

EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD COMO *SELBSTBILDUNG* EN EL DEBATE ENTRE ERNST CASSIRER Y MARTIN HEIDEGGER

The Problem of Freedom as *Selbstbildung* in the Debate between Ernst Cassirer and Martin Heidegger

Pablo Facundo Ríos Flores

Universidad de Buenos Aires – Conicet (Argentina)

pablofacundorios@gmail.com

RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo analizar el debate filosófico entre Ernst Cassirer y Martin Heidegger en el periodo de entreguerras, a partir de su modo disímil de comprender la libertad del hombre como proceso de *autoconfiguración* (*Selbstbildung*) del sujeto o *Dasein*. En primer lugar, se examinará la reinterpretación global de la filosofía kantiana por parte de ambos pensadores a la luz de sus proyectos filosóficos: en el caso de Cassirer, la filosofía de las formas simbólicas, en el de Heidegger, la hermenéutica de la facticidad. En segundo lugar, se analizarán sus interpretaciones sobre el pensamiento estético de Friedrich Schiller, en el marco de sus reflexiones sobre la función del arte para la comprensión de la *Selbstbildung*. Ello permitirá iluminar un nuevo aspecto de esta disputa, así como determinar la distancia entre sus dos orientaciones filosóficas y políticas.

PALABRAS CLAVE:

Mito, arte, imaginación, Selbstbildung, libertad.

ABSTRACT

This paper aims to analyze the philosophical debate between Ernst Cassirer and Martin Heidegger in the interwar period, starting from their dissimilar way of understanding human freedom as a process of self-configuration (*Selbstbildung*) of the subject or *Dasein*. First, we will examine the global reinterpretation of Kantian philosophy by both thinkers in the light of their philosophical projects: in the case of Cassirer, the philosophy of symbolic forms, in the case of Heidegger, the hermeneutics of facticity. Second, their interpretations of the aesthetic thought of Friedrich Schiller will be analyzed, within the framework of their reflections on the function of art for the understanding of the *Selbstbildung*. This will illuminate a new aspect of this debate and determine the distance between their two philosophical and political orientations.

KEYWORDS:

Myth, art, imagination, Selbstbildung, freedom.

EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD COMO *SELBSTBILDUNG* EN EL DEBATE ENTRE ERNST CASSIRER Y MARTIN HEIDEGGER

INTRODUCCIÓN

Durante el periodo de entreguerras, Europa conoció un ciclo de crisis, guerras y revoluciones que conmovieron los cimientos del viejo continente. Roger Griffin (2010) sostiene que “el *Zeitgeist* predominante de la época era el de la crisis aguda, el de la profunda desesperación cultural aliviada únicamente por la insinuación ilusoria de un nuevo comienzo, de la posibilidad de que naciera una nueva era” (p. 232). En ella confluían, simultáneamente, la experiencia de una fragilidad de la propia existencia con los deseos de trascender las condiciones impuestas. Pero la *crisis* desplegaba, al mismo tiempo, su semántica histórica. Convertida en la época moderna en un concepto fundamental de la interpretación del decurso de la historia, del conocimiento del pasado como de la prognosis del futuro, la “crisis” dotaba de significado a aquella situación límite: derivada de *krino*, evocaba un momento de separación y de juicio, de elección o resolución entre “alternativas definitivas sobre las que debía dictarse una sentencia adecuada” (Koselleck, 2012, p. 132), pero que, atravesada por la falta de tiempo, conjugaba el conocimiento de la incertidumbre y la necesidad de la predicción (Koselleck, 2012, pp. 132-133).¹

Bajo el clima *palingenésico*² de entreguerras, Ernst Cassirer y Martin Heidegger reflexionaron sobre el modo de comprender la *crisis* que afectaba al hombre contemporáneo, como su posible camino de liberación. La dialéctica de este momento crítico encuentra en ellos un centro común de discusión: la “comprensión de sí” del sujeto o *Dasein*. Comprensión que no se interpreta,

¹ Sobre el “lenguaje de *crisis*” que impregna los discursos sociales, culturales y políticos de la Europa de entreguerras, véase: Gordon (2012, pp. 43-56).

² Véase: Griffin (2010).

sin embargo, como un mero ejercicio teórico, sino que, por el contrario, se vincula con el carácter *productivo* de su libertad en el marco de la situación crítica: *comprenderse a sí mismo* es el paso ineludible para trascender las condiciones impuestas, para *darse a sí mismo la propia ley*. La libertad “autocomprensiva” se concibe entonces como la capacidad del ser humano de aflojar los lazos que lo oprimen para forjar su propio destino. El proyecto de ambos pensadores presupone, de este modo, la noción moderna de *autonomía* como elemento del que brotan, no obstante, sus más profundas divergencias. Entre la reivindicación de la agencia *autopoietica* en la filosofía de las formas simbólicas de Cassirer y la *autoafirmación* (*Selbstbehauptung*) defendida por la ontología de Heidegger se abre un abismo entre “dos corrientes, dos filosofías, dos políticas” (Aramayo, 2009b, p. 153).

En el mismo sentido, otro concepto parece articular los presupuestos subyacentes a sus diagnósticos críticos: la noción de *Bildung*. Interpretada como *Selbstbildung* (“autoformación” o “autoconfiguración”) evoca el carácter reflexivo, procesual y dinámico del modo de “autocomprensión” del existente (Koselleck, 2012, pp. 52, 54-55). El concepto de *Bildung* se conjuga, asimismo, con el moderno significado de la historia como espacio de acción diacrónica que “se lleva a cabo mediante actores que se autodeterminan reflexivamente [...] y que a la vez son conscientes de estos procesos” (Koselleck, 2012, p. 55). Tal *reflexividad histórica* o “historización de la historia” confluye con la noción de autonomía. De igual modo, la *Selbstbildung* porta el significado de un proceso *liberador*, pues adquiere en su campo semántico una función emancipadora en tanto se percibe como contraria a una determinación por una autoridad externa, esto es, un estado de *alienación* que retrocede en la medida en que avanza la “comprensión de sí” (Koselleck, 2012, pp. 62, 66). En este caso, la palabra *Bildung* (del verbo *bilden*) alude a un significado activo de crear y dar forma como lo hace un alfarero, en oposición a otro significado más bien pasivo de carácter teológico y místico, “formar la imagen de Dios en uno mismo, transformarse (*umbilden*) para

participar de Dios” (Koselleck, 2012, pp. 55-56). Asimismo, la *Bildung* contiene en su seno el concepto de *imagen* (*Bild*). La concepción de un *formarse* (*bilden*) a través de la *imagen* reenvía al papel de la *imaginación* en la autoformación, y a los posibles modos de relación configurativa abiertos por ella.

Es en el marco de una atención a este particular campo semántico de la *Bildung* que debe comprenderse la importancia del debate entre Cassirer y Heidegger sobre el problema de la “imaginación trascendental” en Immanuel Kant, como del valor pedagógico del *arte* en sus análisis de la filosofía de Friedrich Schiller.³ La lectura de ambos contendientes sobre el papel de la imaginación y su relación con el problema de la *libertad*, así como el vínculo de esta con la experiencia estética, define, de este modo, sus respectivas interpretaciones de la *Selbstbildung*, marcando no solo una radical divergencia en sus proyectos filosóficos sino también en sus compromisos políticos.

LAS LECCIONES FILOSÓFICAS SOBRE KANT Y EL PROBLEMA DE LA “LIBERTAD”

En la primavera de 1929 tuvo lugar un debate filosófico legendario protagonizado por Cassirer y Heidegger en la ciudad suiza de Davos. Este debate constituyó la conclusión de los segundos cursos universitarios en aquella ciudad, identificados bajo el tópico general “Hombre y generación”. Este encuentro simbolizó, tal como reconocen intérpretes y especialistas, una pugna entre dos orientaciones de pensamiento, filosóficas y políticas. Por un lado, la filosofía de la cultura de Cassirer apuesta por una “neo-

³ Al considerar las interpretaciones de Cassirer y Heidegger sobre el pensamiento estético de Friedrich Schiller, en el marco de sus reflexiones sobre la función del arte para la comprensión de la *Selbstbildung*, se intenta iluminar aquí un aspecto que es analizado con menos frecuencia por intérpretes y especialistas en la reconstrucción de aquella disputa. Una mayor atención a esta problemática puede permitir subrayar, desde otro ángulo, la distancia abierta entre sus dos orientaciones filosóficas y políticas.

ilustración” que retoma, actualiza y prosigue el proyecto ilustrado de la modernidad (Aramayo, 2009a, p. 154) a través de una defensa de los “derechos del hombre” y de la constitución republicana. Heidegger, en cambio, promueve la nueva ontología existencial que, a través de una impugnación de los ideales ilustrados modernos y la convocatoria a un retorno al problema del ser, convoca a la constitución de un auténtico estado “anticipativo-liberador” (Heidegger, 2012a, §26).⁴

Fueron sus respectivas interpretaciones del pensamiento de Kant las que originaron la radical antinomia entre Cassirer y Heidegger durante el encuentro en Davos convocado bajo la pregunta kantiana “¿Qué es el hombre?” (Aramayo, 2009b, pp. 153, 156). El debate se concentró particularmente en las interpretaciones de ambos pensadores sobre la *Crítica de la Razón Pura*. Su enfrentamiento no se redujo a “una simple cuestión de fidelidad al espíritu y la letra de la obra kantiana” (Aramayo, 2009b, p. 156) sino al significado de esta para la determinación de los fundamentos de la existencia humana y el problema de la *libertad*, defendido por sus respectivas tradiciones. La exposición sistemática de esta querrela puede encontrarse, no obstante, en dos obras fundamentales: *Kant y el problema de la metafísica* (1929) de Heidegger y la recensión crítica de Cassirer en 1931.

⁴ El debate en Davos entre Cassirer y Heidegger pronto suscitó interpretaciones divergentes no solo en cuanto a su significado filosófico sino también sobre el resultado final de la disputa. Si bien una joven generación decretó muy pronto la victoria filosófica de Heidegger (entre ellos Emmanuel Lévinas, Hannah Arendt, Karl Löwith, entre otros), así como también algunos eminentes pensadores de la época (como por ejemplo, Franz Rosenzweig o Kurt Riezler), ciertas contingencias histórico-políticas, entre ellas la adhesión de Heidegger al nazismo y el exilio de Cassirer en 1933, los condujo a reexaminar posteriormente el significado y carácter indiscutible de este triunfo. No obstante, ello no impidió que la lectura “trionfalista” de Heidegger, y la consecuente asunción de la derrota de Cassirer en Davos, pudiera sobrevivir durante décadas (Barash, 2012, pp. 438-439). Sin embargo, el reciente redescubrimiento de la filosofía de Cassirer, así como la revitalización de la “cuestión Heidegger” tras la aparición en las últimas décadas de algunas de sus obras no publicadas, ha favorecido una reapertura de nuevas lecturas o enfoques que matizan aquella perspectiva “trionfalista” o incluso reflexionan sobre el sentido trágico de dicha victoria.

Heidegger expone una polémica interpretación del pensamiento kantiano: la *Crítica de la razón pura* enuncia, según su perspectiva, los fundamentos de la *personalidad* no solo teórica sino también práctica; la obra de Kant no representa asimismo los principios de una “ciencia de las ciencias de la naturaleza” sino los principios de una ontología del *Dasein* o “ser-ahí” (Aramayo, 2009b, p. 157; Gordon, 2012, pp. 126-127). En su interpretación ontológica, Heidegger (1973) sostiene que el “sujeto trascendental” que sirve de base de toda experiencia teórico-práctica no es otro que la “imaginación trascendental” como “razón pura finita” (p. 137) o *Dasein*. Su lectura desestima igualmente la prioridad de la *Crítica de la Razón Práctica* para el análisis del problema del sujeto moral, intentando reinterpretar la *autonomía* kantiana y el problema de la ley moral a partir del descubrimiento de los fundamentos ontológicos de la personalidad. Bajo esta perspectiva analiza el problema de la libertad del *Dasein*, de su autoformación o *Selbstbildung*.

El debate entre Cassirer y Heidegger sobre el lugar de la imaginación trascendental en el pensamiento kantiano y su modo de interpretar el problema de la libertad como *Selbstbildung* o *autoformación* se dirige hacia el punto de partida en que han de emplazarse la modalidad reflexiva del “sí mismo”. El punto de partida de la analítica del *Dasein* de Heidegger es la *Geworfenheit*, el “estado de arrojado”, al cual el ser-ahí accede en la *angustia* (*Angst*) como temple de ánimo fundamental (*Grundstimmung*). Sin embargo, “el *Dasein* existe en su predisposición más allá de la situación impuesta” (Levinas, 2005, p. 113). El concepto heideggeriano de *Entwurf* o proyecto esbozado, en el que el *Dasein* “sin librarse de la fatalidad de la derelicción (...) está más allá de sí gracias a su comprensión” (Lévinas, 2005, p. 113), muestra el intrínseco anudamiento entre *Geworfenheit* y *Entwurf* donde se estructura la reflexividad de la *Selbstbildung* heideggeriana. En la “comprensión de sí” del *Dasein* se abren, sin embargo, dos modalidades cardinales del ser-ahí: el de la “autenticidad” (*Eigentlichkeit*) y el de la “inautenticidad” (*Uneigentlichkeit*).

En su filosofía de las formas simbólicas, Cassirer considera que el punto de partida del “sí mismo” no es la finitud del *Dasein* sino la *conciencia mítica*. Vista como un *terminus ad quo* del desenvolvimiento de la conciencia, ella se presenta como un origen cuya trascendencia o *terminus ad quem* implica un proceso de autoliberación por parte del hombre. Una dialéctica *funcional* antisubstancialista⁵ marca la *autoconfiguración* de la conciencia en un proceso que trabaja sobre el suelo originario del mito. La ontología del *Dasein* y la reinterpretación de la metafísica kantiana, según Cassirer, solo son el *terminus a quo* de la cuestión práctica de la personalidad (Cassirer, 2009b, p. 79). El mundo humano y la existencia cotidiana del *Dasein* no son sino “su punto de partida (*terminus a quo*) (...) pero que no alcanzan su meta (*terminus ad quem*) sino en el reino autónomo y libre del espíritu, único ámbito donde pueden desplegar su auténtico sentido” (Cassirer, 2009a, pp. 72-73). El “monismo ontológico” de la imaginación no solo niega, para Cassirer, la distinción kantiana entre el *ser* y el *deber ser* sino que ignora la prioridad de la *Crítica de la razón práctica* en la fundamentación de la autonomía moral (Aramayo, 2009b, p. 160).

Sin embargo, el desplazamiento analítico de Cassirer acerca del *terminus ad quo* parece sugerir, al mismo tiempo, una posible conexión entre el “estado de arrojado” del *Dasein* y la conciencia mítica. Contra toda posible identificación entre el pensamiento mítico (como modalidad “primitiva”) y la “facticidad” del *Dasein* se pronuncia Heidegger en el §11 de su obra *El ser y el tiempo*. En él intenta deslindar la analítica existencial de los estudios referentes a la conciencia mítica (Gordon, 2005, p. 147).⁶ Es preciso

⁵ Sobre la concepción funcional antisubstancialista de Cassirer, véase: Truwant (2015).

⁶ En una breve reseña (1928) al segundo volumen de la *Filosofía de las formas simbólicas*, Heidegger (1972) señala la falta de esclarecimiento por parte de Cassirer de los fundamentos de la *imaginación mítica* (pp. 98-99) y la necesidad de que esta se “fundamente sobre una ontología radical de la existencia, [comprendida] a la luz del problema del ser en general” (p. 95; trad. propia), lo que reenvía a su interpretación *ontológica* de la imaginación trascendental kantiana en *Kant y el problema de la metafísica*.

destacar, sostiene, que “la exégesis del ‘ser ahí’ en su cotidianidad no se identifica con la descripción de una fase primitiva del ‘ser ahí’, cuya noción pueda procurar empíricamente la antropología. *Cotidianidad no es lo mismo que primitividad*” (Heidegger, 2012a, §11, p. 63). En el debate en Davos, asimismo, Heidegger denuncia la distinción cassireriana entre los conceptos de *terminus a quo* y *terminus ad quem*, al preguntarse: “¿Es tan sólo una manera heurística de plantear la cuestión o atañe a la esencia de la filosofía misma el que tenga un *terminus a quo* que haya que ser problematizado y tenga un *terminus ad quem* que deba guardar alguna correlación con el *terminus a quo*?” (Heidegger, 2009, p. 93). Su pregunta encierra un rechazo hacia los presupuestos filosóficos de Cassirer, en especial hacia su concepción del proceso de *autoformación* de la conciencia, en el marco de la filosofía de las formas simbólicas.

El problema de la esencia de la *personalidad práctica* se define, según Heidegger, por fuera del marco de análisis de la conciencia simbólica y la distinción entre el “mundo sensible” y el “mundo inteligible”, así como por fuera de la dialéctica práctico-histórica de la conciencia como un movimiento de liberación, situándose, por el contrario, en la comprensión de la finitud del ser moral y “la función interna de la ley misma para el *Dasein*” (Heidegger, 2009, p. 82), esto es, de la legalidad como un “elemento constitutivo del *Dasein* y de la personalidad” (p. 82).⁷

Heidegger acierta en afirmar que el “estado de arrojado” (*Geworfenheit*) por el cual el hombre se encuentra enraizado a la existencia no es equiparable al pensamiento mítico. Este último supone ya la *distancia* de una conciencia que se comprende a sí misma, en términos heideggerianos, en un carácter óntico. La

⁷ En su interpretación ontológica de la *personalidad* práctica en el pensamiento kantiano, Heidegger habla incluso del sentimiento del *respeto* de la ley moral como una *receptividad* de la ley en la que *se es* uno mismo. Para Heidegger, hay que entender la expresión “sentimiento de respeto” en un sentido ontológico-metafísico, “el respeto como un ‘sentimiento moral’ y el ‘sentimiento de mi existencia’” (Heidegger, 1973, p. 136).

angustia revela en Heidegger, por el contrario, la ineludible carga de la existencia, la imposibilidad de escindir al *Dasein* de su propio ser. Pero es allí donde Cassirer se enfrenta con el peso de este *intrincamiento* original develado por la “angustia”. En las páginas finales a su Observación a *Kant y el problema de la metafísica* de 1931, el filósofo alemán abre una nueva dimensión en el problema de la imaginación trascendental y su papel en la *Selbstbildung*:

para Kant no era la angustia lo que le abría ‘lo no revelado’ y por lo tanto no le abría el campo de la metafísica ni le empujaba a la misma. Él había descubierto una forma fundamental de idealismo que, por un lado, remitía a los hombres al ‘fecundo pathos de la experiencia’ y los colocaba en ese fundamento, y por otra parte aseguraba la participación en la ‘idea’ y de esta manera la participación en lo infinito. Ésta fue su metafísica, su camino para desterrar ‘la angustia ante la nada’.

*Solo el cuerpo está sujeto a aquellas fuerzas
que impone el oscuro destino;
pero libres de todo poder del tiempo,
los seres de naturaleza espiritual
pasean arriba, en los campos de la luz,
divina su figura entre los dioses.
¿Queréis volar alto sobre sus alas?
Arrojad entonces el miedo ante lo terreno
Huid de la estrecha y sórdida vida
en el reino de lo ideal [Schiller].
(Cassirer, 1957, p. 190)*

Los versos finales citados por Cassirer corresponden a “El ideal y la vida” (“Das Ideal und das Leben”) de Friedrich Schiller. En el poema de Schiller se apreciaba la huella del idealismo alemán y su lenguaje tocaba un acorde kantiano (Gordon, 2003, p. 145). Pero si el poema corre el riesgo de apaciguar el dualismo que Kant había establecido entre el mundo fenomenal y el mundo noumenal, al transformar la distinción trascendental en un poema de trascendencia, en una promesa de salvación real por medio del abandono de los confines de la vida temporal en el reino de la

forma (Gordon, 2003, pp. 145-146), Cassirer recupera el momento de *tracción* entre la finitud del *Dasein* y la infinitud de la forma: “El hombre no puede saltar desde su finitud hacia una infinitud extensa en sentido realista [...] El reino de los espíritus no es un reino metafísico; el auténtico reino de los espíritus es precisamente el mundo espiritual creado por el hombre” (Cassirer, 2009b, p. 90). En su debate con Heidegger de 1929, Cassirer (2009b) había esgrimido ya contra la angustia de la finitud las palabras de “El ideal y la vida” de Schiller: “Apartad lejos de vosotros la angustia de la tierra” (p. 91). El sello de la infinitud que libera al hombre de la angustia es, según él, la mediación de la *forma* (Cassirer, 2009b, pp. 90-91).

Pero si la lectura de Cassirer presupone una reivindicación de su filosofía de las formas simbólicas contra la reducción de la imaginación trascendental kantiana a una ontología del *Dasein* como ser finito, su referencia al poema de Schiller indica, al mismo tiempo, la necesidad de una interpretación integral de aquella facultad en el conjunto de la obra de Kant. El problema de la imaginación trascendental y de la libertad del hombre debe explorar, según Cassirer, la vía que desde la *Crítica de la razón pura* se dirige hacia la *Crítica de la razón práctica* y la *Crítica del discernimiento*. El problema de la *Selbstbildung* se vincula con otro aspecto central de la imaginación, como actividad formadora, que el poema revela. En la descripción de Schiller de la lucha del hombre contra las fuerzas del destino a través del ascenso hacia el “reino de la *forma*”, resuena la relación kantiana entre el problema de la libertad y de la *imagen* en la experiencia estética.

En su conferencia final en Davos de 1929, publicada un año más tarde como “‘Espíritu’ y ‘Vida’ en la Filosofía contemporánea”, Cassirer apela al poema de Schiller para describir la centralidad del arte como medio de comprensión de la liberación del *espíritu* (*Geist*). En el marco de su debate con Heidegger sobre la concepción de la libertad en el pensamiento kantiano, la alusión al “El ideal y la vida” se vincula entonces con el problema de la *pedagogía estética*. Esta última puede comprenderse, sin embargo,

en un doble aspecto: por un lado, como una pedagogía *a través* del arte y, por otro, como pedagogía *del* arte. En su significación estética, la crítica de Cassirer a la filosofía heideggeriana puede ampliar entonces las bases de la disputa filosófica de Davos.

LA LECTURA CASSIRERIANA DE SCHILLER: LIBERTAD Y “EXPRESIÓN CREATIVA”

En su análisis de las ideas estéticas en la *Crítica del discernimiento* [KU], de la belleza como símbolo de la moralidad y lo sublime, Kant sostiene que la imaginación nos ayuda a ver cómo los agentes morales pueden influir en el mundo sensible. En su significado moral, las ideas estéticas pueden hacer sensible las “ideas de la razón” cuyos conceptos están “más allá de la experiencia”, como las ideas de la libertad y del bien supremo (KU, 2001, §59). El poema de Schiller parece hacer sensible, de este modo, aquel *ascenso* hacia el mundo *intelligibilis*, al reino de la libertad y del bien, que se bate contra el peso destinal de la existencia, ofreciendo al hombre un estímulo moral. La referencia de Cassirer a “El ideal y la vida” durante el debate en Davos apela así a una afectividad estética que se enfrenta al pesimismo de la *Geworfenheit* y la angustia heideggeriana. En “Filosofía y política” (1945) Cassirer cuestionará esta “pedagogía de la *Geworfenheit*” que habría abandonado la tarea fundamental de la filosofía, su principal tarea educativa: “enseñar al hombre cómo desarrollar sus facultades activas en orden a configurar su vida individual y social” (Cassirer, 2010, p. 306).⁸

Cabe recordar que las ideas estéticas pueden llevar, según Kant, a actos de reflexión conducentes a la moralidad. Entre las

⁸ En “Language and Art I”, escrito en 1942, Cassirer recupera la fuerza *activa* de la emoción artística en tanto *emoción creativa*. En el reino de la forma artística, las emociones del hombre son *elevadas* a un nuevo estado, pues en lugar de aplastar y aniquilar su poder activo, le permiten experimentar *a distancia* el movimiento interno, vibración y oscilación de las pasiones, sin la gravedad, presión y peso de ellas, esto es, sin correr el riesgo de que las pasiones lo arrastren a la mera pasividad (Cassirer, 1979a, pp. 160, 163-164).

maneras en que la imaginación puede presentar un concepto en forma sensible se encuentra la presentación “simbólica”, esto es, presentaciones imaginativas “indirectas” que invitan a un patrón de reflexión que es similar a aquel que el concepto relevante requiere.⁹ Por ejemplo, sostiene Kant, la relación entre un molino de mano y la naturaleza mecánica de un Estado despótico (KU, §59, B 256). Si se considera la importancia de la presentación *simbólica* en las ideas estéticas puede comprenderse el sentido de la cita propuesta por Cassirer en su debate con Heidegger. El lenguaje schilleriano del vuelo, la elevación y las alturas, en contraposición al peso, la caída y el abismo, es enlazado por Cassirer con la reflexión kantiana de lo bello como símbolo de lo moralmente bueno. Dicha reflexión implica, por un lado, la experiencia de un cierto ennoblecimiento y *elevación* por encima de la mera receptividad, al revelar el carácter activo y libre del espíritu. Por el otro, prepara al espíritu para una transición sin saltos violentos desde el encanto sensible al interés moral, al ayudar a desarrollar capacidades reflexivas requeridas para la moralidad.¹⁰ A través del poema de Schiller y su referencia al pensamiento kantiano, Cassirer parece brindar una lección sobre el carácter *moralmente plástico* de las formas simbólicas, como instruir sobre el movimiento *dialéctico* del desenvolvimiento de la conciencia.

Pero en la referencia de Cassirer a “El ideal y la vida” se encierra una nueva lección. En el poema de Schiller, la liberación del

⁹ En el §59 de la *Crítica del discernimiento* Kant se refiere a estas exhibiciones indirectas según una analogía en las “que el discernimiento juega un papel doble: en primer lugar, aplica el concepto al objeto de una intuición sensible y, entonces, en segundo lugar, aplica la mera regla de la reflexión sobre aquella intuición a un objeto totalmente diferente, del que el primer objeto es tan sólo el símbolo” (KU, §59, B 256).

¹⁰ Kant afirma que en virtud de esta analogía “el gusto hace posible el tránsito del estímulo de los sentidos al interés moral habitual, sin que sea un salto excesivamente violento, en la medida en que también representa a la imaginación en su libertad como teleológicamente determinable para el entendimiento, y enseña a encontrar una satisfacción libre incluso en objetos de los sentidos, también sin el estímulo de los sentidos” (KU, §59, B 260).

espíritu se expresa ya en el plano de la configuración simbólica de la lucha contra los dioses míticos y el poder del destino:

Cuando os asedie el sufrimiento de la humanidad/ cuando
Laocoonte se defiende de las serpientes/ con un dolor indecible/
¡que el hombre se rebele! ¡Golpee/ con su queja la bóveda del
cielo/ y rómpase vuestro corazón sensible! ¡Triunfe [...] lo
inmortal que hay en vosotros! (Schiller, 2002, pp. 69, 71)

El movimiento *ascendente* simboliza entonces el proceso de autoliberación del hombre como un desplazamiento permanente desde su punto de partida, la conciencia mítica, hacia otras formas de configuración de la conciencia. En este caso, el poema remite, al mismo tiempo, a la función simbólica que desempeña la imaginación en los juicios de lo *sublime*, especialmente de lo sublime dinámico.

En el §23 de la *Crítica del discernimiento* Kant había definido a lo *sublime* del siguiente modo:

Lo sublime [...] cabe encontrarlo en un objeto sin forma, en la medida en que en él o por su causa se representa la *inmensidad sin límites* y, sin embargo, se piensa la totalidad de la misma, [...] [dicho objeto] puede aparecer inadecuado para nuestra capacidad de exhibición y, por así decirlo, hacer violencia a la imaginación, pero sin embargo, justo por ello, se juzgará como tanto más sublime. (KU, §23, B 75-76)

Para Kant, la auténtica sublimidad se encuentra en el ánimo, no en el objeto, pues en este enfrentarse a esta inmensidad sin límites, “el ánimo se ve incitado a abandonar la sensibilidad y a ocuparse con ideas que contienen una finalidad más elevada”, “una finalidad totalmente independiente de la naturaleza” (KU, §23, B 77-78). Por su parte, lo *sublime dinámico* se caracteriza, según Kant, por una conmoción del ánimo en la que dicha inmensidad se presenta como un *poder* que, si bien es temible, no tiene fuerza sobre nosotros, pues estos objetos sublimes “elevan la fortaleza del alma por encima de su media habitual, y permiten descubrir en

nosotros una capacidad de resistencia de un tipo muy diferente que nos da valor para poder medirnos con la aparente omnipotencia” (KU, §28, B 104). En lo dinámicamente sublime, la irresistibleidad del poder que se nos enfrenta, sostiene Kant,

nos da a conocer a nosotros, considerados como seres naturales, nuestra impotencia física, pero descubre al mismo tiempo una capacidad para enjuiciarnos como independientes frente a ella, así como una superioridad [...] donde la humanidad en nuestra persona permanece íntegra, aunque el ser humano tenga que sucumbir ante aquella fuerza. (KU, §28, B 105)

De este modo, si bien la imaginación experimenta en dichos juicios su limitación al revelar lo que semeja rebasar sus fuerzas *poiéticas* o de *comprensión*, esto es, subyugar su propia potencia, sin embargo, actúa indirectamente como instrumento de la razón y sus ideas. La vocación superior de la imaginación es hacer sensible el poder del hombre de franquear el desafío de las fuerzas que parecen subyugarlo afirmando, de este modo, su independencia. La capacidad de vencer la restricción *elemental* forja entonces su carácter como agente libre, escapando así de las potencias que impone el oscuro destino. Afirma Schiller: ¿Queréis volar alto sobre sus alas? / Arrojad entonces el miedo ante lo terreno / Huid de la estrecha y sórdida vida / en el reino de lo ideal (Cassirer, 1957, p. 190).¹¹ La remisión de Cassirer al poema de Schiller invita entonces a una consideración sobre la función de la “forma” en el proceso de liberación del hombre, en especial en su comprensión de la

¹¹ Schiller denomina “sublime al objeto cuya representación pone de manifiesto los límites de nuestra condición sensible y, a la par, la superioridad de nuestra naturaleza racional, y su independencia de toda constricción: podemos, pues, elevarnos *moralmente* (es decir, mediante las ideas) sobre lo que *físicamente* nos coloca en situación de inferioridad. Esto es, somos dependientes en tanto seres sensibles, pero en tanto seres racionales somos libres” (Aullón de Haro, 2017, p. 24).

Selbstbildung.¹² Ya no se trata solamente aquí de una pedagogía *a través del arte*, sino de una pedagogía *del arte*.

En “‘Espíritu’ y ‘Vida’ en la Filosofía contemporánea”, Cassirer apela a Schiller para describir el “arte del rodeo” o apertura al ideal y la forma, mediante el cual el hombre aprende a poner el mundo a distancia a fin de acercárselo a sí mismo (Cassirer, 1975a, p. 165). En la experiencia estética se cumple el ideal de una libertad en la que el hombre se retira “al mundo de la ‘irrealidad’, al mundo de la apariencia y del juego, con el fin de conquistar en ello y por su causa el mundo de la realidad” (Cassirer, 1975a, p. 165). En el reino de la forma y del ideal es posible desprenderse de la gravedad que impone el oscuro destino, arrojando las cadenas que lo aprisionan, al descubrir la función del juego, contra la seriedad del ser, de la “imaginación productora” (Cassirer, 1975a, p. 166). El arte abre una nueva dimensión en el problema de la libertad en tanto que lugar de descubrimiento de la forma pura (Van Vliet, 2013, p. 281), contra la libertad trágicamente vivida de la configuración mítica.¹³

En *El concepto de la forma simbólica en la constitución de las ciencias del espíritu* de 1922 Cassirer había buscado determinar la diversidad de las formas simbólicas, los rasgos de cada dirección fundamental y su delimitación mutua. Para ello se había concentrado en la relación diversa que en cada una de ellas el espíritu mantiene con el mundo de imágenes y figuras creadas por él (Cassirer, 1975b, p. 174). Cassirer define la modalidad propia del mito como una relación con la imagen en la cual esta “[...] no se conoce y reconoce

¹² Ya en su obra *Libertad y forma (Freiheit und Form)*, escrita en 1916, Cassirer muestra cómo en Schiller se acentúa de manera cada vez más consciente, gracias a sus análisis estéticos, el lazo entre *libertad* y *forma* (Van Vliet, 2013, p. 281).

¹³ En “‘Espíritu’ y ‘Vida’ en la Filosofía contemporánea” Cassirer comienza con una crítica del retorno del pensamiento *mágico-mítico* en el moderno romanticismo de autores como Ludwig Klages y su concepción de la relación entre “vida” y “espíritu”. Esta crítica debe comprenderse, sin embargo, dentro de una lucha más amplia que enfrentaría en aquella época a las “filosofías de la libertad y la autonomía, frente a las variantes historicistas y las llamadas filosofías de la vida” (Dreizik, 2014, p. 91).

como una creación espiritual libre, sino que le corresponde una eficacia independiente; parte de ella una coacción demoníaca que domina y confina la conciencia” (Cassirer, 1975b, p. 175). Por el contrario, el arte permite desprenderse de la libertad *trágicamente* vivida por el determinismo mítico. La intuición artística no mira a través de la imagen otra cosa que se exprese y represente en ella. Lo que se representa en ella es un mundo de la *apariencia*, pero de una apariencia que lleva en sí su propia necesidad y, por consiguiente, su propia verdad (Cassirer, 1975b, p. 177). Si el mito no se conoce y reconoce en la imagen como una creación espiritual libre, y ella se le impone con una eficacia independiente o coacción externa que domina y confina la conciencia, la configuración estética, por el contrario, reconoce en la imagen el carácter plástico de aquello que configura y, con ello, su propio acto poiético. El arte *desdramatiza* el mito (Van Vliet, 2013, p. 157).

Cassirer coloca la experiencia estética en el corazón del problema de la libertad como *Selbstbildung*. Como afirma Van Vliet (2013) con referencia a la interpretación cassireriana de Schiller: “El reino estético es un reino de libertad. El mundo sensible deviene por el arte el reflejo de lo que debería ser el mundo moral. El arte es una interpelación. Invita a la libertad” (p. 283). Cassirer rescata el carácter *activo* de la imaginación productora en la experiencia estética, enfatizando su peculiar modalidad *poiética* como “expresión creativa” (Van Vliet, 2013, p. 285). Con ello desea destacar la función fundamental representada por el arte para pensar la libertad del hombre, su autonomía. En *Form and Technology*, publicado en 1930, Cassirer recuerda cómo el arte no es para Schiller una mera posesión o actividad del ser humano, sino que es creador de *humanidad* en tanto le revela a este su ser más propio (p. 36). El hombre ya no se encuentra fijado al impulso del *ser* natural sino que en tanto configurador, esto es, en su capacidad *poiética*, puede desprenderse del ser y conquistar por ello su humanidad (Cassirer, 2012, p. 36). Con Schiller, sostiene Cassirer (2012), crece gradualmente en la historia intelectual alemana este “humanismo” compuesto y fundamentado estéticamente (p.

36),¹⁴ la defensa de la modalidad *lúdica* propia del hombre frente al sometimiento a la seriedad del ser.

Las palabras de Cassirer sobre la función específica del arte, su peculiar carácter poético, se entrecruzan entonces con el valor pedagógico de este para el mundo social y político, en especial para la *Selbstbildung* de la comunidad. En “The Educational Value of Art” (1943), sostiene:

Para tomar conciencia de esta [la forma estética], tenemos que producirla; y esta producción depende de un acto autónomo específico de nuestro espíritu humano [...] La pasividad misma se convierte en actividad, la mera receptividad se transforma en espontaneidad [...] No podemos vivir en el reino de las formas artísticas sin participar en la creación de estas formas. (Cassirer, 1979b, pp. 211-212; trad. propia)

Una década antes, en *El problema Jean-Jacques Rousseau* (1932), y solo a unos meses del ascenso del nazismo al poder, Cassirer definía su ideal de autonomía a partir de la orientación prospectiva de la filosofía rousseauiana, dejando entrever al mismo tiempo la estrecha vinculación entre arte y política:

El Estado y el individuo deben encontrarse recíprocamente; deben crecer y devenir conjuntamente, para vincularse entre sí en este crecimiento común [...] su ser y su forma, no están dados rígidamente, sino *plásticamente*. Y la fuerza plástica más

¹⁴ Ya en *Freiheit und Form* de 1916 Cassirer analiza el posible vínculo entre las reflexiones acerca de los conceptos correlativos de *forma* y *libertad* en algunos de los principales pensadores de la tradición centroeuropea, que podría sentar las bases para una concepción *idealista* alemana de la vida política (Gordon, 2012, p. 17). Desde el “concepto de verdad” en Leibniz, la “teoría del genio” en Lessing, la “teoría de la libertad” en Schiller, convergiendo todas ellas en el concepto fundamental de “autonomía” de Kant (Gordon, 2012, p. 17), Cassirer pretende erigir una peculiar genealogía *idealista*, que recuerda el gesto hermenéutico de su conferencia sobre “La idea de la constitución republicana” (1928). En esta última, Cassirer reflexiona sobre la propagación de la *idea republicana*, desde Leibniz a Kant, intentando mostrar los vínculos entre la tradición idealista alemana y el cosmopolitismo humanista. Véase: Cassirer (2009c).

importante y esencial está depositada en la comunidad. (2007, p. 83; énfasis del autor)

[...] todo en la existencia humana depende radicalmente de la política y [...] un pueblo sólo será lo que haga de él la naturaleza de sus leyes e instituciones políticas. Mas no podemos permanecer meramente pasivos frente a esta naturaleza, ya que no la encontramos, sino que hemos de producirla, crearla a partir de un acto libre. (Cassirer, 2007, p. 132)

Una nueva disputa interpretativa se abre entonces en su debate con Heidegger. Pues este último coloca el problema del arte en el marco de su ontología del *Dasein*, poniendo en cuestión la relación entre la experiencia estética y la modalidad *poiética* o constructiva. El arte abre en Heidegger antes que al mundo de la pura forma y la *expresión creativa*, a las profundidades del ser y de la verdad como desocultamiento en la obra de arte, al “estado estético”.

LA LECTURA HEIDEGGERIANA DE SCHILLER: LIBERTAD Y “ESTADO ESTÉTICO”

En el semestre invernal de 1936-1937 Heidegger realiza una serie de conferencias en las que analiza el pensamiento de Friedrich Schiller, en particular sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*. En ellas, Heidegger rescata la noción schilleriana de “estado estético” a partir de una reconducción del pensamiento de Schiller hacia su hermenéutica de la facticidad. Para Schiller, sostiene el filósofo alemán, este estado constituye la realidad fundamental del hombre (*Grundwirklichkeit*) y supone un salto originario hacia la esencia de la libertad histórico-destinal del hombre (Acosta López, 2009, p. 155). En este sentido, el estado estético ocupa el lugar que en *El ser y el tiempo* correspondía a la “angustia ante la muerte”.

En primer lugar, Heidegger se interesa en el carácter totalizador del estado estético, esto es, el de ser un estado que sintetiza las potencias humanas en una totalidad, lo sensible y lo racional, la receptividad y la espontaneidad. Así como en *Kant y el problema de la metafísica*, Heidegger interpreta la imaginación trascendental de

Kant como “razón pura sensible”, es decir, como el fundamento y síntesis de lo sensible y lo racional, el estado estético se convierte esta vez en la realidad fundamental y originaria del *Dasein*. Heidegger sostiene, incluso, que el estado estético como “estado de determinabilidad real y activa” es un sinónimo de la imaginación trascendental kantiana, comprendida como *espontaneidad receptiva* o raíz originaria de sensibilidad y entendimiento (Heidegger, 2008, pp. 86, 107-108, 122). Esta interpretación del concepto de estado estético de Schiller se adecúa al nuevo interés heideggeriano por encontrar en la belleza y el arte el camino para la comprensión auténtica de la esencia del ser del hombre, esto es, la necesidad del arte para la apertura de la existencia histórica del *Dasein* (Acosta López, 2009, p. 158).

Sin embargo, este giro hacia la problemática del arte en el pensamiento heideggeriano no implica un abandono de sus análisis ontológicos previos sobre el *Dasein* y su libertad. El hecho de que sus conferencias sobre Schiller fueran dirigidas hacia un público que podría no estar familiarizado plenamente con la obra de este filósofo, pero que probablemente conociera los análisis heideggerianos de *El ser y el tiempo* o aquellos sobre la filosofía de Kant, permite ver el traspaso de las categorías de la hermenéutica existencial a las reflexiones sobre el estado estético en Schiller. De modo que, en segundo lugar, es posible esquematizar esta traducción heideggeriana del estado estético a la luz de su ontología fundamental.

El estado estético, tal como fue expuesto previamente, es comprendido por Heidegger (2008) como un estado intermedio y fundamental del ser del hombre (pp. 50-51) en tanto *Dasein*. Este estado, afirma Heidegger en su lectura de Schiller, es el que hace posible la libertad del hombre o, en otras palabras, es aquel en la que el hombre puede ser auténticamente hombre, alcanzar su rango, su nobleza (Heidegger, 2008, p. 56). Así como la “angustia ante la muerte” en *El ser y el tiempo* abría al ser propio del hombre, el estado estético hace posible o es la base a partir de la cual el hombre es auténticamente hombre (Heidegger, 2008, p.

54). Este estado, siguiendo la traducción ontológica heideggeriana, no debe comprenderse como un mero estado subjetivo, sino que implica una apertura a la reflexividad propia del *Dasein* y de su libertad. El hombre que está arrojado (*Geworfenheit*) en el mundo sensible puede trascender esta condición (*Entwurf*) y llegar a ser sí mismo en sentido propio (*Eigentlichkeit*), a partir de un querer-ser- sí- mismo o ser en la propia esencia (voluntad), esto es, ser libre para la ley (Heidegger, 2008, pp. 77, 128-129). La libertad como determinabilidad real y activa de sí, como movimiento reflexivo de *ser-se* en tanto querer ser libre para la ley, designa, en la interpretación heideggeriana de Schiller, el estado estético. Este último como “temple de ánimo” fundamental (*Grundstimmung*), continúa Heidegger, solo puede abrirse camino en la obra de arte,¹⁵ en la que se muestra aquello que se requiere para la realización efectiva del estado estético, como condición fundamental de la libertad humana (Heidegger, 2008, pp. 84, 123-124).

Heidegger analiza entonces el modo en el que el *Dasein* encuentra su libertad a partir de la autoformación (*Selbstbildung*) en la obra de arte, reinterpretando así la concepción schilleriana de la educación o formación estética del hombre. La obra de arte es el lugar de la *apariencia*, entendida esta no como mera apariencia, sino como aparecer de la *forma*, de la regla y de la ley (Heidegger, 2008, p. 132). La forma es aquello que produce el ser libre del hombre, y ella debe ser comprendida como la viviente unidad unificante¹⁶ en el representar, en el sentido de la regla y la ley que regula completamente el ser del *Dasein* y constituye su ser (Heidegger, 2008, pp. 101, 119-120). En el aparecer de la forma en la

¹⁵ El hombre, sostiene Heidegger (2008) en su lectura de Schiller, debe hacer un *paso indirecto*, el arte, para la apropiación real y efectiva de sí (pp. 71, 128-129).

¹⁶ La noción de *forma* parece vincularse aquí con la descripción que Heidegger había efectuado, en su *Introducción a metafísica* (1935), del *logos* griego: el *lógos* como reunión originaria, lo que reúne y sostiene en jerarquía y predominio, indisoluble de *physis* como un “erguirse que brota”, y del *nomos* como el interior ensamble de la *polis*, legislar entendido como reunión originaria (Heidegger, 1966, pp. 168-171).

obra de arte se determina el auténtico ser del hombre, y en este sentido le es devuelta su libertad. Por ello, prosigue Heidegger, es necesario acceder a este ámbito de la apariencia, al ámbito del arte bello, en el que se predispone la auténtica libertad del hombre como hombre integral (Heidegger, 2008, pp. 132-133).

Heidegger interpreta entonces el papel del juego y de la apariencia en la educación estética del hombre: el juego es el movimiento libre dentro de ciertas legalidades que, sin embargo, no se hacen conscientes; lo que está regulado sale a la luz (aparecer como *relucir*, *brillar*, notas que en otros textos heideggerianos se vinculan con el desocultamiento de la verdad), no todavía en el concepto sino en la apariencia (Heidegger, 2008, pp. 132-133). De modo que al *asumir* la apariencia el *Dasein* se mueve libremente en regularidad (Heidegger, 2008, pp. 132-133). De esta forma, el estado estético implica la determinación real y activa, la reflexividad práctico-existencial de *ser-se*, en el que se *asume* el aparecer de la forma, de la regla y de la ley, abierta por la obra de arte. En una reconducción de los análisis de Schiller a su ontología fundamental, al tiempo que, como un giro hacia sus reflexiones sobre el origen de la obra de arte, Heidegger considera que aquella libertad es posible y puede actualizarse y ser efectiva, entonces, solo a través de la propia obra de arte (Acosta López, 2009, p. 159). El arte se convierte en la condición de *realización* del ser del hombre, y solo a partir de aquel puede comprenderse el sentido auténtico de su libertad como *Selbstbildung*. Esta interpretación del pensamiento de Schiller debe complementarse, al mismo tiempo, con los análisis heideggerianos expuestos un año antes en la conferencia *El origen de la obra de arte* (1935/1936).

En esta conferencia, Heidegger analiza a la obra de arte como *símbolo* (*Symbol*) y alegoría (*Allegorie*). Sin embargo, lejos de comprender el arte como una forma simbólica (en el sentido cassireriano), el filósofo alemán se opone a todo énfasis en el efectuar o producir de un sujeto en la obra, esto es, a la capacidad *poiética* de la configuración artística. Por el contrario, la obra como símbolo solo es el lugar donde acontece el desocultamiento del ser. El ser-crea-

ción de la obra no representa un mero efectuar, como fabricación, sino un producir como “traer delante” (Heidegger, 2012b, p. 42), la belleza es un presentarse de la verdad como desocultamiento (p. 40). El filósofo realiza una interpretación *ontológica* de la obra de arte a la luz de su analítica existencial (Rossi, 2005, p. 150). Al mismo tiempo, esta concepción se opone a una perspectiva de la estética como campo autónomo, subsumiendo esta última en la hermenéutica de la facticidad. Nuevamente el mundo se divide entre el acercamiento inauténtico de la “empresa artística” como contemplación óptica de la belleza y la comprensión propia del arte como apertura al ser y la verdad, que implica una “transformación” ontológica (Heidegger, 2012b, p. 52).

La perspectiva auténtica de la esencia de la obra de arte, sostiene Heidegger, supone un dejar acontecer de la verdad en la obra, no en un sentido contemplativo sino participativo. Heidegger considera que el *Dasein* debe *encontrarse* a sí mismo en la apertura de la obra, y extraer de ella su lugar y destino. En la obra se descubre “la apertura de aquello en lo que el *Dasein* ya ha sido arrojado como ser histórico” (Heidegger, 2012b, p. 54), su *Geworfenheit*. Pero, continúa, “todo lo que le ha sido dado al ser humano debe ser extraído en el proyecto fuera del fundamento cerrado y establecido expresamente sobre él” (p. 54), lo que remite a la trascendencia del *Dasein* como *Entwurf* o proyecto esbozado. Al mismo tiempo, la apertura de la verdad que acontece en la obra supone, dentro de una modalidad propia, una transformación del *Dasein* que lo lleva a un lugar distinto del que ocupa normalmente (p. 25). Nuevamente la distinción entre el modo de ser auténtico e inauténtico en relación con la obra de arte se traduce en el lenguaje existencial que opone la experiencia de lo inseguro y lo temerario, que empuja fuera de lo habitual (p. 48), frente a la tranquilidad y seguridad de la empresa artística: “una obra sólo es efectivamente real como obra cuando nos desprendemos de nuestros hábitos y nos adentramos en aquello abierto por la obra

[...] Al poner a la obra de la verdad hace que se abra bruscamente lo inseguro” (p. 54).¹⁷

La obra de arte se convierte en una suerte de espejo privilegiado en el que el *Dasein* se comprende a sí mismo. O, más precisamente, el *Dasein*, en tanto ser histórico o pueblo histórico, se autoconfigura a partir de este enfrentarse al desocultamiento de la verdad que acontece en la obra. Pero este movimiento *reflexivo* no supone un mero conocer o representarse algo de sí mismo. Este saber, en el que se descubre el anudamiento esencial entre *Geworfenheit* y *Entwurf* descrito en *El ser y el tiempo*, es “el sumirse extático del hombre existente en el desocultamiento del ser. La resolución [...] no es la acción deliberada de un sujeto, sino la liberación del *Dasein* fuera de su aprisionamiento en lo ente para llevarlo a la apertura del ser” (Heidegger, 2012b, p. 49). En consonancia con sus análisis expuestos en el “Discurso del Rectorado”, Heidegger define este saber como un *querer* y una *decisión*, como una lúcida resolución existencial que interna al *Dasein* o la adentra en la *pertenencia* a la verdad que acontece en la obra, en lo que le ha sido dado hacer (2012b, pp. 49, 56). Las palabras de 1933 sobre la autoafirmación del pueblo alemán resuenan nuevamente en la convocatoria heideggeriana a la comprensión auténtica del origen de la obra de arte y su relación con el “encontrarse a sí mismo” del pueblo histórico:¹⁸ “¿Estamos en nuestro *Dasein* históricamente en el origen? [...] ¿O, por el contrario, en nuestra actitud respecto del arte nos limitamos a invocar conocimientos ilustrados acerca del pasado?” (Heidegger, 2012b, p. 56).¹⁹ En este sentido, la *Se-*

¹⁷ Sobre el lenguaje propio de la “ideología de la guerra” en el pensamiento heideggeriano, véase: Losurdo (2003).

¹⁸ Ya en sus conferencias sobre Schiller, Heidegger consideraba la necesidad del estado estético para la *configuración* política del hombre, pues lo auténticamente político, sostenía, puede ser fundado solo en dicho estado (Heidegger, 2008, p. 58).

¹⁹ Se ha llegado a afirmar que las reflexiones heideggerianas sobre el arte pueden ser comprendidas como un giro no solo filosófico sino también político. Por ejemplo, en sus reflexiones sobre las *Cartas* de Schiller, sostienen algunos intérpretes, Heidegger se haría eco del sentimiento de Schiller de un abandono de las esperanzas revo-

Ibstbildung es, para Heidegger, una *autoafirmación* de la esencia que consiste en un “abandonarse en el oculto estado originario de la procedencia del propio ser” (Heidegger, 2012b, p. 35). El sentido genuino de la liberación no es, según Heidegger (2009), “volverse libre para las figuras creadoras de la consciencia y el reino de la forma, sino en tornarse libre para la finitud del *Dasein*” (p. 94). La libertad consiste entonces en una afirmación de aquello que *se es* en sentido auténtico, un *encontrarse* a sí mismo: “No soy yo quien se da la libertad a sí mismo, aun cuando sólo por ser libre pueda ser yo mismo” (Heidegger, 2009, p. 94).

CONCLUSIÓN

Este artículo tuvo como objetivo analizar el debate filosófico entre Cassirer y Heidegger en el periodo de entreguerras, a partir de su modo disímil de comprender la libertad del hombre, en tanto proceso de autoconfiguración (*Selbstbildung*) del sujeto o *Dasein*. Para ello se examinó, en primer lugar, la lectura global de ambos contendientes sobre la filosofía kantiana y la reinterpretación de esta a la luz de sus proyectos filosóficos: en el caso de Cassirer, la reconducción del pensamiento de Kant a su filosofía de las formas simbólicas, en el de Heidegger, en cambio, a su hermenéutica de la facticidad. En segundo lugar, se analizaron sus interpretaciones

lucionarias que, en el último, habían estado depositadas en la Revolución francesa y, en el primero, en el nacionalsocialismo (Acosta López, 2009, p 153). Este presunto abandono de Heidegger de su temprana adhesión al nazismo a partir de una afinidad afectiva con las preocupaciones de Schiller amerita, sin embargo, un serio cuestionamiento. Por un lado, Schiller no rechazaría sin más la Revolución francesa, según la lectura del propio Heidegger, sino la precipitación con la que se habría conducido dicha revolución en su aplicación de la ley moral, sin un previo paso por el “estado estético”, objetivo cuya tarea podría llevar más de un siglo (Heidegger, 2008, pp. 37, 56). En este sentido, siguiendo aquella analogía, Heidegger se preocuparía por la necesaria fundamentación del estado político nacionalsocialista en el estado estético, y no en su rechazo o abandono. Por otro lado, las reflexiones estéticas de Heidegger se enmarcan en su proyecto global sobre la búsqueda de un salto originario hacia la esencia de la libertad histórico-destinal del *Dasein*, proyecto estrechamente vinculado a su adhesión al nazismo, tal como puede apreciarse en su *Discurso del Rectorado*.

divergentes sobre el pensamiento estético de Friedrich Schiller, en el marco de sus reflexiones sobre la función del arte para la comprensión de la *Selbstbildung*.

Los análisis sobre el arte y su valor pedagógico para la *autoconfiguración* del hombre quedaban signados no solo por sus tradiciones filosóficas sino también por sus connotaciones políticas. En este último caso, la apelación e interpretación del pensamiento de Schiller por parte de ambos pensadores se situaba dentro de un peculiar conflicto estético-político de la Alemania de entreguerras. La imagen de Schiller como “poeta de la nación” (*Nationaldichter*) se había convertido, desde hacía casi un siglo, en un espejo para la *autoconfiguración* de la comunidad. En los años treinta, el nazismo intentaría reapropiarse de este símbolo nacional al proclamarlo como auténtico precursor de la revolución nacionalsocialista.²⁰ Ello suponía una lucha contra las diversas máscaras que acechaban la figura de Schiller, entre ellas, la del patriota cosmopolita.²¹ Los análisis de Cassirer y Heidegger sobre la función del arte para la comprensión de la *Selbstbildung*, abrían nuevamente una pugna entre sus dos orientaciones filosóficas y políticas: por un lado, la autonomía de la *expresión creativa*, cuya orientación inauguraba en la historia intelectual alemana un *humanismo* fundamentado estéticamente, en la que resonaba la defensa cassireriana de la República

²⁰ Sobre el proyecto de reapropiación de la figura de Schiller (*Schillerbild*) para la causa nacionalsocialista, véase: Martin (2006).

²¹ En sus conferencias de 1936/1937, Heidegger considera que Schiller se mantiene atrapado aún en el punto de vista de la *razón*, hecho que abriría, según su perspectiva, al *liberalismo* del siglo XIX y su concepción del arte como *instrumento* de la cultura, solo como un momento racionalmente necesario (Heidegger, 2008, p. 135). Con su interpretación ontológica del pensamiento de Schiller, Heidegger parece reproducir nuevamente el gesto hermenéutico que efectuara en su lectura de Kant: Heidegger se habría atrevido a decir aquello que el propio Schiller no habría podido pronunciar. En virtud de su traducción ontológica, Heidegger parece purificar el pensamiento estético de Schiller de sus “desviaciones” liberales, colocándolo en el centro de la autoafirmación de la propia esencia, del origen auténtico del pueblo alemán. Es en este marco que puede interpretarse el interés de Heidegger por el significado de Schiller para el *porvenir*, en particular para la necesaria fundación del estado político en el estado estético (Heidegger, 2008, pp. 33, 58).

de Weimar en “La idea de la constitución republicana”; por el otro, la autonomía del *estado estético*, cuya orientación señalaba en la *historia del ser* la lucha por un retorno al origen, al “encuentro de sí” como resolución existencial, dentro del proyecto heideggeriano de *autoafirmación* de la propia esencia, expuesto en el “Discurso del rectorado” en su defensa del nuevo régimen nacionalsocialista.

REFERENCIAS

- Acosta López, M. d. R. (2009). ‘The secret that is the work of art’: Heidegger’s Lectures on Schiller. *Phenomenology*, 39, 135-163. Reseña a: Heidegger, M. (2005). *Übungen für Anfänger: Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*. Von Bülow, U. (Ed.). Marbach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft. Recuperado de: <https://philpapers.org/rec/LPETST-2>
- Aramayo, R. (2009a). Cassirer, la constitución de Weimar y el papel regulativo de las ideas político-morales. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 40, 149-154. Recuperado de: <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/650>
- Aramayo, R. (2009b). Teoría y práctica desde la historia de las ideas: Cassirer y su lectura de la Ilustración europea tras el debate sobre Kant celebrado en Davos. *Devenires*, X(19), 151-179. Recuperado de: <http://devenires.umich.mx/wp-content/uploads/2017/02/Roberto-R.-Aramayo-1.pdf>
- Aullón de Haro, P. (2017). La teoría idealista de lo Sublime y el pensamiento de Friedrich Schiller. En F. Schiller, *Lo sublime* (pp. 17-31). A. Dornheim (trad.). Madrid: Casimiro.
- Barash, J. A. (2012). Ernst Cassirer, Martin Heidegger and the Legacy of Davos. *History and Theory*, 51(3), 436-450. doi: 10.1111/j.1468-2303.2012.00638.x
- Cassirer, E. (1957). Kant y el problema de la metafísica. Observaciones a la interpretación de Kant de Martin Heidegger. E. Garzón (trad.). *Revista Humanitas*, III(8), 167-193.
- Cassirer, E. (1975a). ‘Espíritu’ y ‘Vida’ en la Filosofía contemporánea. R. Sierra (trad.). *Revista de la Universidad Nacional de Colombia (1944-1992)*, 14, 153-173.

- Cassirer, E. (1975b). El concepto de la forma simbólica en la construcción de las ciencias del espíritu. En *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. C. Gerhard (trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1979a). Language and Art I. En D. P. Verene (Ed.), *Symbol, Myth, and Culture* (pp. 145-165). New Haven and London: Yale University Press.
- Cassirer, E. (1979b). The Educational Value of Art. En D. P. Verene (Ed.), *Symbol, Myth, and Culture* (pp. 196-215). New Haven and London: Yale University Press.
- Cassirer, E. (2007). El problema Jean-Jacques Rousseau. En *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura de la Europa del Siglo de las Luces* (pp. 49-155). R. Aramayo y S. Mas (trads.). Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (2009a). Resúmenes de las Conferencias. En R. Aramayo (Ed.), *Cassirer y su Neo-Ilustración. La conferencia sobre Weimar y el Debate de Davos con Cassirer* (pp. 67-74). R. Aramayo (trad.). Madrid: Plaza y Valdés.
- Cassirer, E. (2009b). Actas del coloquio entre Cassirer y Heidegger. En R. Aramayo (Ed.), *Cassirer y su Neo-Ilustración. La conferencia sobre Weimar y el Debate de Davos con Cassirer* (pp. 75-102). R. Aramayo (trad.). Madrid: Plaza y Valdés.
- Cassirer, E. (2009c). La idea de la constitución republicana. En por R. Aramayo (Ed.), *Cassirer y su Neo-Ilustración. La conferencia sobre Weimar y el Debate de Davos con Cassirer* (pp. 9-43). R. Aramayo (trad.). Madrid: Plaza y Valdés.
- Cassirer, E. (2010). Filosofía y política. R. Aramayo (trad.). *Arbor. Ciencia, pensamiento y cultura*, 186, 302-310. doi: 10.3989/arbor.2010.742n1109
- Cassirer, E. (2012). Form and Technology. En A. S. Hoel e I. Folkvord (Eds.), *Ernst Cassirer on Form and Technology Contemporary Readings* (pp. 15-53). New York: Palgrave Macmillan.
- Dreizik, P. (2014). La posibilidad del liberalismo en Lévinas. *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* entre dos lecturas de Husserl. En P. Dreizik (coord.), *Levinas y lo político* (pp. 87-100). Buenos Aires: Prometeo.

- Gordon, P. E. (2003). *Rosenzweig and Heidegger: between Judaism and German Philosophy*. California: University of California Press.
- Gordon, P. E. (2005). Myth and Modernity. Cassirer's Critique of Heidegger. *New German Critique*, 94, 127-168. Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/i30040946>
- Gordon, P. E. (2012). *Continental Divide. Heidegger, Cassirer, Davos*. Massachusetts, London: Harvard university Press.
- Griffin, R. (2010). *Modernismo y fascismo. La sensación de comienzo bajo Mussolini y Hitler*. J. B. Castiñeyra (trad.). Madrid: Akal.
- Heidegger, M. (1966). *Introducción a la metafísica*. E. Estiú (trad.). Buenos Aires: Nova.
- Heidegger, M. (1972). Philosophie der symbolischen Formen, II: Das Mythische Denken. En P. Aubenque, J-M. Fataud y P. Quillet (trads.). *Cassirer, E.; Heidegger, M. Débat sur le Kantisme et la Philosophie et autres textes de 1929-1931* (pp. 85-100). P. Aubenque, J-M. Fataud y P. Quillet (trads.). París: Beauchesne. Recensión a Ernst Cassirer.
- Heidegger, M. (1973). *Kant y el problema de la metafísica*. G. Ibscher Roth (trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2008). *Introduzione all'estetica. Le Lettere sull'educazione estetica dell'uomo di Schiller*. A. Ardovino (trad.). Roma: Carocci editore.
- Heidegger, M. (2009). Actas del coloquio entre Cassirer y Heidegger. En R. Aramayo (Ed.), *Cassirer y su Neo-Ilustración. La conferencia sobre Weimar y el Debate de Davos con Cassirer* (pp. 75-102). R. Aramayo (trad.). Madrid: Plaza y Valdés.
- Heidegger, M. (2012a). *El ser y el tiempo*. J. Gaos (trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2012b). El origen de la obra de arte (1935-1936). *Caminos del bosque* (pp. 11-62). H. Cortés y A. Leyte (trads.). Madrid: Alianza Editorial.
- Kant, I. (2001). *Crítica del discernimiento*. [KU] R. Aramayo y S. Mas (trads.). Madrid: Mínimo Tránsito.
- Koselleck, R. (2012). *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. L. Fernández Torres (trad.). Madrid: Trotta.

- Lévinas, E. (2005). Martin Heidegger y la ontología. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* (pp. 93-121). M. Vásquez (trad.). Madrid: Síntesis.
- Losurdo, D. (2003). *La comunidad, la muerte, Occidente. Heidegger y la "ideología de la guerra"*. A. Bonnano (trad.). Buenos Aires: Losada.
- Martin, N. (2006). Images of Schiller in National Socialist Germany. En N. Martin (Ed.), *Schiller: National Poet - Poet of Nations. A Birmingham Symposium* (pp. 275-299). Amsterdam, New York: Rodopi.
- Rossi, L. A. (2005). La tierra y las imágenes de la comunidad ideal en *El origen de la obra de arte*, de Martin Heidegger. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 38, 143-167. Recuperado de: <https://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/ASEM0505110143A>
- Schiller, F. (2002). El ideal y la vida. En D. Innerarity y N. Martin (trads.), *Poesía filosófica* (pp. 62-71). Madrid: Hiperión.
- Truwant, S. (2015). The Concept of 'Function' in Cassirer's Historical, Systematic, and Ethical Writings. En J. T. Friedman y S. Luft (eEds.), *The Philosophy of Ernst Cassirer* (pp. 289-311). Berlin, Boston: Gruyter.
- Van Vliet, M. (2013). *La forme selon Ernst Cassirer. De la morphologie au structuralisme*. Rennes: PUR.

