

Mortalidad y natalidad, del amor a la acción: Heidegger y Arendt

JOSÉ ANDRÉS MURILLO U.

*The smallest sprout shows there is really no death;
And if ever there was, it led forward life, and does
not wait at the end to arrest it.¹*

W. WHITMAN

Resumen

En este artículo nos proponemos buscar los orígenes del concepto de natalidad en Arendt. Buscaremos en la crisis de la noción de tiempo a comienzos del siglo XX europeo (expresado en la teoría de Einstein) y en la analítica existencial del Dasein en Heidegger. La relatividad inestabiliza la existencia humana y la filosofía busca un punto estable desde el cual comprender la propia existencia y el mundo. Heidegger propone como único punto estable y confiable, la constante posibilidad de la muerte, y Arendt la constante presencia del nacimiento. La muerte estabiliza la existencia desde la angustia que hace de la vida una urgencia de auto apropiación, y el nacimiento hace de la acción y la libertad la urgente estabilidad creadora de la existencia. Seguiremos el pensamiento de Arendt desde la angustia en la mortalidad, luego por el deseo y el amor para terminar en la natalidad y la acción. Podríamos interpretar el viejo pensar en la muerte como el pensamiento clásico de la filosofía Europea, y la urgencia del nacer, del actuar para hacer nacer un mundo nuevo, como la filosofía urgente para América.

Palabras clave: *Tiempo; futuro; mortalidad; angustia; natalidad; deseo; acción.*

Abstract

Mortality and natality, from love to the action: Heidegger and Arendt
This article searches for the origins of the notion of natality in Arendt. We will examine the crisis in the notion of time at the beginning of the XXth century in Europe (as expressed in Einstein's theories), as well as Heidegger's existential analysis of the Dasein. Relativity destabilizes human existence, and philosophy searches for a stable point from which to understand the world and one's own existence. Heidegger proposes that the only stable, reliable certainty is the constant possibility of death, whereas for Arendt it is rather the constant presence of birth. Death stabilizes existence, as anxiety turns life into an urge for self-possession. Birth turns action and freedom into the urgent, creative stability of existence. We will follow Arendt's thought from the anxiety of mortality, through desire and love, towards natality and action. We would like to suggest that the focus on death is a classic feature of European philosophy, while the urgency of birth, of being born, and of acting to give birth to a new world could be a trait of an urgent philosophy for Latin America.

Key words: *Time; future; mortality; anguish; natality; craving; action.*

Introducción. Universo absoluto y relativo

El *tiempo absoluto*, verdadero y matemático, en sí y por su naturaleza sin relación con nada externo fluye uniformemente, y también es llamado con otro nombre: duración. El *tiempo relativo*, aparente y vulgar, es alguna medida sensible y exterior (precisa o desigual) de la duración mediante el movimiento, usada por el vulgo en lugar del verdadero tiempo; hora día, mes y año son medidas semejantes. El *espacio absoluto*, tomado en su naturaleza, sin relación con nada externo, permanece siempre similar e inmóvil. El *espacio relativo* es alguna dimensión o medida móvil del anterior que nuestros sentidos determinan por su posición con respecto a los cuerpos y que el vulgo confunde con el espacio inmóvil; de esta índole es un espacio subterráneo, aéreo o celeste, determinado por su posición con respecto a la Tierra.²

Durante la historia del pensamiento científico, el universo ha tenido que soportar dos grandes ejes en torno de los cuales ha debido girar: la Tierra y el Sol. Desde comienzos del siglo XX ya se piensa que el universo no tiene centro.

En la Edad Media, con un modelo aristotélico-ptolomeico del sistema solar, se consideraba que el centro del universo era la Tierra (modelo *geocéntrico*) y el sentido del movimiento del universo, es decir, de la *historia* y del tiempo, era la posible salvación del alma humana. El universo medieval cristiano, entonces, tiene un ritmo cósmico que va de la creación hasta el Juicio Final, pasando por la caída del hombre, el pecado, la encarnación del Verbo, la redención, etc. Toda la creación, todo el universo, está al servicio de este sentido histórico. El mundo no tiene un valor en sí, sino un valor relativo, no es más que un medio para salvación, escenario de la trama humana. Las observaciones de Galileo, siguiendo los postulados de Copérnico y Kepler, demostraron el movimiento de la Tierra alrededor del Sol, lo que marcó un importante cambio de sentido del movimiento universal (modelo *heliocéntrico*). A partir de entonces el centro del universo sería el Sol.

Con la llamada «revolución copernicana» el universo cambia su centro, pasa de la Tierra al Sol, y también cambia el *sentido* de su movimiento. No se trata de una supresión de sentido, sino de un cambio de rumbo. El universo continuaba teniendo *un* centro y *un* sentido. Este sentido será, para la Ciencia Moderna, la de Galileo y Newton, el *progreso científico ilimitado*, la posibilidad de develar el secreto último del universo y lograr la *dominación de la naturaleza*. Este objetivo pareció comenzar a verse realizado con la proclamación de la Ley de Gravitación Universal de Newton, una ley a la que obedecían todos los cuerpos del universo, desde los grandes astros del cielo hasta los cuerpos terrestres. Esta ley conllevaba, además, la secreta esperanza de que incluso el comportamiento humano siguiera una regularidad parecida a la del movimiento de los cuerpos, que en algún momento sería detectada, traducida a lenguaje matemático, para así, ser calculada, predicha, manipulada.

Para el pensamiento moderno toda la realidad y la existencia humana son regulares, y existe, al menos hipotéticamente, una mirada única, absoluta sobre el

universo, algo como un *órgano divino* capaz de identificar el lugar exacto de todas las cosas, actos, valores, etc., es decir, que mire y juzgue la realidad, y distinga la verdad y la mentira, el bien y el mal, al igual que lo lejano y lo cercano de manera absoluta. El marqués de Laplace (1749-1827) llega a plantear la posibilidad, a partir del descubrimiento de las estadísticas, de establecer y predecir toda la realidad, presente, pasada y futura, si fuésemos capaces de obtener todos los datos de la actualidad y calcularlos. Esto, que no es posible para nuestras limitadas facultades humanas, sí lo podría ser para un cierto dios o, diríamos hoy, un potente computador. Es el llamado *démon de Laplace*, una especie de semi-dios que «si pudiera por un instante dado conocer todas las fuerzas de la que la naturaleza está animada y la situación respectiva de los seres que la componen, y además fuera lo suficientemente vasto para someter todos estos datos a análisis, [...] nada le sería incierto, tanto el avenir como el pasado estarían presentes ante sus ojos». ³ Para Laplace y la ciencia moderna no puede existir el azar: «todos los fenómenos están determinados matemáticamente». ⁴ Por eso se habla del determinismo científico, basado en la disciplinada obediencia del universo ante la Ley de la Gravitación Universal. Se creía en un patrón de medida absoluto, aunque en la práctica, con los instrumentos de observación con que el científico contaba no le fuese aún accesible. Esto le dio al hombre una cierta seguridad en la estabilidad de la realidad. Sea como fuera, hay un punto en el universo, *una sola perspectiva* a partir de la cual todo puede ser medido, evaluado y juzgado absolutamente. La sola posibilidad de existencia de este punto transforma inmediatamente en falsas, vulgares y aparentes todas nuestras opiniones, medidas, tiempos y espacios, a las que accedemos en nuestra experiencia cotidiana. Todas nuestras verdades son *sólo* aparentes. La verdad absoluta existe, aunque no podamos acceder a ella en nuestra precaria cotidianidad, y menos aún a través de nuestros precarios sentidos. Aquella verdad existe y ya no la posee la Iglesia, como durante el Medioevo, sino la Ciencia.

La relatividad. «El miedo al relativismo es el miedo al *Dasein*» (Heidegger, 1924)

A comienzos del siglo XX surgió una teoría física que estremeció los principios de la mecánica clásica: la teoría de la relatividad de Einstein. Esta teoría no pasó inadvertida para los pensadores de la época. Si en 1916 Einstein escribía *Sobre la teoría de la relatividad espacial y general*, antes de 1925 Henri Bergson ya había escrito *Duración y simultaneidad, a propósito de la teoría de Einstein*; ⁵ Bertrand Russell, *El ABC de la Relatividad*; ⁶ Ernst Cassirer, *La teoría de la relatividad de Einstein*; ⁷ José Ortega y Gasset, «Sobre la teoría de Einstein». ⁸ En esta misma línea Martin Heidegger el año 1924 dio una conferencia ante la Sociedad teológica de Marburgo acerca del tiempo. ⁹ En esta obra se puede percibir la gestación de la obra más importante de Heidegger: *Sein und Zeit*, ¹⁰ y la influencia decisiva de la

teoría de la relatividad. «Algunas proposiciones de la relatividad de Einstein, dice Heidegger, son: el espacio no es nada en sí mismo; *no hay un espacio absoluto*. Existe solamente en virtud de los cuerpos y las energías contenidas en él [...]. También el tiempo no es nada. Persiste sólo a consecuencia de los acontecimientos que tienen lugar en él. *No hay un tiempo absoluto*, y tampoco una simultaneidad absoluta».¹¹

La falta de tiempo y espacio absolutos producen, al mismo tiempo que una liberación respecto del provincianismo del que adolecía la ciencia moderna¹² y el pensamiento humano en general, una importante desestabilización del hombre respecto del mundo y de sí mismo. Si no hay centro, si no hay patrones de medida absolutos, entonces el lugar en el que estoy parado es una perspectiva libre, tan libre como la perspectiva en la que está situada cualquier otra persona. No hay un criterio rígido de validez universal que sea capaz de juzgar con exactitud el lugar en el que estamos situados, en tiempo y espacio absolutos. Con eso caía también el determinismo científico y el *démon* del marqués de Laplace. Esto fue gracias al principio de incertidumbre, basado en la teoría cuántica.¹³

La «relatividad general» no era sólo una teoría científica. Tal vez era sólo otra manifestación de lo que estaba ocurriendo especialmente en Occidente a comienzos del siglo XX. La caída de los absolutos, del sentido absoluto del universo y la confirmación de la ruptura de la experiencia.¹⁴ Los comienzos del siglo XX fueron de tensión internacional en Europa, Revolución Rusa, la Gran Guerra, la llegada del nazismo, etc. La *ruptura* o la crisis, como la llamaban los fenomenólogos, que vive Occidente no es sólo un problema que concierne a la ciencia, sino que es la experiencia íntima del ser humano la que entra en crisis, la que al no contar con absolutos, ni en el tiempo ni en el espacio, queda en el aparente vacío, al arbitrio de ideologías, delirios y angustias. Los principios de la teoría cuántica y la teoría de la relatividad de Einstein sólo venían a confirmar en la ciencia «el viejo temor y la pretenciosa esperanza» de la irreductible distancia que separa la realidad de nuestros sentidos.

Para Arendt, el relativismo que resulta automáticamente del cambio del punto de vista de un mundo heliocéntrico a otro sin centro alguno —conceptualizado en la teoría de la relatividad de Einstein exilia al hombre de su propio mundo, exilio que había comenzado en el siglo XVIII. Este exilio fue una liberación y una condenación. El nuevo lenguaje de la ciencia moderna, las matemáticas, la aritmética, fue «liberando» al hombre de su encadenamiento a la tierra, de la *geometría*, y así, «de los grilletes de la experiencia sujeta a la Tierra».¹⁵ Sólo gracias a este nuevo lenguaje no espacial, según Arendt, Newton pudo unir en una sola la ciencia física y la astronomía.¹⁶ «Con el auge de la modernidad, las matemáticas no sólo ampliaron su contenido y penetración en el infinito para hacerse aplicables a la inmensidad de un infinito e infinitamente creciente universo en expansión, sino que dejaron de interesarse por las apariencias»,¹⁷ es decir, por aquello con lo que nos encontramos cotidianamente en el mundo de nuestra experiencia. «Las mate-

máticas lograron reducir y verter todo lo que el hombre *no es* en modelos que son idénticos a las estructuras mentales humanas». ¹⁸ «Ahora los fenómenos podían aprovecharse *en la medida en que fuera posible reducirlos a un orden matemático*». ¹⁹ Estos modelos, en la medida en que son efectivos, se van alejando cada vez más de aquello que nuestros sentidos perciben, de nuestra propia experiencia. Es necesario tomar distancia, alejarse, de la experiencia para percibir la verdad del mundo, del universo y, por ende, de sí mismo. El mundo se vuelve *extraño* respecto del hombre o el hombre respecto del mundo. Con la alienación del mundo, el hombre se ve obligado a desconfiar de sí mismo, a despreciar lo que él percibe con sus sentidos cotidianos y juzgarlo como falso, o al menos como perteneciente a otro universo que el universo real. «Es como si ya no necesitáramos de teología que nos diga que el hombre no es, no puede ser, de este mundo aunque en él pase su vida». ²⁰ Esto constituyó la pérdida de la esencial confianza en los propios sentidos, en el propio cuerpo, en el sentido común. «La solución cartesiana a esta perplejidad fue trasladar el punto de Arquímedes al interior del propio hombre, elegir como último punto de referencia el modelo de la mente humana, la cual manifiesta realidad y certeza en un entramado de fórmulas matemáticas que son sus propios productos». ²¹ La ciencia contemporánea desarticula los patrones absolutos y universales. No reemplaza estos patrones por otros, más cercanos o más lejanos a la experiencia del hombre, sino que deja al hombre libre en y para sí mismo. «Se negaba de un golpe el reino absoluto de ideas y valores universales captables por el hombre mediante la razón, colocándose el hombre en medio de un mundo en el que *no puede ya sostenerse en nada*». ²²

Ser y tiempo. La reorganización del tiempo a partir del fin

Sin el apoyo en un absoluto que le preste sentido, el ser humano queda librado a su propia existencia. No hay *esencia* a la que asemejarse o que le marque al menos el rumbo, la *esencia* del hombre es su *existencia*. La propia existencia es el único absoluto con el que se cuenta. La existencia no es un simple estar-ahí como las cosas, sino un desplegarse, un hacerse a sí mismo, en el que el *ser*, que es cada vez mío, consiste en su propio tener-que-ser [*Zu-sein*]. Éstos son los fundamentos de la célebre analítica existencial del *Dasein* (el ser humano) que Heidegger lleva a cabo en *Ser y tiempo*. ²³

En el análisis Heideggeriano ni el ser humano, ni el tiempo ni el ser son cosas que están *ahí delante*, que podrían ser analizados como un *qué*. El ser humano, para Heidegger, en su estructura fundamental, es *cuidado* [*Sorge*], ²⁴ es decir, vive delante de sí mismo. El centro del hombre no es su esencia, ni la verdad absoluta ni la salvación de su alma, sino su *futuro*, su *ser proyecto*. Si la relatividad le quitó el centro al universo, y así la estabilidad al tiempo y al espacio, y al ser humano, Heidegger le dará ahora al tiempo una nueva estabilidad: el futuro. El tiempo será

comprendido a partir del futuro, más aún, *el tiempo es fundamentalmente futuro*. En efecto, el hombre *siempre* existe *pre*-ocupado, vive delante de sí *en* aquello que tiene que hacer, o sea, *desde* aquello que tiene que *ser*, organizando el presente a partir del futuro. «El *Dasein*, dice Heidegger, no es algo que está-ahí y que tiene, por añadidura, la facultad de poder algo, sino que es primariamente un ser-posible». ²⁵ El hombre vive un paso delante de sí, de modo tan radical que vive su futuro *antes* que su presente, ²⁶ siendo así, un constante no-todavía.

El nombre que Heidegger da al ser humano, *Dasein*, muchas veces traducido por ser-ahí, quiere decir justamente este estar desplegado, ser un Ahí que parte de su futuro. ²⁷ El ser humano no es una cosa, no es un *qué* sino un espacio-tiempo desplegándose a partir de su futuro, *saliendo a su propio encuentro* a partir del futuro. El tiempo del *Dasein*, entonces, no puede consistir en una sucesión de momentos, pues estos momentos serían sustancias independientes, y el tiempo humano es existencia, es identidad. Aunque parezca una contradicción, antes que pasado y presente, *el tiempo humano* ²⁸ *es futuro*. ²⁹ Es el futuro el que le da identidad al ser humano, es el futuro el que une el pasado y el presente. El ser humano es aquel que tiene que ser desde este mismo tener que ser [*Zu-sein*]. ³⁰

El ser del *Dasein* es cuidado [*Sorge*], *pre*-ocupación, lo que indica la apertura del hombre sobre sí mismo a partir del futuro. ³¹ El ser humano vive proyectado delante de sí mismo, como un constante no-todavía, ³² que *orienta y determina su presente y también su pasado*. Esta mañana estoy en la comida que se llevará a cabo esta noche y voy a comprar ingredientes o me adelanto hasta la posible finalización de este artículo y por eso me siento a trabajar. Somos el resto pendiente desde el adelantarnos hasta el presente. Así, la esencia del ser humano no responde a la pregunta por un *qué* eres, ni siquiera por un *quién* eres, sino *quién serás*, o *quién quieres ser*. Es el futuro el que le da la estabilidad, incluso la identidad a aquel ser que es primordialmente futuro. *La identidad del ser humano consiste en este ser venidero que une el tiempo en el estar siendo*. ³³ De esta manera, el mismo presente consiste en el vacío del futuro que nos impele a caminar. ³⁴

Si la relatividad hace evidente la inestabilidad del ser humano, falto de centro el universo y sin un espacio tiempo absolutos, parece imposible hallar una verdadera estabilidad en la existencia, un sentido, quedando al acecho del nihilismo más crudo y delirante. Sin embargo, Heidegger propone una nueva estabilidad al tiempo y a la propia existencia: el futuro. El problema, como veremos, es que regularmente el hombre se encuentra disperso en un futuro tan indeterminado como el resto del tiempo. Con todo, la única manera de ser íntegro, de estar entero, de no perderse en la inestabilidad del tiempo, de las cosas, la posibilidad de ganarse para sí mismo, de ser *propio*, es *anclarse en el futuro más propio*. Mientras está siendo, el ser humano siempre está anclado en el futuro. Pero el futuro no es un simple y neutro avenir que está llegando, como una nueva tarea a realizar, sino que está marcado y atravesado por el fin, por el propio fin del que está viviendo: la muerte. Eso es lo que, para Heidegger, le da estabilidad, integridad al *Dasein*, es lo que lo hace aproximarse a lo que él es.

La mortalidad: la finitud que constituye y estabiliza el tiempo

Cuando Heidegger habla de la muerte no se refiere al *momento* de dejar de vivir.³⁵ En efecto, la muerte no es el evento natural, biológico, de dejar de vivir, sino la *constante posibilidad del fin*. Esta constante posibilidad, la única posibilidad que siempre está ahí, no es sólo una fatalidad, sino también, para Heidegger, fuente de estabilidad del tiempo. Esta constante posibilidad es la única manera de medir el tiempo de manera verdadera, aunque de alguna manera, al revés. La estabilidad del fin, aunque sea incierto en su cuándo, es la certeza fuente de toda otra certeza. El hombre que en la cotidianidad vive disperso en un tiempo que no es él y vive queriendo no ser lo que él verdaderamente es sino lo que *se quiere*, siendo a la manera del *uno*³⁶ (que no es verdaderamente nadie), ante la finitud de su existencia se ve enfrentado, interpelado por sí mismo en su radical finitud a ser propio, a ser lo que realmente es.

El análisis fenomenológico existencial del *Dasein* que Heidegger lleva a cabo se basa en este contrapunto de la *propiedad e impropiedad* de sí mismo [*Eigentlichkeit y Uneigentlichkeit*].³⁷ El *Dasein*, al estar siempre anticipándose a sí mismo, como decíamos, su ser no consiste tanto en lo que él *es*, sino aquel que *quiere ser*. Pero como vive disperso de sí mismo, no sabe lo que quiere, vive a partir de un futuro impersonal, indefinido y sin posibilidad de referente absoluto. Esta manera de ser del ser humano, a pesar de estar arraigada en la *impropiedad* respecto de sí mismo, genera una cierta tranquilidad y seguridad,³⁸ pues de esta manera no hay que hacerse cargo de sí mismo, no hay que asumir la propia existencia, *no es necesario ser libre*.

Hacerse cargo de sí mismo, comprometerse con la propia existencia, apropiarse de sí mismo, desplegarse como la posibilidad más propia, requiere el experimentarse a sí mismo desde la nihilidad, es decir, como aquel que pudiendo no ser, viviendo al borde de la nada sin embargo, existe. La muerte es la constante posibilidad de la nada, la constante presencia de la nada, que no transforma a la existencia en una simple nada, sino al contrario, la colorea de la *urgencia de ser*. La nihilidad de Heidegger no es nihilismo, al contrario de lo que dice gran parte de sus comentadores, la nihilidad de Heidegger consiste en urgencia de ser, de ser sí mismo. Ahora bien, para Heidegger el hombre siempre está en una disposición afectiva [*Stimmung*] concreta. La nihilidad, el recorrer los límites de sí mismo se vive, según Heidegger, desde la angustia.³⁹ La angustia, distinta del miedo, es aquella emoción en la que se experimenta la nada en la existencia. Esto no significa que la existencia sea intercambiable con la nada, que la existencia sea nada, sino más bien que *la existencia se vive en las fronteras de la nada*. El adelantarse hasta la propia muerte (que no tiene nada que ver con el suicidio ni con el simple y triste pensar en la propia muerte) consiste en tocar los límites del propio ser, experimentar la contingencia y fragilidad de la propia existencia. Vivir la posibilidad del fin, la muerte como posibilidad es experimentar la amenaza que significa existir. Mirar de frente y quedarse en esta angustia originaria, mueve al hombre a volver a sí mismo, con la urgencia de una

existencia que es constantemente acosada por la nada. El fin, la muerte, es frontera y marco de toda posibilidad. Esta angustia no es miedo a la muerte, a dejar de vivir, sino el experimentarse a sí mismo entregado a la posibilidad siempre presente de la muerte. La angustia es la experiencia de la nada, de la nada desde el que está-siendo, desde el que anonadado puede exclamar: hay ser donde podría reinar la pura nada. Pero la angustia a la que se refiere Heidegger, no se queda en la parálisis. La angustia abre la posibilidad de la *resolución*, que es un cierto despertar para sí mismo, para volver sobre el mundo, liberado del adormecimiento que implica la dispersión en el tiempo. La resolución es, al contrario de lo que piensa la mayoría de los críticos de Heidegger, acción. Acción y compromiso. La angustia es disposición para la acción, no sólo para el pensamiento filosófico, como se le critica generalmente. «La resolución existe, dice Heidegger, sólo en cuanto *acto* resolutorio». ⁴⁰ La angustia, que es la conexión más profunda del hombre con su condición de mortalidad, despierta al hombre para la acción y el compromiso: «El *Dasein* resuelto, dice Heidegger, se libera para su mundo. Sólo la resolución para sí mismo pone al *Dasein* en la posibilidad de dejar “ser” a los otros en su poder-ser más propio, incluyendo este poder-ser en la apertura de la solicitud anticipante y liberadora». ⁴¹ Pero para Heidegger, la angustia no es la melancolía ni la pusilánime parálisis del que piensa en su muerte. La angustia, «la *serena angustia*, dice Heidegger, que nos lleva ante el poder-ser singularizado, se acompaña de la *vigorosa alegría* por esta posibilidad». ⁴²

Si la pérdida en el *uno* consiste en un estar perdido en el futuro indeterminado, la angustia, el adelantarse hasta los límites del propio ser, constituye una revelación de lo más propio, de aquello que yo verdaderamente soy porque es aquello que verdaderamente *quiero*.

Arendt, la muerte por el amor

El 13 de mayo de 1925, Heidegger le escribe a Hannah Arendt, su alumna de 18 años, lo siguiente: «¿Sabes qué es lo más difícil que al ser humano le está dado cargar?: [...] estar en el amor, [lo que significa], estar empujado a la existencia más propia. *Amo* significa *volo, ut sis*, dice san Agustín en un momento: quiero que seas lo que eres». ⁴³

Hacia un año que la joven Arendt asistía a los cursos de Heidegger. Entre los años 1924 y 1925, Heidegger se dedicó al problema del tiempo. Dio un curso acerca de la historia del concepto de tiempo. ⁴⁴ Arendt, por su lado, llevaba una doble vida a causa de su relación con Heidegger, profesor, varios años mayor y casado y padre de familia. Al poco tiempo, la joven Arendt decide marcharse y guiar su tesis doctoral por Karl Jaspers. La tesis doctoral de Arendt será publicada en 1929 bajo el título *Der Liebesbegriff bei Augustin*. ⁴⁵

Esta obra, tanto por estilo como por su contenido, está atravesada por Heidegger y sus análisis existenciales del ser humano en relación al tiempo. La tesis de

Arendt también trata acerca del tiempo. Hace hablar a Agustín acerca de la fragilidad del amor y la inestabilidad de la existencia humana arrojada al tiempo. Casi podemos pensar que la tesis de Arendt podría haberse llamado *Amor y Tiempo*. En efecto, para ella el amor es el fundamento del tiempo, manifestándose éste como deseo que une y separa al amante de aquello que ama. El ser humano es un constante descuadre, necesidad de pertenecer, de *estar en casa*, que lleva consigo su imposibilidad, pero una imposibilidad que no agota la búsqueda, sino que al contrario, la alimenta. El hombre es esencialmente deseo, es decir, tiempo y distancia; tiende constantemente a lo que ama, sin llegar jamás a poseerlo verdaderamente, es decir, sin la posibilidad cierta de perderlo. Si para Heidegger, como veíamos, la estructura fundamental del ser humano, lo que le da unidad e identidad, es el *cuidado*, para Arendt es el *deseo*, el *anhelo*. Ambos, anclados en el futuro.

Siendo *cuidado*, *deseo*, *anhelo*, lanzado en el tiempo, el ser humano está anclado en el futuro, futuro que es el *no-todavía* del presente, y el presente constituyéndose como *inminencia* del futuro.⁴⁶ «El deseo, dice Arendt, es la estructura fundamental del ente que no se posee a sí mismo».⁴⁷ El deseo, por el que ser humano tiende al futuro, por el que él vive en y a partir del futuro, surge de la distancia originaria y fundamental que es el mismo hombre.⁴⁸ Mediante el amor el hombre intenta superar esta soledad fundamental que lo constituye.⁴⁹ En su búsqueda de unidad, el hombre ama y desea estar en aquello que ama sin perderlo, gozar, superar la angustia fundamental que lo constituye, por la que todo se revela como inminente pérdida, todo deseo de poseer como condenado al fracaso. El hombre resiente la precariedad, la futilidad e inseguridad de su amor, es decir, de su propia existencia, y huye de sí mismo, se *dispersa* en el mundo mediante la *curiosidad*, se identifica (ama) lo que es tan frágil y cambiante como él mismo.⁵⁰ Ante esta dispersión de sí mismo en el mundo, dice Arendt, Agustín opone el buscarse a sí mismo (el agustiniano *se quaerere*), devenir pregunta para sí mismo (*quaestio mihi factus sum*).⁵¹ Encontrarse a sí mismo es encontrar la eternidad que hay en sí, la fuente de sí mismo, que está en la *memoria*. La *memoria* es la estabilidad de la identidad, lo que se prueba a partir del deseo de la felicidad verdadera. La vida feliz, si bien la buscamos, jamás la hemos tenido, y sólo se puede buscar lo que se conoce, por lo que o no sabemos lo que buscamos, o en nuestra memoria se encuentra la vida feliz que no hemos experimentado. «La vida feliz se encuentra primero en la memoria; por ella, el hombre está en relación con su ser más propio, su origen».⁵² Hay, entonces, en la memoria, una suerte de pasado anterior a todo pasado, «anterior a toda posibilidad de experiencia terrestre y humana»,⁵³ un pasado *diacrónico*, como diría Lévinas,⁵⁴ «límite extremo del pasado humano a partir del cual él se constituye».⁵⁵ En este origen se encuentra la fuente del propio ser, la vida feliz, que da sentido a la búsqueda,⁵⁶ y de donde, además, el amor mismo cobra su sentido.⁵⁷ En Arendt, la memoria actúa como un gran pivote del tiempo, haciendo girar el sentido que le da estabilidad a la existencia, desde el futuro absoluto, extremo, para instalarlo en el origen. La fuente de esta felicidad es la

fuente de nuestro propio ser. Arendt, de manera genial, entra en la lógica del tiempo heideggeriano, del hombre que vive fuera de sí mismo, buscándose, queriendo apropiarse de sí, pero la estabilidad e integridad de su ser no se encuentra para Arendt en el estar-vuelto-hacia-su-fin, como en Heidegger, sino hacia su *origen*. En efecto, el pasado que es un *ya-no* y el futuro, un *no-aún*, comparten una negatividad, una *nihilidad*.⁵⁸ La nihilidad del *no-todavía*, constitutivo del presente, es la *muerte*,⁵⁹ y la nihilidad del *ya-no*, también constitutivo del presente, es el *origen*.⁶⁰ «La búsqueda de sí mismo, entonces, tiene dos líneas directrices, dice Arendt: la vida puede interrogarse vuelto hacia su origen o hacia el fin de su existencia».⁶¹ Ambas búsquedas se dirigen al *límite* del propio ser, a su estar ante la *nada*. En un caso esa nada se revela en el adelantarse hasta la propia muerte, en el experimentar el *fin antes del fin*, y en el otro caso, la aproximación a este límite está en el origen (origen *ex nihilo*), que es un *origen antes del origen*, y que constituye un *llamado a ser*. El tender al fin, estar vuelto hacia la nada es lo propio de la concupiscencia,⁶² en cambio, el amor (*caritas*) es tender a estar en el gozo, permanecer en él, lejos de la culpa y de la angustia.

El mismo año de la publicación de la tesis de Arendt, Heidegger pronunciaba una conferencia llamada «¿Qué es metafísica?», donde confirmaba su opción de aproximarse al propio ser y a la *totalidad del ser* a partir de la *nada* que anonada en la angustia.⁶³ Para Heidegger, lo que salva al hombre de una vida impropia es la nada de la muerte, una existencia vuelta hacia su fin. Claro que no se trata de un fin que está al final de la vida, sino en el presente. Se trata de la finitud que constituye y une el tiempo. Para Heidegger este estar vuelto hacia el propio fin abre la posibilidad de un despertar del hombre para su ser más propio. Al tocar los límites del propio ser, en el adelantarse hasta la propia muerte, y resentir la futilidad de la propia existencia, que es el constante pasar del ser al no-ser más, el hombre es llamado a apropiarse de sí mismo.⁶⁴ Es aquí donde, a mi parecer, Arendt toma la posta de Heidegger, lo reestructura a partir de su propia concepción del tiempo y la nada, redescubre el valor existencial de la nada y le da un nuevo sentido. Para Arendt también es la *nada* la que orienta la existencia hacia su ser más propio, pero no la nada de la muerte, del fin antes del fin, sino la *nada* del origen, origen *ex nihilo*, origen antes del origen. Arendt reconfigura el «espacio» heideggeriano, el *Da*, transformándolo en tiempo desplegado que hunde sus raíces no en su propio fin sino en su propio origen, que se encuentra en la *memoria*.⁶⁵ Es la memoria el pivote sobre el cual Arendt hace girar el tiempo existencial desde el fin hasta el comienzo, desde la muerte hacia el nacimiento. En la memoria se encuentra la nada del origen, que invita a ser, que llama a ser la aventura de sí mismo: *natalidad*.

Tal vez Arendt es más fiel a Heidegger que el propio Heidegger a sí mismo. Aquello que nos lanza a ser radicalmente propios y que constituye a la vez lo más difícil, es permanecer en el amor, dice Heidegger en su carta dirigida a Arendt el año 1925 que recordábamos más arriba. Lo más difícil para el ser humano y que lo empuja a su ser más propio es estar en el amor, y Heidegger corona esta declara-

ción con una cita de Agustín: *amo, volo ut sis*, te amo: quiero que seas lo que tú eres. Ésta será el arma que utilizará Arendt en contra de su profesor: *el concepto de amor en san Agustín*.⁶⁶

Es importante destacar el paso definitivo y definitorio que dará después Arendt desde la *nada* del origen (*arkhein*) antes del origen, desde el ser *ex nihilo* que impele a ser *existencia* amante, aventura incansable que busca un objeto amado que no huya, que no se pierda, que no muera, hasta ese otro origen, *arkhein*, que es comienzo que comienza, *libertad* que crea, que rompe, que irrumpe en el mundo creando mundo: *acción*. Éste es el paso de Arendt, de la mortalidad al amor, del amor al origen, del origen a la acción. Es el ser origen el centro en torno del que girará todo el pensamiento político de Arendt, y que constituye una de sus grandes novedades. A este origen le llamará la *natalidad*, el haber llegado al mundo y existir a modo de *comienzo* no sólo para haber-sido comienzo, sino para ser inicio [*initium*].

La natalidad, del amor a la acción

La mortalidad no es el hecho de dejar de vivir, aunque hunda sus raíces en la muerte. La mortalidad consiste en la insuperable finitud y fragilidad a la que la existencia humana está librada. Tampoco la natalidad es el hecho biológico del nacimiento, aunque sus raíces se hundan en él. La natalidad es la condición humana de ser comienzo, y tener la capacidad de comenzar algo nuevo, algo que no puede ser inscrito en los registros de lo calculable, previsible, estandarizable. Si ser *mortal* es la constante posibilidad de desaparecer, de pasar del estar siendo a no ser más, ser *natal* es la constante posibilidad de romper con la regularidad del cadente estar siendo y comenzar algo nuevo, inesperado, incalculable.

Toda la filosofía política de Arendt surge de esta condición fundamental de lo humano. La *natalidad* es la ruptura de necesidad, milagro de ser ante la enorme probabilidad de no ser. Heidegger sólo enunció este ser nativo: «El *Dasein* fáctico existe nativamente [*gebürtig*]»,⁶⁷ dice Heidegger, pero no vuelve a hablar de la natalidad, ni del «estar vuelto hacia el comienzo».⁶⁸ Arendt retoma la natalidad de manera radical, como la capacidad para romper con la ley de la fatalidad. Es en la natalidad en la que se «enraiza ontológicamente la facultad de la acción»,⁶⁹ siendo la facultad de la acción la que interfiere en la ley de la mortalidad («la más cierta y la única digna de confianza de una vida que transcurre entre el nacimiento y la muerte»)⁷⁰ ya que interrumpe el inexorable curso automático de la vida cotidiana y su fatal carrera hacia el fin.⁷¹

La natalidad, capacidad casi divina de no sólo haber comenzado, sino ser-comienzo, constituye una ruptura con las leyes de la necesidad. Si la natalidad es una capacidad que abre incluso la posibilidad de romper con la inexorable ley de la mortalidad, no es porque elimine la muerte, sino porque le quita su poder absoluto. Si bien los hombres deben morir, dice Arendt, no han nacido para morir, sino para

comenzar, para innovar,⁷² es decir, para romper el ciclo de lo natural, de lo necesario. Esta capacidad de comenzar, de romper, está arraigada en el *nacer*, siendo éste, más que un evento histórico, una suprema, casi divina, capacidad del ser humano. Así lo expresa la fórmula de Agustín repetida en casi todas las obras de Arendt: *Initium ergo ut esset creatus est homo, ante quem nullus fuit*: «para que hubiese inicio fue creado el hombre, antes del cual no había nadie». ⁷³ El hombre no sólo tiene la *capacidad* de comenzar, el hombre *es el comienzo mismo*, en eso consiste su *esencia*, y se manifiesta en acción y libertad. ⁷⁴ Ser comienzo no es un acontecimiento del pasado, ser comienzo es la manera más humana de ser del hombre.

Arendt, como dice Miguel Abensour, rompe con la tradición filosófica de los pensadores que insisten en filosofar sobre la mortalidad. Ella, al contrario, realiza el giro copernicano que va de la mortalidad a la natalidad,⁷⁵ desde el solitario pensamiento hacia la acción concertada, acción con otros. En efecto, si la condición del pensamiento es la mortalidad, la de la acción, condición de la libertad y de lo político, es la *natalidad*. Hay un desmarque importante de Arendt respecto del pensamiento filosófico, pues éste se queda en su romántico pensar en la muerte, en la propia muerte. Llega a acusar a Heidegger de ser el «último romántico alemán» en su texto sobre la filosofía de la existencia⁷⁶ (escrito a mi parecer más bien desde la ceguera del resentimiento que desde la lucidez, al menos en lo que se refiere a Heidegger). La natalidad parece estar en una sintonía muy distinta que mortalidad. Sin embargo, sin dejar de reconocer el profundo y genial giro de Arendt, es necesario, asimismo, admitir que es un giro que se lleva a cabo a partir de la mortalidad, de la consciencia de la futilidad de la existencia que impulsa a romper y crear. Romper lo natural y crear, por ejemplo, un *espacio de libertad* que permita el despliegue de hombres que comiencen a tener rostro, biografía, que se distingan en su igualdad, es decir, la creación de lo político. La capacidad de crear constituye un cierto triunfo sobre la ley de la muerte, pues es la posibilidad de romper el ciclo biológico que hace marchar a todo y a todos indistintamente hacia su desaparición. Aquí se inscribe, para Arendt, la creación de la política en Grecia. La lucha por la inmortalidad (no por la eternidad), la lucha contra la muerte está en el origen de la política.⁷⁷

Así como una vez ya creó el hombre un espacio que lo salvara de la ruina a la que se condena por la ley biológica e inexorable de la mortalidad, el ser-comienzo salva una y otra vez al mundo de su propia ruina y destrucción. Sin ella, «sin la capacidad de *comenzar algo nuevo* y de este modo articular el nuevo comienzo que entra en el mundo con el nacimiento de cada ser humano, la vida del hombre, que se extiende desde el nacimiento a la muerte, estaría condenada sin salvación. El propio lapso de vida, en su carrera hacia la muerte, llevaría inevitablemente a todo lo humano a la ruina y a la destrucción».⁷⁸

Ésta era la esperanza de Arendt, la porfiada esperanza de que el fin de una historia contiene en sí, necesariamente, un nuevo comienzo, de modo tal que este comienzo deviene *promesa*, es decir, futuro que se hace presente como esperanza. Este comienzo y, por lo tanto, esta esperanza están garantizados por cada nuevo nacimiento, es decir, con la llegada de cada ser humano.⁷⁹

Pero, la natalidad se manifiesta en la *acción*. El hombre tiene la *capacidad* de ser comienzo, pero *es* nativo cuando rompe con la naturaleza (lo que es natural), cuando rompe la muerte para nacer, cuando no sólo es comienzo, sino que es comenzador, iniciador (*beginner*). Este ser inicio iniciador quiere decir también justamente *romper con la muerte*. «La acción, con todas sus incertezas, es como un recordatorio siempre presente de que los hombres, aunque han de morir, no han *nacido* para eso, sino para comenzar algo nuevo». ⁸⁰ Es para nacer que ha nacido el hombre, no para morir. En eso consiste la libertad, esa extraña capacidad humana de iniciar algo, revolucionar el mundo con todas las consecuencias que esto puede significar. Esta enorme capacidad de comenzar, dice Arendt, es decir, de romper el reino de lo necesario, de la no-libertad, «está arraigada en la natalidad, en el hecho de que los seres humanos aparecen en el mundo por su nacimiento». ⁸¹

Pero, ¿de dónde nace la libertad?, ¿de dónde surge la libertad?, ¿en qué se arraiga el ontológico *ser-comienzo*? Es el misterio mismo del ser el que se busca en estas preguntas. De dónde y cómo surge el ímpetu de la acción es como preguntar cómo surge la vida. Es *milagro*. Pero no un milagro religioso o pseudo religioso, como intervención divina, sino la *irrupción de algo improbable*, algo que no sigue ni puede seguir las leyes del cálculo y la predicción científica. «La existencia misma de la Tierra, de la vida orgánica sobre ella, del género humano, se basa en una especie de milagro. Pues desde el punto de vista de los procesos universales y de la probabilidad que los rige, la cual puede reflejarse estadísticamente, ya el solo nacimiento de la Tierra es una “improbabilidad infinita”. Lo mismo ocurre con el nacimiento de la vida orgánica a partir del desarrollo de la naturaleza inorgánica o con el nacimiento de la especie humana a partir de la evolución de la vida orgánica». ⁸² Pero lo más asombroso es que aquel que existe, que nació como de milagro, junto a toda la vida desde lo inorgánico, rompiendo todas las leyes de las probabilidades, tiene en sí la capacidad de hacer milagros. El ser humano no sólo nació, sino que *es naciente*, tanto o más que como es *muriente*. Este don para hacer milagros, dice Arendt, se llama libertad y se manifiesta en la *acción*. ⁸³

El ímpetu de la acción, aquello que le da comienzo, es el misterio mismo del ser, misterio tal vez más grande que el misterio metafísico que hace girar la nada alrededor del ser, el ímpetu es, como dice Miguel Abensour, «opaco estremecimiento, temblor inicial, oscura impulsión, invención inaugural, potencia de afirmación, la acción lleva en sí el enigma del ser, el hecho que de pronto una cosa sea, llegue a ser, respondiendo al impulso de ser, que haya pasaje, o un salto del no-ser al ser». ⁸⁴

La acción, actualización de la natalidad, realización de la libertad, puede forjar un mundo que haga posible esta misma acción, un mundo en el que sea posible el despliegue de una existencia que sobrepase el modesto sentido de la mera supervivencia, de la esclavitud de la necesidad, del conformismo en la respuesta dada y sea capaz de crearse como biografía, ante la pregunta: *quién eres, quién quieres ser*, y la respuesta sea el nerudiano *para nacer he nacido*. Para ser una vida que valga la pena ser vivida porque vale la pena ser contada, porque vale la pena ser escuchada.

La vida del hombre que va hacia la muerte llevaría inevitablemente consigo todo lo humano a la ruina y la destrucción si no fuera por la facultad de interrumpir esto y comenzar algo nuevo, una facultad inherente a la acción, que recuerda constantemente que los hombres, si bien deben morir, no han nacido para morir sino para comenzar.

H. ARENDT, *La condición humana*, 246

NOTAS

1. «El retoño más débil prueba que no existe la muerte / y si alguna vez existió lo hizo para impulsar la vida, y no espera que lo destruya el fin», Whitman, *Hojas de hierba*, 6.
2. Isaac Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, 1678. Edición en español: *Principios matemáticos de la filosofía natural [Principia 1678]*, Ed. Nacional, Madrid, 1982, *Escolio* sobre el espacio y el tiempo, pp. 228-229 (el subrayado es nuestro).
3. Pierre-Simon Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*, 1814, citado por Pierre Rousseau, *Histoire de la science*, Fayard, París, 1960, p. 426.
4. Pierre Rousseau, *Histoire de la science, op. cit.*, p. 426.
5. Henri Bergson, *Duré et simultanément, à propos de la théorie d'Einstein*, PUF, París, 1922.
6. Bertrand Russell, *The ABC of Relativity*, Londres, 1925.
7. Ernst Cassirer, *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen*, Berlín, 1921.
8. José Ortega y Gasset, «Sobre la teoría de Einstein», apéndice en *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, 1923.
9. M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit* (1924), traducción de Raúl Gabás y Juan Adrián Escudero, *El concepto de tiempo*, Trota, Madrid, 1999. Para este trabajo hemos acudido a la traducción de Pablo Oyarzú, accesible en línea en www.philosophia.cl
10. *Sein und Zeit*, Tübinga, 1927, traducción en español de Jorge Eduardo Rivera, *Ser y tiempo*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1998.
11. Sigo aquí la traducción de Pablo Oyarzún, en la edición digital de www.philosophia.cl (el subrayado es mío).
12. José Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 155: «La teoría de Einstein ha venido a revelar que la ciencia moderna en su disciplina ejemplar —la *nuova scienza* de Galileo, la gloriosa física de Occidente— padecía de un agudo provincianismo. La geometría euclidiana, que sólo era aplicable a lo cercano, era proyectada sobre el universo. [...] Einstein se ha convencido de que hablar del Espacio es una megalomanía que lleva inexorablemente al error».
13. A pesar de que la teoría de Einstein está en los fundamentos de la teoría cuántica, éste se opuso fuertemente al principio de incertidumbre, sobre todo por razones ideológicas o incluso religiosas. Ver Stephen Hawking, *La historia del tiempo*, 1987, capítulo IV, «El principio de incertidumbre».
14. Sobre el tema de la ruptura de la experiencia desde la edad moderna hasta el siglo XX, ver Agamben, *Infancia e historia* (1979), Ed. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2003. Ver especialmente el capítulo 1: «Infancia e historia, ensayo sobre la destrucción de la experiencia», pp. 5-91.
15. H. Arendt, *La condición humana*, Paidós, p. 291.
16. *Ibid.*, p. 291.
17. *Ibid.*, p. 292.
18. *Ibid.*, p. 292 (el subrayado es nuestro).
19. *Ibid.*, p. 293 (el subrayado es nuestro).

20. *Ibid.*, p. 296.

21. *Ibid.*, p. 307.

22. H. Arendt, «¿Qué es la filosofía de la existencia?», en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, p. 210 (el subrayado es nuestro).

23. Ver sobre todo § 9, pp. 67 ss.

24. Ver *Ser y tiempo*, § 39 ss.

25. *Ser y tiempo*, § 31, p. 167.

26. «Anticipándose esencialmente a sí mismo, él se ha proyectado hacia su poder-ser *antes* de toda mera y ulterior consideración de sí mismo. En el proyecto, el *Dasein* se revela como arrojado» (*ST*, § 79, p. 421).

27. El mismo Heidegger explica de esta manera el nombre *Dasein* en una carta a Jean Beaufret el año 1945: «*Da-Sein* no significa tanto, para mí, *me voilà*, cuanto, si puedo expresarme en un francés tal vez imposible; être-le-là [...]», «Lettre à Monsieur Beaufret», traducido al francés por Roger Munier, París, 1964 en *Lettre sur l'humanisme*.

28. El tiempo siempre es humano. Sin el hombre puede haber movimiento, pero no tiempo. Ver los comentarios de Arendt a esta idea hegeliana en *Vida del Espíritu*, 277.

29. Cf. *El concepto de tiempo*; *Ser y tiempo*.

30. Es a lo que Heidegger llama la *facticidad*, del *Dasein*, su condición de arrojado, *facticidad de la entrega a sí mismo*. *Ser y tiempo*, § 29, p. 159: «El *factum* de “que es y tiene que ser”, [...], no aquel “que [es] que ontológico-categorialmente expresa el carácter de hecho, propio del estar-ahí”. [...] *La facticidad no es el carácter de hecho del “factum brutum” de algo que está-ahí, sino un carácter de ser del Dasein, asumido en la existencia [...]*».

31. Cfr. *Ser y tiempo*, § 29, p. 159.

32. Para Heidegger, el ser humano es un ser que siempre es inconcluso: *siempre*. *Ser y tiempo*, § 46, p. 257: «En la esencia de la constitución fundamental del *Dasein* se da, por consiguiente, una permanente inconclusión. El inacabamiento significa un resto pendiente de poder-ser».

33. Sobre el *Dasein* como ser-venidero, ver *Ser y tiempo*, § 65, p. 343: «Sólo en la medida en que el *Dasein* es, en general, un “yo he sido”, puede venir futuriamente hacia sí mismo, volviendo hacia *atrás*. Siendo venidero en forma propia, el *Dasein* es propiamente *sido*. El adelantarse hasta la posibilidad más propia y extrema es el retornar comprensor hacia el más propio haber-sido. El *Dasein* sólo puede haber sido en forma propia en la medida en que es venidero. El haber-sido [*Gewewenheit*] emerge en cierta manera del futuro».

34. Ver el estudio de Arendt sobre la Voluntad en *La vida del espíritu*, sobre todo p. 280 (Paidós, 2002).

35. *ST*, § 49, p. 267; ver además, § 52, p. 278: «[la muerte] no es algo a lo que el *Dasein* llegue finalmente tan sólo al dejar de vivir. En el *Dasein*, en cuanto está vuelto hacia su muerte, ya se encuentra siempre incorporado el extremo no-todavía de sí mismo al que todos lo demás le están antepuestos».

36. Ver sobre todo el § 27 de *Ser y tiempo*: «El ser-sí-mismo cotidiano y el uno», pp. 150 ss.: «[El *Dasein*] está sujeto al *dominio* de los otros en su convivir cotidiano. No es él mismo quien *es*; los otros le han tomado el ser. [...] Pero estos otros no son *determinados* otros. Por el contrario, cualquier otro puede reemplazarlos. Lo decisivo es tan sólo el inadvertido dominio de los otros, que el *Dasein* [...] ya ha aceptado sin darse cuenta. Uno mismo forma parte de los otros y refuerza su poder. [...] El quién no es éste ni aquél, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El “quién” es el impersonal, el “se” o el “uno” [*das Man*]».

37. Muchas veces estos términos son traducidos por autenticidad o inautenticidad, lo que restaría fuerza al concepto, pues se puede ser *auténticamente impropio*. Ver Jorge Eduardo Rivera en la nota * de la p. 170 de *Ser y tiempo*, p. 476. Ver además, Jesús Adrián Escudero, n.º 19), pp. 121, 122, en «Aclaraciones terminológicas en torno al *Informe Natorp* de Heidegger», en *Signos filosóficos*, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, n.º 10, julio-diciembre, 2003, 103-126.

38. Ver *Ser y tiempo*, § 38, p. 200.
39. Ver sobre todo *Ser y tiempo*, § 40, pp. 206 ss.; § 51, pp. 272 ss.; y «¿Qué es metafísica?» [1929].
40. *Ser y tiempo*, § 60, p. 316 (subrayado mío).
41. *Ibid.*
42. *Ser y tiempo*, § 62, p. 329 (subrayado mío).
43. Hannah Arendt. *Martin Heidegger. Correspondencia 1925-1975 y Otros Documentos Legados*, Ursula Ludz (ed.), traducción de Adan Kovacsics, Barcelona, 2000, pp. 64-65.
44. Luego sería publicado como *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* [se- mestre de verano en Marburgo, 1925], traducido al español por J. Azpiunza, Alianza, Madrid, 2006.
45. *Der Liebesbegriff bei Augustin*, Berlín, 1929. Traducción al español de Agustín Serrano de Haro: *El concepto de amor en San Agustín*, Encuentro, 2001. En el presente texto hemos acudido a la traducción al francés por Anne-Sophie Astrup, *Le concept d'amour chez Augustin*, Rivage Poche, París, 1999.
46. Se puede distinguir fácilmente la huella del cuidado [*Sorge*] heideggeriano: «El avenir en el que el hombre vive está, entonces, enteramente determinado por la aspiración o el temor presente. El avenir no es otra cosa que el no-todavía del presente, no todavía que amenaza o llena. Pero todo cumplimiento del deseo es sólo aparente, puesto que al fin, la muerte amenaza y, con ella, la pérdida es radical», *Le concept d'amour chez Augustin*, p. 37.
47. *Ibid.*, p. 50.
48. «El aislamiento original de la vida que funda la búsqueda es, entonces la separación de aquello que puede conducir a la felicidad (*beatitudo*), y así al bien, y entonces, como se ha visto, a ella misma» (*Le concept d'amour...* p. 42).
49. Ya sea de manera de manera propia o impropia, *caritas o cupiditas*, es decir, mediante el anhelo de pertenecer, de gozar sin miedo: «Si bien todo hombre particular vive en la soledad, él intenta, sin embargo, superar este aislamiento mediante el amor, que la concupiscencia transformándose en un ser mundano o mediante la caridad, obligándolo a vivir en un avenir absoluto» (*Le concept d'amour...* p. 41).
50. «La huida de sí, la voluntad de aferrarse a lo que tiene permanencia. Esta pérdida se caracteriza por la curiosidad [*curiositas*], la concupiscencia de la mirada, que busca un saber inútil. [La dispersión] expresa de manera por así decir habitual la dependencia hacia el mundo, la inseguridad y la futilidad del humano que vive lejos de sí mismo, que rehuye de sí mismo», *Le concept d'amour...* p. 44.
51. *Ibid.*, p. 44.
52. *Ibid.*, p. 78. Ver, además, San Agustín, *Confesiones*, libro X, pp. 390 ss.
53. *Ibid.*, p. 78.
54. Ver sobre todo, en Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, París, 1978, donde habla de ese pasado anterior a todo pasado que es encuentro y fundamento de la responsabilidad ilimitada, «anterior-a-todo-recuerdo», p. 24.
55. «Así, la vida feliz tiene como garantía la memoria, una memoria que va más lejos que el pasado intramundano —puesto que se acuerda de una vida feliz que no se ha podido conocer en esta vida que es sólo miserias», *Le concept d'amour...* p. 76.
56. Cfr. *ibid.*, p. 76.
57. «No es sino en esta relación retrospectiva con el origen que todo amor cobra sentido», *ibid.*, p. 79.
58. «La vida puede interrogarse hacia su origen o hacia el fin de su existencia. Es verdad que ambas interrogaciones cargan el no de la vida (*nondum*, no-todavía / *iam non*, ya-no), pero este no es cualitativamente diferente; el del no-todavía designa el origen y el no del ya-no, la muerte», *ibid.*, p. 94.
59. Cfr. *ibid.*, pp. 93-94.
60. Cfr. *ibid.*, p. 95.

61. *Ibid.*, p. 94.

62. Cfr. p. 118.

63. Heidegger, «¿Qué es metafísica?» [1929], traducción al español de Xavier Zubiri.

64. *Concept d'amour...* p. 101: «Pero para que la muerte pueda devenir en un antes, es necesario primero que la vida descubra su función; la muerte hace descubrir la futilidad (vanidad) de la vida y por eso mismo, remite al origen. Por esta función, la muerte libra la vida del mundo mostrando claramente la futilidad del estar-en-el-mundo. Esta futilidad consiste precisamente en devenir no-ser a partir del ser».

65. Ver, «Memory, Time, *Nunc Stans*», en Judith Chelius Stark; Joanna Vecchiarelli Scott, «Rediscovering Hannah Arendt», en Arendt, *Love and Saint Augustine*, Chicago Press, 1996, pp. 144-145.

66. Judith Chelius Stark; Joanna Vecchiarelli Scott, *op. cit.*, pp. 124-125: «Beginning as she meant to continue, Arendt immediately abandons Heidegger's death-driven phenomenology with Augustine as her guide. In one of the few direct criticisms of her mentor in her published works, Arendt uses Augustine as a weapon against her professor who was raised in a Catholic family, educated in Catholic schools, and gave a course on Augustine at Husserl's request. Juxtaposing the saint and Heidegger, Arendt asserts that "it is in memory and not the expectation (for instance, the expectation of death as in Heidegger's approach)" gives unity and wholeness to human existence».

67. *Ser y tiempo*, § 72, p. 391.

68. *Ibid.*, p. 390.

69. H. Arendt, *La condición humana*, 265.

70. *Ibid.*, 264.

71. Cfr. *ibid.*

72. Cfr. *ibid.*

73. Arendt lo toma de *Ciudad de Dios*, Libro XII, cap. 20.

74. Ver, «Comprensión y política», en *De la historia a la acción*, Paidós, Buenos Aires, 2005, pp. 43-44: «La gran consecuencia que tiene el concepto de comienzo y origen para todas las cuestiones estrictamente políticas deriva del simple hecho de que la acción política, como toda acción, es siempre esencialmente el principio de algo nuevo; como tal y en términos de la ciencia política, ésta es la verdadera esencia de la libertad».

75. Cf. Miguel Abensour, pp. 124-125: «Es innegable que es a Arendt a quien se le debe el haber afirmado la cualidad originaria, inicial, ontológica al punto de poner en marcha una "revolución copernicana" que, en lugar de hacer girar a los hombres alrededor de la muerte, los hace gravitar a partir de entonces, alrededor del "carácter divino" del nacimiento, de manera tal que la ley de la mortalidad que ella no podría negar esté, en adelante, subordinada a la ley de la natalidad» (la traducción es mía).

76. Arendt, «Qué es la filosofía de la existencia» (1946), en *Ensayos de comprensión 1930-1954*.

77. Cfr. H. Arendt, *La condición humana*, *op. cit.*, especialmente n.º 3, «Eternidad e inmortalidad», pp. 43-46.

78. Arendt, «Labor, trabajo y acción, una conferencia» (de «Labor, work, action. A lectura», en *Partisan Review*, 1957), en *De la historia a la acción*, *op. cit.*, p. 107 (subrayado mío).

79. H. Arendt, «Ideology and terror», en *Origins of Totalitarianism*, Meridian Books, Nueva York, 1958 (ed. revisada), p. 479: «But there also remains the truth that every end in history necessarily contains a new beginning; this beginning is the promise, the only "message" that the end can ever produce. Beginning, before it becomes a historical event, is the supreme capacity of man; politically, it is identical with man's freedom. Initium ut esset homo creatus est, "that a beginning be made, man was created" said Augustin. This beginning is guaranteed by each new birth; it is indeed every man» (en español, Taurus, p. 580).

80. *Ibid.* «Labor, trabajo y acción, una conferencia», *op. cit.*, p. 107.

81. Arendt, *On Revolution*, 211.
82. H. Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 64.
83. Cfr. *ibid.*, p. 65.
84. Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, «Substituer la natalité à la mortalité, ou penser autrement la question politique», Sens & Tonka éditeurs, Paris, 2006, pp. 143-144 (la traducción es mía).

BIBLIOGRAFÍA

- ABENSOUR, Miguel, *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, Sens & Tonka éditeurs, Paris, 2006.
- AGAMBEN, Giorgio, *Infancia e historia* (1979), trad. de Silvio Mattoni, Ed. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2003.
- AGUSTÍN, San, *Confesiones, Obras Completas*, t. II, texto bilingüe, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1998.
- ARENDT, Hannah, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, Berlín, 1929. Trad. de Agustín Serrano de Haro: *El concepto de amor en San Agustín*, Encuentro, 2001. En el presente texto hemos acudido a la traducción francesa traducida del alemán por Anne-Sophie Astrup, *Le concept d'amour chez Augustin*, Rivage Poche, Paris, 1999.
- , «¿Qué es la filosofía de la existencia?» (1946), en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, trad. de Agustín Serrano de Haro, Caparrós, Madrid, 2005.
- , *Origins of Totalitarianism*, Meridian Books, Nueva York, 1954 (ed. revisada en 1958). Trad. de Guillermo Solana: *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Madrid, 1974.
- , «Labor, trabajo y acción, una conferencia» (de «Labor, work, action, A lectura», en *Partisan Review*, 1957), en *De la historia a la acción*, Paidós, Buenos Aires, 2005.
- , *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1958. Trad. de Ramón Gil Novales, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 2005.
- , *On Revolution*, Penguin, 1963.
- , *The life of the mind*, Nueva York, 1978. Versión en español: *La vida del espíritu*, Paidós, Buenos Aires, 2002.
- y Martin HEIDEGGER, *Correspondencia 1925-1975 y Otros documentos legados*, Ursula Ludz (ed.), trad. de Adan Kovacsics, Barcelona, 2000.
- BERGSON, Henri, *Durée et simultanéité, à propos de la théorie d'Einstein*, PUF, Paris, 1922.
- CASSIRER, Ernst, *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen*, Berlín, 1921.
- , *Einstein's Theory of Relativity*, Chicago, Open Court, 1923.
- CHELIUS STARK, Judith y Joanna VECCHIARELLI SCOTT: «Rediscovering Hannah Arendt», en H. Arendt, *Love and Saint Augustin*, Chicago Press, 1996.
- HAWKING, Stephen, *La historia del tiempo* [1988], trad. de Miguel Ortuño, Alianza Editorial, Madrid, 1999.
- HEIDEGGER, Martin, *Der Begriff der Zeit* [1924], traducción al español de Raúl Gabás y Jesús Adrián Escudero: *El concepto de tiempo*, Trota, Madrid, 1999, la traducción que hemos utilizado es de Pablo Oyarzún, disponible en línea en www.philosophia.cl
- , *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* [semestre de verano en Marburgo, 1925], trad. de J. Azpiunza, Alianza, Madrid, 2006.
- , *Sein und Zeit*, Tubinga [1927], trad. de Jorge Eduardo Rivera: *Ser y tiempo*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1998.

- , «¿Qué es metafísica?» [1929], trad. de Xavier Zubiri, en *Qué es metafísica*, Ed. Siglo XX, Buenos Aires, 1983.
- , «Lettre à Monsieur Beaufret», en *Lettre sur l'humanisme*, París, 1964.
- LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* [1978]; trad de Antonio Pintor-Ramos: *De otro modo que el ser o más allá que la esencia*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1987.
- NEWTON, Isaac, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* [1678]. Trad.: *Principios matemáticos de la filosofía natural*, Ed. Nacional, Madrid, 1982.
- ORTEGA y GASSET, José, «Sobre la teoría de Eistein», apéndice en *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, 1923.
- ROUSSEAU, Pierre, *Histoire de la science*, Fayard, París, 1960.
- RUSSELL, Bertrand, *The ABC of Relativity*, Londres, 1925.

José Andrés Murillo Urrutia es docente de la Universidad Diego Portales en Chile e investigador-becario de la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (CONICYT) de Chile.