectación, especialmente a partir de su reciente publicación de *Ser y tiempo* (1927).

Ambos eran en el fondo conscientes del momento histórico que estaban viviendo. Como muestra de dicho momento histórico, Wolfram Eilenberger hace mención de los comentarios de uno de los discípulos de Heidegger, Otto F. Bollnow, destacando “el sublime sentimiento [...] de haber asistido a una hora histórica comparable a la que Goethe había anunciado en su *Campaña de Francia*” (Eilenberger, 2019, p. 25) en relación con las guerras revolucionarias.

2. La segunda Conferencia de Davos

El 17 de marzo de 1929, en el hotel Belvédère de Davos, tuvo lugar la sesión inaugural de las *Zweite Davos Hochschulkurs* (Conferencias de la Universidad de Davos), desarrollándose hasta el 6 de abril de ese mismo año. Dicho evento, como decimos, pasará a la historia como el encuentro en el que se enfrentaron, algo más que dialécticamente, los filósofos Ernst Cassirer y Martin Heidegger (en concreto, el 26 de marzo), marcando, como veremos con más detalle, los derroteros intelectuales del desarrollo del pensamiento filosófico posterior, e impregnando la historia de las ideas desde entonces. Y, para determinados autores, el enfrentamiento entre Cassirer y Heidegger supuso el fin del neokantismo. Así lo expresa Hans Blumenberg: “No hubo nada que se asemejara al carácter definitivo que había tenido el debate entre Cassirer y Heidegger dos años antes en Davos, que le puso el punto y final al neokantismo” (Blumenberg, 2011, p. 17).

El enfrentamiento, uno de los eventos más significativos de la historia de la filosofía contemporánea, estuvo alimentado por conferencias previas tanto por parte de Cassirer como por parte de Heidegger. En concreto, la tres conferencias que impartió este último en Davos tenían como principal objetivo mostrar su visión sobre la *Crítica de la razón pura* de Kant desde una perspectiva bien distinta de lo que él entendía como la lectura neokantiana de la obra del filósofo alemán. Por su parte, Cassirer en las *Conferencias Heidegger* abordaría las cuestiones cruciales para el autor de *Ser y tiempo* como el lenguaje, el espacio o la muerte, mostrando una clara divergencia con respecto al sentido de los términos de Heidegger.

Para algunos autores que han abordado el *Debate* de Davos, como es el caso de Simon Truwant (2022), el enfrentamiento no surgió de la nada. En este sentido, se podría decir, por tanto, que el encuentro fue tan solo un momento crucial de un debate que iría desde el año 1923 hasta 1946, produciéndose una clara interrelación entre los tres temas centrales de Davos: las lecturas divergentes de Kant que hacen Cassirer y Heidegger, la condición humana, y la tarea de la filosofía. Y, en Davos, el prestigio de Cassirer se vio dañado ante la visión de toda una nueva generación de filósofos tales como, entre otros, Levinas, Fink, Carnap o Marcuse. Un prestigio que, para autores como Truwant (2022, p. 3), no tuvo la oportunidad de recuperar ante la percepción de la profundidad del pensamiento de Heidegger.

El *Debate* tuvo como reflexión de fondo un tema recurrente en el ámbito de la especulación filosófica; y, por otro lado, una pregunta esencialmente kantiana: *¿Qué es el hombre?*. “Una pregunta que había sido el *leitmotiv* de la filosofía de Immanuel Kant” (Eilenberger, 2019, p. 26), y que adquiriría una especial relevancia y un nuevo enfoque en un momento crucial, claramente *bifurcativo*, para lo que más tarde sería el devenir histórico-político y cultural de Europa. En concreto, este encuentro fue un hito histórico de primer orden en la historia del pensamiento y de las ideas filosóficas, sentando en general las bases de las principales derivas intelectuales y filosóficas posteriores.

La atmósfera onírica, insular (Eilenberger, 2019, p. 26), *terminal* y decadente del Sanatorio Internacional Berghof, descrito por Mann en *La montaña mágica* con una magistral morosidad en lo relativo a las descripciones de la vida cotidiana, preconiza el agotamiento de una era y un debate político y económico de primer orden que empezaba a poner en cuestión las bases teóricas previas. Hablamos de la confrontación inicial de dos *visiones* sobre la filosofía de Kant que acabó en dos *cosmovisiones* bien distintas en lo político, en lo cultural y en lo ideológico, primero en la novela de Mann, a través de los personajes de Ludovico Settembrini y Leo Naphta, y unos años más tarde, de forma extraordinaria y asombrosamente coincidente con los personajes del relato del novelista alemán, entre Ernst Cassirer y Martin Heidegger. El primero, Cassirer, queriendo rescatar al Kant judío, y su visión ilustrada y liberal-progresista; y el segundo, Heidegger, queriendo *valorizar* al Kant alemán.

En efecto, parecía ponerse fin a la década de los años veinte en la que la ciencia, el pensamiento, el arte y la filosofía alcanzaban sus mayores cotas de expresión y madurez. En concreto, en el ámbito de la filosofía, el foco se centraba fundamentalmente en cuatro *titanes*, o *magos*, por utilizar el término de Eilenberger (2019), que fueron los que, como decimos, sentaron las bases de las distintas corrientes filosóficas posteriores: Walter Benjamin, con la teoría crítica, Ludwig Wittgenstein, con la filosofía analítica; Ernst Cassirer, con los estudios culturales; y Martin Heidegger, dando pie a diversas líneas de pensamiento *existencial*, la hermenéutica (Gadamer) o el propio *deconstruccionismo* (Derrida). Pero, obviamente, la eclosión intelectual no se acababa en estos cuatro *titanes* del pensamiento. Otros muchos intelectuales y filósofos hicieron aportaciones fundamentales en la década de los veinte del siglo pasado (e.g.: Husserl o Carnap).

Este periodo (1919-1929), profundamente analizado por Eilenberger (2019), empezaba a incorporar la idea de que se daba por cerrada una época y se abría una nueva: inédita y capaz de incorporar una novedosa terminología filosófica, económica y política. En efecto, en la década de los treinta comenzó a percibirse el agotamiento de la filosofía humanista y del proyecto ilustrado, con una profunda crisis moral del capitalismo que daría paso a los avances electorales del nazismo y los graves atentados contra el Hombre y la Humanidad que estaban a la vuelta de la esquina. Por su parte, y en esta línea distópica sobre la crisis de la prevalencia de la razón, la obra de Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente*, publicada inmediatamente después de la I Guerra Mundial, entre 1918 y 1923, ponía de manifiesto el momento final y los claros síntomas de agotamiento de la cultura occidental en estos momentos tan históricamente críticos.

No obstante, para algunos intelectuales, el fascismo o el nazismo, como también, en sentido amplio, el marxismo, no eran sino una forma más de expresión modernista, por contraposición a la postura que los entiende (a aquellos) como dos corrientes netamente reaccionarias (Griffin, 2010). Todas ellas, al igual que las vanguardias, desplegaron la esencia de una idea *sui generis* de trascendencia y de renovación (Griffin, 2010). Una época, en definitiva, en la que permeaba la sensación de estar haciendo historia, y que parecía inscribirse en el *Zeitgeist* prevalente. En concreto, advierte Griffin (2010): “el *Zeitgeist* predominante de la época era el de la crisis aguda, el de la profunda desesperación cultural aliviada únicamente por la insinuación ilusoria de un nuevo comienzo, de la posibilidad de que naciera una nueva era” (p. 232).

Estamos hablando de una era caracterizada por una crisis aguda del espíritu, entendiendo este concepto de crisis a partir de su acepción más transformadora. Una era que se veía a sí misma ante una situación límite en la que habría de desplegarse toda una semántica de la elección, de la decisión, de lo incierto, de lo finito, de la necesidad de anticipar el futuro con un proyecto emancipador. Por tanto, una era que bien podría sintetizarse en el *Debate* entre Ernst Cassirer y Martin Heidegger, o en el paralelo de Settembrini y Naphta en la obra de ficción, aunque netamente filosófica, de Thomas Mann, en el que hablando de un mismo fenómeno los términos aparecen como antagonistas. De hecho, “(e)l proyecto de ambos pensadores presupone, de este modo, la noción moderna de autonomía como elemento del que brotan, no obstante, sus más profundas divergencias.” (Ríos Flores, 2020, s.p.). Esta autodeterminación o autoconfiguración se traduce en dos formas bien diferentes de aproximación: la *autopoiesis* ilustrada de Cassirer, y la *autoafirmación* existencial de Heidegger.

En el salón de fiestas del hotel, en la mañana del martes de la tercera semana, ante un auditorio formado mayoritariamente por estudiantes, habrían de enfrentarse dos de los grandes filósofos del momento, propiciando una querrela aparentemente inocua, aunque para nada ingenua, sobre Kant, pero que sería la expresión de dos mundos que emergían de forma contradictoria y controvertida. Por un lado, un joven Heidegger, que tenía 39 años; y, por el otro, un maduro Cassirer, próximo a cumplir los 55 años. Y con una *puesta en escena* bien diferente en cada caso: uno (Cassirer) vestido a lo burgués, con traje de chaqueta, y otro (Heidegger) vestido con prendas informales, deportivas y de montaña. De un lado, como diría Enno Rudolph (2021, p. 17), *el Olímpico*, el *urbanita* burgués que pasó en Davos varios días encamado por la fiebre (Gründer, 1989, p. 293); y, de otro, la *nueva estrella en ascenso* y amante de la naturaleza que, tras las conferencias, hacía excusiones de esquí. Un conflicto en que se alzaría con la victoria, según algunos de los participantes en las conferencias, especialmente los más jóvenes (Lévinas, Arendt, Löwith, entre otros), Heidegger (Rudolph, 2021, p. 17). También lo vieron claramente como ganador pensadores muy relevantes como es el caso de Franz Rosenzweig o Kurt Riezler, y cuyo triunfalismo sobrevivió durante años después del célebre *Debate* (Barash, 2012, p. 438-439).

A modo de ejemplo de estas dos confrontadas puestas en escena podemos referirnos a un comentario de Gianni Vattimo haciendo alusión al error de la vinculación de Heidegger con el nacionalsocialismo:

Pero cuando me dicen que Cassirer llegó con su énfasis de burgués rico de Berlín y Heidegger como un campesino de la Selva Negra, yo me identifico más con Heidegger: era el proletario que necesita tomar posición (Ortiz-Osés, 2009, p. 97).

En 1929, hacía dos años que Heidegger había publicado *Ser y Tiempo*; y Cassirer se encontraba en lo mejor de su carrera filosófica tras concluir su gran obra de madurez: *Filosofía de las formas simbólicas* (en 1923 aparece el primer tomo; en 1925 aparece el segundo y está preparando el tercero, que aparecerá precisamente en el año del *Debate* de Davos). Cassirer representará el neokantismo, la tradición democrática de Leibniz, Kant o Goethe; asimismo representará Weimar y el espíritu de Marburgo, el viejo humanismo ilustrado de los grandes conceptos y verdades absolutas, la razón, la libertad, la trascendencia/infinidad, el optimismo liberal y la idea de perfectibilidad y de infinitud humana. Por su parte, Heidegger representaría la ontología existencial, el antihumanismo desconfiado, desmovilizador y nihilista; así como la crisis del humanismo, la finitud, la angustia, el destino, o el abismo. Todo ello caricaturizado y preludiado en la disputa de Ludovico Settembrini y Leo Naphta, los personajes de *Der Zauberberg*, de Thomas Mann, si aceptamos los paralelismos entre la ficción *anunciadora* y la realidad *confirmatoria*.

Ernst Cassirer evoca el idealismo, la serenidad y el optimismo antropológico; en tanto que Heidegger defendía unas nuevas propuestas mucho más seductoras para el espíritu de la época: la angustia como temple, la soledad y finitud del hombre. Como advierte Vliet (2021), el planteamiento que hace Heidegger de la libertad es la libertad *para*, no la libertad *de* (p. 72). Se trató de un debate filosófico que definió el espíritu de la época y de los valores que estaban en juego. “La exposición sistemática de esta querrela puede encontrarse (...) en dos obras fundamentales: *Kant y el problema de la metafísica* (1929) de Heidegger y la recensión crítica de Cassirer en 1931” (Ríos Flores, 2020: s. p.). Por un lado, Cassirer se centró en el Kant judío, en la idea de la conformación del objeto del conocimiento que se sustenta en el acto cognoscitivo

del sujeto; en tanto que Heidegger se centró en el Kant germanizante, en una lectura radical de la *Crítica de la razón pura*, en la idea que entiende que la construcción sujeto-cognoscitiva, que se sustentaría en un objeto en sí impracticable e inabordable, es la muestra de la finitud radical del hombre. En este sentido, Kant anticiparía, según la lectura de Heidegger, las propuestas incluidas en *Ser y tiempo*, y que más tarde contribuirían parcialmente a la conformación del ideario nacional-socialista.

Cassirer contemplaría el mundo cultural hecho a la medida de lo humano a través de las formas simbólicas, que no eran sino la expresión de la infinitud del hombre. La cultura era el elemento de proyección del hombre más allá de sí mismo, abriendo la posibilidad de la infinitud. E, igualmente, Cassirer concebirá la ciencia, en cuanto fenómeno cultural, como uno de los productos de la actividad simbólica del ser humano, pero que no se agota en el conocimiento científico (Carvajal, 2007, 240). Así lo recoge Wolfram Eilenberger en su obra ya mencionada:

Según Cassirer, el hombre es ante todo un ser que utiliza y produce signos: un *animal symbolicum*. Un ser que, en otras palabras, se da a sí mismo y da a su mundo un sentido, un sostén y una orientación por medio de los signos. El sistema de signos más importante que usa el ser humano es su lengua materna natural. Pero hay muchos otros sistemas de signos —en términos de Cassirer: *formas simbólicas*—, por ejemplo, los mitos, el arte, la matemática o la música (Eilenberger, 2019, p. 29).

Este era el desafío que lanzó al relativismo heideggeriano, en el que se cuestionaban los valores universales. Heidegger vincula la finitud a la propia existencia humana. Precisamente, esta visión más restringida del ser humano fue la que triunfó en el *Debate* de Davos: una visión más convincente, seductora, voluptuosa, antiidealista y sometida al tiempo como rastro inequívoco de lo existente. Como decimos, ya no existirían valores universales, y el hombre debe aceptar su finitud, su angustia y su *ser para la muerte*. Esta finitud sería el foco de la *Crítica de la razón pura* de Kant, un foco centrado en la temporalidad y la limitación del hombre.

Ambos partían de Kant, de los conceptos kantianos de racionalidad y libertad. Cassirer recogía el testigo del optimismo burgués de Kant asociado a la perfectibilidad humana, capaz de sujetar al mundo a través de la cultura y los símbolos; en tanto que Heidegger interpretaba de forma radicalmente contraria el pensamiento de Kant, considerando que el hombre es *arrojado* y debe hacer frente a la pregunta sobre el sentido. El mundo se le escapa entre las manos a través de la acción del tiempo. La idea de progreso para Heidegger sería una forma inauténtica que opacaba la idea de la angustia existencial del hombre y de su finitud radical. En concreto, Heidegger nos dejaría propuestas antiburguesas sobre lo auténtico, sobre lo inmediato.

Cassirer defenderá el kantismo como una teoría del conocimiento científico, mientras que el joven Heidegger no lo vería como tal, sino como una ontología basada en la finitud. Este choque generacional coincidía con el lema de la conferencia: *generaciones*. Por contraposición a una visión ampliamente ilustrada de Kant, también su pensamiento ha servido para justificar la obediencia debida en regímenes totalitarios/autoritarios (Onfray, 2021): “Kant adora los límites, los márgenes, lo que contiene, retiene” (p. 30).

Si Heidegger defendía los derechos del ser, Cassirer, en el ámbito de un humanismo liberal, defendería los derechos del hombre (Vergely, 1998, p. 20). Para el que luego fuera el rector nazi de la Universidad de Friburgo, “el debate en Davos es óntico-ontológico y no epistemológico” (Ayala Ardila, 2016, p. 40). Si Cassirer defiende la idea de infinitud asociada a la idea de Ilustración, de ciencia y de progreso, Heidegger concebirá la filosofía como la actividad del hombre que nos permite erradicar la ilusión de algo más allá de la finitud, del *Dasein*.

Como decimos, el encuentro primaveral que duró hasta abril se celebró en torno a una pregunta: *¿Qué es el hombre?* Un tema que parecía conciliador acabó siendo *bifurcador*: con una división intelectual en lo epistemológico, en lo metafísico, y, cómo no, en lo político, acerca del legado de Kant. Una “separación de caminos”, por utilizar el término de Michael Friedman (2000), que no va a solicitar intermediación: un dualismo *esquizoide* entre, por un lado, la tradición analítica y, por el otro, la tradición fenomenológico-hermenéutica o continental. Si bien las bases neo-kantianas eran compartidas, el debate se disoció en dos vías irreconciliables y articulado por tres grandes filósofos: Carnap, Cassirer y Heidegger. En este contexto, el planteamiento que hizo Heidegger era radicalmente novedoso:

El hombre, en Heidegger, no está, *logos en mano*, frente a los problemas, es él mismo *el problema*; el hombre, en Heidegger, no está *ante* una multiplicidad de determinaciones y significaciones funcionales, el hombre es esa multiplicidad de determinaciones y esa pluralidad de significaciones funcionales (Ayala Ardila, 2016, pp. 38-39).

Por contraposición, la idea de hombre para Cassirer está relacionada con un ser capaz de producir las formas culturales, “integrando en la reflexión transcendental las aportaciones de la psicología, la lingüística, la etnología, la historia, etc.” (Carvajal, 2007, pp. 240-241). Podemos decir, por tanto, que el *Debate* en el marco de las *Second Davos University Conferences* se convirtió en un hito en la historia de la filosofía del siglo XX (Coskun, 2007, p. 57). En concreto, el enfrentamiento entre Heidegger y Cassirer se considera un momento crucial en la historia de las ideas en Europa (Gordon, 2012, p. 2). Estamos hablando de dos de los grandes filósofos de la Europa continental (Gordon, 2012, p. 1). Académicos pertenecientes a varias disciplinas hablan del momento y del episodio como de un hito que supuso una gran ruptura entre humanismo y antihumanismo, ilustración y contrailustración, o racionalismo e irracionalismo (Gordon, 2012, p. 1).

Como venimos diciendo, el polémico e interesante *Debate* se centró en las aproximaciones kantianas a los conceptos de libertad y racionalidad, entre neokantismo ilustrado y ontología existencial. Los dos filósofos enfrentaron dos lecturas de Kant claramente divergentes que se asociaban a dos cosmovisiones

filosóficas irreconciliables, especialmente entre la idea de infinitud/potencialidad humana, y la existencia y finitud del hombre. Así lo expresa Aramayo (2009a):

En este memorable torneo dialéctico ambos contendientes defendieron con ardor los colores de sus respectivas “damas”, la *Ilustración* y la *Ontología*, los valores de la modernidad y el ensalzamiento de nuestra finitud, una decidida reivindicación de la libertad en todos los órdenes y el abandono del hombre a «la dureza de su destino (p. 17).

Cassirer apostaría por una visión neo-ilustrada, arraigada al concepto de modernidad, los derechos humanos y la constitución republicana, mientras que Heidegger apostaría por una ontología existencial (Ríos Flores, 2017, p. 267). Este último se centró inicialmente en su conferencia en la necesaria fundamentación de la metafísica, en tanto que Cassirer se aproximó a la antropología filosófica. Cassirer encontraba en Weimar el hilo de la esencia constitucional alemana que arraiga en Kant y Leibniz, por contraposición a la visión de la República de Weimar como una injerencia o una impostación foránea vinculada al Tratado de Versalles. Esta idea, que asoció al concepto de *patriotismo constitucional*, ya la defendió en su célebre conferencia de 1928: *La idea de la constitución republicana* (Aramayo, 2010, p. 296). Sería la confluencia de la teoría y la práctica, en definitiva, la justificación filosófica del esquema político de Weimar que arraigaba en los valores de la Ilustración y en la filosofía idealista alemana, que “llega a su madurez y a su consumación en las obras de Kant” (Cassirer, 2009, p.155). Para Cassirer (2009) la teoría y la práctica van de la mano en la conformación histórico-política; en concreto entiende como necesaria “la interacción entre el mundo del pensamiento y el mundo de la acción, entre la estructura de las ideas y la estructura de la realidad socio-política” (p. 155).

Estamos asistiendo a la decadencia del mundo burgués y de sus valores fundamentales que se fraguaron en el siglo XIX: orden y progreso, ciencia e industria, república y laicismo, razón y educación popular. Es el cierre de una época que arraiga en el Renacimiento, la Reforma y la Ilustración. En definitiva, el fin de la máxima kantiana: *sapere aude*. Hablamos del mundo burgués que diseccionó magistralmente el jurista Carl Schmitt, en el que “los ideales de libertad, progreso y razón se unieron con prácticas reales como la economía, la industria y la tecnología en un todo organizado en el Estado liberal, democrático, parlamentarista” (Ayala Ardila, 2016, p. 39).

En definitiva, estamos ante la crisis de los principios de la Ilustración que puso de manifiesto la I Guerra Mundial.

3. El Debate de Davos y La Montaña Mágica

El Debate de Davos entre Cassirer y Heidegger, por su importancia y trascendencia, fue comparado por Blumenberg con la polémica protestante entre Lutero y Zwinglio sobre la transustanciación (Vergely, 1998, p. 20). E, igualmente, como ya hemos comentado más arriba, fue asociado en la época a la novela de Mann por parte de Kurt Riezler, compañero de esquí de Heidegger, en una crónica que hizo del célebre encuentro en un periódico local (*Neue Züricher Zeitung*, 30/3/1929) (Aramayo, 2009b, p. 153).

También lo hicieron posteriormente Rüdiger Safranski (2003, p. 224), o Deniz Coskun (2007, p. 59), encontrando profundos paralelismos entre los dos filósofos y los dos personajes de ficción de la novela *La montaña mágica*, de Thomas Mann: el italiano Ludovico Settembrini, francmasón de perfil liberal-humanista (Insausti, 2013, p. 106); y Leo Naphta, alemán de origen judío, jesuita y apóstol del irracionalismo, originario “de una pequeña aldea de excelente educación, apasionado pedagogo, conocedor de la naturaleza humana” (Mann, 2019, p. 641).

Del mismo modo, Levinas, en su artículo sobre la espiritualidad en las culturas francesa y alemana (Levinas, 1933), recurre a los planteamientos alegóricos de Mann y a la contraposición entre los dos personajes: el jesuita, judío converso, quietista y profesor de latín, Leo Naphta; y el francmasón, prometeico y escritor italiano Ludovico Settembrini, admirador y discípulo del poeta anticlerical y librepensador Giosué Carducci (Mann, 2019, p. 87), del que hizo, en la ficción, su necrología, y del que destacaba fervientemente el valor literario y cultural de su *Himno a Satán*.

El debate filosófico entre los dos personajes de la novela no es anecdótico. Prácticamente está presente en toda la obra; aun a pesar de que Leo Naphta entre en la trama en un momento muy avanzado de la novela. De ahí que se pueda decir que *La montaña mágica* del Nobel Thomas Mann tiene un carácter y una factura netamente filosóficos, apuntando a una época, a una sociedad y a una burguesía claramente en decadencia según los planteamientos ya enunciados más arriba.

En efecto, podemos decir que la novela de Thomas Mann, publicada en 1924, es, en lo esencial, una reflexión filosófica sobre la condición humana en un contexto de crisis y de profunda transformación en lo cultural, lo político y lo filosófico. En esta obra, Mann invita al lector a reflexionar sobre la existencia y sobre la búsqueda del sentido, haciéndose preguntas universales que continúan en nuestros días resonando con los mismos planteamientos de fondo.

La novela captura un momento clave de la historia europea, reflejando tensiones culturales y la crisis de identidad que se ponía de manifiesto en la Europa del momento. De hecho, se enmarca en las corrientes de pensamiento que influyeron en la Europa de principios del siglo XX. La novela recoge un crisol de influencias intelectuales que confluyeron en el pensamiento de Mann, conjugando el idealismo alemán, las preocupaciones existenciales o las críticas culturales a la modernidad; invitando al lector a reflexionar sobre la condición humana, los valores, y los dilemas que definen nuestra existencia.

Leo Naphta es un intelectual de vida contemplativa, romántico del orden feudo-medieval y de la visión geocéntrica de Ptolomeo, seducido por el misticismo y el nihilismo existencial. Con una mirada cínica

y pesimista, desafía los ideales ilustrados de Settembrini, sugiriendo que la lógica y la razón pueden no ser suficientes ante la complejidad de la existencia humana. Leo Naphta ejemplifica una visión oscura y pesimista del hombre y de la existencia. Su cosmovisión se aproxima a la de Heidegger a la hora de reconocer los elementos centrales de la naturaleza del ser y la condición humana: la angustia, la autenticidad y la existencia. Frente al mundo ordenado y racional, sugiere que la vida está marcada por la incertidumbre y la finitud. Heidegger, por su parte, enfatiza la idea de que el ser humano, al enfrentarse a su condición mortal, a su propia muerte, debe idear su propio significado en un mundo que no tiene respuestas absolutas. Leo Naphta, en la novela de Mann, precisamente ejemplifica esta angustia existencial, rechazando abiertamente las certezas absolutas que defiende Settembrini.

Naphta representa una postura autoritaria, mística y revolucionaria, abiertamente crítica con el mundo, que mezcla elementos del pensamiento religioso con tendencias nihilistas y radicales. Subraya constantemente la fragilidad de la democracia y la amenaza permanente de la barbarie. Su concepción del mundo confronta con el racionalismo y el humanismo de Settembrini, promoviendo una visión más trágica y totalitaria de la historia. El pensamiento de Heidegger, aun presentando notables diferencias con el de Leo Naphta, comparte con él una profunda crítica a la racionalidad ilustrada. Su filosofía existencial pone énfasis en la finitud, la angustia y la autenticidad, en contraste con el optimismo racionalista de Cassirer. Además, su vinculación con el nacionalsocialismo, como Naphta con el autoritarismo, viene a reforzar la posible comparación entre ambos.

Por su parte, Settembrini defiende la tradición clásica, la República universal, la visión heliocéntrica de Copérnico, los valores de la burguesía, la democracia, la Ilustración, la razón científica y los derechos humanos. Su visión encarna la razón, el humanismo y el optimismo antropológico. Entiende que el individuo tiene el potencial de trascendencia y de la moralidad a través del conocimiento. Sus planteamientos ideológicos se aferran a la creencia de que la Humanidad puede superar sus mayores desafíos a través del entendimiento y la cooperación.

Como Cassirer, Settembrini defendía la cultura y la capacidad del ser humano para la ideación y la creación de significados a través de la infinitud combinatoria de los símbolos. Para ambos, la razón es clave para el entendimiento, el diálogo y la materialización de la idea de libertad, así como para la superación de los grandes desafíos de la vida. Ambos abogan por la educación y por el uso del conocimiento en este ideal humanístico-ilustrado. Aunque el debate entre los dos personajes de la ficción no deja de mostrarse a veces con rasgos caricaturescos, bien es cierto que las coincidencias con el *Debate* de Davos no dejan de ser interesantes.

4. La brecha abierta en la concepción del hombre

La *Conferencia de Davos* de 1929 tuvo como materias centrales la filosofía, las humanidades y las ciencias sociales. En concreto, se planteó la pregunta genérica, y un tanto ambiciosa, de *¿Qué es el hombre?*, siendo literalmente el *leit motiv* de la convocatoria de dicho año de las *Conferencias* de Davos. Básicamente, y siguiendo los planteamientos de Simon Truwant (2022), el *Debate* entre Ernst Cassirer y Martin Heidegger giró en torno a tres temas capitales, de profunda raíz filosófica, que guardan interrelación entre sí:

- Dos lecturas de la *Crítica de la razón pura*.
- El carácter (in)finito de la condición humana.
- La tarea de la filosofía. (pp. 18-19).

Vamos a centrar la investigación en la raíz de lo que fue el eje central del *Debate*: la esencia del hombre, entrelazada con el segundo de los aspectos que menciona Truwant. Con toda seguridad, llegaremos a dos cosmovisiones bien distintas amparadas por dos espíritus filosóficos muy marcados y, en aquel momento, radicalmente confrontados: tanto en la realidad (Cassirer vs. Heidegger en el *Debate*), como en la ficción (Settembrini vs. Naphta en *La montaña mágica*) en el caso de aceptar los paralelismos entre la ficción y la realidad.

Precisamente esta concepción dicotómica y controversial del ser humano será fundamental para entender la bifurcación posterior que se abrió en el ámbito de la filosofía y del pensamiento (Gordon, 2012), definiendo el *Debate* de Davos como hito fundamental de la evolución posterior. Una bifurcación que, de alguna forma, ya estaba presente en el ambiente anterior al *Debate* tal y como hemos visto con la novela de Mann: *La montaña mágica* (1924). La dualidad de estas dos concepciones en torno al hombre refleja una visión existencial, por un lado, y una visión cultural-humanista por otro, habiendo marcado profundamente la filosofía del siglo XX, y continuando visiblemente su influencia en los debates filosóficos en torno a la naturaleza del ser humano. En efecto, la idea de hombre, en la línea de la confrontación Settembrini/Naphta, en *La montaña mágica*, aun mostrando elementos paralelos, presenta rasgos bien distintos en el *duelo* entre Martin Heidegger y Cassirer en el *Debate* de Davos, hasta llegar a una notable divergencia conceptual reflejando sus diferentes enfoques filosóficos: fenomenológico, en el pensamiento de Heidegger, y simbólico-cultural en el caso de Cassirer.

4.1. La elipsis del concepto de hombre en Heidegger

Heidegger, de forma deliberada, elide de su metodología, de su terminología y de sus planteamientos filosóficos los términos tradicionales de *hombre* o *ser humano*. Busca alejarse de las concepciones metafísicas que lo entienden como un ente entre otros, o definido por características abstractas. Se trata de una elipsis clara e intencionalmente disruptiva. En su lugar, recurre a un término central en *Ser y tiempo*, el

Dasein, para referirse a la existencia humana en su relación con el Ser, poniendo el énfasis en la particularidad de la existencia humana y de su modo de ser en el mundo.

Con la elipsis del *hombre*, Heidegger pretende destacar la existencia concreta y contextualizada de los seres humanos como seres que existen en un mundo y que se cuestionan a sí mismos. La pretensión de Heidegger es la indagación en el Ser en sí mismo, y para ello precisa de una categoría que capture la existencia humana de forma directa, el *ser-ahí*, el *Dasein*. Para Heidegger, el término general, histórico y antropológico de *hombre* no refleja la estructura de la existencia. Además, a diferencia de dicho término, que parece implicar históricamente una esencia fija, unas propiedades predeterminadas, el *Dasein* es un Ser procesual, un Ser en constante proceso de ser, abierto a la existencia y a la posibilidad.

El *Dasein* se caracteriza por su relación con el Ser, o, lo que es lo mismo, por la pregunta por el Ser, lo que lo distingue de otros entes. En este sentido, Heidegger prioriza la existencia sobre la esencia, lo que implica que el ser humano se define por su manera de existir y de relacionarse con el mundo, mucho más que por las características ontológicamente inherentes. La pretensión de Heidegger es entender cómo el ser humano existe en el tiempo, en su finitud y en su relación con la muerte, en su “estar vuelto hacia la muerte (*Sein-zum-Tode*) como aprehensión de la propia finitud” (Gilabert Bello, 2024, p. 94). Heidegger busca entender el ser humano en el tiempo, en su finitud y en su relación con la muerte, y esto requiere de su existencia concreta, no de una categoría universal llamada *hombre*.

4.2. La idea de *hombre* en Heidegger

En el contexto de su pensamiento, especialmente en el de *Ser y tiempo*, Heidegger busca obsesivamente una renovación de la ontología, proponiendo la idea de que la comprensión del ser humano (*Dasein*) es capital para comprender toda la existencia. Su punto de arranque se sitúa en la constatación de que la tradición filosófica ha olvidado la pregunta por el Ser, centrándose en categorías abstractas. El concepto de *Dasein*, literalmente ser-ahí, es capital en Martin Heidegger, evitando, como hemos advertido, la noción de *hombre* o de *ser humano*. En palabras de Enrique Muñoz-Pérez (2007), el concepto de hombre

es percibido como una figura histórica, como una especie de “coagulado” o de “concentrado” de todo lo que se ha dicho respecto de la noción de ser humano, como una especie de tradición constituida, lo que pasa a ser parte del *Dasein* (p. 104).

Hace referencia a un ser que se caracteriza por su existencia concreta, por su capacidad de *ser-en-el-mundo* y su *cuidado* (*Sorge*). En concreto, Heidegger utiliza el término *Sorge* para describir la estructura fundamental del ser del *Dasein*, que siempre está involucrado en el mundo a través de su cuidado por sí mismo, por los otros y por las cosas. El *Sorge* no hace referencia simplemente al *cuidado* o *preocupación* superficial, sino a una forma existencial que revela cómo el hombre o el ser humano está siempre abierto e implicado en su existencia. Es la estructura ontológica que revela la manera en que el *Dasein* se relaciona con su ser y con el mundo, manifestando su existencia en el tiempo, en la anticipación y en el *cuidado* por su ser.

La existencia del *Dasein* no es simplemente ser un ente entre otros. Implica una relación activa con su propio ser y con el mundo en el que se localiza: la comprensión del Ser es, ella misma, una determinación del ser del *Dasein*. La existencia se revela como finitud, con el ser para la muerte, que le permite al hombre una existencia auténtica (reconociendo su fin y asumiendo su ser) o inauténtica (sumido en la trivialidad y la cotidianidad sin autoconciencia). La anticipación de la muerte, el ser un *ser para la muerte*, es esencial para la autenticidad, pues le da sentido a la existencia y al proyecto personal de cada hombre. La idea de finitud en Heidegger, por contraposición a la de Ricoeur, surge de la pregunta que interroga por el sentido del ser. El caso de Ricoeur, como decimos, es bien distinto, se inscribe en la pregunta por la condición de posibilidad del mal en el hombre (Bartorello, 2001).

Para Heidegger, el concepto de hombre, *ser-ahí* o *Dasein*, concierne a aspectos ontológicos y existenciales, y solo puede entenderse en términos de su estructura temporal. El *Dasein* sería un ser que viene a caracterizarse por una existencia de carácter consciente, por su temporalidad (*ser-para-la-muerte*) y, fundamentalmente, su finitud.

Precisamente el concepto de finitud es fundamental para entender el doble corte de la idea del hombre. Heidegger no reduce al hombre a lo meramente funcional y a su dimensión cultural, sino que lo localiza en la propia estructura del ser, destacando su relación con la existencia, una existencia que puede ser auténtica, o, por el contrario, puede correr el riesgo de inautenticidad.

Heidegger analiza cómo el hombre se entiende a sí mismo a través de su *ser-en-el-mundo*, de su *ser-para-la-muerte*, en una existencia que siempre está en camino, en proceso, y estrechamente relacionada y vinculada con su finitud y su historia personal. El hombre no es, por tanto, un sustantivo fijado, sino un proceso heraclíteo de acontecer, un ser que viene a realizarse en la autenticidad. Por consiguiente, la problemática del hombre para Martin Heidegger, por contraposición a Ernst Cassirer, no radica en su función o en su cultura, sino en cómo se relaciona consigo mismo en su ser temporal y finito.

4.3. La idea *hombre* en Cassirer

Otro de los grandes pensadores alemanes de la época es Ernst Cassirer, miembro de la escuela neokantiana. Cassirer desarrolla una filosofía y un pensamiento bien distintos, especialmente en su obra *La filosofía de las formas simbólicas*. Su enfoque plantea que el *hombre*, a diferencia de otros seres, se comunica mediante sistemas simbólicos que contribuyen a estructurar toda su experiencia. Cassirer concibe al hombre desde

el enfoque cultural y el concepto de símbolo. Cassirer considera al *hombre* como el ser que crea y que vive a través de sistemas de símbolos tales como el caso del lenguaje, los mitos, la ciencia o el arte. Estos símbolos le permitirán la interpretación y la concesión de sentido al mundo. Para Cassirer, el *hombre* es esencialmente un ser simbólico, cuya identidad se va a construir a través de la expresión cultural, y no únicamente mediante su existencia ontológica. La cultura y las formas simbólicas son, en la cosmovisión de Cassirer, la característica definitoria del *ser humano*. Para Cassirer, el carácter genuino y definitorio del ser humano es su capacidad para crear y emplear símbolos que le permiten representar la realidad, interpretarla y transformarla.

La cultura sería vista como la manifestación de las formas simbólicas, y la historia cultural de la humanidad como un proceso universal de elaboración de los sistemas culturales asociados. El ser no es prioritariamente un ser biológico, sino un productor de sentido. La experiencia que tenemos del mundo viene mediada por estos símbolos, que no son sino filtros con los que construimos la realidad. Al igual que en Heidegger, la utilización central de los símbolos implica que el *ser humano* no tiene una esencia fija, sino que su identidad (aquí se separa de Heidegger) se construye continuamente a través de actividades culturales y simbólicas. La cultura es, en cierta forma, una prolongación o extensión de la existencia humana, satisfaciendo su necesidad de sentido y significado.

Las dos concepciones del *hombre*: Heidegger vs. Cassirer

ÁMBITO	HEIDEGGER	CASSIRER
<i>Enfoque principal</i>	Se centra en la ontología del <i>Ser</i> , de la existencia concreta y finita. La hipótesis central de Heidegger es que la pregunta por el ser, olvidada o trivializada por la tradición filosófica, es esencial para comprender la existencia humana. El <i>Dasein</i> no es simplemente un <i>Ser</i> con propiedades, sino un <i>Ser</i> que está en el mundo y en relación con su finitud y su temporalidad. La existencia del <i>Dasein</i> se revela a través del <i>ser-en-el-mundo</i> , sus preocupaciones, proyectos, estados de ánimo, y su relación con la muerte, que otorgan sentido a su <i>Ser</i> . Busca entender al hombre en su estructura fundamental y ontológica, desligándose de enfoques que lo reduzcan a funciones o atributos.	Se centra en la filosofía de los símbolos y la cultura. El enfoque no está en la ontología del ser en sentido absoluto, sino en cómo el hombre organiza y estructura su experiencia del mundo a través de símbolos. La cultura es el medio a través del que se realiza su existencia. La creatividad del ser humano en la producción y uso de símbolos es lo que lo distingue de otros seres. La realidad para Cassirer es medida por estos sistemas simbólicos, y ello configura la forma que adopta la experiencia y la identidad del ser humano.
<i>Problema central</i>	Se centra en la existencia humana, su finitud y autenticidad. La problemática central gira en torno a la existencia auténtica frente a la inauténtica, y cómo el ser humano puede tomar conciencia y aceptar su finitud y su <i>ser-en-el-mundo</i> . La autenticidad se logra cuando el <i>Dasein</i> reconoce su condición de mortalidad y vive en consecuencia, siendo fiel a su propio ser y a su propio proyecto personal. La angustia y la muerte son las claves que revelan la verdad del <i>Ser</i> del hombre.	Se centra en la cultura y los sistemas simbólicos como estructuras de sentido. Su problemática principal es la construcción del sentido a través de los sistemas simbólicos. El ser humano, en su proceso cultural, crea formas simbólicas que le permiten comprender la realidad y dotarla de significado. La cultura y sus formas simbólicas no son solo instrumentos, sino que constituyen la manera en que el hombre vive, interpreta y se realiza. La identidad del hombre está vinculada a su participación en estos sistemas.
<i>Concepto de hombre</i>	Se circunscribe al <i>Dasein</i> , <i>ser-ahí</i> , <i>ser-en-el-mundo</i> , finito y temporal. El <i>Dasein</i> es un ser que tiene conciencia de su ser, que se realiza en una continuidad temporal y en un contexto histórico. Es un ser que proyecta su existencia en el mundo, que no está definido por su biología o sus funciones, sino por su <i>ser-consciente</i> , que siempre está en proceso y en busca de sentido. La condición de finitud, la muerte, son la clave para entender su existencia auténtica.	Ser simbólico, creador y portador de la cultura. El ser humano es aquel que vive en un mundo mediado por los símbolos. La identidad no está dada por la biología, sino por la interacción con esos sistemas simbólicos que transmiten significado. La cultura se convierte en dimensión por la cual el hombre construye su ser, su historia y su realidad.

<i>Valor del cuerpo / naturaleza</i>	Se centra en la existencia, finitud, <i>ser-para-la-muerte</i> . El cuerpo y la existencia física son relevantes en tanto que permiten la existencia del <i>Dasein</i> en el mundo, en su vínculo con la finitud. La corporeidad está implicada en la experiencia del <i>ser-en-el-mundo</i> , pero no es quien define al hombre; más bien, su finitud y su temporalidad son centrales.	Menos énfasis en lo biológico, más en la actividad simbólica. Relativiza la importancia del cuerpo en sí misma, centrándose en las formas simbólicas que precisamente trascienden la condición física. El cuerpo puede ser visto como un soporte de las actividades simbólicas, pero la esencia del hombre reside en sus sistemas de signos y representaciones.
<i>Método</i>	Fenomenología y desvelamiento del ser. Desvelar lo que está ante la experiencia cotidiana, enfocándose en la apertura del ser a través de análisis del <i>ser-para-sí</i> . La interpretación busca en la experiencia concreta del <i>Dasein</i> sus estructuras fundamentales.	Análisis de formas simbólicas y culturalidad. Su método es el análisis histórico-filosófico de las formas simbólicas. Su método enfatiza la historicidad y la variabilidad de las experiencias humanas, destacando la multiplicidad de formas en que los humanos construyen su realidad. La cultura no se reduce a una realidad estática, sino que evoluciona en múltiples formas y en diferentes contextos sociales y temporales.

5. Conclusiones

El *Debate* de Davos, centrado en el enfrentamiento entre Heidegger y Cassirer fue crucial para la historia del pensamiento posterior.

Una de las claves de esta confrontación radica en la divergente concepción del ser humano que cada filósofo proponía. Heidegger, en un movimiento radicalmente disruptivo, elude deliberadamente el uso de los términos tradicionales de *hombre* o *ser humano*. En su lugar, introduce el concepto de *Dasein*, el *ser-ahí*, con el objetivo de distanciarse de las concepciones metafísicas abstractas que, según él, habían dominado la filosofía occidental. Para Heidegger, la esencia del ser humano no reside en una serie de atributos fijos, sino en su existencia concreta, en su finitud y en su temporalidad. El *Dasein* es un ser que se define por su *ser-en-el-mundo*, por su constante relación con la muerte y por su capacidad de elegir entre la autenticidad y la inautenticidad.

Cassirer, en marcado contraste, aborda al hombre desde un enfoque cultural y simbólico. Para él, el ser humano es, ante todo, un *animal symbolicum*, un creador y portador de símbolos que dan forma a su experiencia del mundo. La cultura, en este sentido, no es un mero añadido a la existencia humana, sino el medio a través del cual se construye la realidad y se define la identidad. Cassirer enfatiza la capacidad humana de crear y emplear símbolos para representar, interpretar y transformar la realidad, destacando la importancia del lenguaje, el arte, la ciencia y la religión como sistemas de significación que dan sentido al mundo.

En consecuencia, el *Debate* de Davos no solo fue un enfrentamiento entre dos filósofos brillantes, sino también una confrontación entre dos visiones radicalmente diferentes de lo que significa ser humano. Mientras que Heidegger se centra en la existencia individual, la finitud y la búsqueda de la autenticidad, Cassirer pone el énfasis en la cultura, los símbolos y la capacidad humana de crear un mundo de significado. Estas dos concepciones, aunque irreconciliables en muchos aspectos, han ejercido una profunda influencia en el pensamiento filosófico y cultural del siglo XX, y continúan resonando en los debates contemporáneos sobre la naturaleza humana y el sentido de la existencia.

Referencias bibliográficas

- Aramayo, R. R. (2009a). *Cassirer y su Neo-Ilustración. La Conferencia sobre Weimar y el Debate de Davos con Heidegger*. Plaza y Valdés.
- Aramayo, R. R. (2009b). Teoría y práctica desde la historia de las ideas: Cassirer y su lectura de la Ilustración europea tras el debate sobre Kant celebrado en Davos. *Devenires Revista de Filosofía*, 19, 151-179.
- Aramayo, R. R. (2010). Los climas políticos y las responsabilidades filosóficas: la lección de Cassirer sobre filosofía y política. *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, CLXXXVI, 742, marzo-abril, 295-310.
- Ayala Ardila, R. (2016). La guerra es la poesía por otros medios. La Gran Guerra y la filosofía puestas en contexto ontológico deconstructivo. *Comprender*, 18, 31-51.
- Barash, J. A. (2012). Ernst Cassirer, Martin Heidegger, and the legacy of davos. *History and Theory*, 51 (3), 436-450.
- Bertorello, A. (2001). Heidegger y Ricoeur: la cuestión de la finitud. *Revista de Filosofía de la Universidad Iberoamericana*, n° 101, año XXXIV, 260-271.
- Blumenberg, H. (2011). *Descripción del ser humano*. Fondo de Cultura Económica.

- Carvajal, J. (2007). Finitud radical y moralidad a la luz del debate Heidegger-Cassirer sobre el kantismo. *Fragmentos de filosofía*, 5, 239-262.
- Cassirer, E. (2009). "La idea de la constitución republicana (Conferencia dictada el 11.08.1928 para festejar la Constitución de la República de Weimar". *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 40, 155-168.
- Chamorro Muñoz, A. N. (2023). Preguntar por lo humano en tiempos de guerra: el debate Heidegger-Cassirer en Davos visto desde Blumenberg. *Revista Filosofía UIS* 22 (1), 165-187. Disponible en: <https://revistas.uis.edu.co/index.php/revistafilosofiauis/article/view/13135/12766>
- Coskun, D. (2007). *Law as Symbolic Form. Ernst Cassirer and the Anthropocentric View of Law*. Springer.
- Eilenberger, W. (2019). *Tiempo de magos*. Taurus.
- Friedman, M. (2000). *A parting of the ways: Carnap, Cassirer and Heidegger*. Chicago and La Salle.
- Gilbert Bello F. (2024). Temporalidad y finitud: Haber-sido existencia y muerte futura en el camino hacia Sein und Zeit. *Claridades. Revista de filosofía*, 16/1, 93-122.
- Gordon, P. E. (2012). *Continental divide: Heidegger, Cassirer, Davos*. Harvard University Press.
- Grandjean, M. (2011). *Les cours universitaires de Davos 1928-1931. Au centre de l'Europe intellectuelle*. Université de Lausanne.
- Griffin, R. (2010). *Modernismo y fascismo. La sensación de comienzo bajo Mussolini y Hitler*. Akal.
- Gründer, K. (1989). Cassirer und Heidegger in Davos 1929. En H.-J. Braun; H. Holzhey; y E. W. Orth (Ed.). *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*. Suhrkamp Editor.
- Insausti, X. (2013). Adorno, entre Hegel y Beethoven. *Azafea., Rev. Filos.* 15, 103-112.
- Levinas, E. (1933). Dvasiškumo supratimas prancūzų ir vokiečių kultūroje. *Vairas* (Kaunas) 7 (5), 271-280.
- Mann, Th. (s.d.). *Introducción a La montaña mágica*. Conferencia dictada a los estudiantes de la Universidad de Princeton (SA) el 10 de mayo de 1939. Versión en español disponible en: https://web.archive.org/web/20071014015142/http://www.revistaoxygen.com/Menu/Recursos/7montana_magica.htm
- Mann, Th. (2019). *La montaña mágica*. Debolsillo.
- Muñoz-Pérez, E. (2007). Heidegger y la pregunta por el hombre. *Veritas*, vol. II nº 16, 91-105.
- Onfray, M. (2021). *El sueño de Eichmann*. Gedisa.
- Ortiz-Osés, A. (2009). Heidegger y el ser-sentido. Publicaciones de la Universidad de Deusto.
- Porta, M. A. G. (2004). A parting of the ways (a critical analysis of Michael Friedman's book. *Trans/Form/Ação*, v. 27 (1), 61-77.
- Richard, L. (1987) Aspects des relations intellectuelles et universitaires entre la France et l'Allemagne dans les années vingt. En J. Bariety et al. : *La France et l'Allemagne entre deux guerres mondiales*. Presses Universitaires de Nancy, 112-124.
- Ríos Flores, P. F. (2020). El problema de la libertad como *Selbstbildung* en el debate entre Ernst Cassirer y Martin Heidegger. *Eidos* 32 (s.p). Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85464175008>.
- Rudolph, E. (2021). Nouvel essentialisme et construction méthodique de l'ennemi. L'opposition entre Cassirer et Heidegger pendant et après Davos. En E. Faye, J. Lassègue, F. Rastier y M. Van Vliet (Drs.). *Cassirer et Heidegger. Un siècle après Davos*. Éditions Kimé, 17-28.
- Safranski, R. (2003). *Un maestro de Alemania, Heidegger y su tiempo*. Tusquets.
- Strauss, L. (1959). Kurt Riezler (1882-1955). En *What Is Political Philosophy? And Other Studies*. The University of Chicago Press, 233-260.
- Truwant, S. (2022). *Cassirer and Heidegger in Davos: The Philosophical Arguments*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vergely, B. (1998). *Cassirer. La Politique du juste*. Michalon.
- Vliet, M. van (2021). Peur et politique selon Ernst Cassirer et Martin Heidegger. En E. Faye, J. Lassègue, F. Rastier y M. Van Vliet (Drs.). *Cassirer et Heidegger. Un siècle après Davos*. Kimé, 67-85.