

V Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2009.

Hannah Arendt: El individuo y la metafísica de la naturaleza.

Bagedelli, Pablo.

Cita:

Bagedelli, Pablo (2009). *Hannah Arendt: El individuo y la metafísica de la naturaleza*. V Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-089/40>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ezpV/mbm>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Hannah Arendt: El individuo y la metafísica de la naturaleza

Pablo Bagedelli IIGG-Conicet

I. El individuo y la naturaleza

Aun considerando que Arendt nunca quiso perder de vista la especificidad del totalitarismo hay que destacar que cuando se abocó a pensar su contemporaneidad, que define en *La Condición Humana* como "sociedad laboral", emergieron todos los elementos de su crítica a la metafísica que piensa al Hombre en su aislamiento en remisión al Ser y no en la pluralidad existente de los hombres. En este punto, la pensadora describe una forma de concebir al hombre y la naturaleza muy similar a la que crítica a Heidegger en el texto de 1946 "*Que es la filosofía de la existencia*", donde Arendt nos dice que para Heidegger¹ el sentido del Ser (Being) es la nada (Nothingness), y como tal solo es revelado en la espera anticipatoria de la muerte. Este artículo puede leerse como lo hace André Duarte² como una crítica a la contraposición existente en *Ser y Tiempo* entre un modo de ser "propio" o auténtico y un modo "impropio" o inauténtico del ser-ahí, (aunque estos términos no aparecen en el escrito de Arendt) donde el acceso a la autenticidad del "si mismo" se realiza alienándose del mundo y donde "la muerte [aparece] como el garante del *principium individuationis*, debido a que, aunque es el más universal de los universales, inevitablemente deja al hombre aislado" (EU, 177).

A partir de ella, la muerte, el *Dasein* se conecta con el Si-mismo que es la nada, su verdadero ser. Aquí, Arendt nos dice que "debajo" de la propuesta ontológica heideggeriana se encuentra un funcionalismo no muy diferente al realismo de Hobbes. Ambos, el funcionalismo del alemán y el realismo del inglés proponen un modelo del ser humano para el cual el mejor mundo es un mundo pre-ordenado que lo "libere" de toda

¹ Se refiere fundamentalmente a *Ser y Tiempo* y *Que es la Metafísica*. En este punto cabe aclarar que la posición de Arendt frente a la filosofía de Heidegger fue cambiando posteriormente, fundamentalmente a partir del reencuentro de los años 50.

² André Duarte, *O Pensamento á Sombra da Ruptura*, (2000). Cf. Apéndice "Proximidade e distancia entre Arendt e Heidegger" (319-329).

espontaneidad. Por último, y aquí aparecería subrepticamente la crítica a la deriva nazi del filósofo, Arendt nos dice que a individuos totalmente aislados en su resolución frente a la muerte, solo se los puede reunir y poner en acción en la construcción de un "over-self" que los incorpore "mecánicamente", y que tal es el lugar que ocupan en su teoría versiones mitologizadas de conceptos como "pueblo" o "tierra".

Hacia el final de *La Condición Humana* Arendt escribe que la última etapa de la sociedad laboral, "la *sociedad de los jobholders* exige de sus miembros un funcionamiento compartido puramente automático, como si la vida individual se hubiera sumergido en el total proceso vital de la especie (over-all life process of the species)", y se conformase un "deslumbrante y "tranquilizado tipo funcional de conducta." (HC, 322). Esta crítica al funcionalismo, y a la incorporación de los individuos aislados en un "over-self" ya estaba presente en el texto del '46', donde la fórmula *thrown back upon itself* aludía al movimiento del *Dasein* haciéndose cargo de aquello que estaba por fuera del intervalo que es su vida. Podemos ya entrever que en el análisis de la labor del libro del '58 pareciera que Arendt esta aplicando el mismo esquema, de su crítica a la metafísica Heideggeriana, a la sociedad laboral simplemente sustituyendo la nada (aquel más allá y fondo de la existencia), por la vida biológica de la especie^{3§} como aquello que queda por fuera del intervalo entre el nacimiento y la muerte, pero lo abarca como su totalidad. Ambos esquemas comparten el aislamiento como condición auténtica del hombre y la resocialización funcional en una naturaleza mecanizada donde no existe pluralidad, sino meramente multiplicación de partes homogéneas. Para aclarar esta afinidad deberíamos remitirnos a la manera en que Arendt trata la labor en *La Condición Humana* y fundamentalmente a la descripción del movimiento histórico que consolida lo que ella llama "la sociedad laboral", y ver como este movimiento se describe en términos del pasaje de la búsqueda de la inmortalidad a la eternidad con el cristianismo, y de la

³ Esta comparación entre filosofía y labor puede leerse en *La Condición Humana* cuando Arendt da la razón a Adam Smith en que el filósofo y el animal laborans son tan semejantes como lo son dos razas diferentes de perros: "The sociality arising out of those activities which spring from the human body's metabolism with nature rest not on equality but on sameness, and from this viewpoint is perfectly true that 'by nature a philosopher is not in genius and disposition half so different from street porter as a mastiff is from a greyhound'(HC, 215). También ver HC, 90 : "Thinking, however, which is presumably the activity of the head, Though it is in some way like laboring- also a process which probably comes to an end only with life itself....".

eternidad de la vida ultraterrena a la eternidad de la vida terrena como especie con la modernidad.

Arendt nos propone que mientras que en la polis griega los mortales buscan revelar su naturaleza divina mostrándose como los mejores y ganando, de ese modo, fama inmortal, la caída del Imperio Romano demostró que el mundo no tenía garantizada su inmortalidad, y que dicha caída "fue acompañada por el crecimiento del evangelio cristiano" que operó una suerte de democratización de la vida contemplativa (y por lo tanto de la búsqueda de la eternidad).^{4§}

"La caída del Imperio romano demostró que ningún fruto del trabajo humano puede ser inmortal, y fue acompañado por el surgimiento de gospel cristiano de un eterna (everlasting) vida individual a la posición de la religión exclusiva de occidente." (HC, 21)

Si en la antigüedad los filósofos habían reclamado para si la libertad de los asuntos humanos, el cristianismo aclamó esa libertad para todos los hombres, "lo que había sido demandado solo por unos pocos fue ahora considerado como un derecho de todos" (HC, 14-15) El cristianismo predicaba que la vida individual era imperecedera y declara inútil la búsqueda de la inmortalidad que solo se podía conseguir en el mundo ante los ojos de los demás. La autora prosigue el argumento diciéndonos que este olvidode "la lucha por la inmortalidad" que originalmente había sido fuente y centro de la vida activa permaneció intacto a través de la edad moderna hasta nuestros días definidos como aquellos donde se da el "triunfo del animal laborans", donde la *vida activa* vuelve a primer plano pero solo en la forma de labor, lo cual no va a significar una reinversión de la operación greco-cristiana sobre el mundo sino por el contrario una suerte de realización terrenal del modelo de la eternidad omniabarcadora.

Arendt se pregunta por la serie de acontecimientos que elevaron, en la actualidad, la labor por encima de las demás dimensiones de la vida activa., y concluye que la razón

⁴ En *La condición Humana* (HC, 14) se refiere a la desaparición de la antigua ciudad-estado, que conlleva que el termino *Vita Activa* pierda su carga específicamente política y aluda a todo tipo de actividad relacionada "a cosas de este mundo". Lo que resulto en que la contemplación quedara como la única forma de vida libre.

de que la vida se afirmara como fundamental "punto de referencia" o "*summum bonum*" en la Época moderna, radica en la inversión que esta época operó en la estructura de una sociedad cuya creencia principal en la sacralidad de la vida sobrevivió a la secularización y a la general decadencia de la fe cristiana. Como mencionamos, el cristianismo irrumpió en el mundo antiguo operando una inversión que llevaría a la cima de la valorización a la vida individual en detrimento del antes reinante mundo, como objetivo en la búsqueda de la felicidad:

"...la 'buena nueva' (glad tidings) cristiana sobre la inmortalidad de la vida humana individual invirtió la antigua relación entre el hombre y el mundo y elevó la cosa más mortal, la vida humana, a la posición de la inmortalidad, hasta entonces ocupada por el cosmos". (HC, 314)

Arendt conjetura que el triunfo del cristianismo se debió a la esperanza que esta inversión llevó a los que sabían que el mundo estaba condenado, "puesto que el nuevo mensaje prometía una inmortalidad que nunca se habían atrevido a esperar"(HC, 315). Sin embargo para la pensadora dicha inversión fue desastrosa "para la estima y dignidad de la política". La actividad política, que hasta entonces se inspiró fundamentalmente en anhelar una inmortalidad mundana: "se hundió" al bajo nivel de una actividad sujeta a la necesidad". Fue entonces que la aspiración a la inmortalidad se equiparó a la vanagloria^{5§}.

La búsqueda de la inmortalidad ahora carecía de sentido ya que la propia vida del hombre era inmortal. Sin embargo, si bien este hecho de la *vida como bien supremo*, y la pérdida del mundo que presupone, es de origen cristiano, para Arendt es una circunstancia auxiliar al cristianismo y solo va a encontrar su completa realización con la modernidad y la secularización.^{6§} En la modernidad la vida individual se hizo mortal de

⁵ La relación entre vanagloria y mundaneidad ya aparece en *El concepto de Amor en san Agustín* como la *jactancia por comparación*, que la *Caritas* vendría a resolver: "A la vez, 'ser tomado del mundo' anula la individuación del hombre y su aislamiento, que se derivan del mundo. Como en la muerte, este 'ser tomado del mundo' iguala a todos, pues la desaparición del mundo socava la posibilidad de la jactancia- que procedía justamente de la mundaneidad del individuo al compararse con otros-".

⁶ En un artículo paralelo a la reedición de su tesis, publicado en 1966: "Some Question of Moral Philosophy" Arendt insiste en el hecho que toda ética, sea cristiana o no cristiana, tiene que postular algún tipo de principio allende a la vida "all ethics, Christian or non-Christian, presuppose that life is not the highest good for mortal men and that there is always more at stake in life than the sustenance and

nuevo, "tan mortal como lo había sido en la antigüedad", "y el mundo fue menos estable, menos permanente, y por consiguiente menos digno de confianza de lo que había sido durante la era cristiana." (HC, 310)

Arendt misma esquematiza este proceso histórico en una nota compilada en *Diarios Filosóficos*, fechada en 1968, refiriéndose a "Los diversos puntos de referencia" de la siguiente manera:

"1) El mundo es eterno, los hombres son mortales, el género humano no es inmortal como especie (Antigüedad). 2) El mundo es mortal, el hombre en cuanto individuo es inmortal, el género humano como especie es mortal (Cristianismo) 3) El mundo es potencialmente inmortal, el hombre, es mortal, la especie es inmortal (Modernidad) 4) En (1) el acento recae sobre el mundo, en 2) el acento está puesto en el individuo, y en 3) lo acentuado es la especie (Hegel-Marx)." (DF, 668)

En la modernidad la única cosa que podía ser potencialmente inmortal, tan inmortal como el cuerpo político en la antigüedad y la vida individual durante la Edad Media, era la vida misma, es decir, el posiblemente eterno proceso vital de la especie humana. Se dio paso entonces de la vida individual, a la vida de la "humanidad socializada", donde el nacimiento como comienzo es devorado por un proceso omniabarcador desdiferenciando el intervalo entre el nacimiento y la muerte, que es la vida individual, del fondo sobre el que se recorta, sea este la nada, el Ser o la vida biológica.

II *El Ser y el nacimiento*

Este "omniabarcador desdiferenciado" es repetidamente referido por Arendt a través de metáforas oceanicas, por ejemplo:

procreation of individual organism".

“Siempre que los hombres persigan sus propósitos, sobre la imposible tierra, forzando el libre viento con sus velas, cruzando las siempre recurrentes olas, ellos cortan un movimiento sin propósito y siempre recurrente”. (BPF, 32)⁷.

Este pasaje de “El Concepto de Historia” le sirve a Arendt para ilustrar como una vida individual se recorta sobre el proceso siempre recurrente de la vida en sentido amplio: naturaleza o vida biológica. La autora nos dice que la mortalidad del hombre descansa en el hecho de que la vida individual, *bios*, con una reconocible biografía, *life-story*, que se despliega desde el nacimiento hasta la muerte “rises out of biological life”⁸ Esta vida biológica *Zoe* Arendt la va a oponer a *Bios*, que comprende la forma de vida propiamente humana. El hombre como individuo nace y muere, y en este sentido su vida es una línea que puede ser puesta en una historia, en una biografía. Esta vida surge de la vida biológica siempre circular, pero la corta en un movimiento lineal. En el comienzo del párrafo del pasaje citado arriba se hace referencia a Nietzsche: “No doubt –escribe Arendt- this eternal recurrence ‘is the closest possible approximation of a world of becoming to that of being’”⁹

Asimismo quisiera destacar el movimiento que se describe como *rises out* que pone a la vida como emergiendo, saliendo a flote, recortándose sobre un fondo. Aquí vemos que el arriba y el abajo entendido por la ontología como referencia al mundo inteligible y al mundo sensible, se desplaza hacia otro esquema en donde el abajo es lo oculto o fondo desde lo que aparece surge, y el arriba es el espacio de aparición, aquello que se eleva sobre un punto de emergencia. Este fondo es el mar al cual Arendt se refiere en la metáfora de “El Concepto de Historia” y el hombre sería una suerte de barco pero que emerge del propio mar.

⁷ El texto prosigue “When Sophocles (in the famous chorus of Antigone) says that there is nothing more awe-inspiring than man, he goes on to exemplify this by evoking purposeful human activities which do violence to nature because they disturb what, in the absence of mortals, would be the eternal quiet of *being-forever* that rests or swings within itself.” (El subrayado es mío). Aquí vemos como *Being-forever* que antes se había aplicado a la vida entendida como el Ser de las criaturas, es ahora aplicado a la metáfora del mar.

⁸ Idem, p 42.

⁹ Arendt esta citando *Voluntad de Poder*, Nro 617.

En resumen en el pasaje mentado en primer lugar se ilustra la idea de una linealidad sobre una circularidad, la circularidad del movimiento marítimo y la linealidad del barco que la cruza, el siempre circulante viento y el barco. Aquí tenemos entonces una aproximación la manera en que Arendt piensa el tiempo, donde el hombre participa de un tiempo lineal entre su nacimiento y su muerte sobre la temporalidad circular de la naturaleza.

Este juego del barco que surge del mismo mar, tiene una fuerte relación con otra metáfora muy recurrente en los trabajos arendtianos que es la del nacimiento. Arendt normalmente utiliza *birth* para referirse al comienzo de algún proceso histórico, o al surgimiento de una nueva idea. Como por ejemplo:

Es el mismo conformismo, la asunción que los hombres se comportan y que no actúan mutuamente, que opera en la raíz de la moderna ciencia de la economía, cuyo nacimiento (*birth*) coincide con el surgimiento (*rise*) de la sociedad, y que de la mando a su principal herramienta técnica, la estadística, devino la ciencia social par excellence (HC, 41-42)

Aquí justamente tenemos *birth* conjuntamente con *rise* como metáforas para expresar el acontecimiento como emergencia, el nacimiento de la moderna ciencia económica y el surgimiento de la sociedad. A tal punto estas metáforas son centrales en su pensamiento que Arendt nos dice que

El milagro que salva al mundo, a la esfera de los asuntos humanos, de su normal y "natural" ruina es un última instancia el hecho de la natalidad, sobre el cual la facultad de actuar esta enraizada ontológicamente (*ontologically rooted*). Es, en otras palabras, el nacimiento de nuevos hombres y de nuevos comienzos, la acción de la que son capaces por virtud de haber nacido (HC, 62).

Y en este punto quisiera remarcar el término *rooted*, puesto esta figura del enraizamiento especifica la idea de surgimiento. Aquello que *es* surge de un fondo y permanece conectado a este fondo invisible que es la fuente de su vitalidad y le da su estabilidad, de la misma manera que la raíz lo hace con el árbol.

La sacralidad de esta privacidad era como la sacralidad de lo oculto, digase, el nacimiento y la muerte, el comienzo y el final de los mortales, quienes, como todas las criaturas, crecen desde y reitoranan a la oscuridad del bajomundo (underworld) (HC, 120)

El nacimiento se desdobra entonces en procreación, que es justamente lo que hace posible que la especie se constituya como tal, y en natalidad propiamente, que es justamente aquello que “corta” el fondo que la procreación posibilita (nuevamente la línea y el círculo, el punto en donde se cierra el círculo es el mismo donde comienza la línea). Aunque Arendt define al hombre en cuanto imagen, el hombre solo *es* en cuanto aparece frente a los otros, sin embargo, lo describe como siempre atado (la palabra que utiliza es “enraizado”) a su fondo biológico. Así como la autora piensa junto a los riegos que aquellas actividad de supervivencia deben mantener ocultas de los ojos de los demás y por esto es que es necesario la esfera de lo privado, aquello que aparece, lo público, esta irremediamente atado a su fuente o fondo oculto, y esta ligazón aparece repetidamente mencionada como “vitalidad”:

En su nivel mas elemental el “toil and trouble” de obtener y los placeres de “incorporar” las necesidades de la vida, están tan estrechamente unidos en el círculo biológico de la vida, cuyo ritmo condiciona la vida humana en su único y unilineal movimiento, que la perfecta eliminación del dolor y el esfuerzo de la labor no solo robaría a la vida biológica sus mas naturales placeres sino que también le quitaría lo específicamente humano a la vida en su misma vitalidad (liveliness and vitality) (HC, 247).

En síntesis, la natalidad es el punto de entrecruzamiento de estas dos dimensiones y temporalidades. Es parte del ciclo repetitivo que debe quedar más allá del espacio de aparición, pero sin embargo es acontecimiento en cuanto emergencia.

III. La natalidad y la teoría agustiniana del doble origen

Si bien Arendt a la hora de relatar el surgimiento de la “sociedad laboral” encuadra al cristianismo dentro de una secuencia de acontecimientos que van a conllevar la pérdida del mundo común y de la capacidad de actuar de los hombres¹⁰, la autora va a encontrar también en la tradición cristiana el antídoto para esta fatalidad, la posibilidad de diferenciarse sobre la que se enraíza ontológicamente el actuar político, es decir: revelarse como individuo y a la vez ser con otros, habitar el mundo dado. Me refiero a la conceptualización de la idea de Natalidad que sin duda encuentra en san Agustín su fuente primera¹¹. Esta ambigüedad del cristianismo encuentra su reflejo en la multiplicidad de influencias en la obra de san Agustín. Fundamentalmente las influencias de la concepción griega del Ser, y de la tradición hebrea creacionista presente en los textos bíblicos. Ambos "contextos" como los llama Arendt, se muestran como contradictorios, y es justamente en esta contradicción que la autora va a encontrar la riqueza del pensamiento agustiniano.

La indagación teórica que Arendt realiza en *El Concepto de Amor en san Agustín* esta orientada por la pregunta por *aquello que vincula*, y la lleva a través de las continuidades y contradicciones de la noción agustiniana del amor tal como es definida a lo largo de sus obras como amor al mundo, amor a Dios, y amor al prójimo. Como mencionamos, el esfuerzo interpretativo de la entonces estudiante se enfoca en distinguir dentro de la obra de Agustín dos fuentes o "contextos", en los cuales la definición del amor se ancla. El primero de origen griego, "la tradición de Platón, hasta Plotino pasando por Aristóteles.", y el segundo de origen específicamente bíblico. El amor, entonces, es primero definido en continuidad con el pensamiento helénico como apetito o deseo: tendencia siempre movida por una falta, por algo que no se tiene y se espera tener como medio para alcanzar la felicidad. Lo que se busca, entonces, es la vida feliz o beatitud y

¹⁰ Cf. HC, 313 - 327

¹¹ J. Kristeva, *El Genio Femenino: Hannah Arendt* (1999), F. Barsena, *Hannah Arendt: Una Filosofía de la Natalidad* (2006), F. Collin, "Nacer y tiempo. Agustín en el pensamiento arendtiano" (2000), H. Sanner, "Natalidad en Hannah Arendt" (1995) y M. Vatter, "Nativity and Biopolitics in Hannah Arendt" (2000) han tratado específicamente el origen agustiniano del concepto de Natalidad. Por otro lado R. Schürman, *Des hégemonies brisées* (1996) y F. Collin, "birth as praxis" (1999) resaltan los aspectos heideggerianos de dicho concepto. En D. Villa, *Arendt and Heidegger* (1996) y J. Taminaiux, "Arendt, disciple de Heidegger?" (1984) no se menciona la conexión con el pensamiento de Agustín.

esta es caracterizada como el "bien supremo". Esta forma de deseo puede tener dos formas: *Cupiditas* o *Caritas*; el amor al mundo, o el amor al Ser eterno. Arendt nos dice que el hombre es exterior y extraño al mundo pero el estado "natural" del hombre es el amor al mundo o *Cupiditas*. Por lo tanto el hombre es siempre un ser dependiente, depende de algo que esta fuera de él. Cuando esta en relación constitutiva con el mundo la pasión fundamental del hombre es el temor a la muerte, pues esta le arrebatada todocuenta él desea. De allí que en reacción de este miedo y frustración, el hombre se recoja sobre si mismo, y dirija su deseo hacia lo eterno. El deseo es el mismo, pero se orienta hacia otro objeto, uno que podría disfrutar sin perdida. Aquí la resonancia de la filosofía clásica se deja escuchar, en tanto se define el "bien supremo" (*Summum bonum*) como lo que verdaderamente *es*, como lo que "siempre" *es* (*being forever*): lo eterno. El hombre siempre debe estar a la *expectativa* de aquello que *aún no es*, y solo a través de la identificación con este "aún no" es que el hombre puede encontrar su *verdadero ser*. La posibilidad del hombre de realmente ser y por lo tanto de realmente vivir solo es dada en identificación con el ser eterno, la quintaesencia de su verdadero ser. Pero la esencia, el ser inmutable, se encuentra en contradicción con la existencia temporal del hombre, "que aparece con el nacimiento y desaparece en el no-ser de la muerte". (CASA, 45) En suma *mientras el hombre existe el hombre no es*. Por lo tanto el Ser como lo que *es siempre*, es algo que la vida del hombre nunca podrá ser pues siempre esta sujeta a perdida. La vida mortal es una vida siempre en peligro de perderse, y por lo tanto no es auténticamente Vida.

El hombre agustiniano inmerso en el temor y la frustración se recoge sobre si mismo y se pregunta por *quién* él realmente es. Es el tema recurrente en san Agustín del "me he convertido en un problema para mi mismo". A partir de esta pregunta el hombre se pone en relación con su creador quién es su verdadero origen. Esta alienación del mundo que el hombre debe realizar en la *Caritas* para *verdaderamente ser* es llamativamente similar al recogimiento del si-mismo heideggeriano (vid. Supra), y como vimos también tiene sorprendentes afinidades con la forma en que Arendt piensa el aislamiento a partir en la modernidad y en el mundo contemporáneo donde ha sucedido *el triunfo del animal laborans*. Efectivamente, a lo largo de su obra, Arendt utiliza la

misma formula semántica: "Thrown back upon itself", para referirse tanto al aislamiento que produce el amor, la vida filosófica, la duda cartesiana y la actividad del laborar^{12s}. El punto clave es que el hombre al ponerse en relación con su creador pierde al mundo, se olvida de si mismo y por lo tanto de los otros, queda aislado frente a Dios. Arendt va a ser crítica al dogma de la gracia que supone una división maniquea entre bien y mal, y de las ideas de salvación y vida individual eterna a la que conlleva. A la gracia se accedería por haberse "convertido en un problema para si mismo", lo cual deja al hombre en una relación aislada frente a Dios.

La alternativa a este modelo la va a sugerir en el capítulo final *Vita Socialis* de sus tesis donde se adentra en la lectura de *La Ciudad de Dios*^{13s} y encuentra la pregunta por el Ser del hombre como pregunta por el origen, a la que responde con "la teoría del doble origen". El primer origen respondería a la pregunta acerca del origen de la raza o *especie* humana que se desenvuelve en cuanto generación, multiplicación o filiación (Todos seríamos descendientes de el mismo hombre, Adán). El segundo origen, por su lado, respondería a la pregunta acerca del origen del *individuo*, donde se encuentra la remisión al creador que ha creado a la criatura a su imagen. Este doble origen va a coincidir con las dos ciudades la divina y la terrena, y Arendt va a remarcar recurrentemente la necesidad de la coexistencia de ambas ciudades, como la coexistencia de ambos orígenes del hombre. Uno no anula al otro. Sobre la base de este doble origen Arendt va a describir dos comunidades partidas por el milagro del nacimiento de Cristo: la comunidad de Adán y la comunidad de la Fe. La comunidad de Adam sería una comunidad de la necesidad y de la mutua dependencia, y aunque no lo diga literalmente podemos inferir que su

¹² La expresión aparece por primera vez en la correspondencia con Heidegger en relación al Amor, la utiliza para describir la filosofía de Descartes en HC y también utiliza esta expresión en relación directa a la labor en una entrevista televisada que le realiza Günter Gaus en 1964. También en el ensayo *Home to Roost* incluido en RJ esta usada la frase en relación a la indistinción entre verdad y mentira, que dejaría al hombre en el aislamiento al perder toda referencia al *entre* los hombres.

¹³ En este punto deberíamos recordar lo mencionado arriba sobre como hacia el final de *La Vida del Espíritu* Arendt puntualiza *La Ciudad de Dios* como el único texto filosófico desde el cual podría desprenderse una ontología política alternativa a la tradicional. Es justamente allí, en la ultima pagina de su ultimo libro, donde nos dice que según Agustín Dios creo al hombre como un ser temporal, *homo temporalis*; que el tiempo y el hombre fueron creados juntamente, y esta temporalidad fue afirmada "por el hecho de que cada hombre debe su vida *no solo (not just) a la multiplicación de la especie, sino al nacimiento*, la entrada de una nueva criatura (novel creature) quien como algo enteramente nuevo aparece en el medio (midst) del continuum temporal del mundo". (LOM, 217)

temporalidad es cíclica^{14§}. Es una comunidad de Destino, y ese destino es la muerte. La llegada de Cristo hace posible la comunidad de la fe, hace aparecer la fe y la esperanza, parte el tiempo en presente, pasado y futuro, y por lo tanto es la posibilidad de que exista la memoria. La comunidad de Adán solo es posible, solo es "revelada", retroactivamente una vez que ha devenido comunidad de Fe.

Arendt resalta como Agustín se mantiene aun cercano al dogma cristiana en tanto la revelación de Cristo revela la igualdad de los hombres en el pecado y en su posibilidad de obtener la gracia divina. Pero sin embargo un elemento es fundamental en esta narración y es a partir de aquí, creo yo, que debe pensarse la *natalidad* en la obra madura de la pensadora: Cristo se revela a una comunidad preexistente, y solo es a condición de la pre-existencia de la comunidad que la revelación es posible (aunque paradójicamente la pre-existencia de la comunidad es justamente lo que se revela por una especie de contra-movimiento que genera el referirse al milagro)

Justamente en su texto del 58', se va a referir al nacimiento de cristo como la 'buena nueva' (Glad tidings) en dos sentidos completamente diferentes. Por un lado es lo que va a revelar la muerte como salvación (Vid. Supra, II) pero solo para algunos los que se comporten a través de la imitación del modelo divino. Pero también como "el milagro que salva el mundo", como el *ejemplo*^{15§} de la capacidad humana de comenzar:

¹⁴ En el capítulo XX de *La Ciudad de Dios*, aparece la idea del hombre creado como inicio y es allí donde Agustín discute la idea del tiempo cíclico anteponiéndole la cuestión del milagro y de la novedad. Cf. H. Sanner (1999).

¹⁵ La noción de *ejemplo* no esta presente en este texto, pero la traigo a colación en relación al desarrollo de la concepto kantiano de *ejemplo* en *Truth and Politics* (en BPF). En este texto la verdad política tiene un poder vinculante al ser el referente de una pluralidad de miradas. La verdad filosófica, en contraposición, se da al individuo aislado y solo puede ser impuesta por la violencia puesto que "verdades" como estas no están entre (in-between) los hombres sino por encima de ellos. La única verdad que puede generar consentimiento es la "verdad fáctica". La verdad filosófica puede "devenir" practica e inspirar la acción solo cuando logra devenir manifiesta en la forma de un *ejemplo*. Esta es la única posibilidad de que un principio ético sea "verificado" así como "validado". En este sentido en *Lying in Politics* (en CR) Arendt escribe que es la verdad "el mayor poder de estabilización de los asuntos humanos", (atribución que recurrentemente a lo largo de su obra había asignado a la promesa). En oposición a esta necesidad de facticidad, el totalitarismo convierte la "idea" (verdad filosófica) en una premisa en sentido lógico, es decir en una afirmación evidente de la cual todo puede deducirse con una coherencia lógica implacable, Cf. DHA, 43. En esta dirección apunta la crítica a Marx en *De Hegel a Marx* (PP, 110), en donde Arendt escribe que al Marx convertir la dialéctica en un método, la liberó de aquellos contenidos que la habían retenido dentro límites y que la habían ligado a una realidad sustancial. Y que al obrar así, hizo posible el tipo de pensamiento procesal tan característico de las ideologías decimonónicas y que desemboca en la lógica devastadora de esos regímenes totalitarios cuyo aparato de violencia no se sujeta a las constricciones de la realidad.

"Es el nacimiento de nuevos hombres y el nuevo comienzo, la acción de la que son capaces por virtud de haber nacido. Solo la completa experiencia de esta capacidad puede otorgar a los asuntos humanos fe y esperanza, esas dos características esenciales de la existencia humana que la antigüedad griega ignora completamente... Es esta fe y esperanza por el mundo que encuentra tal vez su más gloriosa y sucinta expresión en las pocas palabras con las que el Góspel anuncia la 'buena nueva': 'Un niño nos ha nacido' (HC,247)

Es por eso que en *La Condición Humana* cuando hablo de la revelación de la identidad del agente va a sustituir la pregunta agustiniana *¿Quién soy?*, por *¿Quién eres tu?* La pregunta que hace la comunidad predada (el *us* de *a 'child has born into us'*) al recién llegado. Sin esta el nacimiento sería solo un engendrar, el multiplicarse de la especie humana, que se mantendría encerrado en el ciclo siempre recurrente de la naturaleza. Es la pregunta que se da en el espacio público como "espacio de aparición" al que entramos por el nacimiento. Espacio que tenemos en común no solo con los que viven con nosotros sino con los que vinieron antes y con los que vendrán. La realidad está "garantizada", entonces, porque desde diferentes perspectivas todos coinciden que están viendo el mismo objeto¹⁶. Si existiese una sola perspectiva también se perdería el mundo común.

"Solo donde las cosas puedan ser vistas desde una variedad de aspectos pero sin cambiar su identidad, de tal manera que aquellos que están alrededor de ellas sepa, puede la realidad mundana realmente aparecer." (HC, 57)

¹⁶ En LOM Arendt se interesa por el concepto de *perceptual faith* de Merleau Ponty, cuando contrapone a la desconfianza cartesiana, la sensación natural de que los otros ven lo mismo que yo). En este sentido debe entenderse que Arendt nos diga en *La condición Humana* que aunque el cristianismo democratizó la búsqueda de la eternidad en el más allá de la existencia, no generó las condiciones de des-mundaneización de la época moderna. Ya que si consideramos que la religión se basa en la fe, "resulta evidente que nada puede ser más perjudicial para la fe cristiana que la desconfianza y recelo de la Época moderna [en los sentidos]". (HC, 312)

Como vimos, aunque el hombre al remitirse al creador a través de la *Caritas* para encontrar su individualidad se aliena del mundo (¿Quién soy?), esta remisión *solo es posible a través de un hecho histórico*, un hecho que sucede en la historia y que necesita de una comunidad preexistente que le de lugar y lo acoja. Comunidad que a su vez se revela a si misma como comunidad solo a través de este mismo acontecimiento. Al respecto Arendt, en *El Concepto de Amor en san Agustín*, nos habla de un *creer y confiar* que es condición de posibilidad del acontecimiento de la venida:

"La interdependencia se pone de manifiesto en el mutuo dar y recibir en que consiste la convivencia de las gentes. La conducta de unos individuos para con los otros se caracteriza aquí por un *creer o confiar* (creyere), que se opone a todo conocer real o potencial." (CASA, 136)

En la línea interpretativa que aquí venimos desarrollando este *creer (credere en Agustín¹⁷)* en su acepción de *dar crédito*: La comunidad que recibe el milagro es una comunidad que tiene la capacidad de confiar y de dar crédito al testimonio:

"A propósito de los primeros seguidores de Cristo, escribía san Agustín: 'Ellos vieron, nosotros no hemos visto, y si embargo formamos comunidad con ellos porque tenemos una fe en común'¹⁸. (CASA, 134)

En esta característica de la comunidad se basa la posibilidad de la existencia de un *entre* los hombres, la vinculación que otorga el consentimiento acerca de las verdades

¹⁷ La cita completa continua: "La conducta de unos individuos para con los otros se caracteriza aquí por un creer o confiar (credere), que se opone a todo conocer real o potencial. Todo lo histórico, o sea, todos los acontecimiento humanos y temporales, se captan por medio de este "creer" que es también un "confiar en", y no, nunca, por medio de la comprensión intelectual (intelligere). Esta fe en el otro es fe en un futuro en común que habrá de verificarse. Toda ciudad terrena remite a esta pero el creer que surge de nuestra mutua dependencia precede a la posible verificación. La del género humano no pasa por esta verificación, sino por una fe imprescindible sin la cual la vida en sociedad sería imposible" CASA 136-137.

¹⁸ Arendt esta citando EP. Ioan. I,3

fácticas^{19§} y les da su poder vinculante. Esta idea la podemos leer frecuentemente en sus escritos de madurez como en este fragmento de *Lying in Politics*^{20§}:

"Los hechos necesitan del testimonio para ser recordados y de confianza en el testigo en orden para encontrar un segura morada dentro de los asuntos humanos. De esto, se deriva que ninguna afirmación fáctica puede estar nunca más allá de la duda -tan segura y escudada como por ejemplo: dos más dos hacen cuatro."
(CR, 11)

Aquí el testigo necesita de nuestra confianza, para que su relato haga a la textura de los hechos que constituyen el *in-between* que es el mundo compartido. Este mundo nunca puede ser cierto en el sentido de la certeza cartesiana o la certeza científica del conocer. La verdad es posible porque puede existir la mentira, y por eso es necesaria la confianza. No para anular la duda y la incertidumbre como quisiera Descartes. Para Arendt el mundo nunca puede ser cierto, sino que a través del prometer se forman islas de certidumbre. La contingencia es justamente esto, que nada de lo que ocurre es necesario, que bien podría haber sucedido lo contrario y por eso es de vital importancia el testimonio y la confianza. La confianza es la posibilidad de la apertura al acontecimiento^{21§}.

En resumen y a modo de conclusión, para Arendt, el mundo es el resultado de una pluralidad de "causas", ya no entendidas dentro de un esquema de causalidad aristotélico (que conduciría a una causa primera), sino como el actuar de cada uno de los hombres que lo habitan a través del nacimiento. La posibilidad de cada quién de dar inicio a lo nuevo, y la posibilidad de la comunidad (que por su experiencia de la natalidad sabe que lo nuevo es una improbabilidad siempre recurrente) de referirse a la novedad y acogerla en su seno. Posibilidad que nunca se pierde aún donde el hombre este reducido a una

¹⁹ Cf. "Truth and Politics" (en BPF)

²⁰ En CR

²¹ En *Sobre la Revolución* la confianza también es fundamental como precondition para la fundación: "Ellos sabían lo que los había hecho triunfar donde los demás fallaron, en palabras de John Adams, el poder de la confianza mutua y en la gente común, que permitió a los Estados atravesar la revolución". (OR, 181)

existencia meramente biológica, ya que por el hecho de estar unos junto a otros siempre existirá la posibilidad del testimonio como un referirse al acontecimiento, y a través de darse esta verdad sobre la existencia de lo nuevo reconfigurarse como comunidad política^{22§}.

Lista de abreviaciones:

²² M.Canovan en *A Reinterpretation of Her Political Thought* (1994, 146-147) desasocia el milagro a la fundación, y por ende desasocia la fundación a la natalidad. Su interpretación se enfoca en el origen cristiano del concepto de milagro por oposición a la fuente jurídica romana de la idea de fundación. El argumento central de Canovan es que el milagro es siempre realizado por un individuo, no así las fundaciones de cuerpos políticos. La diferencia que aquí proponemos con dicha interpretación es entendible en tanto Canovan no hace mayor análisis del concepto de natalidad en su libro. Sin embargo en el mismo año trata el concepto en el artículo "Is there an Arendtian case for the Nation State" (1994) donde a partir de un juego etimológico entre nacimiento y nación afirma que la nación es algo a lo que "something one is born into", aseveración que asocia a la importancia de "la mitología de la sangre" y la herencia familiar para el sostenimiento de una nación. Afirmación contraria a la lectura que aquí proponemos donde la natalidad constituiría algo así como una comunidad mundana en su referirse al milagro. Por su parte A.Kalyvas en "From the Act to the Decision: Hannah Arendt and the Question of Decisionism" también discute explícitamente la lectura del milagro realizada por Canovan argumentando que en Arendt (en afinidad con el decisionismo schmitiano) las fundaciones revolucionarias son consideradas como milagros en tanto desafían la estructura preordenada de la normalidad política. Asimismo, la posición de Canovan es entendible en tanto se esfuerza por evitar una interpretación mesiánica del pensamiento arendtiano. Para el tema del mesianismo en el pensamiento de Arendt: F. Dolan, "An ambiguous Citation in Hannah Arendt's *The Human Condition*" (2004) y Young-ah Gottlieb, S., *Regions of Sorrow: Anxiety and Messianism in Hannah Arendt and W. H. Auden* (2003)

CASA *El Concepto de Amor en san Agustín*

HC *The Human Condition*

CR *The Crisis of the Republic*

BPF *Between Past and Future*

OR *On Revolution*

LOM *The Life of Mind*

RJ *Responsibility and Judgment*

PP *Promesa de la Política*

Bibliografía

Agamben, Giorgio. *Lo abierto. Entre el hombre y el animal*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2006

Arendt, Hannah, *Essays in Understanding 1930-1954*, New York, Schocken, 2005.

Arendt, Hannah, *La Condición Humana*, Paidós, Barcelona/Bs.As., 1993

Arendt, Hannah, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998

Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, Arendt, Hannah, *On Revolution*, The Viking Press, New York, 1963

Arendt, Hannah, *La vida del espíritu*. Paidós. Buenos Aires. 2002

Arendt, Hannah, *Life of Mind*, San Diego, Harcourt Brace, 1978

Arendt, Hannah, *Diario Filosófico: (1950-1973)*, Ed. Herder, Barcelona, 2006.

Arendt, Hannah, *El concepto de amor en san Agustín*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2001

Beiner, Ronald, "Action, Natality and Citizenship: Hannah Arendt's Concept of Freedom". *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, London, Athlone Press, 1984, 349-375.

Bowen-Moore, Patricia, *Hannah Arendt's Philosophy of Natality*, New York: St. Martin's Press, 1989.

- Birulés, Fina, *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000. Canovan, Margaret, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994 Canovan, Margaret, *Hannah Arendt: "Is there an Arendtian case for the Nation State"*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994
- Collin, Françoise, "Birth as Praxis". *The Judge and the Spectator: Arendt's Political Philosophy*, J.Herman and D.Villa (eds.), Belgium: Peeters, 97-110, 1999.
- Dolan, Frederick M., "An ambiguous Citation in Hannah Arendt's *The Human Condition*", *The Journal of Politics*, Vol. 66, No. 2, pp. 606-610, Cambridge University Press, 2004
- Duarte, André, *O Pensamento á Sombra da Ruptura*, Paz e Terra, Sao Paulo, 2000.
- Durst, Margarete, "Birth and Natality in Hannah Arendt". *Analecta husserliana* 79: 777-797, 2004.
- Esposito, Roberto. *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, Paidós, Buenos Aires, 1999.
- Forti, Simona, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, Madrid, Cátedra, 2001.
- Forti, Simona, "The Biopolitics of Souls. Racism, Nazism, and Plato". *Political Theory* 34: 9-32, 2006.
- Hilb, Claudia (comp.), *El Resplandor de lo Público. En Torno a Hannah Arendt*, Caracas, Nueva Sociedad, 1994.
- Honig, Bonnie, "Arendt, Identity, and Diference", *Political theory en Vol. 16*, Sage Publication, 1988.
- Honig, Bonnie, "Declaration of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic", *American Political Science Review*, 85 (1), 1991.
- Kalyvas, Andreas, "From the Act to the Decision: Hannah Arendt and the Question of Decisionism", *Political Theory*, Vol. 32, No. 3. (Jun., 2004), pp. 320-346.
- Kristeva, Julia, *El genio femenino. I Hannah Arendt*. Buenos Aires: Paidós, 2000.
- Sanner, Hans, "El Significado Político de la Natalidad en la Obra de Hannah Arendt" en *Pensando y actuando en el mundo: ensayos críticos sobre la obra de Hannah Arendt*, M.

- Estrada Saavedra (comp.), Mexico D.F., Universidad Autonoma Metropolitana, 2003.
- Tassin, Etienne, "Sens commn et communauté", en *Les Cahiers de Philosophie*, 4, Lille - III, 1987.
- Tassin, Etienne, "*L'azione 'contro' il mondo. Il senso dell'acosmismo*". In *Hannah Arendt, Simona Forti (comp.)*. Milan: Bruno Mondadori, 136-154, 1999.
- Vatter, Miguel, "Nativity and Biopolitics in Arendt" en *Revista de Ciencia Política*, vol.26, n.2, 2006, pp. 137-159.
- Vatter, Miguel, "La fondazione della libertà" en Simona Forti (Ed.), *Hannah Arendt*. Milán: Bruno Mondadori, 1999, pp. 107-135.
- Villa, Dana, *Politics, Philosophy, terror. Essays on the thought of Hannah Arendt*, Princeton, Princeton University Press, 1999.
- Wolin, Richard *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Lowith, Hans Jonas and Herbert Marcuse*, New Jersey, Princeton University Press, 2001.
- Young-ah Gottlieb, S., *Regions of Sorrow: Anxiety and Messianism in Hannah Arendt and W. H. Auden*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.