

## Kant crítico de Nietzsche y Heidegger: pidiendo un Zaratustra para el siglo XXI

JULIO QUESADA\*

**Resumen:** A través de un análisis que, a su vez, es un tributo al pensamiento de Ezra Heymann y a su concepción de la filosofía kantiana como «filosofía trascendental mundaneizada», este artículo pretende, partiendo de la famosa expresión kantiana «sociable insociabilidad», comprender retroactivamente el carácter intrínsecamente conflictivo de nuestro ser en tanto que social. Este carácter, en Nietzsche y su fallida idea de comunidad pero, sobretudo en Heidegger y su violenta interpretación tanto de Kant como de Nietzsche, más que inexplicado, queda coartado, extirpado de raíz mediante ideas tales como la heideggeriana «destino histórico del ser», cuyas terribles consecuencias metafísico-políticas fueron ya, de algún modo, criticadas por Kant.

**Abstract:** Through an analysis as well as a tribute of Ezra Heymann's thought and his conception of Kant's philosophy as a «transcendental mundanized philosophy», this article aims to, starting from the famous Kantian expression «sociable unsociability», to understand retroactively the intrinsically conflictive status of our being as a social being. This status, in Nietzsche and his failed idea of community but, above all, in Heidegger and his forced interpretation of Kant as well as of Nietzsche is, more than unexplained, eradicated, pulled out by the roots by means of ideas like the heideggerian one of «historical destiny of being», whose terrible consequences were criticized by Kant.

### I. De la filosofía trascendental mundaneizada a la pluralidad interna de los motivos morales

«Los que pertenecemos a la generación que se ha formado después de la segunda guerra mundial, nos hemos acercado a la *Crítica de la razón pura* a través del libro que le dedicó Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*. Más tarde, lecturas más asiduas de Kant mismo, la ampliación de la esfera de las voces que atendimos junto con la preferencia por un estilo filosófico centrado en el examen ceñido de argumentos y resistente a las sollicitaciones patéticas, en breve, un enfoque más analítico del quehacer filosófico, ha hecho que para no pocos el libro de Heidegger pasara a un segundo plano.»

Se podrá decir más alto, pero no de forma más clara; forma propia de un maestro cuya serenidad crítica –y valientemente autocrítica– tan alejada de los «claros del bosque» como del patético y apocalíptico «destino del Ser», me impelen a este ensayo de autocrítica para resolver lo que en aquél

---

Fecha de recepción: 6 junio 2006. Fecha de aceptación: 24 octubre 2006.

\* Departamento de Filosofía. Ciudad Universitaria de Cantoblanco. 28049 MADRID. J. Quesada es autor de:

— *La filosofía y el mal*. Síntesis. Madrid, 2004.

— AAVV: *Nietzsche bifronte*. Biblioteca Nueva. UAM. Madrid, 2005. (Co-edición, prólogo capítulo).

Nietzsche de 1988 había quedado sin solución porque, en realidad, el problema ya estaba mal formulado<sup>1</sup>. Se trataba del problema de la «comunidad» en Nietzsche. Pues bien, las relecturas del texto de Ezra Heymann –*Decantaciones Kantianas. Trece estudios críticos y una revisión de conjunto*.– que aquí paso a señalar, me han aportado un valioso ejercicio crítico para rescatar aquel problema.

Las palabras de Heymann con las que hemos arrancado pertenecen al estudio titulado «Filosofía trascendental mundaneizada», en donde nuestro profesor avisa de una lectura de Kant en el tiempo: la generación posterior a la segunda guerra mundial; y un autor, Heidegger, cuya lectura «fenomenológica» de la primera de las Críticas kantianas nos va a ir poniendo en la pista de la investigación acerca del fracaso de la idea de comunidad en Nietzsche... y en el propio Heidegger. De entrada ya podemos establecer el campo de batalla: las interpretaciones fenomenológicas que Heidegger hizo de Kant. Heymann hace alusión al curso 1927-8, «Interpretaciones fenomenológicas de la *Crítica de la razón pura* (CRP)», cuya publicación «nos facilitó una nueva comprensión de la ya lejana satisfacción juvenil con la cual habíamos acogido *la enérgica remodelación* a la cual Heidegger sometió la filosofía kantiana, aún cuando discrepamos con muchas tesis específicas»<sup>2</sup> Entre ambas publicaciones aparecieron: *La pregunta por la cosa* y *La tesis kantiana sobre el ser*; alusión nada externa porque pone de manifiesto el cambio de pensamiento de Heidegger, pero muy especialmente respecto de Kant que, vuelvo a recordar, es la clave para repensar nuestro viejo problema sobre el fracaso de la idea de «comunidad» en Nietzsche. En efecto, una cosa son los textos de finales de los años 20 y otra, muy diferente, con los que se inician los 60. «En los primeros Heidegger retoma los asuntos planteados por Kant como asuntos de su propio pensamiento, (...). De acuerdo con esta postura, el lector filosófico e intérprete que es Heidegger trata de entender el pensamiento de Kant como una lucha con problemas, tal que comprenderla y ubicarse en esta lucha no puede significar otra cosa que continuarla, proponiendo, desde luego, respuestas nuevas, (...)». Mientras que los textos de comienzos de los 60 demuestran, de entrada, que «el pensamiento de Heidegger está dominado por la idea de un destino histórico del ser, que implica que en cada época de la historia de la filosofía el ser toma una determinada forma. La época del destino del ser que Heidegger adjudica ahora al pensamiento de Kant es aquella de la total objetivación del ente bajo el control del sujeto, que prepara el destino aciago del dominio planetario de la técnica. De este modo, *queda reducida la polifonía y la riqueza de motivos*, que se entrecruzan en constelaciones variadas y nunca acabadas, a un solo tema»<sup>3</sup>. Heymann pone un ejemplo harto elocuente sacado de *La pregunta por la cosa*: «La verdad acerca de lo que son las cosas en su cosidad se determina a partir de los principios de la razón pura»<sup>4</sup>. El error de Heidegger es manifiesto para quien lo quiera ver: se ha transformado la dinámica de la razón pura «en la corte ante la cual se determina la cosidad de todas las cosas»<sup>5</sup>.

Heymann prefiere volver a 1929 –*Kant y el problema de la metafísica*– en donde su autor conectaba «la concepción kantiana del conocimiento humano» con «la concepción desarrollada en

1 Julio Quesada: *Un Pensamiento Intempestivo. Ontología, Estética y Política en F. Nietzsche*. Anthopos. Barcelona, 1998.

2 Ezra Heymann: *Decantaciones Kantianas. Trece estudios críticos y una revisión de conjunto*. Comisión de Estudios de Postgrado. Facultad de Humanidades y Educación-Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1999, p. 59. Cursivas nuestras y que hacen alusión al aire de familia en el que, como hermano menor, me reconozco. Julio Quesada: *La filosofía y el mal*. Síntesis. Madrid, 2004; especialmente, 5. 2.

3 E. Heymann: oc, p. 60. La primera cursiva es del autor y las otras dos nuestras.

4 M. Heidegger: *Die Frage nach dem Ding*. Niemeyer, Tubingen, 1962, p. 95. Citado por Heymann, oc, p. 60, nota.

5 E. Heymann: oc, p. 60.

*El ser y el tiempo* como ser-en-el-mundo, en medio de los entes y expuesto a ellos», lo que haría de la razón pura muchas cosas pero de ninguna forma la corte ante la que se inclinan la cosidad del mundo. La conexión Kant-Heidegger está fundada, en un principio, por la urdimbre del conocimiento que puede desarrollar un ser finito que, se explica, «no crea los entes sino que acusa su realidad y es menesteroso de ella». El sujeto que conoce es, esencialmente, «trascendencia»: «se encara con el ente y trasciende aun a éste para ubicarlo en la red de relaciones cuyo horizonte constituye el mundo»<sup>6</sup>. Y, de ahí, la extrañeza de esta lectura:

Objeto fenomenal . . . . .	el ente
Sujeto conocedor . . . . .	expuesto en el mundo en medio de los entes
Entendimiento. . . . .	espontaneidad receptiva

A partir de aquí podemos señalar la doble problemática: 1º) si ya en la primera edición de la CRP se puede encontrar «un cognoscente prefigurado que vive en medio de los entes, con los cuales mantiene transacciones causales que son el fundamento de su conocimiento»<sup>7</sup>; 2º) Por qué la respuesta de Heidegger a esta pregunta haría pasar su *Kant y el problema de la metafísica* a un segundo plano por el abandono del ser-en-el-mundo, ya implícito, por lo tanto, en esta obra lo que, sin embargo, sería una «continuación» de *El ser y el tiempo*.

Lo que encontramos en este estudio –como perla preciosa en el fondo marino– es que la defensa que lleva a cabo Heymann de una filosofía trascendental ya mundaneizada desde la primera edición de la *Crítica de la razón pura* (CRP) revela, a su vez, la insuficiencia de la respuesta de Heidegger. Para éste sería suficiente ubicar la trascendencia del sujeto «en su condición de requerir una intuición dada, y de referirse su pensamiento de antemano a la intuición»<sup>8</sup>. Pero aquí se sabe muy bien que dejar el horizonte de mundo de nuestras relaciones en manos de la intuición significa lo mismo que no escapar nunca de Berkeley, ni de Malebranche; y, por lo tanto, acabamos agotando la riqueza de lo múltiple y siempre inacabado en la fuerza centrípeta del solipsismo. Nuestro profesor demuestra que no se trata de este o aquel «detalle», sino que es «la peculiar doctrina kantiana la que da cuenta de la diferencia de nivel entre el plano de la intuición y el de la *experiencia*»<sup>9</sup>. ¿Por qué? Porque la experiencia, no la mera intuición, es lo que como columna vertebral del conocimiento nos ata al ser-en-el-mundo. En «La Refutación del idealismo» Kant alude directamente a algo perdurable fuera de uno mismo precisamente para poder determinar nuestra existencia en el tiempo. Mi existencia en el tiempo, por lo tanto, no es una conciencia que tengo «yo», la corte de los milagros, en donde se «presentan» los fenómenos y un mundo exterior *ancilla* razón pura. No, esto no es así. Para tener «conciencia en el tiempo» necesitamos, por lo pronto, tiempo; pero no en el sentido con el que Heidegger va a mundaneizar la filosofía trascendental supeditando el espacio al tiempo y, con ello, reduciendo a una sola voz, a un solo tema, la riqueza del mundo sensible o fenoménico; sino en el sentido de una materialidad asimétrica para conmigo mismo, lo que viene a delatar un hilo umbilical filosófico entre nuestra trascendencia como sujeto de conocimiento y nuestra finitud en tanto expuestos en medio

6 Oc, p. 60.

7 Oc, p. 63.

8 Oc, p. 63.

9 Oc, p. 63. Cursivas del autor.

de los entes, tal y como Kant fundamenta críticamente en la «Observación 2» de la «Refutación del idealismo»<sup>10</sup>.

La conclusión de Heymann nos parece ceñida a la verdad del problema porque no este o aquel detalle, decíamos, sino que lo que viene a justificar una *Filosofía trascendental mundaneizada* lo señala la misma determinación temporal, determinación que únicamente podemos establecer «a través de los cambios en las relaciones exteriores»; hasta tal punto que «Sólo el tiempo objetivo representa la coordinación entre un proceso nuestro y un proceso independiente que se desarrolla en nuestro entorno y de cuyo orden estamos pendientes»<sup>11</sup>. Tan pendientes que la Tesis de Kant decía así: «*La mera conciencia, aunque empíricamente determinada, de mi propia existencia demuestra la existencia de los objetos en el espacio fuera de mí*»<sup>12</sup>.

La importancia de una filosofía trascendental mundaneizada nos abre una perspectiva que va más allá de la epistemología e, incluso, de la ontología porque, a la luz de todo lo anterior, la importancia, el rescate, que hace Heymann de la tremenda importancia de la mundaneidad para la trascendencia no es otra cosa que la relación entre la unidad y la multiplicidad contenida en aquella. ¿De qué forma está contenida? Esta pregunta ya no es sólo de carácter epistémico u ontológico, sino moral y político. Es más: sobre todo moral y político ya que en esta «síntesis» de la intuición siempre tendremos que contar con un «múltiple» que no por ser una «unidad absoluta» deja de tener realidad empírica si no queremos caer en el idealismo y en la anfibología de los conceptos de reflexión. Por esta razón me parece feliz la propuesta que se nos hace de interpretar como «imaginativo» ese «despliegue temporal» en donde se nos hace presente la riqueza de una multiplicidad subsumida en la síntesis. Heymann acierta por su magnífica formación aristotélica: el despliegue temporal es imaginativo porque es «potencial». Se trata del poder de una unidad cuyo contenido, inmensa riqueza del mundo sensible, inacabado e inacabable para el concepto, se sabe deudor del mundo de las relaciones en el que como expuesto al mundo estoy y formo parte. Este «despliegue temporal», entonces, no es real porque lo haga yo en mi cabeza sino porque «puedo» hacer «copresentes» las partes ya recorridas<sup>13</sup>. Sí, es obvio que se trata de un poder trascendental del sujeto que conoce; pero aún más obvio nos resulta, después de esta lectura, el hecho de que se trata del poder de establecer relaciones, un potencial trascendental que nos ubica en el mundo y exige poner «atención» a esta magnífica capacidad de síntesis de la aprehensión para que la síntesis no acabe empobreciendo el mundo y nuestras relaciones con él.

---

10 Oc, p. 63. Merece la pena recordar el pasaje completo. «Todo uso empírico de nuestra facultad cognoscitiva en la determinación del tiempo concuerda perfectamente con ello. No se trata únicamente de que sólo podemos percibir las determinaciones temporales a través de las modificaciones en las relaciones externas (el movimiento) con respecto a lo permanente en el espacio (por ejemplo, el movimiento solar respecto de los objetos de la tierra), sino de que no tenemos nada permanente en que basar el concepto de sustancia, como intuición, salvo la *materia*. Pero esta permanencia no es extraída de la experiencia externa, sino que la suponemos *a priori*, como condición necesaria de toda determinación temporal y, consiguientemente como determinación del sentido interno respecto de nuestra propia experiencia a través de la existencia de las cosas exteriores. La autoconciencia en la representación *yo* no es una intuición, sino una simple representación *intelectual* de un sujeto pensante. Por eso carece ese yo del menor predicado intuitivo que, *como permanente*, pudiera servir en el sentido interno de correlato a la determinación temporal, a la manera como lo hace, por ejemplo, la *impenetrabilidad* en la materia considerada como intuición *empírica*». *Crítica de la Razón Pura*, B278-B279. Traducción de Pedro Ribas. Alfaguara. Madrid, 1978, p. 249. Cursivas de Kant.

11 E. Heymann: oc, p. 63-4.

12 I. Kant: *CRP*, B275, p. 247.

13 E. Heyman: oc, p. 66.

De ahí que la síntesis y su unidad epistémica dejen su centralidad en aras del «plano del juicio»<sup>14</sup>. La *Crítica de la razón práctica* y la *Metafísica de las costumbres* ya están pidiendo paso porque el «sentido interno» kantiano tiene un profundo aire de familia con la prudencia aristotélica en tanto permanente evaluación moral entre fines y medios desde una “ontología de la contingencia” cuyo “fracaso de la metafísica” hace que aparezcan en primer plano nuestra absoluta “vulnerabilidad” (Martha C. Nussbaunn) y “contingencia” (Pierre Aubenque)<sup>15</sup>. El poder del despliegue temporal imaginativo se anuda a nuestra capacidad de juicio porque «un juicio no se formula sino en vista de conclusiones futuras» y como parte de nuestra «experiencia»<sup>16</sup>. Lo importante, como cree el profesor Alberto Rosales<sup>17</sup>, no es «el *yo pienso* unitario como facultad», sino siguiendo (no sin recelos) a Heidegger: «un yo puedo (yo puedo vincular), que es una facultad *encarnada* en un sentimiento real»<sup>18</sup>.

La fina ironía de Heymann, esa sana *malicia* que le hace sonreír sin cinismo, sin desvincularse de nosotros, mata dos errores de un acierto: 1º) por lo que respecta al descarte de una unidad trascendental que operaría como «Deus ex Machina»; 2º) poniendo de relieve la importancia del día a día, «el trabajo cotidiano, paso a paso, de la síntesis que se opera con respecto a una situación mundana cada vez nueva»<sup>19</sup>, esta reflexión, nos da argumentos eficaces para volver al Heidegger de *Kant y el problema de la metafísica* al mismo tiempo que se separa de esta insuficiente lectura, rehén, en definitiva, de las categorías instrumentales de *El ser y el tiempo* de cuya temporalidad jamás podríamos esperar realmente una auténtica fenomenología de la mundaneización de el-ser-en-el-mundo por la imposibilidad –de fondo– que arrastra este «yo puedo» no ya de asumirse como facultad encarnada de un sentimiento real sino, ente entre los entes, de asumir la sola idea de «encarnación» como plena categoría ontológica.

Volvemos al punto de partida de este estudio: «una concepción de un sujeto mundaneizado que merece ser llevada más allá de Heidegger»<sup>20</sup>.

## II. Pidiendo un Zaratustra mundaneizado

Era la soledad civil de Nietzsche, el aire heladamente puro de los altos picos solitarios, la razón, a fin de cuentas, de que su propia pluralidad de perspectivas no acabara tomando en cuenta la complejidad de la condición humana; complejidad que si se coloca «más allá del bien y del mal» corre el riesgo de ser simplificada. Pero no porque todavía aspiremos a la verdad absoluta, no, sino porque toda perspectiva es sinónimo de finitud.

En el capítulo titulado «La pluralidad interna de los motivos morales, I»<sup>21</sup>, Heymann ha hecho una muy oportuna y convincente aportación al problema nietzscheano que nos está ocupando en este escrito dándonos a conocer a un Kant sumamente importante. Se parte de un aviso para nave-

14 Oc, p. 68.

15 Martha C. Nussbaunn: *La fragilidad del Bien*. La balsa de la Medusa. Madrid, 1998. Pierre Aubenque: *La prudencia en Aristóteles*. En especial el estudio «La prudencia en Kant». Crítica. Barcelona, 2000.

16 E. Heymann: oc, p. 68.

17 Heymann está dialogando con el libro de Rosales *Siete ensayos sobre Kant* (Universidad de los Andes, Mérida, Venezuela, 1999).

18 E. Heymann: oc, p. 68. La segunda cursiva es nuestra.

19 Oc, p. 68-9. Cursivas nuestras.

20 Oc, p. 69.

21 Oc, p. 129 ss.

gantes que, por nuestra parte, resituamos en el propio Nietzsche de *La ciencia jovial*<sup>22</sup>, 143 («La mayor utilidad del politeísmo») y 374 («Nuestro nuevo “infinito”»). El primer aforismo es un claro ejemplo del amor de Nietzsche por el individuo, por el respeto al individuo para llegar a ser el que tiene que ser (recuérdese que esto era de Píndaro<sup>23</sup>): «Que el individuo se haya planteado su *propio* ideal y haya derivado desde él su ley, sus alegrías y sus derechos –esto ha sido considerado hasta ahora como la más terrible de todas las aberraciones humanas y como la idolatría misma; de hecho, a los pocos que se atrevieron a hacerlo siempre les fue necesario tener preparada una apología, la que corrientemente decía: “¡No yo! ¡No yo!, ¡sino un Dios a través mío!”» Y más adelante: «El monoteísmo, por el contrario, esta rígida consecuencia de un hombre normal –por consiguiente, la creencia en un dios normal, junto al cual sólo puede haber dioses falsos y mentirosos–, fue tal vez el mayor peligro de la humanidad hasta ahora.» Nietzsche, en plena avalancha de la época moderna en tanto producción en serie del hombre, fabricado como otra manufactura más, ha puesto el dedo en la llaga de nuestra perezosa falta de esfuerzo moral para salir, *Sapere aude!*, de la domesticación y uniformización de la masa reglada a imagen y semejanza del «Un solo pastor y un solo rebaño». Razón por la que las ventajas del politeísmo señalaban hacia una liberación del individuo y su pluralidad interna, tal y como había aparecido en la *IIIa. Intempestiva. Schopenhauer como educador*. Y, de ahí, la conclusión de este aforismo 143: «En el politeísmo estaba prefigurada la libertad de espíritu y la multiplicidad del espíritu de los hombres: la fuerza de producir para sí nuevos ojos y ojos propios, y de producirlos nuevos una y otra vez y cada vez más propios, de tal manera que, entre todos los animales, sólo para el hombre no existen horizontes y perspectivas eternas»<sup>24</sup>.

Esta riqueza de espíritu era el fundamento filosófico vitalista de una cultura cuya última meta debería autoimponerse la tarea educativa más importante: la “transformación” del tipo Hombre-Masa en tanto arquetipo –*Bildung*– del *Reich*, oponiendo una “transvaloración” del valor de los valores que hacían posible la disolución orquestada del individuo o de «la primera persona del singular», –que suele decir Domingo Blanco. Otra posibilidad de encarar nuestra existencia en tanto verdaderos intérpretes o hermenéutas con “sentido”; un futuro muy alejado del «monstruo más frío de todos los monstruos», el *Reich*, que no sólo dice: «yo, el *Reich*, soy la cultura» y «yo, el *Reich*, soy el pueblo», sino que yo, el Estado, soy la fuente de todos los valores. Otra vida con “sentido”, otra vida en donde la vida no sea un cementerio de muertos vivientes tan productivos como sin alma. Esa vivificación de la existencia parte de nuestra propia personalidad, de nuestra propia forma de ser en tanto que se dan a sí mismos su «ley», su «alegría» y su «derecho». Pero vale la pena releer con atención todo este pasaje porque no pocas interpretaciones van del principio a la conclusión final haciendo caso omiso de lo que se afirma en medio. «El maravilloso arte y la fuerza de crear dioses –el politeísmo– fue en donde pudo descargarse este instinto, en donde se purificó, perfeccionó, ennobleció, puesto que originariamente era un instinto vulgar e indecente, emparentado con la terquedad, la desobediencia y la envidia. Ser *enemigo* de este instinto por el propio ideal fue antiguamente la ley de toda eticidad. Allí existía sólo una norma: “el hombre” –y cada pueblo creía *poseer* esta única y última norma. Pero por encima y fuera de sí mismos, en un

22 F. Nietzsche: *La ciencia jovial*. Traducción, introducción, notas e índice de nombres de José Jara. Monte Ávila Editores. Caracas, 2ª. Edición, 1992.

23 F. Nietzsche: oc, 270, cuyo título significativo es «¿Qué dice tu conciencia?». Jara, p. 157 y 281

24 F. Nietzsche: oc, p. 124. Cursivas del autor. Quiero hacer valer públicamente esta excelente traducción de nuestro colega José Jara.

lejano trasmundo, debería ser posible una *multiplicidad de normas*: ¡un dios no era la negación o la difamación de otro dios! Aquí fue donde se permitió a los individuos por primera vez, aquí se honró el derecho de los individuos por primera vez. La invención de dioses, héroes y superhombres de todo tipo, así como de parahombres y subhombres, de enanos, hadas, centauros, sátiros, demonios y diablos, fue el inapreciable ejercicio preparatorio para la justificación del egoísmo y la autoridad del individuo: la libertad que se concedía a un dios en contra de otros dioses, se la dio finalmente a sí mismo en contra de la ley, las costumbres y los vecinos»<sup>25</sup>.

Si contextualizamos históricamente esta obra de Nietzsche nos encontramos con que su crítica a la metafísica, a la verdad absoluta, al sujeto puro de conocimiento, a la moral del desinterés, etc, están anudadas con cuestiones sociopolíticas y económicas modernas del tipo «Reich», «producción de mercancías en serie», «destino histórico», «destino de la cultura» y «nacionalismo», entre otras. Era, pues, este lejano «trasmundo» el que pedía para:

1º) criticar la uniformización del hombre y la cultura cumplida por el concepto de producción y el tiempo febril de lo fabricado en serie; proclamando desde la propia Universidad la necesidad de la Ilustración en lo que se refiere no tanto a la Revolución como a la salvación de la cultura mediante la posibilidad educativa de «hombres nuevos».

2º) a su vez, y según se sigue de una lectura paciente, Nietzsche no reclama darle rienda suelta incondicionalmente a ese instinto politeísta cuya tipología «vulgar» aspira a la onfaloscopia mendaz propia del nacionalismo alemán tan terco y desobediente como envidioso de otras naciones o culturas; sino a un politeísmo en donde la afirmación de un dios no signifique la falsedad del otro.

3º) por obras anteriores –*La Intempestiva*, *Humano, demasiado humano I y II* y *Aurora*– sabemos que la «alemanidad» no era politeísta de puertas a fuera, pero tampoco de puertas adentro. El tema judío fue uno de los exponentes más penosamente importantes y el antisemitismo uno de los aglutinadores del II Reich en tanto identidad de los alemanes verdaderos frente a los otros. Aquí el «destino histórico» iba a jugar el papel de fuerza centrípeta de la *Kultur* y de lo auténticamente alemán. Razón por la que Nietzsche se espanta de su contribución a la «alemanía» y hace de su vida un intempestivo nómada crítico contra los evidentes acontecimientos educativos y políticos del recién beatificado –por los «herederos» de los clásicos alemanes que han demostrado su valía en la guerra franco-prusiana–, Reich vencedor y elevado a la categoría de «nuevo becerro de oro»<sup>26</sup>. El oro identitario nacional, el «Nosotros, nosotros, por encima de todo», una férrea unidad interna, un despótico e imperialista «uniforme»: *Ein-form*<sup>27</sup> que destroza precisamente el fundamento politeísta de una pluralidad interna de normas y formas de ser y de ver con ojos cada vez más nuevos y más propios, pluralidad interna, sin caer en la terquedad, la desobediencia y la envidia de el alemán –o el vasco o catalán, añadimos bajo nuestra responsabilidad– «en sí»<sup>28</sup>. Pero las cosas fueron como fueron. No ganó el «Geist» alemán, sino el «Reich». Y como éste creyó poseer la única norma de cultura –y, por lo tanto, la “autenticidad” en cualquier aspecto del Ser– había que llevar la filosofía de la historia alemana hasta el último confín europeo, en una palabra, «alemanizar a Europa». En *Hdh*,

25 F. Nietzsche: oc, p. 123. Cursivas de Nietzsche.

26 F. Nietzsche: *Así habló Zarathustra*. Traduce Sánchez Pascual. Madrid. Alianza, undécima edición, 1983. «Del nuevo ídolo».

27 F. Nietzsche: oc. «De la guerra y el pueblo guerrero». Vamos a refrescar nuestra memoria: «Veo muchos soldados; muchos guerreros es lo que quisiera yo ver! “Uni-forme” se llama lo que llevan puesto: ¡ojalá no sea uni-formidad lo que con ello encubren!!», p. 79.

28 «Yo os digo: es preciso tener todavía caos dentro de sí para poder dar a luz una estrella danzarina. Yo os digo: vosotros tenéis todavía caos dentro de vosotros». F. Nietzsche: oc, p. , «Prólogo», 5, p. 39.

II, aforismo 323, con los ecos cada vez más crecientes de la victoria ante Francia y el consiguiente narcisismo petulante que les hacía creer que también había ganado la «cultura alemana», contra este tan estúpido como peligroso «cultifilisteísmo» adorador del nuevo ídolo, les decía Nietzsche a sus furibundos compatriotas: «Por eso todos los argumentos derivados del carácter nacional le dicen bien poco a quien trabaja por la *transformación* de las convicciones, vale decir, por la cultura. (...) “¿qué es ahora alemán?” y todo buen alemán la contestará en la práctica precisamente superando sus propiedades típicamente alemanas. (...) Por lo tanto, quien aspire al bien de los alemanes debe, personalmente, preocuparse de superar en creciente medida lo alemán». El título de este aforismo no deja la menos duda: «Ser buen alemán significa desalemanizarse»<sup>29</sup>.

A Heidegger sólo le quedaba una salida filosófico-política, adecuada al *ZeitGeist*, ante estos numerosos y claros textos: hacerse el ontólogo; inventar un Destino del Ser para la Alemania que habría de darle la puntilla a la República de Weimar, el esperado «acontecimiento» del III Reich, invento que no se fragua de la noche a la mañana, ayudando con su revolucionaria y enérgica «interpretación fenomenológica» de Aristóteles y de Nietzsche, interpretaciones doblemente falsas porque: 1º «supera» analítico-existencialmente la clave del método fenomenológico, el *Lebenswelt*, que dice más que su palabra porque es el a priori existencial de toda pluralidad de perspectivas y de palabras, el mundo de la vida cotidiana; 2º elude lo ineludible en ambos autores, la ética del Estagirita y la crítica de Nietzsche al nacionalismo y al antisemitismo. Se puede afirmar que el nacionalismo aparece criticado en la Obra de Nietzsche como otra de las sombras dejadas por Dios y por la metafísica de la «sustancia» y el «sujeto puro de conocimiento» o «el destino histórico», metapolítica del II Reich que, a través del «cultifilisteísmo» que va de David Strauss a Martin Heidegger, entre otros, le daría pleno derecho a Alemania a poseer en directa herencia y utilizar con sublimes fines culturales la Idea de “pueblo”, “nación” o “patria” y, obvio resulta decirlo, de “Europa” y de “Occidente”; y de cuya pulcra y sacrosanta identidad virginal (ayer ario, hoy Rh negativo) dependerán su mayor fidelidad al Molde original de donde parten, bien uniformados, exactamente identificados frente a los otros, sus respectivos patriotas.

Para combatir esta enfermedad moderna Nietzsche dedica, nada menos, que su *Ciencia jovial* a *Wir Heimatlosen* (aforismo 377) que José Jara traduce con mucho saber filosófico-política como «*Nosotros los sin patria*»<sup>30</sup>. Recordémoslo: «Nosotros los sin patria, con respecto a la raza y la procedencia, somos demasiado diversos y estamos demasiado mezclados como “hombres modernos”, y, por consiguiente, nos sentimos poco tentados a participar en aquella mendaz autoadmiración e impudicias de razas que hoy se exhibe en Alemania como signo del modo de pensar alemán, y que aparece doblemente falsa e indecente entre el pueblo del “sentido histórico”. Para decirlo con una palabra, somos –¡y debe ser nuestra palabra de honor!– *buenos europeos*, los herederos de Europa, los ricos, sobrecargados, pero también ubérrimamente comprometidos herederos de milenios del espíritu europeo: en cuanto tales, surgidos también del cristianismo y contrarios a él, y precisamente porque hemos crecido *desde* él, porque nuestros antepasados fueron cristianos, de una honestidad

29 F. Nietzsche: *Humano, demasiado humano, II*, 323. Cursivas de Nietzsche; traducción nuestra. *KSA*, vol. 2, p. 511-512.

30 F. Nietzsche: *La ciencia jovial*, p.246-8. Jara escribe en la nota 251: «*Heimatlos*: sin patria; hemos optado por dar esta traducción a pesar de su imprecisión, pues “patria” también podría traducir a *Vaterland*: la tierra del padre, literalmente. *Heimat* procede de *Heim*: hogar, casa, y apunta, a través de ésta, a aquella diversidad de lugares y situaciones en que alguien puede sentirse como en su casa, y a partir de ahí, por extensión: en su patria.» Magnífico. Esta traducción no sólo se verifica en las ideas de Nietzsche, también a través de su propia biografía. En otro orden de cosas, ¿no encontraremos ahí otra razón del por qué José Gaos se sintiera en México como «*el transterrado en su patria*»?



sin reservas del cristianismo, que por su fe estuvieron dispuestos a sacrificar sus bienes y su sangre, su posición y su patria»<sup>31</sup>.

Sin embargo, lo que se fue imponiendo como «ciencia jovial», a través de los clisés franceses e italianos, comenzó con la multiplicidad de perspectivas para acabar en la actualidad del multiculturalismo. El 374 de *La ciencia jovial* afirma que «Por lejos que alcance el carácter perspectivístico de la existencia o si incluso tiene algún otro carácter, si acaso una existencia sin interpretación, sin “sentido”, no se convierte precisamente en un “sin sentido”; si, por otra parte, no es toda existencia esencialmente una existencia *interpretante* («*ein auslegendes Dasein ist*») —eso no puede llegar a decidirse con ecuanimidad ni siquiera mediante el más laborioso y más prolijamente concienzudo análisis y auto-examen del intelecto: pues en este análisis el intelecto humano no puede evitar verse a sí mismo bajo sus formas perspectivísticas y ver *sólo* en ellas». Por lo que se concluye, fórmula para la posmodernidad, que «El mundo se nos ha vuelto más bien “infinito” una vez más: en la medida que no podemos rechazar la posibilidad de que él *incluye dentro de sí infinitas interpretaciones*»<sup>32</sup>.

Esta multiplicidad de «perspectivas» y de «interpretaciones» y de «sentidos» forman nuestro nuevo «infinito». Es cierto, pero hay que preguntarnos: ¿en cuyo mar de olas carecemos de toda orientación como si la última palabra de nuestra existencia la tuviera «El hombre loco»? Por otra parte, cada interpretación, sentido o perspectiva conllevan como parte esencial de su existencia interpretadora la exigencia político-Kultural de su insaciable *Lebensraum* o espacio vital del Volk? Esto último exige señalar lo siguiente. La pluralidad de perspectivas es la razón por la que el Totalitarismo, nazi y muy especialmente soviético, cortan de raíz la defensa del individuo que está haciendo Nietzsche como tarea de la cultura. Aunque en el nazismo hay un claro «paganismo»<sup>33</sup>, esto no debe equivocarnos porque «ateísmo» significaba en el Olimpo «monoteísmo», un solo dios: una única y exclusiva «auslegendes Dasein», una monológica y monoteísta y monolingüista existencia que interpreta totalizadamente. El nazismo no es pagano por esta razón, pues sería lo mismo que decir que la esencia del Totalitarismo está en la pluralidad de dioses o de perspectivas. No, el paganismo se debe al milenarismo, a querer comenzar de cero, una nueva era de hombres a-morales, posthumanistas y, necesariamente, también postperspectivistas (plurales), completamente ajenos a una vida de valores. Tanto el nazismo como el totalitarismo comunista combaten al cristianismo, pero no en el sentido dialéctico, sino como Solución Final o Exterminio. También hay que señalar que el Totalitarismo (soviético o nazi) sería para Nietzsche un “sin-sentido”. ¿Por qué? Pues porque si toda existencia es una existencia interpretadora, «una existencia *interpretante*» —«*nicht alles Dasein essentiell ein auslegendes Dasein ist*—»<sup>34</sup>, razón por la que —«*Die Welt ist uns*

31 F. Nietzsche: oc, p. 248. Cursivas del autor. Dejamos pendiente un trabajo sobre el capítulo Quinto de la Segunda Parte de *Ser y tiempo*, «Temporeidad e historicidad» (pasajes 72 a 77), a la luz, precisamente, de lo que entendía Nietzsche por «destino histórico». La clave nacionalista de la temporalidad en Heidegger se ubica en la conexión que este hace entre la «existencia interpretadora» de Nietzsche y un «destino histórico» que traiciona el fundamento politeísta de nuestra propia existencia que no puede aspirar al Todo. Ni como pueblo, ni como Imperio.

32 Oc, p. 245. Cursivas de Nietzsche. En la nota 249 el traductor recuerda que el carácter perspectivístico de la existencia es «otra consecuencia de la proposición hecha por Nietzsche de la muerte de Dios. Su eliminación lleva consigo la imposibilidad humana de un discurso de verdad absoluta, para abrir en cambio el reino ilimitado de la finitud humana, que habrá de ser transitado ahora desde el carácter perspectivístico y conflictivo de las interpretaciones». Oc, p. 294-5.

33 Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy: *El mito nazi*. Traduce Juan Carlos Moreno Romo. Antrhopos. Barcelona, 2002.

34 F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, 374: «Unser neues “Unendliches”». KSA, 3, p. 626./José Jara, p. 245.

vielmehr noch einmal “unendlich” geworden: insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, das sie unendliche Interpretationen in sich schliesst»<sup>35</sup>–:

1º) el mundo se nos vuelve «de nuevo» (¿por qué “de nuevo”<sup>36</sup>?) «infinito», ya que no podríamos rechazar su «carácter perspectivístico».

Pero infinitud, 2º), que forma esa misma pluralidad de perspectivas que «el mundo incluye dentro de sí», una pluralidad de existencias interpretantes que son la causa: a) tanto de que el mundo tenga un sentido, como b) de que éste sentido nunca pueda aspirara a convertirse en la verdad absoluta. Luego el mundo es infinitamente perspectivístico, infinitamente plural de sentidos y de existencias que interpretan, gracias, pues, a la infinita gama de existencias interpretantes que viven, y no al revés.

3º) esta «infinitud» siempre llevará la marca de su perspectivismo a través de su «finitud», o de su «rincón» como expresa Nietzsche en la traducción de Jara, –«von unsrer Ecke aus zu dekretiren, dass man nur von dieser Ecke aus Perspektiven haben dürfen»<sup>37</sup>. Traducción –«rincón»– que podríamos cambiar por «esquina» aunque sea el propio Nietzsche quien afirme que el intelecto humano sólo puede ver a través de una existencia interpretadora (todo un pleonasma) «y ver sólo en ellas». Pero «Ecke» es, más adecuadamente con la verdad de la perspectiva –que diría Ortega– «esquina» porque cuesta trabajo creer que estemos encerrados en un rincón, llámese «patria», «lenguaje» o «cocina nacional» y sólo nos quedara la posibilidad filosófica de saber que estamos encerrados en una botella de la que no podemos salir; por lo que *Verdad y mentira en sentido extra moral* vendría a ser la paranoica botella con mensaje que la especie humana se manda a sí misma perdida en el infinito vacío de una Nada desesperanzadora y autista, pero, ay, querido Vattimo, sin advertir que esa botella con mensajes, en plural, siempre llega al rescate para advertirnos de que si hay botella con mensaje (del Nihilismo) sólo puede ser porque hemos descubierto el infinito de este Nuevo Mundo llamado pluralidad de perspectivas cuya singularidad hacen del propio Nihilismo una idea abstracta. Desde nuestro «rincón», ¿cómo sabríamos que el mundo encierra en sí mismo una infinitud de sentidos? ¿Cómo no íbamos a poder rechazar, precisamente, la tan desbordante como imposible de sintetizar en una sola palabra este «infinito» si «leben» y «Ecke» fueran lo mismo? Es verdad que se deja muy claro que nuestra «finitud», que da «sentido» en tanto forma determinada de «interpretar» o vivir el mundo, no puede salir de su limitación para ver lo que es «el» mundo o «la» existencia; pero, aunque sea con el rabillo de nuestra perspectiva, sabemos que están ahí, que hay otras perspectivas además de la nuestra. La traducción –que no ha de gustar excesivamente a los comisarios de turno de la «temporaciosidad»– vendría a considerar aquella afirmación de Julio Cortazar sobre Nietzsche en tanto «cronopio» emparentado, a través de una síntesis poética, tanto con la imaginación de Julio Verne como con el realismo perspectivista de Ortega y Gasset, toda una vuelta al día en ochenta mundos que nos arrancan de la voluntad de pesadez del auto-ostracismo del filósofo-ontólogo negado a verse a sí mismo a través de otros mundos porque se cree tan encerrado en su «circunstancia» como Heidegger en la Selva Negra, que de tan negra acabó viendo la Existencia tan sucia y huérfana de amor, ayuntamiento, que no valía la pena morirse ni una sola vez. Bien, la traducción-interpretación sería la siguiente:

35 Oc, p. 627/J. Jara, p. 245.

36 Existen referencias. El politeísmo griego es obvio; pero autores como Giordano Bruno, Miguel de Montaigne y Georg Christoph Lichtenberg fueron leídos y muy queridos por Nietzsche.

37 oc, p. 627/jara, p. 245.

«pues en este análisis el intelecto humano no pude evitar verse a sí mismo bajo sus formas perspectivistas y ver sólo en ellas. No podemos ver nuestra propia esquina: (...) Pero pienso que hoy estamos por lo menos lejos de la ridícula inmodestia de decretar, a partir de nuestra esquina, que sólo desde este ángulo se permite tener perspectivas» (Jara-Quesada).

Esta «ridícula inmodestia» era la que a Alemania —en tanto «forma de pensar», escribía Nietzsche, en tanto «sentido histórico»— se le había subido a la cabeza. Razón por la que del perspectivismo Nietzsche había sacado sus mejores armas críticas filosófico-culturales contra el incipiente, pero ya efectiva realidad social y política, nacionalismo alemán que no sólo no quería salir de su «rincón», sino que amenazaba con arrinconar al resto de las perspectivas que era Europa. Era este perspectivismo político —que nunca quiso ver Heidegger en “el Zaratustra de Heidegger”: 1° al ontologificar (tal vez sea una nueva terminología, útil para entender la soledad carcelaria a la que es sometida nuestra existencia de seres perdedores) la pluralidad de sentidos de toda existencia interpretadora, haciendo tabla rasa del mundo fenoménico en aras del Ser; 2° al vincular la «temporalidad» con el «rincón» del historicismo alemán y encapsularlo en la «historicidad» del Dasein y su vínculo a la «comunidad»<sup>38</sup>— sólo en base a la pluralidad de sentidos y de perspectivas, decíamos, se podía objetar aquello de que ser buen alemán comenzaba con «desalemanizarse».

Pero no olvido nuestro hilo conductor. Ante este «nuevo infinito» Ezra Heymann también había tomado ya sus propias precauciones: «Al destacar la diversidad de los pensamientos involucrados en la vida moral, no nos dirigimos, sin embargo, a una concepción relativista de la diversidad de las morales. El relativismo cultural considera, más bien, que una cultura ofrece una concepción unitaria de las cualidades morales apreciadas. El propósito de este estudio, en cambio, es mostrar que las dimensiones comunes a la vida humana, *dimensiones irreductibles entre sí*, podrían explicar por qué la experiencia desmiente la tesis relativista de la existencia de culturas unitarias, y nos enseña, más bien, *el carácter intercultural de los diversos valores y disvalores morales*. Por todo lo que sabemos, los Abel y los Caín encuentran, cada uno de ellos, dentro de cada cultura conocida, los apoyos que necesitan»<sup>39</sup>. Y tres líneas más adelante aparece el problema de Nietzsche que, decíamos, yo había dejado sin resolver en 1988. «Desde el supuesto tácito del relativismo cultural, que fácilmente se transforma en la *exigencia* de una cultura caracterizada por su homogeneidad, se levantan desde Nietzsche hasta MacIntyre lamentos acerca del carácter heteróclito de la mentalidad moderna»<sup>40</sup>. En apoyo de esta conclusión sobre Nietzsche el profesor Heymann llama nuestra atención sobre un texto muy esclarecedor que le sirve de punto de partida para convertir a Kant en crítico de Nietzsche. El texto en cuestión es un pasaje de *Así habló Zaratustra* en la edición de Naumann del año 1909. En traducción del propio Heymann dice lo siguiente:

«Todas las metas están destruidas: las valoraciones se vuelven las unas contra las otras.  
Se llama bueno a aquél que sigue su corazón, pero también a aquél que sólo responde a su deber;

38 Para el tema de la «historicidad» y su relación con el nazismo puede verse Johannes Fritsche: *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's Being and Time*. University California Press. Boston/ Los Angeles/ London, 1999. Y para estudiar la importancia que en 1941 daba Heidegger a la «selección racial» en tanto «metafísicamente necesario», Emmanuel Faye: *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie. Autours des séminaires inédits de 1933-1935*. Bibliothèque Albin Michel Idées. France, 2005.

39 E. Heymann: *Decantaciones kantianas*, p. 129. Las cursivas son nuestras.

40 Oc, p. 129. Cursivas de Heymann.

se llama bueno al clemente y conciliador, pero también al valeroso, inflexible, severo;  
 se llama bueno a aquel que no ejerce coerción contra sí mismo, pero también al héroe de la autosuperación;  
 se llama bueno al amigo incondicional de lo verdadero, pero también al hombre de la piedad, al transfigurador de las cosas;  
 se llama bueno al que obedece a sí mismo, pero también al religioso;  
 se llama bueno al distinguido, al noble, pero también a aquel que no desprecia y no mira desde arriba hacia abajo;  
 se llama bueno al bondadoso que evita la lucha, pero también al ansioso de lucha y de victoria;  
 se llama bueno a aquel que quiere siempre ser el primero, pero también a aquel que no quiere aventajar a nadie en nada»<sup>41</sup>

Qué olfato el del maestro Heymann, qué pasaje más ejemplificador de quién es el «Zaratustra» de Nietzsche capaz de sajar a sí mismo en vivo sin anestesia, señalando todas nuestras tensiones y perspectivas en conflicto. Es lo propio de la condición humana: por un lado nos movemos por motivos morales que tienen que ver con «un compañerismo fraternal»; pero, por otro, igual necesitamos moralmente «la autoafirmación opositiva». Lo importante para nuestro problema es lo siguiente: «todas estas tensiones entre un sí y un no que no dejan de tener sus condiciones, aparecen aquí [Nietzsche] como exigencias exclusivas a las cuales se les supone procedencias diversas»<sup>42</sup>. Esto no ocurre en Kant porque, a través de su «sociable insociabilidad», habría reconocido plenamente la extraordinaria y compleja condición humana en toda su «plenitud» tensional moral. Ahora de nada nos sirven las artificiosas divisiones entre fenómeno-noúmeno o razón-sensibilidad. Heymann no cae en la trampa de seguir argumentando en esa línea: época ilustrada-Ilustración, idealismo objetivo-idealismo subjetivo, porque su tesis es «el carácter profundamente social del ser humano» para Kant; lo que nos obliga a releer el proyecto ilustrado desde su propio corazón o razón de ser: «la manifestación dialogal» de un pensamiento que tiene que convivir en tanto forma de darme a conocer a los otros a través de lo que pienso que, a su vez, no deja de ser un diálogo con esa compleja sociedad que formo conmigo mismo. Ahora bien, esta «convivencia» –postmetafísica porque se rompe el cliché interior/exterior– sólo puede ser efectiva, real, si es de doble dirección. Me preocupa dejar bien claro lo que pienso, qué juicio me merece esto o aquello y, desde luego, no quiero seguir acurrucado a la sombra de un tutor, sino que como forma de autoafirmación quiero pensar con mi propio entendimiento. Sin embargo, si convivir con otras perspectivas significa, de forma ilustrada, orientarnos por lo que los otros piensan de lo que nosotros pensamos –espacialidad de la pólis que se construye gracias a esa insociable sociabilidad de la convivencia de los opuestos, no deja de ser cierto, a su vez, que la valoración de nuestros juicios también está anudada a la independencia de los mismos, y esto, como señala Heymann, complica aún más el asunto porque también «nos importa nuestro acuerdo con el otro». Aunque Kant haya proclamado un principio moral único, lo cierto es que la moralidad no es un bloque de fe o de convicciones dogmáticas irracionales (pues la convicción de Cervantes acerca de que la «libertad» es el mejor don de los cielos y el cautiverio, en contra, lo peor que nos puede pasar, esta convicción está por

41 F. Nietzsche: *Also Sprach Zarathustra*. Leipzig, Naumann, 1990, p. 479. Citado por Ezra Heymann en oc, p. 129-130. Traducción de Heymann.

42 E. Heymann: oc, p. 130. Cursivas nuestras.

encima del relativismo multiculturalista y es un dogma racional del que depende la existencia real de una pluralidad de perspectivas), carentes de pensamiento, y cuyo automatismo de robot sirvió ideológicamente para fundamentar filosóficamente el asesinato en masa porque, se rezaba en las catacumbas marxistas francesas y luego aireadas a toda la Europa antiyanqui como «engagement», el intelectual comprometido tenía la obligación política de elegir entre “o la voluntad moral o una sensibilidad ajena a ella”<sup>43</sup>. Lo que Ezra Heymann combate es este maniqueísmo y filosofía de la historia que subyace a todo ensayo filosófico, religioso o político de enseñar a todo precio que lo que media entre la voluntad moral y una sensibilidad distinta a ella es una pugna; cuando lo que nos pasa realmente, lo que nos sucede, es que somos las cuerdas vitales en las que se tensan y por las que moralmente funcionamos. La moralidad no puede escapar de lo que la hace efectiva: esa capacidad humana de poder afinarse a sí misma. Y que Heymann encuentra en el capítulo 24 de la Segunda Parte de la *Metafísica de las costumbres*, cuando Kant señala que:

1°) «por el principio del amor mutuo están atendidos a acercarse los unos a los otros constantemente, por el del respeto que se deben los unos a los otros, a mantenerse a distancia»; 2°) que «todo el reino de la moralidad quedaría destruido si desapareciera una de estas dos fuerzas fundamentales»<sup>44</sup>.

A través de este complejo análisis llegamos a la conclusión –y tanto en el contexto moral de la virtud como en el de los trabajos antropológicos e históricos (pues, en este último caso, nuestra «autopreservación» no dejaría de ser moral y, como tal, atenta al equilibrio inestable entre lo social y lo hurraño que se tensionan en nosotros mismos), llegamos a establecer que: «La persona moral, considerada por sí misma, reclama ambos términos en tensión»<sup>45</sup>.

Pero también se señala otro horizonte de conflictos: «las condiciones de convivencia en una generalidad humana» que la formulación primera del imperativo categórico, «Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se tome como ley universal»<sup>46</sup>, no arregla por sí solo, ya que, y lo hemos comprobado históricamente hasta la saciedad, no nos faltaran fanáticos «que desconocen imparcialmente todo respeto a la persona» como ejemplo de la compatibilidad entre esta formulación del imperativo moral con sus fanatismos exterminadores, aniquiladores de perspectivas, que por «deber» habían actuado tal y como, no se trata de una película, se defendía Eichmann en Jersusalén. Ejemplos a granel los tendríamos en el nacionalismo, instituciones o el propio género humano (este sutil ejemplo es de una actualidad contundentemente bioética ya que no es lo mismo matar un tomate que una gallina, tampoco matar una lechuga que a un ratón de laboratorio) para los que el individuo, la persona, queda fagocitada en algún tipo de “Nosotros”.

Este punto tan vulnerable del formalismo kantiano se hace evidente en el momento en que la «ley» y la «universalidad» deben bajar a la calle y hacerse visibles en medio de la gente, en el mundo, consistente en «una multiplicidad de existencias independientes». Pero esta vulnerabilidad es lo que le hace reflexionar a Heymann en positivo respecto al propio Kant, ya que cabe hallar el uso regulador y posibilitador de esa misma multiplicidad de existencias independientes en la

43 Disyunción exclusiva que, en situación, a uno le hace elegir a Stalin (Sartre) y a otro a su madre (Camus).

44 Hemos utilizado las propias palabras del profesor Heymann, *oc.*, o. 131.

45 E. Heymann: *oc.*, p.131.

46 I. Kant: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Con los comentarios de H. J. Paton. Edición de Manuel Garrido. Traducción de Manuel Garrido y Carmen García Trevijano. Tecnos. Madrid, 2005, p. 44.

propia razón<sup>47</sup>. Ahora bien, ya no se trataría del a priori formal de una racionalidad que emerge del mero suelo idealista de la razón, propio del sueño dogmático, sino de una perspectiva distinta. «Pero si se adopta la hipótesis de que la razón misma es fruto de una socialización, de que sólo por la capacidad de adoptar el punto de vista del otro obtenemos la capacidad de diálogo interior que es el pensamiento, entonces *esta necesidad de combinación de los puntos de vista de varios y de considerar en el mismo plano sus aspiraciones y las nuestras* (una consideración en la que consiste nuestra capacidad social), se vuelve consustancial con la razón»<sup>48</sup>. Y entonces, al hilo de esta hipótesis, ya no se trataría del «yo» al «nosotros» hegeliano-marxiano; sino del nosotros a una irreductible multiplicidad de perspectivas, irreductibilidad que no señala el ocaso de la moral, como tampoco el reino del más allá del bien y del mal, sino la base misma social de la moral. ¿Por qué? Porque entre el Kant del sentido de la «ley» en tanto regulación «inmanente» de la voluntad y el Kant de la «ley» en tanto capacidad regulativa «de la coexistencia de múltiples voluntades», entre aquél y éste está Kant: no podemos entender la «voluntad» desde un análisis ontológico (tal y como, ejemplo, se entiende la «muerte» de forma analíticamente existencial y, por lo tanto, solipsistamente), sino trascendentalmente mundano: «una facultad de desear condicionada por un juicio acerca de la razonabilidad de las pretensiones de *aceptabilidad intersubjetiva* de nuestros comportamientos»<sup>49</sup>. De esta intersubjetividad da cuenta nuestra propia limitación de seres finitos y vulnerables, en sentido aristotélico, finitud que señala el corazón de la tensión que venimos señalando entre nuestra autocentrada «autoestima» y nuestro «espíritu societal y participativo» heterocentrado. Las dos fuerzas son nuestras. En un momento determinado brillará la una o la otra; de lo que no podemos dudar es de que las dos nos son imprescindibles. Pero, entonces, la lectura del imperativo categórico demanda una hermenéutica menos, mucho menos rígida, que la ofrecida por el kantismo ajeno a la transversalidad de su propia intersubjetividad y moralidad. El reino de la moralidad se fundamenta en la costumbre humana del querer ponerse bajo el dominio de una norma que es al mismo tiempo «interna» y exigida «de una generalidad humana».

«El imperativo práctico será, pues, escribía Kant, como sigue: *obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca simplemente como un medio*»<sup>50</sup>. H. J. Paton comenta que «la palabra «*simplemente*» es esencial para el significado que le da Kant, puesto que todos tenemos que usar a otros hombres como medios»<sup>51</sup>. Y dice el proverbio: “No hay hombres sin hombres”. No se trata de un fin que tengamos que producir –una obra de arte, una herramienta, un pantano– porque el propio fin, en el reino de la moralidad, nos antecede con la realidad material de los hombres ya «existentes» que no tengo que imaginar sino que descubrir como parte de mi propio horizonte personal. El imperativo categórico es «subjetivo» y «objetivo». Pero, efectivamente, de ahí no se deriva tan fácilmente «alguna consecuencia moral y en particular que el otro sea un fin en sí mismo para mí»<sup>52</sup>, a no ser que, continua Heymann, la reciprocidad subjetivo-objetivo nos sirva como la forma en la que queremos representarnos como seres humanos. Luego el imperativo categórico no es tanto lo que ya somos o tenemos, mejor es «una propuesta de una comunidad», de una comunidad cuya racionalidad consiste en ese mismo «nexo sistemático de seres que se consideran cada uno

47 E. Heymann: *oc.*, p. 133.

48 *Oc.*, p. 133. *Cursivas nuestras.*

49 E. Heymann: *oc.*, p. 134. *Cursivas nuestras.*

50 I. Kant: *oc.*, p. 117. *Cursivas de Kant.*

51 *Oc.*, p. 117, nota 44.

52 E. Heymann: *oc.*, p. 136.

como fin en sí mismo y que se dan cuenta que ser comprendidos en este *pacto social* depende de la generalidad del reconocimiento brindado»<sup>53</sup>.

...«Todas las metas están rotas», decíamos al principio con Nietzsche. Al no haber tenido en cuenta el «balanceo» entre lo subjetivo y lo objetivo, Zaratustra habría dejado de hacer pie en la compleja condición humana, en nuestra «insociable sociabilidad». Siendo, justamente, ahí en donde nuestra sensibilidad de «seres singulares» respecto de los demás «seres singulares» hace posible la moralidad que ya no puede representarse como el dominio de una ley abstracta y automáticamente aprendida; sino como la tensión sin fin en la que se va haciendo la persona atenta, vigilante, de su propia vida como «encrucijada» entre «la generosidad y la preocupación por sí mismo, el juicio universalizante y la comprensión de la pertinencia de las cercanías humanas particulares, ya arraigadas, ya azarosas»<sup>54</sup>. El «fracaso» de la idea de comunidad en Nietzsche encuentra en este problema su razón de ser: no bastaba con aseverar, en el horizonte del nuevo infinito, que el mundo admitía múltiples interpretaciones y que para el hombre no existen horizontes ni perspectivas eternas<sup>55</sup>. No, desde luego, si la moralidad apunta tanto a la afirmación de esa pluralidad como a sus existencias singulares en tanto fin en sí mismo; preocupación que para el Kant de los 90 evidencia su sensibilidad «a la pluralidad interna y a las exigencias difíciles de conciliar que son constituyentes de la moralidad»<sup>56</sup>. Y de la misma forma que sólo podemos, dada nuestra condición, aspirar a estar perpetuamente en camino de la Paz perpetua; de igual modo ocurre «que no hay un principio supremo capaz de regular un equilibrio ideal entre las dos fuerzas, sino que es asunto de *tanteo*»<sup>57</sup>. Esta palabra acierta con el meollo de la cuestión porque sólo podemos y debemos hacer eso, tantear, llevar a cabo un incesante sopesar entre lo abstracto de nuestras Ideas y lo particular concreto, entre la ley y los seres singulares. 1790 es el año de la *Crítica del Juicio* y el laborioso trabajo de este autor en busca de un concepto de «finalidad» que no viniera a empobrecer la rica y plural multiplicidad fenoménica estética que, de forma tan milagrosa, se daba en la naturaleza; un concepto de finalidad que no acabara enquistando, momificando, recortando lo que, a todas luces, era el producto siempre nuevo de una imaginación constantemente innovadora en sus formas. El concepto del «deber» no puede darle la espalda a esa otra riqueza de motivos morales que tampoco podemos recortar, ni hacer como si no existieran. Por esto se nos recuerda –como podemos ver en el escrito de Kant «El fin de todas las cosas»– «que si alguien hace algo sólo por deber lo hace tan escasa y tan tardíamente, que ni siquiera vale la pena hablar de ello»<sup>58</sup>. Tantear, ensayar fórmulas de acercamiento en la distancia, síntesis siempre parciales, hojas de ruta que tendremos que revisar continuamente; al menos, mientras sigamos siendo tan sociales como insociales; y no

53 *Oc.*, p.137. *Cursivas nuestras.*

54 *Oc.*, p. 137.

55 F. Nietzsche: *La ciencia jovial*. Aforismo 143 «La mayor utilidad del politeísmo», p. 123-4.

56 E. Heymann: «La pluralidad interna de los motivos morales II», en *oc.*, p. 145.

57 *Oc.*, p. 145. *Cursivas nuestras.*

58 E. Heymann: *oc.*, p. 145. I. Kant: «El fin de todas las cosas», en *En defensa de la Ilustración*. Traducción de Javier Alcoriza y Antonio Lastra. Introducción de José Luis Villacañas. Alba, Barcelona, 1999. En la p. 304 leemos: «Pero cuando no se trata meramente de la representación del deber, sino también del cumplimiento; cuando se pregunta por los motivos *subjetivos* de las acciones, de los cuales, si pueden suponerse, habrá que esperar, en primer lugar, lo que el hombre *haga*, y no, como por motivos meramente objetivos, *lo que debe hacer*; entonces, el amor es, como aceptación libre de la voluntad de otro bajo las máximas propias, un complemento insustituible de la imperfección de la naturaleza humana (en cuanto a verse forzado a lo que la razón prescribe por ley): porque lo que uno no hace a gusto, lo hace tan mezquinamente y con tales efigios sofisticados al mandato del deber, que no se puede esperar mucho de éste, en cuanto móvil, sin la entrada de aquél». *Cursivas de Kant.*

tenemos más seguridad que esa frente a los intentos, que nunca han de faltar, de querer abreviar el sopesamiento de las cosas, tantear entre fines y medios. «Pero este seguro contra la necesidad, escribía Kant en 1795, que el hombre sólo puede esperar alcanzar a fuerza de ensayos y frecuentes cambios de plan, es más bien “una joya, que ni siquiera el mejor de los hombres puede más que perseguir y no alcanza”; aunque no ha de dejarse asaltar por la interesada persuasión de que puede perseguirlo menos porque ya lo ha alcanzado»<sup>59</sup>.

Así, pues, al estar rotas todas las metas Nietzsche quedaría muy por detrás de la sensibilidad de Kant y nuestra insociable sociabilidad. Y, por lo tanto, creo que esta es una buena veta de investigación acerca del problema de la comunidad. Es cierto. Pero «tan sólo a regañadientes» aceptaré la corrección. Y es que, Heymann lo sabe, hay vestigios en la Obra de Nietzsche que nos animan a seguir buscando el diálogo con Kant; diálogo recurrente en el propio Nietzsche y que va pasando de la admiración a la crítica por su servidumbre al Estado y a la Universidad y, sobre todo, por haber facilitado la burocratización de la filosofía estatal, sin olvidar el chiste de mal gusto acerca de su joroba. Pero ¿qué decir del final del Libro Tercero de *La ciencia jovial*?:

- &270. ¿Qué dice tu conciencia?  
“Debes llegar a ser el que el que eres”.
- &271. ¿Dónde se encuentran tus mayores peligros?  
En la compasión.
- &273. ¿A quién llamas malo?  
Al que siempre quiere avergonzar.
- &274. ¿Qué es para ti lo más humano?  
Ahorrarle a alguien la vergüenza.
- &275. ¿Cuál es el sello de la libertad alcanzada?  
Ya no avergonzarse más ante sí mismo.<sup>60</sup>

Esta insociable sociabilidad ya no es la que vivió en sus carnes Kant, ya no estamos en el siglo de las Luces. Han cambiado tantas cosas como para volverse loco. «¡Ningún pastor y un solo rebaño! Todos quieren lo mismo, todos son iguales: quien tiene sentimientos distintos marcha voluntariamente al manicomio»<sup>61</sup>. Y, no obstante, Zaratustra no se deja seducir por la felicidad del eremita ni su dieta vegetariana, se despide con buen humor de este santón –¿del claro del bosque?– que ya no aguanta el fétido olor de los hombres y aún no sabe nada de que «Dios ha muerto»<sup>62</sup>. El resto de la historia ya la sabemos. Zaratustra había subido a lo más alto de la montaña, sí, pero vuelve al valle.

### III. ¿De quién es la Tierra?: «existencia interpretante», «infinitas interpretaciones» y «hospitalidad»

Nuestra insociable sociabilidad podría jugar un importante papel: «ya que a través del antagonismo de los hombres prospera la armonía aun contra su voluntad»<sup>63</sup>. Sin embargo, no hay que

59 I. Kant: «El fin de todas las cosas», *oc.*, p. 302.

60 F. Nietzsche: *La ciencia jovial*, p. 157.

61 F. Nietzsche: *Así habló Zaratustra*. Prólogo, 5. Madrid. Alianza, 1983, p. 39.

62 *Oc.*, 3, p. 34.

63 I. Kant: «Para la paz perpetua», en *oc.*, p. 327.



confundir esta idea con una ideología de la guerra o de la violencia. Kant ponía especial énfasis a la hora de detectar y criticar este mimetismo filosófico con la guerra. «Mas la guerra misma no precisa motivos especiales, sino que parece estar injerta en la naturaleza humana, y aun valorada como algo noble, a lo que tiende el hombre por el honor, sin impulsos egoístas: de modo que no sólo el *coraje guerrero* se estima (tanto por los salvajes americanos como por los europeos del tiempo de la caballería) cual un gran valor inmediato *cuando* hay guerra (como sería justo), sino *que* haya guerra; y con frecuencia se ha comenzado una guerra para mostrar aquel coraje, con lo que se sitúa una dignidad intrínseca en ella misma, y aun algunos filósofos le han dedicado una loa, como a una honra de la humanidad, olvidando el dicho de aquel griego: “La guerra es mala porque hace más gente mala de la que se lleva”»<sup>64</sup>.

Después de la enérgica remodelación que Heidegger hace del pensamiento de Kant en 1929, se afilia al partido nazi, es nombrado Rector y así termina el tristemente famoso *Discurso de Rectorado* de 1933:

«Sólo la lucha mantiene abierta la oposición y sólo ella implanta en la corporación completa de profesores y alumnos ese fundamental temple de ánimo, basándose en el cual la autoafirmación, poniéndose límites a sí misma, permite a la autorreflexión decidida llegar a la auténtica autonomía.

(...)

Pero tampoco nadie nos preguntará si queremos o no, cuando la fuerza espiritual de Occidente fracase y éste se salga de su quicio, cuando la cultura espectral y muerta se desplome, y precipite todas las fuerzas en el desconcierto y las deje asfixiarse en la locura.

(...)

Que tales cosas acontezcan o no, depende tan sólo de que nos queramos todavía, o más bien de nuevo, como pueblo histórico-espiritual, o de que abandonemos tal querer. Cada individuo *también* decide, incluso cuando precisamente evita esta decisión.

Pero queremos que nuestro pueblo cumpla con su misión histórica.

Queremos ser nosotros mismos. Pues la fuerza joven y reciente del pueblo, que ya está pasando sobre nosotros, *ya ha decidido*.

Pero el esplendor y la grandeza de esta puesta en marcha sólo los comprenderemos plenamente cuando hagamos nuestra la grande y profunda reflexión con la que la vieja sabiduría griega pudo decir:

τὰ...μεγάλα πάντα ἐπισφαλη

“Todo lo grande está en medio de la tempestad”

(Platón: *República*, 497 d, 9)»<sup>65</sup>.

64 *Oc.*, p. 332. Cursivas de Kant.

65 Martin Heidegger: *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*. Estudio preliminar, traducción y notas de Ramón Rodríguez. Tecnos. Madrid, p. 1989. Cursivas de Heidegger. Ramón Rodríguez llamó la atención sobre el falseamiento filológico de esta traducción, ya que lo que Platón dice es que «todo lo grande está en peligro (corre el riesgo de perecer)»; mientras que la utilización del término “Sturm”, “tempestad” y “asalto”, «muy utilizado por el lenguaje nazi, deja un cierto aire de ambigüedad» (*oc*, nota 11, p. 19. Nosotros creemos, sin embargo, que para Heidegger no existía la menor ambigüedad y así fue perfectamente entendido como guía espiritual del nazismo. Emmanuel Faye: *Heidegger, L'introduction du nazisme dans la philosophie*. Para la relación entre el *Discurso de Rectorado* y *Mein Kampf*: pp. 102-107; para la apología de la guerra, el combate «espiritual» y el culto a los muertos: 134-137.

Y frente a tanta «autoafirmación», ante tanto querer ser «nosotros mismos», frente a esta «misión histórica» que no cesa de proclamar nuestras diferencias<sup>66</sup>, ¿quién va a ser el caballero que ponga su escritura en defensa de nuestras cosas comunes?: Kant, ay, siempre nos quedará Kant (-le escuché en una ocasión a Carlos Thiebaut) Pero no por un infarto de filantropía, sino por la defensa de un derecho. «Hospitalidad, escribía el viejo Kant, es el derecho de un extranjero a no ser tratado de manera hostil a su llegada de un territorio a otro»<sup>67</sup>. Muchos hablan de nuestra «existencia interpretante» y otros tanto de «autoafirmación» y «auténtica autonomía»; y en plena dinámica globalizadora (económica) y mundializadora (técnico-cultural y política), nos llegan voces de la necesaria «autodeterminación» de los «pueblos» por razones «históricas» que están llamadas imperiosamente a ser saldadas. Frente a estos nacionalismos, ya culturales o benignos, pero, sobre todo, ya lingüísticos y raciales, debemos oponernos tanto con la paciencia del corredor de fondo como con el brío y agilidad del que tiene que pasar el testigo. Pero que sea este mismo hombre quien hable:

«No hay ningún *derecho de hospitalidad* en que pueda basarse esta pretensión (para lo cual se precisaría un contrato especialmente benéfico, porque se le hiciera huésped por cierto tiempo), sino un *derecho de visita*, que a todos los hombres asiste, a presentarse en la sociedad, en virtud del *derecho de propiedad en común de la superficie de la tierra*, sobre la que no pueden dispersarse hasta el infinito, por ser una superficie esférica, sino que al fin han de soportarse unos a otros, *pues nadie tiene originariamente más derecho que otro a estar en un lugar de la tierra*»<sup>68</sup>.

Entre *Kant y el problema de la metafísica* y el *Discurso de Rectorado* sólo han pasado cinco años. Parece obvio que aquella «enérgica» interpretación y remodelación que sufrió Kant –base de la lectura kantiana en la que se inicia la generación formada después de la Segunda Guerra Mundial, como la del profesor Ezra Heymann– tuviera algo que ver (causa-efecto), al menos en parte, con el momento histórico que el autor de *Ser y Tiempo* estaba viviendo filosóficamente como el gran «acontecimiento» del III Reich, al parecer última salvación para Occidente. Pero aunque obvio, había que decirlo. Esto ha sido posible explicarlo a través de Kant, retroactivamente, «y ante todo el Kant tardío, [que] sabía liberarse oportunamente de la preocupación por ser un kantiano ortodoxo»<sup>69</sup>.

Vale.

66 «La única Constitución del pueblo vasco son los derechos históricos», afirmaba el *lehendakari* vasco en el *Aberri Eguna* (Día de la Patria Vasca). *El Mundo*, 17 de abril de 2006.

67 I. Kant: «Para la paz perpetua», en *oc.*, p. 324.

68 I. Kant: *oc.*, p. 324. Las dos primeras cursivas son de Kant.

69 Ezra Heymann: *Decantaciones Kantianas*, p. 145.