

EL SIGNIFICADO POLÍTICO DE LA NATALIDAD: ARENDT Y AGUSTÍN

Adriano Correia
Universidade Federal de Goiás

A Tainá, Luana, Júlia y Liz.

*Minha Senhora Dona: um menino nasceu
—o mundo tornou a começar!*
Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas*

En una carta a Karl Jaspers, de 1966, Hannah Arendt menciona lo siguiente: “estoy reescribiendo mi *Agustín*, en inglés, no en latín, y de forma tal que las personas que no hayan aprendido la taquigrafía filosófica puedan comprenderlo. Es extraño —esta obra está tan distante en el pasado, por un lado; pero, por otro, todavía soy capaz de reconocermelo, por así decir” (1993, p. 622). La edición póstuma en inglés de la obra, en una traducción revisada por Arendt, indica que estuvo a punto de reescribirla, y posiblemente sea esa la razón de no haber llevado a cabo su revisión. Si recordamos, entre tanto, que *La condición humana* ya había sido publicada en 1958, tal vez no nos parezca tan extraño que Arendt se reconozca en su tesis defendida cerca de treinta años antes. Agustín es uno de los personajes centrales de *La condición humana*. Más allá de servir como fuente para la comprensión de la alienación cristiana y del reconcentrado esfuerzo de los pensadores cristianos para “encontrar un vínculo entre las personas, suficientemente fuerte como para sustituir el mundo” (Arendt, 1989, p. 53; *cf.* pp. 73-74), es por la comprensión del hombre como *initium* y por los conceptos de amor al mundo y de natalidad que Agustín

es más cercano a Arendt. En efecto, Agustín afirmó, en una frase que es seguramente la cita más recursiva en la obra publicada de Arendt, que “el hombre fue creado para que hubiese un inicio, sin que nadie fuese antes de él (*[Initium] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*)” (apud 1989, p. 177). Como espero poder tornar claro a lo largo del texto, lo que Hannah Arendt encuentra en Agustín, con y contra él, es un modo de comprensión de la existencia humana que desplaza la centralidad de la relación del hombre con el mundo, de la mortalidad para la natalidad.

La estructura de la tesis de Hannah Arendt, titulada *El concepto de amor en Agustín*, es definida por la comprensión de la temporalidad o, más precisamente, por la relación entre las diversas formas del amor, el mundo y el tiempo. El amor, comprende Arendt, se presenta fundamentalmente en Agustín como *appetitus*, como deseo (*craving*), que es la única definición dada por él. La esencia del hombre no puede ser definida, ya que “el hombre siempre desea pertenecer a algo fuera de él y cambia de acuerdo con esto” (Arendt, 1996, p. 18; *cf.* pp. 19 y 7), pero si hay algo que puede ser dicho de su condición esencial es que carece de auto-suficiencia. Tal definición del amor como deseo conduciría a Agustín a incongruencias, entre las cuales la más fundamental para Arendt es la malograda tentativa de derivar el amor al prójimo del amor comprendido como deseo, que es movilizado esencialmente por el amor a sí (*amor sui*), por el ansia de felicidad (Arendt, 1996, pp. 19 y 28).

Al enfatizar el sentido del amor al prójimo comprendido como un mandamiento del Creador, Hannah Arendt señala la dificultad de pensar el amor al prójimo a partir del amor a Dios (*amor Dei*) y de la fidelidad a sus mandamientos, en cuya presencia, en soledad, otro individuo se tornaría mi prójimo, en la medida en que me preocupo por su salvación (Arendt, 1996, p. 112). La cuestión, no obstante, es “¿cómo la persona en la presencia de Dios, aislada de todas las cosas mundanas, es capaz de interesarse mínimamente por su prójimo?” (Arendt, 1996, p. 7). Para Arendt, sólo se puede disolver la aparente contradicción en la teoría agustiniana considerando, además de la condición de criaturas de Dios a su imagen, la co-presencia de los individuos en el mundo y el hecho de compartir un ancestro común a la especie humana —la constitución del mundo y la pertenencia al género humano. No sólo en el amor a sí o en el amor a Dios, o al menos no fundamentalmente, sino en el

amor a los hombres, es que se puede pensar la relevancia del prójimo. En suma, como veremos, sin concepción alguna del *amor mundo* (siendo el mundo comprendido como la comunidad de los hombres), no es posible pensar sin incongruencias la relevancia del prójimo.

El amor comprendido como deseo (*appetitus*), en la singular comprensión agustiniana, implica una combinación entre proyectar algo adelante y remontar a algo atrás, entre lo que se desea y lo que ya se sabe que es un bien en el mundo —siempre el Creador. Es, aún, una combinación entre buscar tener y temer perder, entre poseer y estar seguro, en una tensión que sólo se resuelve en la muerte que conduce a la eternidad, en la que ya no hay ni aspiración ni temor. Así, dice Arendt, “el amor como deseo [*craving*] (*appetitus*) es determinado por su meta, y esta meta es la liberación del miedo” (1996, pp. 11-12), que sólo se da cuando se actualiza la fuente de todos los temores de los mortales —con la muerte, en suma. De ese modo, “lo que se encuentra al fin del camino que recorreremos toda nuestra vida es la muerte. Todo momento presente es gobernado por esta inminencia. La vida humana es siempre ‘no todavía’. Todo ‘tener’ es gobernado por el miedo, todo ‘no tener’ por el deseo” (1996, p. 13). Para Arendt, el hecho de que el deseo, movido por la ansia de felicidad, sólo sea apaciguado cuando nos alcanza la muerte, nuestro mayor temor, es una manifestación más de la dificultad de conciliar las tesis agustinianas. Comprendida la posesión destemida de un bien (*cf.* Arendt, 1996, p. 10), la felicidad sobre la Tierra se muestra inalcanzable, porque “la vida feliz es la vida que no podemos perder” y la vida sobre la Tierra es, en las palabras de Agustín, “vida mortal” o “muerte vital” (Arendt, 1996, p. 11; *cf.* Agustín, 1987, p. 12).¹ Para Arendt, “no hay duda de que la muerte, y no sólo el miedo de la muerte, era la experiencia más crucial en la vida de Agustín” y, junto al temor del juicio de Dios, la razón misma de su conversión (1996, pp. 13-14; *cf.* Agustín, 1987, p. 104). Ese temor, que hace aparecer la vida como un bien elevado, se resuelve, no en la posesión segura de la vida, que está fuera del alcance de los mortales, sino en la aspiración a un presente sin futuro, a la eternidad:

“un amor que busca algo seguro y disponible sobre la Tierra es constantemente frustrado, porque todo está condenado a muerte. En esta frustración, el amor se desvía y su objeto se torna una negación, de forma que nada debe ser deseado,

excepto la liberación del miedo. Tal ausencia de temor existe apenas en la calma completa que no puede ya ser avalada por los eventos esperados en el futuro” (Arendt, 1996, p. 13).

La vida humana en el mundo, que sigue hacia la nada, que tiene la muerte en su horizonte, coloca al hombre en un *impasse*. La mortalidad hace brotar en él el deseo de un ser completo imperturbable que resulta, a su vez, en la aspiración a una vida feliz inalcanzable sobre la Tierra. La vida es el objeto último de todos los deseos, pero la vida del hombre mortal sólo se redime en la negación de sí misma, de su pertenencia a este mundo y de su apego a los bienes del mundo.

“En su fuga de la muerte, el deseo de permanencia se apega a las propias cosas que seguramente serán perdidas en la muerte. Ese amor implica un objeto errado, que continuamente decepciona su deseo. El amor correcto presupone el objeto correcto [...] El término de Agustín para este error, el amor mundano, que se apega al mundo, constituyéndolo al mismo tiempo, es *cupiditas*. En contraste, el amor correcto busca la eternidad y el futuro absoluto. Agustín llama a este amor correcto *caritas*: la ‘raíz de todos los males es *cupiditas*, la raíz de todos los bienes es *caritas*” (Arendt, 1996, p. 17).²

Lo que une ambos amores es el deseo (*appetitus*), el distintivo del carácter incompleto de los hombres que, además, como indiqué, no están en posesión de su estar vivos ni seguros con las cosas que de hecho poseen. Pero también, según Arendt, hay que considerar lo siguiente:

“si es cierto que Agustín, como Plotino y al igual que los estoicos, realmente sostiene que la cosa a ser amada es la ausencia de miedo, y entonces considera esta ausencia de miedo como la auto-suficiencia, también es cierto que no dice realmente la misma cosa, porque Agustín nunca creyó que tal ausencia de miedo o auto-suficiencia pudiese ser obtenida por el hombre en este mundo, por más que extienda sus capacidades de la mente y del espíritu. Es cierto que el verdadero ser significa ‘no estar en carencia’ [*want*] y la actitud correspondiente sería la ausencia de miedo. Sin embargo, la cualidad específica del ser humano es precisamente un miedo que nada puede remover” (1996, p. 23).

Lo que Agustín pone en cuestión en el amor como *cupiditas*, el amor de este mundo, es su capacidad para suprimir la laguna entre el amante y la cosa

amada; para él, en vez de la tranquila felicidad en la posesión de la cosa amada, el amor al mundo siempre es malogrado en la satisfacción del deseo. La felicidad, “alcanzada apenas cuando la cosa amada se torna un elemento permanentemente inherente al propio ser de alguien” (Arendt, 1996, p. 19), no puede darse en este mundo. En efecto, recuerda Arendt, “*cupiditas* desea y me torna dependiente de cosas que, en principio, están fuera de mi control” (1996, p. 20), tanto las cosas del mundo como mi propia vida. El amor correcto, *caritas*, es el deseo de la verdadera vida, de no perderse a sí mismo en el mundo, el deseo de ligarse a la plenitud de Dios y, así, encontrarse a sí mismo y liberarse del miedo.

En cuanto las cosas que deseo en el mundo son externas a mí —me arrojan fuera de mí y en vista de eso me esclavizan—, el amor a Dios me conduce a mí mismo y me rescata del carácter percedero del mundo. Para Agustín, pese a ser también deseo, el amor como *caritas* libera, en la medida en que promueve una liberación del mundo y un rescate de sí. Cuanto más me retiro en mí mismo y recojo mi *self* de la “dispersión y la distracción del mundo”, más me torno una cuestión para mí mismo [*quaestio mihi factus sum*] (Arendt, 1996, p. 24). Cabe notar, en tanto, que “la vida está en el mundo a través del nacimiento, y que con la muerte deja nuevamente el mundo en que vivió. El examen de sí [*se quaerere*] puede ser conducido de dos formas: la vida puede cuestionarse en relación al ‘De dónde’ y al ‘Para dónde’ de su propia existencia” (Arendt, 1929, pp. 46-47). Agustín juzgaba haber sido capaz de encontrarse a sí mismo “apenas porque Dios lo auxiliara”; y “la razón por la cual Dios viene entonces en mi auxilio” es que “en cierto sentido yo ya pertenezco a Dios” (Arendt, 1996, p. 25).

Cuando amo a Dios, anhelo el objeto correcto de mi amor. Al buscar a Dios, encontramos lo que nos falta, una esencia eterna. Para Agustín, Dios es entonces el bien supremo, “el único verdadero correlato del deseo” (Arendt, 1996, p. 26). Cuando ama este bien supremo, el hombre ama también “el verdadero objeto de todo amor propio, su propia esencia”, que presenta un agudo contraste con la existencia humana, sujeta al tiempo y a los cambios de la vida originaria, proviniendo del no-ser y desvaneciéndose también en el no ser, dado que,

“en la medida en que el hombre existe, no es [...] La especie correcta del amor propio (*amor sui*) no ama el sí mismo [*self*] presente, que sigue en dirección a la

muerte, sino aquel que lo hará vivir para siempre. Cuando el hombre comienza a buscar su sí mismo esencial en esta vida presente, primero descubre que está condenado a morir y que es mutable (*mutabilis*). Encuentra existencia en lugar de esencia, y la existencia no es confiable” (1996, p. 26).

En su interpretación de Agustín, Arendt subraya el hecho de que en su obra la afirmación de la vida equivale a una negación de la vida presente. El bien inherente a la esencia de la vida exige que el hombre “trascienda e incluso niegue la vida, dado que toda vida mundana es determinada por su opuesto, por la muerte, que es su fin inherente y natural. Así, el verdadero fin o meta de la vida tiene que ser separado de la vida misma y su presente realidad existencial. La verdadera meta de la vida está siendo proyectada en un futuro absoluto” (Arendt, 1996, p. 27). El amor como *caritas* instauro el futuro como el tiempo propio a una vida verdadera. Esto implica que la vida presente debe ser negligenciada en vista de un futuro absoluto que se constituye como la meta última de la presente existencia mundana del hombre. “El propio deseo, dice Arendt, es un estado de olvido” (1996, p. 28). En el amor, el amante se olvida de sí mismo, desplazándose hacia el objeto amado. Este “tránsito es el olvido” (Arendt, 1996, p. 29; *cf.* p. 30). En *caritas*, el amor que ansía por Dios desplaza el amante en la dirección de la eternidad futura, trasciende la temporalidad y hace olvidar la propia mortalidad del hombre. Así, no sólo el mundo, sino la propia naturaleza humana es trascendida en el amor a Dios.

En la primera parte de su tesis, Arendt examina las implicaciones de la comprensión del amor como deseo para la interpretación agustiniana de la condición humana y de la relación del hombre con Dios, el mundo y el prójimo. En cuando deseo, el amor siempre torna presente el futuro, que es su tiempo más propio. Comprendido como *caritas*, o amor a Dios, anticipa la eternidad, por así decir; como *cupiditas*, o amor al mundo, afirma la temporalidad y la mutabilidad del hombre, anticipando, de ese modo, la muerte. En la segunda parte de su tesis, Arendt se vuelve hacia una nueva constelación, ocupándose con las definiciones e implicaciones de la relación Creador/criatura. En esta nueva constelación hay un evidente desplazamiento de la anticipación del futuro en el amor como deseo para el recuerdo del pasado en la referencia al creador. Este desplazamiento, entre tanto, no es una ruptura completa.

“Cuando la felicidad es proyectada en el futuro absoluto, es garantizada por una especie de pasado absoluto, dado que el conocimiento de ella, que está presente en nosotros, posiblemente no puede ser explicado por experiencia alguna en este mundo. La posibilidad de semejante recuerdo se torna plausible por un análisis del modo en que la memoria opera en general [...] Por lo tanto, es propio de la naturaleza de la memoria trascender la experiencia presente y guardar el pasado, así como es propio de la naturaleza del deseo trascender el presente y extenderse en dirección al futuro” (Arendt, 1996, p. 47).

La vida feliz, no obstante, no consiste en una mera evocación del pasado, sino que toma parte en el presente que inspira nuestros deseos y expectativas en relación al futuro, y apenas en vista de esto puede tornarse el guía supremo de los esfuerzos humanos. Cuando anticipo el futuro, en el deseo de encontrar a Dios o la vida feliz, recorro el espacio de mi memoria, que “deshace el pasado” y “lo transforma en una posibilidad futura” (Arendt, 1996, p. 48). En suma, el amor comprendido como deseo exige la memoria, que nos indica el camino de un pasado transmundano de donde proviene nuestra concepción de vida feliz, y lo que nos conduce al recuerdo no es el deseo de la vida feliz, “sino la búsqueda del origen de la existencia, la búsqueda de Aquel que ‘me hizo’” (Arendt, 1996, p. 49). Esto hace que el absoluto futuro se convierta en un pasado extremo, alcanzable apenas por medio de la memoria.

La dependencia del deseo en relación a la noción de vida feliz implica, por lo tanto, de acuerdo con Arendt, una dependencia más profunda en relación al Creador. En última instancia, está en cuestión el hecho de que la felicidad que el hombre desea y que debe determinar su conducta no puede ser vivenciada en esta vida terrena, lo que implica que el propio significado de la existencia humana no puede ser encontrado en la condición humana tal como la conocemos y vivenciamos, sino apenas por una remisión al Creador y al momento de la creación. La cuestión en que me convierto para mí mismo cuando indago sobre mi propio origen encuentra una respuesta en la fuente inmortal de mi existencia mortal. De modo análogo, dice Arendt, “todo acto particular de amor recibe su significado, su *raison d'être*, en este acto de reportar al inicio original, porque esta fuente, en la cual las razones son sempiternas (*rationes sempiternae*), contiene la ‘razón’ última e impercedera de todas las manifestaciones percederas de la existencia” (1996, p. 50). Así, retornar al propio origen equivale a retornar al Creador, lo que hace que el hombre ame en sí mis-

mo la creación de Dios. Es más, “el propio hecho de que el hombre no se hizo a sí mismo, sino que fue creado, implica que la significación de la existencia humana se encuentra fuera de ella y la antecede. Ser creado (*creatum esse*) significa que la esencia y la existencia no son idénticas” (1996, pp. 50-51). Una vez arrojado al mundo, el hombre es marcado permanentemente por el devenir, por el cambio permanente, y en vista de eso se distancia del verdadero ser. Una vez que viene a la existencia, el hombre nunca retorna a la nada; sin embargo, la existencia humana nunca *es* verdaderamente, y es en vista de esto que la búsqueda del propio ser es siempre una referencia al creador, que “es un elemento constitutivo de la existencia humana e indiferente a la conducta humana” (Arendt, 1996, p. 53). El carácter perecedero y la temporalidad son las marcas de todas las cosas creadas, pero “apenas los hombres, que saben que nacieron y que morirán, realizan su temporalidad en su propia existencia”. En suma, en las criaturas la esencia siempre precede a la existencia, porque “una vez que toda creación es, pero no era, ella tiene un comienzo”. Y todo lo que comienza existe en el modo del devenir” (Arendt, 1996, p. 54).

De cualquier forma, a diferencia de toda otra criatura, el hombre puede, por medio de la memoria, retornar al Creador y encontrar la verdad sobre sí mismo, dependiente de su relación con el Creador —por la memoria el Creador se hace presente en la criatura. De acuerdo a lo que examinamos más arriba sobre la relación Creador/criatura, que constituye la segunda parte de la tesis de Arendt, podemos comprender la razón de que este contexto sea el primero en el que Arendt se concentra en el concepto de natalidad (nos referimos a la revisión de 1960, dado que en la disertación original esto era desarrollado claramente apenas en la tercera parte, que trata de la vida social). En su interpretación de Agustín, Arendt sostiene que:

“el hecho decisivo determinante del hombre como ser consciente y rememorante es el nacimiento o la ‘natalidad’, esto es, el hecho de que ingresamos al mundo a través del nacimiento. El hecho decisivo determinante del hombre como ser deseante fue la muerte o la mortalidad, el hecho de que dejaremos el mundo con la muerte. Miedo de la muerte e inadecuación de la vida son las fuentes del deseo. En contraste, la gratitud porque la vida haya sido dada de alguna forma es la fuente del recuerdo, porque la vida es estimada incluso en la miseria [...] Lo que en última instancia alivia el miedo de la muerte no es la esperanza o el deseo, sino el recuerdo y la gratitud” (1996, pp. 51-52).

Cuando piensa inicialmente en titular *amor mundi* la obra *La condición humana*, Arendt señala que la mueve la gratitud hacia el mundo. En esta obra, a propósito del comienzo del mundo y del hombre, afirma que “de acuerdo con Agustín, los dos eran tan diferentes que él empleó una palabra diferente para indicar el inicio del hombre (*initium*), designando el inicio del mundo *principium*, que es la traducción padrón para el primer versículo de la Biblia. Como puede verse en *De civitate Dei*, XI, 32, la palabra *principium* comportaba para Agustín un significado mucho menos radical” (Arendt, 1989, p. 177). Los ángeles, por ejemplo, precedían el inicio del mundo, y el inicio del mundo y del tiempo precedió el inicio del hombre, porque los hombres fueron creados en el mundo y en el tiempo, sujetos al movimiento y al cambio —“la criatura es determinada temporalmente por el hecho de haber surgido” (Arendt, 1929, p. 37). En el capítulo en que Agustín afirma que el hombre es un inicio, lo que está en cuestión para él es la necesidad de refutar la tesis impía de que las almas siempre retornan a las miserias y a los trabajos de la vida, por un lado, y, por otro, afirmar la posibilidad de que Dios inscriba novedad en el mundo, sin que con esto viole el orden del universo. De acuerdo con Agustín,

“si, con todo, semejante novedad no entra en el orden de las cosas, regido por la divina Providencia, sino que se debe a la pura causalidad, pregunto: ¿dónde se encuentran tales circuitos determinados y medidos que excluyen toda novedad, porque siempre repiten cosas que ya existieron? Y, si esa novedad no está fuera del orden de la Providencia, sea que el alma haya sido enviada, sea que haya caído por sí misma, pueden suceder cosas nuevas que antes no existieron ni son extrañas al orden del universo” (2001, p. 87).

En efecto, dice Agustín, no se puede negar que Dios pueda hacer cosas nuevas. Dado que la liberación del hombre en Dios es definitiva, es necesario que se conciba la posibilidad de que tengan inicio nuevos hombres. Dios generó al hombre como una criatura que no sólo vive en el tiempo, sino que es esencialmente temporal. Arendt insiste en notar que:

“el inicio que fue creado con el hombre impidió que el tiempo y el universo entero girase sobre sí mismo, eternamente, en ciclos, de un modo despropositado y sin que algo nuevo jamás aconteciese. Por lo tanto, fue por causa de la *novitas*, en cierto sentido, que el hombre fue creado. Dado que el hombre puede saber, ser

consciente de y acordarse de su 'inicio' o de su origen, es capaz de actuar como un iniciador y representar [*enact*] la historia [*story*] de la humanidad" (1996, p. 55).

La cuestión es, por lo tanto, ¿cómo un Dios eterno puede crear cosas nuevas; y la respuesta de Agustín es que fue "necesario crear al Hombre separado de todas las otras criaturas y sobre ellas" para que pudiese haber novedad.

Aunque el propio concepto de *natalidad* no haya sido desarrollado en la tesis sobre Agustín, todo el contexto en que el tema se desenvuelve posteriormente ya se encuentra delineado, al punto de que la propia autora agrega el término en las revisiones hechas en la década de 1960, como vimos. Cuando examina el concepto agustiniano de mundo —"determinado por la interpretación específicamente cristiana del cosmos, en la cual el mundo es nuevamente comprendido como un mundo humano constituido por el hombre" [Menschen konstituierte Menschenwelt] (Arendt, 1929, p. 39)—, Arendt indica que, en Agustín, lo que está en cuestión para el cristiano es que la interrogación sobre su ser lo conduce necesariamente a exiliarse del mundo, porque la respuesta a la cuestión sobre quién es siempre lo conduce al Creador. En efecto, el hecho de pertenecer al mundo por el nacimiento no niega "la posibilidad de no querer estar en casa en el mundo, y de mantenerse así incesantemente en una relación retrospectiva con el Creador" (Arendt, 1929, p. 43). Esto no sólo porque la pregunta del hombre por su ser lo remite al momento de su creación y al creador, sino también porque la constitución del mundo por el hombre implica el amor al mundo (*dilectio mundi*). El mundo, para Agustín, es tanto creación de Dios —el cielo y la Tierra— como aquellos que habitan y aman el mundo. Por esto, "ser extranjero en el mundo, para el cristiano, es apenas una posibilidad, porque lo natural es estar en casa en el mundo" (Arendt, 1996, p. 105). En todo caso, la no humanidad del cristiano es evidenciada cuando se observa, en las palabras de Arendt, que:

"el hombre hace el mundo y se torna así parte del mundo" y 'lo que adviene por nuestra voluntad es conducirlo por el amor del mundo (*dilectio mundi*), que torna el mundo la *fabrica Dei*, la patria natural del hombre. La propia vida humana, acomodándose en la creación preexistente en la cual nació, torna la creación [*fabrica Dei*], por ese medio, el mundo [*mundus*]" (Arendt, 1929, p. 43).

El hombre sólo se siente en casa en el mundo cuando también hace el mundo; con todo, no basta construir el mundo para superar la extrañeza del hombre, porque sólo el amor al mundo permite al hombre hacer del mundo explícitamente su patria. Sólo en ese momento, dice Arendt, “el hombre y el mundo se tornan mundanos [weltlich]” (1929, p. 44).

Si entramos en el mundo como extraños a través del nacimiento, en ese mundo mundano o humano, dirá Arendt en *La condición humana*, el hombre sólo entra por palabras y actos; “y esta inscripción es como un segundo nacimiento, en el cual confirmamos y asumimos el hecho simple de nuestro apareamiento físico original” (1989, pp. 176-177). Aunque Arendt señale que la mundanidad del mundo sólo es posible “cuando el hacer y el amar del hombre se tornan autónomos, independientes del puro ser creado” (Arendt, 1929, p. 44), el primer nacimiento que es esta primera aparición en el mundo es, naturalmente, previo a todo amor al mundo. El nacimiento nos pone como entes en un mundo ya dado y hace del hombre, inevitablemente, un ser del mundo. Ese ser del mundo precede cualquier amor al mundo y conserva toda posibilidad de tornarse mundano (amante del mundo). No obstante, aquella inscripción en el mundo humano, por palabras y actos, no nos es impuesta por la necesidad, como en el trabajo, ni es desencadenada por la utilidad, como en la obra, dado que “puede ser estimulada por la presencia de otras a cuya compañía podemos desear juntarnos, pero nunca es condicionada por ellos; su impulso surge del comienzo que vino al mundo cuando nacimos y al cual respondemos cuando comenzamos algo nuevo por iniciativa propia” (Arendt, 1989, p. 177).

Cuando más tarde examina el papel de la *Voluntad* en la relación del hombre con el mundo, en el segundo volumen de *La vida del espíritu*, Arendt, vuelve a reflexionar sobre el tema del amor. Antes que nada, ni el amor ni la fraternidad sustituyen el mundo que une y separa a los hombres; con todo, el hombre está listo para la acción apenas cuando establece con el mundo, comprendido como artificio humano y también como comunidad de los hombres, una relación bajo el signo del *amor mundi*. El permanente conflicto entre el querer (*velle*) y el no-querer (*nolle*), inherente a la voluntad, sólo cesa en la acción. Para que se de la acción, entre tanto, la propia voluntad deja de querer y comienza a actuar. La Voluntad se transforma entonces en *Amor* y de ese

modo soluciona sus conflictos. El Amor, que al contrario de la voluntad y del deseo no se extingue cuando alcanza sus objetivos, permite a los hombres el deleite prolongado. Así, del mismo modo que “los hombres no llegan a ser justos por saber lo que es justo, sino por amar la justicia” (Arendt, 1995, p. 263), ellos actúan por amor al mundo (*amor mundi*). El amor es precondition de la acción.

Lo que Hannah Arendt asume es justamente que el mundo sólo se torna un lugar habitable y la convivencia soportable y deseable si asumimos por amor o gratitud la responsabilidad por él y si por amistad y respeto interactuamos con nuestros pares. Sin esto, el mundo se convierte en un desierto, como señala en la conclusión de *Los orígenes del totalitarismo*. En suma, es en una vívida disposición hacia el ser/estar en el mundo y hacia el ser/estar con los otros que se puede vislumbrar posibilidades menos sombrías para nuestros tiempos. Arendt recuerda que los griegos daban a la humanidad [*humaneness*] “que se alcanza en el diálogo de la amistad el nombre de *philanthropia*, ‘amor al hombre’, dado que se manifiesta en una disposición para compartir el mundo con otros hombres” (1968, p. 25). Es más, dice Arendt, “el placer, que es fundamentalmente la conciencia más intensa de la realidad, surge de una abertura apasionada al mundo, del *amor al mundo*” (*amor mundi*) (1968, p. 6). Es por el amor que la Voluntad dice sí al mundo y a los hombres. En efecto, comenta Arendt, “no hay mayor afirmación de algo o de alguien que amar ese algo o alguien, esto es, que decir: quiero que seas —*Amo: Volo ut sis*” (1995, p. 263). El *Amor mundi* se convierte entonces en “quiero que el mundo persista”, y el amor a los hombres en “quiero que persistan”. La acción afirma el mundo. Al actuar, el individuo confirma el deseo de que el mundo y los otros persistan.

En la tercera parte de sus tesis, cuando examina la vida en sociedad (*vita socialis*), Arendt sostiene que, para Agustín, además de lanzarnos al mundo, el nacimiento (*generatione*) nos inscribe en una comunidad con los otros hombres cuyo vínculo fundamental es el parentesco que nos une por generaciones en el pasado hasta Adán. Aquí cada hombre ya no es sólo criatura, sino también miembro del género humano, copartícipe del delito originario, cometido sin la intervención del Creador,

“su origen es simultáneo al inicio del mundo hecho por el hombre, al pecado original de Adán. Es, al mismo tiempo, el origen del pecado y de la caída, porque

su proveniencia es determinada por la generación (*generatio*) y no por la creación (*creari*). El mundo ya no es lo extraño por excelencia donde cada uno fue lanzado por la creación, sino un mundo que, por el parentesco en la generación, es desde siempre familiar, y al cual cada uno pertenece desde el origen” (Arendt, 1929, p. 82).

En suma, nos ligamos al mundo como extraños por el nacimiento, como criaturas, y nos sentimos en casa en el mundo por la *generatio* que históricamente nos remite al delito originario. Por consiguiente, dividimos también con Adán la condición de criaturas y con él compartimos la capacidad de instaurar en el mundo posibilidades nuevas, aunque se trate de posibilidades de caída, porque el Creador nos concibió a su semejanza, como iniciadores.

Para Arendt, las fuertes articulaciones anti-políticas del Cristianismo primitivo y la doctrina agustiniana del libre arbitrio e incluso de la predestinación no deben inducirnos al equívoco de ignorar el significado político de la contribución agustiniana, en la medida en que Agustín fue tanto cristiano como romano. En este momento de su obra, Agustín habría traducido la experiencia política central de la Antigüedad Romana, la de que “la libertad en cuanto inicio se torna manifiesta en el acto de fundación”. En efecto, en *La ciudad de Dios*, Agustín concibe la libertad “no como una disposición humana interior, sino como un carácter de la existencia humana en el mundo” —se trata de “equiparar la aparición del hombre en el mundo al surgimiento de la libertad en el universo” (Arendt, 1977, p. 167). Antes de él, el poeta romano Virgilio, en su poema político más famoso (*Quarta Écloga*), ya había afirmado “el carácter divino del nacimiento en cuanto tal” y había creído, según Arendt, “en que la salvación potencial del mundo se encuentra justamente en el hecho de que la especie humana se regenera siempre y constantemente” (1995, p. 345). Lo que está en cuestión es que “en el nacimiento de cada hombre, el comienzo inicial es reafirmado, porque en cada ocasión algo nuevo se inscribe en un mundo ya existente que continuará existiendo después de cada muerte individual. Porque es un comienzo, el hombre puede comenzar; ser humano y ser libre son la misma cosa. Dios creó al hombre para introducir en el mundo la capacidad de comenzar: la libertad” (Arendt, 1977, p. 167).

El inicio deflagra algo nuevo y también imprevisible, que no puede ser deducido de cualquier evento que lo haya precedido, ni operar en la anticipa-

ción del futuro. Instauro una ruptura en la secuencia de la previsibilidad cotidiana, así como en la temporalidad que tuvo su comienzo simultáneo al comienzo del mundo. “Lo nuevo siempre aparece en la forma de un milagro”, de lo inesperado, dice Arendt, y este milagro se traduce en el hecho de que el inicio que es el hombre remite, en los términos del pensamiento agustiniano, al momento originario de creación de los hombres, pero es renovado históricamente con cada nuevo acontecimiento. De cada nuevo hombre se puede esperar lo inesperado y lo improbable, y esto es posible “apenas porque cada hombre es único, de modo que con cada nacimiento algo singularmente nuevo viene al mundo” (1989, p. 178; *cf.* 1977, p. 169). Así, todo acto interrumpe el automatismo de los procesos históricos, que dejados a su propia suerte tienden a reproducir el automatismo de la naturaleza. Es, por lo tanto, un milagro, aunque no necesariamente desde la perspectiva del agente. Aunque podamos hacer notar las “improbabilidades infinitas” que tienen lugar en la naturaleza, es la historia que está repleta de eventos y de interrupciones de procesos por la iniciativa humana, por la acción. Si consideramos nuevamente la improbable cadena de eventos naturales sobre la cual asienta nuestra existencia, podremos hablar aquí de milagro. Cabe resaltar, por otra parte, que los eventos de la historia, al contrario de los procesos naturales, se caracterizan como milagros de los cuales conocemos la autoría: “son hombres que los realizan —hombres que, por haber recibido el doble don de la libertad y de la acción, pueden fundar una realidad por sí mismos” (Arendt, 1977, p. 171).

Cada acción afirma la singularidad del agente, pero al mismo tiempo reafirma las condiciones humanas de la natalidad y de la pluralidad. Si concebimos la acción como el comienzo que deflagra una nueva serie de eventos, pero que no puede ser deducido de eventos precedentes, comprendemos por qué la pluralidad contenida en el nacimiento es la condición previa (*conditio sine qua non*) de la vida política y también porque la pluralidad, reafirmada en cada acción, es la propia razón de ser (*conditio per quam*) de la política.

Para Arendt, en efecto, hay un vínculo estrecho entre natalidad, novedad, espontaneidad, acción y libertad. De ese modo, la novedad de cada nacimiento conserva las infinitas posibilidades que renuevan la promesa de perseverancia de la pluralidad entre los hombres. Por la misma razón, cualquier ruptura en la relación entre natalidad y espontaneidad representa un riesgo que puede

minar las posibilidades más remotas de la política. Tales ligaciones, mayormente aquella entre natalidad y política, tal como son establecidas en *La condición humana*, están en la propia base de la comprensión de la identificación de la acción con la libertad. Arendt sostiene entonces que está inscrita en la propia condición humana, así como en la especificidad de la renovación persistente de la especie humana, que siempre saca a la luz nuevos individuos singulares, una indispensable condición previa (*conditio sine qua non*) de la política.

La capacidad de iniciar que atesta que ser humano y ser libre son la misma cosa, no comporta integralmente, sin embargo, el significado político de la acción. Arendt recuerda que el griego —así como el latín (*agere/gerere*)— posee dos palabras completamente diferentes para la acción *archein* y *prattein*. *Archein* significa comenzar, liderar y gobernar, en cuanto *Prattein* significa atravesar, realizar y acabar. Así, es como si la acción se dividiese en dos partes, “el comienzo, hecho por una sola persona, y la realización, en la cual se asocian muchos, ‘conduciendo’ y ‘acabando’, llevando hasta el fin el emprendimiento” (1989, p. 189). Aquel que inicia sólo es capaz de realizar lo que propone con el auxilio de sus pares. De forma análoga, la libertad de la voluntad no se convierte en libertad política sin el obrar en conjunto.

En última instancia, estos dos significados de la palabra acción acaban por explicitar que la problemática relación entre el carácter natural del nacimiento y el carácter político de la acción, no se efectiviza sin la mediación de la interacción en un espacio público. En efecto, la natalidad, “el fenómeno prepolítico por excelencia”, como recuerda Paul Ricoeur (1996, p. 164), anuncia la novedad que es la aparición de cada niño en el mundo, e indica que este recién llegado lleva en sí la espontaneidad, pero no hace de él naturalmente un ser político. De ese modo, cuando realza el significado de la natalidad para la política, Arendt lo hace siempre considerando como la más remota pre-condición de la política, que jamás deja de ser un fenómeno pre-político. El nacimiento instauro la posibilidad de actuar, apenas el amor al mundo puede tornar la acción una efectividad. La acción se sigue del *amor mundi*, aunque siempre suponga la espontaneidad que la natalidad inaugura.

La relación entre nacimiento y acción, entre naturaleza y política, mediada todavía por *insights* religiosos, no dejó de incomodar a varios estudiosos de la

obra de Arendt. Ella siempre se esforzó por explicitar que la esfera política y las actividades que comporta representan una especie de segunda naturaleza, que ya no presta cuentas al carácter meramente biológico de la existencia. En efecto, para ella la libertad política se afirma como tal sólo cuando se opera el pasaje, por decirlo de alguna manera, de lo biológico a lo biográfico (de la *zoéal bias*).

En fin, volviendo a Agustín, Arendt afirma que la criaturas vivas fueron creadas en el plural, en cuanto miembros de especies, “al contrario del hombre, que fue creado en singular y continuó a ‘propagarse a partir de individuos’.” (1995, p. 266). Para la definición de lo humano y para el problema de la libertad, el hecho de que el hombre nazca como individuo es más significativo que el de nacer como un miembro de la especie. En términos políticos, la pluralidad humana no es obra de la multiplicación de la especie, sino que tiene antes un inicio temporal y se realiza cuando en una comunidad, “en algún momento en el tiempo y por alguna razón, un grupo de personas llega a pensar sobre sí mismo como un ‘Nosotros’ (Arendt, 1995, p. 337). A diferencia de los demás animales, el hombre sabe que tuvo un comienzo y que tendrá un fin, y en vista de esto experimenta su propio comienzo como el comienzo de su fin. Como los griegos, Agustín podría concluir que la mortalidad es el emblema de la existencia humana y denominar a los hombres como ‘los mortales’”. Arendt, por otra parte, si hubiese profundizado sus especulaciones sobre el hecho de que “todo hombre, siendo creado en singular, es un nuevo comienzo en virtud de su nacimiento [...], acaso habría definido a los hombres, no a la manera de los griegos, como mortales, sino como ‘natales’, y habría definido la libertad de la Voluntad, no como *liberum arbitrium*, la elección libre entre querer y no querer (*nilling*), sino como la libertad de la que habla Kant en la Crítica de la Razón Pura” (1995, pp. 266-267)³, como inicio absoluto. Así, “si Kant hubiese conocido la filosofía de la natalidad de Agustín, probablemente habría concordado que la libertad de la espontaneidad relativamente absoluta no es más embarazosa para la razón humana que el hecho de que los hombres nacen —contínuamente recién llegados a un mundo que los precede en el tiempo. La libertad de espontaneidad es parte inseparable de la condición humana”. En suma, nacer es ser ya capaz de instaurar novedad en el mundo a través de la acción y, así, actualizar la libertad. Es cierto que “el nacimiento no es un *acto* de quien nace” (Kant, 1995, p. 78),

pero es la aparición inaugural de una singularidad que, por su unicidad y espontaneidad, es promesa de libertad, que puede ganar realidad en el dominio político. Los hombres, como entes del mundo, son políticamente, no seres para la muerte, sino permanentes afirmadores de la singularidad que el nacimiento inaugura.

Traducido del portugués por Eduardo Pellejero

Bibliografía

- SAN Agustín de Hipona. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- . *Cidade de Deus*. Trad. Oscar Paes Leme. Vol. 2. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.
- ARENDT, Hannah. *Men in dark times*. Nova York: Harcourt, Brace & World, 1968.
- . *Between past and future*. New York: Penguin Books, 1977.
- . *The human condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.
- . *Hannah Arendt-Karl Jaspers Correspondence*. Lotte Kohler e Hans Saner (eds.). Trad. Robert e Rita Kimber. Nova York: Harcourt Brace & Company, 1993.
- . *A vida do espírito*. Trad. A. Abranches, C. A. R. Almeida e H. Martins. 3ª ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
- . *Love and Saint Augustine*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
- . *Der Liebesbegriff bei Augustin: Versuch einer Philosophischen Interpretation*. Berlin: Julius Springer Verlag, 1929. *O conceito de amor em Santo Agustín*. Trad. Alberto P. Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. Col. Os pensadores (2 Vol.) 3ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- . Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1995.
- RICOEUR, Paul. Pouvoir et violence. In: VV. AA. *Politique et pensée – Colloque Hannah Arendt*. Paris: Payot, 1996.

Notas

¹ En *La ciudad de Deus*, XII, 20, Agustín habla de la vida como estando repleta de miserias y agrega: “si es que en realidad merece el nombre de vida esta, que antes es muerte, tan profunda, que el amor a semejante muerte nos hace desear la muerte, que nos libra de ella”.

² Arendt cita a Agustín, *Commentaries on the Psalms*, 90, I, 8. En el mismo libro, en 31, 5, aparece la siguiente sentencia: “Caritas dice: amor a Dios y amor al prójimo; cupiditas dice: amor al mundo y amor de esta época (saeculum)”. Cf. ARENDT, 1996, p. 17, No. 37.

³ Kant, en la nota a la tercera antinomia, en un trecho que Arendt citó en varias ocasiones, afirma de hecho lo siguiente: “Si ahora (por ejemplo) me levanto de mi silla de modo enteramente libre y sin influencia necesariamente determinante de las causas naturales, entonces en este evento se inicia absolutamente una nueva serie juntamente con sus consecuencias naturales hasta el infinito, si bien que en relación al tiempo ese evento sea sólo la continuación de una serie precedente. Porque esta resolución y esta acción, absolutamente no se encuentran en la secuencia de simples efectos naturales, y no son una simple continuación de ellos; antes, las causas naturales determinantes cesan completamente con respecto a ese evento, antes de tal resolución: tal evento, de hecho, se sigue de aquellas causas, pero no resulta de ellas, y en virtud de eso tiene que ser denominado —en verdad no en cuanto al tiempo, sino con respeto a la causalidad— un inicio absolutamente primero de una serie de fenómenos”. *Crítica de la Razón Pura*, B478.

Fecha de recepción del artículo: 9 de mayo de 2010
Fecha de remisión a dictamen: 28 de mayo de 2010
Fecha de recepción del dictamen: 6 de junio de 2010