REVISTA INTERNACIONAL DE
FENOMENOLOGÍA Y HERMENÉUTICA

ALEA

ÍNDICE

TRADUCCIONES

- Martin Heidegger: Seminario en Zähringen, 1973 13
Carlos V. Di Silvestre

ARTÍCULOS

- Identidad, decisión y verdad. Heidegger, en torno
a la constitución del 'nosotros' 49
Alejandro G. Vigo

- Das 'Es geht um'. Das Es als philosophisches
Problem im Rückgriff auf Heidegger und Hegel 93
Patrick Baur

- El pensar de Heidegger en el lustro posterior a
Ser y Tiempo: la experiencia productiva de un fracaso 129
Roberto Rubio

- Dichtung und Transzendenz: das dichterische
Sagen und der Sprung in das Seyn 161
Adrián Navigante

RECENSIONES

- Martin Heidegger: *Übungen für Anfänger. Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen: Wintersemester 1936/37* 193
José M. García Gómez del Valle
- Alfred Denker, Marion Heinz, John Sallis, Ben Vedder, Holger Zaborowski (Eds.): *Heidegger und Nietzsche. Heidegger-Jahrbuch, vol. II* 203
Ricardo Baeza García
- Arturo Leyte Coello: *Heidegger* 211
Paloma Martínez Matías
- Ludwig Weber: *Überwindung der Metaphysik in der Theologie* 223
Márton Hegyi
- Instrucciones de formato 237
 Guidelines for authors 239

MARTIN HEIDEGGER: ÜBUNGEN FÜR ANFÄNGER. SCHILLERS BRIEFE ÜBER DIE ÄSTHETISCHE ERZIEHUNG DES MENSCHEN: Wintersemester 1936/37. Herausgegeben von Ulrich von Bülow. Mit einem Essay von Odo Marquard, (Marbacher Bibliothek, vol. 8) Deutsche Schillergesellschaft, Marbach am Neckar, 2005

José M. García Gómez del Valle

En 1936/37, Heidegger ofrece un seminario en torno a las *Cartas sobre la educación estética del hombre* de Schiller. Según la interpretación de Heidegger, en este texto teórico, el poeta habría señalado la necesidad de fundar el espacio de intervención política en la formación de la humanidad efectiva, del hombre como ser histórico. La lucidez de su esclarecimiento de la situación, determinada por el descarrío de la Revolución Francesa y la imposición del dominio de la administración racional del terror, se pone de manifiesto precisamente en la claridad con la que viene exigida la tarea de dar con las condiciones de posibilidad de una racionalidad que no sólo no contradiga la naturaleza sensible del ser humano sino que, además, se proyecte en una superación de las unilateralidades de los elementos racional y sensible. Su propósito filosófico es el empeño de trascender la mera conjunción de contrarios manifestada en la definición del hombre como *animal rationale*, i.e. de llevar a cabo una superación del concepto tradicional de hombre que no sería sino la más propia consumación de aquello que 'humanidad' pretende nombrar.

El proceso a través del cual el hombre se conforma como tal en su plenitud, como efectivamente histórico, es el de la «educación estética». La convicción de que el espacio abierto por la reflexión acerca de lo bello y el arte es el lugar en el que puede constatar el vínculo efectivo entre, por un lado, sensibilidad y racionalidad y, por otro, razón teórica y razón práctica, lleva a Schiller a tematizar la *experiencia estética* como el 'estado

de la determinabilidad activa y real' o 'estado estético', aquel que funda la posibilidad de una tal armonización y reconciliación.

Heidegger centra su interpretación de Schiller en esa noción, la de «estado estético» (*ästhetischer Zustand*), y es por esta razón que su lectura gravita en torno a las cartas 19 - 22, haciendo que la disposición de la obra gire y cobre sentido a partir precisamente de ese núcleo. A la hora de dar cuenta de los elementos constitutivos, racional y sensible, del hombre, la argumentación de Schiller se articula como una suerte de ficción 'genética'. Expone constructivamente un estado de la determinabilidad ilimitada que se correspondería con el «ser-abierto espacio-temporal del hombre» (28), *i.e.* de la pura sensibilidad aún no determinada, en el que a la aparición de toda determinación le pertenecería en primer lugar un momento negativo, de mera limitación de aquella apertura. Para que tal determinación termine constituyéndose en 'objeto', se precisa, además, la intervención del juicio. El pensamiento, como aquello que se pone a sí mismo ante lo que sólo se presenta como limitación y negación, constituye el momento positivo en el darse del 'objeto' y es condición de que éste aparezca como tal. El proceder unificador del juicio se encarga de dar unidad a eso que se presenta, es el «acto fundamental del pensamiento» de «representar *algo como algo*» (43). El dejarse afectar y el proyectar la unidad, lo pasivo y lo activo, la 'pulsión material' y la 'pulsión formal', o cualesquiera otros pares de los que se ponen en juego en el texto y que, en definitiva, refieren la dualidad de sensibilidad y pensamiento en tanto que elementos constitutivos fundamentales del complejo humano, son instancias que, si bien necesitan la una de la otra, permanecen separadas por un «abismo» (Schiller 1962, p. 369). El remitirse de la una a la otra propio de la esencia de ambas, sólo puede venir posibilitado, según Schiller, por un tercero, un algo mediador que, a pesar de no ser sustantivo, efectúa una suerte de síntesis y da efectividad y consistencia a aquellos elementos fundamentales. Lo que convierte en un *com-puesto* unitario y efectivo lo que hasta ahora sólo era la conjunción de *contra-puestos*, lo que hace del mero *animal rationale* un *hombre* (cf. p. 31 y Schiller 1962, p. 393), no es otra cosa que el *estado estético*.

La sensibilidad y la razón se constituyen en el rigor de un determinado modo de estar estructuradas, *i.e.* en la necesidad y la legalidad que en cada caso rige la actividad de cada esfera: en la esfera sensible la necesidad de «nuestra existencia en el tiempo determinada por la sensación sensible» (Schiller 1962, p. 372) y en la esfera de la razón la necesidad

moral. Según Schiller, la *experiencia estética*, el 'estado' vinculado a la comparecencia de lo bello, origina que la sensibilidad y la razón se liberen de esa estructuración coercitiva, produciendo en primer lugar una apertura que desinhibe a la sensibilidad de su concreta articulación y reabre el espacio de lo posible para la determinabilidad. No se vuelve así a aquel estado (ficticio) previo a la aparición de cualquier determinación, más bien, la determinabilidad se torna aprehensiva ante la totalidad de las determinaciones. Por otro lado, la razón, aun poniéndose a sí misma, actúa en libertad manteniendo las virtualidades de una legalidad en general pero sin poner en juego una sola ley. Esta determinabilidad es *real* por dar con el todo de la realidad y *activa* por ser negación libre de la necesidad de la determinada estructuración de cada esfera.

La exposición de Heidegger tiende a una comprensión del 'estado estético' en la cual éste aparece con toda claridad como una recreación de lo que Kant entendía por 'imaginación transcendental' (cf. pp. 73 s., 97 s. y 116 s.). La *determinabilidad real y activa* no sería, entonces, sino una paráfrasis de la *receptividad espontánea* (o *espontaneidad receptiva*), *i.e.* de la 'imaginación transcendental' que ya había sido interpretada por Heidegger como aquella 'desconocida raíz común' (cf. Heidegger 1998, §§ 28 y ss.) en la que no sólo se sostienen sensibilidad y entendimiento, sino en la que, además, tendrían su origen la consciencia moral y la razón práctica (*op. cit.*, § 30). Si bien en Kant, y a pesar de la remisión a semejante 'raíz común', sensibilidad y entendimiento, por un lado, y razón teórica y razón práctica, por otro, mantenían en todo momento su irreducible diferencia; para Schiller, el 'estado estético' sería aquello que no sólo originaría los elementos esenciales que conforman el complejo humano, sino que les otorgaría realidad o efectividad en una síntesis superadora de las limitaciones y unilateralidades de cada esfera y se constituiría en vínculo efectivo entre razón teórica y razón práctica. Por ello, el 'estado estético' no es un estado entre otros, sino «el estado fundamental que posibilita el conocimiento y la acción» (70) y, por ello, «el origen del ser-libre histórico del hombre» (71).

El 'estado estético' se vincula a la aparición de la belleza, *i.e.* principal y paradigmáticamente, a la obra de arte. Sin embargo, pareciera que lo que define qué sea una obra de arte se determina en el darse del 'estado estético'. De lo que se trata ahora, entonces, es de determinar qué ha de entenderse con 'obra de arte'. Heidegger utiliza durante varias sesiones del seminario los ejemplos de la acuarela de un conejo de Durero y el poema

de Meyer sobre una fuente romana. (Cada uno de los ejemplos, además, da pie a interesantes reflexiones. Así, a raíz del dibujo de Durero, expone el papel decisivo del 'nominalismo' para el tránsito de la Edad Media a la Modernidad y para la comprensión de la filosofía desde Descartes; por otro lado, a partir del poema de Meyer y en relación con la tarea de concebir la obra de arte literaria como 'obra', despliega una extensa y diferenciada reflexión sobre el lenguaje.)

En relación con la noción de obra cabe preguntarse, ¿cómo comparece la belleza en la obra de arte, *i.e.* qué hace de la obra una 'obra de arte'? Heidegger toma como pauta la sentencia de Schiller según la cual: «en una verdadera obra de arte bella (...) la forma ha de hacerlo todo» (Schiller 1962, p. 382).

Según la interpretación de Heidegger, el concepto de forma de Schiller refiere en primer lugar la propia manera de comportarse del hombre en tanto que se enfrenta y relaciona con otros entes, con 'objetos'. Así, el concepto de forma, que Schiller señala como lo decisivo a la hora de hacer de la obra una obra de arte, se da ya en el complejo desde el que se intenta teorizar el mismo 'estado estético'. En última instancia, «forma es el título para el *ser*, para la *esencia* de un ente tanto en su '*qué*', como (tras el giro del nominalismo) en su *existencia*.» (109) Con ello, este concepto, que Schiller aplica al arte sin caer en una noción externa o 'formalista', se relaciona con el representar en general del siguiente modo: por un lado, la forma es la unidad de lo representado, lo que trae a unidad la multiplicidad de lo dado; en ese sentido es también regla o ley sobre la que se asienta lo objetivo así determinado y, finalmente, es aquello que articula lo 'material', y que por eso se hace presente o se deja ver en lo sensible. Así, el 'hacerlo todo de la forma' en la obra es lo que, según Heidegger, permite que en la representación de algo aparezca su '*ser*', *i.e.* el '*ser-fuente*' de la fuente de Meyer o el '*ser-animal*' del conejo de Durero. En tanto que el '*ser*' de algo no se deja en ningún caso '*retratar*' o '*copiar*', de lo que se trata es más bien de cómo desde la sola forma, en la obra de arte se puede '*recrear el ser*' de eso representado; de cómo así se consigue, según Heidegger, la '*Erstellung des Seins*' (115).

Que la belleza comparezca es posible en tanto que la obra sea obra de arte y, por ello, sucede en el '*hacerlo todo de la forma*'. Además, según Schiller, la esencia del arte bello sería la '*apariencia*' (*Schein*). La forma se relaciona inmediatamente con la apariencia. En ésta, la forma es traída

ella misma a aparición (*Erscheinung*), como el 'ser' que se anticipa como unidad y que se encuentra en lo sensible como impronta de la proyección de la razón (de la pulsión formal) en su enfrentarse con los entes, en la constitución de los objetos en general... lo que aparece como forma en sí en la apariencia es aquello que se corresponde con el carácter espontáneo del proyectar la unidad, con la espontaneidad y el autodeterminarse. Así, escribe Heidegger: «libertad y forma deben ser *lo mismo*.» (118) Que se explicita que la apariencia es la esencia del arte bello, no es sino redundar en el hecho de que el ser-obra de la obra de arte se corresponde con el ser-bello de la obra y con la dependencia de la belleza ante la forma, *i.e.* no es otra cosa que insistir en que «la *apariencia* no es más que el aparecer o el hacerse fenómeno de la *forma*» (127). La *espontaneidad*, la pulsión formal, mentada en este contexto, identificada ya con la forma de la voluntad pura o razón práctica, es *receptiva*, está abierta a la posibilidad de reconocer una suerte de «semejanza de libertad» en el fenómeno.

Por ser esta libertad en el objeto un préstamo de la razón practica (...) y porque la libertad misma no puede darse nunca, como tal, a los sentidos, - brevemente - porque de lo que se trata aquí es de que el objeto *parece* libre, pero no lo *es*: por eso, esta analogía de un objeto con la forma de la razón práctica no es de hecho libertad, sino meramente *libertad en el fenómeno (o aparición), autonomía en el fenómeno (o aparición)*. (Schiller/ Körner s.d., vol 3, p. 17)

Así, Heidegger, siguiendo la pista de la noción de 'estado estético' y desplegando la trama de conceptos que se vinculan a ella, llega a la definición misma de la belleza como *la libertad en el fenómeno* que articula la teoría de lo bello de Schiller.

El concepto de 'aparición', delimitado ante las otras acepciones (como 'mera apariencia' o 'aparecer de un ente'), se convierte en la noción que delimita la posibilidad de realización del 'estado estético'. La 'apariencia estética', a diferencia de la lógica, no es un 'engaño', sino un 'juego'. «En el juego está en unidad de nuevo la pulsión material y la pulsión formal, la libertad en su origen.» (128) La tendencia de Schiller a buscar el eslabón que medie y reconcilie la naturaleza dual del hombre, encuentra en el concepto de 'juego' y de 'pulsión del juego', aquello que permite articular armoniosamente las pulsiones sensible y formal; con la noción de juego que depende del concepto de aparición, y a eso apuntaba la noción de 'estado estético', se consigue por vez primera dar con la clave del todo del

hombre. Éste «*sólo es completamente hombre allí donde juega.*» (Schiller 1962, p. 359) Con esto, la interpretación de Heidegger parece cerrar un círculo que delimita los fundamentos de la estética de Schiller, aquellos que han de sustentar, además, la «educación del hombre» o su realización como ser libre e histórico.

Hasta ahora, la presente exposición sólo ha pretendido seguir el hilo conductor de la lectura de Heidegger, mostrar cómo va ganando en el transcurso del seminario las categorías fundamentales de la estética de Schiller. El texto, reconstruido a partir de los apuntes de clase de algunos asistentes, ofrece el decurso vivo de la interpretación de las *Cartas*, con sus digresiones y redundancias, pero, sobre todo, con el natural despliegue de una conceptualidad según su trama interna. El logro de Heidegger en este texto es presentar de la mano de Schiller un análisis de la *experiencia estética* que, aún ligado a un entramado conceptual tradicional, evita caer presa de las malcomprensiones al uso (e.g. psicologistas) de lo que 'experiencia estética' en general pueda significar. Así, Heidegger da vida a la conceptualidad de Schiller y con la explicitación del marco kantiano en el que se mueve su pensamiento, da cuenta tanto de su plausibilidad, como de sus limitaciones: su dependencia de un planteamiento demasiado centrado en la razón, su anclaje en una ontología tradicional que por concebir como conceptos extremos el 'ser' y el 'devenir' (entendidos aquí como 'persona' y 'estado') postula un 'tercero' como derivado y que lleva a que su concepto de «pulsión de juego» no se instituya en una pulsión fundamental sino de simple mediación... Todo ello redundaría, en última instancia, en una concepción instrumentalista del arte; una concepción en la que Heidegger cifra el fracaso filosófico de Schiller.

Nunca ha sido fácil evaluar las interpretaciones que Heidegger desarrolla de otros autores. Su lectura de Schiller no podía ser una excepción. El propio filósofo se atrincheraba en una concepción de la interpretación que, al desvincularse de los parámetros historiográficos y reconstitutivos al uso, se curaba en salud de la crítica estéril de la «violencia de sus interpretaciones» por parte de «la investigación histórico-filosófica» y «el método de la filología histórica» (Heidegger 1998, p. XVII). Cabría preguntarse por la legitimidad de la tendencia a reducir la teoría de Schiller a una posición idéntica a la kantiana; si esa reducción no llevaría quizás a una constatación aún más decidida de las limitaciones del ensayo filosófico del poeta que la que ofrece Heidegger y de raíz distinta a ésta; si se puede, como hace Heidegger, llegar de

un modo unívoco desde el análisis del 'estado estético' a la definición de la belleza como 'libertad en el fenómeno' (algunas de las denominadas *Kalias-Briefe* no parecen encajar con tal reconstrucción; cf. e.g. Schiller/Körner s.d., vol. 3, pp. 30 y ss.); o si esta consideración de *la experiencia estética* cumple un papel realmente sustantivo en el contexto de la filosofía de Heidegger de estos años. En cualquier caso, lo que parece evidente es que la interrogación sobre el carácter político del texto del seminario, que a día de hoy determina en Alemania la recepción del mismo, no agota, ni mucho menos, el espectro de preguntas que aún cabría dirigirle a este Heidegger lector de Schiller.

Sobre el trabajo de edición de este volumen resta decir que el texto se publica al margen de la edición de referencia de la obra de Heidegger, la *Gesamtausgabe*, por estar basado fundamentalmente en los apuntes de los asistentes al curso y no en los escritos del propio filósofo. Además del texto del seminario y de los añadidos provenientes de otras fuentes que el editor ofrece en nota, este volumen incluye la reproducción facsimilar de una ponencia presentada en el marco del seminario por W. Körte sobre el mencionado dibujo de Durero, así como de las páginas que cubren las cartas 19 y 20 de la edición del texto de Schiller que Heidegger utilizaba en el curso, con sus subrayados y notas marginales. Finalmente, se incluye como epílogo un breve ensayo de O. Marquard sobre la relación entre política y estética en Schiller y Heidegger.

Referencias bibliográficas:

- Heidegger, M. (1998): *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt/M., 6. Aufl.
- Schiller, F. (1962): *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*; en : *Schillers Werke*, Nationalausgabe, vol. 20, Weimar.
- Schiller, F. / Körner, G. (s.d.): *Briefwechsel zwischen Schiller und Körner*. Von 1784 bis zum Tode Schillers – Mit Einleitung von L. Geiger, 4 vols., Stuttgart / Berlin.