

*Stoa*

Vol. 5, no. 10, 2014, pp. 73-101

ISSN 2007-1868

## BAJO EL PÓRTICO DEL INSTANTE: NARRACIÓN Y ETERNO RETORNO

TEODORO MORA MÍNGUEZ

Universidad Complutense de Madrid

teodoromoramínguez@hotmail.com

**RESUMEN:** El tema del “eterno retorno” en relación con la narración es el núcleo de este artículo. Además este trabajo supone una introducción de un trabajo de investigación realizado para obtener el doctorado en Filosofía titulado: “Eterno retorno y narración, continuidad y discontinuidad en la filosofía de Nietzsche” que fue presentado ante el departamento 1 de filosofía de la Universidad Complutense de Madrid en mayo de 2013. Con el fin de centrar la discusión en el presente artículo me he propuesto, en particular, comentar las semejanzas y diferencias entre las concepciones acerca del tiempo en Nietzsche y Arendt.

**PALABRAS CLAVE:** Eterno retorno · narración · instante · imaginación creativa · memoria histórica

**ABSTRACT:** The “Eternal Return” theme in relation to the “Narration” is the heart of this article. It also become an introduction to a research work towards obtaining a PhD called “Eternal return and narration, continuity and discontinuity in Nietzsche’s Philosophy”, which was presented in the Philosophy Department 1 of Universidad Complutense de Madrid in May of 2013. In order to center the discussion, I have decided to specially comment on the similarities and differences between Nietzsche’s and Arendt’s conceptions of time.

**KEYWORDS:** Eternal Return · Narration · Instant · Creative Imagination · Historical Memory

*El tema de nuestro tiempo* como expresó Ortega y Gasset suponía la visión perspectivista de un tiempo vivido de forma distinta, esto es lo que yo considero que constituye el núcleo de este tema principal del que aún no se ha llegado a profundizar, pese a que casi toda la filosofía desde comienzos del siglo xx ha estado pensando sobre el tema del tiempo, y, más en particular, el tema del instante, la investigación acerca de la “naturaleza” del instante, de la vivencia del instante en el ser humano. Sobre esta investigación considero que una de las filosofías que primero avanzó hacia la idea del instante en relación con la decisión humana y con respecto al elemento desiderativo del “querer”, fue Friedrich Nietzsche al intentar constituir un nuevo modelo de temporalidad basada en el concepto de “eterno retorno”. Precisamente dicho eterno retorno fue considerado por él como el *pensamiento abismal*, pensamiento rector de toda su obra, y con ello, su gran aportación a la filosofía.

Por ello, me pregunto y hago extensiva esta pregunta a los posibles lectores: ¿cómo podemos tener un pensamiento que Nietzsche consideraba el pensamiento abismal, y con ello se refería a un pensamiento que carecía de fundamentos y que llevaba a reflexionar en abismos, en elementos no asimilables a una lógica epistémica previamente constituida? ¿Cómo pensar esta figura del pensamiento, el “eterno retorno”, sin asideros, sin fundamentos y además partiendo del instante? Para Nietzsche, pensar este problema acerca del tiempo desde el instante presente, desde el “aquí y ahora” suponía pensar a lo grande, y para Nietzsche: “las grandes cosas (lo) exigen, que o bien se calle sobre ellas o bien se hable con grandeza: con grandeza, es decir cínicamente y con inocencia” (1888, p. 491).

Por ello, pensar este *pensamiento abismal* supondría adentrarse en estas dos, o incluso, tres actitudes: *el silencio, el cinismo y la inocencia*. Al ser este un pensamiento sin fundamentos tendría, por tanto, que lanzarme y por extensión como lectores de este texto, lanzarnos en un descenso sin paracaídas hacia los abismos sin fundamento del laberinto del tiempo presente, esto es lo que vamos a hacer aquí y ahora al intentar dar lugar a una comprensión posible de este tiempo presente desde el análisis del instante. Además realizando dicho “descenso” a partir de una actitud que asuma esa perspectiva en particular, una

*grandeza de miras* que reclamaba Nietzsche a sus lectores, desde el doble imperativo, difícil de cumplir, del *cinismo* y la *inocencia*.

Para distinguir entre los distintos modelos de interpretación que se han hecho de su obra he optado por interpretar su obra desde los conceptos que Nietzsche dio en *Consideraciones intempestivas*, en la Segunda consideración intempestiva: sobre la utilidad y los perjuicios de la Historia para la vida. (1874) Siguiendo este texto considero que la interpretación de Heidegger al hacer hincapié en su interés en la constitución de un corpus único y estructurado de la obra de Nietzsche se acercaría a la vertiente de una interpretación monumental; mientras que la interpretación posterior de Gilles Deleuze, aun ahondando también en el carácter ontológico de la filosofía de Nietzsche, en cambio podría encuadrarse por la importancia dada a los aspectos particulares, —en tanto singulares—, de su filosofía y su vida, se podría comprender dentro de una interpretación anticuaria.

A estos dos tipos de interpretaciones: *monumental* y *anticuaria*, Nietzsche expone también otra tercera interpretación: la de la *Historia crítica*. Dentro de esta tripartición de formas de interpretar la filosofía de Nietzsche, considero, basándome en el estudio de su obra, que los autores que han tratado de llevar su filosofía hacia un tipo de análisis teórico-práctico, político y a una crítica a su filosofía basándose en estos criterios, habrían llevado a cabo una interpretación *crítica* de su filosofía, precisamente en los términos que el Nietzsche juvenil empleó para hablar de las diferentes escuelas de la interpretación histórica, y considero, con ello, que podríamos decir que, al hacer esto pondríamos una interpretación que pusiera a los intérpretes de la filosofía de Nietzsche ante *los ojos de su pensamiento*, o al menos, trasladaríamos los criterios de clasificación que el mismo hizo acerca de las corrientes historiográficas de su época al estudio de las interpretaciones filosóficas sobre su obra.

Dentro de esta interpretación *crítica* que abarcaría a autores tan variados como Albert Camus, Walter Benjamin, todos los intérpretes de la llamada: Escuela de Frankfurt, Hannah Arendt, y un largo etc., optaría por la interpretación dada por Ronald Beiner, continuador de Hannah Arendt. Beiner inserta la problemática del eterno retorno como nuevo modelo de temporalidad basada en el instante en relación con la concepción de la historia. Este autor en una obra sobre el pen-

samiento político de Hannah Arendt declaró lo siguiente: “La misma estructura de pensamiento anima la concepción arendtiana del juicio y la idea nietzscheana del eterno retorno. Puede decirse que ambas surgen de una misma experiencia de pensamiento”.<sup>1</sup>

Considero que la idea del eterno retorno de Nietzsche cumple el papel de ser una *instancia transvaloradora* de la existencia humana. Según Nietzsche, durante miles de años, al menos, desde la imposición de la forma temporal lineal de raíz platónico-cristiana con Agustín de Hipona, hemos constituido la realidad a partir de una serie de dicotomías que nos ha llevado a que hayamos tomado más en consideración el tiempo del *más allá* y la relación con el alma y los *transmundos*, en la esperanza de la salvación en la “Vida Eterna”, que en el tiempo en que vivimos, el tiempo del “aquí y ahora”. Es así, que el eterno retorno supondría el *experimento mental* necesario, para centrar la existencia humana en su preocupación por el tiempo del “aquí y ahora”.

El que Beiner considere que «una misma experiencia de pensamiento» anima a Nietzsche a proponer el “eterno retorno” y a Hannah Arendt a proponer el “juicio” al modo kantiano, sugiere el que hay un algo más que se da en esta encrucijada de caminos que supone el “portón” o “pórtico instante”, en el cual confluyen “pasado”, “presente” y “futuro” en dos eternidades que, partiendo de sentidos opuestos, se cruzan y se unen.

En primer lugar, vamos a definir el concepto de instante como punto central de confluencia en el tiempo, el “centro que está en todas partes”. De tal modo: instante proviene del latín *instare*, instar a algo, apremiar, pero también instaurar, instalar. Asimismo, en alemán, el idioma de Nietzsche, instante es *Augenblick*, golpe de ojo, abrir y cerrar de ojos podríamos decir en castellano. Es por tanto, un momento decisivo, momento que insta y que es fulgurante, es el momento del aquí y ahora. En segundo lugar, propiamente, el pórtico es aquello que abre un lugar, que hace que algo se presente, un umbral, una puerta. Además, pórtico (*Stoa* en latín), era el nombre de la escuela filosófica de los estoicos que asumieron el pensamiento cíclico procedente del griego Heráclito, y Nietzsche, tal como sabemos, tuvo muy en cuenta a este autor a la hora de pensar el eterno retorno. Así pues, vemos que el

<sup>1</sup> Como Beiner muestra esta cuestión en “9 Otros pensamientos: Arendt y Nietzsche sobre ‘Este portón, instante’”, dentro de *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, 2003, p.249.

pórtico instante es el fundamento de una nueva concepción que tiene que ver con una instancia central en el tiempo, el instante: generador, instaurador que nos impele a hacer y a ser de otra manera, a fijar, por ello, nuestra atención en la realidad de otra forma a como veníamos haciéndolo hasta ahora.

Ahora bien, según Beiner: ¿Qué es lo que hace que “eterno retorno” y “juicio” puedan partir de “una misma experiencia del pensamiento”? Y yo añadiría, basándome en una serie de autores<sup>2</sup> que han reflexionado sobre este tema, una cuestión más a todas ellas, y es que, puesto que Nietzsche presentó su pensamiento sobre el eterno retorno de una forma narrativa, principalmente en *Así habló Zaratustra*, y, de otro lado, Arendt ha constituido una descripción filosófica de la historia desde la facultad del juicio y la necesidad de la narración para la historia ¿no podría decirse que ambos planteamientos, sobre el tiempo en Nietzsche y sobre la historia en Arendt, estarían marcados por un mismo decurso *narrativo*? ¿Ambas, no estarían imbuidas de una necesidad presente en la narratividad de la experiencia humana? Esta necesidad sería la de querer sobrevivir a la finitud de la existencia, y, por tanto, ambos, cada uno desde su punto de vista —Nietzsche desde la recusación del tiempo lineal y Arendt desde la interpretación narrativa de la historia—, ¿no estarían precisamente respondiendo a esa misma necesidad humana de superar el nihilismo del tiempo, de *llegar al otro lado*, en el sentido nietzscheano, de llegar a la otra *orilla de la eternidad*, bien por la inmortalidad de los actos desde el juicio histórico de la memoria, para Arendt, o bien, por su eternización presente en el eterno retorno, convirtiendo la existencia en obra de arte, para Nietzsche?

El porqué de la importancia de la narración para la valoración del instante en ambos autores es la cuestión que vamos a investigar en este trabajo, ya que ambas posiciones priorizan, en Arendt, el pasado desde el juicio retrospectivo de la historia, en Nietzsche, el futuro a partir de la eternización del presente, convirtiendo este presente en obra de

<sup>2</sup> Actuales considero tanto a Giorgio Colli, que habló de la naturaleza narrativa de la obra de Nietzsche; a Alexander Nehamas, que escribió sobre este tema su *Nietzsche como literatura*; los estudios de Julio Quesada sobre la narratividad presente en la obra de Nietzsche y la necesidad de constituir una narrativa filosófica apelando a la novela moderna tal y como expresa en su obra *La belleza y los humillados*. Todos estos autores serían importantes en la investigación de esta cuestión, teniendo además, en cuenta, que la centralidad de este tema se adentra también en las reflexiones de Ortega y Gasset sobre la “razón histórica”.

arte, aun cuando ambos parten del instante, de la experiencia vivida a partir de este. Por ello, podemos decir que tanto el pasado como el futuro confluyen en el instante presente de otro modo distinto a la relación diacrónica, que supondría la sucesión de los instantes según una medición del antes y el después y a la disposición cronológica, que llevaría esta medición diacrónica al conjunto del tiempo lineal.

### 1. Las actitudes ante el “eterno retorno”

Nietzsche en la Tercera Parte de *Así habló Zaratustra* presenta en el apartado titulado: “De la visión y el enigma” una conversación que tiene con un enano, el espíritu de la pesantez debajo del pórtico instante. Este es, a su vez, el relato que Zaratustra hace a unos marineros en un barco que va hacia las islas afortunadas en medio de una tormenta. Ya Nietzsche nos presenta el marco de relación de la confrontación con el instante desde una narración, una historia (*stories*, diría Arendt). En ello habría que ver la continuación, no solo del plan general del *Zaratustra*, consistente en contar una historia “para todos y para nadie”, un relato incomprensible en su tiempo, de ahí su *intempestividad*, sino también un relato necesario para los lectores del futuro, un *aviso a navegantes* de la filosofía, un nuevo modo de concebir, precisamente, el tiempo vivido.

Este mismo estilo o género narrativo se halla en el §341 titulado “La carga más pesada” de *Gaya ciencia*, obra inmediatamente anterior al *Zaratustra* en la cual Nietzsche cuenta como, sí se tratara de un cuento gótico, la experiencia que empieza del siguiente modo: “¿qué dirías si un día o una noche, se introdujera furtivamente un demonio en tu honda soledad y te dijera: ‘Esta vida tal y como la vives ahora y la has vivido, deberás vivirla una e innumerables veces más; y no habrá nada nuevo en ella?’”, expresando en este aforismo por vez primera el pensamiento del eterno retorno.

Por eso, tanto en este fragmento de *Gaya ciencia* como en el *Zaratustra*, el modo de comprender el pensamiento del eterno retorno va a estar marcado por la interpretación que se haga a partir de un relato, una narración. El porqué escoge Nietzsche la forma de narración puede tener que ver con el tipo de lector que requiere como interlocutor, ya que como dijimos al comienzo, precisa del *cinismo* y la *inocencia*,

aspectos que pueden resultar, y, de hecho, resultan, en gran parte, contrapuestos. Y es el tema del tiempo presente, del aquí y ahora, el que considera, precisamente, el tema más grave y más importante para la vida, ya que es el tema que nos acerca a las esperanzas y los miedos que atañen a la incertidumbre de la existencia humana. Por tanto el tipo de lector de los relatos de terror y misterio resultaría el más conveniente para tratar sobre el tiempo presente, sobre el “instante” y la intuición del “eterno retorno”.

### **1.1. Preámbulo ante el eterno retorno: el valor del silencio y el grito**

En primer lugar, la actitud para afrontar dicho relato terrible —y sublime a la vez—, antes de toda posible actitud, el *cinismo* y la *inocencia*, es, como decía en el escrito póstumo, mediante el silencio. Este silencio no sólo viene impuesto por tratarse de un tema inabarcable, incomunicable en el sentido de que no se atiene a un marco lógico de representación, ya lo decía Shakespeare: “the Time is out of joint” (el tiempo está fuera de quicio).<sup>3</sup> Este quicio o marco de referencia es también el pórtico instante que inscribe el tiempo en su fugacidad instantánea, por lo que no resulta apresable, tal y como tampoco lo son los granos de arena, con los que compara el tiempo. Estos, al igual que la sucesión en el tiempo, únicamente pueden ser contados uno por uno. Por ello, al escapar a la representación de la relación entre objeto-sujeto debido a su instantaneidad y al ser un umbral abierto hacia lo desconocido, es por estas razones por las que no podemos construir de ello un conocimiento cierto, tal y como se hace en relación a los demás seres. El tiempo mismo, como ya enseñara Heráclito, es puro devenir, y como tal será expresado por Nietzsche en el *Zarathustra*. De ello se sigue una primera razón para pensar en que la forma más adecuada para dar cuenta del tiempo del “instante” sería la de un relato y es que, ya que estaríamos contando algo que está sucediendo, algo que se da *in fieri*, al referir una relación dada en un *entre*, es decir, no tomando en cuenta al instante, al igual que a los objetos como cosa dada definitivamente, tendríamos que tomarlo en cuenta desde su desarrollo y en lo que está sucediendo en el medio, ya que todo aquello que acaece siempre

<sup>3</sup> Frase del parlamento de Hamlet en el Acto I, escena 5, al referirse al estado de su nación y, por generalización, del conjunto del mundo.

se desarrolla en medio de un suceso, en el transcurso del devenir del tiempo.

El silencio también se impone al hablar del problema del tiempo y más del tiempo vivido, pues es un tema que nos atañe a todos, es algo que nos compete pues nuestra naturaleza es finita e inmanente y, por tanto, está regida por la duración de éste. Ahora bien, Nietzsche propone el que la medida del tiempo como duración no es todo el tiempo vivido, sino sólo la superficie de lo que puede ser calculado, al igual que los granos de arena, mientras que la “naturaleza” del tiempo vivido sería *algo más*, que es lo que Nietzsche quiere comprender desde el concepto metafórico o experimento mental del eterno retorno. Esto dicho en cuanto a la forma de la intuición del eterno retorno.

Ahora bien, en cuanto al contenido del pensamiento, el silencio surge como actitud defensiva, casi repulsiva, frente a la terribilidad que lleva aparejado el pensamiento del eterno retorno. Este pensamiento afirma, según aparecía en el §341 de *Gaya ciencia*, que todo lo que pueda ocurrir ya ha ocurrido, que existimos en una inmanencia contingente en la cual el tiempo es finito para cada ser, aun cuando el tiempo total sea infinito, pero el espacio compuesto por los distintos seres que viven en el tiempo, sería finito, por lo cual, tendrán que volver a darse todas las posibles combinaciones a lo largo del tiempo.

Lo terrible de esta concepción tiene que ver con los efectos que se siguen de ella: (1) no habría ninguna novedad en el mundo, ya que sólo se darían un número limitado de combinaciones posibles; (2) ningún acontecimiento físico, ni ningún acto humano tendría sentido por sí mismo, ya que todo acto sería equivalente. Esta consecuencia traería consigo el fin de toda teleología, sea esta divina o trascendente, mediante la Providencia, sea inmanente o desde la razón, mediante la idea secularizada del Progreso universal; (3) en consecuencia, todo acto tendría una raíz irracional y aleatoria, azarosa. Todo ello ahondaría en el carácter del nihilismo actual: “¡Hasta que por fin la demencia predicó: ‘todo perece, por ello todo es digno de perecer!’”.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> En Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Segunda Parte, “De la redención”. Estas palabras: “todo es digno de perecer” aparecen en el *Fausto* de Goethe en boca del personaje Mefistófeles, el cual le muestra a Fausto la relatividad y lo efímero de todo lo existente y el poco valor que todo ello tiene en relación con la potencia de la acción humana. *Fausto*, Primera Parte, Primer Acto. Versos 1338-1340: “Soy el espíritu que siempre niega, y lo hago con pleno derecho, pues todo lo que nace merece perecer, mejor sería entonces que no naciera”. Esta cita

El pensamiento del eterno retorno sería pues, la consumación del nihilismo pero también supondría la salida de este nihilismo. Así, pues, la actitud contrapuesta al silencio, la salida más natural ante la terribilidad de este acontecimiento que es la muerte de Dios, la pérdida del sentido de la existencia que inaugura el nihilismo consciente de sí, sería la del grito, la tensión rota desde la salida del instinto. De tal modo que el grito también tendría un lugar destacado en el pensamiento de Nietzsche y en la exposición narrativa del devenir temporal que supone el *Zarathustra*. De tal manera que en, al menos, dos ocasiones aparece esta salida animal del nihilismo desde la consciencia humana de su finitud. Estas dos ocasiones hablan de lo más bajo y de lo más alto en relación con lo humano.

La ocasión en que nos habla desde lo más bajo aparece casi al final de “La visión y el enigma” en el Libro III. En esta aparece casi fantasmalmente un aullido de perro que pone en marcha el mecanismo de la memoria de Zarathustra, el cual recuerda haber oído otro aullido lastimero similar en su juventud, pero este aullido no sólo funciona como un dispositivo que le haga volver a otro tiempo pasado, sugiriendo una interpretación del eterno retorno desde el retorno de la intensidad de las vivencias —interpretación que estaría presente en Deleuze, como retorno de las intensidades (1967, pp. 103-04)— sino que, también sugiere una imagen más profunda, el de la memoria instintiva del propio perro en relación a su naturaleza salvaje perdida. Así, el ser humano, al igual que el perro domesticado, también tendría que sacar de sí el elemento animal, al igual que el perro al aullar se retrotrae al impulso del lobo del que procede, estrato no constreñido a la temporalidad que ha construido el hombre. En el aullido del perro surge el presentimiento de una temporalidad previa, una temporalidad interna, la temporalidad de la inmanencia. Por eso es lo más bajo porque nos habla de la animalidad humana, de la cercanía humana a la animalidad previa.

El otro fragmento que trata de lo más alto aparece en el conjunto del Libro IV, y aquí nos habla de los hombres superiores. En este Libro se expone como este oye un grito extraño desde la cueva y va al encuentro

de Nietzsche en “De la redención”, en el *Zarathustra* también aparece, un poco antes, también en la Parte II, en “El país de la cultura”, mostrando dicho nihilismo como la realidad propia de los individuos de esa sociedad, “la Vaca Multicolor”, la sociedad de los cultifilisteos en las que viven sus contemporáneos europeos.

de aquel que grita. Los que gritan son múltiples individuos, son los hombres superiores que tienen la consciencia de vivir el nihilismo: nada tiene sentido. Su grito contiene dolor y miedo ante lo que pueda venir después, grita la incertidumbre hacia el futuro, la voz del ser humano, demasiado humano. Las pequeñas vacilaciones y deslealtades consigo mismos son lo que les hacen temer el futuro que pueda venir. En esos hombres superiores aún hay mucho de últimos hombres, de los hombres pequeños de la mediocridad generalizada, de esa existencia domesticada como lo era la del perro. Es por ese motivo que, cuando dudan de ello, de su domesticación, y con ello, de la forma temporal establecida al ser conscientes del nihilismo, de la falta de sentido en la que viven, es cuando gritan. Gritan de terror, y en su grito se escucha al espíritu de la pesadez, la voz del nihilismo.

Por tanto, el doble grito, en el estrato de lo más bajo, el del *animal herido* y en el estrato de lo más alto, el de los *hombres superiores*, nos muestra las dos instancias más alejadas del tiempo presente, de la actualidad. El animal herido nos retrotrae a los tiempos no civilizados del ser humano, a la inmanencia sentida sin medida del tiempo; los hombres superiores, a su vez, nos llevan, en el sentido contrario, hacia el abismo del futuro posible, de la incertidumbre hacia el porvenir, en tanto que resulta desconocido. Son los dos abismos temporales que Nietzsche abre frente a nosotros para mostrar la ruptura en relación a una supuesta continuidad de la línea temporal: pasado-presente-futuro. Muestra los signos del tiempo anterior a lo humano, tiempo inmemorial y de la incertidumbre ante el futuro. De tal modo, mediante el recurso a la narración, ha logrado introducir utilizando un relato, que, por su forma, supondría la continuidad de una trama, precisamente, lo contrario: la ruptura, la discontinuidad de un tiempo presentado en el pasado lejano, inmemorial e inmanente y en el futuro del porvenir posible, dentro de la medida continua del tiempo cronológico.

Pero aún más allá de la relación al contenido al final del Libro iv, se da una revelación que enlaza el grito de los hombres superiores con el eterno retorno. Este contenido atañe al misterio que presenta a lo largo del Libro iv: El grito procede de los hombres superiores, éste es el grito de terror, del temor al advenimiento de algo terrible, de la falta de sentido de todo lo existente, este grito, es un grito múltiple porque

está formado por muchas voces, supone el temor ante lo porvenir, ante aquello de lo que pueda ser portal el instante, hacía algo desconocido, temor ante la incertidumbre. Pero esta otra muestra del grito también tiene un elemento de *déjà vu*, es decir, es como si se diese dos veces de igual manera, para reforzar el “sentido vivido” de la temporalidad en eterno retorno. Así, el grito de los hombres superiores, es vivido y sentido de manera distinta, lo que es posible mostrar a partir de la forma de la narración. Al principio Zaratustra encuentra a cada uno desde el grito de su voz individual que grita por la incertidumbre hacia lo desconocido, en cambio, al final del Libro IV, gritan todos al unísono ante la llegada del león y las palomas, signos de la llegada de los hijos de Zaratustra. Ahora el grito de los hombres superiores se activa ante el futuro visto como el porvenir del que Nietzsche-Zaratustra se muestra su portavoz, su profeta.

En efecto, la interpretación que de ello se colige es distinta en cada caso. Es decir, se concibe desde la doble contemplación de estos hombres superiores, una contemplación que era la que había tenido Zaratustra al encontrarlos a todos uno por uno, y la otra contemplación final al captar su grito multifocal, hecho de múltiples voces, que gritan al unísono ante lo que Zaratustra-Nietzsche concibe como la salida al nihilismo, ya que, según Zaratustra finalmente, encontraría su sentido, el *sentido de la Tierra*. Por ello este *insight* mostrado doblemente al lector, con la perspicacia de un narrador, ante el aullido del perro y ante los hombres superiores, nos pone ante los ojos la cercanía que existe entre lo más bajo y lo más elevado del ser humano. Además este doble toque de atención nos alerta de que, al menos en la narración de historias, tercera razón para contar una historia sobre el “eterno retorno” con el fin de expresar su significado, es posible la repetición de los hechos en el tiempo.

Finalmente, vemos que ante el silencio de lo terrible del nihilismo consciente, consecuencia de la muerte de Dios, y por ello, de la pérdida de la teleología de la temporalidad lineal, se alza, primero el grito ante la incertidumbre, pero también, las fuerzas que hacen luchar al león, también las palabras que vienen silenciosas como “pies de palomas”, y, por último, el niño. Todos éstos son los símbolos que emplea Nietzsche para hablar de los estratos que él considera necesarios con el fin de llegar a salir del nihilismo consciente, precisando ésta salida,

el cambio del pensamiento lineal cronológico a otro modelo de pensar el tiempo del aquí y ahora. Esto lo hace desde la imagen del pensamiento abismal del eterno retorno y la centralidad que tendrá en este nuevo modelo temporal el aquí y ahora del pórtico instante.

### **1.2. La conversación de Zaratustra y el enano en el pórtico instante**

Una vez visto el abismo temporal con respecto al pasado animal y el futuro como incertidumbre radical, vamos a centrarnos en el aspecto del presente como instante del aquí y ahora tal y como lo muestra en el Libro III en “De la visión y el enigma”. Esta conversación con el enano que representa el espíritu de la pesantez o pesadez era, a su vez, un relato que contaba a los marineros de un barco en alta mar.

El espíritu de la pesantez es el enano que se le sube a la espalda a Zaratustra mientras aquel sube a la montaña. Es el *daimon* tal como aparecía en los diálogos platónicos sobre Sócrates, era aquel que aconsejaba a Sócrates no actuar de una manera no adecuada, era, pues, el espíritu de la moderación. En cambio, para Zaratustra este *daimon*, esta instancia como genio interno que actúa como censor del ego, supone el espíritu de la pesantez, aquel que transmite el mensaje del nihilismo: “nada tiene sentido”, “toda verdad es curva”, en resumen, contextualiza aquel: todo pasa tal y como decía Heráclito. Por ello, Zaratustra en el relato se para y le dice que se baje de él y así comienza la conversación sobre el eterno retorno como forma del tiempo en relación con el instante del aquí y ahora.

En el lugar que se paran hay un pórtico, instante, esto es: el aquí y ahora, tiempo que se repetirá siempre, pues todo momento se inscribe en el instante. Zaratustra plantea que el sentido de las dos eternidades, una que va del pasado hacia el futuro y otra que va del futuro hacia el pasado, se cruzan derechamente en el presente, siendo éste el meollo, el centro de todo el tema del tiempo. El enigma que Zaratustra propone al enano del espíritu de la pesantez, al portavoz del nihilismo del todo pasa es el siguiente: si todo tiene que pasar por el pórtico instante, todos los seres y momentos, ¿no podrá ocurrir que todo regrese al cabo del tiempo?, se trata de que todo se repita, no sólo que los seres volverán a la existencia, sino también con ellos, los instantes, los momentos vividos, la intensidad de lo sentido, hay, por tanto, una repetición en cantidad, en los seres, pero también en cua-

lidad, en las intensidades (tal y como ha mostrado Deleuze). Pero lo más interesante de este enigma es el propio pórtico *instante*, ya que al incluir al pórtico como marco de referencia espacio-temporal absoluto de todo tiempo, ya que en todo momento se estará bajo el pórtico del instante, esto hace que el instante quede englobado en ese proceso de eterno-retornar de todo lo existente, es más, es aquello que propiamente, siempre regresará.

El pórtico instante sería la instancia absoluta para hablar del tiempo, desde la instantaneidad y la posible repetición de todo aquello que sucede en él: “esta araña, este claro de luna y tú y yo hablando de cosas eternas” ¿no tendrán ya que haber acudido a este instante? Este instante que no es otro, sino el conjunto de todos los instantes posibles, el instante como aquí y ahora, siempre presente. De este modo coloca al “aquí y ahora” del instante presente como el centro de la atención de todo tiempo, como el único tiempo vivible. De ahí que el grito de guerra de Zaratustra para vencer al espíritu de la pesantez, aquel que afirma que: “todo pasa” sea: *¡Esto es la vida, bien, otra vez!* como afirmación de la vida vivida, como reafirmación de lo vivido. En ello muestra las armas propias de la doble actitud del *cinismo* y la *inocencia*.

A su vez en estas armas Nietzsche recoge los elementos más importantes de las distintas etapas de la transvaloración de todos los valores que consideraba necesarios para superar el nihilismo a partir de la triple transformación del espíritu que aparece en “De las tres transformaciones del espíritu” en el Prologo del *Zaratustra*. Primero es el espíritu un *camello*, aquel que porta sobre sí todo el peso del acontecer, como lo era el propio Zaratustra al cargar sobre sí al enano del *espíritu de la pesantez*, que simboliza el mensaje del nihilismo, después se transformaría en el *león* al mostrar el *cinismo*, al gritar su deseo de repetir esta existencia con todo el dolor y el placer, entonces lucharía como el león contra el tú-debes, contra la tradición del fue de los acontecimientos como algo exterior, impuesto, y a partir de entonces generaría un ámbito de relaciones, y como consecuencia de ello, finalmente llegaría la transformación en *el niño*, el cual supone “un nuevo comienzo”, “la inocencia del devenir” que sustituirá al nihilismo consciente del sin-sentido de la existencia.

Ya el *cinismo* propio de la figura del león había aparecido en *Gaya ciencia* en la figura del *loco*, que pretendía ser un retorno paródico

al Diógenes cínico griego, en este caso, *el nuevo Diógenes*, preguntaba por los asesinos de Dios. Esta actitud cínica, pone el eterno retorno en relación con otra forma de ver la existencia, ya que al igual que el Diógenes de Sinope original que fue acusado de falsificar moneda, el filósofo del futuro tendrá que “acuñar nueva moneda”, nuevos valores, y entre ellos, como el más importante valor, una nueva medida del tiempo, un tiempo basado en la vivencia del instante presente del aquí y ahora. Este acercamiento a los cínicos supone también una revisión de los valores de las escuelas posteriores a Sócrates en relación con esta nueva medida del tiempo. Aquí se enmarcará el “pórtico” en la relación entre la *Stoa* y los *epicúreos*, en particular, en el sentido de cómo vivían aquellos la existencia, y por tanto, en relación al sentido del enigma, de la vivencia del eterno retorno tal y como aparece en “De la visión y el enigma”.

### **1.3. El sentido del “enigma” del instante desde la relación a la Stoa y a los epicúreos con el eterno retorno**

El enigma sucede inmediatamente después de la experiencia del recuerdo del aullido del perro en el *Zaratustra*. En esa parte de la narración, Zaratustra se vuelve a mirar, el enano ya ha desaparecido, y él ve como una gran serpiente negra se le mete por la boca a un pastor que yace tendido en el suelo. La serpiente muerde al pastor, simbolizando la conciencia del re-mordimiento y Zaratustra le grita: “¡Muérdele la cabeza!”. Entonces el pastor muerde la cabeza de la serpiente, se la arranca y al hacer esto se incorpora y ríe como un niño. El hombre tendido es el hombre reactivo, aquel que descansa mientras el nihilismo se adentra en su boca, le deja sin respiración, ya que supone una aporía del pensamiento, (*a-poros*: sin salida). La conciencia negra del nihilismo, del nada tiene sentido se hace uno con el hombre reactivo, la temporalidad lineal es, por ello, como una serpiente negra y pesada que se le introduce y le muerde, esto supone en la conciencia del hombre reactivo, la aparición del “espíritu del remordimiento” que consiste en querer que las cosas fueran de otro modo a como han sido. Ese remordimiento es el que ataca al pastor.

El morder que grita Zaratustra al pastor le hace saltar y morder a la serpiente, es decir, introducir el corte, la cesura en el continuo temporal, es la conciencia del instante como corte, como *parpadeo del tiempo*,

como posibilidad de un nuevo comienzo. De ahí que cuando el pastor destruye la cabeza del tiempo, su irreversibilidad como flecha del tiempo, rompe también el lazo con el remordimiento, con el “espíritu del resentimiento” que le roía por dentro, e inaugura con la risa infantil, un nuevo espacio, un nuevo tiempo, el tiempo del olvido y del comienzo. Aparece el *niño*, aquel que puede crear nuevos valores no aferrados al *fue* del tiempo pasado.

*El cinismo*, simbolizado en el corte, el morder el tiempo y *la inocencia*, desde la aparición de *la risa del niño*, como vemos, son los elementos necesarios para encauzar la salida desde el instante presente hacia afuera de la senda del nihilismo. Ahora bien, ¿cómo son vividas estas instancias por los estoicos y los epicúreos? Ya hemos visto que el *pathos* consiste en la actitud del camello de “soportar sobre sí la mayor cantidad de verdad que se sea capaz”,<sup>5</sup> el *ethos* en cambio, es aquello que hace al león, que insiste en movilizar la mayor cantidad de fuerzas en contra del sentido de la inercia, de la fuerza de la costumbre, del *fue* del espíritu del resentimiento, finalmente el *niño* es el *ethos creativo*, aquel que sea capaz de crear nuevas posibilidades de existencia.

Por tanto, habría que ver como el *estoico* y el *epicúreo* entran en el umbral del pórtico instante en tanto que vivencia del eterno retorno. Esta carga, la “carga más pesada”, la existencia vivida en eterno retorno, pensando que puede vivirse una y mil veces, puede sentirse o bien, desde la sensibilidad epicúrea, al querer el retorno del instante perfecto, de la experiencia plena, así podría vivirse la paciencia epicúrea; o bien se puede vivir desde la fortaleza, al resistir la experiencia más dura y endurecerse asimismo al querer volver a vivirla, en esto consistiría la “serenidad” estoica ante la desgracia en retorno.

El uno, el epicúreo, soportaría el eterno retorno a partir del “polo sublime” de la experiencia extática de querer el eterno retorno; el otro, el estoico lo soportaría desde el “polo terrible” de dicha experiencia, desde su búsqueda de un camino de (auto) perfeccionamiento por medio del dolor y del esfuerzo. Pero el eterno retorno, es, sobre todo, un

<sup>5</sup> En Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, §39: “Algo podría ser verdadero: aunque resultase perjudicial y peligroso en grado sumo; podría incluso ocurrir que el que nosotros perezcamos a causa de nuestro conocimiento total formase parte de la constitución básica de la existencia, de tal modo que *la fortaleza de un espíritu se mediría justamente por la cantidad de ‘verdad’ que soportase* o, dicho con más claridad, por el grado en que *necesitase* que la verdad quedase diluida, encubierta, edulcorada, amortiguada, falseada” [Cursivas nuestras].

re-querer la vida, la existencia con toda la carga de dolor y de placer que ha traído consigo, “la carga más pesada”, a fin de justificar un instante y desde este instante, justificar el conjunto de toda la existencia. En esto consiste el “eterno retorno ético”, la actitud que está presente en el *Da capo*, el cínico grito que da Zaratustra y que vence al enano del “espíritu de la pesantez”, en esto consiste el ser capaz de soportar (se) por toda la eternidad, tal y como se ha sido, como camino para llegar a ser quien se es. Esto supone la risa del niño como olvido y nuevo comienzo. En primer lugar, supone vencer la muerte, la sombra oscura del nihilismo consciente mediante la risa, vencer riendo, en segundo lugar, afrontar el eterno retorno de todo lo que ha sido y queriéndolo así “a pesar de todo” (*trozdem*), desde la actitud del *cinismo* y finalmente, incluso, asumir “la inocencia del devenir”, re-encantando la existencia desde la *inocencia*, viviendo desde el “como sí” (*als ob*) fuera posible un nuevo comienzo.

## **2. El juicio y la inocencia en la “filosofía del nacimiento” según Hannah Arendt y la importancia de la memoria en Walter Benjamin**

El concepto de “juicio” (*Urteil*) procedente de Kant tiene en Arendt una serie de connotaciones que lo hacen cercano a Nietzsche y a la experiencia del eterno retorno tal y como lo manifiesta Beiner en el texto que sirve de cabecera a este trabajo.

El juicio es tomado en cuenta por Arendt como la instancia propia de la memoria humana, por tanto, prioriza la necesidad del recuerdo frente a la importancia del olvido que tenía en Nietzsche con el fin de poder crear nuevas posibilidades, o al menos para que el ser humano pudiera verlas como tales (*als ob: como sí*).

Más este concepto del juicio también se complementa con el papel primordial que da Arendt al “comenzar” como actividad propiamente humana para dar lugar a otro comienzo, y, con ello, a una pluralidad de historias (*stories*) frente a la unidad de la Historia Universal (*History*). Para Arendt la finalidad de la Historia se asemeja a la finalidad de los objetos del arte, a “la finalidad sin fin” de los juicios estéticos sobre los objetos artísticos del Kant de *La crítica del juicio*, ya que las obras de arte tienen su fin en si mismos. En cambio la finalidad tradicional o teleología de la Historia Universal visto como proceso del Espíritu

Absoluto para Hegel, sería para Arendt una hipostatización y generalización excesivas y, por ello, el Juicio de la Historia o del mundo (*Weltgericht*) sólo podría darse no como una *Aufgebung* universal, sino como un juicio de la memoria sobre los abusos de un conjunto de individuos humanos, tal y como la propia Arendt experimentó ante Eichmann el jerarca nazi juzgado en Israel. En este sentido al focalizar el sentido de la historia hacia el imperativo del aquí y ahora, de lo próximo y de lo concreto, la filosofía de Arendt tendría un sesgo muy cercano al Nietzsche que reclamaba la atención al *ser humano, demasiado humano*, incluso al Nietzsche que veía en: “La personalidad y el proceso universal: ¡el proceso universal y la personalidad de la pulga terrestre!” la hipérbole de las hipérbolés, en la “Segunda consideración intempestiva: sobre las utilidades y los perjuicios de la historia para la vida”<sup>6</sup>, ya antes del *Zarathustra* y de tener la idea del “eterno retorno”.

En relación a esta actitud Nietzsche dirá en *Gaya ciencia* que demuestra en su cercanía a los epicúreos: “Porque parecemos epicúreos” (§375)<sup>7</sup> es por esta “precaución del idealista desengañado”, de la sospecha en el conocimiento del “carácter problemático” de toda teoría o concepción anterior por lo que, tanto Nietzsche como Hannah Arendt, siguiendo a Nietzsche,<sup>8</sup> comparten esta visión iconoclasta de la Historia como “Historia oficial” o la gran Historia Universal, y en contra de este paradigma clásico ofrece una concepción de la historia basada en el carácter efímero de la existencia humana, ser necesitado por su condición finita y contingente, de una auto-trascendencia de sus actos hacia el futuro, tal y como expresaba, de otro modo, la eternización del presente en el eterno retorno de Nietzsche.

La “finalidad sin fin” acerca al Kant de la *Crítica del juicio*, tanto al Nietzsche afirmador de la idea de eterno retorno, como al fundamento

<sup>6</sup> En Nietzsche, F., “Segunda consideración intempestiva”, Apartado 9, 1874, *Obras completas*, vol. I, p. 735.

<sup>7</sup> El libro v lo compuso al tiempo de *Así habló Zarathustra*, con lo cual ya estaba presente en él tanto la idea de la muerte de Dios como la idea del eterno retorno como la resolución posible del nihilismo desde un nuevo modelo de valoración del tiempo.

<sup>8</sup> Tenemos que aclarar que Hannah Arendt fue alumna de Martín Heidegger y posteriormente de Karl Jaspers, autor este último quien tuteló su tesis doctoral acerca del concepto de amor intelectualis en la filosofía de Agustín de Hipona. Hay que tener en cuenta además, que ambos autores eran las mayores autoridades de su época en la interpretación de la filosofía de Nietzsche, de ahí podemos comprender de donde proviene esta influencia de Nietzsche en el “escepticismo histórico” que muestra Arendt.

de la narratividad en la historia en Hannah Arendt. En esto consiste el punto arquimédico que da sentido a esta posible filosofía de la historia sin una finalidad. Este concepto ha sido estudiado por el profesor Julio Quesada en su tesis doctoral titulada: “Un pensamiento intempestivo: ontología, estética y política en F. Nietzsche” (1998) en donde ya apuntaba dicha idea: “Pero si Zarathustra redime de la pesadísima carga que nos ha desvelado, el círculo sin comienzo ni fin, hasta el punto de transformarnos en ‘danzarines de pies ligeros’; [...] Es la propia imaginación la que se desborda en ‘horizonte’ donde el juego tiene la finalidad que poseía el juego del niño de Heráclito —tercera ‘transformación’ del espíritu tras pasar por el ‘camello’ y el ‘león’—: finalidad sin fin”.

Dice también Quesada: “La imaginación como raíz de la trascendencia que se hunde en el tiempo originario: *imaginación y eterno retorno*. Pero así las cosas, ¿no se ‘transforma’ el eterno retorno en lo que en el fondo es, es decir, *historia interminable?*”.<sup>9</sup>

### 2.1. La inocencia en la filosofía del nacimiento en Arendt

Para hacernos cargo de la profunda relación entre “la inocencia del devenir” postulada por Nietzsche y el concepto de “filosofía del nacimiento” en Hannah Arendt hay que poner en relación el comienzo de sus investigaciones filosóficas llevadas a cabo en su tesis doctoral sobre el *amor intellectualis* en Agustín de Hipona con sus escritos al final de su vida acerca de la filosofía política de Kant, ya que es en esa interrelación en la cual se *conectan* “la finalidad sin fin” de Kant extremada por el “juego de la vida” de Nietzsche, con la “filosofía de la natalidad” procedente de Agustín que tiene, a su vez, un cierto *aire de familia* con el pensamiento de “la inocencia del devenir” de Nietzsche. Esta sería la compleja relación en Arendt del improbable eje de pensamiento: Agustín-Kant-Nietzsche.

En cuanto a su investigación sobre el concepto de comienzo en Agustín de Hipona, Arendt toma su concepción para criticar la importancia que dicho concepto “origen” (*Ursprung*) tenía en la filosofía de Heidegger. El origen es por tanto, puesto entre paréntesis, como dirían los fenomenólogos, a los cuales pertenecían, en principio tanto

<sup>9</sup> Como muestra Julio Quesada en: *Un pensamiento intempestivo: ontología, estética y política en F. Nietzsche*, “El caminante o la imposibilidad del fin último” (1988, p. 383).

Heidegger como Arendt. Hannah Arendt, en su investigación del concepto de “nacimiento” en Agustín de Hipona, se basa en la lectura del Libro XI de la *Ciudad de Dios*.

Según Agustín de Hipona, el principio de los tiempos y el comienzo de todo parten de un mismo principio absoluto, el tiempo de la Creación, pero el principio de los tiempos marcado por la *Creatio ex nihilo* era diferente del comienzo de cada ser, lo que constituía la separación entre el tiempo de la eternidad, al que pertenece la Trascendencia y el tiempo inmanente de los seres finitos y contingentes. Esta duplicación de los mundos procedente del platonismo y llevado hacia el planteamiento sobre el tiempo, era la raíz que había intentado cortar el pensamiento del eterno retorno de Nietzsche al plantear el tiempo desde la base de la inmediatez del instante, pero será la matriz de este pensamiento la que hará, paradójicamente, que Hannah Arendt basándose en el campeón del tiempo lineal, Agustín de Hipona, se acerque a los planteamientos de Nietzsche.

Arendt no concebía el tiempo basado en esta duplicación de los tiempos trascendente e inmanente, ya que consideraba que efectivamente, había un solo principio de los tiempos pero también existía, algo que ya Agustín consideraba un “comienzo” de cada cosa, de cada ser y más en el caso del ser humano, que, por ser consciente del tiempo en que aparecía en la existencia, era algo más, un (re) novador (*beginner*).

Dice Arendt que: “Debido a que son *initium* los recién llegados y principiantes, por virtud del nacimiento, los hombres toman la iniciativa, se aprestan a la acción: (*initium*) ergo ut esset, *creatus est homo, ante quem nullus fuit* (‘para que hubiese un comienzo, fue creado el hombre, antes del cual no había nadie’), dice San Agustín en su filosofía política”.<sup>10</sup>

De ahí que sea de sumo interés poner de manifiesto el planteamiento que hace Arendt de estos dos caminos, por un lado, del tiempo lineal, basado en la metáfora de la línea que fundamentó Agustín con respecto, por otro lado, al tiempo en eterno retorno que plantea Nietzsche, basado en la instancia puntual del instante, solo así podre-

<sup>10</sup> Como muestra Arendt en *La condición humana*. Parte v: Acción, Cap. 24: “La revelación del agente en el discurso y la acción”, cita de Agustín de Hipona, *Ciudad de Dios*, LXI, cap. xx, p. 207.

mos ver si es posible argumentar a favor de la temporalidad del eterno retorno, partiendo del planteamiento de aquel que predicó en contra de un tiempo cíclico, Agustín de Hipona, quien, en su *Ciudad de Dios*, trató de refutar el tiempo cíclico por su incompatibilidad con las Sagradas Escrituras.

A favor de esta *incompatibilidad*, Agustín de Hipona daba varias razones: (1) Suponer que el tiempo es circular pondría, cosmológicamente hablando, a los astros y a sus revoluciones en el espacio por encima de Dios, que es quien los creó y quien podría cambiar su movimiento y trayectoria, si así lo dispusiese; (2) no podemos sostener un tiempo en eterno retorno, porque si así fuese, la salvación de Cristo no tendría sentido, ya que se repetiría cíclicamente cada cierto tiempo, y (3) sin un planteamiento lineal de la temporalidad, ninguna acción humana tendría sentido, con lo que estaría en contradicción con el libre albedrío que Dios otorgó a los hombres.

Encontramos así, los mismos argumentos que Nietzsche ofrece a favor del eterno retorno, pero invertidos, ya que para Nietzsche estos argumentos prueban lo contrario. En efecto, el argumento cosmológico (1) de Nietzsche mantiene que, a partir de las leyes de la Termodinámica de la Física, un sistema auto regulado en el que no haya ni creación ni destrucción, sino tan solo transformación, no necesitaría de la mano de ningún relojero universal que tuviera que revisarlo, (2) la repetición de los hechos de idéntico modo y en el mismo orden es otro de los argumentos que utiliza Nietzsche para sostener el eterno retorno, desafiando, con ello, cualquier posible salvación desde un ámbito trascendente y, (3) Nietzsche postula en contra de la libertad humana la fuerza de la “voluntad de poder” por la que está transida toda existencia, y, por ello, también el ser humano, situándose por este mismo motivo muy por encima (“A 6.000 pies del mar y mucho más alto de todo lo humano” [Nietzsche, 2008, p. 788]) de la consciencia limitada del ser humano.

De tal modo, que siguiendo los argumentos de Agustín de Hipona y como Nietzsche propone los contraargumentos favorables al tiempo del eterno retorno, podemos comprender la sutil línea que cruza entre Agustín de Hipona y Nietzsche de la que es Arendt la principal intérprete y que une el concepto de “nacimiento” de Agustín con “la inocencia del devenir” (*Unschuld des Werdens*) de cada instante, que apa-

rece en el *Zarathustra* de Nietzsche, desde la no creencia en la “culpa” al modo cristiano (*Schuld*). Este concepto que, propiamente aparece con la solución mediante el cinismo y la inocencia en la figura del niño, renueva por otros medios, el *dictum* de la Ilustración que según Kant consiste en: “salir de la minoría de edad auto-culpable”.

De ahí que Arendt en sus últimos años, llevase a cabo su indagación en la filosofía política de Kant, desde la posibilidad de construir una sociedad basada en unos principios morales que pudieran llevar al hombre cotidiano a esa salida de la auto-culpabilidad. Por ello, también sería importante su reivindicación del ser humano como “ser criado para cumplir promesas”<sup>11</sup> que diría Nietzsche. Así, la filosofía del nacimiento le sirve a Arendt para distanciarse del análisis existencial de su maestro Heidegger y de su centralidad en la muerte: El “da-sein” (el ser humano) como “ser para la muerte” para acercarse a la posición de Nietzsche de una *meditatio vivere* y, por ello, de forma aporética, a Agustín de Hipona, a la conciencia de que el ser humano es un “ser para la vida”, para comenzar en la vida.

La capacidad de ser iniciadores del ser humano, aquella “naturaleza abierta”, capacidad del ser humano, para ser todas las cosas, como decía Aristóteles sobre el alma, de ser el ser humano, “el ser que valora y mide”, “que fabula”, para Nietzsche, supondría la apertura hacia “la inocencia del devenir” según la cual cada uno de los instantes sería un posible nuevo comienzo y tomaría al ser humano como *iniciador* proyectivo mediante su imaginación hacia todo futuro posible.

Más esta característica humana de la proyectividad hacia el futuro de su imaginación, tendría que ser complementada con otra facultad propiamente humana, la memoria del recuerdo, por lo que era muy importante para Arendt la facultad del juicio que se hace cargo de la memoria de los hechos pasados que ya descubriera Kant. Esta cuestión, la del gusto, que para Nietzsche ocuparía toda la existencia tomando la “finalidad sin fin” de la *Crítica del juicio* como criterio para no-juzgar nada y tomarlo todo como una obra de arte. En cambio para Arendt había una diferencia en cuanto a la relación al juicio del gusto y a la razón que debía regir la moral, tal y como había expues-

<sup>11</sup> En Nietzsche, *La genealogía de la moral*, parte 2. Sobre este tema ver también: *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*, “Nietzsche y la democracia radical I: memoria y promesa en Hannah Arendt”, Vanessa Lemm 2012, pp.93-10.

to Kant. Aquí los caminos de Arendt y de Nietzsche se separan en su pensamiento. Mientras que para Nietzsche, todo depende de “nuestro nuevo gusto” que es poner todo lo existente bajo el parámetro del “juego de la vida”, la extensión de la “finalidad sin fin” kantiana a todo lo existente, en cambio Arendt distinguirá como Kant entre razón y juicio, y por ello, necesitará también de la importancia del recuerdo en el juicio de lo acaecido, para valorarlo desde la razón, acercándose con ello, también a otro pensador heterodoxo de comienzos del siglo xx, además de ser un gran amigo suyo, Walter Benjamin.<sup>12</sup>

## **2.2. La importancia de la memoria a contrapelo en Walter Benjamin como contrapunto a la imaginación proyectada hacia el futuro**

Walter Benjamin fue uno de los primeros miembros de la Escuela de Frankfurt en la cual se combinaban elementos de la filosofía de Kant, de Marx e incluso de Nietzsche y de Freud en el estudio de la sociedad contemporánea. Benjamin combinaba lo revolucionario del marxismo con el mesianismo judaico. Fruto de esta extraña síntesis fueron sus *Tesis sobre el concepto de la historia*<sup>13</sup> (1940). Esta obra supone una recopilación casi aforística de sus opiniones acerca de la historia como camino de emancipación de los oprimidos y redención de los muertos del pasado. Su uso de la historia se situaba entre la tradición de los liberadores y rebeldes que comenzó conscientemente antes del cristianismo con la revuelta de los esclavos de Espartaco.<sup>14</sup> La influencia

<sup>12</sup>Según expone Paula Cristina Ripamonti en su artículo: “Hannah Arendt y Walter Benjamin: un diálogo filosófico a través de Rahel Varnhagen y El narrador”, “Ambos eran muy amigos y se habían despedido una tarde en Marsella en la que él le confiaba los escritos de sus reconocidas tesis ‘sobre el concepto de la historia’”. En Ripamonti, 2010, p.2, artículo recogido en *Recordando a Walter Benjamin: Justicia, Historia y verdad, escrituras de la memoria*, actas del III Seminario Internacional de políticas de la memoria celebrado por el centro cultural de la memoria Haroldo Conti, Buenos Aires, 2010, disponible en: [http://conti.derhuman.jus.gov.ar/2010/10/imesa-31/ripamonti\\_mesa\\_31.pdf](http://conti.derhuman.jus.gov.ar/2010/10/imesa-31/ripamonti_mesa_31.pdf)

<sup>13</sup>Para ubicar los parámetros significativos de las *Tesis sobre el concepto de la historia* de Walter Benjamin he tenido sobre todo en cuenta el libro de Michael Löwy, *Walter Benjamin, aviso de incendio, una lectura de las tesis “sobre el concepto de la historia”*, 2002 y la obra de, Reyes Mate, *Medianoche en la historia, comentario a las tesis de Walter Benjamin “sobre el concepto de historia”*, 2006.

<sup>14</sup>La rebelión de Espartaco (69-71 a. de C.) Esta era también un punto de referencia en el pensamiento de Nietzsche pero por el motivo contrario a Benjamin, para aquel suponía el comienzo de la “rebelión de los esclavos” que luego sería protagonizado por el cristianismo como religión hecha “platonismo para el pueblo”.

de Nietzsche, aun siendo su antípoda de su visión sociopolítica, era en cambio afín en su concepción práctica de la historia. De tal modo, encabeza una cita suya una de las tesis: Benjamin comentó citando a Nietzsche: “Necesitamos la Historia, pero no como la necesita el ocioso hastiado en el jardín del saber” (2012).

Es precisamente en esta tesis en la que Benjamin desarrolla la contraposición entre la necesidad del recuerdo selectivo como memoria histórica y el olvido del pasado, al cual Nietzsche priorizaba para poder construir nuevas posibilidades en el futuro desde la imaginación creadora. Por ello Benjamin dijo: “En esta escuela (en el conformismo político), la clase obrera desaprendió tanto el odio como la voluntad de sacrificio. Pues uno y otra se alimentan de la imagen de los ancestros sometidos, no del ideal de los nietos liberados”.<sup>15</sup>

Benjamin presenta aquí una visión política contraria al “radicalismo aristocrático” de Nietzsche, no sólo porque mientras Nietzsche se fijaba en una “aristocracia del gusto” y Benjamin en los olvidados del pasado, los “chandalas” hindúes tal y como los llamaba Nietzsche, sino también porque mientras Nietzsche priorizaba la dimensión futura que proyectaba desde la imaginación, Benjamin determinaba la posibilidad de construcción de un futuro mejor, más justo, a partir de la memoria del pasado, del recuerdo de las injusticias sufridas en el ayer y ponía en el centro de su reflexión la posibilidad de re-crear el instante del pasado en el hoy: en esto consiste su concepto de *jeztzeit*: tiempo-ahora. Instante para el olvido del pasado, para Nietzsche, recolección del tiempo-ahora para re-generar el tiempo presente desde la memoria histórica, para Benjamin.

Lo que convoca Benjamin a partir del ejemplo de la diáspora del “pueblo elegido” judío pero también mediante la “rebelión de los esclavos” desde Espartaco, pasando por el cristianismo histórico, era a la solidaridad con los ancestros, con los perdedores y los olvidados de todas las luchas del pasado, Nietzsche en cambio invocaba la “aristocracia del gusto” desde las raíces de los antiguos griegos a favor de un juicio sobre lo sublime y lo terrible puesto siempre del lado de las grandes obras de la cultura como aquello que eterniza al ser humano en un presente más bello. Para Benjamin, toda obra de la cultura también

<sup>15</sup>Íbid.

era obra de la barbarie, de la imposición violenta que la hizo posible. Nietzsche en cambio, quería potenciar toda cultura fuerte, predominante como algo que mejora al conjunto de los seres humanos.

Pero además la contraposición entre ambas posturas se encontraba en la concepción del tiempo en ambos. Benjamin también criticaba el eterno retorno como modelo idealizado, proyección de la linealidad del presente en un contexto finito. Así criticaba a un revolucionario de la Comuna de París, Auguste Louis Blanqui, contemporáneo a Nietzsche que en *La revolución de los astros* (1872), mostraba una idea cercana al “eterno retorno” de Nietzsche. Blanqui hacía una analogía entre las revoluciones de los planetas en su giro en torno al Sol y la revolución social que, al igual que los planetas, terminarían por dar una vuelta completa, empezando desde la injusticia que impulsaba a ella y terminando en una injusticia final que propiciaría nuevas revoluciones en el futuro.<sup>16</sup> Para Benjamin, esta visión cíclica de la historia suponía un fatalismo ya que terminaba por dejarse abandonarse al curso de los acontecimientos.

La recusación al modelo de progreso ininterrumpido de la modernidad en lo cual coincidía con el diagnóstico de Nietzsche, se encuentra en la tesis IX que se ha popularizado como: “El ángel de la historia” y que se llama “El ángel de la Historia, o por qué lo que para nosotros es progreso es para el ángel, catástrofe”. En esta historia simbólica se hace una interpretación del cuadro de Paul Klee *Angelus Novus*.<sup>17</sup>

<sup>16</sup>En este caso podemos tomar el pensamiento de Blanqui tanto como un antecedente del eterno retorno de Nietzsche así como también de la crítica al pensamiento revolucionario de Albert Camus en *El hombre rebelde*.

<sup>17</sup>Como dice Reyes Mate comentando la peripecia del cuadro, “El relato es comentario a un cuadro del pintor suizo, Paul Klee, titulado *Angelus Novus*. Benjamin lo había visto expuesto en Berlín y cuando supo que estaba a la venta en la Galería Hans Goltz de Múnich lo compró en junio de 1921 aprovechando una visita que hizo a su amigo Gershom Sholem a quien pidió que se lo guardara hasta encontrar un nuevo apartamento en Berlín. El cuadro le acompañó al exilio de París, en 1935, y allí se quedó, en una de las dos maletas que dejó al cuidado de George Bataille, cuando en 1940 inició el viaje que debía llevarle a los Estados Unidos, pero que encalló en Port Bou, donde se suicidó ante la amenaza de ser devuelto a la Gestapo. El cuadro sí llegó hasta las manos de Adorno, a la sazón en Nueva York, y de ahí viajó hasta el Israel Museum de Jerusalén donde se encuentra actualmente” (2006, pp. 157-58). Podríamos añadir que, dando la razón al mismo tiempo a Benjamin y a Nietzsche, hay obras de arte que concitan la memoria de la barbarie dentro del arte: así sucede al *Angelus Novus*, de Paul Klee y al *Grito* de Eduard Munch, que representan tanto la barbarie como lo hacen también las obras más referenciadas a dichas catástrofes como los *Fusilamientos del tres*

Para Benjamin, el cuadro representa a un ángel con las alas casi desplegadas, que tiene un gesto de horror en el rostro, remarcado por los ojos que parecen salir de sus órbitas. Él lo interpreta como si el ángel de la Historia quisiera volver hacia atrás para detener el curso del tiempo y no pudiera ni volar ni ir hacia atrás, pues un fuerte viento, el progreso, le empuja hacia un futuro de mayores catástrofes. Según Benjamin: “Esta tempestad lo empuja inconteniblemente hacia el futuro, al cual vuelve la espalda mientras el cúmulo de ruinas ante él va creciendo hasta el cielo. Lo que llamamos progreso es justamente esta tempestad” (2012, p. 173).

Esta visión apocalíptica hay que ponerla en el marco de un “aviso de incendio” ante la catástrofe que se veía perfilarse hacia el futuro con el auge del nazismo alemán y de los fascismos europeos de la época y desde la llamada de atención ante la Segunda Guerra Mundial.

Para Benjamin, la historia es una catástrofe aplazada dentro de la cual el “Ángel de la historia” es tomado como la visión lúcida del sentido de la historia, que nos advertiría desde el horror en sus ojos, horror que contemplaría procedente del pasado pero que se perpetuaría en el futuro. Una mirada de impotencia al ver la repetición, la continuidad de la catástrofe del pasado pero sin poder cambiar el curso de la historia, ya que se vería empujado hacia el futuro por el viento tempestuoso del progreso.

Aquí se vería el efecto de ese fatalismo que achacaba a Blanqui y que, posiblemente, también pensaría acerca de las consecuencias que acarrearía una concepción del tiempo en eterno retorno. Esta misma alegoría se podría poner en relación no en un plano de continuidad, siguiendo el modelo del tiempo lineal, tal como planteaba Benjamin, sino también al cerrar el tiempo sobre sí mismo, en un modelo cíclico, así la catástrofe mirada hacia el pasado y acrecentada en el presente hacia el futuro sería siempre la misma catástrofe vivida una y mil veces de la misma manera, vivida ante el pórtico instante, por eso mismo Benjamin se aproximaría a la manera estoica de soportar el mayor peso vivido desde la serenidad, aunque esta actitud le lleva a Benjamin, no al abandono fatalista, que criticaba, sino al activismo basado en “gestionar el pesimismo”. La diferencia entre la catástrofe prevista

*de mayo* de Goya o el *Guernica* de Picasso, todas ellas son obras que constituyen testimonios de la barbarie y el horror pero creados como obras de arte inmortales.

por Benjamin y el “retorno de lo pequeño” en Nietzsche estriba en lo siguiente: mientras lo que más temía Nietzsche era el eterno retorno de lo reactivo, la impotencia de la mirada del *Ángelus novus*, para Benjamin lo que había que evitar era el regreso de la catástrofe, de las consecuencias del nihilismo positivo y destructor, que traería consigo ese nihilismo pasivo, el nihilismo activo, que, Nietzsche preconizaba como salida por medio del metafórico “león” del nihilismo al que, según el *Zaratustra*, temían *los hombres superiores*.

### **2.3. Relación complementaria entre eterno retorno y narración siguiendo a Arendt y Benjamin**

En conclusión, encontramos que tanto el recurso al nacimiento en Arendt potenciando el futuro, como también el imperativo de “irecordad!” de Benjamin para poder superar el pasado, suponen dos formas complementarias de contemplación y acción sobre la historia, en el caso de Arendt, desde el predominio del tiempo de la narración, en el caso de Benjamin, por el tiempo de la acción, de la importancia vital del instante presente, de la virtualidad presente en el hecho del pasado: *jeztzeit* y ambos, siguiendo la estela de Nietzsche. Así si llevamos la lógica del eterno retorno de “la carga más pesada” en el pórtico, instante, casi podríamos decir que mostrarían, siguiendo el enfoque de este trabajo, dos ejemplos de actitudes ante el regreso al “pórtico instante”. La actitud casi *epicúrea* de Arendt en su *paciencia* ante el nacimiento de una posible novedad en el instante que fija su atención en el “polo sublime” de la vida, en los nuevos comienzos del futuro como por-venir proyectado desde la imaginación creadora; el otro, Benjamin, desde la *serenidad* ante la adversidad, cercana a la sensibilidad estoica, llevando esta actitud hasta el final de su vida, en su biografía, afrontando heroicamente el regreso de la barbarie, del “polo terrible” de la historia. En la actitud de estos dos pensadores, encontraríamos el eco de una interpretación *crítica* a la visión de Nietzsche del eterno retorno, como pensamiento revitalizador de la concepción del tiempo y de la historia, desde una “interpretación ético-estética” del “eterno retorno” contemplado como decisión del ser humano, más que como prueba cosmológica de su posibilidad de existencia. En estos parámetros de “interpretación *crítica*” y como “versión ético-estética” del eterno retorno, veríamos a través de sus ojos, de los de Nietzsche,

pero también en Arendt y en Benjamin, una historia en su conjunto contemplada desde el más relevante acontecimiento, el del instante.

Estos pensadores tomarían en cuenta a Nietzsche, el cual habría establecido una contraposición en relación a la medida del tiempo al utilizar un modelo de expresión narrativo, la linealidad y continuidad de la historia, de un lado y el instante, el momento de la acción humana, de otro. Podríamos decir, entonces, en términos actuales que Nietzsche habría contrapuesto el “orden de los hechos” ocurridos en el instante presente y el “orden de la narración” posterior a los hechos ocurridos. Así, según Arendt, la imaginación proyectiva hacia el futuro, y también según Benjamin, la memoria del pasado, serían las dos claves de interpretación del presente y de la historia en su conjunto y, por eso mismo, memoria e imaginación serían, tal como expresó Nietzsche, las llaves para abrir el tiempo desde el “pórtico instante” a esta relación de complementariedad en el instante presente. Por ello, en definitiva, memoria e imaginación serían necesarias para que el ser humano pudiera poner de nuevo valores a las cosas, y, por ello, “donar un sentido” al mundo, según Nietzsche.

### **3. Conclusiones finales: Valor de la narración para poder hablar del instante. Relación complementaria entre instante y narración**

Hay una serie de elementos que se han dado a lo largo de este trabajo como base para contemplar esta relación de complementariedad entre el instante como “orden de la acción” y el continuo histórico como “orden de la narración”.

Una primera razón para pensar la exposición del pensamiento del eterno retorno mediante la forma de un relato sería que todo aquello que acaece siempre se desarrolla en medio de un suceso, en el transcurso del devenir, a modo de una narración enmarcada en el tiempo.

Una segunda razón, estaría mostrada mediante el doble ejemplo del *Zarathustra*, en relación al modo de contar la aparición tanto del aullido del perro, en el Libro III, como del grito de los *hombres superiores* en el Libro IV, ejemplos que nos hacen ver como son vividos y sentidos de manera distinta en cada ocasión que aparecen.

Estos elementos, por tanto, nos hacen pensar que en Nietzsche desde el uso de la forma continúa del relato nos advierte, en el *Zarathustra*,

precisamente, de la existencia de discontinuidades, estos son los acontecimientos que introduce el “instante”.

Finalmente, como conclusión de la cuestión planteada acerca de los dos caminos enfrentados ante el “pórtico instante” tanto el de Nietzsche como el de Arendt hay que señalar que ambos se acercan a la comprensión del momento presente: “aquí y ahora” tratando de configurar un pensamiento sobre el tiempo, en Nietzsche y sobre la historia, en Arendt, basándose ambos, en unas coordenadas comunes: (1) La “finalidad sin fin” del objeto de arte, de Kant, llevada al conjunto de la historia; (2) “la inocencia” afirmada en el instante, ya sea como la ontológica “inocencia del devenir” en Nietzsche, o como la “natividad” que introduce una novedad como si fuese posible la novedad en cada instante, en Arendt; (3) el papel fundamental de la memoria en la construcción del presente: para Nietzsche: “el hombre es un ser criado para cumplir promesas”, para Arendt, la memoria es necesaria para poder avanzar, para progresar en el conjunto de la historia, progreso que no se podría dar desde un seguimiento literal del “eterno retorno”. En este aspecto se asemeja a Benjamin, para el cual la “memoria histórica” sería el correctivo necesario ante la repetición de lo fáctico contemplado como la continuidad de la catástrofe, constituyendo una posibilidad de abrir el pasado hacia su realización presente en el *jetzeit*.

El camino elegido por Arendt le separaría de la concepción del eterno retorno de Nietzsche en el sentido que “el juicio” supondría la aplicación de la razón y del enjuiciamiento moral o ético desde unas normas comúnmente aceptadas, a la manera de Kant, mientras que en Nietzsche el único criterio sería el de la asimilación individual a los actos realizados, queriéndolos como “la carga más pesada” en su repetición en eterno retorno. En este punto, los caminos de Nietzsche y de Arendt en relación al pórtico instante, se separarían en sentidos diferentes, Nietzsche se fijaría en los aspectos éticos considerando como el ethos, la costumbre individual, constitutiva del carácter o la singularidad de cada individuo; Arendt, en cambio, trataría de llevar a cabo la aplicación ética de la relación entre, de un lado, la memoria, con la importancia dada al “cumplimiento de las promesas” y, de otro lado, a la imaginación creativa como factor de innovación, de nacimiento de nuevas ideas y formas de vida a partir de la conjunción de memoria e

imaginación, en una ética ciudadana común en relación con los valores que merecieran la pena ser conservados para las siguientes generaciones desde una memoria común.

### Referencias

- Arendt, H., 1993, *La condición humana*, Editorial Paidós, Barcelona.
- , 1987, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Editorial Paidós, Barcelona.
- Benjamin, W., 2012, “Tesis sobre el concepto de historia”, en Benjamin 2012.
- , 2012, *Walter Benjamin, escritos políticos*, Abada editores, Madrid.
- Deleuze, G., 1986, *Nietzsche y la filosofía*, Editorial Anagrama, Barcelona.
- Lemm, V., 2013, *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*, Fondo de Cultura Económica, Chile.
- Löwy, M., 2003, *Walter Benjamin, aviso de incendio*, Fondo de Cultura Económica, Argentina.
- Mate, R., 2006, *Medianoche en la historia: comentarios a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de la Historia”*, Editorial Trotta, Madrid.
- Nietzsche, F., 1972, *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid.
- , 2006 y 2008, *Fragmentos póstumos*, Editorial Tecnos, Madrid [Los fragmentos póstumos en castellano, según la edición de Colli-Montinari, se encuentran en los cuatro tomos de la edición española a cargo de SEDEN].
- , 1974, *La gaya ciencia*, Alianza Editorial, Madrid.
- , 1972, *Genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid.
- Quesada, J., 2001, *La belleza y los humillados*, Ariel Filosofía, Barcelona.
- , 1988, *Un pensamiento intempestivo, ontología, estética y política en Nietzsche*, Anthropos, Barcelona.

Recibido: 20 de junio.

Aceptado: 30 de julio.