

Preguntar por lo humano en tiempos de guerra: el debate Heidegger-Cassirer en Davos visto desde Blumenberg

Inquiring About the Human Condition in Times of War: The Heidegger-Cassirer Debate in Davos and its Reception on Blumenberg

Chamorro Muñoz, Alicia Natali

 Alicia Natali Chamorro Muñoz
anchamom@uis.edu.co
Universidad Industrial de Santander, Colombia

Revista Filosofía UIS
Universidad Industrial de Santander, Colombia
ISSN: 1692-2484
ISSN-e: 2145-8529
Periodicidad: Semestral
vol. 22, núm. 1, 2023
revistafilosofia@uis.edu.co

Recepción: 04 Abril 2022
Aprobación: 02 Junio 2022

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/408/4083765010/>

DOI: <https://doi.org/10.18273/revfil.v22n1-2023008>

Se permite la divulgación y reproducción de títulos, resúmenes y contenido total, con fines académicos, científicos, culturales y sin ánimo de lucro, siempre y cuando se cite la respectiva fuente. Las opiniones de los autores expresadas en la Revista Filosofía UIS no comprometen de manera alguna la posición de esta publicación con respecto a los temas o asuntos tratados en ella. Dichas opiniones son de exclusiva responsabilidad de sus autores.



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional.

Resumen: este artículo busca comprender el debate de Davos entre Heidegger y Cassirer, como una anécdota del siglo XX que es fundamental para la antropología filosófica. La razón es que permite escenificar teatralmente los más importantes cuestionamientos que se deben responder en el camino a una filosofía que piensa al hombre, a saber: el puesto del método frente a la duda antropológica, el lugar de la antropología dentro de la reflexión filosófica y las posibilidades que esta tiene para asumir la necesidad de introducir lo histórico, lo contingente y lo simbólico en la cuarta pregunta kantiana. Sostenemos que la filosofía de H. Blumenberg permite encontrar una vía de comunicación entre Heidegger y Cassirer y una renovación a la pregunta filosófica por la condición humana fundamentalmente puesta en duda durante los tiempos de guerra.

Palabras clave: Blumenberg, Heidegger, Cassirer, antropología filosófica, anécdota filosófica.

Abstract: this article aims to understand the *Davos disputations* between Martin Heidegger and Ernst Cassirer as a fundamental anecdote in the XX century for a philosophical anthropology. The principal reason is that the Davos disputations allows theatrical performance of the most important questions that must be answered on the way to a philosophy about the human condition. Specifically: the method, the place of the anthropology in the philosophical canon and, the possibilities to introduce the historical, contingent and symbolic aspects in the fourth Kantian question. Finally, this article aims that the philosophy of H. Blumenberg allows finding a way of communication between Heidegger and Cassirer and therefore a renewal of the philosophical question by the human condition.

Keywords: Blumenberg, Heidegger, Cassirer, Philosophical anthropology, philosophical anecdote.

El debate que sostuvieron Martin Heidegger y Ernst Cassirer en Davos durante el periodo de entreguerras puede leerse en clave de una anécdota trágica: aunque los espectadores reconocían que estaban presenciando *el fin y el inicio del mundo*, no podían adelantar todavía las repercusiones que el encuentro tendría. Nuestro

propósito será mostrar cómo el debate permite pensar una antropología filosófica contemporánea que asuma las discusiones acerca de la condición humana, de cara a los momentos de violencia y desolación que implican los tiempos signados por la presencia de la guerra.

A partir de esto, se abre el siguiente interrogante: ¿cómo puede una antropología filosófica asumir el reto planteado en Davos? Para nosotros la respuesta se funda en una posición de mediación, tal como la sostuvo Hans Blumenberg al ver a Heidegger contra Cassirer y a Cassirer contra Heidegger. Nuestra exposición se dividirá en los siguientes apartados: 1) Davos, una polémica abierta sobre su recepción en tiempos de guerra; 2) la recepción que Blumenberg tiene de la anécdota del debate de Davos y la apertura hacia la antropología filosófica, y 3) la antropología propia de Blumenberg como respuesta a lo planteado en el debate.

1. DAVOS, UNA ANÉCDOTA ABIERTA SOBRE SU RECEPCIÓN

El impacto del debate desarrollado en Davos tiene diferentes lecturas. Para Altman (2012), desde la historia de la filosofía, entender la importancia del encuentro requiere verlo como un punto de inflexión en las transformaciones más significativas de la tradición, en las que Davos también es partícipe (p. 47). Altman asegura que, si se quiere comprender la verdadera dimensión del debate como un punto de viraje, es necesario considerarlo desde las condiciones políticas y sociales que lo atraviesan, a saber: las dos guerras mundiales y la caída de todo intento de definición substancial de lo humano. Incluso, para esta lectura, la politización del debate no la imponen las lecturas posteriores, que están buscando causas remotas de la guerra, sino que, más bien, el debate ya se encontraba politizado, y su aspecto trágico radica en ser inseparable del proceso que va a transformar la *Gran Guerra* en la *Primera Guerra Mundial*. En efecto, para el comentarista, en el debate de Davos ya se puede comprender a la filosofía herida por los conflictos que sostienen la Segunda Guerra Mundial.

En este sentido, Altman (2012) sostiene que los acuerdos políticos de la época son esclarecedores para entender el debate. El primer acuerdo corresponde al de Locarno, en 1925, reunión en la que se estipularon los límites entre las naciones europeas con el fin de evitar una próxima guerra; el segundo, el pacto de París de 1928, estipula que las naciones en disputa se comprometen a no usar la guerra como un mecanismo para solucionar las controversias. En este contexto, *The Internationale Davoser Hochschulekurse* emprendía a nivel académico los deseos que los tratados expresaban a nivel político, por lo cual mostraba que en Davos había un deseo de un ambiente neutral para que los intelectuales pudiesen discutir temas que permitieran la reconstrucción europea (Gordon, 2004, p. 222).

Sin embargo, 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. Sería inocente pensar que las fuerzas del nacionalsocialismo en pleno desarrollo no moldeaban la filosofía que se discutió en Davos. Altman (2012) concluye que, en Davos, Heidegger ya se encontraba politizado y su discurso filosófico estaba mediado por una defensa ideológica; es más, el debate cumple una función de ser bisagra entre la publicación de *Ser y tiempo*, en 1927, y la aceptación fatídica del rectorado y posterior filiación, en 1933, al partido nazi.

En estas lecturas, el simbolismo de Davos muestra la guerra que se encontró entre el final de la guerra pasada (Primera Guerra Mundial) y el inicio de la guerra por venir (Segunda Guerra Mundial); este símbolo se lee como un enfrentamiento antagónico de dos figuras que representaban entonces lo que pasaría posteriormente. No obstante, esta división antagónica no se encuentra de manera marcada en el debate, sino que se configura en una lectura posterior al año de 1945. Por eso, el sentido de Davos sería oscuro, tanto para los que lo vivieron en 1929 como para los que lo leen de manera política después de 1945.

Entender la anécdota del debate como un umbral entre un pensamiento viejo y uno nuevo implica, según Bollnow, ser testigo de una nueva época de la historia del mundo o, según Levinas, ser testigo de la creación y el fin del mundo^[1]. En ambos casos, Davos posibilitaría una interpretación que va más allá, que va a interpelar a toda la filosofía de la postguerra hasta, incluso, llegar a nosotros mismos a propósito de la pregunta sobre la

condición humana en tiempos frágiles, oscuros y atravesados por la violencia. Por eso afirmamos al principio que la anécdota de Davos es trágica y, a la vez, central para la pregunta por lo humano.

En esta misma línea, Waite (1998) presenta su versión icónica del debate en la que plantea una iluminación ideológica posterior. En Davos, si bien se puede encontrar una discusión sobre el problema de la verdad, esta se encuentra mediada por un nivel ideológico: ambos filósofos no afirman simplemente lo que dicen (*exotericism*), sino que defienden una verdad no dicha que está atravesada por dinámicas de poder (*exo/esotericism*). Según esta última lectura, la noción empleada por Heidegger de verdad correspondería a una postura que se debate con lo esotérico, en tanto que encubre la ideología nazi que desea al mismo tiempo mostrar. Por esta razón, el manejo del lenguaje de Heidegger y la negación para que sus conceptos fuesen traducibles haría parte del trabajo con una verdad que se muestra como no visible.

Ahora bien, Gordon (2004) propone una lectura crítica de los análisis determinados por la perspectiva política-histórica. El comentarista retoma la discusión de Davos a partir de lo que él tiene como tema real, a saber, no la discusión política #tema propio de 1933 y los años posteriores#, sino la discusión entre trascendentalismo o hermenéutica y la configuración de la historia como disciplina. En la lectura de Gordon encontramos referencias al contexto que permiten continuar con nuestro análisis de Davos como anécdota trágica, ahora en una confrontación entre tradición y novedad. La anécdota de Davos sería entonces un *performance* donde cada uno de los filósofos no solo expone su teoría, sino que interpreta su papel. Cassirer se representa a sí mismo como una manifestación de la tradición de la escuela de Marburgo, mientras que Heidegger representa lo no convencional, lo que está por venir. Esta es una representación que afecta el tono de los discursos, al ver tradicionalmente a Cassirer como un conciliador pacifista, y a Heidegger como un pertinaz e incluso odioso pensador. Para retratar estos dos personajes de la anécdota, Gordon alude a los diarios de la esposa de Cassirer en los que ella comentaba lo odioso que le parecía Heidegger por su comportamiento durante el debate —por ejemplo, llegaba en ropa deportiva o era impuntual—^[2].

El encuentro de los dos filósofos se consideró “un sisma generacional” (Gordon, 2004, p. 227), un cambio de época con dos consecuencias: Cassirer, en alta estima al llegar a Davos, tiene que emigrar a Estados Unidos cuatro años después del debate, y Heidegger, en un momento de emergencia con la publicación de *Ser y tiempo*, logra una plaza en la Universidad de Friburgo. Por esta razón, aunque la advertencia de Gordon frente a la ideologización del simbolismo de Davos es fundamental, de todas maneras, el autor no niega que haya un significado del debate que se está negociando más allá del campo de la discusión específicamente filosófica, y que abarca el sentido de la existencia humana en tiempo de guerra y ante el inminente drama del totalitarismo.

El presente marco permite comprender la complejidad de la discusión y entender, a la vez, que la pregunta por el sentido del hombre y la posibilidad o no de una antropología filosófica no pueden ser descentradas de la condición que marca el periodo de entreguerras. Siguiendo a Pavesich (2008), es posible sostener que las consecuencias del debate de Davos para la antropología filosófica aún no han sido estudiadas a profundidad, a pesar de ser un tema transversal de la discusión que rompe en dos las posibilidades de esta. Lo anterior señala que las cuestiones suscitadas dentro de la discusión desbordan el momento histórico y se amplían hasta la actualidad.

2. LO HUMANO EN EL CENTRO DEL DEBATE

El centro de la discusión era la pregunta “*qué es el hombre*”; las respuestas de ambos filósofos giraron sobre la interpretación de la cuarta pregunta kantiana, tanto desde la perspectiva de *Ser y tiempo* como la de *Las formas simbólicas*. La disputa en Davos comenzó por un cuestionamiento de Cassirer: hasta qué punto Heidegger puede ser un neokantiano. La discusión sobre la verdadera comprensión de Kant estaba ambientada en la ya tradicional crítica que Heidegger hace a los neokantianos: ellos reducen el trabajo ontológico de Kant a un trabajo epistémico y sesgan así el estudio emprendido en *Crítica de la razón pura* a las divisiones del conocimiento. Cassirer se intenta desmarcar del neokantismo entendido como una escuela, pues lo asume

como una vuelta hacia las condiciones de posibilidad. De esta manera, se aleja de la posición de sus maestros y trata de ampliar en la discusión la perspectiva científicista del neokantismo a lo que él considera fundamental en Kant: la moral y la libertad humana (Cassirer y Heidegger, 1997, p. 193).

Por su parte, Heidegger, desde el prólogo de *Kant y el problema de la metafísica* (1997)^[3], enunciaba que su propósito fundamental era leer la *Crítica de la razón pura* como un libro de metafísica y no como un libro que fundamenta una teoría de la ciencia. Este intento de lectura precisa una aclaración sobre qué entendía Heidegger por metafísica: si bien usa el término en una acepción tradicional, le asigna la connotación específica de una pregunta por el fundamento, tal como se desprendería de lo alcanzado en el cuestionamiento a la metafísica desde *Ser y tiempo* (Heidegger, 2020). Así, la metafísica está orientada no a una determinación de lo ente en cuanto tal, sino al establecimiento del fundamento de cualquier elemento que sirva de base para la comprensión del ente, a saber, el sentido del ser. Tras la diferenciación entre lo óntico y lo ontológico, y su lectura de Kant a partir de los conceptos de *noúmeno* y *fenómeno*, Heidegger (1997) creía que era imposible rebasar el plano ontológico en búsqueda de un plano óntico, por consiguiente, lo que posibilita el paso hacia el ente es la comprensión previa de la constitución del ser (p. 20).

La consecuencia de lo anterior, por un lado, implica cuestionarse por la manera en que el conocimiento ontológico fundamenta el óntico; por otro lado, suscita la pregunta por cuál es la característica de este conocimiento ontológico que se muestra como fundamento. A la primera cuestión, Heidegger responde con un rastreo detenido de algunos pasajes de la “Estética” y la “Analítica” en los que señala la tesis fundamental del kantismo según la cual todo conocimiento empieza por la experiencia. Para un kantiano, el que la experiencia esté enriquecida resulta de la intuición sensible y de los conceptos del entendimiento. Para Heidegger, esta síntesis muestra la finitud del conocimiento ontológico, puesto que este último establece una mediación respecto a la formulación del objeto del conocimiento. El argumento se resume en la contraposición entre un conocimiento finito y uno infinito. El conocimiento infinito se bastaría con la intuición, en cambio, el conocimiento finito precisa de mediaciones. Esta mediación conlleva el proceso de representaciones en el entendimiento para captar la intuición. En la disputa de Davos, Heidegger acota categóricamente: “puesto que la ontología es un índice de la finitud, Dios no la tiene” (Cassirer y Heidegger, 1997, p. 197), así el que el hombre tenga la *exhibitio* es el argumento más consistente de su finitud.

El recorrido de Heidegger por Kant parte de un supuesto, a saber, la primacía de la intuición sobre el pensar en términos del conocimiento. Esta lectura de las páginas de la *Crítica* enfatiza la síntesis pura como el pilar kantiano del conocimiento; la síntesis es el resultado de la articulación entre la sensibilidad y el entendimiento. Empero, Heidegger se refiere específicamente a la respuesta dada en la primera versión de la *Crítica*: la teoría de la imaginación trascendental. Así, pues, la imaginación articula tanto la intuición sensible como los conceptos del entendimiento debido a su dimensión intermedia. Por lo tanto, la imaginación trascendental es el fundamento sobre el cual se construirá la posibilidad interna del conocimiento ontológico y, con ello, la de la *metaphysica generalis* (Heidegger, 1997, p. 113).

Volviendo a Davos, Heidegger considera que la pérdida del sentido de la cuarta pregunta kantiana, dirigida ahora hacia una antropología, “nos retrotrae a convertir el suelo propiamente dicho en un abismo” (Cassirer y Heidegger, 1997, p. 202). Heidegger critica la visión clásicamente neokantiana de Cassirer por asumir la razón como un *logos* entendido como racional y ontologizante sin hacer la necesaria crítica propuesta desde su analítica. Con ello ubica al autor de las formas simbólicas en el mismo camino que va de Descartes al neokantismo, un camino afligido por la separación entre el pensar y el mundo, una comprensión antropocéntrica. Según Heidegger, al poner la intención en la meta, Cassirer no podría avanzar de manera adecuada ya que el punto de salida está viciado y no le permite comprender el punto original en donde se hace necesario el proceso preparatorio de la analítica del *Dasein*. La presente dicotomía lleva a un enfrentamiento con la finitud, pues, mientras Cassirer confía que en la filosofía se puede llegar a la comprensión de una determinada infinitud a partir de las formas, Heidegger asume una posición en la que la finitud es insoslayable.

Como apunta Pavesich (2013), Heidegger considera que a las formas simbólicas se les escapan situaciones límites que diferentes existencialismos habían señalado como imposibles de atrapar en una forma lógica.

Dentro de la discusión de Davos, aparece entonces la dificultad de dar con una objetividad, lo cual es uno de los argumentos centrales de Cassirer frente a la lectura heideggeriana. Ante esta situación, Cassirer denomina filosofía existencial (*Existenzialphilosophie*) a la propuesta de Heidegger, que en su lectura de Kant no da con un fundamento fuerte al nivel ético, cuestión que Cassirer apunta como central no solamente en la filosofía kantiana, sino en la filosofía en general, como dirá posteriormente en el *Mito del Estado* (1968). Desde el campo de la ética, Cassirer argumenta que Kant da lugar a lo absoluto como aquello que sobrepasa el nivel de lo fenoménico, por lo tanto, el königsberguense no acepta el esquematismo en el terreno ético, ya que este “[...] es del conocimiento teórico pero no de la razón práctica [...], el esquematismo es entonces el *terminus a quo*, pero no el *terminus a quem*” (Cassirer y Heidegger, 1997, p. 205). La visión de Heidegger que privilegia inicialmente el esquematismo, a decir de Cassirer, no permite asumir con una verdadera fortaleza académica los requisitos que el mundo de entreguerras requería^[4]. Cassirer critica la comprensión de la verdad de Heidegger, a la que considera subjetiva y, por ende, peligrosa. La respuesta heideggeriana, remitida a lo ya desarrollado en *Ser y tiempo*, procura distanciarse de esta visión subjetivista:

[...] la verdad es relativa al Dasein, no estoy dando un enunciado óntico que significara: verdadero no es sí no aquello que piensa el individuo. La frase en cuestión es metafísica: la verdad sólo puede darse en absoluto como verdad y como tal sólo puede tener absolutamente sentido, si el Dasein existe. Si el Dasein no existe no hay ninguna verdad, entonces no se da absolutamente nada. Pero con la existencia de algo así como el Dasein, sólo entonces viene la verdad al Dasein mismo. (Cassirer y Heidegger, 1997, p. 198)

En este sentido, Heidegger retoma su postulado principal donde el *Dasein* se encuentra en la verdad y en la no-verdad, como aperturidad a lo otro y a sí mismo. Esto lo lleva a entender la temporalidad del *Dasein* y su específica relación con la comprensión del ser, por lo cual recalca que su trabajo no puede ser considerado una antropología: “Este problema central del ser, de la nada y del porqué son los más elementales y concretos. Estos son los problemas a los cuales se orienta toda la analítica del *Dasein*” (Cassirer y Heidegger, 1997, p. 198).

La discusión sobre la finitud e infinitud es contrarrestada por Cassirer a partir de la *forma*. Si bien entiende que el punto de partida es la finitud humana, existe la posibilidad de una *infinitud inmanente* a partir de los procesos desde los cuales se crea el mundo general humano de la forma como una totalidad: “En cuanto la finitud se *plenifica*, es decir, se extiende hacia todas partes, penetra hacia la infinitud. Esto es todo lo contrario de la privación, es la perfecta realización de la finitud misma” (Cassirer y Heidegger, 1997, p. 201). Cassirer (1976) intenta dejar en claro su proyecto de entender, dentro de las manifestaciones simbólicas concretas y específicas, una conexión entre materia y forma (propio del símbolo), que permita una interpretación del *espíritu* de lo humano y su intelección como totalidad: “como toda diversidad, la diversidad de los símbolos debe particularmente desvanecerse ante la mirada filosófica, la cual quiere aprehender el mundo como unidad absoluta; la realidad última del ser en sí, debe manifestarse” (p. 12). A partir de este rescate de la forma, Cassirer hace sobrepeso al peligro de devastación y voluntarismo que ve en la obra de Heidegger.

Otro tema que se abre de manera transversal en la discusión es la visión que tienen los dos autores sobre la libertad humana. Cassirer intenta relacionar la importancia de la imaginación en Kant con su teoría de lo simbólico: más allá de la síntesis, lo que le importaba a Kant era señalar que la imaginación es una *synthesis speciosa* que conecta claramente con la imagen y el símbolo. Cassirer ve entonces su comprensión de la libertad dentro del esquema idealista en el que Kant la ubica, en tanto asume la libertad como un proceso humano dentro de un esquema de superación que implica un enriquecimiento del sistema simbólico, posible a partir de las diversas formas de manifestación de la razón, por lo tanto, la comprensión de la forma no acaba con la libertad, al contrario, la libertad hace parte de un proceso de liberación implícito en un movimiento cultural desarrollado a partir de diferentes formas simbólicas.

Para Heidegger, el pensar debe *liberar-se* de la libertad del hombre y, con ello, dar una nueva crítica al antropocentrismo que el filósofo ve en la propuesta de Cassirer. No es el centro el punto de llegada, sino el punto de salida; la libertad se da en el punto de origen (*terminus ad quo*) a partir de la analítica del *Dasein* y de lo óntico. La propuesta de Heidegger se basa en un fuerte desarrollo de la existencia propia, en cuanto se determina por las posibilidades del ser arrojado, pues en el acontecer de la angustia se hace posible la existencia auténtica. La libertad es un acontecer del ser del *Dasein* en su *ahí*, no un elemento antropológico. La libertad implica entender que el estar arrojado y la angustia demandan una entrega radical en la que se encuentra la verdadera liberación frente al “aspecto perezoso de quien sólo usa las obras del espíritu” (Cassirer y Heidegger, 1997, p. 204). Por lo tanto, para Heidegger, la comprensión de la libertad en Cassirer muchas veces podría entrar en la existencia inauténtica heideggeriana.

A partir de la constatación de que ambos autores parecen hablar idiomas distintos, Heidegger sostiene que sus conceptos no pueden ser traducidos en una filosofía de la cultura. Asume entonces la discusión sobre el *terminus a quo* y el *terminus ad quem* de la filosofía como el punto en donde se pierde toda posibilidad de comunión entre los dos participantes. Para Cassirer, según la perspectiva presentada por Heidegger, la meta de la filosofía sería que “la filosofía de la cultura pudiera dar luz sobre la totalidad” (Cassirer y Heidegger, 1997, p. 202) en la que se logra solo la captación de lo infinito presente en la forma, a partir de la interpretación de todas las formas simbólicas. Esto daría, por tanto, una “ilustración de la conciencia conformadora” (p. 202); por su parte, el *terminus ad quo* de Cassirer ya no se presenta tan claro.

Ante esta crítica, Heidegger responde que a su filosofía no le interesa la meta, sino el punto de partida, que está fuertemente conectado con el problema de la finitud. Para este, su *terminus a quo* arrancaría de la pregunta originaria qué es propiamente ser, incluso, en una preocupación por lo óntico, como lo dice en las mismas conferencias davosianas: “El punto de partida de la filosofía consiste en plantear el sentido de la pregunta por los seres humanos, desde un camino que es anterior a toda antropología filosófica y cultural” (p. 203). Entonces, Heidegger critica a Cassirer por no tener claro su punto de partida, pues la filosofía de las formas simbólicas ya se consideraría un punto de llegada, que no alcanza la plena consistencia por falta del punto de origen, lo cual implica al mismo tiempo una falta de piso, de fundamento.

Para Heidegger, dicho inicio no puede ser otro que el de la finitud, punto al que llega a partir de entender que en Kant el orden del esquematismo implica la importancia del tiempo dentro de la constitución de la conciencia. Por ende, para Heidegger, el esquematismo trascendental se convierte en el *quid* del trabajo de Kant en tanto allí se muestra que la comprensión del ser está determinada por el tiempo; por tanto, el esquematismo permite la interacción entre la sensibilidad y el entendimiento, y determina como punto de inicio la pasividad de la sensibilidad que aleja al humano de la comprensión siempre activa del ser divino. Los neokantianos, al tratar de partir del entendimiento como capacidad activa, niegan el nivel receptivo de la sensibilidad y, por tanto, la finitud radical de la temporalidad humana.

3. RECEPCIÓN DE LA ANÉCDOTA POR BLUMENBERG Y LA APERTURA A LA ANTROPOLOGÍA

Asumir el debate de Davos como anécdota permite ver la función que la pregunta por el hombre tiene en los tiempos de entreguerras. Tratando el debate de Davos, Blumenberg señala justamente que los dos autores enfrentados han entretejido sus aspiraciones filosóficas más allá de los días específicos del encuentro de 1929. En este proceso de comprender la anécdota en su temporalidad, el filósofo incluso lleva el debate a 400 años antes del encuentro referenciado, para evidenciar que la confrontación de las líneas que simbolizan los dos filósofos y la misma discusión traspasarán los textos posteriores al encuentro.

La lectura más detallada de Blumenberg sobre el debate de Davos se encuentra en un apartado titulado “Afinidades y dominancias” en *Las posibilidades de comprenderse* (2002). Allí, el análisis se centra con acierto en entender este debate como una anécdota desde dos aristas: una, el problema de la sustancia y el significado, y, otra, las posibilidades y rendimientos de la fenomenología husserliana fuera del ámbito cerrado por Husserl.

Blumenberg considera que las afinidades entre Heidegger y Cassirer surgen a partir de la elección de la fenomenología como camino pionero en la filosofía en el inicio del siglo XX; ambos pensadores están de acuerdo en este impacto, según una discusión en 1923 que Blumenberg resalta desde la nota en el parágrafo 11 de *Ser y tiempo*. En dicha nota se evidencia que en la lectura de Heidegger ambos filósofos veían la necesidad de una analítica existencial (Heidegger, 2020, p. 72).

Sin embargo, la afinidad referenciada se convierte pronto en tema de debate por las publicaciones que ambos filósofos hacen posteriormente, y, en Davos, Heidegger trata de desmarcar su trabajo del de Cassirer. Siguiendo la lectura de Blumenberg, para Cassirer la fenomenología abre la posibilidad de acercarse a objetos que no son precisamente objetos *canónicos* del conocimiento; es decir, la fenomenología permite acercarse al mundo mítico a partir de lo que los objetos no canónicos *significan*.

Blumenberg (2002) también ve una cercanía entre Heidegger y Cassirer en cuanto ambos prefieren el término *análisis* al de *intuición fenomenológica* (p. 129). En este contexto, Blumenberg distingue entre *etnólogo* y *filósofo* como una forma de entender la diferencia entre el camino de la cultura propuesto en las formas simbólicas y el de la constante búsqueda de fundamento mantenido por la analítica existencial. Para Cassirer, la búsqueda filosófica radica en la ampliación de la categoría kantiana hacia el mundo cultural: “Cassirer no había querido ese comienzo más radical [ontología fundamental] sino la ampliación del concepto de categoría de la teoría kantiana del conocimiento a un concepto estructural que sirviera para todas las capacidades culturales” (Blumenberg, 2002, p. 129). Al contrario, Heidegger considera necesario la fundación de un nuevo y radical comienzo. Ante esta escisión, que termina abriendo un abismo entre los dos autores, parece que Blumenberg (2002) se sitúa como *metaforólogo* entre el etnólogo y el filósofo: “El tardío metaforólogo desconfía de la exigencia de que los ‘fundamentos’ tengan que ser ‘diáfanos’, especialmente porque la *metáfora* fundamento no se ha empleado en el texto por casualidad” (p. 128).

Nos encontramos entonces con la forma específica en que la anécdota da acceso a nuevos significados que no estaban puestos propiamente en primer plano durante el debate, sino en los que Blumenberg recrea su propia posición mostrando la relación de la anécdota con la posibilidad de una antropología filosófica que confronta la guerra. El filósofo de Lübeck entiende así que el fundamento, que Heidegger posicionaba como evidencia de su distancia con lo simbólico en el debate de Davos, es realmente una metáfora. De este modo, se quiebra la radicalidad heideggeriana al enlazarla con la funcionalidad de Cassirer.

Este transformar la anécdota, propio de la recepción blumenberguiana del debate, llega a su nivel radical cuando enlaza la disputa del siglo XX en Davos con el debate entre Lutero y Zuinglio, el cual sucedió en el mismo espacio muchos siglos atrás. En dicha ocasión, se discutía sobre la transustanciación del pan en el cuerpo y del vino en la sangre de Cristo en medio de la eucaristía^[5]. Mientras que Lutero se arraigaba en que efectivamente *son* el cuerpo y la sangre, Zuinglio consideraba que *significan* el cuerpo y la sangre. Por lo tanto, el asunto en juego era de una envergadura monumental: definir lo que quería decir la *presencia* de lo divino dentro del mundo humano; por un lado, era tan real que hacía *inmanente* la presencia de lo divino en el mundo, más allá de la interpretación humana, mientras que, por otro lado, era un *significado* que los fieles depositaban conforme su fe.

Al remitirnos al debate Lutero-Zuinglio, en efecto, resuena la imposibilidad de que los dos autores se pongan de acuerdo sobre lo imposible, pues sus posiciones eran irreconciliables por sostener comprensiones diferentes de la relación humana con lo divino^[6]. Blumenberg considera que el debate de Davos parece como si fuera la misma discusión y no otra, solo que esta habría sido postergada varios siglos, entre el realismo #que defendería el fundamento del ser#, custodiado ahora por Heidegger, y el docetismo #arraigado en el aparentar#, ahora encarnado en Cassirer^[7]. Por lo tanto, Blumenberg (2002) asevera que la anécdota de Davos es un debate sobre “Ser o sentido, sustancia o función, realidad o significado” (p. 130). Entonces, si la pregunta por el hombre está en el centro de la discusión, tanto a nivel del debate filosófico como del contexto de periodo entreguerras en el que ocurre, la cuestión del sentido de la vida del hombre se disputa entre estas dos posiciones, lo cual tendría como consecuencia que la posibilidad de la antropología filosófica se decida

sobre si lo humano se puede responder desde el ser y la sustancia o desde la función y el sentido, es decir, desde distancias inconmensurables.

Blumenberg (2002) afirma, en un gesto claramente metaforológico, que: “Heidegger se decidió con Lutero por la sustancia como primera y única categoría contra la proliferación funcional” (p. 131). La búsqueda de Heidegger cercana al luteranismo, determina la imposibilidad del camino por el rodeo (*Umwege*) en la búsqueda de un fundamento que está de cierta manera fuera de lo humano; a esta posición deberá enfrentarse posteriormente Blumenberg cuando trate sobre la imposibilidad de un camino directo al ser que no rompa con las mismas posibilidades humanas^[8]. Así, Blumenberg (2002) apunta que “Heidegger no quería que, bajo la cobertura del nombre ‘fenomenología’, el ‘sentido del ser’ fuera el ‘significado’ de una palabra: fenomenología era análisis de lo que se muestra” (p. 130)^[9]. Por lo tanto, según Heidegger, era necesario poder dar un salto que permitiera a la fenomenología dirigirse hacia lo más originario y fundamental: el ser. Un salto que, si nos remitimos a lo trabajado anteriormente sobre la libertad, implicaba liberar al *Dasein* del hombre mismo. Al contrario, Blumenberg pretende dar un giro funcional-simbólico a la fenomenología siguiendo en esto a Cassirer: el ir a las cosas mismas es siempre un rodeo de la cosa, la cosa se nos muestra como función y, aún más en los tiempos de guerra, es difícil adoptar la posición radical de Heidegger y dejar de lado la funcionalidad simbólica.

En esta línea, el debate de Davos versa también sobre la pureza del ser frente a la impureza de la forma simbólica, manifestándose al mismo tiempo una apuesta política de pureza que se evidencia en lo que sería el nazismo, en contra de lo que Blumenberg (2002) denomina la “apariencia de la impureza de la *mundanización*” (p. 131). Desde la perspectiva de Blumenberg, Heidegger asumía que la filosofía tendría que buscar la pureza en sí misma, incluso renegando del mundo, del diálogo y de las preguntas que pueden tener respuestas contingentes. Blumenberg vincula esta situación con las búsquedas diferentes de cada autor: frente a la “sobriedad de la pregunta por las formas simbólicas” de Cassirer, se encuentra la “patética formulación” de la pregunta por el “sentido del ser” de Heidegger (Blumenberg, 2002, p. 130). Enseguida, Blumenberg muestra que *Ser y Tiempo* nunca pudo terminarse como proyecto, pero en vez de ser una desventaja para su época, ese uso de la fragmentación logró generar una expectativa nunca cumplida, como “ganancia de una magnitud indeterminada de expectación” (p. 130); Heidegger se apropia, según Blumenberg, de unas palabras que tienen un sentido oculto.

A propósito de este estilo de Heidegger, Villacañas (2015) sostiene que: “Nadie, desde hacía mucho tiempo, se había atrevido a hablar de esta manera, tan parecida a la profecía” (p. 18). Al contrario del caso de Heidegger, el último volumen de *Filosofía de las formas simbólicas* (1976) había salido de imprenta en el verano del mismo año; por lo tanto, como proyecto ya estaba concluido para el tiempo del debate. Blumenberg (2002) considera necesario relacionar la actitud de Heidegger en el debate de Davos con el posterior discurso del rectorado de 1933 y entender que esta anécdota está atravesada por el problema de la guerra y el drama de lo humano:

La posterior divisa heideggeriana de “¡Romper, no doblar!” [...] otorgó cada vez más a la suavidad de la “comprensión del ser”, y a su interpretación en el *Dasein* como *Sorge*, el carácter de una violenta acción de horadar y escindir que ha abandonado o reprimido momentáneamente la consecuencia de su meta. (p. 132)

A partir de lo anterior, la recepción del debate en Blumenberg deja claro cómo la filosofía de Heidegger lleva consigo un nivel de violencia, que se hace posteriormente más fuerte y no le permitiría continuar por el camino del cuidado con el que había comenzado en *Ser y tiempo*. En este sentido, Heidegger carga sobre sí y sobre la filosofía un peso demasiado grande, imposible de satisfacer sin caer en la violencia o en la usurpación^[10]. Este proceso finalmente lleva al giro antihumanista, necesario para Heidegger en su proyecto de entender el “ir a las cosas mismas” como un liberarse del hombre mismo. Blumenberg (2002) afirma que el sentido de Davos está determinado históricamente por la guerra, podemos ver que se debate incluso el sentido de qué es filosofía:

El *campo de batalla suizo* tiene una importancia nada despreciable precisamente para la retórica posterior, para las afinidades y dominancias, para los defectos de percepción y las predisposiciones a llegar en el momento oportuno [...] a partir de Davos “se muestra” que la filosofía se había quedado ciega para el “significar” *hasta el punto de poder infravalorar de esa manera los “significados”; supuestamente, a favor del ser.* (p. 131) [Cursivas propias]

Conforme a lo anterior, parece que las conferencias de Davos, ideadas para el encuentro pacífico, se construyen también como un campo de batalla, parte de una guerra a nivel filosófico, que a la vez ilumina lo que está antes y posterior al encuentro mismo desde las afinidades que se van construyendo y desde aquellas teorías que se convierten en dominantes. La crítica al final del texto de Blumenberg a lo sucedido en Davos es una denuncia a la filosofía misma, que deja de lado el camino del rodeo, de lo simbólico, por un camino que quizá está vetado para una creatura compensatoria como el hombre, el camino directo al ser, un camino que parece conducir a la violencia, ya sea en el mundo teórico o práctico. De esta manera, la posición que toma Heidegger es significativa frente a la visión de la filosofía de Cassirer, que por mor de su contundencia frente a la disputa reproducimos completamente:

El análisis de la angustia tiene como única función, no el hacer visible un fenómeno central en el hombre sino el preparar esta pregunta: ¿con base en qué sentido metafísico del mismo *Dasein* es posible que de alguna forma el hombre pueda ser puesto frente a algo así como la Nada? El análisis de la angustia está referido a que la posibilidad de pensar algo así como la Nada, solamente como idea, está fundamentada en esta determinación de la disposición hacia la angustia. Esto es, sólo es posible para mí comprender el ser, solo cuando yo comprendo la Nada o la angustia. El ser es incomprensible, si la nada es incomprensible. Y solo en la unidad de la comprensión del Ser y la Nada brota (*springt auf*) la pregunta por el origen (*Ursprung*) del porqué. ¿Por qué puede el hombre preguntar por qué y por qué tiene él que preguntar? Este problema central del Ser, la Nada y del por qué son los más elementales y concretos de los problemas. (Cassirer y Heidegger, 1997, p. 199)

Así, siguiendo el pensamiento de Heidegger, nos parece que este pone sobre la mesa la necesidad de pensar más allá de lo antropológico, con el fin de llevar la discusión hacia lo más radical posible, lo cual concuerda, al mismo tiempo, con lo más concreto #el lugar de encuentro entre ser, angustia y nada#. En este punto, para Heidegger, se necesita ubicar al hombre frente a lo radical para poder responder la pregunta que le es realmente propia a la filosofía.

Sin embargo, nos acogemos a la duda propuesta por Cassirer sobre si el humano es capaz de entregarse a la tarea de *ponerse frente a la nada*, que implica romper con lo que hacía habitable el mundo al hombre en pro de una mayor autenticidad, determinada por los instantes específicos dentro de la larga vida en que el ser se dona al hombre^[11]. La angustia se vuelve el punto central de esta discusión para la pregunta de la antropología filosófica: lo central en *qué es el hombre* sería *por qué puede ponerse o no el hombre frente a la nada y cómo, desde esta disposición a la angustia, surge la pregunta sobre lo originario*. Cassirer quería ver en el giro copernicano propuesto por Kant que el *ser* como tal quedaba completamente oculto, lejano a las posibilidades de conocimiento humano; lo único que restaba eran las múltiples *formas* de ser sensible del fenómeno: las formas simbólicas, como funciones simbólicas, que tienen por labor básica alejar al hombre de esta angustia y de la nada a la que Heidegger está apelando.

En esta problemática específica, el trabajo sobre el mito une a Cassirer con Blumenberg frente a Heidegger en la discusión sobre si podemos o no enfrentarnos al ser, pues lo humano solo se devela como construcción simbólica en el enfrentamiento contra la muerte. Aquí, se abre una disputa silenciada en Davos, pero que está presente en su recepción, a saber, ¿la cultura como forma simbólica se convertía en la forma propiamente humana o pertenecía más bien al hombre (*Man*) dentro de una existencia inauténtica que carga la necesidad de *lanzarse* a la angustia?^[12]

4. LA ANTROPOLOGÍA DE BLUMENBERG, UNA RESPUESTA AL DEBATE

Ahora nos proponemos ver cómo, desde el horizonte de la sobrevivencia, podemos encuadrar el interés de historizar la perspectiva kantiana en Heidegger y Cassirer. Ambos parten del deseo de confrontar el proyecto

kantiano por la imposibilidad de sostenerlo debido a su trascendentalidad. La búsqueda por historizar el punto de partida kantiano se origina en una epistemología pluralista (Cassirer) o en una hermenéutica de la facticidad (Heidegger). Ahora bien, en Blumenberg se da la apertura a una antropología que tiene en cuenta también la historicidad humana y la comprende desde la *Sorge*, donde esta es fundamentalmente simbólica. El interés de Blumenberg consiste en elevar filosóficamente la sobrevivencia como un radical *terminus a quo*, lo cual le permite superar, por un lado, la teleología que aún pervive en la filosofía de las formas simbólicas, y, por otro lado, comprender la facticidad heideggeriana desde un giro antropológico sin caer en lo antropocéntrico (Fragio, 2013, p. 315).

La comprensión del hombre como animal simbólico (Cassirer, 1944) nos lleva a la determinación de lo humano a partir del alejamiento constructivo de la realidad que se presenta como única respuesta posible ante la necesidad de sobrevivencia. En términos blumenberguianos, la *actio per distans* está conectada con la función de la forma simbólica en Cassirer. La opción de sobrevivencia humana se relaciona con el distanciamiento de las condiciones desfavorables a partir de los símbolos que constituyen una realidad que es posible de sobrellevar; se podría decir que esto es lo que funda el rodeo (*Umwelt*) humano, pues lo anterior es propio de una creatura a la que se le dificulta encontrarse con el mundo de alguna forma que no sea por representaciones.

La cultura es entonces la forma propia de una especie cuya sobrevivencia es inestable, casi al nivel del fracaso biológico. Comprendemos aquí la radicalidad a la que lleva Blumenberg el problema de lo cultural en relación con la condición humana. En el filósofo de Lübeck, la caracterización del hombre como *animal symbolicum* está conectada con algo más radical que la actividad cultural misma, pues bajo la cultura está la constante necesidad de sobrevivencia, que determina toda obra humana. Entonces, la historicidad de la función de la forma simbólica y su pregnancia se remiten a un proceso continuo que el hombre elabora para apañarse ante las dificultades del medio. En este sentido, podemos sostener que la autoafirmación humana es un proceso que el deseo de sobrevivencia lleva a cabo.

Esta versión de la condición humana en relación con su historia y su cultura permite eliminar dos aspectos que no lograban un rendimiento adecuado en la versión de Cassirer para pensar el hombre: por un lado, su aceptación de un proceso progresivo dentro del sistema simbólico, y, por el otro, su leve pero aún presente desconexión entre historia y capacidades humanas evolutivamente desarrolladas. Entonces, aunque en Cassirer existe una epistemología de lo vivo de corte pluralista, se mantiene aquí todavía una versión progresista de las mismas manifestaciones culturales, donde unas son predecesoras de las otras. La respuesta de Blumenberg consiste en comprender la función como un medio para asumir el miedo de la creatura humana ante lo inhóspito del mundo, al que se encuentra y enfrenta en condiciones siempre precarias. Según Blumenberg (1999), “el primer enunciado de la antropología sería este: no es tan obvio que el ser humano pueda existir” (p. 124). En este sentido, Blumenberg considera que el punto de partida de la antropología es el miedo de la creatura humana en conexión con la antropogénesis; por lo tanto, el dilema de la antropología filosófica, o de la descripción del ser humano, sería comprender ese instante del cual ya no se tiene ninguna representación absolutamente clara, pues solo es accesible por la metáfora o lo inconceptual.

Seguramente, la concepción de Blumenberg se encuentra muy cerca de Cassirer; se diferencia por la radicalidad del miedo y el riesgo existencial al que responde la creatura humana, mucho más fuerte que lo expresado por Cassirer como “posibles necesidades”. El hombre se enfrenta a un miedo absoluto, a saber, el absolutismo de la realidad, el cual no puede conjurar o despotenciar, sino apenas mitigar por medio de evasiones técnico-simbólicas. En efecto, Blumenberg asume la crítica heideggeriana a la antropología, en la medida en que esta se había desviado tanto en su relación con las ciencias #parecía más una cuestión programática que un proceso real en la antropología filosófica de los veinte# como en su tarea fundamental #la pregunta sobre qué es el hombre presenta más dificultades que posibilidades#. Esto deriva en la dificultad para encontrar su puesto dentro de la misma filosofía. Por esta razón, Blumenberg sostiene que la antropología

filosófica debe dar un giro, retomando el gesto heideggeriano frente a la pregunta por el ser, es decir: lo importante no es saber qué es el hombre, sino cómo se da en su propia manifestación.

En este sentido, Blumenberg considera que la destrucción que Heidegger hace de la metafísica tradicional^[13] es el proceso que debe hacerse con la antropología filosófica tradicional, pero con dos requisitos nuevos. El primero, la deconstrucción de la pregunta por la esencia hasta llegar a la pregunta por la posibilidad de existencia: “Cómo puede existir tal ser sin una garantía de existencia, ni una justificación de fundamento de su presencia en el mundo” (Blumenberg, 2010, p. 160). Segundo, la superación del cartesianismo que todavía está presente dentro de la fenomenología, ya que “fue el cartesianismo de Husserl, lo que le impidió admitir la antropología como tema fenomenológico” (p. 36); esta superación se da gracias a la inclusión crítica de la facticidad y el cuidado (*Sorge*). Por tanto, Blumenberg en varios apartados desliga el ideal de Heidegger de hacer una ontología fundamental con su trabajo antropológico^[14].

Las capacidades consideradas más altas y que están determinadas como lujo cultural se muestran ahora con una raíz que emerge de la necesidad que tiene un ser de sobrevivir cuando puede ser atacado por *tener mucha espalda*. Esta perspectiva de la función, que conecta la racionalidad con el miedo a sucumbir en la tarea de la sobrevivencia, permite a Blumenberg (2010) insertar la duda antropológica dentro de la fenomenología (pp. 143-145). Entonces, el hombre como ser *symbolicum* construye espacios de autoafirmación que se van trasladando conforme van perdiendo su eficacia práctica, es decir, su *pregnancia*. La vida del hombre es siempre provisional y requiere de suministros igualmente provisionales.

Esta comprensión responde a la postura de Heidegger, al revindicar las medicaciones frente a su deseo extremo de *romper*. Podemos ver esto en el siguiente pasaje de Blumenberg (2003): “En aquella congruencia, la vida misma se veda, continuamente, el acceso inmediato hacia sus abismos, hacia aquello que la haría imposible, desobedeciendo, así, a la apelación que le hace su [aterradora autenticidad]”^[15] (p. 125). Al acercarse al mundo simbólico también asume la crítica heideggeriana que deja al descubierto el sentido “ilustrado” de la óptica de Cassirer, en cuanto sustenta una lógica progresiva que va del mito al logos. Esta visión procede de la escuela de Marburgo al comprender el mundo y la cultura. En este caso, la opción de Blumenberg por retomar las formas simbólicas implica un reto fundamental: no entender estos procesos humanos dentro de un sistema que avanza progresivamente hacia un *telos*, sino, como lo muestra en su comprensión de la metáfora, ver que los símbolos tienen un destino funcional, pragmático, determinado por el rendimiento que tienen para construir un mundo posible para el humano (Friedman, 2000). Es del todo sugerente la forma en que ambos autores trabajan, por ejemplo, el espacio de la caverna dentro del desarrollo humano. Mientras Cassirer ve en la caverna el inicio de la cultura, Blumenberg (1999) ve en la cultura la extensión de la caverna. Blumenberg retoma el exceso de carencia: “El hombre no pertenece a este cosmos por exceso de trascendencia, sino de carencia, de estructuras de adaptación y regulación dadas por el cosmos” (p. 117).

El principio de razón insuficiente, que implica entender la necesidad de descarga (*Entlastung*), no podría surgir de una visión progresista, sino de la necesidad de distancia, propia de un ser incapacitado para soportar la realidad de otra manera que no sea a partir del distanciamiento, es decir, de buscar rodeos. A partir de lo anterior, surge el problema de la posible liberación o no de la finitud; es decir, si se asume esta visión del humano como ser deficitario, ¿pueden existir algunos tipos de vehículos (simbólicos) que, al romper las ataduras de la finitud humana, permitan acceder a un universo de mayor objetividad? Para Cassirer parece que el camino hacia la infinitud es el de la realidad de la forma^[16], la cual va adquiriendo un nivel de mayor objetivación en el continuo desarrollo humano. Por su parte, la ontología fundamental heideggeriana, en una marcada toma de posición frente al neokantismo y a Husserl, asume a su manera la radicalidad de la finitud para poder enfrentarse a cualquier comprensión^[17]; la vivencia (*Stimmungen*) le permite a Heidegger superar la visión objeto-sujeto del conocimiento y abrir toda ciencia a las posibilidades del *Dasein*, que es diferente también al concepto fenomenológico de conciencia, como deja claro Heidegger en su texto sobre el

fundamento de la metafísica. En este sentido, podemos encontrar una fuerte conexión entre el desarrollo de Blumenberg de la metáfora y la analítica existencial; pero, mientras Heidegger se sitúa dentro de la ontología y el *Dasein* se convierte en un paso preparatorio, en Blumenberg se radicaliza la finitud del *Dasein* en lo humano en sus análisis científicos, cosmológicos y epistémicos, punto en el que Blumenberg retoma la característica de la función cassireriana. Pues, se hace necesario entender que la condición retórica del ser humano surge a partir de la imposibilidad de captar la verdad, postulando que es condición del hombre el principio de razón insuficiente (Blumenberg, 2002, p. 59).

Avanzando en nuestro razonamiento, podemos ver el vínculo entre Cassirer y Blumenberg al abordar filosóficamente el problema de la historia, un aspecto que Cassirer entrevió y desarrolló en su trabajo sobre el pensamiento europeo y que Heidegger paso de largo por la primacía en un interés de tipo ontológico; al contrario, Blumenberg exalta claramente el interés de Cassirer por trabajar la historia y mostrar los dilemas humanos que en ella se entretienen. Cabe aclarar que el contacto más fuerte que ve Blumenberg (1999) entre Kant y Cassirer es su deseo de no entender al hombre como medio, sino como fin (p. 166). En el caso de Cassirer, el filósofo logra dar por cumplido esta versión del imperativo al analizar la historia deteniéndose, con cuidado y dedicación, en el agente de esta.

Para Blumenberg, abordar la historia como un asunto de humanos intentando construir sentidos es parte esencial del trabajo antropológico (Durán-Guerra, 2010); es el poder de la memoria #de fracasos, transformaciones mínimas, hechos olvidados# lo que permite entender la lucha por la preservación humana (Adams, 1991, p. 164). Este último aspecto lo asume Blumenberg desde la antropogénesis hasta la historia cultural: si el hombre es una creatura a quien, por sus condiciones biológicas, se le dificulta la posibilidad de supervivencia, y, por otro lado, la visibilidad se comprende como su característica fundamental, entonces se entiende que la historia es parte del desarrollo de esta creatura biológica. La autoafirmación se abre desde el primer momento en que el humano se enfrenta a la ansiedad de un mundo que no se remite a él o que se le manifiesta como ajeno a sus preocupaciones. Así, el humano no tiene de otra que construir paliativos simbólicos que le permitan una sobrevivencia muy precaria y provisional; al contrario de la versión cassireriana, donde lo simbólico tendría un nivel preferente frente a otras formas de interacción con el mundo, y también al contrario de la versión heideggeriana que lanza al hombre a una imposibilidad permanente, pasando por alto que hablamos siempre de una creatura que vive gracias al rodeo.

5. CONCLUSIÓN: LA ANÉCDOTA FILOSÓFICA

El debate de Davos se presenta desde la perspectiva de Blumenberg como una anécdota filosófica, una narración que al volverse a contar una y otra vez permite encontrar nuevos significados. Ya lo vimos al principio en las recepciones cercanas a la época, en las lecturas de postguerra y, finalmente, en Blumenberg. A diferencia de un experimento mental #siempre útil en los dramas filosóficos#, la anécdota cuenta algo que tiene cierto peso histórico, asume que por lo menos una vez en el recorrido de la humanidad esa anécdota sucedió, se encontraron los filósofos Heidegger y Cassirer, que a su vez representaban dos corrientes filosóficas en pugna, y, en el nivel más profundo, mostraba la relación del debate de lo humano frente a los dramas de la guerra (tanto como consecuencias de la guerra pasada como el miedo de una guerra por venir). Sin embargo, al igual que el experimento mental, la anécdota filosófica posibilita algunas variaciones mentales bajo supuestos, para encontrar nuevos sentidos al problema que aborda. En el caso de Davos, las variaciones van entre ser una narración específicamente determinada por el problema filosófico de la pregunta por el hombre, pasando por las lecturas de una politización relacionada con la guerra, hasta llegar a la conexión, en Blumenberg, con el debate de Zuinglio con Lutero y con la imposibilidad de una filosofía que tienda a la totalidad.

La anécdota filosófica también comparte elementos con las metáforas empleadas en filosofía; en efecto, el debate de Davos se va convirtiendo en sus diferentes recepciones en una metáfora de las dificultades que implica el análisis de la pregunta por lo humano, por ejemplo, la relación entre filosofía y contexto de guerra;

empero, a diferencia de la metáfora, la anécdota utiliza personajes conceptuales, cada vez que nos enfrentamos con el debate Heidegger y Cassirer, se nos presentan en sus formas concretas. No solamente estamos ante el debate de ideas, sino de formas de vida. De esta manera, la anécdota filosófica nos permite hacer variaciones en búsqueda de respuestas a preguntas del fundamento; en el caso específico de Davos, vimos que es una anécdota no solamente de filósofos en el momento de entreguerras, que tratan de temas filosóficos aparentemente necesarios para reconstruir el significado después de la violencia (como la libertad, el sentido de lo humano), aún más, es una anécdota sobre la filosofía misma y las dificultades que tiene su propia tarea de comprender las diferentes realidades. De hecho, los tres aspectos están enmarañados y sin posibilidades de separarse, lo que era el *performance* del filósofo resultará en la forma de comprender el tema filosófico, y, al final, impactará en la respuesta misma sobre cómo se entiende a la filosofía.

Finalmente, la anécdota de Davos, en el intento de Blumenberg de llevar su interpretación hasta la discusión sobre la transubstanciación en el debate de Zuinglio y Lutero, posteriormente ubicarlo al momento en que se presentó como tiempo intermedio entre las dos guerras mundiales y, finalmente, traer la misma anécdota a nuestros días, vuelve a poner sobre la mesa el problema de la condición humana. Una condición humana que, para Blumenberg, se debate en esta anécdota trágica, en las posibilidades de que la filosofía pueda impactar en la comprensión humana: cómo puede aún tener lugar la pregunta sobre el humano desde la filosofía, es la duda trágica que parece ocultarse en Davos, trágica porque se disuelve en violencia e incomprensión y, además, porque siempre vuelve a dejarnos en ascuas frente a los dos caminos, tal vez permitiendo que el pensamiento de Blumenberg sobre un humano que vive a partir de aplazar las respuestas finales comience a tener importancia.

REFERENCIAS

- Adams, D. (1991). Metaphors for Mankind: The Development of Hans Blumenberg's Anthropological Metaphorology. *Journal of the History of Ideas*, 52(1), 152-166. <https://doi.org/10.2307/2709587>
- Altman, W. (2012). *Martin Heidegger and the First World War. Being and Time as Funeral Oration*. Lexington Books.
- Blumenberg, H. (1985). *Work on Myth* (R. M. Wallace, Trad.). MIT Press.
- Blumenberg, H. (1986). *Arbeit am Mythos*. Editorial Suhrkamp.
- Blumenberg, H. (1999). *Las realidades en que vivimos* (P. Madrigal, y I. D. Bozal, trads.). Editorial Paidós.
- Blumenberg, H. (2002). *La posibilidad de comprenderse* (C. González, trad.). Síntesis.
- Blumenberg, H. (2003). *Trabajo sobre el mito* (P. Madrigal, trad.). Editorial Paidós
- Blumenberg, H. (2010). *Descripción del ser humano* (G. M. Schoor, trad.). Fondo de cultura económica.
- Blumenberg, H. (2016). *Fuentes, corrientes, icebergs*. Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1944). *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. Doubleday & Company, Inc.
- Cassirer, E. (1957). Kant y el problema de la metafísica (E. Garzón, trad.). *Revista Humanitas*, 3(8), 105-129.
- Cassirer, E. (1968). *El mito del Estado*. Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1976). *Filosofía de las formas simbólicas, 3. Fenomenología del reconocimiento* (A. Morones, trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1998). *Filosofía de las formas simbólicas, 2. El pensamiento mítico* (A. Morones, trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. y Heidegger, M. (1997). Davos Disputation between Ernst Cassirer and Martin Heidegger. En *Heidegger, Kant and the Problem of Metaphysics* (R. Taft, trad.) (pp. 193-207). Indiana University Press.
- Durán-Guerra, L. (2010). Metáfora y mundo de la vida en Hans Blumenberg. *Revista de filosofía*, 35(2), 105-127. <https://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/view/RESF1010220105A>

- Feron, O. (2018). Kant and Modernity between Gnosticism and Radical Enlightenment: the Davos Debate between Cassirer and Heidegger. En J. Miranda Justo, P. A. Lima y F. M. F. Silva (Eds.), *From Heidegger to Badiou* (pp. 17-28). Center for Philosophy at The University of Lisbon.
- Fragio, A. (2013). *Destrucción, cosmos, metáfora. Ensayos sobre Hans Blumenberg*. Lampi di Stampa.
- Friedman, M. (2000). *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer and Heidegger*. Open Court.
- García, P. E. (2002). ¿Ontología fundamental o teoría del conocimiento? Heidegger crítico del Neokantismo. *Signos Filosóficos*, 7, 125-150.
- Gordon, P. E. (2004). Continental Divide: Ernst Cassirer and Martin Heidegger at Davos, 1929: an allegory of intellectual history. *Modern Intellectual History*, 1(2), 219-248. <https://doi.org/10.1017/S1479244304000137>
- Heidegger, M. (1997). *Kant and the Problem of Metaphysics* (R. Taft, trad.). Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2020). *Ser y tiempo* (J. E. Rivera, trad.). Ediciones Trotta.
- Pavesich, V. (2008). Hans Blumenberg's Philosophical Anthropology: After Heidegger. *Journal of the History of Philosophy*, 46(3), 421-448. <https://doi.org/10.1353/hph.0.0031>
- Pavesich, V. (2013). *Hans Blumenberg: An Anthropological Key* [Tesis doctoral en Filosofía, University of California]. <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=6714376>
- Villacañas, J. L. (2015). *Por qué los momentos decisivos nunca lo parecen. Informe de un episodio del siglo XX* (Manuscrito no publicado). Universidad de Murcia.
- Waite, G. (1998). On Esotericism: Heidegger and/or Cassirer at Davos. *Political Theory*, 26(5), 603-651. <https://doi.org/10.1177/0090591798026005001>

NOTAS

[1] Gordon (2004) trae estas dos referencias en su texto sobre Davos: “No hay nada *prima facie* incorrecto en tales interpretaciones. Incluso en ese momento, los relatos anecdóticos del encuentro de Heidegger con Cassirer estaban muy cargados de simbolismo: los informes periodísticos y las revistas académicas se referían a él en términos generacionales como un ‘encuentro representativo’ entre ‘el viejo y el nuevo pensamiento’. El alumno de Heidegger, Otto Friedrich Bollnow, recordaría más tarde que ‘uno tenía la sensación sublime de haber vivido como testigo de [en la frase de Goethe] ‘una nueva época de la historia del mundo’. [...] Emmanuel Levinas, en ese momento alumno de Husserl, recuerda en una entrevista posterior la sensación de que la actuación poco inspirada de Cassirer señaló ‘el final de un tipo particular de humanismo’. Un ‘joven estudiante’, agregaba, ‘podría haber tenido la impresión de que fue testigo de la creación y el fin del mundo’” (p. 221). Todas las traducciones de textos que no están en español son propias.

[2] Feron (2018) considera al respecto que Heidegger desarrolla una *propaganda machine* durante toda su vida: “desde su traje de cuero *völkisch* especialmente preparado para Davos, o sus escapadas a esquiar al mismo tiempo que se desarrollaba el congreso, hasta su puesta en escena del auténtico pensador en su *Hütte*, un reducto aparentemente modesto contra el furor de la modernidad nihilista” (p. 18).

[3] De las traducciones de este texto hemos decidido utilizar como fuente de citación la que hace al inglés Richard Taft, confrontándola tanto con la edición en alemán como con la traducción al español, porque cuenta con un apéndice en el que se encuentra no solo el debate de Davos, sino textos que Heidegger y Cassirer publican posteriormente, que no se reproducen en otras ediciones. Esto facilita una versión homogénea para citar la discusión en los años posteriores al debate.

[4] Este punto tendrá un desarrollo posterior en la filosofía de Cassirer; específicamente, en *El mito del estado* (1968), el filósofo hace una crítica contundente a la filosofía de corte heideggeriana y retoma la importancia de la antropología filosófica como búsqueda de la unidad u objetividad de los valores.

[5] El coloquio de Marburgo se lleva a cabo en el año de 1529, convocado por Felipe de Hesse con el fin de encontrar un acuerdo entre las diversas corrientes reformistas dentro del territorio germano y suizo, para hacer frente a la negación de la libertad de culto y a los diferentes brotes de violencia (por ejemplo, la Guerra de los Campesinos). La mayor controversia se dio frente a la comunión, los alemanes consideraban real la *presencia de Cristo* en la eucaristía, mientras que los suizos consideraban que era simplemente un símbolo y que la *presencia de Cristo* estaba a la derecha del Dios padre. Al final del encuentro, las diferentes partes logran firmar un documento donde se ponen de acuerdo en catorce puntos; sin embargo, en el número quince afirman que se distanciaban de

la visión católica de la misa como repetición del *sacrificio de Cristo*, porque no tenían seguridad sobre si “este es mi cuerpo y esta es mi sangre” implicaba una presencia real y verdadera del cuerpo y sangre de Cristo o simplemente una representación. En este sentido, el coloquio de Marburgo termina también en un fracaso, que no permite la reconciliación de las diferentes fracciones de protestantismo.

[6] Curiosamente Cassirer también retoma, en *Filosofía de las formas simbólicas II*, este mismo debate y lo asume como esta misma discusión entre esencia y función. Dice Cassirer (1998): “Toda la evolución de la historia de los dogmas, desde sus comienzos hasta Lutero y Zuinglio, nos muestra la lucha continua entre el sentido histórico originario de los “símbolos”, según el cual todavía aparecen por completo como “sacramentos” y “misterios”, y su sentido derivado, puramente “espiritual”” (p. 200)

[7] Dentro de las referencias de la disputa de Davos, Villacañas (2015) dice: “Curiosamente, esta condena a la apariencia podía ser asumida por la prioridad entregada por Cassirer al sentido sobre la sustancia. Para Heidegger, sin embargo, se trataba de dejar atrás la apariencia por el ser. Esta es la dimensión docetista de la polémica de Davos, puesta de manifiesto por Blumenberg. En este sentido, la teoría del símbolo permitía reconciliarse con la apariencia humana, mientras que Heidegger intentaría hacer de Kant un teórico de la imaginación para mostrar la necesidad del paso al ser, a la presencia real” (p. 16).

[8] En *Fuentes, corrientes, icebergs* (2016), Blumenberg elabora una diferencia metaforológica entre el camino que él continúa de cara al que abrió Heidegger. Para ello retoma una anécdota contada por von Weisäcker sobre uno de los paseos en Todtnauberg con Heidegger; von Weisäcker narra que ambos dieron una vuelta por un camino hasta llegar a su final, aquí el narrador comentó que habían acabado el camino, a lo cual Heidegger respondió que no habían acabado el camino, sino que habían llegado a la fuente, afirmando que los caminos de madera conducen a las fuentes (p. 57). Para Blumenberg, esta anécdota merece diferentes acercamientos: primero, la duda de por qué Heidegger no aclaró este punto en su libro; segundo, dentro de la metáfora de las fuentes, parece entonces que el camino de Heidegger apuesta por un remontarse a lo *verdadero, lo originario y lo oculto* que conecta la metáfora de la fuente con la de la raíz. Por su parte, Blumenberg prefiere el camino del rodeo que el ir a la fuente.

[9] La nota al parágrafo 7 de *Ser y tiempo* (2020), donde Heidegger, que está explicitando el método fenomenológico de su *investigación*, afirma que si la investigación logra una apertura (*Erschließung*) hacia las cosas mismas (*Sachen selbst*) se debe en primer lugar al trabajo desarrollado junto con Husserl en la Universidad de Freiburg, quien introdujo a Heidegger en el dominio de la fenomenología (p. 38).

[10] Con estos dos términos se refiere Blumenberg por una parte a la radicalidad del “romper” como única forma de acceso a la realidad; por otra parte, a la misma expresión usada por Cassirer para referirse a Heidegger como “usurpador” en el texto crítico dedicado a *Kant y el problema de la metafísica*: “Aquí ya no habla Heidegger como comentarista sino como usurpador que con *fuerza armada* penetra en el sistema kantiano para someterlo y para servirse de su problemática. Frente a esta usurpación se debe exigir la restitución” (Cassirer, 1957, p. 121).

[11] Heidegger (1997) manifiesta que: “La más profunda forma de la existencia del *Dasein*, sólo se deja rescatar en muy pocos y raros destellos de la permanencia del *Dasein* entre la vida y la muerte; es de tal modo accidental, que el hombre sólo existe en el culmen de sus propias posibilidades en muy contados momentos, de ordinario se mueve en medio del ente que le es propio” (p. 203).

[12] Villacañas trae una excelente cita relacionada con el trabajo final de Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen, Nachgelassene Manuskripte und Texte*: “En su Nachlaß, Cassirer dejó escrito este pasaje, cuyo origen hay que remontar a 1928: “Aquí se divide esencialmente nuestro camino: nosotros no comprendemos lo universal meramente como “*Man*”, sino como espíritu objetivo y como objetiva cultura”, que no era una degradación de la vida cotidiana, sino la forma suprapersonal del sentido” (Villacañas, 2015, p. 9).

[13] Como afirma Heidegger (1997) dentro de las *Lecturas davosianas*, la destrucción que ha llevado a cabo de la metafísica, a partir de la intuición vista por Kant, pero de la que Kant mismo es incapaz de seguir: “Implica: la destrucción de la antigua base de la metafísica occidental (espíritu, Logos, la razón). Exige un renovado descubrimiento radical de los motivos de la posibilidad de la metafísica” (p. 192).

[14] Blumenberg (2010) anota: “Con eso quiero decir: el traslado que Heidegger pide de la analítica del *Dasein* a la ontología fundamental es una exigencia arbitraria que se deriva sólo de la contingencia fáctica de su propia biografía filosófica. La negativa a que la antropología ocupe el rol central forma parte de esa contingencia, porque precisamente en el acto de evitar una última transcendencia eidética de la conciencia, a diferencia de Husserl, habría podido estar la rehabilitación fenomenológica de la antropología” (p. 158). Así las cosas, para Blumenberg, la pregunta por el ser es para Heidegger el fantasma que atraviesa toda su obra, surgido desde un dilema biográfico que no le permite ver en una dimensión más compleja la cuestión antropológica.

[15] Hemos alterado la traducción española: “así, a la apelación que le hace su espantosa «peculiaridad»”. Pues, lastimosamente, la traducción en español al usar la palabra “peculiar” para traducir *Eigentlichkeit* (Blumenberg, 1986) pierde la conexión directa

con el existenciario central de Heidegger de *autenticidad*, a la que realmente se está refiriendo Blumenberg, si se sigue el orden discursivo. La versión en inglés es mucho más apropiada al traducir por *terrifying 'authenticity'* (Blumenberg, 1985, p. 110).

[16] Podemos recordar su apelación a Goethe, en tanto que la forma de captar la infinitud era caminar hacia todos los lados de lo finito: “Pero este cumplimiento de la finitud constituye exactamente la infinitud. Goethe: ‘Si quieres dar un paso hacia la infinitud, simplemente ve en todas las direcciones dentro de lo finito’ Como la finitud es completada, es decir, como se va en todas las direcciones, se da un paso hacia la infinitud. Esto es lo opuesto a la privación, es la completud perfecta de la finitud misma” (Cassirer y Heidegger, 1997, p. 201).

[17] Como muy bien aclara García (2002): “Sin duda es acertada la apreciación de Von Herrmann al considerar que la confrontación decisiva entre la fenomenología trascendental y la ontología fundamental se establece en sus respectivos campos de acción: *Bewusstsein Lebenswelt* y *Dasein-In-der-Welt-Sein*. Esta última relación, a diferencia de la primera, accede a una dimensión más originaria del ser del hombre al designar la preestructura de la comprensión como el fenómeno fundamental (hermenéutico-lingüístico) del estar arrojado (*Geworfenheit*)” (p. 134).

ENLACE ALTERNATIVO

<https://revistas.uis.edu.co/index.php/revistafilosofiauis/article/view/13135/12766> (html)