Alejandro Milotich
Maximiliano Chirino
(Eds.)

En la lengua materna.
Ensayos sobre *La vida del espíritu* de Hannah Arendt

En la lengua materna.
Ensayos sobre *La vida del espíritu* de Hannah Arendt

Alejandro Milotich
Maximiliano Chirino

(Eds.)

Colecciones del CIFFyH

En la lengua materna. Ensayos sobre la vida del espíritu de Hannah Arendt / Maximiliano Chirino... [et al.]; editado por Alejandro Milotich; Maximiliano Chirino. - 1a ed. - Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Filosofía y Humanidades, 2023.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-950-33-1768-6

1. Filosofía Contemporánea. I. Chirino, Maximiliano, ed. II. Milotich, Alejandro, ed.
CDD 199.82

Publicado por
Área de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades - UNC
Córdoba - Argentina
1º Edición

Área de
Publicaciones

Diseño de portadas y diagramación: María Bella

Imagen de portada:
Título: "Hannah Arendt auf dem 1. Kulturkritikerkongress FM-2019-1-5-9-16 (cropped)" ("Hannah Arendt en el I Congreso de Críticos Culturales FM-2019-1-5-9-16 (recortada)".
Autora: Barbara Niggl Radloff.
La imagen está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-SA 4.0)

2023

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional.

Autoridades de la FFyH - UNC

Decana

Lic. Flavia Andrea Dezzutto

Vicedecano

Dr. Andrés Sebastián Muñoz

Área de Publicaciones

Coordinadora: Dra. Mariana Tello Weiss

Centro de Investigaciones de la FFyH María Saleme de Burnichon

Dirección: Dr. Eduardo Mattio

Secretaría Académica: Lic. Marcela Carignano

Área Educación: Dra. Gabriela Lamelas

Área Feminismos, Género y Sexualidades: Lic. Ivana Soledad Puche

Área Historia: Dr. Pablo Requena

Área Letras: Dra. Florencia Ortiz

Área Filosofía: Dra. Alba Massolo

Área Ciencias Sociales: Dra. Cecilia Inés Jiménez

Índice

Prólogo. La vida de la(s) lectura(s)
por *Paula Hunziker* **11**

Pensar, elegir, aparecer: el pensamiento y su relación con el mundo de las apariencias
por *Alejandro Milotich* **19**

La Apariencia y el cuerpo. Primeras lecturas en torno al diálogo de Arendt con Merleau-Ponty
por *Magalí Argañaraz* **35**

Notas sobre el *Sensus communis* en *La Vida del Espíritu* de Hannah Arendt
por *Simonetta Torres* **61**

La recuperación de la filosofía práctica de Aristóteles en Hannah Arendt a la luz de su crítica de la tradición filosófica
por *Maximiliano Chirino* **79**

Initium* y *principium:* resonancias del *Concepto de amor en San Agustín* en *La vida del espíritu
por *Ari Costamagna* **107**

Arendt lectora de Kafka
por *Camila Meyar* **129**

Marginalia arendtiana* en *La tesis de Kant sobre el ser*, de M. Heidegger. Notas para leer *La vida del espíritu
por *Laura Arese* **145**

Initium y *principium*: resonancias del *Concepto de amor en San Agustín* en *La vida del espíritu*

Ari Angelina Costamagna*

Introducción

La complejidad de la lectura arendtiana se erige como una "actitud" frente a los textos del pasado, en confrontación franca con la tradición filosófica de pensamiento, pero abierta a su recuperación en el marco de la posibilidad de construir un horizonte de indagación político no metafísico. Como sabemos, a lo largo de su obra este será un tema recurrente y transversal a su propuesta filosófica. En ese marco, su reflexión sobre la voluntad es una consecuencia que se extrae de su diagnóstico crítico de la tradición filosófica y surge en el contexto de la problematización de la afirmación de la libertad como espontaneidad.

En *Entre el pasado y el futuro* (2016) la autora parte de la premisa de la existencia de la libertad humana como espontaneidad ligada a la acción, aunque esta entra en contradicción "con nuestra experiencia diaria en el mundo exterior en el que nos orientamos según el principio de causalidad" (Arendt, 2016: 227). Como menciona Lafer, los campos de investigación científica tradicionales que se guían por las premisas "nada viene de la nada" y "todo tiene su causa", frente a la acción libre, han tendido a preguntar por su causa, y esta "parece normalmente resultar ya sea de la causalidad de la motivación íntima de sus protagonistas, o bien de principios generales de causa y efecto que regulan el mundo" (Lafer, 1991: 322). Esta idea tiene, para Arendt, fuertes raíces en la tradición de la filosofía, la que ha pensado la libertad no en el plano de la acción, sino en el de la "voluntad" que se aloja en la "interioridad". Precisamente en este texto de los años '60, establece la idea de que en la propia meditación filosófica, incluso la que acepta la libertad humana situándola en la voluntad, ya está inscripta la perspectiva de su no- libertad (Arendt, 2016, pp. 228-229).

* IDH – CONICET - UNC
ari.costamagna.fernández@mi.unc.edu.ar

Si bien esta tesis es leída en el marco de su teoría de la acción libre, tal como es desarrollada en *La condición humana* con una peculiar lectura de Agustín de Hipona, en este trabajo querríamos retomar una indicación de *La vida del espíritu* para volver a su obra temprana sobre el pensador de Hipona. En especial volveremos a la diferencia y articulación entre *principium* e *initium*, para luego retomarla en su obra póstuma, entendiendo que no se trata en esta última de una crítica de la voluntad como tal, o de la alternativa entre dos modos de entender la voluntad (como espontaneidad o como libre arbitrio), sino de un complejo entramado agustiniano que contiene la promesa de otro marco para su filosofía de la voluntad en su relación con la acción en el mundo, una relación que quiere evitar la "caída en la necesidad". Un marco, finalmente, que podría haber proporcionado un "apoyo ontológico a una verdadera filosofía política" (Arendt, 2018, p. 450), tal como reclama en las páginas finales de "La voluntad" en *La vida del espíritu*.

La crítica de la idea de la radicación de la libertad en la interioridad y la voluntad

> *La tradición filosófica... distorsionó, en lugar de aclarar, la idea misma de libertad tal como se da en la experiencia humana, transportándola de su terreno original, el campo de la política y los asuntos humanos en general, a un espacio interior, la voluntad, donde se iba a abrir a la introspección.*
>
> Arendt, *¿Qué es la libertad?* (2016, p. 230).

A grandes rasgos, uno de los temas más espinosos con respecto al problema de la libertad en Arendt es la dificultad para comprender este concepto bajo la óptica de la tradición filosófica y de sus representantes, lxs "pensadorxs profesionales": es como si lxs filósofxs se hubiesen interesado en la libertad "cuando la libertad, en lugar de experimentarse en el hacer y en la asociación con los demás, pasó a experimentarse en la voluntad y en la relación con el propio yo" (Arendt, 2016, p. 257). Antes que surgiera el problema de la libertad en sentido filosófico, cuya datación histórica, la pensadora la sitúa en la Baja Antigüedad, la libertad era entendida fundamentalmente a partir de la experiencia concreta de "ser libre". A lo largo de su obra, combatió aquel prejuicio filosófico original de lxs pensadores

profesionales contra la contingencia, la particularidad y el carácter de imprevisibilidad que encarnan los asuntos humanos, confrontación que se condensó en la mirada crítica respecto a la tradición filosófica de pensamiento como una actitud teórica que signó gran parte de su pensamiento. Los *Denker von Gewerbe* "no se sienten cómodos con la libertad y con lo que ella tiene de aleatorio, ya que no están dispuestos […] a pagar el precio de la contingencia por el cuestionable don de la espontaneidad" (Lafer, 1991, pp. 323-324; Arendt, 2018, p. 432). De allí que el examen de la acción humana específica busque explicaciones en sus causas.

La dificultad más peligrosa con esto es que "el pensamiento mismo, en su forma teórica como en su forma pre teórica, hace desaparecer la libertad" (Arendt, 2016, p. 230). Uno de los puntos en los que llama la atención la autora es que la tradición filosófica distorsionó el concepto de libertad en lugar de aclararlo y en esa operación, lo subsumió al ámbito de la interioridad de la voluntad. La apuesta de Arendt será clarificar esta distorsión y pensar la libertad en su vinculación concreta con el mundo de las apariencias y la comunidad; aunque veremos que, si consideramos solo la actividad espiritual de la voluntad, ese problema parece desfondarse y quedar sin respuesta. La autora intentará pensar filosóficamente, *con* la tradición, *más allá* de la tradición, esta idea de libertad, donde los fenómenos de los que se ocupa en *La vida del espíritu,*

> […] están recubiertos por una capa extraordinaria de razonamientos controvertidos en modo alguno arbitrarios y, por tanto, nada despreciables, [aunque] […] se apartan de las experiencias concretas del yo volente en beneficios de doctrinas y teorías no necesariamente interesadas en "salvar los fenómenos". (Arendt, 2018, p. 239)

La deformación del concepto de libertad que generó la tradición implicó la transformación de ciertas experiencias mundanas en su origen a experiencias internas del yo (Arendt, 2016, p. 232). La libertad "interior", tal como lo reconstruye la autora en *Entre el pasado y el futuro,* surgió de un fenómeno tardío que tuvo lugar en la Baja Antigüedad y en su origen fue el resultado de un alejamiento del mundo (Arendt, 2016, p. 232).

En este contexto, abordaremos la interpretación arendtiana de Agustín de Hipona, en el marco del problema de la "tensión" entre la voluntad como libre albedrío y la voluntad como libre espontaneidad. En el texto sobre la libertad publicado en *Entre el pasado y el futuro*, si por un lado, le

reclama a la tradición haber explicado el fenómeno de la voluntad como depositaria de una disposición interior, por otro, le reclama a determinadas experiencias políticas su "falta de talento filosófico" para acuñar un concepto teórico de libertad que se adecúe a sus propias experiencias (Arendt, 2016, p. 262). Sin embargo, tal como desarrolla en aquel texto, en la díada agustiniana *initium - principium* encontró una posible respuesta desde la tradición, que en su descuido captó la experiencia política central de la Antigüedad romana: "[…] que decía que la libertad fue el principio que se puso de manifiesto en el acto de fundación" (Arendt, 2006, p. 263).

De todos modos, no se trata simplemente de contraponer estas dos concepciones de la voluntad, recuperando solo una, sino de intentar entender el modo en que la tradición filosófica condensa un modo específico de comprender el mundo y de experimentarlo. En este marco, volveremos a su texto temprano sobre Agustín ya que allí encontramos la génesis de la díada *initium - principium*, la cual aparece ligada a la concepción agustiniana de un "yo" como "inquietud". Veremos a lo largo del análisis que proponemos, que esta inquietud fundamental se encuentra presente en las tensiones de la voluntad como libero arbitrio, y que, al menos en el marco del entramado conceptual agustiniano, no es, en sentido estricto, contradictoria con la experiencia de la libertad como espontaneidad (*initium*).

La voluntad: entre la impotencia y la libertad

La vida del espíritu es su último libro, publicado póstumamente. Supone un abordaje de madurez, y en ese sentido, no escatima sutilezas en las argumentaciones ni deja de conferirle la dificultad que se merecen los temas que trabaja allí. La segunda parte de este texto, dedicada puntualmente a la "Voluntad", menciona que lxs filósofxs en lugar de concentrarse en la experiencia del yo volente para indagar en el problema de la voluntad y su vínculo con la libertad, lo que hicieron fue recubrir aquella experiencia en un "aura de misticismo"; e incluso muchxs se animaron a denunciar tal experiencia "como mera ilusión de la conciencia". Esto, menciona Arendt, puede proceder "de un conflicto fundamental entre las experiencias del yo pensante y del yo volente" (Arendt, 2018, p. 240).

El planteo general del problema de la voluntad y su dificultad para precisar de manera cabal su relación con la libertad, se abre con la siguiente indagación:

> […] ¿Cómo, de ser una palabra [libertad] que indicaba una condición política —la de un ciudadano libre que no era un esclavo— y un hecho físico —el de un hombre sano cuyo cuerpo no estaba paralizado, sino que podía obedecer a su mente— pasó a indicar una *disposición interior* en virtud de la cual un hombre podía sentirse libre cuando en realidad era un esclavo o era incapaz de moverse? Las ideas son construcciones mentales y su historia presupone la identidad inalterable del hombre, su constructor. (Arendt, 2018, p. 241; itálicas propias)

La indagación que realiza la autora continúa desde un principio "deconstructivo" adoptado en el primer volumen de la obra, que consiste en investigar el fenómeno de la libertad a partir de las distintas respuestas que dio la tradición, y en tensión con la misma experiencia fenomenológica de la libertad. Como puede verse en la evolución de la lectura del libro, identifica lo que en la primera parte sobre el "pensamiento" llamó "falacias especulativas", para poder detectar las capas de tesis filosóficas fosilizadas que confunden lo que convendría distinguir (Taminiaux, 1997, p. 140). Cuando ella identifica estas afirmaciones tradicionales, no lo hace con la pretensión de refutarlas, sino más bien de comprender de qué modo estas respuestas mientan un modo específico de experiencia filosófica y cómo éstas entran en tensión con la noción de voluntad concebida como libertad de comenzar espontáneamente.

Si los planteos tradicionales nos han llevado a pensar la voluntad como una disposición íntima, la invitación de Arendt será identificar y exponer las falacias especulativas de lxs "pensadores profesionales", para proponer *otro modo* de comprenderlo, que en última instancia nos permitan pensar su articulación con la libertad política ligada a la acción:

> La cuestión es cómo esta facultad de ser capaz de dar lugar a algo nuevo y, por ende, de «cambiar el mundo» puede funcionar en el mundo de las apariencias, es decir, en un entorno fáctico que, por definición, es viejo y que de modo implacable transforma toda la espontaneidad de sus recién llegados en el «ha sido» de los hechos: *fieri; factus sum.* (Arendt, 2018, p. 242; itálicas de la autora)

La experiencia fundamental de la voluntad, dice Arendt, es el futuro como incertidumbre primordial (Arendt, 2018, p. 246), y es precisamente esto lo que recuperará con la idea agustiniana de *initium*, ya en sus textos tempranos, como veremos. El problema es que esta idea que intentará clarificar se encuentra en la historia de la filosofía yuxtapuesta y articulada

en marcos conceptuales diversos y que no siempre aportan a este esclarecimiento. Podríamos decir, hipersimplificando el problema y sus intrincadas aristas de análisis, que en el libro de la voluntad la autora explora dos definiciones de voluntad en tensión que describe cada una de ellas una experiencia diferente de este fenómeno. Por un lado, encontramos a lo largo de la historia de la filosofía la idea de una voluntad como *libero arbitrium* -que ha predominado en las teorías sobre la voluntad-, esto es como "disposición íntima" que indicaba la posibilidad de "elegir entre dos o más objetos dados" (2018, p. 253); por otro, encontramos la experiencia de la voluntad como "órgano de futuro", en función de la cual la libertad se experimenta como espontaneidad radical, encarnada en *cada* nuevo nacimiento (natalidad). Por supuesto, esto no sugiere que Arendt deseche una de las opciones en beneficio de la otra, sino que a partir de una mirada sensible y precisa, intentará detectar el fenómeno en tanto experiencia del yo volente, a partir de las distintas aproximaciones teóricas que nos ha dado la tradición.

En este caso nos centraremos solamente en la lectura que realiza de Agustín de Hipona ya que es la fuente que utiliza para recuperar la díada *initium- principium*. De todos modos, una lectura tan acotada corre el riesgo de tener una mirada muy parcial y dejar importantes focos de investigación de lado con respecto al entramado general de este gran problema. Sin lugar a dudas, reconstruir el planteo general es un trabajo pendiente.

Ahora bien, la pregunta parece ser entonces cómo conciliar la idea de la libertad como fuente de novedad radical y por eso contingente, con la necesidad del "ha sido" del mundo fenoménico una vez concretada la acción. Como menciona Lafer, según Arendt: "para Agustín la voluntad es la facultad integradora de las otras aptitudes mentales del hombre, en su relación con el mundo de las apariencias, y por medio de ellas los seres humanos se abren hacia el futuro" (1991, p. 326). En ese sentido, parece que el trabajo de la voluntad se abre en esa dirección: conciliar la articulación entre el mundo de las apariencias y la vida del espíritu. Esta es una concepción que Arendt extrae del *De trinitate*, donde el hiponense menciona que en virtud de su capacidad unificadora hace las veces de nexo entre el mundo y las facultades del espíritu (voluntad, memoria e intelecto, en el análisis del hiponense). Esto nos da la pauta que uno de los puntos interesantes que resalta del obispo es precisamente la posibilidad de leer el trabajo de la voluntad en el marco de la vida del espíritu como un todo, y no

entenderla ni definirla aisladamente, sino en articulación con las demás actividades del espíritu.

Sin embargo, como veremos a lo largo del desarrollo de apartado sobre Agustín en el texto póstumo, esta pista de lectura termina siendo inconcluyente: aunque la voluntad tenga la capacidad integradora de las demás actividades, y así pueda hacer de nexo entre el mundo de las apariencias y el espíritu, cuando la voluntad actúa deja de ser libre[1]: el precio de la redención de la voluntad por la acción es la libertad. Esto es así, debido a que Agustín concibió la voluntad a partir de su tonalidad afectiva[2], tal y como la entiende Arendt: la inquietud.

La voluntad misma engendra y expone una de las características primordiales de la antropología filosófica agustiniana: el ser humano en conflicto consigo mismo, y en virtud de esta inquietud de sí es que se sabe

1 En este sentido,

> […] la redención de la Voluntad no puede ser mental ni tampoco llega a través de la intervención divina: la redención proviene del acto, el cual —a menudo como un *coup d'état*, según la feliz expresión de Bergson— interrumpe los conflictos entre *velle* y *nolle*. Y el precio de la redención es, como veremos, la libertad, tal y como lo expresara Duns Scoto (en el resumen efectuado por un comentarista moderno). «Es posible para mí estar escribiendo en este momento, así como es posible para mí no estar escribiendo». Todavía soy plenamente libre y el precio de esta libertad es el curioso hecho de que la voluntad siempre quiere y no quiere al mismo tiempo: en su caso, la actividad espiritual no excluye su opuesto. Sin embargo, mi acto de escribir excluye su opuesto. «Por un acto de voluntad, puedo determinarme a escribir, y por otro puedo decidir no escribir; pero no puedo estar actuando de forma simultánea atendiendo a las dos cosas a la vez». En otras palabras, la Voluntad queda redimida al dejar de querer y empezar a actuar […]. (Arendt, 2018, p. 334)

2 Arendt sostiene que

> En manifiesto contraste con el pensamiento, ninguna volición se realiza jamás por sí misma y nunca encuentra su cumplimiento en el acto. Toda volición no sólo tiene que ver con particulares, sino que —y esto es de gran importancia— mira más allá, hacia su propio fin, cuando el querer-algo se habrá transformado en hacer-algo. En otras palabras, el humor [*mood*] normal del yo volente es la impaciencia, el desasosiego y la preocupación (*Sorge*), no sólo a raíz de la reacción del alma ante el futuro en forma de temor y esperanza, sino también porque el proyecto de la voluntad presupone un yo-puedo que bajo ningún concepto está garantizado. (Arendt, 2018, p. 271)

libre (*libero arbitrio*) y arrojado al mundo[3]. El vínculo de la voluntad consigo misma no describe una relación armónica como el diálogo del dos-en- uno del pensamiento, sino de conflicto entre una voz de mando y una voz de resistencia- obediencia que Arendt detecta como *velle* y *nolle*, y por eso es intrínsecamente *impotente*. Este es uno de los rasgos novedosos de la antropología filosófica agustiniana con respecto a la filosofía griega como veremos en el próximo apartado, y que nuestra autora identificó incluso en su primer trabajo de largo aliento, *El concepto de amor en San Agustín.*

Este carácter de inquietud y de impotencia, se vincula con un rasgo específicamente humano según el obispo: la temporalidad. Tal como lo plantea en *De Civitate Dei* (De Hipona, XII, 20), existen dos comienzos en el marco teológico de la creación: primero Dios creó el mundo y el tiempo (*principium*); luego, creó al ser humano (*initium*). Si bien, en reiteradas veces a lo largo de toda su obra Arendt retoma esta distinción no es sino en su disertación doctoral donde aparece explicada y ligada a su fuente, y no solamente mencionada. Allí, la alusión al *initium* se presenta ligada a la "condición creatural": como hemos "llegado al mundo" (*fieri*), y no respondemos a la eternidad del ser, el ser que nos es propio es precario y siempre "está en falta"; no es pleno, porque "le debe su ser a Dios". En ese sentido, nuestra existencia se entiende como una inquietud primordial que nada puede salvar excepto la gracia de Dios.

Ahora bien, este rasgo de la inquietud debido al hecho de ser creados (*fieri*), se entiende en articulación con la singularidad como veremos en el siguiente apartado. Cuando Agustín pregunta "¿Quién soy yo, Dios mío?" en sus *Confesiones*, revela un desplazamiento respecto de los marcos terminológicos tradicionales de la filosofía griega. En el apartado siguiente, reconstruiremos las tesis centrales que nos ayuden a explicitar el vínculo que estamos sugiriendo.

3 Como dice Lafer,

> La voluntad como facultad autónoma de la mente, apta para manejar proyectos vueltos hacia el futuro… desafía la creencia en la necesidad. Se trata por lo tanto de una facultad que, en términos existenciales, destaca cómo el hombre está abandonado a sí mismo. Esa dimensión existencial de la voluntad es sin embargo inconcluyente desde el punto de vista de la libertad, puesto que el querer apunta hacia la orden, y no hacia el consenso del actuar conjunto […]. (Lafer, 1991, p. 330)

Initium en *El concepto de amor en San Agustín*

El concepto de amor en San Agustín como bien sabemos es una obra de juventud llena de líneas de pensamiento sin desarrollar y de difícil acceso, pero que sin embargo, tal como Arendt manifiesta a Jaspers en una carta de 1966, ella aún podía reconocerse en esa escritura[4]. Es por eso que insistimos en su recuperación.

¿Qué es lo que nos permite decir que la disertación es importante todavía para entender la centralidad de la noción agustiniana de *initium* en *La vida del espíritu*? ¿Cómo es que ir de la primera obra de juventud a la última puede echar luz a esta intrincada discusión sobre la voluntad? Sabemos que lxs principales intérpretes se han ocupado precisamente de indicar más bien una ruptura radical de esta obra de juventud respecto de la obra posterior, aludiendo a un "giro hacia la política", y considerando la producción de la etapa "americana" como sus primeros escritos políticos en sentido estricto (Young Bruehl, 2006; Canovan, 2002; Benhabib, 2000; Forti, 2001). Si bien, no podemos obviar importantes desplazamientos en términos de la evolución de su pensamiento, defendemos que no podemos suponer una ruptura radical *stricto sensu*, debido a que importantes tópicos del pensamiento filosófico-político arendtiano se encuentran ya en esta obra de juventud, y en ese sentido, tampoco podemos pasar por alto la génesis filosófica del pensamiento político arendtiano.

Uno de estos tópicos relevantes que Arendt conserva a lo largo de toda su obra es el concepto de *initium.* Este concepto aparece en la primera obra de juventud en el marco de la pregunta por la temporalidad humana, y en tensión con un concepto de tiempo cíclico, como veremos. Curiosamente podemos ligar aquella ciclicidad a la herencia tradicional griega que Agustín arrastra. Aunque en la disertación no aparece tematizado el concepto de inicio en el marco del problema de la voluntad, nos sirve en función de dos propósitos: por un lado, para entender la propuesta arendtiana a partir de su sinuosa lectura de la tradición, cuya pretensión "deconstructiva"

4 En la mencionada carta podemos lee

> I'm rewriting my Augustine, in English, not Latin, and in a way that people who haven't learned philosophical stenography can understand it. It's strange— this work is so far in the past, on the one hand; but on the other, I can still recognize myself, as it were; I know exactly what I wanted to say, and I can still even read Latin fluently in the passages by Augustine. (Arendt y Jaspers, 1992, p. 622)

(*deconstructive*) según Taminiaux (1997), parece ser más bien un llamado a la lucidez con respecto nuestra atención a los fenómenos y no una refutación de la tradición; esto es, se trata de ir *con, más allá* de la tradición. Sin embargo, deberemos tener en cuenta que la sutileza de las argumentaciones arendtianas no están presentes en el mismo grado de articulación en la disertación doctoral, en la cual es más débil, que en la obra póstuma. Por otro lado, en la tesis doctoral aparece, como ya mencionamos el concepto de *initium*, y lo hace en el contexto de un desplazamiento que se produce en la filosofía agustiniana. Aunque el obispo es un pensador de la tradición y que en parte responde a ella, es un filósofo de fronteras y en su obra se revelan yuxtaposiciones que se mostrarán en el análisis de Arendt como tensiones productivas.

En reiteradas ocasiones a lo largo de toda su producción la pensadora judío-alemana menciona que nada nuevo puede tener lugar en ciclos (Arendt, 2018, p. 341) y en ese sentido, la libertad es entendida como una ruptura del orden cíclico y como un desplazamiento con respecto a una idea de "secuencia causal". En este marco, y según lo que podemos reconstruir en algunas de las obras centrales de su pensamiento, *initium* es el concepto fenomenológico-existencial para lo que, políticamente hablando, entendemos por libertad. Tal como observa en *Los orígenes del totalitarismo:*

> El comienzo, antes de convertirse en un acontecimiento histórico, es la suprema capacidad del hombre; políticamente, se identifica con la libertad del hombre. *Initium ut eset homo creatus est* ("para que un comienzo se hiciera fue creado el hombre") dice Agustín. Este comienzo es garantizado por cada nuevo nacimiento; este comienzo es, desde luego, cada hombre. (Arendt, 1994, p. 580; itálicas de la autora)

En este breve apartado reconstruiremos las líneas principales que nos permiten entender la génesis del análisis de la díada *initium- principium* en el texto de juventud sobre Agustín. En líneas generales, podemos decir que allí encontramos un gesto crítico con respecto a la tradición filosófica de pensamiento[5], por el recorrido que propone la autora.

5 Ver Scott, J. y Stark, J. (1996) Rediscovering Hannah Arendt. En Arendt (2001) *Love and St. Augustine.* The University of Chicago Press; Keedus, L. (2015). *The crisis of German Historicism. The early political thought of Hannah Arendt and Leo Strauss.* Cambridge University Press; Campillo, A. (2019). *El concepto de amor en Arendt.* Abada.

Recordemos que Arendt aborda en el primer libro de la disertación la fuente griega del concepto de amor agustiniano, y en el segundo, analiza el contexto conceptual estrictamente cristiano. En ese segundo contexto es donde aparece la noción de *initium*, y lo hace ligada a una experiencia totalmente novedosa con respecto a lo planteado por la filosofía griega: esto es, la experiencia de una interioridad que se inaugura con el cristianismo, y fundamentalmente a partir de la meditación agustiniana. El obispo abre esta reflexión a partir del planteo de una singularidad humana nunca antes planteada en esos términos: "Al hombre […] lo creó *solo* además, no para privarle de la sociedad humana, sino para encarecerle más y más la unidad social y el vínculo de la concordia" (Arendt, 2006, p. 65; Agustín, *Civ. Dei*, XII, 21; itálicas propias).

Es claro, que en el contexto conceptual cristiano se ve un desplazamiento con respecto a la herencia filosófica griega. Tal como desarrolla en la tesis doctoral, en primera instancia, Agustín define el amor como apetito. Lo que muestra la autora, es que en esa definición puede verse la herencia griega del obispo[6]. El amor definido como apetito (deseo) buscaba el bien supremo (Dios), como un bien más entre otros. En ese sentido, si el mundo implica dispersión porque no apunta a la posesión del bien supremo (mi ser más propio, que coincide con Dios), la solución griega nos proponía el repliegue a la interioridad. Aquí el ejemplo por excelencia es el repliegue plotiniano, una de las fuentes de Agustín. Citamos *in extenso*:

> De acuerdo con Plotino, "el deseo empuja hacia fuera e implica necesidad; desear es aún ser empujado, incluso si es hacia el bien". Obviamente, 'la *necesidad* que desea de manera inexorable satisfacción, no es libre en relación con aquello a lo que está forzada'. De lo que se sigue que el anhelo de Dios carece de libertad tanto como el amor al mundo". (Arendt, 2001, p. 39; itálicas propias)

6 Al respecto:

> No cabe duda de que al definir el amor como un tipo de deseo, san Agustín apenas si habla como cristiano. Su punto de partida no es el Dios que se reveló a sí mismo a la Humanidad, sino la experiencia del deplorable estado en que se encuentra la condición humana, y todo lo que a este respecto tiene que decir dista mucho de ser original en la Antigüedad tardía. Todas las escuelas filosóficas compartían por entonces ese análisis de la existencia humana, y habla en favor del buen sentido agustiniano para la relevancia filosófica el que sus tempranos empeños filosóficos mirasen hacia Plotino antes que hacia los estoicos. (Arendt, 2001, p. 39)

Por supuesto que Agustín no podía aceptar que el amor a Dios implicase necesidad. Ahora el problema al que se enfrenta el cristiano, es que en él ya no encuentra la plenitud plotiniana en la interioridad por la cesación del amor una vez poseído el bien amado, sino que encuentra la misma dispersión que encontró en el mundo.

Según el análisis arendtiano, para Plotino, la fuente agustiniana del concepto de amor como apetito, el deseo implica la necesidad, entonces en última instancia debo trascender el deseo en la posesión del bien deseado. En la posesión trasciendo la necesidad y el deseo cesa. Esto es inaceptable para Agustín y para la cristiandad, como mencionamos. El amor no puede agotarse cuando satisfago mi deseo, y el amor a Dios no puede concebirse como una *cosa que puedo poseer*. Entonces en el segundo contexto específicamente cristiano hay un cambio en el planteo del problema. El cristiano no puede encontrar ni poseer la quietud de la posesión del amor o de lo deseado en su interioridad. En ese sentido, *no puede oponer la dispersión del mundo a la interioridad*, repliegue que nos permite el "esquema griego del cuidado de sí": el cristiano ve que el abismo entre hombre y mundo que ponen de manifiesto los deseos, está en él mismo, y solo la gracia puede ayudarlo a saldar esa falta, esa inquietud de sí, ese abismo que nada puede cerrar excepto Dios. El adagio agustiniano "Me he convertido en un problema para mí mismo" (*Conf.*, X, 33, 50) nos describe el carácter existencial de este hallazgo. En este marco, yo ya no puedo responder la pregunta "¿Quién soy?".

Así, la noción de *initium* aparece en este desplazamiento del planteo problemático y en el marco de la pregunta por mi "origen", que es Dios. Esto está ligado al problema de la temporalidad humana en oposición a la eternidad de Dios. Ahora bien, antes de desarrollar la reconstrucción básica que pretendemos realizar de la relación entre *initium* y *principium*, es que estas nociones entran en contradicción con el concepto griego de Ser. La dificultad de esto estriba en que el concepto de mundo, central para entender la especificidad del *principio* en la creación, y en oposición o diferencia con el *inicio* del ser humano, sería equiparado con la noción griega de *cosmos* o universo, en cuya fuente encontramos el concepto de ser. Si el mundo es entendido como Universo, cuya base conceptual se halla en el "ser", ya no puede tener un principio, porque el carácter de temporal inherente a todas las cosas creadas interrumpe la eternidad del

ser. De este modo, *initium* y *principium* posibilitan pensar un tiempo no cíclico ni sometido a una secuencialidad. ¿De qué modo se plantea esto?

En la disertación, se menciona que en la búsqueda del origen que es Dios, se plantea un esquema que suponen una equiparación del concepto de Creador y de eternidad, cuyo modelo en última instancia es la concepción griega de Ser, que curiosamente en *El concepto de amor* se describe como el "todo omnienglobante"[7]. En la búsqueda de mi origen que es Dios debo indagar en mi interioridad, que está quebrada y que no puede responder por sí misma ni puede alcanzar sola la plenitud. La búsqueda que se abre en mi interioridad se plantea como una "remisión retrospectiva" a mi origen, es decir como una búsqueda que se remite al pasado y es vehiculizada por la memoria. Esta rememoración expone el sentido existencial de la dependencia de la criatura con respecto al Creador. En otras palabras, expone el sentido existencial de la inquietud de sí que nada ni nadie puede borrar. El ser del hombre, frente a la determinación de la antropología filosófica agustiniana, aparece como un ser dividido, fracturado y en búsqueda de su ser propio: entre su ser –que descubrirá como- propio en la gracia y su "ser del mundo". La búsqueda perpleja del ser propio está guiada por el amor, y en cada caso por un amor diferente: *caritas o cupiditas*[8].

El ser humano necesita restablecer la conexión con su origen, pero teniendo en cuenta la inadecuación específica de la vida humana al mundo

7 No es claro el sentido en el que define el Ser como el "todo omnienglobante", puesto que también a lo largo de la disertación lo define de otras maneras, pero lo relevante aquí es que lo "omnienglobante" o "ser englobante" (*das Umgreifende*) es un concepto que utiliza Jaspers en distintas obras y debería leerse en diálogo con su maestro, aunque a los fines de este escrito no nos abocaremos a este problema aquí. En consonancia con Hunziker, "A nuestros fines, solo cabe destacar que tanto el concepto de 'lo englobante' como de 'lo trascendente' aluden a la experiencia de lo absoluto, que no supone una salida del mundo sino que se da en su límite" (Hunziker, 2018, p. 70, nota 102). A su vez, esta idea se puede vincular a la idea de "lo incondicionado" en el marco de la pregunta por la "culpa metafísica" (Ver: Jaspers, K. (1965). La culpa metafísica. En *El problema de la culpa. La responsabilidad política de Alemania*. Paidós).

8 Los conceptos de *caritas* y *cupiditas* en este contexto hacen referencia a dos modos de "amor", esto es, un amor a Dios (*caritas)* o un amor al mundo (*cupiditas*), dicho a grandes rasgos. Sin embargo, como puede verse en la disertación doctoral de la pensadora, estos amores no son claros y están asimismo sometidos a las tensiones presentes en la filosofía agustiniana.

que el entramado cristiano supone. En este marco, el autodescubrimiento y el descubrimiento de Dios coinciden; la búsqueda del origen implica la búsqueda del propio "yo" del ser del hombre.

El ser humano como ser creado expresa la dependencia respecto del creador a partir de dos características: por un lado, la de ser perecedero; por otro, la de ser temporal. Curiosamente la autora rastrea el tema de la temporalidad humana a partir de los desarrollos que propone Agustín en *La ciudad de Dios,* como mencionamos. Allí señala que en aquel texto agustiniano de madurez se produce un cambio con respecto a los marcos terminológicos tradicionales que expone distintas tensiones entre las fuentes filosóficas y una experiencia totalmente novedosa que ya no puede leerse en los términos de la filosofía griega.

Como sabemos, en *La ciudad de Dios* se distinguen dos comienzos en la creación: el *principio* del mundo como "Cielo y tierra" (Gen, 1, 1.) y con él la creación del tiempo; y el *inicio* del ser humano, es decir el ingreso de las almas al mundo. En este contexto tanto el mundo, como el tiempo y el ser humano son considerados "criaturas", esto es como cosas creadas por dios y por eso, sujetas a su condición de ser perecederos, en comparación con la eternidad divina.

La noción de *initium* implica la existencia un mundo previamente dado, es decir, el comienzo del ser humano no es concebible por fuera de la relación con ese mundo pre-dado; por ese motivo, Arendt señala en obras posteriores, que llegamos en el nacimiento a un mundo que nos precede en el tiempo. Pero la búsqueda del origen exige una indagación más allá del mundo, que trasciende todo origen histórico inmanente al mundo: "ahí la cuestión: un bien infinito nos atrae" (Gilson, 1981, p. 263). En ese sentido, si bien en la búsqueda del origen el cristiano quiere remitir al Dios eterno, la única experiencia de lo imperecedero que tiene en relación a la finitud humana, no es que Dios sea imperecedero sino que el mundo lo es. Esta experiencia, o "dato fenomenológico", es la que confunde al cristiano y también a Agustín, en otro sentido. Cuando confundimos la anterioridad de Dios con la "anterioridad del mundo" nos volcamos al "antes erróneo". Para el obispo:

> El errar este giro, el confundir el mundo, que existe antes del hombre y después de él, con la eternidad, es una apropiación por el hombre de un "antes" erróneo; se denomina *codicia*, *concupiscentia*, o bien *cupiditas*. (Arendt, 2001, p. 108)

En la equiparación de la anterioridad de Dios con la anterioridad del mundo, se esconde un solapamiento entre la definición de mundo y universo. En última instancia, este responde también a la estructura eterna del concepto griego de ser.

Del propósito de conciliar estas intenciones diametralmente opuestas (o sea conciliar la definición de mundo con el concepto de universo), es que saltan a la vista las tensiones entre estas dos fuentes del pensamiento agustiniano. Una de las consecuencias más relevantes de esto es que en función de la noción de Ser que tiene su origen en la filosofía griega, el universo es un todo omnienglobante que se compone de partes. En primer lugar, el "todo" existe en simultáneo, y en ese marco la idea de "comienzos" (*initium*) entra en contradicción con esta simultaneidad temporal. En segundo lugar, la estructura del universo se caracteriza por una armonía preestablecida que nada podría romper, y en la indiferencia del todo respecto de sus partes, es decir, nosotros. En consecuencia, el *initium* de los seres humanos que rompen con la ciclicidad del tiempo como un todo eterno, entra en contradicción con esto.

Entonces, en Agustín encontramos al menos tres definiciones de "mundo" que nos gustaría traer para cerrar este apartado. Por un lado, y en primer lugar el hiponense entiende el mundo como fábrica de Dios, como "Cielo y tierra" (Gen, 1,1), esto es como criatura. Por otro lado, encontramos una definición de mundo en función del antes erróneo, que se equipara a la noción de Universo y por ello queda subsumido al ser como el todo omnienglobante. En él nada nuevo puede tener lugar, sino como partes de la estructura global del cosmos, cuya armonía preestablecida no puede interrumpirse. Pero en última instancia, encontramos en la disertación otra noción de mundo, en la que Arendt no insistirá demasiado en esta obra de juventud, pero quedará resonando como una preocupación fundamental por la dimensión plural de la existencia: esto es, el mundo como los seres humanos que aman el mundo y lo constituyen (Arendt, 2001, p. 33; p. 93): "Así, pues, a todos los que aman el mundo se les llama mundo" (Agustín, *Ep. Ioan,* II, 12).

Es difícil proponer una lectura secular de temas que son específicamente teológicos. Pero entendemos que la pretensión arendtiana aquí es ver la potencia productiva de las contradicciones de la obra agustiniana, para leer problemas esencialmente modernos. Arendt, a partir de su "actitud metodológica" entendida como un modo de leer la tradición a

contrapelo de sí misma, ve esta productividad en ciertas ideas del obispo. Así, entendemos que la mayor dificultad que la autora pone de manifiesto apunta a una concepción de mundo que, confundida con la eternidad del ser, puede llevarnos a una falacia y subsumir nuestras experiencias humanas y temporales a la ciclicidad del todo. Y en otro orden, impedir explicar la novedad del acontecimiento. Ahora bien, en su ensayo sobre la libertad la pensadora judía indica lo siguiente:

> [...] en Agustín encontramos no sólo la discusión de la libertad como *liberum arbitrium* […], sino también una idea [totalmente distinta] […], que, característicamente, aparece en su único tratado político, *De Civitate Dei*, en el que, como es muy natural, Agustín habla basándose en experiencias romanas específicas más que en cualquier otra de sus obras, y la libertad está concebida no como una íntima disposición humana sino como una característica de la existencia del hombre en el mundo. El hombre no posee libertad porque con él, o mejor con su aparición en el mundo, aparece la libertad en el universo; el hombre es libre porque él mismo es un principio y fue creado una vez que el universo ya existía: '[*Initium] ut esset, creatus est homo, ante quem nemo fuit*' (*De civ.*, XII, 20). (Arendt, 2016, p. 263)[9]

En ese sentido, en *El concepto de amor en San Agustín* encontramos uno de los desarrollos más extensos y más detallados del problema del inicio del tiempo por el ingreso de las almas al mundo, y el ser humano como inherentemente temporal. Pero, ¿de qué manera en concreto echa luz sobre el problema de la voluntad? Como ya dijimos, no tenemos pretensión de responder cabalmente ninguna de estas grandes preguntas, pero sí explorar la siguiente afirmación: la relación entre *initium* y *principium* es incompatible con el concepto griego de ser que responde a un orden cósmico y totalizante, que abre la posibilidad de pensar el mundo sujeto a una secuencialidad causal, donde la acción humana individual es irre-

9 A propósito de *agere* y *gerere:*

> En latín, ser libre y empezar también son conceptos relacionados, aunque de un modo distinto. La libertad romana era un legado transmitido por los fundadores de Roma al pueblo romano; su libertad estaba unida a ese comienzo establecido por los antepasados con la fundación de la ciudad, de cuyos asuntos debían ocuparse los descendientes, haciéndose cargo de las consecuencias, y cuyas fundaciones debían 'aumentar'. La suma de todos esos elementos son las *res gestae* de la República romana. (Arendt, 2016, p. 262)

levante al quedar reducida a "ser una parte del todo". En el único caso en donde la argumentación agustiniana no recae en el modelo del mundo como universo (o cosmos) que en su trasfondo opera la noción griega de ser, es cuando concibe el mundo a partir de los ser seres humanos que lo co-constituyen y lo aman. El mundo que me precede (*principium*) y al cual las almas nacen como recién llegados (*initium*) debe concebirse como la pluralidad de otrxs que constituyen el mundo. En este marco, la pregunta que se nos abre es: así concebido el mundo, ¿todavía podemos entender la acción como clausura del libre albedrío, en tanto cae en lo "ha sido" del mundo? De modo precario, podríamos seguir indagando en dirección a precisar la articulación entre la singularidad, que se pone de manifiesto en la experiencia de la voluntad como *principium individuationis,* y la pluralidad inherente al concepto de mundo, en la que se inscribe la fragilidad de la acción.

Consideraciones provisionales y temas pendientes

El problema de la voluntad, tal y como se plantea en *La vida del espíritu* parece resueltamente inconcluso. Parece no haber solución posible, sino el planteo de un problema que, a raíz de su análisis, sugiere que en primer lugar la tensión entre voluntad y libertad decantan de las objeciones que lxs pensadores profesionales han hecho de la voluntad entendida como "órgano de futuro"; y que la interpretación moderna de esto, que si bien no la desechó cabalmente, lo que hizo fue subsumir la experiencia del yo volente a la del yo pensante (Taminiaux, 1997, pp. 140-167), como sugiere el análisis de Hegel[10]. Por otro lado, si a lo largo del escrito lo que hace es objetar la idea de voluntad como disposición interior, no parece que esta idea sea tan fácilmente desechable o refutable: efectivamente no podemos negar la afectividad inherentemente conflictiva de la voluntad, que decanta, en el análisis de Agustín, de una vida interior nunca antes expuesta con mayor radicalidad.

Como intentamos delinear en el segundo apartado, la lectura de Arendt de Agustín en *La vida del espíritu*, parece sugerir que la idea de la voluntad como disposición interior inherentemente conflictiva (tensión entre *velle* y *nolle,* esto es como libre albedrío) no se opone a la libertad de la

10 Arendt, H. (2018). "La solución de Hegel: la filosofía de la historia". En *La vida del espíritu.* Madrid: Paidós, pp. 273- 286.

espontaneidad. Tanto la voluntad como libre albedrío como la voluntad como inicio, dan cuenta de un aspecto conflictivo de la singularidad humana. En ese sentido, podemos ver que en realidad lo que entendemos que Arendt discute en el fondo, no es solo la posibilidad de la libertad en el marco de una temporalidad lineal en un mundo de apariencias que se caracteriza por el "ha sido" de los hechos; sino, la posibilidad de la articulación entre la singularidad humana y la pluralidad. Si bien, como mencionamos Arendt ve en Agustín ciertos rasgos que le permiten pensar su excepcionalidad en el marco de la tradición, también hay cierto marco escatológico de las respuestas del obispo que nuestra autora en un contexto moderno y secular ya no puede aceptar.

Así, la filosofía agustiniana es una de las propuestas de lxs pensadores profesionales donde se anudan una serie de experiencias (la experiencia política romana y a experiencia de la interioridad cristiana) y tradiciones (la tradición cristiana y la tradición filosófica griega) que le permiten a Arendt, aun comprendiéndola como parte de la gran tradición filosófica, identificar importantes desplazamientos respecto de ella. Allí se muestra cierta experiencia fenomenológica de la libertad como posibilidad de comenzar y dar curso a la novedad en un sentido radical, que "desafía la creencia en la necesidad" (Lafer, 1991, p. 330).

Quedan muchos aspectos pendientes por indagar. Sin lugar a dudas, las tensiones que detecta en Agustín deben ser comprendidas en el marco del análisis de la voluntad que realiza en el segundo libro de *La vida del espíritu,* y en diálogo con el resto de las lecturas de determinados autores de la tradición y a su gesto crítico con respecto a la modernidad.

Referencias

Arendt, Hannah. (2018). *La vida del espíritu* (Trad. F. Birulés y C. Corral). Barcelona: Paidós.

Arendt, Hannah. (2016). *Entre el pasado y el futuro* (Trad. A. Poljak). Buenos Aires: Ariel.

Arendt, Hannah. (2006). *Diarios filosóficos. 1950- 1953.* (Trad. R. Gabás). Barcelona: Herder.

Arendt, Hannah. (2005a). "¿Qué es la Filosofía de la existencia?". En *Ensayos de Comprensión 1930-1954.* (Trad. A. Serraro de Haro). Madrid: Caparrós Editores

Arendt, Hannah. (2005b). "Preocupación por la política en el reciente pensamiento europeo". En *Ensayos de Comprensión 1930-1954.* (Trad. A. Serraro de Haro). Madrid: Caparrós Editores.

Arendt, Hannah. (2001). *El concepto de amor en San Agustín* (Trad. A. Serraro de Haro). Madrid: Encuentro.

Arendt, Hannah. (1994). *Los orígenes del totalitarismo* (Trad. G. Solana). Buenos Aires: Ed. Planeta.

Arendt, Hannah, & Jaspers, Karl. (1992). *Correspondence, 1926–1969.* (Trans. Robert and Rita Kimber). United States of America: Harcourt Brace Jovanovich.

Arendt, Hannah & Mary McCarthy (1994). *Between Friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy, 1949-1975.* (Ed. Brightman, C). United States of America. Harcourt, Brace & Co.

Benhabib, Seyla. (2000). *The reluctant modernism of Hannah Arendt.* United States of America: AltaMira Press.

Birulés, Fina. (2000). *Hannah Arendt. El orgullo del pensar.* Barcelona: Gedisa.

Campillo, A. *(2019). El concepto de amor en Arendt.* Madrid: Abada.

Canovan, M. (2002). *A Reinterpretation of her political thought.* New York: Cambridge University press.

De Hipona, Agustín. (2005). *Confesiones* (Trad. S. Magnavacca). Buenos Aires: Losada.

De Hipona, Agustín. (2002). *Comentario a la primera Carta de San Juan* (Eds. T. Martín & J. María Hernández). Ediciones Sígueme.

De Hipona, Agustín. (1982). *La Ciudad de Dios. En Obras de San Agustín* (Vol. XVII). Madrid: B.A.C.

Forti, Simona. (2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis.* Madrid: Cátedra.

Gilson, E. (1981). *El espíritu de la filosofía medieval.* Buenos Aires: EMECÉ.

Gray, J. G. (1979). "The abyss of freedom–and Hannah Arendt". En *Hannah Arendt: The recovery of the public world* (ed. Melvyn A. Hill). New York: St. Martin's Press. Pp. 225-244.

Hunziker, Paula. (2018). *Filosofía, política y platonismo. Una investigación sobre la lectura arendtiana de Kant.* Buenos Aires: Prometeo.

Keedus, L. (2015). *The crisis of German Historicism. The early political thought of Hannah Arendt and Leo Strauss.* United Kingdom: Cambridge University Press.

Lafer, C. (1991). "Hannah Arendt y la afirmación de la libertad humana: el pensar, el querer y el juzgar en el pluralismo del 'cogito' arendtiano". En *La reconstrucción de los derechos humanos. Un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt.* Buenos Aires: FCE. Pp. 323- 335.

Scott, J. y Stark, J. (1996). "Rediscovering Hannah Arendt". En Arendt (2001) *Love and St. Augustine.* United States of America: The University of Chicago Press.

Taminiaux, Jacques. (1997). "The Kehre and the Conflict between Thinking and Willing". In *The Thracian maid and the professional thinker: Arendt and Heidegger.* United States of America: Suny Press.