

# Natalidad, narración y voluntad de hacer promesas: Nietzsche-Hannah Arendt

## RESUMEN

Con este artículo se retoman aspectos fundamentales de la lectura que hizo Hanna Arendt de Nietzsche. A modo de introducción se presenta a «Nietzsche contra Heidegger». Se muestran textos reveladores de la ontología centrada en el «ser para la muerte» y convertida en el horizonte filosófico del nazismo. Se plantea entonces que Heidegger no puede ser un interlocutor fiable de Nietzsche (ni en lo político ni en lo ontológico) si se toma en cuenta que Zarathustra ama la Vida, al hombre, a los espíritus libres. De allí que sea Arendt y su particular defensa ontológica de la *natalidad* la atalaya desde donde se plantea el diálogo con Nietzsche. El artículo se desarrolla a través de la consideración de seis aspectos fundamentales que es posible extraer de ese diálogo [Redacción editorial].

## ABSTRACT

Some basic aspects of Hanna Arendt's interpretation of Nietzsche are revisited in this paper. 'Nietzsche against Heidegger' is an introduction to the main subject. Some revealing texts on ontology are examined about the 'being for the death' conception which turns to be philosophical outlook of Nazism. Then, it is argued that Heidegger cannot be considered a valid interlocutor of Nietzsche, neither politically nor ontologically, if it is take into account that Zarathustra loves life, man and freedom of spirit. Therefore, Arendt's particular ontological defence of *nativity* is stronghold from which the dialogue with Nietzsche proposed. This paper develops considerations on six basic points that can be found in the dialogue. [Staff].

---

\* Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid, España.

¿Por qué Nietzsche *contra* Heidegger?<sup>1</sup> Porque para el futuro nazi la muerte es la posibilidad más peculiar y absoluta, irreferente e irrebalsable, del «ser ahí»<sup>2</sup>. Nuestra posibilidad existencial como ser-en-el-mundo se agota en la muerte y su ontología es una «ontología de la muerte»<sup>3</sup> porque no se trata del cotidiano conocimiento de la muerte, que uno muere, sino que esta voz de la conciencia temporal nos instala en el horizonte de la muerte, un horizonte singular que no puede entrar en contacto con las otras muertes —eso sería pisar la arena de la vida cotidiana y dejarse arrastrar por los otros— porque el *Dasein* se muere sólo en su *autenticidad*<sup>4</sup>. Se trata de una revolución ontológica llevada a cabo por la muerte contra la vida como posibilidad abierta. El antihumanismo de Heidegger (*Ser y Tiempo* es de 1927: a escasa distancia tanto de la primera guerra mundial como de su *Discurso* de Rectorado pro Hitler en 1933) hace de la muerte la verdadera sustancia de lo que hay. Revelación y rebelión ontológicas

<sup>1</sup> Heidegger entró en el NSDAP el 1 de mayo de 1933 con el nº 321.589 y estuvo pagando la cuota al partido nazi hasta que acabó la guerra. François Aubral: *Los filósofos*, Madrid. Acento, 2ª ed. 1994, p. 45. Por lo tanto, y como señaló Seyla Benhabib en «The dialogue with Martin Heidegger: the ontology of Hannah Arendt in *The Human Condition*» (conferencia dada en el CSIC-Instituto de Filosofía de Madrid, 17-5-1995; traducida por François Colom y Janis Taylor: «El diálogo con Martin Heidegger: la ontología de Hannah Arendt en *La condición humana*») se afilió al partido nazi sabiendo que el 7 de abril de ese mismo año el III Reich había restablecido la ley sobre «un funcionariado permanente» según la cual los funcionarios de origen no ario, al margen de su religión, fueron cesados de su cargo, como le sucedió (o, mejor, para que los heideggerianos me entiendan, le «aconteció») a Edmundo Husserl, casualmente el maestro, mentor y amigo de Heidegger. A partir de 1935 Husserl se convirtió en «una no-persona» para la Universidad de Friburgo y desde 1936 «su nombre dejó de ser incluido entre el del personal de la universidad y no hubo ninguna conmemoración de su fallecimiento en abril de 1938. Durante esos años Heidegger se desvinculó de Husserl, no escribió a Malvine Husserl tras el fallecimiento de su marido y, en general, mostró una notable ingratitud y mezquindad para con quien tanto le había ayudado» (*op. cit.*, p. 5). Pero como realmente es el lenguaje el que habla, se afirma muy hermenéuticamente que hay que separar la obra de la vida. Es verdad y ya lo dijo Jürgen Habermas: «su preocupación es mostrar que el hombre es el 'prójimo del Ser', no el prójimo del hombre» (*op. cit.*, p. 3).

<sup>2</sup> José Gaos: «Introducción» a *El ser y el tiempo de Martin Heidegger*. México, 1ª reimpresión. FCE., 1977, p. 64. Martin Heidegger: *El ser y el tiempo*, p. 274. Traducción de José Gaos, 5ª ed. México. FCE, 1974.

<sup>3</sup> Seyla Benhabib: *op. cit.*, p. 10.

<sup>4</sup> José Gaos: *op. cit.*, pp. 65 y 68.

de la muerte porque el precursor estado de «yecto» como forma de vida desvela/desemboza el modo como la *finitud* en tanto horizonte perpetuo de la *inhospitalidad* nos abre a una única-auténtica-singular-propia voz de la conciencia: la *angustia*<sup>5</sup>. Esta angustia existencial es sólo un síntoma de nuestra condición finita; pero como este «existencialismo de la muerte»<sup>6</sup> desemboca en una «teo-logía sin Dios»<sup>7</sup> al mismo tiempo que nos afirma el valor de la vida, hasta nos resulta lógico, lógica existencial, el que el modo propio del ser-para-la-muerte «no puede ser sino 'un correr al encuentro de'... la muerte»<sup>8</sup>. Al respecto se pregunta Thomas Rentsch si frases como «corriendo hacia la muerte» y «la posibilidad de autosacrificio» no nos recuerdan la imagen heroica de la existencia del soldado y el ideal existencial de la masculina resolución del oficial en el campo de batalla<sup>9</sup>. Queremos señalar algo. Entiendo que la ontología de la muerte y el existencialismo de la muerte contenidos en *Sein und Zeit* hacen filosóficamente «posible» el *Discurso* de 1933. Según el rector Heidegger «El concepto de libertad del estudiante alemán es ahora cuando vuelve a su verdad. En lo sucesivo, la *vinculación y el servicio* del estudiantado alemán se desarrollarán a partir de él»<sup>10</sup>. Eran tres las vinculaciones. La primera con «la comunidad nacional» que obligaba al «*servicio del trabajo*». Pero son las otras dos las que nos interesan. «La segunda vinculación es con el honor y el destino de la nación entre los demás pueblos, y exige la disposición —afirmada en el saber y el poder, y adiestrada por la disciplina— *de entregarse hasta el límite*. Esta vinculación abarcará y atravesará en el futuro la entera existencia estudiantil como *servicio de las armas*»<sup>11</sup>. ¿Qué puede significar esta entrega a nivel ontológico? «La tercera vinculación del estudiantado es con la misión espiritual del pueblo alemán». Misión espiritual nacionalista e imperialista en cuyo eco no podemos por menos que escuchar aún

5 Martin Heidegger: *op. cit.*, pp. 274-5 y 289. José Gaos: *op. cit.*, p. 68.

6 Seyla Benhabib: *op. cit.*, p. 11.

7 Thomas Rentsch: *Martin Heidegger. Das Sein und der Tod*. Frankfurt, Verlag, 1989, p. 149, citado por Seyla Benhabib en *op. cit.*, p. 10.

8 José Gaos: *op. cit.*, pp. 67 y ss.

9 Citado por Seyla Benhabib, *op. cit.*, p. 11.

10 Martin Heidegger: *La autoafirmación de la universidad alemana. El rectorado, 1933-1934*. Entrevista del *Spiegel*. Estudio preliminar, traducción y notas de Ramón Rodríguez. Madrid, Tecnos, 1989, p. 14. Subrayado mío.

11 *Op. cit.*, p. 14. Subrayados míos y de Heidegger, respectivamente.

los cañonazos de la guerra franco-prusiana, música bajo la que Nietzsche escribió *El nacimiento de la tragedia* (de la nación alemana). Objetivo de esta misión espiritual: conseguir «su» mundo espiritual: «Este pueblo, continua el Rector, forja su destino colocando su historia en medio de la manifiesta hegemonía de los poderes de la existencia humana que configuran el mundo y luchando, una y otra vez por conseguir su mundo espiritual». Obviamente un mundo ario, objetivo político que a Heidegger no se le había pasado por alto y, de ahí, su mezquindad hacia para quien fue su maestro, mentor y amigo pero, ¡algo impropio del Dasein!, judío Edmundo Husserl<sup>12</sup>. Pero nos preguntábamos por la relación entre *Sein und Zeit* y este *Discurso*.

Un mundo ario significa ontológicamente poner a la muerte en el sitio existencial que le corresponde. Por esto el servicio de las armas requería una entrega total, hasta el límite, pero es que filosóficamente el «ser ahí» sólo se entrega de este modo a través de la realización de su propia «vocación» en tanto llamada de la muerte. Heidegger en su *Discurso* lo vincula todo a la verdad del Reich en tanto acontecimiento histórico: «Pues la fuerza joven y reciente del pueblo, que ya está pasando sobre nosotros, ya ha decidido»<sup>13</sup>; ahora bien, la autenticidad del servicio a las armas del estudiantado alemán pasaba por *Ser y Tiempo*. Quiero decir que la libertad se vincula a la verdad más originaria que hay: «¿Tendrá el «ser en el mundo» una instancia más alta de su «poder ser» que su muerte»<sup>14</sup>. No ya el «ser ahí» individualizado debe correr hacia la muerte para dar fe ontológicamente de esta verdad originaria sino que todo un pueblo uniformado filosóficamente y políticamente debe estar dispuesto «a oír la invocación» para abrir la extrema posibilidad de todo Dasein, para resolver la angustia en tanto y cuanto «estado de resuelto», gracias a lo cual se alcanza «a la posibilidad de la muerte en su poder ser»: fundación del límite en cuanto límite. Toda conciencia (en 1927 era singular) que llegue hasta aquí ha llegado al fundamento de su ser mismo de forma que «ya no puede la existencia propia del «ser ahí» resultar rebasada por nada»<sup>15</sup>. Pues bien, esta ontología de la muerte hace posible y

<sup>12</sup> Heidegger habla elocuentemente de raza y tierra así como del *ser alemán* en *op. cit.*, pp. 13 y 15.

<sup>13</sup> *Op. cit.*, p. 18. Subrayado de Heidegger.

<sup>14</sup> Martin Heidegger: *El ser y el tiempo*, p. 340. Subrayado del autor.

<sup>15</sup> *Op. cit.*, p. 334. Subrayado de Heidegger.

entendible hermenéuticamente que en 1933 el autor de *Sein und Zeit* concluyera así la tercera vinculación del estudiantado alemán: «Exponiéndose así a la extrema problematicidad de la existencia humana es como este pueblo quiere ser un pueblo espiritual»<sup>16</sup>.

Nietzsche contra Heidegger porque este existencialismo para la muerte, se olvida de la tercera transformación del espíritu aherrojando al hombre en una mortal definición que hace del creador de mundos posibles, nuevos comienzos y nuevos primeros movimientos, un deudor de su propia muerte: «El «no ser» que desde la raíz del ser del «ser ahí» domina a éste sólo se abre para sí mismo «acabadamente» en el «estado de resuelto» «corriendo al encuentro» de la muerte. Uno vive como sí mismo auténtico sólo en tanto vive cada cosa de la vida de todos «*sub specie individuationis per mortem*» o «*sub potentia individuationis per mortem*»<sup>17</sup>. ¡Ah de la vida!: Nihil me responde. Mortal a nativitate el hombre arrastra su angustia y su culpa. Todo «proyectar», todo *Über* que hay en el hombre creador es una falacia 'empírica' y 'cotidiana'. Lo auténtico no es ni la tarea, ni el tránsito, ni el ocaso; sino la proyección de la Nada fundante y la Muerte como *totalidad*<sup>18</sup> a la que acceden unas cuantas cabezas privilegiadas.

Este desprecio heideggeriano hacia la mundanización de la muerte (recuérdese lo que decía Zaratustra en «De la muerte libre»: lo mejor era morir rodeado de personas que prometen y esperan...) tiene dos niveles: teórico y práctico. Teóricamente porque se desprecia el contacto con el mundo empírico que hay latiendo en el «*Lebenswelt*». La verdad ontológica deja atrás la verdad empírica y cotidiana y vulgar del «uno se muere» porque le falta la totalidad del horizonte del Ser al que las ciencias mundanas no llegan. Práctico porque el mundo de la vida cotidiana encierra una verdad chocante para quien sólo quiere saber del mundo mediante «abstracción vía esencialización»<sup>19</sup>. Esa verdad chocante es que cada muerte tiene un rostro propio que ninguna inmortalidad, llámese «patria» o «destino», pueden escamotear. Heidegger desprecia el mundo

---

<sup>16</sup> Martin Heidegger: *La autoafirmación de la universidad alemana*, en *op. cit.*, p. 14.

<sup>17</sup> José Gaos: *op. cit.*, p. 76.

<sup>18</sup> *Op. cit.*, pp. 69.y 76.

<sup>19</sup> J. Habermas: «Work and Weltanschauung: the Heidegger Controversy from a Germany Perspective», *Critical Inquiry* 15 (winter, 1989), pp. 431-456; citado por Seyla Benhabib en *op. cit.*, p. 2 y nota 2.

de la vida cotidiana del hombre, porque desprecia la pluralidad y la convivencia humana que de por sí son impuras y mestizas, ajenas ontológicamente al primado del mundo de las ideas de los pensadores puros y profesionales<sup>20</sup>. Heidegger quería hacer realmente una *Crítica de la razón pura de la muerte* pero olvidándose selectivamente de la vitalidad y cosmopolitismo de la filosofía política kantiana. Lo cotidiano era para aquél tan falso como nuestra humana certidumbre de la muerte.

«El «ser ahí» cotidiano encubre regularmente la posibilidad más peculiar, irreferente e irrebasable de su ser. Esta fáctica tendencia al encubrimiento prueba la tesis de que el «ser ahí» es en cuanto fáctico en la «falsedad»<sup>21</sup>. Esta tendencia propia de los pensadores profesionales consistente en identificar en general lo cotidiano —nacimiento, devenir, vejez, sexo, muerte, amor y odio, envidia, amistad y traición, generosidad...— con lo aparente, irreal, inauténtico e impropio, esta tendencia a la abstracción vía esencialización, es el fundamento metafísico del desprecio que tienen los filósofos hacia los asuntos humanos impregnados de una total fragilidad, complejidad e impredecibilidad<sup>22</sup>. Por estas razones, la anterior tesis de *Sein und Zeit* identificando lo cotidiano con lo falso, acaba así: «La muerte es para cada ser humano probable en el más alto grado, pero con todo no «absolutamente» cierta. En rigor, «sólo» es lícito atribuir a la muerte una certidumbre empírica. Esta certidumbre queda necesariamente por debajo de la más alta certidumbre, la apodíctica, que alcanzamos dentro de ciertos sectores del conocimiento teórico»<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Seyla Benhabib: *op. cit.*, pp. 6-8. Hannah Arendt afirmaba como «fenomenóloga» que «El 'pensamiento profesional' se aparta de la realidad para refugiarse en un mundo fantasmagórico»; este apartarse de la realidad «se ha convertido en una profesión; pero apartarse de la realidad, no para dirigirse a una intelectualidad (...), sino hacia un reino fantasmal de representaciones e «ideas» que, desde toda realidad experimentada o experimentable, va a parar de tal manera hacia lo meramente «abstracto» que los grandes pensamientos de los pensadores pierden en él toda consistencia y se transforman unos en otros, como si fueran formaciones de nubes, en las que también de manera permanente una se convierte en otra». H. Arendt: «Martin Heidegger, octogenario». *Revista de Occidente*, nº 84, pp. 255-271. Madrid, 1970, citado por Carmen Corral en «La natalidad: la persistente derrota de la muerte» perteneciente a AA.VV.: *En torno a Hannah Arendt*, Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1994, p. 206 y nota 16.

<sup>21</sup> Martin Heidegger: *El ser y el tiempo*, p. 280.

<sup>22</sup> Seyla Benhabib: *op. cit.*, pp. 99 y 22.

<sup>23</sup> Martin Heidegger: *op. cit.*, p. 281. *Subrayado del autor*.

Contra Heidegger porque el carácter de vocación de la conciencia es la vocación de la muerte; pero esta estructura existencial hace posible el desprecio por la comunicación. «En el habla, en cuanto comunicación se torna lo hablado accesible al «ser ahí» de otros, regularmente por la vía de la formación en el lenguaje»<sup>24</sup>. Pero como el fundamento de esta ontología de y para la muerte tiene en lo que llama Seyla Benhabib «solipsismo metodológico»<sup>25</sup> su aspecto filosófico más destacado, era previsible que «la vocación de la conciencia» tuviera en el «callar» su propio modo de ser en el mundo<sup>26</sup>. Esta forma de *orientarnos en el pensamiento* es la prueba del desprecio de Heidegger hacia los contenidos políticos de la modernidad basada en una ilustración intercomunicativa y, por lo tanto, mundana, porque de nada nos sirve la libertad de pensamiento si no podemos —o no queremos— pisar la arena de la plaza pública: «Pero ¿pensaríamos mucho, y pensaríamos bien y con corrección, si no pensáramos, por decirlo así, en *comunidad* con otros, que nos *comunican* sus pensamientos y a los que comunicamos los nuestros?»<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> *Op. cit.*, p. 296.

<sup>25</sup> Seyla Benhabib: *op. cit.*, pp. 11 y ss.

<sup>26</sup> José Gaos; *op. cit.*, p. 69.

<sup>27</sup> I. Kant: *Cómo orientarse en el pensamiento*. Buenos Aires, Leviatán. Traducción de Carlos Correa, 1987, p. 60. No estoy confundiendo a Nietzsche con Kant. Mientras averiguamos qué significaba «aristocratismo» para Nietzsche debo recordar dos cosas. La primera: que en la *III Consideración intempestiva*, y junto a la apología que se hace de la *unicidad productiva* de los individuos como fundamento de la singularidad del mundo, también se advierte de la tendencia solipsista (obviamente Nietzsche no utiliza este término) de esa misma singularidad cuando se vuelve hacia ella misma encastillándose: «La unicidad de su ser se ha convertido en átomo *indivisible e incommunicable*, en roca fría» como «tercer peligro» del individuo. F. Nietzsche: *Schopenhauer como educador*, Prestigio, 5 volúmenes. Traducción de Pablo Simón. I, p. 720, Buenos Aires, 1970 (El volumen citado irá en números romanos). F. Nietzsche: *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, Berlin/New York, 1980, I, p. 360. Subrayados míos (Utilizaré las siglas convencionales *KSA* para referirme a la edición crítica). La segunda: «El indicio más inequívoco de menosprecio por los hombres es la actitud consistente en aceptar a las gentes únicamente como un medio para el logro de los propios fines o no aceptarlas». Podría ser de Kant pero pertenece a *Humano, demasiado humano*, I, \*524, «Menosprecio por los hombres», en II, pp. 318-319 y *KSA*, 2, p. 325. El problema es que Nietzsche, a diferencia de Ortega, sí creyó que el Estado tenía que ser aristocrático. Domingo Blanco: «El aristocratismo en Ortega», en *Sistema*, n° 76. Madrid, 1987.

La tajante separación que se establece entre «lenguaje» y «habla», entre el fenómeno y lo auténtico, entre lo público y la voz de la conciencia, viene a justificar una conciencia sin voz ya que la «vocación» carece de fonación y muchísimo menos de palabras<sup>28</sup>. Carece de todo esto porque en la vocación el «ser ahí» se «invoca» a sí mismo pero tampoco desde él mismo sino que le viene impuesto: «La vocación viene *de* mí y sin embargo *sobre* mi», escribe Heidegger. Ahí se dan cita dos elementos absolutamente radicales, extremos, del análisis de *Sein und Zeit*: por un lado lo «vocador», en tanto situación del «ser ahí» que ya «se encuentra» angustiosamente «yecto» en un absoluto, digamos, ‘fuera de la vida’, por otro, la también absoluta ‘singularización’ de la angustia ante «la nada». Aquí tenemos dos angustias fundidas ontológicamente: el «sí mismo» como «único» en el mundo frente a la «nada». Esta conjunción hace de mi conciencia ante la muerte un ser tan rigurosamente «único» como inhospitalario, lo que nos obligaría a aceptar que el silencio es también el modo propio de esta radical inhospitalidad del *Dasein*<sup>29</sup>. Tal vez se podría decir que el desprecio de Heidegger por la modernidad ilustrada tiene unas raíces más profundas: su desprecio por el *Lebenswelt*. Qué razón tiene la profesora Seyla Benhabib cuando afirma que las categorías filosóficas de «actividad» utilizadas en este análisis de la existencia o son de «actividad instrumental» (del hacer, cuya raíz es *Macht, machen*: Fuerza o provocar algo en el mundo), o revelan «un existencialismo de muerte, culpa, resolución y postración»<sup>30</sup>. Pero aunque la muerte sea, en verdad, algo propio e irrevocable, no deja de ser cierto que nos morimos para fuera y no hacia dentro de nosotros mismos como analiza Heidegger. Para fuera, es decir, en la vida y en un mundo impregnado de relaciones. «Mi muerte concierne a muchos más aparte de mí. Se le guarda luto, se recuerda, se lamenta o se festeja. (...) Pueden multiplicarse *ad infinitum* las descripciones de las situaciones y relaciones humanas pertinentes que caracterizan la propia muerte como un hecho social»<sup>31</sup>. Esta multiplicidad es la que se da en el mundo de nuestras vidas cotidianas.

En fin, contra el «callar» de Heidegger ante las atrocidades que el nazismo estaba llevando a cabo con sus colegas, maestros y amigos. Contra el «silencio del

<sup>28</sup> M. Heidegger: *op. cit.*, p. 298.

<sup>29</sup> M. Heidegger: *op. cit.*, pp. 298-299 y 301. José Gaos: *op. cit.*, p. 70.

<sup>30</sup> Seyla Benhabib: *op. cit.*, p. 11.

<sup>31</sup> *Op. cit.*, p. 11.



callar», es decir, su posterior incapacidad para reconocer un error. Pero, sobre todo, ¿la voz de tiempos sombríos?<sup>32</sup>, contra el *cinismo* de este silencio. Rüdiger Safranski —*Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*. Carl Hanser Verlag, Munich-Viena, 1994— ha venido a despejar algunas dudas al respecto. Heidegger pertenecía a un sector radical del nacionalsocialismo que estaba representado por el jefe de filas de las SA Ernst Röhm. En junio de 1934 Hitler, en la llamada «Una gran San Bartolomé alemana»<sup>33</sup>, eliminaba violentamente esta fracción «quedando sin cobertura el tipo de nazismo revolucionario con el que Heidegger se había identificado»<sup>34</sup>. A partir de tales acontecimientos Heidegger tomó distancias del partido («el nazismo habría sido traicionado») sobre todo a raíz de su experiencia en el rectorado, «caricatura autoritaria y militarista»; pero nunca llegó a abandonar el NSDAP «y continuó sirviendo al régimen y sirviéndose de él en lo que mutuamente se necesitasen». Ahora bien, lo que es posible que ya no se sepa en los medios universitarios es que ese «distanciamiento interno» (aunque seguía pagando religiosamente la cuota a la  $\text{⚔}$ ) lo utilizó al terminar la guerra «para justificar su silencio»<sup>35</sup>.

Afirma Rorty que Heidegger puede resultar «simpático» en calidad de profesor de filosofía que se las ha apañado para transformar «las palabras de los grandes metafísicos muertos como elementos de una letanía personal»; pero que como filósofo de nuestra vida pública, de la tecnología y de la filosofía política del siglo XX «se muestra resentido, mezquino, avieso, y a veces, en sus peores momentos (como en el de su elogio de Hitler después de que los judíos fueran echados a puntapiés de las universidades), cruel»<sup>36</sup>. Y un servidor se pregunta con Ignacio Sotelo: ¿hasta cuándo podemos seguir manteniéndonos en esta *esquizofrenia*?<sup>37</sup>

32 Valeriano Bozal: «Heidegger, ¿la voz de tiempos sombríos?», en *La Balsa de la Medusa*, nº 19-20, p. 153-156. Madrid, 1991.

33 A. Ramos-Oliveira: *Historia social y política de Alemania*, II, pp. 92-98. México. FCE., 1964.

34 Ignacio Sotelo: «La presencia inquietante de Heidegger». *Saber leer*, nº 93, p. 9. Madrid, 1996. Se trata de una reseña amplia del libro citado de Rüdiger Safranski; reseña de la que aquí me estoy haciendo eco.

35 Ignacio Sotelo: *op. cit.*, p. Subrayado mío.

36 Richard Rorty: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Cap. V, pp. 138-139. Barcelona, Paidós, 1991.

37 *Op. cit.*, p. 9.

Por lo tanto, podemos decir que si ese personaje de novela filosófica llamado «Zaratustra» sabe *quién* es: un ateo y abogado del eterno retorno de la vida que un día subió su propia ceniza a la montaña y que luego bajó transformado en «un niño», transformación que, a pesar del cambio, le hace al viejo del bosque reconocer su identidad: «y en su boca no se oculta náusea alguna»<sup>38</sup>; si este asceta pretende retenerlo en la sabia sabiduría melancólica de la montaña para que se quede con su Dios —o al menos con los animales— porque al hombre no lo ama ya que es una cosa demasiado imperfecta, requerimiento que es contestado tajantemente por Zaratustra: «Ich liebe die Menschen»<sup>39</sup>; si esto es así, entonces Heidegger no puede ser un interlocutor muy fiable de Nietzsche. Ni en su forma política ni en su fondo ontológico. Zaratustra rechaza tanto el trasmundo y su ascética como el tétrico «existencialismo» nihilista porque ama a la vida y porque ama al hombre, a los espíritus libres, intempestivos, capaces de nadar contra la corriente. De ahí que sea Hannah Arendt y su particular defensa ontológica y política de la *natalidad* la atalaya desde donde queremos hacer pie para dialogar con Nietzsche.

En *La condición humana* leemos: «La sabia melancolía del *Eclesiastés* —‘Vanidad de vanidades, todo es vanidad... No hay nada nuevo bajo el sol... no hay memoria de lo que precedió, ni de lo que sucederá habrá memoria en los que serán después’— no surge necesariamente de la específica experiencia religiosa, pero sin duda, es inevitable donde y siempre que nuestra confianza en el mundo como lugar adecuado para la aparición humana, para la acción y el discurso, se haya perdido. Sin la *acción* para hacer entrar en *el juego del mundo el nuevo comienzo* de que es capaz todo hombre por el hecho de *nacer*, ‘no hay nada nuevo bajo el sol’; sin el *discurso* para materializar y conmemorar, aunque sea de manera tentativa, lo ‘nuevo’ que aparece y resplandece, ‘no hay memoria’; sin la permanencia del artificio humano, no puede haber ‘memoria de lo que sucederá en los que serán después’. Y sin *poder*, el espacio de aparición que se crea mediante la acción y el discurso en público se desvanece tan rápidamente como los actos y palabras vivas»<sup>40</sup>.

38 F. Nietzsche: *Así habló Zaratustra*, Prólogo, \*2, p. 32 Madrid, Alianza, 3ra. ed. 1975. KSA, 4, p. 12. Subrayado mío.

39 *Op. cit.*, p. 32 y KSA, 4, p. 13.

40 Hannah Arendt: *La condición humana*. Barcelona, Paidós, 1993, p. 227. Subrayados míos.

Paso a señalar a continuación seis aspectos que perfilan un fructífero diálogo entre Nietzsche y Hannah Arendt a propósito de la tercera transformación del espíritu.

A. La lectura que hace Arendt del libro XII de *La ciudad de Dios* de San Agustín nos plantea un problema muy parecido al del «eterno retorno» y su capacidad para crear cosas y seres nuevos: ¿cómo compaginar la ‘repetición’ con la ‘diferencia’? «Con el fin de responder a ‘esta cuestión sumamente difícil del Dios eterno creando cosas nuevas’ San Agustín encuentra necesario refutar, en primer lugar, los conceptos cíclicos del tiempo que tienen los filósofos, en la medida en que lo novedoso no puede ocurrir en los ciclos»<sup>41</sup>. Y encuentra en la diferencia ontológica y política que hay entre *principium e initium* la respuesta al problema: «el Hombre fue creado en lo singular y ‘para propagarse a partir de individuos’». Esta lectura interpreta que lo que comienza es el *qué* pero lo realmente nuevo que entra en el juego del mundo es el *quién*. El comienzo como ‘physis’ se basa en la generalidad, en el número y en las especies; sin embargo, la creación del hombre tiene su razón de ser en la singularidad individual de cada nacimiento, individualidad que se manifiesta a través de la *voluntad* gracias a lo que puede haber en el mundo: *personas*<sup>42</sup>. Así, pues, el fundamento ontológico del liberalismo social de la *pluralidad* tiene en el *initium* su razón de ser. «Si la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer, si es la realización de la condición humana de la naturalidad, entonces el *discurso* corresponde al hecho de la *distinción* y es la condición de la realización humana de la *pluralidad*, es decir, de vivir como ser *distinto y único* entre iguales<sup>43</sup>».

El hombre, en tanto «un nuevo comienzo», sabe que tiene un principio y un final; pero, al mismo tiempo, es «un nuevo principio» en virtud de su nacimiento. De ahí que los hombres no sean tanto «*mortales*» como «*natales*»: «El lapso de vida del hombre en su carrera hacia la muerte llevaría inevitablemente a todo lo humano a la ruina y destrucción si no fuera por la facultad de interrumpirlo y comenzar algo nuevo, facultad que es inherente a la acción, a

<sup>41</sup> Hannah Arendt: *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*. Madrid. Centro de Estudios Constitucionales, 1984, p. 371.

<sup>42</sup> H. Arendt: *La condición humana*. Barcelona, Paidós, 1993, p. 201-202. Y *La vida del espíritu*, p. 371.

<sup>43</sup> H. Arendt: *La condición humana*, p. 202.

manera de recordatorio siempre presente de que los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso sino para comenzar»<sup>44</sup>. En este sentido, y como escribe Carmen Corral, Hannah Arendt representa una «anomalía» ya que mediante su categoría de *natalidad* rompe con el contexto milenarista de la filosofía en tanto *meditatio mortis*: «La natalidad derrota a la muerte posibilitando la permanencia»<sup>45</sup>. Lo que no explica es por qué conecta Hannah Arendt su concepto de 'natalidad' con la idea de 'el juego del mundo'. Imposible desde el ámbito religioso en el que la propia Arendt se mueve. Posiblemente Heidegger y Jaspers son los que están en este horizonte filosófico del juego del mundo. Razón de más para sospechar que la chispa que salta entre el *niño* y el *juego del mundo* sólo puede tener sus raíces en Nietzsche, aunque directa e indirectamente Arendt haya criticado elementos cruciales del pensamiento de aquél.

La metáfora<sup>46</sup> del niño como infinito nuevo comienzo del juego del mundo también es la forma que tiene Nietzsche de salvar un viejo problema: eterno retorno ¿de lo nuevo? Habíamos dicho anteriormente que «ein Neubeginnen» (*Así habló Zaratustra*: «De las tres transformaciones» en *op. cit.*, p. 51, KSA, 4, p. 31) es un arco tensado por la voluntad de poder transformarse que tiene el espíritu del hombre en tanto ser «único» porque sólo él produce lo «insólito», lo 'nuevo' en el mundo (III Intempestiva). Lo inesperado del juego del mundo en

<sup>44</sup> H. Arendt: *La vida del Espíritu*, p. 372 y *La condición humana*, p. 265. Subrayados míos.

<sup>45</sup> Carmen Corral: *op. cit.*, pp. 208 y 209-210.

<sup>46</sup> Sobre la profunda relación entre la entropía del pensamiento profesional y el lenguaje académico momificador, cosa que no se cansó de criticar Arendt, véase Elena Martínez: «La historia, relato de infinitos comienzos y ningún final», *En torno a Hannah Arendt*, p. 121-122. Es importante señalar que ahí se destaca el papel creativo, reactivador del pensamiento y del lenguaje, que tiene la *metáfora* como «actividad» frente a lo que tiende a reificarse en las ideas y conceptos salvando continuamente, sin principio ni fin, la propia versatilidad y riqueza comunicativa del lenguaje de su ruina natural. Pero Martínez hace a Arendt deudora de Heidegger y su común raíz entre *dichten* y *denken*; lo que me parece un error. Porque para Heidegger el pensamiento poético intenta dar un paso hacia atrás en la búsqueda de lo «originario» del lenguaje, y, de ahí, que su filosofía del lenguaje no pueda ser «mundana», ni «cotidiana», ni «moderna». La propia Elena Martínez lo dice sin advertir la tajante diferencia que hay entre la ontología de Heidegger y la de Arendt: «la versatilidad y riqueza poética del lenguaje son las que garantizan la *comunicabilidad* haciendo de puente entre el pensamiento y la realidad para devolvernos al *mundo común*» (p. 122; subrayados míos). El caso es que para Heidegger ni hay «comunicabilidad» ni «mundo común».

tanto eterno retorno, no proviene de una certeza sino de un milagro; el eterno retorno no es una fórmula como la que nos obliga a aceptar la ley de la gravedad sino todo un *milagro* asociado a la Voluntad que no sólo es una de las Madres del Ser o de la tragedia, 'Wahn, Wille, Wehe'<sup>47</sup>, sino el padre y la madre de nuestra voluntad: «¿quieres (tú) que se repita esto una y otra vez?» —he ahí la formulación moral de «La carga más pesada» de *La gaya ciencia*, \* 341. Pero una de las diferencias viene de aquí. La unicidad y singularidad de cada individuo es, en Arendt, un hecho dado en cada nacimiento mientras que para Nietzsche se trata de una tarea que cada hombre debe reemprender continuamente y, de ahí, su ideal aristocrático: «Tú debes llegar a ser el que eres»<sup>48</sup>. Hasta aquí bien, sobre todo a la hora de reorientar a la democracia cuyo imperativo de «igualdad» pudiera encubrir bajo el manto de la legalidad formal a la propia voluntad de poder de los partidos políticos convertidos en fines en sí mismos para el poder y, a su vez, el juego democrático transformado en una caricatura de la democracia en favor de una cínica «partidocracia»; pero el problema político aparece cuando el ideal aristocrático de la *veracidad* deja paso a lo que no puede por menos que sonrojarnos de vergüenza, ya que la sociedad tendría que convertirse en un mero andamiaje para la consecución de ese fin, de tal modo, escribe Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*, que a la sociedad no le es lícito vivir para sí misma, con lo que se fundamenta políticamente «el sacrificio de un sin número de hombres» condenados, eterno retorno tras eterno retorno, a la esclavitud y a la instrumentalización<sup>49</sup>.

B. La voluntad juega un papel fundamental para la ontología de Nietzsche y para la de Arendt. Nietzsche, en *La gaya ciencia*, \* 377, «Nosotros los apátridas», admite que estamos en contra del cristianismo puesto que procedemos de él. En el discurso «Del leer y el escribir» Zarathustra compara la 'sabiduría' con la 'mujer'

<sup>47</sup> F. Nietzsche: *El nacimiento de la tragedia*, \*20. Madrid, 2da ed. Alianza, p. 164. KSA, 1, p. 132.

<sup>48</sup> *La gaya ciencia*, \*270. Prestigio, vol. III, p. 177. KSA, 3, p. 519.

<sup>49</sup> *Más allá del bien y del mal*, «¿Qué es aristocrático?» \* 258, p. 221. Madrid. Alianza, 1977. KSA, 5, pp. 206-7. Pero ¿podemos afirmar por un lado que el hombre es un fin en sí mismo y por otro que la sociedad sólo es un medio que no puede vivir para sí misma? ... Lo que chirría entre ambas afirmaciones nietzscheanas deja, en mi opinión, al descubierto el problema político de fondo: el aristocratismo como ideal educativo acaba haciendo gala de lo que como *Menschenverachtung* (desprecio por los hombres) se criticaba en *Humano, demasiado humano*, 1, \*524, pp. 318-9. KSA, 2, p. 325.

que, según Nietzsche, «ama siempre únicamente a un guerrero»<sup>50</sup>. Pero lo importante de esta analogía es el papel de la voluntad de vivir como fuente de nuestro amor por el conocimiento y no al revés. «Es verdad: nosotros amamos la vida no porque estemos habituados a vivir, sino porque estamos habituados a *amar*»<sup>51</sup>. Y de forma aún más clara en «La canción del baile», en donde Zaratustra vuelve a encontrarse con la sabiduría que hay en la vida en tanto «insondable», «mudable», «salvaje», «profunda», «fiel», «eterna» y «llena de misterio», se afirma que la vida es digna de ser conocida y alabada porque «Tú quieres, tú deseas, tú amas»<sup>52</sup>. A la luz de esta interpretación, ¿tanta lejanía entre el 'Santo' san Agustín y el 'ateo' Nietzsche?.. En *La ciudad de Dios* no se refuta teóricamente el tiempo ciclal porque lo que ahí está en juego es si los supuestos morales de la 'creación' y 'consumación' son más satisfactorios que los del eterno retorno sin principio ni fin<sup>53</sup>. Afirma Arendt que la Voluntad en San Agustín no es una facultad separada de la memoria y del intelecto y que encuentra su redención al ser transformada en Amor. Este Amor-Voluntad se parece a «un peso» que hace que cesen las fluctuaciones: «el amor es la gravedad del alma». La Voluntad es un poder de transformación en el que se salva nuestra capacidad para 'aseverar' o 'negar' algo. Es decir: «*quiero que seas —Amo: volo ut sis*»<sup>54</sup>. ¿No será entonces el amor a la vida lo que nos enraiza a la tierra, lo que nos da peso, lo que hace que, al soportar la carga más pesada, tengamos un peso específico?; ¿no consiste la redención de la voluntad —que es un creador— en «querer hacia atrás? Por eso afirma Nietzsche tanto que la Voluntad es «el libertador y el portador de alegría» como que «la voluntad misma es un prisionero» del trasmundo<sup>55</sup>. 'Pues yo te amo ... oh, eternidad, el más nupcial de los anillos...'

<sup>50</sup> *Así habló Zaratustra*, p. 70. KSA, 4, p. 49. Ni qué decir tiene que Friedrich Nietzsche, tan «maltratado» por el género femenino, no llegó a conocer a santa Nafisa «que por caridad se entregaba a los hombres que otras mujeres desdeñaban». Véase Roberta Bookworm: *Galería sexual. Retratos femeninos*. Madrid. Cirene, 1994, p. 9.

<sup>51</sup> *Op. cit.*, p. 70. Subrayado mío. Merece citarse íntegramente: «Es ist wahr: wir lieben das Leben, nicht, weil wir an's Leben, sondern weil wir an's Lieben gewöhnt sind», KAS, 4, p. 49.

<sup>52</sup> «Tu quieres, tú deseas, tú amas; ¡sólo por eso alabas tú la vida!», en *op. cit.*, p. 163 y KSA, 4, p. 140.

<sup>53</sup> Karl Löwith: *El sentido de la historia*. Madrid. Aguilar, 1973, pp. 181-182.

<sup>54</sup> Hannah Arendt: *La vida del Espíritu*, pp. 365-366. Subrayados míos. Subrayado del latín de la autora.

<sup>55</sup> F. Nietzsche: *Así habló Zaratustra*, «De la redención», p. 206 y 204. KSA, 4, pp. 181 y 179.

significa que el eterno retorno se mantiene y se hace posible únicamente por nuestra voluntad de amar y crear.

C. La primacía de la voluntad implica entonces la primacía del futuro en la consideración agustiniana sobre el tiempo<sup>56</sup>; de igual forma que el eterno retorno es la condición de la continuidad o persistencia del tiempo. Las categorías del 'niño', 'übermensch', 'eterno retorno' y 'voluntad de poder', están entrelazadas por la temporalidad que mira hacia adelante y hace posible el futuro en tanto tarea inacabada e inacabable, condición ontológica e histórica propia del juego del mundo y de la historia abierta en tanto actividad reinterpretadora constante. Pero hay una diferencia. La afirmación de la vida aunque conlleva el futuro del 'über' trata de compensar la tendencia horizontal del historicismo cristiano consumidor del «fue» y del «todo pasa», haciendo hincapié en la verticalidad del Instante. En «De la visión y el enigma», el discurso en donde Zarathustra habla de forma más clara del eterno retorno, el tiempo gramatical del «presente», ese portón que se abre al 'antes' y al 'después', lleva un rótulo: *Augenblick*<sup>57</sup>. Nietzsche está ahí potenciando la verticalidad del Tiempo para redimirlo de lo que en la *II Consideración intempestiva* se señalaba como enfermedad del historicismo «anticuario» y «suprahistórico», que hace del hombre ya epígonos o puro tránsito al poner la vida al servicio de la historia<sup>58</sup>. Este 'Instante' nos recuerda precisamente el '*Jetztzeit*', el tiempo-ahora de la XIV Tesis de Walter Benjamin contra la filosofía progresista de la historia. El momento de la sombra más breve, la hora, como él mismo escribía en «sombras breves», de Zarathustra: «Al acercarse el mediodía, las sombras son aún bordes negros, marcados, en el fluir de las cosas, y dispuestas a volver, quedas, de improviso, a su armazón, a su misterio. Cuando sucede es que ha llegado en su plenitud concentrada, acurrucada, la hora de Zarathustra, del pensador, en el *mediodía de la vida*, en el *jardín estival*. Ya que como el sol en lo más alto de su curso, el conocimiento de las cosas es el más riguroso contorno»<sup>59</sup>. Esta afirma-

<sup>56</sup> H. Arendt: *La vida del Espíritu*, p. 372.

<sup>57</sup> *Así habló Zarathustra*, p. 226 y KSA, p. 200.

<sup>58</sup> F. Nietzsche: *II Consideración intempestiva*, Prestigio, vol. I, pp. 693 y ss. KSA 1, pp. 247 y ss.

<sup>59</sup> Walter Benjamin: *Para una crítica de la violencia*. México. Premiá, p. 173. La influencia de Nietzsche en Walter Benjamin puede verse también en *Tesis de filosofía de la historia*, Tesis XII, en donde Benjamin se hace eco de la crítica de Nietzsche al historicismo citando textualmente la *II Consideración intempestiva*. En *Op. cit.*, p. 119.

ción vertical de la vida hace de la existencia de cada individuo un ser rigurosamente único, una eternidad lograda que ya no espera su meta ni en el trasmundo celestial ni en el más histórico del reino de los fines; por esto su tiempo gramatical no podía ser más que el del *Augenblick*, es decir, la voluntad de afirmar aquí y ahora ... y para siempre.

D. Pero ¿qué hay que re-comenzar? ¿Acaso se está suponiendo que la vida es como un pozo sin fondo? ¿No hay una profunda raíz común conocida entre el 'eterno retorno' de Nietzsche y la 'razón narrativa' de Arendt al tratarse de una historia interminable sin principio ni fin? Y a la luz de estos interrogantes, ¿qué relación hay entre 'übermensch' e 'historia interminable?'; ¿cuál entre 'ein Neubeginnen' y 'olvido'?

La experiencia más importante y decisiva que le dio el siglo XX a Hannah Arendt fue la del horror. Esta es la razón por la que se declara en contra tanto del hado como del progreso porque la esperanza y el temor «desbocados» son las dos caras de ese mismo horror. No ya *Los orígenes del totalitarismo* sino que toda su obra, podemos decir, «ha sido escrita con un fondo de *incansable* optimismo y de *incansable* desesperación»<sup>60</sup>. La realidad del *mal* es la que nos obliga incansablemente a ser cautos ante los cantos de sirena del progreso y, de ahí, que Nietzsche y Arendt estén, a pesar de las deferencias, unidos por su rechazo de la *Aufhebung* hegeliana que transforma la razón histórica en un automatismo de robot tal y como critica Walter Benjamin al «materialismo histórico»<sup>61</sup>. Por lo tanto, sólo puede haber, como ha señalado Elena Martínez, *Bewältigung*: «una forma de sobreponerse a lo pasado facilitada por historiadores y narradores que inspiran a *renarrar* lo ocurrido y mantener vivo ese contexto de sentido tan necesario para los *nuevos comienzos*»<sup>62</sup>. Esta idea del «sobreponerse» está implicando a la realidad del mal como razón de ese fondo incansable de optimismo y desesperación. Por lo que la historia deja de ser automáticamente lineal y se curva, vuelve a mirar hacia atrás para señalar un 'instante' que historiadores y

<sup>60</sup> H. Arendt: *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid. Taurus, 1974, pp. 9-10. Subrayados míos.

<sup>61</sup> Walter Benjamin; «Debe vencer siempre el muñeco llamado 'materialismo histórico'. Puede competir, sin más, con cualquiera cuando pone a su servicio a la *teología*, la cual hoy, como resulta notorio, es pequeña y despreciable y no debe dejarse ver por nadie». *Tesis de filosofía de la historia*, I en *op. cit.*, p. 101. Subrayado mío.

<sup>62</sup> Elena Martínez; *Op. cit.*, p. 121; subrayados míos.



narradores tratarán de salvar. Nos sobreponemos al pasado *reinterpretando*, sacando a la luz de la Memoria esas «perlas» del fondo del océano: «Lo que guía este pensamiento, escribe Arendt, es el convencimiento de que, aunque es cierto que lo vivo sucumbe a la ruina del tiempo, el proceso de putrefacción es, a la vez, un proceso de cristalización, y que en la custodia del mar... surgen nuevas formas y figuras cristalizadas, las cuales curtidas por los elementos, perduran y esperan a un buscador de perlas que las saque a la luz, como fragmentos o como fenómenos originarios sempiternos»<sup>63</sup>. Eternidad que habrá que reinterpretar otra vez como «rememoración» y como «demanda de los muertos a los vivos»<sup>64</sup>.

Ahora bien, ¿no pudo conocer Arendt las raíces nietzscheanas del sobreponerse del *übermensch* a través de Rilke, autor tratado por Arendt en 1930, concretamente en las *Elegías de Duino*?<sup>65</sup> Cabe aquí señalar que la tarea existencial del 'sobreponerse' hace del hombre que supera un *Das Überstehen: el que se sobrepone* a la «prueba» y «carga más pesada» que es la vida misma. No creo que sea hacer trampas pensar que Hannah Arendt ha hecho suyo el lema de la poesía ontológica de Rilke: «¿Quién habla de victorias? —Sobreponerse es todo»<sup>66</sup>. Nuestra condición humana haría de la *comprensión*, como ha indicado tan oportunamente Elena Martínez, *una actividad existencial sin fin*; pero es que, entonces, «comprender», *verstehen*, ya no significa apartarnos de los calientes sapos del agua de la verdad que no se deja identificar optimistamente con la Unidad, la Bondad y la Belleza milenarias tal y como el primer discurso de Zaratustra nos lo hacía ver de la mano, precisamente, de la «paciencia» y del «soportar» del camello<sup>67</sup>; sino que ahora «comprender» significa «por el contrario analizar la *carga* que los acontecimientos nos han *impuesto y llevarla* conscientemente»<sup>68</sup>.

<sup>63</sup> H. Arendt: *Hombres en tiempos de oscuridad*, «Walter Benjamin». Citado por Elena Martínez en *op. cit.*, p. 118.

<sup>64</sup> Elena Martínez: *op. cit.*, p. 120.

<sup>65</sup> AA.VV.: *En torno a Hannah Arendt*, p. 232. Esta relación no la he podido aún comprobar.

<sup>66</sup> Julio Quesada: *Atelismo difícil*. En favor de Occidente, cap. 10, «El que se sobrepone». Barcelona, Anagrama, 1994.

<sup>67</sup> F. Nietzsche: «De las tres transformaciones», en *Así habló Zaratustra*, pp. 49-50. KSA, 4, pp. 29-30.

<sup>68</sup> Hannah Arendt: *Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft*. Piper. München, 1986, p. 22. Citado por Elena Martínez en *op. cit.*, p. 114. La traducción completa tal y como aparece en la edición española es la siguiente: «La comprensión, sin embargo, no significa negar la afrenta,

E. La razón de que Nietzsche haya interrumpido el movimiento de la rueda de la vida mediante la interpretación de la primera persona del singular —un *quién* que se atreve a escribir *Ecce homo*<sup>69</sup>—, la razón de esto hay que buscarla en que de ninguna manera podríamos sobreponernos a un mundo recreado a fuerza de pura inocencia, puros olvidos y puros nuevos comienzos. De ser así, el milagro de la acción sería un milagro negativo por su pura perversidad al quedar rota la raíz de la propia vida en tanto *continuidad*. Pero también la historia era necesaria para la vida tal y como se afirma en la *II Consideración intempestiva* frente al pretendido quedarse ‘al margen’ del devenir y su conciencia, «felicidad», decía Nietzsche, propia de los animales y los niños instalados sempiternamente en un presente sin fin<sup>70</sup>. Por eso, a nuestra capacidad activa para el olvido, tan necesaria para re-crear la vida y el mundo, Nietzsche se ve obligado a contraponerle una facultad de signo opuesto gracias a la que el juego del mundo se fundamenta en una condición que excede las posibilidades del Niño. Se trata de la cuarta transformación del espíritu, la clave del más alto orgullo de la conciencia humana. Hay algo que ni siquiera el niño puede hacer pero de la que depende toda la vida: *la voluntad de hacer promesas del individuo soberano*. Es algo crucial del pensamiento de Nietzsche que nos lo ha recordado la propia Hannah Arendt<sup>71</sup>.

No se trata de un pasivo no poder librarse de la impresión grabada una vez ni de la «indigestión» de una palabra dada; sino de un querer negativo que mantiene en un esfuerzo conscientemente sostenido la palabra empeñada frente al río de todas las cosas y frente a la ruina natural que siempre nos amenaza. Este

---

deducir de precedentes lo que no los tiene o explicar fenómenos por analogía y generalidades tales que ya no se sientan ni el impacto de la realidad ni el choque de la experiencia. Significa, más bien, examinar y soportar conscientemente el fardo que los acontecimientos han colocado sobre nosotros —ni negar su existencia ni someterse mansamente a su peso como si todo lo que realmente ha sucedido no pudiera haber sucedido de otra manera—. La comprensión, en suma, es un enfrentamiento impremeditado, atento y resistente, con la realidad —cualquiera que sea o pudiera haber sido ésta». *Los orígenes del totalitarismo*, p. 17. Madrid, Taurus, 1974.

<sup>69</sup> Sobre el valor que Hannah Arendt da a la biografía en tanto «único ‘alguien’ que se manifiesta mediante la acción y el discurso puede verse *La condición humana*, \*25.

<sup>70</sup> «Y, sin embargo, es preciso interrumpir su juego; harto pronto el niño es arrancado del olvido». *Op. cit.*, \*1, p. 626. *KSA*, 1, pp. 249-250.

<sup>71</sup> *La condición humana*, p. 264 y nota 83.

nuevo nacimiento del hombre como parte del juego del mundo significa: «un seguir y seguir queriendo lo querido una vez, una auténtica *memoria de la voluntad*, de tal modo que entre el originario ‘yo quiero’, ‘yo haré’ y la auténtica descarga de la voluntad, su acto, resulta lícito interponer (con toda seguridad) un mundo de cosas, circunstancias e incluso actos de voluntad nuevos y extraños, sin que esa larga cadena de la voluntad salte»<sup>72</sup>. Interponemos con seguridad nuestra voluntad de hacer promesas no porque sea una acción cómoda o un acto reflejo sino porque nos responsabilizamos orgullosamente de la continuidad frente al *Nihil* y frente a la certeza de la muerte. El milagro de la naturalidad no se sostiene sin más en el puro acto creador de seres únicos y cosas extrañas. Resistir en la voluntad de vivir reactivando sin fin el bloqueo natural y moral del mundo, dándole valor para que la vida se repita de nuevo desde su voluntad que es amor, interponer nuestra voluntad de hacer promesas, nuestra palabra a modo de escudo frente a la tendencia natural que es el olvido como forma de la muerte, esta fortaleza forma parte de las transformaciones del espíritu humano en tanto milagro de la acción y el discurso que nos revela la inutilidad del eterno retorno al margen del *alguien y el quién* que con su nacimiento y su voluntad de hacer promesas hacen posible el juego del mundo. De nuevo el tema de la aristocracia, ‘el individuo que tiene respeto de sí mismo’, hace su aparición porque no es la masa quien se hace cargo de la voluntad de hacer y cumplir las promesas por la sencilla razón de que en la masa no hay ningún *quién*.

F. «Y sin poder, afirmaba Arendt, el espacio de aparición que se crea mediante la acción y el discurso en público se desvanece tan rápidamente como los actos y palabras vivos». El poder es lo que mantiene la supervivencia de la esfera pública, la condición de posibilidad de la aparición de cada uno de nosotros en tanto individuos iguales y distintos. El poder es la condición política —de *polis*— en donde los hombres actúan y hablan<sup>73</sup>. Poder en el sentido griego

---

<sup>72</sup> F. Nietzsche: *La genealogía de la moral*, II, 1, Madrid, Alianza, 1975., p. 66. *KSA*, 5, p. 292. El subrayado es de Nietzsche y lo que va en paréntesis obedece a una matización que hay que hacerle a la traducción de Andrés Sánchez Pascual. Este traduce «resulta lícito interponer tranquilamente un mundo de cosas» porque se le escapa el sentido de «virtud» en tanto *veracidad* que tiene «*Gedächtniss des Willens*». Por eso hemos preferido la traducción en este punto que hace Luis Díaz Marín en *op. cit.*, Madrid, Buma, 1985, p. 78. *KSA*, 5, p. 292.

<sup>73</sup> Hannah Arendt: *La condición humana*, p. 223.

de *dynamis*, latino de *potentia* y alemán de *macht* que no procede de *machen* (hacer, trabar, en el sentido de «producir» y «fabricar») sino de *mögen* y *möglich*, raíz que señala su carácter «potencial»<sup>74</sup>. De este decisivo análisis filológico concluye Hannah Arendt que «el poder es siempre un poder potencial». A diferencia de la «fuerza», que es la cualidad natural de un individuo aislado, el poder implica la pluralidad de la acción y el discurso, y desaparece en la dispersión. Y por esta razón ontológico-política el poder de la *polis* que aspira a la omnipotencia, siempre acaba implicando la destrucción de la pluralidad<sup>75</sup>.

Pues bien, hemos llegado a nuestra cuestión principal: ¿qué es la Voluntad de Poder? Si la hacemos derivar de *machen* entonces *Der Wille zur Macht* se convierte en el marco ontológico que fundamenta la economía política del III Reich, clave filosófica que alumbró el ideal máximo educativo del Reich en tanto fabricación del *Übermensch* ario. Pero a costa del propio Nietzsche, porque frente a la omnipotencia del monoteísmo al que, en definitiva, se reduce toda voluntad de poder como producción en serie («EIN VOLK EIN REICH EIN FÜHRER») se reivindica, como uno de los ejes fundamentales tales de su pensamiento, la recuperación «griega» del *politeísmo* y *perspectivismo* en tanto fundamento de los «espíritus libres» y «buenos europeos» *quienes*, frente a la mendaz y narcisista autoadmiración que se exhibía en Alemania como signo de «alemanidad», tuvieron el valor de interponerse con la palabra en tanto que se autoconsideraban *Wir Heimatlosen*, como *apátridas*<sup>76</sup> que señalaban el problema: «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!»<sup>77</sup>.

Frente a lo que se puede creer, el ateo para la *polis* y para la democracia siempre será el monoteísta, el que constantemente pretenderá encorsetar al hombre —«y a la mujer» (Graciela Hierro)<sup>78</sup>— en un uniforme y bajo una sola dirección y, de ahí, que los dioses murieran de risa en el Olimpo cuando

<sup>74</sup> H. Arendt: *Op. cit.*, p. 223.

<sup>75</sup> H. Arendt: *Op. cit.*, pp. 224-225.

<sup>76</sup> F. Nietzsche. *La gaya ciencia*, \* 134, p. 148. *KSA*, 3, p. 491.

<sup>77</sup> F. Nietzsche: *Así habló Zaratustra*, «De la guerra y el pueblo guerrero», p. 79. *KSA*, 4, 58.

<sup>78</sup> Ante el fundamentalismo que se nos viene encima, tanto oriental como occidental, debo añadir al texto esta tan carifosa como oportuna crítica que me hizo la doctora Graciela Hierro en el turno dedicado al diálogo.

precisamente un dios pronunció las palabras más ateas: «La palabra: '¿Existe un único dios! ¿No tendrás otros dioses junto a mí!' —un viejo dios huracán, un dios celoso se sobrepasó de ese modo. Y todos los dioses rieron entonces, se bambolearon en sus asientos y gritaron: '¿No consiste la divinidad en que existen dioses, pero no dios?'»<sup>79</sup>.

Pero tensemos un poco más el arco... «El milagro que salva al mundo, a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y 'natural' es, en el último término, afirma Hannah Arendt, el hecho de *la natalidad*, en el que se enraíza ontológicamente la facultad de la acción. Dicho con otras palabras, el nacimiento de nuevos hombres y un nuevo comienzo, es la acción que son capaces de emprender los humanos por el hecho de haber nacido. (...) Esta fe y esperanza en el mundo encontró tal vez su más gloriosa expresión en las pocas palabras que en los evangelios anuncian la gran alegría: 'Os ha nacido hoy un Salvador'»<sup>80</sup>. «'Ciertamente: —dijo en una ocasión Zaratustra— mientras no os hagáis como niños pequeños no entraréis en *aquél* reino de los cielos (y Zaratustra señaló con las manos hacia arriba). Pero nosotros no queremos entrar en modo alguno en el reino de los cielos: nos hemos hecho hombres —Y por eso queremos el reino de la tierra»<sup>81</sup>.

<sup>79</sup> F. Nietzsche. *Así habló Zaratustra*, «De los apóstatas», p. 256. KSA, 4, p. 230.

<sup>80</sup> *La condición humana*, p. 266. Subrayados nuestros.

<sup>81</sup> *Así habló Zaratustra*, «La fiesta del asno», p. 419. KSA, 4, p. 393. Subrayados de Nietzsche.