

# El prelude de la deriva filosófico-política de las Conferencias de Davos: La montaña mágica

The prelude of the philosophical-political drift of the Davos Conferences: The magic mountain

Francisco Joaquín Cortés García 

Universidad de Almería, España

Correspondencia: [fjortres@ual.es](mailto:fjortres@ual.es)

**Resumen.** El artículo tiene por objeto profundizar en los paralelismos entre, por un lado, los planteamientos de Cassirer y Heidegger en el célebre Debate de Davos, de 1929, y, por otro, los de Settembrini y Naphta, personajes de la novela *La montaña mágica*, de Thomas Mann, publicada unos años antes de que se celebraran las Conferencias de Davos. La comparativa nos permitirá establecer los elementos comunes que identificamos como una bifurcación en el pensamiento en el siglo XX. Pero, sobre todo, identificamos los elementos fundamentales que anticipa Mann en su novela y que ponen de manifiesto que el decisivo debate entre Cassirer y Heidegger solo venía a certificar la decadencia del mundo burgués, defensor de la tradición clásica, la ilustración, el racionalismo, la idea de progreso o el humanismo. Se abrían paso con fuerza las ilusionantes propuestas de un Heidegger: entre otras, el descisionismo, el existencialismo, la autodeterminación y la finitud humanas, pudiéndose decir que acababa el siglo XIX en esos momentos.

**Palabras clave:** Cassirer, Heidegger, Debate de Davos, Thomas Mann, Conferencia de Davos.

**Abstract.** The paper aims to delve into the coincidences between, on the one hand, the approaches of Cassirer and Heidegger in the famous Davos Debate of 1929, and, on the other, those of Settembrini and Naphta, characters from the novel *The Magic Mountain*, by Thomas Mann, published a few years before the Davos Conferences were held. The comparison will allow us to establish the common elements that we identify as a fork in thought in the twentieth century. But, above all, we identify the fundamental elements that Mann anticipates in his novel and that show that the decisive debate between Cassirer and Heidegger only came to certify the decadence of the bourgeois world, defender of the classical tradition, the Enlightenment, rationalism, the idea of progress or humanism. The exciting proposals of a Heidegger made their way with force: among others, decisionism, existentialism, self-determination and human finitude, being able to say that the 19<sup>th</sup> century was ending at that time.

**Keywords:** Cassirer, Heidegger, Davos Debate, Thomas Mann, Davos Conference.

Recibido: 17/09/2024 Aceptado: 17/12/2024

## 1. INTRODUCCIÓN

Las Conferencias de Davos (Davoser Hochschulkurse), o Debate de Davos, se celebraron entre los años 1928 y 1931 en esta ciudad del cantón de los Grisones asentada sobre los Alpes suizos. Una ciudad célebre 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 en el Sanatorio Wald de Davos.

Estos encuentros culturales nacieron con un intencionado marco conciliador. 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 entre pensadores e “intelectuales franceses y alemanes en un terreno neutral” (Carvajal, 2007, p. 239), 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.

Además, las conferencias se interesaron por la multidisciplinariedad y por una visión más amplia del pensamiento, pues en ellas participaron intelectuales procedentes de muy diversas disciplinas: entre otras, la física, la sociología o la propia filosofía. Los organizadores de la *Conferencias de Davos* consiguieron atraer como ponentes a este histórico evento a personalidades de máximo impacto internacional en los ámbitos del pensamiento y de la ciencia, especialmente alemanes y franceses de renombre, como Albert Einstein, Léon Brunschvicg, Ernst Cassirer, Eugen Fink, Emmanuel Lévinas o Martin Heidegger, entre otros. No obstante, otros muchos intelectuales siguieron estas conferencias y dejaron manifestaciones escritas a través de colaboraciones en la prensa de la época, como es el caso de Rosenzweig (Martínez Rodríguez, 2008).

La organización de estas conferencias se da de forma paralela a un estrechamiento de las relaciones entre Francia y la República de Weimar tras el Pacto de Locarno, de 1925, por el que Alemania, Francia, Gran Bretaña, Italia y Bélgica se aliaban para garantizar mutuamente la paz en la Europa occidental, manteniendo como inviolable la frontera occidental alemana. Se puede decir, por tanto, que el espíritu que subyacía en este acuerdo facilitó la incorporación de Alemania a la Sociedad de Naciones un año después, algo antes de lo establecido en el Tratado de Versalles. De igual modo, facilitó la salida de Renania por los aliados en 1930. No obstante, este deseo de paz y cooperación comenzó a verse afectado y frustrado por la crisis financiera y bursátil de 1929, la antesala de la Gran Depresión económica de los años posteriores, y que dejó una profunda herida en la economía y en el empleo, en la confianza financiera, en el Estado liberal y en el conjunto de la sociedad.

En esta segunda edición de las *Conferencias*, la de 1929, tuvo lugar el mencionado *Debate de Davos* entre Heidegger y Cassirer alrededor de la *Crítica de la razón pura* de Kant. Cassirer, influenciado por una visión neokantiana y por la epistemología de la ciencia. Heidegger, desde la hermenéutica y el historicismo de Dilthey, así como desde la fenomenología de Husserl. En definitiva, un debate entre, por un lado, la concepción de la filosofía analítica, de orden científico epistemológico; y, por otro, la visión continental de calado fenomenológico (Mergulhão, 2011).

Como decimos, estamos hablando de la compleja época del ascenso del partido nazi, por el que los dos filósofos que centraron el *Debate de Davos* tenían percepciones bien distintas. Cassirer, judío y defensor del *proyecto ilustrado* y sus principios, no sentía simpatía alguna por sus propuestas ideológicas y políticas; mientras que Heidegger sí, dando paso a toda una terminología que alimentó filosófica e intelectualmente la ideología nacional-socialista y que, en Davos, generó un interés prevalente. Existía de fondo una confrontación política, pero todavía alejada de la idea de militancia que se materializaría después. Por lo tanto, no se puede simplificar el *Debate de Davos* en el encuentro de dos posturas políticas militantes, sino de dos posiciones intelectuales contrapuestas a la hora de abordar la encrucijada histórica que parecía abrirse. Tampoco, como dice J. Carvajal (2007), “se puede ver aquí sin más el choque de dos importantes corrientes filosóficas del momento: fenomenología y neokantismo; puesto que ni Heidegger es un fenomenólogo al uso ni Cassirer un neokantiano ortodoxo.” (p. 240). Estando claras sus filiaciones, estas no explican el alcance del debate.

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 lo político y en lo social, y, en general, en el devenir histórico. Aunque el tono y propósito del congreso era reconciliatorio, se estaba abriendo una brecha intelectual de gran alcance entre la vieja Ilustración, y su mundo aparejado de la razón, la ciencia y el Estado liberal, y el nuevo *existencialismo*. Precisamente no entre alemanes y franceses, sino, en este caso, entre los propios alemanes, y más en concreto debido al poliédrico y siempre interpretable legado filosófico-ideológico de Kant.

## La segunda Conferencia de Davos

La segunda Conferencia de Davos se celebró entre los días 17 de marzo y 6 de abril de 1929. El hecho clave de la misma fue el enfrentamiento entre los dos filósofos alemanes, Ernst Cassirer y Martin Heidegger, propiciando una *justa* filosófica con importantes efectos posteriores en el ámbito del pensamiento. El tema central del encuentro fue un tema recurrente en el ámbito de la reflexión filosófica: ¿Qué es el hombre?. Hablamos de un *leit motiv* que daría paso a una auténtica bifurcación histórica en el seno de la ideación filosófica posterior. En concreto, este encuentro fue un hito histórico de primer orden en la historia del pensamiento y de las ideas filosóficas, sentando las bases de las principales derivas intelectuales y filosóficas posteriores (Eilenberger, 2019).

En efecto, hablamos de una época especialmente crítica, complicándose en lo político y humanístico, pero especialmente en lo económico, dando paso a la debacle sin precedentes del *crack* de la bolsa de Nueva York unos meses después, así como a la conocida como Gran Depresión durante toda la década de los años treinta. En concreto, el *crack* de octubre de 1929 “parecía consagrar en la gran depresión económica la gran desilusión humanista” (Martínez Rodríguez, 2008). Hablamos de una de las crisis más profundas que ha experimentado el capitalismo contemporáneo hasta nuestros días, manteniendo de fondo una crisis también en el pensamiento y, en general, en la sociedad, de notables consecuencias, incluyendo la quiebra definitiva del Patrón Oro. Como advierte Martínez Rodríguez (2008), una crisis que se anticipaba por diversos hechos en el plano político e intelectual, tales como el avance electoral nazi y la publicación por Sigmund Freud de *El malestar en la cultura* (1930) y por Robert Musil de *El hombre sin atributos* (el primer volumen se publica en 1930) como paradojas de la modernidad y como manifestación de la crisis del racionalismo puesta de manifiesto en una sociedad que atravesaba por una profunda y poliédrica crisis en el periodo de entreguerras.

El ambiente decadente descrito por Man en *La montaña mágica* anticipa el agotamiento de una sociedad que empezaría poner en cuestión las bases teóricas del liberalismo y del mundo burgués. Parecía que se iba a poner 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 localizaba fundamentalmente en cuatro *titanes*, o *magos*, por utilizar el término de Eilenberger (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 como el existencialismo francés, 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).

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 aquella. En concreto, advierte Griffin: “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” (Griffin, 2010, 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 *carao* entre Cassirer y Heidegger en el *Debate de Davos*, o en el 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 diferentes de aproximación: la *autopoiesis* ilustrada de Cassirer, y la *autoafirmación* existencialista de Heidegger.

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*. 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, el destino, o el abismo. Todo ello, como veremos más adelante, caricaturizado en la disputa de Ludovico Settembrini y Leo Naphta, los personajes de *Der Zauberberg*, de Thomas Mann.

Cassirer es el representante inequívoco del idealismo y del optimismo antropológico; frente a un Heidegger impregnado de ideas mucho más seductoras para el nuevo espíritu del momento: entre otros, la angustia como temple, la soledad y finitud del hombre. “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.). Hablamos de un enfrentamiento entre el Kant judío, que podría asociarse a Cassirer, y el Kant germanizante de Heidegger.

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).

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: “Kant adora los límites, los márgenes, lo que contiene, retiene.” (Onfray, 2021, p. 30).

Si Heidegger defendía los derechos del ser, Cassirer, en el ámbito de un humanismo liberal, defendería los derechos del hombre (Vergely, 1998). 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*.

Podemos decir, por tanto, que el debate en el marco de los Second Davos University Davos se convirtió en un hito en la historia de la filosofía del siglo XX (Coskun, 2007). En concreto, el debate entre Heidegger y Cassirer se considera un momento crucial en la historia de las ideas en Europa (Gordon, 2012). Estamos hablando de los dos filósofos más importantes de la Europa continental (Gordon 2012). Académicos pertenecientes a varias disciplinas hablan del momento como de un hito de gran ruptura entre humanismo y antihumanismo, ilustración y contra-ilustración, o racionalismo e irracionalismo.

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). 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). 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 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.” (Cassirer, 2009, p. 155).

## 2. MATERIALES Y MÉTODOS

La propuesta que se plantea en el presente trabajo es que el enfrentamiento entre las dos concepciones del mundo, la de Cassirer y la de Heidegger, ya estaba teniendo un desarrollo anterior al propio evento de Davos. Se puede decir, en este sentido, que ambos filósofos formalizaron estas concepciones, pero unos años antes, el novelista alemán Thomas Mann ya las había recogido en *La montaña mágica*. En este sentido, se podría decir que las raíces más profundas del enfrentamiento intelectual *sobrevolaba* la cultura europea. Hablamos de la crisis de la tradición clásica que representaba Cassirer (Ilustración, racionalismo, progreso, humanismo, infinitud...) frente a los nuevos valores que defendía Heidegger (decisionismo, existencialismo, autoafirmación o finitud humana).

En este sentido, metodológicamente pretendemos identificar el tratamiento que hace Mann de esta crisis de valores con anterioridad al Debate de Davos, comparando las dos versiones de este enfrentamiento: una procedente de la ficción (la de Mann en 1924) y, la otra, la originada en el Debate de Davos de 1929. Se ha realizado una revisión literaria de la novela de Mann identificando los elementos fundamentales que se repetirían de forma crítica en el Debate de Davos, poniendo de manifiesto que Cassirer y Heidegger solo *certificaron* el diagnóstico de la sociedad europea que ya elaborara previamente un intelectual tan sensible a la realidad del momento como fue Thomas Mann a través de la publicación de una atípica novela, de factura filosófica, como fue *La montaña mágica*.

A tal efecto se ha utilizado la versión en español de la novela de Mann que se cita recurrentemente en los pasajes literales que se recogen en el presente artículo.

## 3. DESARROLLO

### El Debate de Davos y *La montaña mágica*

El debate, por su importancia y trascendencia, fue comparado por Blumenberg con la polémica protestante entre Lutero y Zwinglio sobre la transustanciación (Vergely, 1998). Igualmente, fue asociado por parte de Kurt Riezler (Aramayo, 2009), Rüdiger Safranski (2003) o Deniz Coskun (2007), con el debate entre dos personajes de ficción de la novela *La montaña mágica*, de Thomas Mann: el italiano Ludovico Settembrini, francmasón de perfil liberal-humanista (Insausti, 2013); 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 (1933), en su artículo sobre la espiritualidad en las culturas francesa y alemana, 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), del que hizo su necrología y del que destacaba fervientemente el valor literario y cultural de su *Himno a Satán*. Hemos de decir que la obra de Mann tiene un carácter netamente filosófico, y apunta a una sociedad y a una burguesía manifiestamente decadentes.

Leo Naphta es un intelectual de vida contemplativa, romántico del orden feudo-medieval y de la visión geocéntrica de Ptolomeo. 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. Settembrini es un claro defensor de la idea de progreso, de la democracia y del humanismo (Mann, 2019); y

ve en Naphta una peligrosa influencia negativa y *voluptuosa* (Mann, 2019) sobre el protagonista de la obra de Mann (Hans Castorp). Se trata de “un hombre de talento” (Mann, 2019, p. 593) que, con su retórica, erística, rabulística (sic) y sofística “busca nuevas combinaciones, adaptaciones, relaciones entre las cosas y variaciones con la época” (Mann, 2019, p. 593). De hecho, aun a pesar de reconocer la valía intelectual de Naphta, y de que “es un hombre con la cabeza muy bien amueblada” (Mann, 2019, p. 589), advierte a sus dos interlocutores (Hans Castorp y su primo Joachim, ingeniero y militar respectivamente, y por lo tanto escasamente preparados para una crítica filosófica) de su peligrosa influencia: “Señores, debería prevenirles...” (Mann, 2019, p. 588). Y continúa, refiriéndose al protagonista y a su primo: “Ustedes están desarmados ante semejante despliegue de trampas intelectuales, están expuestos al peligro de sufrir en su espíritu y en su alma las terribles consecuencias de esa rabulística medio fanática y medio perversa” (Mann, 2019, p. 589). En el fondo, equiparándose a la sofística griega, Settembrini habla de una terminología claramente *embaucadora*, *voluptuosa*, muy adaptada a las *sensaciones* de la época, y que podría encontrar cierto parangón con la visión ontológico-existencialista de Heidegger que sedujo a los asistentes al Debate de Davos. De hecho, Settembrini advierte que “(l)ógica es su forma, pero su esencia es la confusión” (Mann, 2019, p. 589).

Settembrini, que aparece en la novela por primera vez en el segundo capítulo (Naphta lo hará en el sexto), en el epígrafe asociado a Satán, se califica a sí mismo como humanista y *homo humanus* (Mann, 2019), concibiendo a la maldad como el origen de la crítica, y la crítica como el origen del progreso y la ilustración (Mann, 2019). Un humanismo que se vinculaba, en palabras de Settembrini, a la pedagogía: “No hay que desposeer a los humanistas de su función de educadores..., no se les puede arrebatar, pues son los únicos depositarios de una tradición: la de la dignidad y belleza humana.” (Mann, 2019, p. 52). Para Settembrini, la razón y la Ilustración irían acabando con todas las sombras ante una idea permanente de progreso, infinitud y de perfectibilidad humanas (Mann, 2019). Una idea de progreso que está muy viva a lo largo de todo el siglo XIX, junto al concepto de conocimiento científico, y que se trastoca en el siglo XX con las dos grandes guerras mundiales. Precisamente la crisis de la idea de progreso, asociada a las ideas de razón y ciencia, la percibe Settembrini en la visión que tiene Naphta de la *muerte* y del *terror*. Frente a una idea del fenómeno de la muerte como algo “sencillo, racional, fisiológicamente necesario y deseable” (Mann, 2019, p. 663), y que “detenerse en su contemplación más de lo conveniente sería como robarle a la vida (Mann, 2019, p. 663), en el caso de Naphta la *muerte* es un hecho aislado y *performativo* sobre la vida. Así lo expresa Settembrini:

¡Tengan presente que el espíritu es soberano, que su voluntad es libre y que determina el universo moral! Si cae en la dualidad y concibe la muerte como elemento aislado, dicha voluntad del espíritu la convierte también en una fuerza propia, una fuerza real, de hecho. (Mann, 2019, p. 595)

En relación con el segundo término, el *terror*, Naphta advierte que “(n)o son la liberación y expansión del yo lo que constituye el secreto y la exigencia de nuestro tiempo. Lo que necesita, lo que está pidiendo, lo que tendrá... el terror.” (Mann, 2019, p. 579). La *muerte* y el *terror* para Naphta se relacionan con una idea de la *enfermedad* consustancial al hombre y a su existencia, y profundamente contextualizada en el anodino entorno del sanatorio de Davos. Así concibe literalmente la enfermedad Naphta en la obra de Thomas Mann:

La enfermedad es perfectamente humana (...), pues ser hombre es sinónimo de estar enfermo. En efecto, el hombre es esencialmente un enfermo, pues es el propio hecho de estar enfermo lo que hace de él un hombre; y quien desee curarle, llevarle a hacer las paces con la naturaleza, «regresar a la naturaleza», cuando, en realidad, no ha sido nunca natural —todos estos profetas de la regeneración del cuerpo, los alimentos crudos, la vida naturista y los baños de sal, en cierto modo herederos del pensamiento de Rousseau—, no busca otra cosa que deshumanizarlo y animalizarlo. (...) Lo que distingue al hombre de todas las demás formas de vida orgánica es el espíritu, esa esencia tan sumamente desvinculada de la naturaleza y que se siente tan opuesta a ella. Es, pues, en el espíritu y en la enfermedad donde radican la dignidad del hombre y su nobleza. En una palabra, el hombre es tanto más humano cuanto más enfermo está; y el genio de la enfermedad es más humano que el genio de la salud. (Mann, 2019, p. 674)

En el escenario de Davos, para Levinas, se da la lucha entre, por un lado, la tradición pascaliano-romántica, y, por el otro, la cartesiano-kantiana en un ambiente filosófico-político tendente a la polarización. Desde el punto de vista alegórico, en *La montaña mágica*, se produce “el conflicto entre el intelectual racionalista y liberal, Settembrini, y el nihilista romántico, anti-ilustrado y apocalíptico de Naphta.” (Ríos Flores, 2018, p. 266). Las conversaciones entre Naphta y Settembrini ocupan una gran parte de la novela de Mann. Los paralelismos entre estas conversaciones, especialmente en el capítulo sexto de la novela, y el *careo* filosófico entre Cassirer y Heidegger en el Debate de 1929 son inquietantes. Un careo que ponía fin a una época que enfrentaba “el mundo culto del humanismo europeo contra un decisionismo que apelaba la originalidad del pensamiento” (Habermas (2000, p. 47). La decisión, la existencia y la autoafirmación serán los nuevos valores centrales del nuevo discurso filosófico que prevaleció en el Debate de Davos frente a la idea clásica de Ilustración de Settembrini, la del “contrato social... Eso es la Ilustración. Rousseau.” (Mann, 2019, p. 580).

Leo Naphta representa abiertamente (Mann, 2019) la reacción antihumanista y el relativismo; en tanto que Ludovico Settembrini espera que “(e)l universo superará esta revolución de la reacción antihumanista” (Mann, 2019, p. 668) que se está abriendo provisionalmente en esta época de cambios radicales y que atenta contra los valores universales de la Ilustración. Esta visión antihumanística y relativista se pone de manifiesto igualmente en la visión que Naphta tiene de la ciencia y que se recoge en el siguiente párrafo de la obra de Mann:

No obstante, era todavía mucho peor cuando hablaban de ciencia, en la que no creía. No creía porque, en su opinión, el hombre era absolutamente libre de creer o no creer en ella. La fe en la ciencia era una fe como otra cualquiera, pero más estúpida y más perjudicial, y la palabra «ciencia» en sí era expresión del realismo más estúpido, basándose en el cual pretendía valer y proclamar como real el reflejo de los objetos en el intelecto humano y forjar a partir de ahí el dogmatismo más hueco e insostenible del que nunca se hubiera creído capaz a la humanidad. ¿No era ya una contradicción interna totalmente ridícula la mera idea de un mundo sensible con entidad y realidad propia? La ciencia moderna en tanto dogma, sin embargo, se comenta única y exclusivamente en la condición metafísica de que las formas de conocimiento de nuestra organización en parámetros de tiempo, espacio y causalidad, dentro de los cuales se desarrolla el mundo de los fenómenos, constituyan relaciones reales que existen con independencia de nuestro conocimiento. Esa afirmación monista era la impertinencia más insultante que se podía decir sobre el espíritu. El espacio, el tiempo y la causalidad venían a decir en el lenguaje modista: evolución; y éste era el dogma central de la pseudoreligión de los librepensadores y los ateos, al que se remitían para invalidar lo que proclama el Primer Libro de Moisés, como si su conocimiento ilustrado pudiera sustituir al que consideraban una simple fábula para el pueblo ignorante y crédulo... (Mann, 2019, p. 1012).

Naphta presumía de una concepción hobessiana del Estado, “como un contrato social cerrado que (...) se establece para guardar al hombre de la injusticia” (Mann, 2019, pp. 579-580). Una visión frente a la que se rebela Settembrini:

Protesto contra esa insinuación de que el Estado moderno implica una especie de subyugación demoníaca del individuo. Protesto por tercera vez contra esa insultante disyuntiva entre el espíritu prusiano y la reacción gótica ante la cual pretende usted ponernos. La democracia no tiene otro sentido que el de consolidar un correctivo individualista frente a cualquier forma de absolutismo del Estado. (Mann, 2019, p. 577)

En concreto, para Settembrini:

(...) el mundo entrañaba la lucha entre dos principios, el poder y el derecho, la tiranía y la libertad, la superstición y el conocimiento, el principio de conservación y el principio de movimiento imparabile: el progreso. Se podía definir al uno como el principio oriental; al otro como el principio europeo, pues Europa



era la tierra de la rebeldía, la crítica y la actividad para transformar el mundo, mientras que el continente asiático encarnaba la inmovilidad y el reposo.” (Mann, 2019, p. 226).

La crisis del Estado liberal, asociada al modelo económico burgués, individualista y capitalista, basado en esencia en la propiedad privada, es diagnosticada recurrentemente en la obra por Naphta. En concreto, Hans Castorp, el protagonista de la novela, habla precisamente en estos términos de esta temática:

Ese señor Naphta ha hablado mucho en contra del dinero, del alma del Estado, y de la propiedad privada que, según él, es una forma de robo; en resumen, se ha mostrado contrario a la riqueza capitalista, de la que ha dicho, según creo haber entendido, que alimenta el fuego del infierno, y ha alabado con sumo entusiasmo la condena de la usura en la Edad Media.” (Mann, 2019, p. 590).

Y continúa Settembrini, defendiendo la posición del Estado liberal y la visión burguesa del capitalismo:

Con la industria, el comunismo cristiano reniega de la técnica, las máquinas y el progreso. Al rechazar lo que usted llama la actividad comercial, el dinero y los negocios monetarios a los que la Antigüedad concedió una categoría muy superior a la agricultura y la artesanía, también está negando la libertad. (Mann, 2019, p. 585)

Y continúa Naphta:

Los padres de la Iglesia califican «mío» y «tuyo» de palabras funestas, y la propiedad privada de usurpación y robo. Han condenado la propiedad porque, según el derecho natural y divino, la tierra pertenece a todos los hombres y, por consiguiente, produce sus frutos para beneficio general de todos. Han enseñado que sólo la codicia, fruto del pecado original, invoca los derechos de posesión y ha creado la propiedad privada. Han sido lo bastante humanos y enemigos del mercantilismo para considerar la actividad económica en general como un peligro para la salvación del alma, es decir: para la humanidad. Han odiado el dinero y los negocios monetarios y han dicho de la riqueza capitalista que alimenta las llamas del infierno. El principio fundamental de la doctrina económica, a saber, que el precio es el resultado del equilibrio entre la oferta y la demanda, ha sido profundamente despreciado por ellos, como también han condenado el hecho de aprovecharse de la coyuntura para explotar con cinismo la miseria del prójimo. Y aún hay una forma de explotación más criminal a sus ojos: la explotación del tiempo, ese delito que consiste en cobrar una prima por el mero transcurso del tiempo, es decir: los intereses, y abusar así, para ventaja de unos y a costa de otros, de una institución divina y universal para todos como es el tiempo.” (Mann, 2019, p. 582)

Finalmente, y con objeto de contextualizar la gestación de la novela, que, por cierto, fue muy intermitente, hemos de decir que el pensamiento de Mann experimentó una clara evolución intelectual e ideológica. De una posición favorable a la guerra, al imperio y al nacionalismo alemán, pasó a tener una posición claramente reconciliatoria con su hermano Heinrich Mann, al que estaba ideológicamente enfrentado, apoyando la democrática República de Weimar. Georg Lukács denominó este tránsito intelectual como “la conversión de Thomas Mann a la democracia” (Lukács, 1969, p. 37). De hecho Heinrich Mann, antiautoritario y antimilitarista, enfrentado intelectualmente a su hermano, se identificaba tanto con el personaje de Settembrini como con la figura sarcástica del “literato de la civilización”, representante de la ilustración radical y recogido en las *Consideraciones de un apolítico*, ensayo publicado en 1918. El “literato de la civilización” sería el “que aspira a -y trabaja por- la asimilación de Alemania a los modos de vivir, sentir y pensar de los países occidentales” (Marrades Millet, 2008, p. 45). A él se opondría, según la consideración de Thomas Mann el “artista”, que sería el “que defiende el derecho de Alemania a rechazar esa asimilación y a conservar su propia identidad cultural.” (Marrades Millet, 2008, p. 45). En este ensayo toma posición por Alemania como espíritu de Occidente en la I Guerra Mundial, rechazando la asimilación cultural. Su hermano defenderá la cosmovisión de Inglaterra y Francia como la cosmovisión de Occidente. Thomas Mann, siguiendo los planteamientos de Nietzsche, se erigirá en defensor de la “cultura” en tanto que su hermano de la “civilización” (Marrades Millet, 2008).

#### 4. CONCLUSIONES

El Debate de Davos entre Ernst Cassirer y Heidegger fue uno de los encuentros más decisivos en el ámbito de la filosofía del siglo XX. No obstante, dado el contexto en el que se produjo, previéndose grandes cambios para la sociedad del momento en lo político, en lo económico o en lo cultural, tuvo importantes repercusiones ideológicas que impregnaron el devenir político de los años siguientes en Europa. Frente a las ideas clásicas de *razón e Ilustración*, de Cassirer, englobadas en el concepto de *auto-poiesis*, en el Debate prevalecieron las ideas de *existencia y decisión* de Heidegger, englobadas en el concepto de *autoafirmación*. Pero no solo prevalecieron las ideas heideggerianas, también prevaleció su puesta en escena *informal* frente a la puesta en escena más *clásica* de Cassirer.

Un tema que parecía ser conciliador, el legado de Kant y su lectura de la *Crítica de la razón pura*, abrió una profunda bifurcación intelectual en los ámbitos epistemológico, metafísico, y, cómo no, político. Una bifurcación ideológica e intelectual que unos años antes del Debate de Davos, con sorprendente paralelismo recogió Thomas Mann en su novela *La montaña mágica*. Las *alter-egos* de Cassirer y Heidegger en la ficción serán Ludovico Settembrini y Leo Naphta, dos intelectuales vinculados al sanatorio de Davos, que apuntan respectivamente a las claves de esta bifurcación. La sorprendente coincidencia de ambos hechos, uno en la ficción y otro en la realidad, pone de manifiesto la deriva ideológica y la crisis política, social y económica que anticipaba los importantes cambios a los que estaría expuesta Europa. Acaba el siglo XIX en estos momentos.

#### Referencias

- Aramayo, R. R. (2009). 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.
- Carvajal, J. (2007). Finitud radical y moralidad a la luz del debate Heidegger-Cassirer sobre el kantismo. *Fragments 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.
- Coskun, D. (2007). *Law as Symbolic Form. Ernst Cassirer and the Anthropocentric View of Law*. Springer.
- Eilenberger, W. (2019). *Tipo de magos*. Taurus.
- Friedman, M. (2000). *A parting of the ways: Carnap, Cassirer and Heidegger*. Chicago and La Salle.
- Gordon, P. E. (2012). *Continental divide: Heidegger, Cassirer, Davos*. Harvard University Press.
- Griffin, R. (2010). *Modernismo y fascismo. La sensación de comienzo bajo Mussolini y Hitler*. Akal.
- Habermas, J. (2000). El idealismo alemán de los filósofos judíos, en *Perfiles filosófico-políticos*. Taurus.
- 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.
- Lukács, G. (1969). *Thomas Mann*. Grijalbo.
- Mann, Th. (2019). *La montaña mágica*. Debolsillo.



- Marrades Millet, J. (2008). Cultura y civilización: a propósito de *las Consideraciones de un apolítico*, de Thomas Mann. En N. Sánchez Durá (ed. Lit.). *Cultura contra civilización*. Pre-Textos, 41-56.
- Martínez Rodríguez, A. (2008). Rosenzweig y Heidegger en Davos, 1929. *La Torre del Virrey*, 1 (5, 2008/2), 5-9.
- Mergulhão, A. R. (2011). A Montanha Mágica: o Debate de Davos em 1929, entre Cassirer e Heidegger. En *Anais do VII Seminário de Pós-graduação em Filosofia da UFSCar*, 26, 51.
- Ríos Flores, P. F. (2018), El joven Levinas entre dos modos de *comprensión de la espiritualidad* en la filosofía de entreguerras. *Revista de filosofía*, 43, 2, 263-281.
- 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).
- Onfray, M. (2021). *El sueño de Eichmann*. Gedisa.
- Safranski, R. (2003). Un maestro de Alemania, Heidegger y su tiempo. Tusquets.
- Vergely, B. (1998). *Cassirer. La Politique du juste*. Michalon.