

KANT Y LAS INHIBICIONES LECTORAS DE HEIDEGGER

Felipe Martínez Marzoa

Resumen

La interpretación detallada de textos de Kant que Heidegger hace se detiene en un punto en el que faltan por aducir articulaciones kantianas que, sin embargo, serían útiles para el completo desempeño del papel que la lectura de Kant tiene en el pensamiento del propio Heidegger. Esta detención o inhibición pudiera estar relacionada con cierta incompletud en la aceptación por Heidegger de algunas implicaciones de su propia obra.

Palabras clave: Kant, Heidegger, facticidad, raíz común.

Abstract

Heidegger's interpretation of Kant's philosophy, as far as it concerns the details, does not arrive to the point where it would be in place to adduce certain Kantian motifs which would be of use in order that the part the assumption of Kant's philosophy can play in Heidegger's thought would be completely acknowledged. This stop can connect with some incompleteness in Heidegger's acceptance of certain implications of his own work.

Key words: Kant, Heidegger, factualness, common root.

El hecho de que hayamos de empezar por una caracterización de la especificidad de la lectura de Kant que se inicia con *Kant und das Problem der Metaphysik* (en adelante KPM) puede sin duda, por mucha importancia que demos (y ciertamente se la damos decisiva) a aquel tipo de lectura, comportar, con todo, cierta injusticia. Pues el mérito de aquel ejercicio de lectura no está sólo, y quizá ni siquiera principalmente, en que pueda interesarnos más o menos la caracterización general de sus pretensiones o alguna respuesta general a la cuestión de “como qué” ha de tomarse la obra crítica de Kant y especialmente la *Kritik der reinen Vernunft* (en adelante

KrV, obra a la que especialmente se dedica Heidegger); incluso puede ocurrir que una discusión a tal nivel tienda a ser vacía, al menos en el sentido de que la coincidencia o discrepancia en fórmulas caracterizadoras de tal índole general no revele verdadera coincidencia o discrepancia en cosa alguna que vaya más allá de las fórmulas. En cambio, en lo que aquel esfuerzo de lectura se manifiesta ya desde el primer momento como descollante es en el examen minucioso de los quicios conceptuales de la obra de Kant, digamos: en no permitir en momento alguno que el lector repose cómodamente en significaciones obvias de, por ejemplo, “concepto”, “intuición”, “sensibilidad”, “entendimiento”, etcétera, sino reclamar en todo caso la delimitación precisa y *ad hoc* (es decir: con valor fenomenológico en el caso) de cada *quid* invocado, o, lo que es lo mismo, en seguir las articulaciones de determinados pasajes textuales, sumamente difíciles y a la vez de suma importancia, sin permitirse obviar particularidad alguna; características estas que aún hoy siguen marcando aquel trabajo de interpretación de modo lo bastante señero para que casi todos los días, trabajando sobre ciertos quicios kantianos, a la observación de que algo “es la interpretación de Heidegger” sea respuesta ajustada a derecho el preguntar cuáles *exactamente* son las otras.

Quizá la “injusticia” que hemos detectado como probable efecto de una caracterización general del rumbo interpretativo al que hacemos referencia resulte mitigada si cierta caracterización inicial que de todos modos haremos, aparte de ser sólo inicial, no busca traducir en estos o

aquellos “términos heideggerianos” lo que supuestamente habría en KrV, como a veces hace el propio Heidegger en las partes más proclamatórias de KPM (que distan mucho de ser las más aclaratorias), sino que busca iniciar una caracterización de lo que de hecho ocurre en la marcha de detalle del trabajo interpretativo.

De lo que a menudo se ha llamado la *facticidad* de lo examinado y descubierto en el proceder kantiano forma parte no sólo el que el contenido, *lo* que hay, *lo* ente, sea pensado siempre como empírico, el que la *certitudo* de lo *certum* (la condición de definido o delimitado de lo definido o delimitado, por lo tanto el “ser” de lo “ente”, la validez de lo válido) haya de ser pensada como certeza empírica, contingente, sino también el que, en consonancia con ello, el propio “en qué consiste” o “qué es” (la *possibilitas* o *essentia*) de la validez (de la *certitudo*), que ciertamente es “necesario” (es decir: de antemano válido para todo contenido -para todo *certum*- posible) tiene de todos modos el carácter de una necesidad que se encuentra o constata como la de algo en lo que siempre *ya* se está; no es empírico, pero sí fáctico. En todo momento se está describiendo el “en

qué consiste” de la validez o *certitudo* misma (el de uno u otro modo de validez o *certitudo*), el fenómeno es la validez o *certitudo*, y la descripción es fenomenológica, queriendo esto decir que *no* es deductiva, sino precisamente descriptiva. Una de las consecuencias de esto es que el análisis siempre pone de manifiesto elementos constitutivos que, ciertamente, lo son del en cada caso único fenómeno, pero que han de serlo de manera que la pluralidad de esos elementos no pueda ser ni deducida ni reducida, sino que haya de ser irreductiblemente pluralidad. Este rasgo, que provoca la irritación del idealista, aparece sin embargo en el trabajo lector de Heidegger como parte esencial de lo más genuinamente kantiano, como vamos a ver con algún ulterior detalle.

En la parte de la obra de Kant en la que se centra KPM el fenómeno a describir, es decir, el modo de validez o de *certitudo*, es el *conocimiento*, y los términos en los que de entrada comparece la pluralidad no reductible ni deductible de rasgos del fenómeno son los de la dualidad de intuición y pensamiento, o de sensación y concepto, o de sensibilidad y entendimiento, o de receptividad y espontaneidad en el conocimiento. Ambos lados se reconocen para reconocer que no pueden tener lugar el uno sin el otro, que no son sino las dos caras del único fenómeno, y, a la vez, que ni el uno puede deducirse del otro ni el otro del uno ni tampoco puede la dualidad de ramas o la una y la otra rama deducirse de algún “uno” “común”. En efecto, el modo en el que en KPM se interpretan las alusiones kantianas a una “raíz común”, y en especial el modo en el que allí se sigue el detalle de los textos de KrV en los que está en juego la articulación de cada lado con el otro, responden precisamente a la índole de la exigencia que acabamos de formular acerca del tipo de pluralidad y el de unidad inherentes al carácter de lo investigado. Quizá haya hecho demasiado ruido la palabra “imaginación”; es palabra válida, pero lo importante no son ni unas ni otras evocaciones que ella tenga por ser la palabra que es, sino el hecho de que ella tiene allí justamente el significado que ha de tener para que ni de la “raíz” puedan en modo alguno deducirse las ramas ni tampoco la “raíz” sea tal que pudiera permitir que las ramas se deduzcan la una de la otra o ambas de algo que fuese uno y lo mismo.

En todo esto ha quedado mencionado ya (por nosotros, no está claro si también por Heidegger) que de esas dualidades o pluralidades fácticamente encontradas, no reductibles ni deductibles, forma parte también el que la validez o *certitudo* sea siempre o bien uno o bien otro de dos modos de validez, de los cuales uno es lo que acabamos de llamar “conocimiento” y el otro es la validez práctica o la decisión. Heidegger no ha realizado a propósito de la *Kritik der praktischen Vernunft* (en adelante KpV) trabajos

interpretativos con un grado de detalle y continuidad comparables al de aquellos que realiza sobre KrV. Esto tiene, por una parte, cierta razón de ser en la cosa misma, a saber, que el tipo de problemática constituido por el análisis de la *possibilitas* o *essentia* de la validez misma se define en KrV, esto es, en KrV se presenta qué hay que entender en general por lo “puro” o la “forma” o los elementos constitutivos de la *possibilitas*, mientras que en KpV sólo se discuten a este respecto los *mutanda*. Pero esto no es todo, porque también es cierto que Heidegger se detiene ante las implicaciones de considerar la propia dualidad de lo cognoscitivo y lo práctico como una manifestación de lo que hemos mencionado a propósito de facticidad y pluralidades no reductibles ni deductibles. Y que esto es en efecto un “detenerse” viene avalado por varias razones afincadas en la sistemática profunda de la obra de Kant, de las cuales, por esto y por otros motivos, tenemos que ocuparnos en alguna medida a continuación.

En primer lugar, el modo en el que en la obra de Kant resulta fundamentada la consideración de dos modos de validez irreductibles el uno al otro tiene en efecto el mencionado carácter de la constatación y de lo fenomenológico. Se constata que hay el modo de validez al que llamamos conocimiento en cuanto que se constata que hay en cualquier caso la cuestión de si tal o cual contenido es o no es válido como contenido de conocimiento; y se constata que hay en todo caso un elemento no reductible a esto, reconocimiento que es el de la decisión o de lo práctico. Nada cambia por el hecho de que lo digamos en orden inverso: se observa qué es lo que en verdad constituye decisión, y esto equivale a distinguir la decisión misma frente a lo que, en contexto con la decisión, hay de no decisivo, sino cognoscitivo. Y, tal como el análisis de la “forma” de conocimiento es averiguar en qué consiste eso que encontramos como la validez conocimiento, así el análisis de la “forma” de lo práctico es dilucidar en qué consiste o qué constitución tiene eso otro que se ha encontrado como irreductible a conocimiento¹.

En segundo lugar, entre la irreductible y no deductible dualidad de conocimiento y decisión y, por otra parte, la igualmente irreductible y no deductible que se encuentra en la constitución del conocimiento, a saber, la de sensación y concepto, hay un peculiar modo de coimplicación. Se constata que no podría haber junto al conocimiento la decisión si no ocurriese que el conocimiento mismo es una dualidad, e igualmente que éste no sería una dualidad si no hubiese junto al conocimiento también lo

¹ Cf. Quizá mi artículo *Reconsideración del concepto de ética autónoma*, en “La ortiga”, nº 33-35, 2002, pp. 35-45.

práctico. Tanto la una como la otra dualidad son fenomenológicamente encontradas, sólo que ese doble hallazgo es también el de la irrompible solidaridad de la una con la otra de esas dualidades².

En tercer lugar, lo que acabamos de recordar en segundo tiene consecuencias, no sobre la estructura “raíz común”, la cual mantiene e incluso refuerza el peculiar papel que aquí le hemos atribuido, pero sí sobre el papel de esa estructura en la sistemática de lo investigado, pues la coimplicación de las dos dualidades conlleva que una situación de “raíz común” con respecto a una de ellas lo es también con respecto a la otra. Si el conocimiento está constituido por la dualidad de sensación y concepto, entonces una “raíz común” no es ella misma conocimiento, y, en efecto, no lo es, porque es en el mismo sentido “raíz común” por lo que se refiere a la dualidad de lo cognoscitivo y lo práctico. Esto, como es sabido, tiene una importante presencia en la obra de Kant, donde, en la *Kritik der Urteilkraft* (en adelante KU), fórmulas que por una parte se vinculan a “imaginación” y “esquema” aparecen también con referencia a alguna “raíz común” referida a una dualidad que unas veces es la de intuición y concepto, otras la de lo cognoscitivo y lo práctico, otras tanto la una como la otra³.

El que en Heidegger no haya en positivo, y en todo caso no en detalle, asunción alguna de la mencionada facticidad en su aspecto referente a la propia dualidad de lo cognoscitivo y lo práctico ni, por lo tanto, de la “raíz común” en su referencia a esta dualidad, resulta especialmente notable, no sólo porque la facticidad misma en general sí es punto clave en la lectura de Kant por Heidegger, sino también por algunos detalles de la relación entre lo que sí hay en la citada lectura y lo que podemos observar en la textualidad kantiana a propósito de la “raíz común” en referencia a lo cognoscitivo y lo práctico. En KPM Heidegger reconoce que la fenomenología kantiana opera en contra de determinados intereses a los que Kant mismo no podía ser ajeno, y que estos intereses presiden determinados intentos fallidos de modificación del resultado por el propio Kant. No es (ni lo dice

² Cf. mi libro *Desconocida raíz común*, Madrid 1987.

³ Este aspecto de la posición de Kant fue reconocido ya desde muy pronto, y, de hecho, Fichte se refiere (por ejemplo, a lo largo de la *Wissenschaftslehre* de 1804) a la “raíz común” kantiana tomándola también como raíz común de lo cognoscitivo y lo práctico según Kant. Por cierto que Fichte reconoce en esa estructura en cierta manera lo mismo que hemos señalado nosotros (y que, a propósito de sensibilidad y entendimiento, resplandece en la lectura que Heidegger hace), a saber, que este tipo de “raíz común” es justamente lo que hace falta para asegurar que la dualidad no sea ni deductible ni reductible; sólo que, naturalmente, Fichte hace notar esto para documentar con ello lo que él considera la radical insuficiencia de Kant.

Heidegger) que lo uno sea la edición A y lo otro la edición B, sino sólo que una (no la única, ni mucho menos) de las fuentes de modificaciones en B es el intento de pasar a un tipo de unidad del fenómeno conocimiento menos inconciliable con el modelo de “unidad del todo” que se persigue en el pensamiento moderno y que alcanzará su expresión consecuente en el Idealismo; la pretensión sería la de reinterpretar la “raíz común” de concepto e intuición en el sentido de un operar del entendimiento en la sensibilidad; tampoco la edición B es esto, porque el proyecto es inviable y de hecho Kant experimenta esa inviabilidad⁴. Pues bien, uno de los datos textuales que hacen notable la inhibición que en último lugar hemos atribuido a Heidegger es que la misma relación, entre la fenomenología (esto es: la cosa misma) y cierto proyecto que la cosa misma hace fallido, parece darse en KU, sólo que en orden cronológicamente inverso. Aquí una “Introducción” que se escribió antes que el cuerpo de la obra esbozaría pretensiones que corresponderían a aquello con lo cual Kant mismo habría pretendido (y no habría conseguido) modificar KrV, y de nuevo en KU la cosa misma se habría impuesto en el sentido de que aquella “Introducción” no pudo ser publicada como tal porque no correspondía a lo que en el efectivo desarrollo de la obra resulta en verdad fundamentado; hubo que escribir otra “Introducción” que substituyó a aquella primera. Fue el mismo imperativo fenomenológico que no se dejó silenciar en KrV el que ahora emergió pese a las intenciones del autor; porque, en efecto, el señalar a una “raíz común” resulta ocurrir allí en los términos de aquella “imaginación” que *no* podía ser operar alguno del entendimiento (se habla de “esquemmatizar sin concepto”, etcétera), o, dicho en otras palabras, ocurre en los términos de la parte “estética” de KU⁵. Sin embargo, Heidegger no se ocupa

⁴ En cuanto a las dos lecturas en conflicto que pudiera haber en esto ya desde Kant mismo, cf. mi libro *De Kant a Hölderlin*, Madrid 1992.

⁵ De hecho en la segunda «Introducción», a diferencia de lo que ocurre en la primera, se reconoce que la parte «estética», y sólo ella, tiene una posición fundamentante, lo cual, ciertamente, no puede querer decir que fundamente alguna validez o *certitudo*, como hacen cada uno por su parte lo cognoscitivo y lo práctico, pues ello sería incompatible con la estructura “raíz común”, pero sí que pertenece al orden de la validación, como “raíz común” de la validación cognoscitiva y la práctica, mientras que expresamente se niega que esto ocurra con la parte “teleológica”. Para entender esto, recordemos que cierta fórmula en la que se expone a veces la pretensión de una raíz común de lo cognoscitivo y lo práctico, a saber, que el ámbito de las posibles acciones a realizar y el de los objetos posibles de conocimiento han de ser materialmente (sólo materialmente, pero ello de manera necesaria) el mismo ámbito, tiene dos posibles lecturas. Una de ellas reclamaría simplemente que las acciones sean enjuiciables según el imperativo categórico, es decir, meramente que éste tenga

de esto que de tal manera confirmaría y enriquecería los rasgos centrales (o que a nosotros nos lo parecen) de su propia interpretación.

Ahora bien, esta omisión resulta ser la misma que otras (aparentemente otras) también muy notables y que ya no se refieren sólo a Kant. Si uno se pregunta cómo es posible que Heidegger no se haya ocupado nunca con algún detalle de la relación de Hölderlin con la historia de la filosofía, debe hacerlo, desde luego, sabiendo que el poema no “expresa” “pensamientos filosóficos” ni ocurre cosa alguna que se parezca ni de lejos a esto. Lo que ocurre es que el camino de Hölderlin hasta su poesía decisiva no es como el de cualquier otro; y no me refiero sólo al camino *de facto* (biográfico), sino también a un cierto camino *de iure*. La cuestión es pertinente aquí porque ese camino consiste en que Hölderlin es uno de los que en primer término formulan el proyecto idealista, el proyecto de “uno todo” o de “absoluto”, y eso le permite ser también él quien, sin abandonar ese proyecto, a la vez encuentra en él una brecha interna⁶. Lo de menos es si este hallazgo está o no vinculado en Hölderlin a una nueva lectura de Kant por Hölderlin mismo; lo en verdad importante es que la cuestión, en ese distanciamiento Hölderliniano frente al proyecto que sin embargo sigue siendo el propio, es manifiestamente la misma que se encuentra en Heidegger como aquel distanciamiento frente al proyecto de absoluto que lleva, entre otras cosas, a valorar la facticidad kantiana considerándola no como una insuficiencia, sino como fenomenología; coincidencia que está en la base del interés de Heidegger por Hölderlin, pero, notabilísimamente, sin que Heidegger haya examinado jamás ese aspecto de la obra de Hölderlin.

Así, pues, el trabajo interpretativo de Heidegger a propósito de Kant se inhibe en cuanto se acerca a puntos que, sin embargo, armonizarían excelentemente con líneas básicas de ese mismo trabajo, y esta inhibición concierne con la que en el mismo Heidegger se produce en relación con otros interpretables (por de pronto con aspectos de Hölderlin a los que acabamos de aludir). Este fenómeno necesita de exégesis, y para hacerla hay que tener

sentido; la otra reclamaría que sea pensable un actuar en el que ese enjuiciamiento sea positivo, es decir, una conducta «buena». La primera de esas lecturas es suficiente para la consistencia de la parte «estética» y puede ser defendida kantianamente en el nivel de la posibilidad misma de conocimientos y de decisiones en general. La segunda, en cambio, implica elementos «dialécticos», es decir, representaciones de totalidad, por lo tanto kantianamente no puede ser fundamentadora, y no es necesaria para la consistencia de lo «estético», pero sí para lo de lo «ideológico».

⁶ Cf. mis libros *De Kant a Hölderlin* (Madrid, 1992) y *Hölderlin y la lógica hegeliana* (Madrid, 1995).

en cuenta que el trabajo interpretativo del que estamos hablando (el de Heidegger sobre Kant) es esencial a la trayectoria del propio Heidegger.

Como es sabido, de las dos secciones que llegaron a publicarse de *Sein und Zeit* (en adelante SZ), la segunda presenta, con base en el análisis realizado en la primera, la ruptura de algo que a lo largo de la primera venía funcionando de manera implícita por mera ausencia provisional de cuestionamiento al respecto. Venía funcionando como un implícito “fondo sobre el cual”, y el que hubiese esto, por lo tanto el que estuviese pendiente cierta cuestión, había quedado de alguna manera reconocido desde el comienzo por la presencia de la noción de “sentido” (recuérdese la caracterización de la “pregunta del ser” como “pregunta por el sentido de ser”), donde por “sentido” se entiende el “horizonte” o “fondo” de la presencia, es decir, no lo que es presente, sino el “fondo sobre el cual” de la presencia. La segunda sección es el descubrimiento de que a lo largo de la primera había estado operando como “sentido” algo que ahora, como consecuencia de los análisis de la primera y a una con el hecho mismo de que se lo detecte, se rompe. Se descubre, en efecto, que los análisis de la primera sección se han efectuado, con todo, dando por supuesto (no positivamente, pero sí por ausencia de discusión) el “ahora y ahora y ahora”, la secuencia de los momentos o puntos o casos; se descubre esto al descubrirse que en el horizonte que se está presuponiendo no cabe (es incluso impensable) algo sin embargo necesario para que tenga lugar “ser”, a saber, un límite⁷. A este vuelco no se le reconoce allí mismo (o al menos no de manera proclamatoria) carácter de interpretación de textos u otros hechos “históricamente dados”. Sin embargo, en cuanto al fenómeno mismo del que se trata, lo que ahí hay es lo mismo que en cierto paso exegético esencialmente vinculado a otros trabajos interpretativos de Heidegger, a saber, aquel en el que, partiéndose de un “de algo, algo” (articulación apofántica, ser)⁸ que tiene el carácter de vuelco, de “de ... a...”, el hecho mismo de que el propio “de ... a ...” se vuelva relevante, en cierta manera se tematice, produce la descualificación del mismo y la consiguiente implicación de una secuencia ilimitada, de la cual, entonces, el “de ... a ...” pasa a ser una delimitación advenida. Sólo que el viraje que hemos visto

⁷ Como es sabido, este carácter de “horizonte” o “sentido” del “ahora y ahora y ahora” se considera expresado también en la tabla de las categorías de modalidad y en la referencia de las otras dos de ellas a la de existencia.

⁸ Cf. mi *Comentario a: Aristóteles, De interpretatione, 1-3*, en: A. Álvarez Gómez y R. Martínez Castro (coords.): *En torno a Aristóteles / Homenaje al Profesor Pierre Aubenque*, Santiago de Compostela, 1998, pp. 119-129.

como constitutivo de la estructura de la parte publicada de SZ parte de la ubicación (por ausencia de cuestionamiento) en el punto *de llegada* del tránsito que ahora acabamos de mencionar y descubre que ese punto lo es en efecto de llegada, es decir, deja atrás (no sólo “históricamente”, también fenomenológicamente) algún punto de partida. En su aspecto de exégesis de decires recibidos, el análisis que acabamos de recordar no es sólo la interpretación de filosofemas (por ejemplo: del análisis de *khrónos* en la “Física” de Aristóteles), sino que puede exponerse también (lo haga Heidegger o no, en todo caso es el mismo viraje) hablando, por ejemplo, de la *pólis* como el intento de reconocer expresamente el *nómos* y de cómo ella misma, al reconocer algo que ha de ser lo mismo para todos y para todos los casos y con ello generar un cierto espacio uniforme, acaba privando de sentido los límites de ese espacio y por lo tanto aboliendo la propia entidad *pólis*; o incluso se puede exponer esto mismo de modo que ni siquiera a primera vista parezca (ya no lo es) un proceso lógico, exponiendo, por ejemplo, qué significado tiene al respecto el intercambio de cosas, en una u otra de sus modalidades, etcétera⁹. En cualquiera de los modos de exposición, lo que hay es que cierto siempre ya supuesto revienta en un ilimitado por el hecho de perder su condición de meramente ya supuesto y volverse ello mismo relevante, o, por así decir, se substraer en su mismo comparecer, o su comparecer es su substraerse¹⁰. La expresión de esto en la mencionada estructura de SZ es lo siguiente: no hay en modo alguno en la segunda sección una instalación en un nuevo “sentido”; sólo se descubre que lo que venía operando como sentido es en el fondo el substraerse de cierto “sentido”, pero ese substraerse es la comparecencia misma; sólo cabe, pues, reconocer el carácter no primario de lo que venía operando como sentido; no cabe, en cambio, pretensión alguna de instalarse en lo primario. La comparecencia del nuevo “sentido” consiste meramente en la quiebra (pérdida del carácter primario) de lo que implícitamente venía operando como “sentido”, quiebra que, por otra parte, coincide con el que ese operar implícito pase a ser reconocido, esto es: sólo se reconoce que eso está operando como sentido en cuanto que se encuentra que de algún modo no puede seguir siendo así, y, sin embargo, esto no significa que pase

⁹ Cf. Quizá mi *Estado y pólis*, en: M. Cruz (coord): *Los filósofos y la política*, Madrid 1999, pp. 101-115

¹⁰ En la versión como «de algo, algo», el tránsito del «de ... a ...» al continuo ilimitado es el tránsito de la prioridad de la distancia a la del punto (el continuo ilimitado es el punto como lo que siempre ya hay, la continuada repetición del punto), y el «de algo, algo» en el punto (o instante) es el enunciado.

a ser de otra manera o que se conquiste un nuevo “sentido”. Del nuevo sentido sólo hay la quiebra (en el sentido dicho) del anterior. Hasta tal punto es así que lo nuevo toma nombre meramente de la constatación de cuál es el nombre de lo que venía valiéndose; el “ahora y ahora y ahora” es el “tiempo”, y aquello a lo que ahora se apunta como el sentido se llama “tiempo” precisamente porque su comparecer no es sino la ruptura (que es a la vez el comparecer) del tiempo.

Tiene ahora interés el que nos preguntemos qué pasa si no siempre se es consecuente (por ejemplo: si no siempre Heidegger lo es) con eso de que no hay comparencia de nuevo sentido salvo en la medida en que lo es precisamente no otra cosa que la propia exégesis interna de lo que viene dado como sentido. Esto que viene dado como siempre ya supuesto es lo que hemos mencionado como el “ahora y ahora y ahora”, o como el continuo ilimitado, es decir: aquel ámbito en el que no hay ni cosa ni acontecimiento, ya que cualquier límite es tan arbitrario como cualquier otro y, por lo tanto, en ningún punto empieza ni termina cosa alguna. El pretender que sobre la base de eso surgiese en efecto algo nuevo pretendería: desde la ausencia de delimitación, producir delimitación; desde la ausencia de fundamento para límite alguno, sin embargo establecer límites; en el espacio constituido por la ausencia de acontecimiento (por lo tanto también por la ausencia de toda posibilidad de distinguir entre un acontecimiento y lo que no lo es), reconocer sin embargo acontecimiento. Esto conduce en efecto a señalar, aunque sea de manera huidiza, algo así como acontecimientos que, por ser representados desde el “ahora y ahora y ahora”, se convierten en tipos de acontecimientos, como los que aparecen en la conferencia *Der Ursprung des Kunstwerkes* (en adelante UKW)¹¹. Aquí comentaremos solamente la referencia al tipo de acontecimiento “obra de arte”. La descripción que allí se hace de la presencia y el acontecer de la obra de arte se corresponde (y ello se nota especialmente bien teniendo en cuenta la adición de 1956) con lo que Heidegger en otras partes (incluida esa misma adición) presenta acertadamente como la interpretación del concepto griego de *morphé* o de *eidos*; y ello es notable, en primer lugar, por el hecho de que precisamente en Grecia no hay en absoluto “la obra de arte” (no hay un ámbito específico de lo “artístico” o de lo “estético” o comoquiera que se le llame) y, en cambio, la *morphé* o el *eidos* es interpretado en Grecia (interpretado por el propio Heidegger leyendo textos griegos) como el ser de lo ente, como el ser de toda cosa; mientras que,

¹¹ Cf. mi *Heidegger y su tiempo*, Madrid, 1999, en especial pp. 39-42.

por el contrario, en la modernidad nada, ningún ente, ninguna cosa, tiene una *morphé* o un *eidos*. Quizá contribuyese a aclarar esto el traer a colación el hecho de que, en efecto, en algún punto de la filosofía moderna, y precisamente -ahora sí- en relación con lo bello y con la obra de arte, se describe algo que, ciertamente, es lo más próximo al *eidos* o *morphé* que podríamos jamás encontrar descrito por un moderno, pero se lo describe precisamente fundamentando el que ello, justamente por tener ese carácter, no tiene la condición de ente o de cosa. Cabría entonces pensar que los tan debatidos zapatos de UKW sólo vienen a cuento en una conferencia como esa porque no son en verdad zapatos, sino lo que Kant llamaría “representación de” zapatos¹². Heidegger no niega esto; simplemente no le presta atención, pese a tratarse evidentemente de algo que en sus manos hubiera tenido un interesante desarrollo. La facticidad kantiana de la que hemos hablado es aquello a lo que responde el tipo de “raíz común” a que se ha hecho referencia, y este tipo de estructura comporta que, en efecto, remitir a la “raíz común” sea remitir a algo que está dejado atrás en la validez misma, en el ser mismo, donde ahora “ser” es el “ser” dicho en lengua moderna. Salta a la vista la conexión con aquellos análisis de Heidegger en los que el horizonte ilimitado se constituye como el haber dejado atrás algo y todo ello tiene una vertiente hermenéutica, a propósito de la cual hemos citado cierto viraje documentado, por ejemplo, en la “Física” de Aristóteles, pero lo hemos hecho indicando que podría tratarse igualmente de la *pólis*, del intercambio de cosas, etcétera. En la medida en que en todo esto aparece implicada la distancia entre lo griego y lo moderno, es momento de decir que incluso en el reconocimiento exegético de esa distancia Heidegger avanza significativamente en textos posteriores a KPM. La propia adición citada a UKW tiene en alguna medida este carácter. Y las nuevas aportaciones a la lectura de Kant en el curso *Die Frage nach dem Ding* y en la conferencia *Kants These über das Sein* evitan en medida importante aquello que ocurría en KPM de que el carácter “ontológico” pareciese poner sin más a Kant en contacto con Aristóteles¹³. Pero, por lo que se refiere a hasta dónde (hasta qué punto de la obra de Kant) llega el trabajo interpretativo de detalle, los límites que hemos descrito permanecen firmes. Y, a la luz de lo que ahora hemos dicho, no

¹² Cf. Mi ya citado *Desconocida raíz común*.

¹³ Cf. mi *Heidegger y la historia de la filosofía*, en: Taula (Universitat de les Illes Balears), nº 13-14, 1990, pp. 99-111.

podemos sino relacionar esos límites con la resistencia de Heidegger a aceptar eso que en nuestra exposición (partiendo del propio Heidegger) ha aparecido como que no hay “nuevo” sentido sino como el propio comparecer (por lo tanto el carácter secundario, la quiebra) de lo mismo que viene operando como sentido; resistencia que impide renunciar consecuentemente a que, sin embargo, haya en efecto acontecimiento.