

# Entre el ser y la vida: el concepto de natalidad en Hannah Arendt y la posibilidad de una ontología política

**PABLO BAGEDELLI**

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina

p\_bagedelli@yahoo.com.ar

*Si bien el concepto de natalidad de Hannah Arendt no fue debidamente tratado por los comentaristas tempranos de la autora, desde los años noventa hasta la actualidad se ha estado formando un consenso acerca de la centralidad de la categoría, hasta el punto de, en algunos casos, referirse a la obra arendtiana como una «filosofía de la natalidad». En el presente texto, a través de la reconstrucción de la génesis y el desarrollo del concepto, rastreamos las conexiones entre su disertación de doctorado «El concepto de amor en san Agustín» y su obra posterior, y argumentaremos que la postulación de la natalidad como «la categoría central del pensamiento político, distinguido del metafísico», establece el cimiento filosófico de la apuesta arendtiana por una ontología afín a lo político que entendería a los hombres en plural y celebraría la espontaneidad y la contingencia como raíz de la libertad.*

## Introducción

Si bien el concepto de natalidad de Hannah Arendt no fue debidamente tratado por los comentaristas tempranos de la autora, desde los años '90 hasta la actualidad se ha estado formando un consenso acerca de la centralidad de la categoría hasta el punto de, en algunos casos, referirse a la obra arendtiana como una «filosofía de la natalidad» (Bowen-Moore, 1989; Saner, 2003; Barsena, 2006). Efectivamente el término aparece en todos sus libros en un lugar privilegiado de la argumentación: es siempre la bisagra entre una concepción fatalista del desarrollo de los asuntos humanos y la afirmación de las posibilidades de los hombres para actuar y torcer los destinos del mundo.

Aunque podríamos rastrear diversas inspiraciones para la concepción arendtiana de la natalidad, sin lugar a dudas la experiencia teórica fundante del concepto es el tratamiento de la autora del pensamiento de san Agustín<sup>1</sup>,

---

<sup>1</sup> Kristeva (2000), Barsena (2006), Collin (Birulés, 2000), Saner (2003) y Vatter (2006) han tratado específicamente el origen agustiniano del concepto de Natalidad. Por otro lado Schürmann (1996) y Collin (1999) resaltan los aspectos heideggerianos de dicho concepto.

descrito por ella como el «único filósofo que los romanos han tenido» (Arendt, 1978: 216)<sup>2</sup> quien «en su gran obra *La ciudad de Dios* menciona pero no explica, lo que bien podría haber devenido la base ontológica para una auténtica *filosofía política*<sup>3</sup> romana y virgiliana» (Arendt, 1978: 216). Asimismo es necesario no perder de vista el diálogo implícito y explícito que sostiene con la filosofía de Heidegger, para entender la relevancia y originalidad de sus postulados en contraste con la herencia filosófica de la que parte y de la que intenta diferenciarse.

En lo que sigue argumentaremos que la natalidad es el elemento fundamental para entender la manera en que la autora se posiciona frente a la filosofía occidental, e intentaremos demostrar que la clave central para interpretar dicho concepto es su localización en el punto de yuxtaposición o entrecruzamiento entre dos dimensiones que la filosofía siempre pensó como polaridades separadas: la naturaleza y el artificio humano. Como resultado lo que obtendremos será una interpretación de la obra arendtiana que la ubicará en medio del emanatismo griego y el creacionismo hebreo-cristiano, y que supondrá tanto a la necesidad como a la contingencia como modos del Ser no excluyentes.

## I. Génesis y desarrollo del concepto

El término natalidad presenta un recorrido particular a través de la obra arendtiana. En 1953 aparece por primera vez mencionado como tal en el ensayo «Comprensión y política» junto a la proposición de san Agustín sobre la creación del hombre: «*Initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*» (Para que hubiera un comienzo fue creado el hombre, antes del cual no había nadie). Posteriormente tendrá su desarrollo más significativo en su libro del '58 *La condición humana* en donde es articulado con el concepto de acción. A partir de aquí, el concepto va a literalmente diseminarse hacia obras pasadas de la autora. Me refiero a que Arendt, a través de reediciones, lo incluirá en dos obras anteriores; estas son la edición del '58 de *Los orígenes del totalitarismo* y la revisión de mediados de la década del '60 de *El concepto de amor en san Agustín*<sup>4</sup>. Al primero, agrega un último capítulo

<sup>2</sup> Todas las traducciones de los fragmentos arendtianos citados son del autor, excepto en el caso de *El concepto de amor en san Agustín*, donde se guía por la traducción de Agustín Serrano de Haro, y de *Diarios filosóficos* traducido por Raúl Gabás.

<sup>3</sup> El término «filosofía política» sólo es usado por Arendt en referencia a *La ciudad de Dios* de san Agustín. También lo hace *La condición humana* (Arendt, 1998: 177).

<sup>4</sup> La inclusión del concepto en obras anteriores podría interpretarse junto al argumento de Miguel Vatter (2006) de que Arendt encuentra en la natalidad el «antídoto» para el totalitarismo que había fallado en hallar hasta ese momento.

donde se refiere a la cita de san Agustín sobre la creación, antes mencionada, y concluye diciéndonos que todo fin contiene un nuevo comienzo, que «este comienzo es la promesa, el único ‘mensaje’ que el fin no puede producir»<sup>5</sup>, y que comenzar es la «capacidad suprema del hombre», capacidad garantizada «por cada nacimiento, que es en sí cada hombre» (Arendt, 1966: 480). Posteriormente, a su disertación del año '29 añade el término en secciones donde estaba inferido pero no mencionado literalmente; en el escrito original podemos leer frases tales como «el hecho de haber advenido» o «entrando al mundo a través del nacimiento». De manera inversa, este retorno hacia su tesis doctoral contaminará su obra posterior como se puede percibir en su diario filosófico, en artículos de *Entre pasado y futuro*, y en su libro póstumo *La vida del espíritu*, donde vuelven a aparecer cuestiones tematizadas en su disertación de doctorado.

Sin embargo, aun habiendo identificado las fuentes del concepto en las primeras lecturas que Arendt efectúa sobre san Agustín, para acercarnos al significado que la natalidad tiene en el recorrido teórico arendtiano debemos también recurrir a Heidegger, autor, como es sabido, de considerable influencia sobre la pensadora. Al respecto, podemos postular la filosofía de la natalidad como un intento de revertir el peso de la muerte en la filosofía heideggeriana. Así como el filósofo alemán en *Ser y tiempo* se refería al par nacimiento-mortalidad como la estructura fundamental de la existencia pero ponderaba la mortalidad como el elemento primordial que produce el estado de ánimo de la existencia humana (Heidegger, 1997: 46-52), Arendt por el contrario va a invertir esta ponderación considerando la natalidad por sobre la mortalidad. En su libro *La condición humana* la pensadora nos dice que los hombres no son mortales sino que son «natales» en tanto no vinieron al mundo para morir sino para comenzar. Es decir, porque «la acción es la actividad política por excelencia, la natalidad y no la mortalidad, puede ser la categoría central de lo político, distinguido del pensamiento metafísico» (Arendt, 1998: 9). Repetidamente a lo largo de ésta, una de sus obras fundamentales, la autora nos va a repetir que la capacidad de irrumpir y comen-

---

<sup>5</sup> Frederick M. Dolan (2004) analiza las citas bíblicas referidas a la natalidad en la condición humana, fundamentalmente «a child was born in to us», y las compara con sus fuentes en el evangelio según Lucas donde se dice que un «salvador» nace «en la ciudad de David». Dolan remarca la sustitución del término «salvador» por «un niño» y «ciudad de David» por «ante nosotros». El nacimiento «salva» al mundo, pero lo hace en todo momento, en todo nacimiento y en todo lugar; por lo tanto recomienda no catalogar al pensamiento arendtiano como mesiánico, al menos en sentido cristiano. Sin embargo en la obra arendtiana existe cierta ambigüedad al respecto en tanto Arendt siempre resalta el poder del nacimiento en momentos en que la continuidad del mundo está puesta en duda, como la caída del Antiguo Régimen o en el mundo posttotalitario. La argumentación de S. Young-ah Gottlieb (2003) se encuadra en esta posición encontrando una suerte de «mesianismo judío no apocalíptico» en la concepción de natalidad arendtiana.

zar algo nuevo, que tiene la acción política a semejanza del nacimiento (que irrumpe en el ciclo siempre recurrente de la vida biológica), es «el milagro que salva el mundo»:

El intervalo de vida del hombre corriendo hacia la muerte llevaría inevitablemente todo lo humano a la ruina y la destrucción si no fuese por la facultad de interrumpir y comenzar algo nuevo, una facultad que es inherente a la acción como un siempre presente recordatorio que los hombres, aunque deben morir, no nacieron para ello sino para comenzar (...) El milagro que salva al mundo, la esfera de los asuntos humanos, de su normal y «natural» ruina es en última instancia el hecho de la natalidad, en el cual la facultad de la acción está enraizada ontológicamente (Arendt, 1998: 246-247).

En afinidad con la propuesta de Hans Saner (2003) de leer la idea de «condición» en Hannah Arendt como sustituto de la noción heideggeriana de «estructura fundamental», debemos remarcar que esta noción de «condición humana» ligada a la capacidad humana de dar comienzo ya está mencionada en sus tesis del '29 explícitamente como una polémica con la filosofía del «ser para la muerte» de Martín Heidegger. Polémica que va a alcanzar su punto más confrontativo en el artículo de 1946 «Qué es la filosofía de la existencia» donde Arendt nos dice que para Heidegger el sentido del Ser es la nada, y como tal sólo es revelado en la espera anticipatoria de la muerte (Heidegger, 1997: 258-290). Este artículo puede leerse como lo hace André Duarte 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 (Duarte, 2000: 319-329), aunque estos términos no aparecen en el escrito de Arendt, donde el acceso a la autenticidad del «sí 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» (Arendt, 2005: 177). A partir de la muerte el *Dasein* se conecta con el sí-mismo que es la nada, su verdadero ser:

Solo en la muerte, que lo va a sacar fuera del mundo, el hombre tiene certeza de ser el mismo. El sí-mismo es el *Quién* del *Dasein*. La única cosa que puede hacer para devenir un sí-mismo es «resueltamente» tomar este hecho de ser hacia sí mismo, donde, en su existencia, «el fondo negativo de su existencia es la nada» (Arendt, 2005: 181).

En este escrito, Arendt nos dice que «debajo» de la propuesta ontológica de Heidegger se encuentra un funcionalismo no muy diferente al realismo hobbesiano. 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 preordenado que lo «libere» de toda espontaneidad. Por último, y aquí aparece la crítica a la deriva nazi del filósofo, Arendt nos dice que a individuos totalmente aislados en su resolución frente a la muerte, sólo 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 la teoría heideggeriana versiones mitologizadas de conceptos como «pueblo» o «tierra».

La crítica al funcionalismo, del devenir mera parte de un todo, presente en el artículo del '46, podemos encontrarla germinalmente en el tratamiento del tema de la anticipación de la muerte en *El concepto de amor en san Agustín*, por momentos implícitamente, y en otros explícitamente, en contraposición a la filosofía de Heidegger<sup>6</sup>. Si en el '46 nos dirá que el *Dasein* heideggeriano, postulado como «*Master of Being*», tiene la misma relación con el Ser que el Creador con lo creado *ex-nihilo*, en el '29 la autora critica a Heidegger no haber interpretado la diferencia entre dos significados diferentes que da san Agustín a la idea de mundo<sup>7</sup>, esto es, (1) como mundo humano, y (2) como «la fibra de la tierra y los cielos». Diferencia que será fundamental para la comprensión de la natalidad a lo largo la obra madura de Arendt, donde se distingue *Initium*, el comienzo del hombre y del tiempo lineal, de *Principium*, el comienzo del universo. Arendt refiere esta desdiferenciación de ambos comienzos a la concepción griega del Ser, no como Creador, sino como estructura eterna del cosmos. Este Ser eterno se separa del «ser del mundo» por *anterioridad*, trasciende al mundo como su origen. «En el fin es lo que ya era en el comienzo» (Arendt, 2001: 102). En la «remisión al fin» como un desiderativo «tender al ser», Arendt advierte que la propia definición del hombre como límite (*initium*) se desdibuja en el doble limitar:

<sup>6</sup> Arendt menciona a Heidegger cuando antepone el rol de la memoria frente al de la expectativa: «Lo que da unidad y totalidad a la existencia humana es la memoria y no la expectativa (no la anticipación de la muerte, por ejemplo, como en el planteamiento de Heidegger), pues a nuestras expectativas y deseos los impulsa lo que recordamos; hay un conocimiento previo que está guiando las expectativas y los deseos» (Arendt, 2001: 83). «Sólo el hombre, y ningún otro ser mortal, vive vuelto hacia su origen último mientras va viviendo hacia la frontera última de la muerte» (Arendt, 2001: 84).

<sup>7</sup> Si bien Arendt nos dice que Heidegger en *De la esencia al fundamento* hace la diferencia entre *ens creatum* (la fibra divina del cielo y la tierra) y el mundo «consabido como los que aman al mundo», Arendt aclara que «Heidegger se circunscribe a iluminar el mundo como '*habitare corde in mundo*', haciendo mención del otro concepto de mundo pero sin interpretarlo» (Arendt, 2001: 108).

Que el inicio y el fin de la vida resulten intercambiables hace que la vida aparezca como un mero trayecto desprovisto de toda significación cualitativa. La existencia pierde sus sentido autónomo, que solo puede tenerlo al extenderse en el tiempo. Tan pronto como se conciba la vida como estando, no ya «antes de la muerte» sino «después de la muerte», la muerte se uniformiza devaluando la propia vida (Arendt, 2001: 103).

Podemos insinuar, entonces, que la elevación de la *natalidad* como «la categoría central del pensamiento político» a partir de los años cincuenta es fruto de su experiencia con el nazismo, una suerte de antídoto de cara a la devaluación total de la vida realizada por los regímenes totalitarios, donde «el ser humano ha llegado a ser superfluo» y que su temprana oposición al tratamiento de la mortalidad en la filosofía heideggeriana, a través de su san Agustín, funciona como una suerte de anticipación premonitoria del horror por venir. Cito in extenso:

El hecho decisivo definitorio del hombre como ser consciente, como ser que recuerda, es el nacimiento o la «natalidad», o sea, el hecho de que hemos entrado al mundo por el nacimiento. El hecho decisivo definitorio del hombre como ser desiderativo es la muerte o la mortalidad, el hecho de que dejaremos en el mundo con la muerte. Temor a la muerte e inadecuación de la vida son las fuentes del deseo. Gratitud por el don absoluto de la vida es, en cambio, la fuente del recuerdo, pues incluso en la desdicha se celebra la vida (...) Lo que últimamente aquieta el temor a la muerte no es la esperanza o el deseo, sino el recuerdo y la gratitud; «Da gracias por querer ser como eres, pues podrías ser librado de la existencia que no quieres. Pues tú quieres ser y no quieres ser desdichado» esta voluntad de ser bajo cualquier circunstancia es la seña distintiva de la religación del hombre a la fuente transmundana de su existencia. A diferencia del deseo del «bien supremo», tal religación no depende en rigor de una volición; más bien caracteriza a la condición humana como tal (Arendt, 2001: 78-79).

## II. El mundo, el individuo, la especie

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 critica en Heidegger en el texto del '46. Hacia el final de *La condición humana* Arendt escribe que la última etapa de la sociedad laboral, «la sociedad de los job holders 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» (Arendt, 1998: 322). Esta crítica al funcionalismo, y a la incorporación de los individuos aislados en un «*over-self*» ya estaba presente como vimos 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. Aquí, en el análisis de la labor pareciera que Arendt está aplicando el mismo esquema a la sociedad laboral simplemente sustituyendo la nada (aquel más allá y fondo de la existencia), por la vida biológica de la especie<sup>8</sup> 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 cómo este movimiento se describe en términos del pasaje de la búsqueda de la inmortalidad a la eternidad con el cristianismo, y de la eternidad de la vida ultraterrena a la eternidad de la vida terrena como especie en 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

---

<sup>8</sup> 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: «La sociabilidad resultante de esas actividades que se desprenden del metabolismo del cuerpo humano descansan no en la igualdad sino en la mismidad, y desde este punto de vista es perfectamente verdadero que 'por naturaleza el filósofo no es un genio y modo de ser ni la mitad diferente de un mozo de cuerda que lo es un mastín de un galgo'» (Arendt, 1998: 215). También antes en el texto: «Pensar, que es presuntamente la actividad de la mente es de alguna manera similar al laborar, es también un proceso que probablemente solo llega a un fin junto al de la vida misma...» (Arendt, 1998: 90).

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)<sup>9</sup>.

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 (Arendt, 1998: 21).

Si en la Antigüedad los filósofos habían reclamado para sí 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» (Arendt, 1998: 14-15) El cristianismo predicaba que la vida individual era imperecedera y declara inútil la búsqueda de la inmortalidad que sólo se podía conseguir en el mundo ante los ojos de los demás. La autora extiende el argumento diciéndonos que este olvido de «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 «triumfo del *animal laborans*», donde la *vida activa* vuelve a primer plano pero sólo en la forma de labor, lo cual no significará una reinversión de la operación greco-cristiana sobre el mundo sino por el contrario efectuará la realización terrenal del modelo de la eternidad omniabarcadora.

Arendt, refiriéndose a su presente, se pregunta por la serie de acontecimientos que elevaron la labor por encima de las demás dimensiones de la vida activa, y concluye que la razón de que se afirmase la vida como fundamental «punto de referencia» o «*súmmum bonum*» en la modernidad, 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

---

<sup>9</sup> En *La condición humana* se refiere a la pérdida, asociada a la desaparición de la antigua ciudad-Estado, del sentido político del término *Vita Activa*, y al posicionamiento resultante de la contemplación como la única forma de vida libre (Arendt, 1998: 14).

humana, a la posición de la inmortalidad, hasta entonces ocupada por el cosmos (Arendt, 1998: 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» (Arendt, 1998: 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<sup>10</sup>. 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 sólo va a encontrar su completa realización con la modernidad y la secularización<sup>11</sup>. En la modernidad la vida individual se hizo mortal de 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» (Arendt, 1998: 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

---

<sup>10</sup> 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—» (Arendt, 2001: 88).

<sup>11</sup> En un artículo paralelo a la reedición de su tesis, publicado en 1966: «*Some Questions 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 «... toda ética, cristiana o no cristiana, presupone que la vida no es el máximo bien para los mortales y que siempre hay más en juego en la vida que el sostenimiento y la procreación del organismo individual» (Arendt, 2003: 53).

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) (Arendt, 2006: 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».

### III. San Agustín y la teoría del doble origen

Si bien Arendt enmarca al cristianismo dentro de una secuencia de acontecimientos que llevaron a la pérdida del mundo común y, por ende, a la obturación de la capacidad de actuar de los hombres<sup>12</sup>, 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. Para Arendt, 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 contradictorios, y es justamente en esta contradicción que la autora va a encontrar la riqueza del pensamiento agustiniano<sup>13</sup>.

La indagación teórica que Arendt realiza en *El concepto de amor en san Agustín* gira en torno a la pregunta por aquello que vincula, y se orienta hacia la noción agustiniana del amor en sus diferentes variantes: amor al mundo, amor a Dios, y amor al prójimo. En este contexto el amor 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

---

<sup>12</sup> Ver por ejemplo hacia el final de *La condición humana*, el apartado «La vida como valor supremo» (Arendt, 1998: 313-320), o el tratamiento que le da a la idea de Bondad (Arendt, 1998: 75).

<sup>13</sup> Arendt trabaja también este carácter doble de Agustín en «*What is Freedom?*» (Arendt, 1968), texto escrito en simultáneo con su revisión de la disertación. En este sentido Arendt se refiere a la paradoja de que sea un pensador cristiano quien exponga una idea de libertad vinculada a la capacidad de comenzar; y concluye que «la única explicación que viene a mi mente es que Agustín era tanto un romano como un cristiano, y que en esa parte de su trabajo formuló la experiencia central de la antigüedad romana, que la libertad *qua* comienzo deviene manifiesta en el acto de la fundación» (Arendt, 1968: 168).

feliz o beatitud y 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 para san Agustín el hombre es exterior y extraño al mundo, pero que su estado «natural» es el amor al mundo o *Cupiditas*. Por lo tanto, el hombre es siempre un ser dependiente, depende de algo que está fuera de él. Cuando está en relación con el mundo la pasión fundamental del hombre es el temor a la muerte, pues ésta le arrebatara todo cuanto él desea. De allí que en reacción a este miedo, el hombre se recoja sobre sí mismo y dirija su deseo hacia lo eterno. El deseo es el mismo pero se orienta hacia otro objeto, uno que podría disfrutar sin pérdida. Aquí la resonancia de la filosofía clásica se deja oír; en tanto se define el «bien supremo» (*summum bonum*) como lo que verdaderamente es, como lo que «siempre» es: lo eterno. El hombre siempre debe estar a la *expectativa* de aquello que *aún no es*, y sólo 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 sólo 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» (Arendt, 2001: 45). En suma, *mientras el hombre existe el hombre no es*. La vida mortal es una vida siempre sujeta a pérdida, y por lo tanto no es auténticamente Vida.

El hombre agustiniano, inmerso en el temor y la frustración se recoge sobre sí mismo y se pregunta por *quién* él realmente es. Tema recurrente en san Agustín: «me he convertido en un problema para mí mismo». A partir de esta pregunta el hombre se pone en relación con su creador, su verdadero origen, a partir del espacio de su interioridad reflexiva. Esta alienación del mundo que el hombre debe realizar en la *Caritas* para *verdaderamente ser* es llamativamente similar al recogimiento del sí-mismo heideggeriano, y también tiene sorprendentes afinidades con la forma en que Arendt piensa el aislamiento a partir de la modernidad y en el mundo contemporáneo donde ha sucedido *el triunfo del animal laborans*. Efectivamente, a lo largo de su obra, Arendt utiliza el mismo sintagma de resonancia heideggeriana: *thrown back upon itself* («arrojado sobre sí mismo») para referirse al aislamiento que produce tanto el amor, como la vida filosófica, la duda cartesiana o la actividad del laborar<sup>14</sup>. El punto clave es que el hombre al ponerse en relación

---

<sup>14</sup> La expresión *thrown back upon itself* aparece por primera vez en la correspondencia con Heidegger en relación al Amor; la utiliza para describir la filosofía de Descartes en *La condición humana* y también la utiliza en relación directa a la labor en una entrevista televisada que le realiza Günter Gaus en 1964. También en el ensayo «*Home to Roost*» (Arendt, 2003) está 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.

con su creador pierde al mundo y, olvidándose de sí mismo y de los otros, queda aislado frente a Dios.

Sin embargo, Arendt encontrará un elemento fundamental para su teorización de la natalidad en la lectura de *La ciudad de Dios*<sup>15</sup>, que realiza en la tercera parte de su disertación, donde se pregunta sobre la posibilidad de una «fe en común». En este apartado Arendt afirma que para san Agustín, si bien la comunidad de creyentes es en principio no mundana, la posibilidad de una fe en común sólo brota a partir de la existencia de una experiencia en común.

A la fe como actitud individual frente a la cuestión del ser propio de uno mismo se opone aquí una interpretación de la fe vinculada a la facticidad de la Historia, del pasado como tal (Arendt, 2001: 135).

A partir de aquí, la autora recupera la pregunta por el origen del hombre pero desde una perspectiva histórica y por ende mundana a partir de lo que podríamos llamar la teoría agustiniana del doble origen. El primero respondería a la pregunta acerca del origen de la raza o especie humana que se desenvuelve por generación, multiplicación o filiación: todos seríamos descendientes del mismo hombre, Adán. El segundo se vincularía 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, ambos orígenes coexisten, uno no anula el 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. Sobre esta partición Arendt interpreta la toma de partido de san Agustín acerca de la socialidad originaria del hombre. Según su lectura, para el teólogo el hombre es desde siempre un ser social:

La comunidad entre los hombres que, remontándose a Adán constituyen el mundo, es anterior a toda ciudad de dios. La comunidad de los seres humanos a que el individuo se incorpora por el nacimiento, está siempre dada de antemano (Arendt, 2001: 137).

---

<sup>15</sup> En este punto deberíamos recordar lo mencionado arriba sobre cómo hacia el final de *La vida del espíritu* Arendt subraya *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 última página de su último libro, donde nos dice que según Agustín Dios creó 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 a la multiplicación de la especie sino al nacimiento, la entrada de una nueva criatura que como algo enteramente nuevo aparece en el medio del continuo temporal del mundo» (Arendt, 1978: 217).

Sociedad y especie funcionan como sinónimos, la comunidad de los hombres es a la vez un hecho de la naturaleza, y un producto de la historia. El hombre es desde su origen parte del mundo. La llegada de Cristo hace posible la comunidad de la fe, pero sólo sobre esta experiencia en común ya existente. A su vez la comunidad de Adán sólo es posible, sólo es «revelada», retroactivamente una vez que ha devenido comunidad de fe.

Arendt resalta cómo san Agustín se mantiene aun cercano al dogma cristiano en tanto la revelación de Cristo muestra la igualdad de los hombres en el pecado y en su posibilidad de obtener la gracia divina. Sin embargo, un elemento es fundamental en esta narración, y es a partir de aquí que debe pensarse la *natalidad* en la obra madura de la pensadora: Cristo se revela a una comunidad preexistente, y sólo es a condición de esta vida en común, siempre ya allí, que la revelación es posible, aunque paradójicamente la preexistencia de la comunidad es justamente lo que se muestra por una especie de contramovimiento que genera el referirse a la revelación:

Lo que hace posible la relación del hombre con su origen, de la criatura con el Creador, es un hecho histórico: la revelación de Dios en Cristo. Como hecho histórico, se revela al mundo, o sea, a la coexistencia entre ser humanos, a un mundo histórico (Arendt, 2001: 139).

La revelación de Dios en Cristo funda la historia de la comunidad cristiana a la vez que se posiciona, a sí misma, como un hecho histórico gracias a la posibilidad de la preexistencia de un mundo histórico. Esta es la paradoja del doble origen<sup>16</sup>.

#### **IV. Acontecimiento, confianza y mundo en común**

Así como Arendt inserta el término natalidad en la versión revisada en los '60 de su disertación, también enriquece la relación entre la natalidad, la memoria y la narración. En la segunda parte del escrito se va a referir a la «gratitud por el don de la vida» como el *spring of remembrance* («resorte de la memoria»), y a la rememoración como la causa de «poder actuar como un principiante y actuar la historia de la humanidad». Como vimos, aunque el

---

<sup>16</sup> Podemos sugerir la pregnancia de esta idea en la obra madura de Arendt sólo mencionando la idea de «doble nacimiento» que aparece en *La condición humana* (uno primero, biológico y social, y otro segundo, metafórico y propiamente político), o la escisión entre rebelión y fundación política tal como se desarrolla en *Sobre la revolución*.

hombre al remitirse al creador a través de la *Caritas* para encontrar su individualidad se aliena del mundo, esta remisión *sólo es posible a través de un hecho histórico*, un hecho que sucede en la historia y que necesita de una comunidad preexistente que le dé lugar y lo acoja. Comunidad que a su vez se revela a sí misma sólo a través de este mismo acontecimiento. Al respecto, a esta comunidad ya siempre allí, generada en la interdependencia recíproca, Arendt, en *El concepto de amor en san Agustín*, le va a atribuir una capacidad inmanente de *creer y confiar*:

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 (credere) o confiar*, que se opone a todo conocer real o potencial (Arendt, 2001: 136).

En la línea interpretativa que aquí venimos desarrollando proponemos interpretar *credere* 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» (Arendt, 2001: 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 fácticas 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»*:

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— (Arendt, 1973: 11).

Aquí el testigo necesita de nuestra confianza para que su relato haga a la textura de los hechos que constituyen el *in-between* («entre») que es el mundo compartido. Este mundo nunca puede ser cierto en el sentido de la certeza

cartesiana o la certeza científica del conocer. Para Arendt el mundo nunca puede ser cierto *à la* Descartes, 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. Si no fuera por el testimonio el nacimiento no sería tal, esto es: la entrada a un mundo humano. La narración sobre el nacimiento verifica su mundanidad, y por lo tanto su humanidad. La confianza es la posibilidad de la apertura al acontecimiento<sup>17</sup>.

Siguiendo este razonamiento habría que destacar que es en el capítulo dedicado a Duns Escoto de *La vida del espíritu*, a quien describe como el «más sensible» lector de san Agustín, donde la relación entre la natalidad como paradigma del acontecimiento, la necesidad de una comunidad hospitalaria y la posibilidad de un mundo humano, alcanzan su última elaboración. Aquí Arendt nos dice que la revelación del cristiano la acepta sobre «la base del testimonio en el que deposita la fe». Acontecimientos como el nacimiento y la resurrección son:

... verdades fácticas cuyo opuesto no es inconcebible, hacen referencia a acontecimientos que podrían no haber sucedido. Para aquellos que han crecido en la fe cristiana tienen la misma validez que otros acontecimientos de los que nosotros tenemos conocimiento sólo porque confiamos en el testimonio de testigos (Arendt, 1978: 129).

Y agrega que de la enseñanza de Escoto (y aquí es difícil distinguir la interpretación del filósofo de la voz de la propia autora) se desprende que:

Un dudar radical que rechace lo que tienen que decir los testigos y que descansa sólo en la razón es imposible para los hombres; es una mera estratagema retórica vinculada al solipsismo, constantemente refutada por la propia existencia de quien duda. Todos los hombres viven juntos apoyados sólidamente en una *fides acquisita*, una fe adquirida que poseen en común. La prueba para los innumerables hechos respecto a los cuales damos por descontado que merecen nuestra confianza es que deben tener sentido para los hombres tal como son (Arendt, 1978: 129).

---

<sup>17</sup> En *Sobre la revolución* la confianza también aparece 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’» (Arendt, 1963: 180).

Parecería ser que Arendt encuentra en Escoto un agustiniano liberado de las influencias metafísicas de las cuales san Agustín todavía está preso. Encuentra un pensador que en «contradicción con toda la tradición filosófica» niega que el objetivo de los hombres sea la felicidad y da prueba de la existencia positiva de la contingencia como modalidad del ser. Es justamente aquí, en su tratamiento de la filosofía de Escoto, donde la formulación de una ontología que soporte la coexistencia de la necesidad y la contingencia que intentamos rastrear se coagula. La autora nos dice que para Escoto la contingencia es «el precio que hay pagar por la libertad» (Arendt, 1978: 133). La contingencia no sería un defecto sino que «es más bien un modo positivo del Ser, igual que la necesidad es otro modo» (Arendt, 1978: 133). Arendt subraya que para este filósofo la distinción principal entre cristianos y paganos descansa en la noción bíblica del origen del universo; el universo del Génesis no llegó a ser a través de la emanación de fuerzas necesarias predeterminadas, sino que fue creado *ex-nihilo* por la decisión de un Dios-Creador:

Pues el hombre para Escoto, fue creado juntamente con el Ser, como una parte integrante —del mismo modo que el hombre, de acuerdo con Agustín, no fue creado en el tiempo, sino conjuntamente—. Su intelecto está en armonía con este Ser, así como sus órganos sensoriales están ajustados para la percepción de las apariencias; su intelecto es «natural», el hombre se ve forzado a aceptar cuanto el intelecto le propone, compelido por la evidencia del objeto (Arendt, 1978: 131).

También aquí se va a retomar el tema del nacimiento desde otra perspectiva, como el ejemplo privilegiado de cómo se puede salvar la coexistencia de la voluntad (el órgano de la espontaneidad) y la necesidad. Para Arendt Escoto encuentra una posición intermedia al problema de la contradicción entre voluntad y necesidad: ni el objeto fuerza la voluntad, ni la voluntad es omnipotente. Así llega a una teoría de las «causas parciales» que pueden concurrir sobre la misma base e independientemente unas de otras. La procreación sería el ejemplo privilegiado en cuanto dos sustancias independientes, masculina y femenina, dan luz a una única criatura. Para Escoto en todo cambio coinciden una pluralidad de causas. No sólo Dios creó el mundo libremente sino que en todo cambio opera la contingencia. Y como dijimos por contingente debe entenderse algo que se dio y que su opuesto podría haberse dado también.

Como aquí se muestra, es tal vez en su conexión con la idea de mundo donde la concepción arendtiana de la natalidad adquiere su significación

fundamentalmente política. Bajo esta perspectiva el mundo sería 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 aun donde el hombre esté reducido a una existencia meramente biológica, ya que por el hecho de estar unos juntos a otros siempre, aun en bajo modalidades prepolíticas existirá la posibilidad del testimonio como un referirse al acontecimiento y, a través de darse esta verdad sobre la existencia de lo nuevo, de reconfigurarse como comunidad política<sup>18</sup>.

## Excursus

Como sabemos *La vida de espíritu* quedó inconclusa. El libro sobre la voluntad iba a ser seguido por otro sobre la capacidad del juicio donde se trataría la perspectiva de los espectadores, la comunidad predada que recibe el acontecimiento. Si bien los intentos de reconstruir una teoría del juicio en Arendt se basaron en las conferencias sobre Kant y otros escritos posteriores, no deberíamos dejar de lado el hecho de que el trabajo de revisión de su disertación doctoral *El concepto de amor en san Agustín*, en 1966, coincide con los comienzos de las formulaciones arendtianas acerca del juicio reflexionante kantiano. Si seguimos sus diarios filosóficos se ve claramente cómo el período '63-'64 es totalmente cubierto por la preocupación por la verdad y la mentira, y cómo a partir del '65 aparece el problema del juicio asociado a la idea de verdad por un lado y del amor por el otro, o dicho de otra manera,

---

<sup>18</sup> Canovan (1994) disocia el milagro de la fundación, y por ende separa la fundación de 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. Sin embargo, tiempo después trata el concepto en Canovan (1999: 103-119), donde a partir de un juego etimológico entre nacimiento y nación afirma que la nación es «algo a lo que se nace», aseveración que asocia a la importancia de «la mitología de la sangre» y a la herencia familiar para el sostenimiento de una nación. Por su parte, Kalyvas (2004) discute explícitamente la lectura del milagro realizada por Canovan argumentando que en Arendt (en afinidad con el decisionismo schmittiano) 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.

aparece como una recontextualización del problema de la verdad en relación al del amor (al mundo). En una entrada de 1965 Arendt escribe:

Entre todos los sentidos el gusto [el paladar] es el que está más estrechamente unido con el acto de juzgar, en concreto con el acto de juzgar como tal. Esto es así porque lo gustado ha de *incorporarse* a mí, de alguna manera ha de convertirse en parte de mi mismidad corporal (Arendt, 2006: 619).

Con respecto a esta capacidad de «incorporar» y el amor Arendt escribe en el '29: «El deseo media entre sujeto y objeto, y anula la distancia entre ambos al transformar el sujeto en amante y el objeto en amado... pues el amante nunca está separado de lo que ama; él mismo pertenece a lo amado» (Arendt, 2001: 36). Para el mismo período '65-'66 (en el que imparte conferencias de filosofía de la moral en Chicago y en la *New School*) Arendt publica «*Some Questions of Moral Philosophy*» donde también elabora el problema de la posibilidad de juicio, y de la reconciliación con el pasado, luego del totalitarismo nazi. Texto en que la pregunta por la ética se desliza desde el cristianismo como forma filosófica premoderna hacia Kant.

Si ahora, paralelamente, consideramos como termina *Voluntad*, el segundo libro de *La vida del espíritu*, podemos leer una recuperación de Heidegger y específicamente de su lectura de Anaximandro en *La sentencia de Anaximandro* (Recordemos que Arendt en *Pensamiento*, el primer libro, había ubicado a Anaximandro como la fuente de la concepción del Ser como emanación [*ápeiron*], que luego se manifestaría acabadamente en el Parménides de Platón y conduciría a la deriva antipolítica que aquí intentamos reconstruir). En el último capítulo de *Voluntad* dedicado a Heidegger, Arendt relata el «reversal», el giro de postguerra de la filosofía heideggeriana, probablemente animado por la salida de la experiencia totalitaria. Esta narración del «giro» la lleva a la lectura de *La sentencia de Anaximandro*, donde el filósofo alemán mostraría una alternativa a la ontología clásica, mucho más afín a una idea de *revelación*. Arendt nos dice que en ese texto Heidegger no nos habla de Anaximandro sino de Heráclito:

En la exégesis del fragmento de Anaximandro, develamiento no es verdad; corresponde a los seres que arriban desde y parten hacia un Ser oculto. Lo que difícilmente pudo haber causado pero sin duda facilitado este giro es el hecho de que los griegos, en especial los presocráticos, frecuentemente pensaban al Ser como *physis* (naturaleza), cuyo significado original se deriva de *phyein* (crecer), esto es, venir a la luz desde la oscuridad.

Anaximandro, dice Heidegger, pensó la génesis y la *phthora* en términos de *physis*, «como modos de luminosos surgimientos y declinamientos». Y *physis* siguiendo el muy citado fragmento de Heráclito, «gusta de esconderse» (Arendt, 1978: 189).

Lo significativo es que Arendt escribe en su diario, para esta época, una serie de comentarios (Arendt, 2006: 123-124) a la conferencia de Heidegger sobre *Heráclito y el Logos*, donde anota que allí Heidegger postula la necesidad de un «dejar ser» o «un dejar que algo yazca»: «El dejar yacer, busca tan solo apercibirse de lo que se hace presente en su presencia, para salvaguardarlo en ello. Lo presente emite junto un modo de ser, o sea, esencia junto. Que tenga lugar un estar junto». El «dejar ser» convierte al «ser arrojado» en un «ser conjuntamente». Arendt comenta que en el «dejar yacer», *es* el ente particular en el mismo sentido en que los miembros particulares de una familia son una familia por primera vez en la casa común. Por primera vez en su casa, donde se da un estar juntos *es* el ser. Arendt concluye sus notas de la lectura de aquel texto de la siguiente manera:

¿Qué es lo opuesto al estar junto? (¿o al poner conjuntamente y separar entre sí, al identificar o distinguir?) Sin duda la deducción lógica, en la que ya no está junto lo presente con lo que se hace presente, sino que una cosa particular, desgarrada de la interconexión, lo absorbe todo en sí misma hipertróficamente; y eso siempre también en la lógica, en la forma de la organización. Eso tiene una conexión con el mal radical.

En otra nota recopilada en su diario filosófico fechada un mes posterior al comentario a Heidegger, vuelve a hacer referencia a este «dejar ser» pero en relación al juicio estético de lo bello:

«Dejar ser»: a saber, entre los universales tachar lo «otro», tachar el ser otro que... Esta falta de referencia no es aislamiento, sino que es solamente quitar del medio los fines, desligar las cosas del nexo final. Lo hizo siempre lo «bello», por lo menos en la definición kantiana. Aquí está la conexión entre lo verdadero y lo bello (Arendt, 2006: 126).

¿Será aquí donde haya que buscar los inicios de su concepción del juicio, justamente donde Heidegger reinterpreta las fuentes del pensamiento griego del Ser?

## Bibliografía

- Arendt, Hannah (1963). *On Revolution*, Nueva York, The Viking Press.
- Arendt, Hannah (1966). *The Origins of Totalitarianism*, Nueva York, Harcourt, Brace & World.
- Arendt, Hannah (1968). *Between Past and Future*, Nueva York, The Viking Press.
- Arendt, Hannah (1973). *Crisis of the Republic*, Londres, Penguin Books.
- Arendt, Hannah (1974). *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus.
- Arendt, Hannah (1978). *The Life of the Mind*, San Diego, Harcourt Brace.
- Arendt, Hannah (1982). *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah (1993). *La condición humana*, Barcelona-Buenos Aires, Paidós.
- Arendt, Hannah (1996). *Love and Saint Augustine*, Chicago, University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah (1998). *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah (2001). *El concepto de amor en san Agustín*, Madrid, Encuentro.
- Arendt, Hannah (2003). *Responsibility and Judgment*, Nueva York, Schocken Books.
- Arendt, Hannah (2005). *Essays in Understanding 1930-1954*, Nueva York, Schocken.
- Arendt, Hannah (2006). *Diario filosófico: (1950-1973)*, Barcelona, Herder.
- Barsena, Fernando (2006). *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*, Barcelona, Herder.
- Beiner, Ronald (1984). «Action, Natality and Citizenship: Hannah Arendt's Concept of Freedom», en Pelczynski, Zbigniew y John Gray (eds.), *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, Londres, Athlone Press.
- Benhabib, Seyla (1996). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, California, Sage Publications.
- Birulés, Fina (2000). *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa.
- Bowen-Moore, Patricia (1989). *Hannah Arendt's Philosophy of Natality*, Nueva York, St. Martin's Press.
- Braun, Kathrin (2007). «Biopolitics and Temporality in Arendt and Foucault», en *Time & Society*, Vol. 16, pp. 5-23.
- Canovan, Margaret (1974). *The Political Thought of Hannah Arendt*, Nueva York, Harcourt Brace.
- Canovan, Margaret (1994). *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Canovan, Margaret (1999). «Is there an Arendtian Case for the Nation-State?», en *Contemporary Politics*, Vol. 5, N° 2.
- Collin, Françoise (1999). «Birth as Praxis», en Hermsen, Joke y Dana Villa (eds.), *The Judge and the Spectator: Arendt's Political Philosophy*, Lovaina, Peeters.
- Correia, Adriano (s/d). «Arendt e Agostinho: natalidade e política», disponible en: [www.scribd.com/doc/6654857/Adriano-Correia-UFG](http://www.scribd.com/doc/6654857/Adriano-Correia-UFG).

- Dolan, Frederick M. (2004). «An Ambiguous Citation in Hannah Arendt's *The Human Condition*», en *The Journal of Politics*, Vol. 66, N° 2.
- Dotti, Jorge (1993). «Hannah Arendt y la crítica del juicio», en *Homenaje a Kant*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.
- Duarte, André (2000). *O pensamento á sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*, San Pablo, Paz e Terra.
- Durst, Margarete (2004). «Birth and Natality in Hannah Arendt», en *Analecta Husserliana*, Vol. 79.
- Espósito, Roberto (1987). *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Urbino, Quattroventi.
- Forti, Simona (1996). *Vita della mente e tempo della polis*, Milán, Francoangeli.
- Gottlieb, Susannah Young-ah (2003). *Regions of Sorrow: Anxiety and Messianism in Hannah Arendt and W. H. Auden*, Stanford, Stanford University Press.
- Heidegger, Martin (1997). *El ser y el tiempo*, México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Hilb, Claudia (comp.) (1994). *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*, Caracas, Nueva Sociedad.
- Honig, Bonnie (1988). «Arendt, Identity, and Difference», en *Political Theory*, Vol. 16, N° 1, febrero.
- Kalyvas, Andreas (2004). «From the Act to the Decision: Hannah Arendt and the Question of Decisionism», en *Political Theory*, Vol. 32, N° 3, junio.
- Kateb, Goerge (1977). «Freedom and Worldliness in the Thought of Hannah Arendt», en *Political Theory*, Vol. 5, N° 1.
- Kristeva, Julia (2000). *El genio femenino, 1. Hannah Arendt*, Buenos Aires, Paidós.
- Markell, Patchen (2006). «The Rule of the People: Arendt, Archê, and Democracy», en *The American Political Science Review*, Vol. 100, N° 1, febrero.
- Ricœur, Paul (1984). «Préface», en Arendt, Hannah, *Condition de l'homme modern*, París, Calmann-Lévy.
- Saner, Hans (2003). «El significado político de la natalidad en la obra de Hannah Arendt», en Estrada Saavedra, Marco (comp.), *Pensando y actuando en el mundo: ensayos críticos sobre la obra de Hannah Arendt*, Mexico D.F., Universidad Autónoma Metropolitana.
- Schürmann, Reiner (1996). *Des hégémonies brisées*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress.
- Steinbrecher, Tal (2007). «Arendt et l'enfant: entre la perte et le salut», en *Revue Philosophique de Louvain*, Vol. 105, N° 1-2, febrero-mayo.
- Tassin, Étienne (1999). «L'azione 'contro' il mondo. Il senso dell'acosmismo», en Forti, Simona (ed.), *Hannah Arendt*, Milán, Bruno Mondadori.
- Vatter, Miguel (2006). «Natality and Biopolitics in Hannah Arendt», en *Revista de Ciencia Política*, Vol. 26, N° 2.
- Young Bruhel, Elizabeth (1983). *Hannah Arendt. For Love of the World*, Nuevo Haven, Yale University Press.

**Palabras clave**

Arendt – natalidad – teoría política – San Agustín – fundación

**Key words**

Arendt – natality – political theory – Saint Augustin – foundation

**Abstract**

Although Hannah Arendt's conception of natality was not properly addressed by her early readers, from the '90s to the present a consensus has been developed on the centrality of the category to the extent that—in some cases—specialists refer to Arendt's work as a «philosophy of natality». In this article—through the reconstruction of the genesis of the concept—we will trace the connections between her doctoral dissertation *The Concept of Love in Saint Augustine* and her later work and argue that the postulation of natality as «the central category of political, as distinguished from metaphysical, thought», sets the philosophical foundation of Arendt's commitment to a political ontology that understands men as plural and holds spontaneity and contingency as roots of freedom.