



UNIVERSIDAD DE MURCIA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Fenomenología, metafísica y
deconstrucción: ensayo sobre la
lectura arendtiana de Agustín de
Hipona

**D. Agustín Palomar
Torralbo**

2015



DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Fenomenología, metafísica y
deconstrucción: ensayo sobre la
lectura arendtiana de Agustín de
Hipona

Tesis
doctoral

**Agustín Palomar
Torralbo**

Dirigida por Patricio
Peñalver Gómez

**Murcia
2015**

Para Agustín e Ignacio:
Con sus vidas se llenaron nuestros mundos

A una rosa

Ayer naciste, y morirás mañana.
Para tan breve ser, ¿quién te dio vida?
¿Para vivir tan poco estás lucida,
y para no ser nada estás lozana?

Si te engañó tu hermosura vana,
bien presto la verás desvanecida,
porque en tu hermosura está escondida
la ocasión de morir muerte temprana.

Cuando te corte la robusta mano,
ley de la agricultura permitida,
grosero aliento acabará tu suerte.

No salgas, que te aguarda algún tirano;
dilata tu nacer para tu vida,
que anticipas tu ser para tu muerte.

Luis de Góngora

La rosa

La rosa,
la inmarcesible rosa que no canto,
la que es peso y fragancia,
la del negro jardín en la alta noche,
la de cualquier jardín y cualquier tarde,
la rosa que resurge de la tenue
ceniza por el arte de la alquimia,
la rosa de los persas y de Ariosto,
la que siempre está sola,
la que siempre es la rosa de las rosas,
la joven flor platónica,
la ardiente y ciega rosa que no canto,
la rosa inalcanzable.

J. L. Borges

Agradecimientos

Al final del trabajo vuelve uno a los orígenes. En el origen están mis padres y mis hermanas. Ellos han sido ejemplo de trabajo incansable, de coraje, de generosidad y de reciedumbre. Quienes los conocen, lo saben sobradamente. A los padres hay que agradecerles siempre el que hayamos tenido en la vida experiencia de lo más importante: del amor incondicional. En el origen también está Pilar y nuestros hijos. Su apoyo ha sido constante para este trabajo, aunque les haya quitado durante más de un año demasiado tiempo, casi todo el tiempo. Nadie me ha facilitado tanto las cosas como ella para centrarme en la filosofía con la generosidad de su tiempo. También en el origen está el grupo de la AAFI de Granada. Con ellos aprendo en cada una de nuestras sesiones a trabajar con rigor y, al mismo tiempo, a disfrutar de la amistad. En nuestras reuniones se me hace patente cómo la filosofía que siempre está en los márgenes de mi vida es, sin embargo, lo más central. A mi Maestro no sólo le debo el ánimo que siempre me ha dado para iniciar una investigación de doctorado sino sobre todo la cercanía y el diálogo, las mejores condiciones en las que verdaderamente se cultiva la filosofía. Que la admiración pueda convivir con la amistad es algo, sencillamente, maravilloso que está en el origen de muchas exigencias y de muchas satisfacciones. A mis compañeros del IES la Madraza, especialmente, a los de mi Departamento, Lengua y Literatura, les agradezco que me hayan perdonado mi relativa ausencia durante el curso pasado. Trabajar con ellos me da la posibilidad de aprender. Y a mi tutor, Patricio Peñalver, he de agradecerle su palabra justa y precisa y el haber hecho posible este trabajo. Su honestidad intelectual, tan sobrecogedora, ha sido la luz en este camino. Espero poder seguir disfrutando de su cercanía y de su exigencia en el modo de pensar. Un trabajo como este también lleva la marca de los sitios donde ha sido escrito. Donde otros nombran lugares de ensueño para trabajar la filosofía, yo tengo que nombrar la Biblioteca de la Escuela de Magisterio La Inmaculada de Granada y la Biblioteca Pública de Armilla. Ahí, de la experiencia de la soledad y del encuentro con los textos, del silencio y del diálogo con ellos, y del saber y del no saber de la vida, han surgido la mayor parte de estas páginas escritas.

INTRODUCCIÓN

En 1929, en una colección dirigida por Jaspers, en la editorial Springer, se publica en Berlín la disertación de doctorado de Arendt. El título del libro es *Der Liebesbegriff bei Augustin*, y el subtítulo, *Versuch einer philosophischen Interpretation*¹. En 1951 publica su importante libro *The Burden of Our Time* que, en la segunda edición y definitivamente, llevará el título *The Origins of Totalitarianism*. Entre la obra de juventud y la obra que hará de ella una reputada pensadora de la política median más de veinte años. De 1924 a 1926 estudia Arendt en Marburgo bajo la influencia de Heidegger, en esos años en los que Heidegger orientaba las lecturas de los clásicos desde la fenomenología y en los que lentamente va fraguando *Sein und Zeit*. En una carta fechada el 9 de Febrero de 1950, ella confiesa expresamente a Heidegger que tuvo que dejar Marburgo por su causa: “Podría añadir, siendo objetiva, que desde luego no sólo callé por discreción, sino también por orgullo. Pero también por amor a ti –para no hacer nada más difícil de lo que debe ser. Sólo me marché de Marburgo por ti”². Pero fue el propio Heidegger el que propuso que Arendt se marchara a estudiar bajo la dirección de Jaspers a Heidelberg. Allí prepara su tesis de doctorado que concluye en 1928. El examen oral tuvo lugar el 26 de Noviembre de 1928³.

En la plena madurez de su pensamiento, a principios de los años 60, una editorial americana compra los derechos de edición de la publicación de su texto de 1929. E. B. Ashton es contratada para hacer una traducción del texto, esta traducción luego es entregada a Arendt para su revisión. Y, de nuevo, en una carta a Jaspers fechada el 16 de Enero de 1966, aunque considera que la traducción es bastante decente (*quite decent*), afirma que el texto tal y como fue concebido no resulta muy útil y que

¹*Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen interpretation*, Verlag von Julius Springer, Berlin, 1929. La edición utilizada reproduce la de 1929, ha sido publicada por George Olms Verlag, Hildesheim, 2006 y cuenta con un Prologo y un ensayo introductorio a cargo de Frauke A. Kurbacher cuyo título es *Liebe zum Sein als Liebe zum Leben. Ein einleitender Essay*. Además de la edición alemana hemos utilizado, obviamente, la inglesa: *Love and Saint Augustine*, edited by Joanna Vecchiarelli Scott and Judith Chelius Stark, Chicago, University of Chicago Press, 1996. También nos ha sido útil edición francesa realizada a partir de la edición de 1929: *Le concept d'amour chez Augustin*, Éditions Payot & Rivages, 1991. La referencia de la edición española es la siguiente: *El concepto de amor en san Agustín*, trad. A. Serrano de Haro, Ediciones Encuentro, Madrid, 2001. La edición española se ha hecho a partir de la edición alemana y de los añadidos de la edición inglesa. Para las citas se ha optado por poner en cada nota a pie de página la edición utilizada.

² Arendt H. / Heidegger, H., *Correspondencia (1925-1975)*, trad. A. Kovacsics, Herder, Barcelona, 2000, p. 72.

³ Cf. Arendt, H. / Jaspers, K., *Correspondence (1926-1969)*, Harcourt Brace & Company, San Diego, New York, London, p. 689.

necesita ser reescrito “en inglés, no en latín” con la finalidad de que la gente que no ha aprendido “estenografía filosófica pueda entenderlo”⁴. Arendt acomete la tarea de su revisión, pero, finalmente, la abandona y el trabajo no sale publicado. La reescritura del texto se interrumpe en el capítulo central dedicado a la metafísica. En la *Librería del Congreso*, donde se guardan los manuscritos de Arendt, se encuentran los textos de las traducciones en dos carpetas: una de ellas –la carpeta II– es cronológicamente anterior y contiene la total traducción llevada a cabo por Ashton; en la otra, se encuentra la traducción que incorpora las correcciones de la propia Arendt sobre la traducción⁵. Sobre este material Scott y Stark han llevado a cabo la edición inglesa de la obra publicada en 1996. En esta edición el texto de la carpeta II viene dado como el texto A mientras el texto de la carpeta I viene dado como el texto B. De tal manera que tomando la edición inglesa se puede comprobar las “marcas” de las correcciones de Arendt sobre el texto traducido de Ashton. Por ello, con razón, se ha señalado que el trabajo de Arendt sobre san Agustín “aparece en cualquier caso *revisado* y, no obstante, en su núcleo *intacto*”⁶. Esto demostraría, por otra parte, que, para Arendt, la cuestión de la edición y de la reescritura del viejo texto fue, por otra parte, algo importante⁷. A esta edición las propias autoras añadieron un importante ensayo sobre las claves agustinianas del pensamiento de Arendt. En la introducción señalan las vicisitudes del texto y puede comprobarse ahí, en un cuadro inicial, qué partes del texto definitivo toma la versión A de la obra y qué partes, la versión B⁸.

H. Young-Bruehl, en la primera edición de su biografía sobre Arendt, en una nota a pie de página, nos da una razón plausible de porqué Arendt interrumpió el proyecto de elaborar una versión inglesa de su primer libro:

“Una copia de la traducción preliminar de la tesis doctoral de Arendt que fue preparada por E. B. Ashton se halla en los Arendt Papers, Library of Congress. Las disposiciones para su publicación en inglés no se consumaron. Arendt quería revisar la obra y empezó a hacerlo en 1964, pero nunca completó el proyecto. Las revisiones que hizo, en notas marginales sobre el manuscrito, llevaban tan

⁴ *Ibid.* p. 622.

⁵ Cf. Scott, J. V. and Stark, J. Ch., “Rediscovering Hannah Arendt” en *Love and Saint Augustine*, *cit.*, p. xi; Kampowski, S., *Arendt, Augustine and the New Beginning. The Action Theory and Moral Thought of Hannah Arendt in the Light of Her Dissertation on St. Augustine*, Eerdmans Publishing Company, Michigan, 2008, pp. 13-14.

⁶ Vázquez Villagrasa, M., A., “Leer a san Agustín”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, n. ° 36, 2003, p. 295.

⁷ *Ibid.*

⁸ Scott, J. V., and Stark, J. Ch., “Rediscovering Hannah Arendt”, *cit.*, p. xii.

lejos su postura crítica que la intención de la tesis quedó bloqueada. Para producir un texto coherente probablemente tendría que haber empezado desde el principio”⁹.

Según esta nota, la reescritura del texto de san Agustín requeriría, pasado el tiempo, no simplemente de una traducción y adaptación al inglés del viejo texto escrito en alemán, con expresiones en latín y términos en griego sino de una *nueva* escritura. Según su biógrafa, esta necesidad se impuso desde la propia postura crítica de Arendt ante el texto, de tal manera que la intención que animó su escritura primera quedó bloqueada: el significado de aquel viejo texto parecía ya ser incomprensible para el nuevo tiempo. El ejercicio de la traducción llevado a cabo por otra persona se impuso como un ejercicio de reescritura para la propia Arendt que no pudo completar. “Hay que reescribir el propio texto”, comenta en la misma carta del 16 de Enero de 1966 a Jaspers¹⁰. Sin embargo, aquel viejo texto, que parece escrito en el lenguaje enigmático de la filosofía, no resulta ser tan alejado, a pesar del paso del tiempo, de la propia Arendt. Así escribe: “Es extraño: por un lado, ha pasado una eternidad; pero, por otro lado, me reconozco todavía en cierta medida, sé exactamente lo que quería decir entonces, e incluso puedo leer aún el latín fluidamente, si se trata de Agustín”¹¹. A pesar del tiempo pasado, expresado en la hipérbole “una eternidad”, Arendt se reconoce en lo escrito entonces y se reconoce en la lengua en la que entonces leyó a san Agustín. Y es posiblemente este reconocimiento y esta familiaridad con lo escrito hace más de dos décadas lo que, sin duda, la anima a reescribir de nuevo el texto. Y, sin embargo, como parece señalar su biógrafa, de nuevo, la distancia del tiempo bloquea el proyecto: tendría que escribirse tan nuevamente el texto que ya habría de ser otro y no aquel primero.

Para la perspectiva del lector, sin duda alguna, esta dificultad, que hace difícil casar la obra de juventud de Arendt con el resto de sus escritos, no vendría sólo dada por el modo peculiar en el que Arendt lee a Agustín de Hipona, ni por la distancia que,

⁹ Young-Bruehl E., *Hannah Arendt. Una biografía*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 141. La primera edición de esta biografía fue publicada en 1982, la segunda en 2004. La primera edición no tuvo en cuenta ni la publicación del epistolario de Arendt y Heidegger, ni la publicación de la traducción con las correcciones del texto de Arendt sobre *Der Liebesbegriff*. En la segunda edición Young-Bruehl añadió un importante prefacio a la segunda edición en el que resta importancia a la publicación de esta correspondencia en tanto que la mayoría de las cartas de Arendt, argumenta, se habrían perdido y sólo se conservan mayormente las de Heidegger. También en este prefacio se distancia de la narración de E. Ettinger sobre el *affaire* calificándolo de fantasioso. “La versión de Ettinger del *affaire* –escribe–, aunque inspirada en las cartas de Arendt y Heidegger, es una fantasía” (*Ibid.*, p. 21.).

¹⁰ Arendt, H. / Jaspers, K., *Correspondence (1926-1969)*, cit., p. 622.

¹¹ *Ibid.*

en principio, parece existir entre el ensayo de interpretación filosófica de Arendt sobre san Agustín y su ocupación, posterior, en cuestiones de filosofía política sino, principalmente, por la relación que guardaba el texto de 1929 con el acontecimiento del totalitarismo. Por ello, es legítima la pregunta acerca de si este libro de Arendt es algo más que “un momento fugaz y coyuntural dentro de su obra, un libro de juventud, redactado dentro del marco de las obligaciones universitarias y que podría haber desaparecido en la tormenta”¹². En efecto, a raíz de afirmaciones como esta, cabe hacer algunas preguntas: ¿tiene alguna relevancia la lectura de Arendt de san Agustín para su pensamiento político marcado por el totalitarismo? ¿Puede, en este sentido, un trabajo de juventud escrito, dentro de un contexto académico determinado, donde la fenomenología y el análisis de la existencia se erigían en las corrientes principales del pensamiento, tener alguna relevancia para la comprensión del hecho político que rompe con las formas tradicionales del pensamiento? ¿No forma parte san Agustín de esa tradición filosófica y teológica que el propio totalitarismo hizo entrar en crisis? ¿Su filosofía y teología no es parte de esa tradición metafísica bajo la que no es posible disponer de las categorías adecuadas para comprender el totalitarismo? ¿No es san Agustín una figura especialmente señalada de la historia de la metafísica que ha de ser dejada definitivamente atrás en virtud de las nuevas exigencias del pensamiento político tras el totalitarismo? Pero es más, ¿acaso puede san Agustín entrar en el juego del pensamiento en tanto que para él la relación entre filosofía y teología, entre razón y fe no son excluyentes sino que una ha de apoyarse necesariamente en la otra? ¿Qué interés puede seguir despertando la obra del pensador de la patrística para un pensamiento político que ha de pensar y orientar la acción en los confines mismos de la modernidad? Podemos constatar que san Agustín tuvo una importancia decisiva para la configuración del pensamiento político en la Edad Media¹³, pero es claro que, exceptuando los restos que de él quedan en los propios textos de Arendt, ya no ocupa lugar alguno para las

¹² Collin, F., “Nacer y tiempo. Agustín en el pensamiento arendtiano”, en Birulés, F. (ed.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Gedisa, Barcelona, 2000, p. 79.

¹³ San Agustín, como es bien sabido, tuvo una influencia enorme en el pensamiento político a lo largo de toda la Edad Media. A grandes rasgos, será a través del pensamiento de san Agustín como el Estado romano quedó absorbido dentro del pensamiento cristiano dando lugar a la teocracia medieval, como el orden natural quedó convertido en el orden espiritual, como el derecho natural vino a formar parte del derecho sobrenatural y como el derecho del Estado se supeditó al derecho eclesiástico. El desarrollo y afianzamiento de estos cambios, que naciendo de san Agustín fueron más allá de él, es lo que se conoce como “agustinismo político”. El agustinismo político se formaría en torno, principalmente, a las doctrinas del papa Gregorio Magno y de San Isidoro de Sevilla a partir del siglo VII. Para este tema es de referencia obligada: Arquillière, H. X., *El agustinismo político. Ensayo sobre la formación de las ideas políticas en la Edad Media*, Universidad de Granada/Universidad de Valencia, 2005. El libro de Arquillière fue publicado originariamente en 1934.

cuestiones políticas de nuestro tiempo más allá de las referencias que de él se hacen dentro de la teología¹⁴. Pero centrémonos en el lugar que el libro de san Agustín tiene en el pensamiento de Arendt. Veamos, brevemente, la relevancia que algunos estudiosos de la obra de Arendt conceden a este primer texto.

El pensamiento de san Agustín podría haber sido, como dice, Collin “agua pasada” y, sin embargo, permanece, constantemente en los escritos de Arendt. Las referencias a san Agustín –bien es verdad que con poca variedad de las mismas– están presentes en los lugares más significativos de sus principales textos y san Agustín pasa por ser uno de los autores más citados. Esta relevancia ya fue señalada en un importante artículo por R. Beiner. R. Beiner insistió en un ensayo publicado en 1966 y titulado *Love and Worldliness: Hannah Arendt’s Reading of Saint Augustine*, que, aunque no pueda ser negada la impronta para su reflexión política de los acontecimientos acaecidos en Europa de 1930 a 1940, lo cierto es que la carrera intelectual de Arendt comenzó con el libro de san Agustín. Este libro para Beiner marcó particularmente la orientación hacia la política en Arendt. Afirma Beiner que en el libro sobre san Agustín no sólo están presentes los temas que luego Arendt tratará en su propia filosofía política sino que incluso, a raíz de esta primera obra, ya se le puede atribuir al trabajo de Arendt el calificativo de “filosofía política”¹⁵. Beiner parte en su ensayo de la tesis de que el trabajo filosófico de Arendt nació en una confrontación directa con la tesis del cristianismo, más específicamente, con la tesis joánica de que el amor al mundo es incompatible con el amor de Dios¹⁶. No es por tanto accidental, considera Beiner, que

¹⁴ Una interesante excepción es la siguiente: Eric, G., *Politics & the order of Love. An Augustinian ethic of Democratic Citizenship*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 2010. En este texto, el autor lleva a cabo un diálogo entre san Agustín y el liberalismo moderno mostrando de qué modo elementos del agustinismo están todavía vivos en el debate sobre el liberalismo y llevando también a cabo una reconstrucción racional de lo que el autor llama el “liberalismo agustiniano”. El tema que hace posible este diálogo es el amor como *ordo amoris* –un tema central de la metafísica de san Agustín– y los autores que se dan cita, entre otros, en él, son: Rawls, Arendt, Nussbaum, MacIntyre. El capítulo cuarto, que lleva por título *Love as Political Vice*, está dedicado íntegramente a la lectura arendtiana de san Agustín.

¹⁵ Beiner, R., “Love and Worldliness: Hannah Arendt’s Reading of Saint Augustine” en Larry M. and Khon, J. (ed.), *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, Massachusetts Institute of Technology, 1996, p. 270. En la nota a pie de página nº 3, Beiner da cuenta de que, cuando escribió su ensayo, aún no estaba disponible la traducción de la obra de Arendt llevada a cabo por Ashton que se encuentra como texto manuscrito en la caja 66 de la Librería del Congreso. También da cuenta de que una porción importante del manuscrito, que corresponde a las páginas 7-53 de la edición original alemana y que él consultó, fue revisado por la propia Arendt a principio de la década de los sesenta (cf. *Ibid.* p. 281).

¹⁶ La cita que toma como referencia el trabajo de Beiner es la de *Primera Epístola de Juan 2, 15*. Aquí dice el escritor bíblico que el que ama el mundo o a cualquier cosa perteneciente al mundo ya no sólo no ama a Dios sino que en él no está el amor de Dios. Es este amor primero el que se altera y se rompe cuando el amor del hombre se inclina y vuelca hacia el trato de las cosas del mundo y, por tanto, hacia el propio mundo. En el trato y en el afecto que el hombre dispensa a las cosas del mundo cierra su apertura hacia Dios y, por tanto, cierra la posibilidad de ver cómo el amor de Dios llega a él. Como veremos

Arendt dedicara su atención, en el inicio mismo de su carrera, a la figura de san Agustín. El compromiso de Arendt con la política pasaría, de este modo, por una confrontación con el cristianismo agustiniano¹⁷. Es, en este sentido, en el que puede decirse que la primer libro de Arendt ya entraba dentro de sus preocupaciones políticas antes de que tuvieran lugar el asenso de Hitler al poder y antes de que ella fuera reclamada, en virtud de esa experiencia, a concentrar su atención en el pensamiento político. En este sentido, para Beiner la trayectoria filosófica de Arendt tendría un inicio relevante con el texto de san Agustín que surgió antes del impacto de los regímenes totalitarios. Y así, para él, la primera obra sobre san Agustín tendría su continuidad en *The human condition* de 1958, la cual es considerada para el autor como la contribución más importante de Arendt en el terreno de la filosofía política. Esta obra culminaría y concretaría el proyecto iniciado con el estudio de san Agustín y en ella Arendt intentaría volver a darle dignidad a la existencia mundana a través del estudio de las funciones de las actividades humanas¹⁸.

También en esta obra temprana ya estarían operando las categorías de mortalidad y natalidad que Arendt desarrollaría posteriormente. Sostiene Beiner, profundizando en esta cuestión, que la primera parte de *Der Liebesbegriff* presentaría la perspectiva de la muerte mientras la segunda la cuestión de la natalidad. Y las dos juntas cubrirían el a dónde *–whither–* y el de dónde *–whence–* de la existencia humana, lo cual marcaría, a través del análisis del amor en san Agustín, “la perspectiva de los dos polos de temporalidad humana”¹⁹. Por último, en la tercera parte del libro de san Agustín, ya estaría presente el principio de la comunidad en la tesis agustiniana de que el amor recto hacia el prójimo requiere ser compartido con todas los hombres como criaturas *–all creatures–* fundándose así lo común en la pertenencia a un origen histórico común en Adán²⁰. De aquí, surgiría para Beiner, la gran disyuntiva con la que Arendt forcejeó a lo largo de toda su trayectoria filosófica: la de considerar el mundo, o bien como un mundo alienado, o bien como un lugar como en el que sentirse en casa. Ante esta disyuntiva, en cualquier caso, sostendría la tesis de que la actitud propiamente política sería la de aquellos que estando en el mundo lo aman.

nosotros, la pre-ocupación de las cosas del mundo cierra la pre-ocupación de las cosas de Dios. Esta radical oposición revela ya en la cita de San Juan las dos actitudes fundamentales y antitéticas que puede adoptar el hombre y que son determinantes, como veremos, en la lectura arendtiana de san Agustín.

¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 269.

¹⁸ *Ibid.*, p. 270.

¹⁹ *Ibid.*, p. 277.

²⁰ *Ibid.*, p. 278.

Más crítica es la posición T. Tsao que, en su artículo *Arendt's Augustine*²¹, ha señalado la distancia que hay entre el texto de Arendt de 1929 y su obra posterior. En primer lugar, señala certeramente que el aserto *Initium ergo ut esset, creatus est homo*, que ha pasado a ser la huella indeleble de san Agustín en Arendt, sólo expresa “la creación del primer hombre por Dios a partir del cual toda la humanidad ha descendido”²² y no debe ser tomada, en el contexto del pensamiento agustiniano, como la condición principal para la acción. En segundo lugar, también ha señalado que, a la altura de 1929, todavía el tema de la natalidad no tenía para Arendt la relevancia que luego adquirió a partir de la década de 1950 en su teoría de la acción. Efectivamente, fue en la reelaboración de la disertación cuando se añadieron los pasajes relativos a la natalidad. Incluso, señala Tsao, que estos añadidos son incongruentes con el argumento original²³. Por ello, según esta perspectiva, la tesis de Arendt sobre la natalidad en relación con la acción, como el origen de poder comenzar de nuevo, ha de entenderse necesariamente a partir de *Los orígenes del totalitarismo*. Sólo ahí emergería el problema de la libertad de la acción humana como una capacidad de comenzar de nuevo. Siguiendo, por ello, a Tsao, aunque puedan encontrarse en el primer texto de Arendt las raíces de su posterior teoría de la acción no se encontraría como tal una teoría de la acción que sólo tendría su lugar de aparición plenamente tras el debacle de los totalitarismos. De este modo, el valor de *Der Liebesbegriff* estaría en ser un documento importante en la maduración del pensamiento de Arendt en el aprendizaje de la filosofía con Heidegger. Sostiene Tsao que, aunque la disertación de Arendt se hizo bajo la supervisión de Jaspers, cada una de las páginas del texto de Arendt refleja la influencia de Heidegger²⁴. Ahí estarían presentes, a su modo, los temas fundamentales que fueron tratados por Heidegger en aquellos años de preparación de *Sein und Zeit*. Arendt a partir de la publicación de *Los orígenes del totalitarismo* volvería a vincular su trayectoria intelectual a la de Heidegger después de un período de ruptura²⁵. Esta vinculación se haría plenamente explícita en el análisis de Arendt en *The Life of Mind* en 1978.

F. Collin ha destacado, por su parte, cómo la reflexión primera de Arendt en torno a san Agustín marcó los temas alrededor de los cuales articuló su pensamiento en la madurez:

²¹ Tsao, R., T., “Arendt's Augustine” en Benhabib, S. (ed.), *Politics in Dark Times*, Cambridge University Press, 2010, p. 39.

²² *Ibid.*, p. 39.

²³ *Ibid.*, p. 41.

²⁴ Cf. *Ibid.*

²⁵ Cf. *Ibid.*, p. 42.

“Quisiera tratar de indicar cómo, más allá del paréntesis de un trágico silencio de veinte años, el pensamiento de Arendt rehace la matriz de lo que la había atraído en el primer trabajo de estudiante. No porque se atuviera a las *tesis* agustinianas o a lo que había extraído de ellas en un análisis al mismo tiempo atento y crítico, sino más bien porque desde aquel primer momento se configuran los *temas* alrededor de los cuales –aunque en una coyuntura por completo diferente y en términos distintos– articula su reflexión de madurez”²⁶.

Algunos de estos temas serían: el carácter no sistemático del pensamiento y el recurso a la narración, especialmente a la narración autobiográfica; la referencia romana a la *civitas*, más allá de la exclusiva referencia a la *polis* griega; el motivo del tiempo y de la espera en la que se convierte todo nacimiento; la inscripción del dolor humano en el horizonte de la redención; la mundanidad a partir de la propia fabricación humana (*fabricatum*) en analogía al mundo como creación de Dios (*fabrica Dei*); el *amor mundi* como el lema que atraviesa toda la obra de Arendt y que, ya fuera del contexto teológico del pecado, de la redención y de la gracia, daría lugar a la elaboración de un pensamiento de la comunidad que tendría su sello distintivo en el *factum* de la pluralidad; el concepto cristiano de creación que rompe la continuidad del tiempo de la *physis* y que hace posible una concepción del ser humano como creador a imagen de Dios²⁷; la idea de la natalidad frente a la concepción heideggeriana del hombre como “ser para la muerte”. Y, más allá de estos temas, que estarían presentes en el pensamiento maduro de Arendt, Collin indica una tesis que marca su hermenéutica sobre san Agustín: su paso por una filosofía cristiana daría a Arendt una concepción peculiar de lo político, una concepción en la cual se conjugaría tanto el elemento de la ley y de lo normativo como el elemento de lo que no puede ser ni instituido ni asegurado por ella: la fe. La fe articularía todo aquello que en la política no es ni puede ser sometido a contrato y que, sin embargo, sería necesario para mantener el vínculo de la pluralidad entre los hombres en la comunidad política²⁸.

Muy influyente ha sido el ensayo titulado *Rediscovering Hannah Arendt* de Scott y Stark. Nos detenemos, por ello, un poco más en la hermenéutica de quienes han montado la edición del libro que ha avivado los estudios sobre el san Agustín de Arendt. Pues bien, comienzan las autoras señalando que el interés de Arendt por la teología

²⁶ Collin, F., “Nacer y tiempo. Agustín en el pensamiento arendtiano”, *cit.*, p. 80.

²⁷ Cf. *Ibid.*, p. 87.

²⁸ Cf. *Ibid.*, p. 95.

cristiana y, en concreto, su fascinación por san Agustín la heredó, más allá de las clases de teología de Guardini a las que asistió, de Heidegger. Luego este interés quedó reforzado por su relación intelectual por Jaspers²⁹. Una muestra del interés compartido por Heidegger y Arendt por san Agustín sería la conocida carta del 13 de mayo de 1925 en la que Heidegger escribe a Arendt diciéndole que está leyendo en ese momento *De gratia et libero arbitrio* de san Agustín³⁰. En la carta aparece tanto la cuestión del amor como el conocido adagio agustiniano: "...estar en el amor = estar empujado a la existencia más propia. *Amo* significa *volo, ut sis*, dice san Agustín en un momento: te amo-quiero que seas lo que eres"³¹.

Scott y Stark señalan la relevancia que para la cuestión del prójimo, dentro de un contexto fenomenológico³², tuvo para la joven Arendt el ir y volver de la filosofía cristiana de san Agustín a la filosofía existencial. En esta cuestión ya estarían implicadas, a su vez, tanto la cuestión de la fuente social de la acción como su fundamento moral. Sin embargo, las autoras norteamericanas sitúan, dentro de ese contexto fenomenológico en el que Arendt se formó, el estudio de san Agustín como el intento de Arendt por redescubrir un "pensamiento antitradicional"³³. Este camino comenzaría bajo el lema fenomenológico de ir a las cosas mismas, pero marcharía, más allá del mismo, hasta el planteamiento de la vida social a través de la cuestión "de la relevancia del prójimo"³⁴. Este intento de apoyarse en la fenomenología para "descubrir de nuevo el pasado", como lo que aconteció en un origen, lo habría tomado Arendt de Heidegger. Pero entremos con más detenimiento en las tesis que jalonan la hermenéutica de Scott y Stark.

²⁹ Cf. Scott, J. V., y Stark, J. C., "Rediscovering Hannah Arendt", *cit.*, p. 117.

³⁰ El influjo de Heidegger es determinante en la elección del tema de la tesis de doctorado de Arendt, pero también el influjo de Heidegger continuó hasta que Arendt terminó su tesis en Heidelberg y se marchó a Berlín en 1929 (cf. Young-Bruehl, E., *Hannah Arendt. Una biografía cit.*, p. 133.). Incluso, este influjo se dejó notar, como en otros alumnos de Heidegger, en la adquisición de una "prosa heideggeriana". Tal adjetivo aparece, por ejemplo, utilizado por E. Young-Bruehl cuando se refiere al libro de Arendt sobre san Agustín (*Ibid.* p. 595).

³¹ Arendt, H./Heidegger, M., *Correspondencia, cit.*, p. 31. El tema del concepto de amor en Heidegger y su relación y/o confrontación con Arendt ha sido desarrollado en: Tömmel, T., N., *Wille und Passion. Der Liebesbegriff bei Heidegger und Arendt*, Suhrkamp Verlag Berlin, Berlin, 2013.

³² Cf. Scott, J. V., and Stark, J. C., "Rediscovering Hannah Arendt", *cit.*, p. 116.

³³ Cf. *Ibid.*, p. 117.

³⁴ Cf. *Ibid.* Esta tesis de las intérpretes norteamericanas ha de ser matizada en un punto al que volveremos luego: el camino del pensamiento de Arendt no sería un ir más allá de las cosas, como expresión estricta de la fenomenología, hasta arribar en la cuestión fundamental del prójimo y de la vida social sino que la vida social y la cuestión política serían, justamente, el asunto mismo, la cosa misma específica que abordaría la fenomenología de Arendt. Sin embargo, sí habría que considerar con ellas que la vuelta a la lectura de san Agustín se inscribe dentro del intento por repensar la tradición filosófica desde la relación entre fenomenología y lo que ellas denominan "pensamiento antitradicional" que, para nosotros, será el pensamiento metafísico y teológico.

En primer lugar, Scott y Stark sostienen, de manera general, que con su lectura de san Agustín, Arendt “transformó el “Ser” de las lecturas sobre la filosofía griega de su mentor en el “Creador”, usando a Agustín como su guía”³⁵ y que el estudio de san Agustín fue lo que le hizo abandonar la fenomenología del ser para la muerte de Heidegger. Incluso llegan a sostener que “usa a san Agustín como un arma contra su profesor”³⁶. Del estudio de san Agustín surgiría, precisamente, la importancia del tema de la vida y de la natalidad en la existencia frente a la concepción del *Dasein* como el *Sein zum Tode*. En segundo lugar, también san Agustín sería importante por cuanto partiría de él la tesis de la igualdad de todos los hombres por tener la misma condición originaria en un Dios Creador. Pero esto implicaría que, en la disertación, todavía conservaría Arendt el significado latino de *societas* como *civitas*. Luego, a partir de *La condición humana*, como se sabe, este sentido de la *societas* dará paso al concepto moderno de sociedad y de política como un espacio en el que la *civitas* se atomiza en el aislamiento de los individuos en la vida política y en la soledad de las relaciones sociales³⁷. En conclusión, el contenido de la disertación podría ser tomado, en este punto como “un subtexto para la fenomenología de Arendt de lo público, lo privado y de la vida social”³⁸. En tercer, lugar, Scott y Stark señalan que Arendt en el texto de su disertación dejaría a un lado el punto de vista teológico para centrarse en el punto de vista existencial. Arendt que, evidentemente, no era una teóloga ni siquiera una teóloga agustiniana según la afirmación de Young-Bruehl³⁹, centró su atención en la elaboración de un estudio filosófico en torno a *caritas* para alejarse de los aspectos de la teología dogmática de san Agustín que ella encontraría como poco consistentes⁴⁰. La preocupación de Arendt en estos años era principalmente la cuestión de la relevancia del prójimo y esta preocupación se mantuvo, como eje central de su pensamiento, a lo largo de todos sus años. Detengámonos un momento aquí.

³⁵ *Ibid.*, p. 117.

³⁶ *Ibid.*, p. 125.

³⁷ *Los orígenes del totalitarismo*, trad. G. Soler, Taurus, Madrid, 2004, p. 575 [Edición original: *The origins of the totalitarianism*, Harcourt, Brace, New York, 1951.]. Para los textos de Arendt sus versiones en inglés y alemán así como los cambios en los títulos véase el magnífico apéndice preparado por U. Ludz en: *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*, trad. M. Abella y J. L., López de Lizaga, Editorial Trotta, Madrid, 2010. También puede consultarse aquí las versiones que la obra de Arendt ha tenido al español. Es un hecho que Arendt variaba la edición de sus obras cuando ella misma las traducía al alemán. Un estudio de estos cambios de sus obras principales, que no incluye su libro sobre san Agustín, puede encontrarse en: Ferrie, Ch., “Une politique de lecture: Arendt en allemand” en Kupiec, A., Leibovici, M., Muhlmann, G. et Tassin É., *Hannah Arendt abroad. Lectures du monde*, Editions Kimé, Paris, 2008, pp. 235-266.

³⁸ Scott, J. V., and Stark, J. Ch., “Rediscovering Hannah Arendt”, *cit.*, p. 129.

³⁹ Cf. *Ibid.*, p. 128.

⁴⁰ Cf. *Ibid.*

Efectivamente, más allá de lo indicado por estas autoras, Arendt se apoyaría en la idea de *caritas* y en la experiencia agustiniana de la misma para comprender los “principios mismos políticos del cristianismo”. Por ejemplo, en *La condición humana* al citar a san Agustín dice lo siguiente:

“Encontrar un nuevo nexo entre las personas lo bastante fuerte para reemplazar al mundo, fue la principal tarea política de la primera filosofía cristiana, y fue san Agustín quien propuso basar en la caridad no sólo la ‘hermanandad’ cristiana, sino todas las relaciones humanas”⁴¹.

Esta misma tesis aparece en “Historia e inmortalidad”, un texto de 1957 cercano, por tanto a *La condición humana*, donde Arendt llega a afirmar que san Agustín fue “ciertamente el mayor teórico de la política cristiana”⁴², además de ser el autor espiritual por antonomasia. Y nos aclara en qué sentido san Agustín fue importante para la teoría política cristiana:

“Lo decisivo –aparte del hecho de que estaba todavía firmemente arraigado en la tradición romana– fue que, en su *De civitate Dei*, concibió un más allá en el que los hombres continuarían viviendo en comunidad. De este modo, la pluralidad humana, uno de los requisitos fundamentales de la vida política, quedaba vinculada a la ‘naturaleza’ humana, incluso en las condiciones de inmortalidad individual...La convicción de Agustín de que tiene que existir alguna suerte de vida política aun en condiciones de ausencia de pecado y santidad la resumió en una frase: *Socialis est vita sanctorum*, incluso la vida de los santos es una vida junto a otros hombres”⁴³.

Sin entrar ahora en el contenido de estos textos, ellos pueden ser señalados como la prueba de la continuidad entre la obra primera de Arendt y sus escritos posteriores y muestran la importancia que san Agustín tuvo para la teoría política: el lugar central de *caritas* en la vida social y la pluralidad que ya estarían presentes, obviamente, en un contexto teológico en San Agustín. Como puede observarse, en el texto arriba citado, la vida de los santos es pensada por san Agustín al modo político.

En cuarto lugar, Scott y Stark señalan la influencia en la disertación tanto de Heidegger como de Jaspers y, más precisamente, la fenomenología del Ser de

⁴¹ *La condición humana*, trad., R. G., Novales, Paidós, Barcelona, 1993, p. 62 [Edición original: *The Human Condition*, The University Chicago Press, Chicago, 1958.].

⁴² “Historia e inmortalidad” en *Hannah Arendt: De la historia a la acción*, Barcelona, 1999, p. 56 [Edición original: “History and Inmortality” en *Partisan Review*, Vol., 24, nº 1, 1957.].

⁴³ *Ibid.*, p. 56-57.

Heidegger y la filosofía de la Existencia de Jaspers. La disertación de Arendt sería el “laboratorio intelectual” donde se pondría a prueba la fenomenología de Heidegger y el existencialismo de Jaspers en torno a san Agustín y la cuestión de Dios⁴⁴. Arendt tomaría de Jaspers la importancia de las “situaciones límite” para el análisis de la existencia, el sentido afirmativo de la vida frente a la comprensión de Heidegger de la existencia humana como un ser para la muerte, el concepto de lo abarcador así como incluso la comprensión de la temporalidad⁴⁵ y, sobre todo, la relevancia del tema del amor. Ahora bien, lo específico de su aprendizaje con Jaspers fue leer aporéticamente a san Agustín mostrando las oposiciones, las contradicciones, los límites, y las fronteras de su pensamiento⁴⁶. Es como si el carácter paradójico que encierra la filosofía de la existencia de Jaspers fuera para Arendt el modelo de análisis existencial que ella puso en juego en su lectura de san Agustín. Por último, también con Jaspers, a diferencia de Heidegger, aprendería Arendt a tomar el análisis de la existencia no como algo orientado principalmente hacia la muerte sino a la vida, aunque esto no le impediría reconocer con el propio Heidegger las consecuencias del carácter finito de la propia existencia. Este carácter afirmativo de la vida quedaría reforzado por Jaspers en el propio concepto de comunicación como otro de los rasgos principales y definitorio de la vida humana. Scott y Stark señalan que no puede ser tomado como una simple coincidencia el hecho de que tanto Arendt como Jaspers trabajaran aproximadamente durante las mismas fechas a san Agustín: Jaspers con la publicación en 1957 del primer volumen dedicado a los pensadores fundamentales en el que dedicaba un capítulo a san Agustín⁴⁷ y Arendt con la revisión a partir de 1958 de su disertación. También en este tiempo Arendt trabajó editando la traducción inglesa del libro de Jaspers que se publicó en 1962⁴⁸. Esta presencia de san Agustín, como ya hemos indicado, volverá a hacerse presente en *La vida del espíritu*.

⁴⁴ Cf. Scott, J. V., and Stark, J. Ch., “Rediscovering Hannah Arendt”, *cit.*, p. 154.

⁴⁵ Cf. *Ibid.*, p. 198.

⁴⁶ Cf. *Ibid.*, p. 199.

⁴⁷ El tema del amor ocupa también un lugar central en la reflexión de Jaspers sobre san Agustín (cf. Jaspers, K., *Los grandes maestros espirituales de oriente y occidente: Buda, Confucio, Lao-Tse, Jesús, Nagarjuna, Agustín*, trad. E. Lucena y P. Simón, Tecnos, Madrid, 2012, p. 213 y ss.). También de manera explícita está en Jaspers la búsqueda de contradicciones en el pensamiento de san Agustín. A este respecto véase como uno de los epígrafes del texto de Jaspers sobre san Agustín lleva por título, precisamente: “contradicciones agustinianas” (cf. *Ibid.*, p. 233.). Por último, y, aunque sea un tanto anecdótico, habría que señalar que entre la escasa bibliografía que cita Jaspers sobre san Agustín se encuentra el libro de Arendt de 1929.

⁴⁸ Cf. Scott, J. V., and Stark, J. Ch., “Rediscovering Hannah Arendt”, *cit.*, p. 207.

Scott y Stark, por otra parte, señalan las complejas y problemáticas relaciones de Arendt con Heidegger dentro del pensamiento político americano. Es interesante consignar algunas de ellas: para Morgenthau el buscar constantemente la raíz del pensamiento de Arendt en Heidegger impide subrayar justamente la especificidad de su pensamiento; Pangle ha atacado a Arendt, precisamente, por seguir muy de cerca a Heidegger y “socavar la tradición del pensamiento político liberal americano con los efectos corrosivos del nihilismo germánico”; Ferry, por su parte, ve en la influencia de Heidegger, y sobre todo, en su “destrucción de la metafísica”, la posibilidad de que Arendt desarrollara una “fenomenología de la novedad y del misterio” que rompería con el concepto de necesidad y de causalidad que entrañaba la moderna filosofía de la historia, particularmente, el marxismo y, generalmente, las ideologías totalitarias; Gunnell ha atacado a Arendt porque sus raíces heideggerianas han supuesto no ya una defensa del relativismo moral y del nihilismo sino sobre todo un ataque al empirismo y al pragmatismo americano y una defensa, así mismo, de la moralidad en la vida política y de la posibilidad de una pensamiento político normativo⁴⁹ que surgiría de la búsqueda de “un método alternativo para el razonamiento moral en el pensamiento político fenomenológico”⁵⁰. Scott y Stark, en este repaso de las diferentes posiciones en torno a la influencia de Heidegger en Arendt, señalan, en primer lugar, que todas ellas tienen en común el no restringir la influencia de Heidegger al pensamiento de Arendt sino también, a través de ella, a la ciencia política americana; en segundo lugar, que tanto fervientes admiradores como Morgenthau como críticos acérrimos como Pangle y Gunnell coinciden en que la influencia o la presencia de Heidegger en el pensamiento político americano a través de Arendt no ha estado bien aclarada; y, en tercer lugar, que, la relación Arendt/Heidegger habría que verla como un factor clave en el ataque devastador a la modernidad a ambos lados del Atlántico y en la devaluación de los valores liberales para las prácticas políticas⁵¹. Frente a estas tesis extremadamente críticas acerca de la influencia de Heidegger en Arendt, Scott y Stark sostienen, como ya quedó señalado más arriba, que Arendt tomó de Heidegger tanto la idea de plantear la relación del pensamiento de manera radical con respecto a la tradición filosófica como la idea de la posibilidad de constitución del mundo como un mundo nuevo. Ahora bien, se separaría de Heidegger en la importancia que Arendt da a relaciones humanas

⁴⁹ Estas lecturas son reseñada en: *Ibid.*, pp. 173-176.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 176.

⁵¹ Cf. *Ibid.*, 117.

basadas en *caritas* y en lo que esto entraña para el problema de la relación con el prójimo.

Por último, vamos a dar cuenta del estudio posiblemente más completo que se ha escrito en torno a san Agustín. Nos referimos al libro de S. Kampowski que lleva por título: *Arendt, Augustine and the New Beginning. The Action Theory and Moral Thought of Hannah Arendt in the Light of Her Dissertation on St. Augustine*. Este libro ha sido publicado en el 2008 como un extenso estudio cuyo contenido corresponde a la disertación de doctorado de Kampowski presentada en 2005 en el Instituto pontificio Juan Pablo II para el Estudio del matrimonio y la familia en Roma. Como ya se indica en el subtítulo del libro, el objetivo de esa investigación es estudiar las raíces de la teoría de la acción y de la filosofía moral arendtiana en el contexto del libro de Arendt sobre san Agustín. Para ello, en primer lugar, el autor sostiene que hay en Arendt una unidad en la trayectoria filosófica que se inició con el estudio sobre el padre de la patrística y que culminó en su obra inacabada *The Life of the Mind*. Como se sabe, en esta obra, en el capítulo central dedicado a la voluntad, se vuelve a san Agustín y esto, junto a las referencias que aparecen en todas sus obras mayores, sería motivo suficiente para sostener la importancia que tuvo el pensamiento agustiniano a lo largo de toda la trayectoria intelectual de Arendt. En segundo lugar, Kampowski sostiene que se encuentra en la obra de Arendt una teoría de la acción pero también una filosofía moral. La primera estaría finalmente formulada en *The human condition* y la segunda disgregada en diversos textos en Arendt y en su libro inacabado, pero ambas teorías tendrían su raíces en la tesis de doctorado de Arendt. La novedad de este ensayo estaría en mostrar la relación entre la teoría de la acción en Arendt y la teoría moral. Para ello, el estudio de Kampowski parte del contexto fenomenológico existencial alemán y a partir de él quiere mostrar que la lectura arendtiana de la acción humana, que emerge de su obra de 1963, tendría que ser calificada de esteticista y amoral. Ambos adjetivos vendrían a señalar una comprensión de la acción humana de cuño nietzscheana. Que Arendt tomara como modelo de acción las gestas de los grandes héroes y que hablara, por tanto, de la “grandeza de la acción” apoyaría esta hermenéutica de Arendt. Pero Kampowski reconduce la concepción arendtiana de la acción de esa lectura de corte nietzscheana a una lectura aristotélica en la cual la acción sería señalada como entelequia. “La acción para Arendt –dice Kampowski– es una ἐντελέχεια, una actividad que tiene final en sí misma, esto es, que está hecha por sí misma más que por alguna

otra cosa; su producto es su propia realización, su ἐνέργεια”⁵². Entendida como ἐνέργεια, como una actividad que tiene en ella misma su final, el significado de la acción puede ser entendido de un modo que no es ni estético ni nietzscheano. Uno de los criterios que pueden ser utilizados para determinar si una actividad es una acción, esto es, una actividad que lleva el significado en sí misma, es que puede ser contada como una historia⁵³. Ahora bien, si esto es cierto, surge una paradoja: si la narratividad es la marca distintiva de la acción, entonces resulta que acciones serían tanto las buenas acciones como las malas, pues tanto unas como otras son susceptibles de ser contadas. Pero si esto es así, entonces los hechos acaecidos en torno al totalitarismo tuvieron que ser producidos también mediante la acción. Pero, como sabemos, Arendt sostiene la tesis de que, justamente, el totalitarismo destruye la acción o, mejor dicho, priva a los individuos de su capacidad de la acción quedando la existencia reducida a una mera existencia animal. La paradoja, en principio, apunta a la cuestión de si la acción puede incoar el mal o la acción en sí misma lleva inscrita una teleología hacia el bien. Pero, en, segundo lugar, la paradoja apunta a cómo es posible que un hecho, como el totalitarismo, impida la capacidad de la acción para los hombres. Y, por último, plantea también la cuestión de si la acción misma puede ser evaluada en términos de criterios morales⁵⁴. Pues bien, Kampowski sale al frente de estas paradojas, sosteniendo que la teoría de la acción en Arendt puede ser comprendida sin abandonar su raíz aristotélica, pero, concediendo, al mismo tiempo que el mal destruye la capacidad de acción. Tanto las malas acciones como las buenas “testifican la *capacidad* humana para actuar”⁵⁵. El hecho de que esta capacidad pueda ser mal usada no cambiaría, en opinión del autor, su grandeza como lo propio del ser humano. Ahora bien, esta teoría de la acción nos lleva, inexcusablemente, a considerar si en el pensamiento de Arendt habría un lugar para la moral. Ciertamente no hay entre los escritos ninguno que pueda ser considerado como un texto de filosofía moral e incluso, siguiendo la indicación de Jerome Kohn, hemos de

⁵² “Kampowski, S., *Arendt, Augustine and the New Beginning*, cit., p. 30.

⁵³ Cf. *Ibid.*, p. 31.

⁵⁴ Más allá de lo apuntado por Kampowski aquí aparece la cuestión fundamental de si una teoría de la acción debe ser fundada en criterios normativos o bien basta que sea fundada en criterios, llamémoslos así, meramente narrativos. Es cierto que de la narración del mal pueden seguirse principios éticos que se inscriben en el aprendizaje de un pueblo o de un individuo y aquí tiene su sentido la práctica de la literatura surgida en torno al holocausto, incluida la de la propia Arendt; pero queda pendiente la cuestión de si la acción humana como acción está sujeta a criterios normativos antes de la experiencia del mal. El estudio de Kampowski tiene el acierto de presentar la cuestión de la relación entre teoría de la acción y teoría moral, entre, finalmente, política y moral, aunque presenta esta relación a partir de una teoría de la acción teleológica y no normativa.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 33.

tener cuidado de querer buscar en Arendt una teoría moral. Ahora bien, la tesis de Kampowski sostiene que, en la medida que la “falta de pensamiento” en Eichmann tuvo repercusiones morales, puede plantearse la cuestión de que, aunque no podemos encontrar en sus escritos una filosofía moral, sí podemos entresacar al menos algunas “consideraciones morales”⁵⁶. Esta tesis estaría avalada por la propia Arendt en la medida en que ella misma utilizó el término “moral” en dos de sus trabajos: *Some Questions of Moral Philosophy* de 1965 y en *Thinking and Moral Considerations: A Lecture* de 1971, cuyo contenido fue luego utilizado en su mayor parte en *The Life of the Mind*. El caso Eichmann mostraría que la incapacidad para pensar estaría no sólo en la incapacidad de ponerse en el punto de vista del otro, ni sólo en la incapacidad para darse cuenta de lo que uno está haciendo en general, sino sobre todo en la incapacidad para darse cuenta de lo que uno mismo es capaz de hacer hacia y contra uno mismo. Esta tesis quedaría avalada por el análisis de la propia Arendt cuando nos narra que en el momento en el que Eichmann fue requerido para que dijera sus últimas palabras olvidó que estaba a punto de morir⁵⁷. De este modo, según Kampowski, la ausencia de pensamiento de Eichmann no es, como en principio parece presuponerse, una cuestión sólo cognitiva o relativa al conocimiento sino sobre todo una cuestión moral: olvidar el hecho de que su muerte era inminente muestra el fracaso de Eichmann de centrar su atención en el hecho más relevante para él mismo como si la muerte, habría que añadir la del otro y la propia, no fuera asunto suyo. Sostiene Kampowski que “el contexto en el cual la ausencia de pensamiento comienza a tener un significado moral es el mismo contexto en el cual el recuerdo del *memento mori* tiene sentido”⁵⁸. Y a raíz de esta consideración podría bosquejarse un pensamiento moral arraigado en la persona concreta.

Pues bien, este es el amplio contexto en el que este estudio sobre Arendt vuelve a su disertación. En *Der Liebesbegriff* podrían encontrarse tanto los elementos como los motivos fundamentales para su teoría de la acción y su pensamiento moral. El último capítulo del libro desarrolla estos elementos y motivos en su lectura de san Agustín. Kampowski encontraría en el Obispo de Hipona las bases ontológicas para una teoría de la acción moral en Arendt. No entraremos a desarrollar estos elementos metafísicos que

⁵⁶ *Ibid.*, p. 76.

⁵⁷ “Incluso ante la muerte, Eichmann encontró el cliché propio de la oratoria fúnebre. En el patíbulo, su memoria le jugó una última mala pasada; Eichmann se sintió `estimulado, y olvidó que se trataba de su propio entierro” *Eichmann en Jerusalén*, trad., C. Ribalta, Lumen, Barcelona, 1999, p. 366 [Edición original: *Eichmann in Jerusalem*, Viking Penguin, 1963.].

⁵⁸ “Kampowski, S., *Arendt, Augustine and the New Beginning*, cit., p. 85.

se encontrarían en la joven Arendt, sólo vamos a indicar cuáles son: por una parte, la temporalidad y, por otra, la condicionalidad (*conditionedness*) de la existencia humana. El primer elemento nos llevaría al tema de la relación entre la memoria y el recuerdo, el segundo, al tema de la mortalidad, la natalidad y la pluralidad. Serían estos elementos, ya presentes en san Agustín, aquellos que harían posibles una teoría de la acción humana que parte del hecho de la pluralidad y de la capacidad del hombre para iniciar algo nuevo, pero que también se hace responsable de las repercusiones morales que tiene la acción en el mundo de los hombres. Esta moralidad se asentaría en el *factum* originario del hombre como un ser creado que lleva en la memoria el recuerdo de Dios, un recuerdo que ha de tonarse gratitud como la única alternativa al resentimiento causado por el colapso moral de los sistemas totalitarios⁵⁹.

Con estas lecturas ya tenemos una comprensión de los temas a los que Arendt se enfrentó en su ensayo sobre el pensamiento filosófico de san Agustín y tenemos un panorama de la relación de esta obra de juventud con sus escritos de madurez y también una comprensión de los problemas que entraña acercarse al pensamiento de Arendt a partir de *Der Liebesbegriff*, un texto de juventud que, como hemos dicho, fue finalmente abandonado en su conato de ser reescrito. Pues bien, si tenemos en cuenta el texto publicado por Scott y Stark, entonces podemos ver que hay tres posibles modos de acercarse a este texto de Arendt si este acercamiento no quiere dejar de dar relevancia a las marcas o huellas posteriores de su reescritura: i) en primer lugar, una hermenéutica puede atenerse al texto de 1929 haciendo una lectura crítica sobre él, diferenciando lo nuevo y lo viejo en el texto y completando las marcas de la reescritura con los textos maduros de Arendt⁶⁰; ii) la segunda podría tener un carácter deconstructivista en su intención y, partiendo, de las notas *marginales* de Arendt sobre el texto, de lo que pudo ser reescrito y de lo que no, y tomando como lugar para el pensamiento el hecho mismo de que ese proyecto de reescritura sobre metafísica y fenomenología fue interrumpido, no finalizado, podrían sacarse a la luz aquellos significados que fueron ocultados, desplazados o diseminados en la tradición; iii) la tercera, no tendría en cuenta tanto la diferencia entre un texto y otro, ni siquiera la continuidad/discontinuidad de la joven y

⁵⁹ Cf. *Ibid.*, p. 222.

⁶⁰ Esta, por ejemplo, ha sido la hermenéutica de: Schinagl, R., K., C., *Liebe als philosophisch-theologisches Konzept in Hannah Arendts Denken. Eine Betrachtung ihrer Dissertation Der Liebesbegriff bei Augustinus. Versuch einer philosophischen Interpretation im Lichte ihres Gesamtwerkes*, Thesis presented in fulfilment of the requirements for the degree of Master of Philosophy in the Faculty of Theology at Stellenbosch University, Stellenbosch University, Stellenbosch, 2012.

la adulta Arendt sino que se aproximaría al texto desde una perspectiva hermenéutica que, progresivamente, a su modo y siempre a su modo, quisiera completar la reescritura de aquel texto, de tal modo que el que se acercara a esta reescritura, aun sabiendo de lo viejo y de lo nuevo, pudiera trazar un camino hacia las experiencias que surgieron y que motivaron, como si se tratara de una primera vez, la propia lectura de Arendt, o, mejor dicho, como si el ejercicio que animara la interpretación no fuera tanto la cuestión crítica de los textos de Arendt cuanto la posibilidad de hacer de nuevo un camino para la filosofía, un camino que quisiera asentarse incluso en bases más firmes para la experiencia del pensamiento que las que la propia Arendt levantó en su texto. Su reescritura, en modo alguno, tendría la avidez de usurpar el lugar que le corresponde al autor pero sí se tomaría el derecho que tiene el lector de hacer suyo un texto filosófico ante el que se sitúa como si fuera un principiante en el camino de la experiencia filosófica.

Esta es nuestra lectura. Ella se torna, bajo esta perspectiva hermenéutica, en un ejercicio fenomenológico, un ejercicio que quiere partir de un fenómeno originario y que pretende llevar la exigencia de lo que se muestra en él hacia la comprensión. Nuestro trabajo sigue a Arendt, a veces incluso línea a línea y tiene siempre en cuenta lo que ella dijo antes y lo que apuntó después, pero quisiera ser él mismo un ejercicio filosófico que, en algunas ocasiones, no puede sino ir más allá del propio texto de Arendt y de su pensamiento. Hemos tenido que romper, de alguna manera, la escasez con la que Arendt lee a san Agustín y con la que se enfrenta a la fenomenología y a la metafísica.

Nace nuestro ensayo allí donde no es acallada ni lo será la voz de la filosofía: la existencia misma como el lugar donde golpea la cuestión acerca de lo que se es. Esta cuestión –la *quaestio mihi factum sum* agustiniana– se toma como el fenómeno originario que, en tanto que pregunta, lleva en sí la exigencia de un desarrollo de interpretación acerca del sí mismo. Nada es más originario para la filosofía que la exigencia que surge en la pregunta por sí mismo en el *factum* de la existencia. A partir de aquí arranca el modo como el sí mismo se interpreta. La primera interpretación donde esa pregunta encuentra sentido y acomodo viene dada por la fenomenología del deseo (*appetitus*). Si algo puede decirse del hombre ahí en su existencia es que tiene deseo de saber lo que él es y que él mismo se hace patente como un ser que desea y que antes que desear saber desea poseer las cosas del mundo donde busca la satisfacción. La primera descripción del sí mismo es la que corresponde, de este modo, al *appetitus*.

Pero el deseo es experiencia tanto de satisfacción como de insatisfacción. El deseo hacia las cosas del mundo no resuelve la exigencia de comprensión dada en el fenómeno originario y, por ello, la correcta comprensión del sí mismo tiene que girar, si quiere alcanzarse, hacia aquello que ya no puede provocar la insatisfacción porque es posesión duradera. En otras palabras, la experiencia del deseo nos abre a la cuestión de la felicidad. Ahora bien, también el deseo es patencia de la diferencia del sí mismo y de aquello que desea. En la estructura del deseo aparece esta diferencia como la de la vida en relación al mundo de las cosas. El deseo, de esta manera, introduce la cuestión de la vida en el mundo. La vida se experimenta en el mundo en el entretnejimiento del tiempo que se proyecta en la muerte. El análisis de la existencia es el análisis de este tener que habérselas con la muerte. Este análisis se desarrolla como un primer intento de interpretación del sí mismo. La felicidad no puede tener satisfacción en el mundo porque lo que ella exige no es sólo que el objeto del *appetitus* sea duradero sino que la vida misma lo sea.

Si lo anterior es cierto, el *appetitus* lleva en sí el requerimiento de ir más allá del análisis de la existencia como el lugar de la vida y la muerte. Pero desde la facticidad misma, la exigencia acerca de la cuestión de sí lleva la interpretación hacia la experiencia de la trascendencia. La insatisfacción del vivir en la facticidad del mundo lleva en sí la apertura más allá del mundo. Esta experiencia corresponde a la interpretación que se origina en la religión al buscar el sí mismo su certera comprensión más allá de sí como ser en el mundo. La experiencia de la trascendencia surge de la conciencia de la existencia marcada en su proyección última por la muerte y de la necesidad de ir en la facticidad del mundo más allá del mundo mismo. Esto es algo que sólo puede tener lugar en la vuelta de la existencia hacia el interior o hacia sí, de tal modo que la trascendencia sólo puede darse como autotrascendencia, experiencia esta que define la relación de la existencia como aquella que tiene a su término el ser que ya no puede ser trascendido y que, por ello es, el Ser trascendente. La comprensión de sí alcanza tanto para el mundo como para Dios la forma de una relación: una relación que es definida en el primar caso como *cupiditas*, en el segundo, como *caritas*. Pues bien, esta interpretación del sí mismo da paso a una nueva en la que el término de esa relación de la experiencia de trascendencia pre-tende pensarse y decirse positivamente. Estamos, evidentemente, ya en el marco de interpretación metafísico donde el objeto, el Ser trascendente, quiere ser experimentado como lo accesible y lo dado al pensado especulativamente. La *memoria Dei* es el lugar que hace posible en el hombre la

experiencia de esta trascendencia y el encuentro a su término con Dios como el Origen, es decir, como aquello donde la cuestión de sí alcanza la comprensión definitiva. Efectivamente, lo metafísico es pensamiento acerca de un Origen que puede pensarse y que puede pensarse como lo más positivo del ser. Así lo inmutable, para la metafísica, es la verdad de lo mudable, lo infinito, la verdad de lo finito, etc. Aunque el hombre en la experiencia de su trascendencia sepa que es mudable y finito, y que su existencia será barrida por el tiempo, el pensamiento metafísico es aquel que piensa como fundamento de lo finito y lo mudable lo que es infinito y mudable. En este sentido, la metafísica supera las expectativas, lo que cabe esperar, de un pensamiento de la finitud arraigado en la existencia en el mundo. Así es como Dios entra a ser fundamento de todo lo que es. La metafísica es pensamiento de la trascendencia, una trascendencia que, no hay que olvidar, surge como la cuestión más importante para la vida definida como deseo. Pero de este modo, el pensar metafísico es el pensar de la experiencia de lo absoluto que no está ligado a la comprensión del mundo sino, principalmente, a la razón de ser de la vida. El capítulo en torno al pensar de la metafísica se erige como el primero en el segundo gran marco de interpretación del sí mismo.

Pero, en esa vuelta al Origen, en el pensar metafísico/teológico se experimenta la existencia en una doble condición humana: la que tiene su origen en la creación como vida de la naturaleza y la que tiene su origen como vida del espíritu, como vida que hace posible ya no lo que Dios hizo sino lo que el hombre mismo hace en el mundo. Así este mundo, como mundo humano, es descrito como un mundo no ya en su referencia al Origen y, por eso metafísico, sino como el mundo donde cobra sentido lo que el hombre hace. A este mundo lo adjetivaremos como “fenomenológico”. De esta manera, el hombre que ha pensado metafísicamente sabe que lleva en sí una doble marca de referencia: como criatura ligada naturalmente a Dios y como existencia que está ligada también desde el origen, desde el otro origen, al mundo que subjetivamente constituye. Y es en este mundo donde la vida tiene el lugar de su manifestación y donde tiene que conducirse después de saberse originada en Dios. El cómo se ha de vivir en *este* mundo tiene su respuesta en la ética, una ética que, precisamente, porque tiene como doble referencia al mundo y a Dios se conforma como una ética metafísica o teológica.

Ahora bien, en esta experiencia de lo ético queda alcanzada la relación del sí mismo con la otredad o la alteridad que, en el pensamiento teológico agustiniano, aparece planteada como la cuestión del amor al prójimo. Hacia esta cuestión se dirige el tercer marco de interpretación al que Arendt concede un lugar destacado, pues hacia él

reconduce los dos anteriores. Este marco se desarrolla como una fenomenología de la *vita socialis* en la que el sí mismo se comprende a sí en relación tanto al prójimo como a la comunidad. Y es aquí donde el mundo en el sentido fenomenológico tiene que articularse para el pensamiento desde el concepto de pluralidad, de tal manera que mundanidad y pluralidad se toman originariamente como las condiciones que constituyen el nuevo pensamiento para la política, un pensamiento que tiene que probarse a sí mismo para responder a la cuestión del sí mismo en la barbarie de lo que entró en juego para el mundo y para la vida en el totalitarismo. Esto lleva, finalmente, a cuestionar aquella tradición que en su origen llevó los orígenes del totalitarismo. De este modo, la cuestión del sí mismo queda abierta y expuesta a un nuevo ensayo de interpretación en el que, pese a todo, lo que se hace evidente es que, en la patencia de la *quaestio mihi factus sum*, la exigencia del pensamiento se torna en el origen de la filosofía, una exigencia que en el desarrollo de su comprensión no podrá sino volver al modo como el sí mismo ya antes se había interpretado.

Este trabajo ha surgido como un capítulo dentro del proyecto de investigación que originalmente presenté en el Departamento de Filosofía de Murcia. Mi tesis para el DEA llevó por título *Política, experiencia y metáfora: fenomenología y lenguaje figurado en Arendt*. Allí se desarrolló la primera parte de una investigación que tenía como objetivo realizar una lectura fenomenológica de Arendt destacando la importancia que las imágenes, como formas oblicuas del lenguaje, tenían para la apertura del espacio político. En esa primera parte, que tenía un carácter propedéutico, se analizaron distintas esferas de acción –la científica y técnica, la social, la económica, la educativa, y, dentro de la política, la esfera del nacionalismo– como lugares donde la experiencia mundana está en relación con la esfera política. La parte central de aquel trabajo trataría de mostrar cómo la esfera de la política actúa en el pensamiento de Arendt como un tipo ideal, utilizando el lenguaje de Weber, para pensar todas las esferas de acción humanas. Esta exposición de la política como tipo ideal aparecería como una reducción, en el sentido plenamente fenomenológico, de las experiencias contenidas en las distintas esferas de acción humanas. En este trabajo, un capítulo fundamental era aquel en el que habría que afrontar la cuestión de la relación entre una fenomenología de lo político y el pensamiento de la metafísica. Este capítulo es el que aquí se desarrolla. Sostengo que el pensador metafísico que mejor conoció Arendt fue a san Agustín y que la cuestión de la crítica a la metafísica pasaba por él y por enfrentarse a su escrito de juventud. Es este aspecto, como digo, el que aquí he desarrollado. Al decir esto sólo quiero dejar

constancia de que mi tesis es menos que una tesis sobre Arendt, en un sentido, aunque, en otro, sea más que una tesis sobre Arendt.

CAPITULO I

AGUSTÍN DE HIPONA Y LA HERMENÉUTICA DE LA VIDA FÁCTICA EN HEIDEGGER COMO BASE DE ESTUDIO PARA *DER LIEBESBEGRIFF*

R. Wolin, en su libro *Los hijos de Heidegger*, sostiene que la lectura de Arendt sobre san Agustín siguió una estricta ortodoxia fenomenológica y que, bajo el influjo de los “semidioses de la *Existenzphilosophie* alemana –Heidegger y Jaspers–, concedió un lugar preferente en su estudio a las cuestiones existenciales”⁶¹. En efecto, la experiencia de la inquietud en san Agustín en torno al suceso de su conversión parece que tuvo ecos tanto en Heidegger como en Jaspers. En Heidegger, principalmente, en su concepto de “resolución auténtica” (*Entschlossenheit*) y en Jaspers en su concepto de “situación límite”⁶². Desde esta lectura fenomenológica-existencial de san Agustín, para Wolin, Arendt intentaría corregir la deficiente interpretación heideggeriana de mundo. En Heidegger el concepto de mundo sería “totalmente impersonal y carente de amor”⁶³. El concepto de *caritas* agustiniano, leído en clave existencialista, podría solventar esa deficiencia de Heidegger. La tesis fundamentada de Wolin es que el problema del “ser-con-los-otros”, que tan importante fue en Heidegger, podía recibir un nuevo enfoque desde la doctrina del amor en san Agustín. Para ello, había que armonizar la teoría del amor al prójimo como amor terreno con la teoría de san Agustín del amor a Dios y esto es lo habría intentado llevar a cabo Arendt en su disertación. Pero Wolin concluye afirmando que el texto de Arendt no tiene mucha relevancia filosófica y que sólo fue escrito con el fin de que su autora hiciera carrera universitaria “en el medio, deplorablemente conservador, de la jerarquía académica alemana”⁶⁴. Por ello, Arendt, a

⁶¹ Wolin, R., *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Cátedra, Madrid, 2001, p. 79.

⁶² *Ibid.*, 79. Ciertamente, Heidegger no habla en *Ser y tiempo* de “resolución auténtica” sino de la posibilidad de modificar la existencia del “uno mismo” en un “ser-sí mismo” *propio* y reparar la falta de elección en la que el uno se oculta sin asumir la tarea de la elección de sí más propia y originaria (cf. Heidegger, *Ser y tiempo*, trad., J. Rivera, Trotta, Madrid, 2003, p. 288.).

⁶³ Wolin, R., *Los hijos de Heidegger, cit.*, p. 80.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 80. En este sentido, Wolin llega a sostener que la idea de comunidad en Arendt, desarrollada en la última parte de su trabajo, es “morbosa y sesgada, envuelta en un velo de lágrimas teológicas: es la comunidad doliente de los caídos o pecadores la que puede hacer remontar su linaje hasta el primer pecador, Adán” (*Ibid.*, p. 81.). La crítica de Wolin respecto a Arendt es feroz llegando incluso a comparar el tratamiento exculpatorio de Adolf Eichmann como hombre banal con la exoneración que ella tributa a Heidegger de su vinculación al nazismo en la alocución en su octogésimo cumpleaños. Esta idea

su juicio, no tendría reparo para asumir las ideas de san Agustín, eso sí, aderezadas con notas existencialistas. Wolin, desarrolla y radicaliza la tesis sugerida de J. V. Scott y J. Ch. Stark, en su estudio sobre *Der Liebesbegriff*, de que la tarea de Arendt en 1929 fue exponer las diferentes capas de sentido del pensamiento de san Agustín con la finalidad de descubrir cómo la comprensión del amor a Dios afectaba a la problemática de la relación con el prójimo. Para Scott y Stark el valor del ensayo de Arendt estaba en salir al cabo del problema en Heidegger en torno a la relación con el prójimo sugiriendo que el mundo se puede constituir sobre las mutuas relaciones de caridad⁶⁵.

E. Young-Bruehl también señala en su biografía que la pretensión de Arendt fue elaborar una “filosofía existencial” a partir de su peculiar lectura de san Agustín. En esta lectura, la presencia de Jaspers sería determinante en el modo como Arendt sistematizó la temática relativa al amor en tres marcos conceptuales que Jaspers había asociado a tres dimensiones de la existencia: deseo, delimitación y conocimiento⁶⁶. La organización interna de la obra reflejaría la diferencia de Jaspers entre sistema y sistematización y la idea de que se puede abordar un problema filosófico de manera sistemática sin necesidad de tener que elaborar un sistema filosófico⁶⁷. Los conceptos existencialistas de Jaspers estarían presentes en Arendt como medios para analizar los tres tipos de amor en san Agustín: el amor terreno del *appetitus*, el amor existencial del prójimo y el amor trascendental de Dios como Creador⁶⁸. Sin embargo, reconoce la biógrafa de Arendt que esta obra debe mucho más a Heidegger que a Jaspers. Ahora bien, no es verdaderamente fácil señalar de qué modo Heidegger influye en Arendt, pues, comenta Young-Bruehl, el término “amor” sólo aparece una vez a lo largo de *Ser y tiempo* y en una nota a pie de página. Young-Bruehl señala entonces que “aunque Arendt no estuviera bajo la influencia de ninguna exploración filosófica heideggeriana del amor, es muy posible que sí estuviera bajo la influencia de la *falta* de este componente del filósofo”⁶⁹. Pero, más allá de esto, para Young-Bruehl la influencia positiva de Heidegger aparecería en el modo como él planteó la relación entre ser, tiempo y existencia. Arendt, así, habría aprendido de Heidegger la importancia del

apareció publicada en un artículo en el *The New Republic* el 15 de Octubre de 1995 titulado “Hannah and the malician” (cf. Villa, D. R., *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the thought of Hannah Arendt*, Princeton University Press, Princeton 1990, p. 629.).

⁶⁵ Cf. Scott, J. V., and Stark, J. Ch., “Rediscovering Hannah Arendt” *cit.*, p. 136.

⁶⁶ Cf. Young-Bruehl, E., *Hannah Arendt. Una biografía cit.*, p. 14. Sobre esta cuestión volveremos en el siguiente capítulo.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 139.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 140.

⁶⁹ *Ibid.*

fenómeno del tiempo para el análisis de la existencia humana hasta tal punto, afirma Young-Bruehl, que fue tan fundamental para el texto de Arendt como lo fue para *Ser y tiempo*”⁷⁰.

Tanto Wolin, como Scott y Stark y como Young-Bruehl coinciden, a pesar de sus diferencias, en que el valor fundamental del texto de Arendt está en el análisis de la existencia humana bajo la influencia de Heidegger y de Jaspers y que este análisis ha de partir del encuentro con el pensamiento de san Agustín.

Qué entendió Arendt con la expresión “filosofía de la existencia” es algo que nos aclara en dos ensayos, ambos publicados en 1964, uno que lleva por título *¿Qué es la filosofía de la existencia?*, y otro, *Existencialismo francés*. No entramos ahora a hacer un análisis detallado de estos textos⁷¹ pero sí vamos a exponer algunas ideas que nos resultan fundamentales para comprender qué entiende Arendt con la expresión de Jaspers “filosofía de la existencia”⁷². En primer lugar, aunque este término pertenece a la filosofía alemana y luego tuvo su especial florecimiento en la edad contemporánea tras la Gran Guerra tanto en Alemania como en Francia, Arendt señala que surge de un mismo período y que pertenece “a una herencia cultural más o menos idéntica”⁷³. Esta herencia, en segundo lugar, no vino sino después de la filosofía de Hegel, considerada por Arendt como “la última palabra de toda filosofía occidental”. Y, para Arendt, “lo que vino después de Hegel, o tuvo un carácter epigonal o fue una rebelión de los filósofos contra la filosofía en general, rebelión contra la desesperación de esa identidad

⁷⁰ Cf. *Ibid.*, 141.

⁷¹ En la última parte de nuestro trabajo volveremos a Jaspers y a Heidegger para llevar a cabo una lectura de estos textos desde el horizonte que alcanzaremos en nuestro propio análisis. La relación entre Arendt y Heidegger tomando como referencia estos textos así como el texto del homenaje de Arendt a Heidegger “Heidegger ist achtzig Jahre Alt” ha recibido un tratamiento importante en: Forti, S., *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, Cátedra, Madrid, 2001, cap. II.

⁷² Recuérdese que *Existenzphilosophie* fue el término utilizado por Jaspers en unas conferencias pronunciadas en 1937. En aquel entonces, antes de que hubiera aparecido el existencialismo francés, a Jaspers le parecía que la palabra *Existenz* caracterizaba a la filosofía y, aunque él evitó el uso de la frase hecha, en aquel entonces no inducía a error. Esto lo cuenta el propio Jaspers en el epílogo que escribió en 1956 a la nueva edición de aquellas conferencias publicadas en 1937. El término *Existenzerhellung* – esclarecimiento de la existencia – define bien la tarea de la filosofía para Jaspers independientemente de que el término *Existenzphilosophie* tuviera más o menos fortuna (cf. Jaspers, K., *Filosofía de la existencia*, trad. L. Rodríguez Aranda, Editorial Planeta-De-Agostini, 1984, pp.131-133.). Hay que tener en cuenta que en Jaspers el término técnico es *Existenz* y no *Dasein*. Como ha escrito K., Salamun en su monografía sobre Jaspers, “en las obras de Jaspers la palabra *Dasein* aparece utilizada en diversos sentidos, que no siempre están claramente delimitados y que, a veces, incluso se superponen” (cf. Salamun, K., *Karl Jaspers*, Herder, Barcelona, 1987, p. 58.). Para la lectura de Arendt es importante incidir en que, para Jaspers, la palabra *Dasein*, como ser-ahí, está referida “a todo lo que aparece en el mundo” y puede ser objeto de experiencia y de pensamiento” (*Ibid.*, p. 58.).

⁷³ “Existencialismo francés” en *Ensayos de comprensión*, Caparrós Editores, Madrid, 2005, p. 234 [“French Existentialism” en *The Nation*, 162, 23 de Febrero. Reimpreso en *Essays in Understanding*, Schocken Books, New York, 1994.].

de pensar y ser”⁷⁴. En tercer lugar, esta nueva filosofía en términos conceptuales implica el reconocimiento de que la *essentia* no tiene que ver con la *existentia*⁷⁵, es decir, que la filosofía centrada en la existencia se aparta del “qué” de las cosas, investigado, según Arendt, en la época contemporánea no por metafísica sino por la ciencia. Por último, respecto a estos escritos puede destacarse que la línea que nos lleva hasta el análisis de la existencia en Jaspers y también en Heidegger ha de pasar por la crítica a la metafísica de Kant, por la apertura hacia lo nuevo de Schelling y por la cuestión capital del nacimiento del sí mismo en Kierkegaard.

Pues bien, bastan estas referencias para ver cómo, bajo la influencia de Heidegger y de Jaspers⁷⁶, Arendt lleva a cabo un análisis de la existencia y para ver qué sentido tuvo en ella este análisis, también para plantear la cuestión de si la centralidad del tema del amor en su texto venía a llenar un vacío de la propia filosofía heideggeriana en torno al problema de la relación con el otro e incluso para tantear, como sostiene Wolin, si Arendt tenía como objetivo volver a completar el análisis de Heidegger sobre la existencia con elementos procedentes de la filosofía y la teología agustiniana con el fin de salvar el obstáculo del doctorado en su carrera universitaria.

Nosotros dejamos atrás estas cuestiones y nos adentramos en la tarea de mostrar de qué modo una lectura adecuada del texto de Arendt de su disertación tiene que tener en su proximidad no sólo los textos que la propia Arendt escribiera en los años 50 sobre el existencialismo, ni siquiera sus referencias a Heidegger y a Jaspers en la madurez de su obra, sino el contexto y la situación en la que ella elaboró su escrito sobre san Agustín. Nuestra lectura apuesta decididamente por una hermenéutica que tiene a su base más el pensamiento de Heidegger que el de Jaspers, pues, aunque Jaspers ofreció a Arendt conceptos y herramientas para el análisis de la existencia, fue Heidegger el que le ofreció lo más importante: el método fenomenológico con el que ella elabora su

⁷⁴ “¿Qué es la filosofía de la existencia?” en *Ensayos de comprensión*, trad., A. Serrano de Haro, Caparrós Editores, Madrid, 2005, p. 204 [“What is existential Philosophy” en *Partisan Review*, XIII/1, pp. 34-56. Disponible ahora en *Essays in Understanding (1930-1954)*, Schocken Books, New York, 1994. La traducción de A. Serrano de Haro se ha realizado sobre la edición alemana *Was ist Existenz-Philosophie?* del texto incluido en *Sechs Essays* publicado en 1948 en Heidelberg.].

⁷⁵ Cf. Palomar Torralbo, A., “La estructura modal de la realidad: posibilidad existencia y necesidad” en *Filosofía. Temario para el Cuerpo de Profesores de Enseñanza Secundaria*, MAD, Sevilla, s. f., pp. 11-15 [Los trabajos míos pueden consultarse en <http://murcia.academia.edu/AgustinPalomar>.].

⁷⁶ Para la relación de Arendt con Heidegger y Jaspers pueden verse los capítulos cuatro y cinco del reciente libro: Nixon, F., *Hannah Arendt and the Politics of Friendship*, Bloomsbury, London, New York, 2015. Para Nixon, mientras la relación de Arendt con Heidegger se basó en una lucha por el reconocimiento *dentro* de la propia relación, la relación de Arendt con Jaspers se basó en la necesidad mutua de dialogar *más allá* de la propia relación. En el diálogo de Arendt con Jaspers se dan cita los principales eventos sociales y políticos que tienen lugar entre 1926 y 1969 (cf. *Ibid.*, p. 85.).

particular filosofía de la existencia. Y es, en este sentido, en el que se vuelve necesario profundizar en el modo como el propio Heidegger desarrolló, en esos años anteriores a *Ser y tiempo*, la fenomenología en íntima unidad con la hermenéutica. De este modo sostenemos que el horizonte de comprensión para el escrito de Arendt tiene que abrirse desde la propia relación de Heidegger con el pensamiento de san Agustín. No debe olvidarse que, en el camino de la fenomenología hacia *Ser y tiempo*, la hermenéutica de la vida fáctica constituye el análisis preparatorio hacia la descripción del *Dasein* en *Sein und Zeit*. Nuestro trabajo pretende adentrarse en el sentido que la filosofía agustiniana tuvo para la propia hermenéutica de la facticidad de Heidegger y en el sentido que, para el también joven Heidegger, tuvo la fenomenología. Para ello vamos a aproximarnos a dos textos de Heidegger: uno corresponde a la lección del semestre de verano de 1921 titulado “Agustín y el neoplatonismo”⁷⁷ y el otro corresponde al curso del semestre de invierno de 1919/1920 titulado “Problemas fundamentales de la fenomenología”⁷⁸. El objetivo es alcanzar una perspectiva de comprensión de la fenomenología heideggeriana desde la relación con san Agustín. Nuestro primer epígrafe situará a san Agustín en relación a la fenomenología de Heidegger en esos años de preparación a *Ser y tiempo*. El segundo, planteará la relación entre mundo y vida desde la descripción que Heidegger hace de la vida como lo autosuficiente. En tercer lugar, nos adentraremos en la fenomenología como la ciencia que hace posible la descripción de la vida así originariamente considerada. En cuarto lugar, expondremos la relación entre este concepto de vida y el concepto de mundo. Aquí hemos de desentrañar qué significa para Heidegger que la vida fáctica se comprenda como vida en el mundo. En este epígrafe se expone también la descripción que Heidegger hace del mundo como *Umwelt, Mitwelt* y *Selbswelt*. En quinto lugar, entraremos en el análisis del modo privilegiado que Heidegger concede, dentro de esa triple descripción del mundo, al mundo del sí mismo. Y desde aquí, en los dos últimos epígrafes, estudiaremos la relevancia que san Agustín tiene para la fenomenología como una ciencia de los orígenes y, concretamente, la relevancia que para esta fenomenológica adquieren *Las confesiones*. Y justo ahí, donde tendría que empezar el análisis en profundidad de la relación entre Heidegger y san

⁷⁷ “Agustín y el neoplatonismo” en *Estudios de mística medieval*, trad. J. Muñoz, Siruela, Madrid, 1997 [Augustinus und der Neuplatonismus (SS 1921), en *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA, tomo 60, Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1995, editado por Matthias Jung, Thomas Regehly y Claudius Strube, 1995.].

⁷⁸ *Problemas fundamentales de fenomenología*, trad. F. de Lara López, Alianza Editorial, Madrid, 2014 [Grundprobleme der Phänomenologie (WS 1919/20), GA, tomo 58, Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1993, editado por Hans-Helmuth Gander.].

Agustín, volvemos nosotros, ya en el siguiente capítulo, al análisis de la Introducción del texto de la disertación de Arendt sobre san Agustín.

1. El lugar de san Agustín en la fenomenología de Heidegger

Heidegger, como otros pensadores alemanes que surgieron en el siglo XX del hundimiento de la filosofía hegeliana y que se situaron en mayor o menor medida dentro del movimiento existencialista y dentro, más o menos, de la órbita de la fenomenología –Bultmann, Jonas, Jaspers, Guardini, Scheler–, valoró el pensamiento de san Agustín como una aportación decisiva para el análisis de la existencia y para la fenomenología. Y, de todas las obras de san Agustín, la que mejor servía a los propósitos del joven Heidegger era, sin duda, *Las confesiones*. En efecto, la obra de san Agustín está señalada en el itinerario de la fenomenología de Heidegger como un lugar casi obligado como tránsito para la fenomenología existencial en el camino hacia *Ser y tiempo*: por un lado, el propio texto de *Las confesiones* se convierte en Heidegger en motivo de una lectura fenomenológico-existencial; pero de otro, el propio san Agustín indica el modo en el que puede llevarse a cabo la tarea del análisis filosófico como análisis fenomenológico. En san Agustín aparecen temas relevantes para una fenomenología existencial, pero además, en su propio itinerario espiritual, esos temas son expuestos como una sucesión de experiencias. Y son estas experiencias, narradas desde el interior de la propia conciencia, lo que hace de san Agustín, principalmente, un pensador atractivo para la fenomenología. Por ejemplo, si comparamos a san Agustín con Hegel⁷⁹, podemos decir que esas experiencias, que son dadas a la conciencia, alcanzan su sentido pleno cuando son dirigidas hacia la experiencia de lo absoluto. Tanto para san Agustín como para Hegel cabe pensar internamente la experiencia de lo absoluto. Pero, desde el punto de vista de la fenomenología husserliana, cabría también decir que, en el itinerario personal de san Agustín, lo absoluto, la idea de Dios, se descubre tras una puesta entre paréntesis de la experiencia natural del mundo y en una vuelta a la interioridad de la conciencia. Esta vuelta al interior se explica existencialmente como una reconducción o reducción de la vida a su fundamento teológico. Ahora bien, también es cierto, que a diferencia del camino de la reflexión fenomenológica trascendental de Husserl, esta fenomenología no surge primariamente como un acto de la libertad de la conciencia que se pone en actitud fenomenológica para

⁷⁹ Esta comparación, por ejemplo, se ha hecho en: Przywara, E., *san Agustín. Perfil humano y religioso*, Ediciones Cristiandad, 1984, pp. 55-65. Publicado en 1934 este libro es interesante porque en el capítulo 8 de la primera parte lleva a cabo un breve estudio sobre la importancia de san Agustín en aquellos años en los que la fenomenología era, dice Przywara, el “método mental de la actualidad” (*Ibid.*, p. 73).

volver a sí misma sino como el único modo que tiene el hombre de salvarse de su hundimiento en el mundo. Esta diferencia es la que, en definitiva, hace que san Agustín sea atractivo para el existencialismo y, en el caso específico de Heidegger, para la comprensión de la experiencia de la vida en su facticidad. Sin ser exhaustivos, entre los temas relevantes de pensamiento de san Agustín para el existencialismo cabe citar los siguientes: el problema del tiempo, el del ser a la luz del tiempo, el sentido de la historia⁸⁰, y, más allá de los temas que son abordados expresamente por Heidegger, también, se hallan en san Agustín los temas siguientes: la sabiduría, la felicidad, el orden del amor y del mal. En la vuelta a la interioridad, san Agustín habría acertadamente señalado cómo todas estas cuestiones son relevantes y entran en juego en la existencia humana. Fenomenológicamente, cabe decir que para que estos temas fueran vistos como relevantes para el análisis de la existencia humana, san Agustín tuvo que superar la conciencia natural como conciencia enredada en los intereses del mundo en una conciencia de sí.

Esta importancia destacada del pensamiento de san Agustín queda ejemplificada como apuntaremos en la lección de Heidegger del semestre de 1921. En ella podemos encontrar no sólo algunos de los temas existenciales que también estarán presentes en Arendt sino sobre todo el modo de proceder en el que se ejecuta por parte de Heidegger la lectura fenomenológica de *Las confesiones*. Hay que tener en cuenta que, en los años de formación hacia *Ser y tiempo*, sobre todo a partir de 1919, los cursos de Heidegger, sus lecciones y sus seminarios pueden leerse como la confluencia de un doble camino: un camino de autoclarificación del método fenomenológico y un camino de aplicación de este método para la lectura de textos fundamentales de la tradición filosófica. Naturalmente, en Heidegger este doble camino, en sus propios textos, discurre paralelamente, es decir, en Heidegger el método fenomenológico se aclara en la lectura de los textos clásicos de filosofía, como si la fenomenología fuera el modo secreto en el que discurre la filosofía, y desde el método fenomenológico mismo, por otra parte, se irradia luz para comprender el sentido de esos textos clásicos en relación a la vida. Son en estos cruces donde Heidegger, a medida que perfila el propio proceder fenomenológico, va encontrando la apertura de la propia fenomenología a la hermenéutica. Sin embargo, hay que precisar que es la lectura de estos textos desde la fenomenología –en un sentido que habrá que concretar– lo que hace posible que su hermenéutica no quede confinada a la mera interpretación de textos sino que trascienda

⁸⁰ Pegueroles, J., *El pensamiento filosófico de san Agustín*, Labor, 1972, pp. 61-81.

el mundo del texto hasta hacerla aparecer como un modo peculiar de lectura: la de la propia existencia como vida fáctica⁸¹. Tanto en los años de Friburgo, a partir de 1915, como sobre todo a partir de sus años en Marburgo, a partir de 1923, Heidegger se ocupa en sus cursos académicos de Kant, Fichte, Descartes, Aristóteles, Platón, san Agustín, Leibniz y Hegel principalmente⁸². En su segunda etapa, como se sabe, Heidegger, sin abandonar a estos pensadores de la metafísica, pondrá a Nietzsche, a los poetas clásicos, y a los pensadores preplatónicos en el centro de preocupación hermenéutica. Recordemos que Arendt estudia con Heidegger en Marburgo de 1924 a 1926, cuando la fenomenología de Heidegger aparece bajo la forma de una primera maduración hacia la hermenéutica de la facticidad en su distanciamiento con respecto a la fenomenología de Husserl⁸³. Pero, ¿cuál es el sentido y el contenido de la fenomenología para Heidegger a la altura de los años veinte, tan decisivos también para la propia formación de Arendt? Entremos en esta cuestión a través del curso de Heidegger del semestre de invierno de 1919/1920 en Friburgo.

2. La cuestión de la facticidad de la vida en relación al mundo

Problemas fundamentales de la fenomenología es el nombre del curso de 1919/1920. Es precisamente este curso el que aparece nombrado en la nota a pie del párrafo 15 de *Ser y tiempo*. Allí Heidegger dice que, a partir de estos cursos, había dado a conocer “el análisis del mundo circundante y, en general, la ‘hermenéutica de la facticidad’ del

⁸¹ A partir de 1923 Heidegger denomina a su propia empresa filosófica “hermenéutica de la facticidad”. En esta hermenéutica está la génesis de *Ser y tiempo*. Ramón Rodríguez ha señalado, en su estudio sobre la obra temprana de Heidegger, la importancia que tiene la presencia de la fenomenología husserliana en estos años como “el estilo y el modo de comprensión filosófica capaz de llevar a cabo con éxito la empresa de autointerpretación de la facticidad” (Rodríguez, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Tecnos, Madrid, 1997, p. 15). Esta fenomenología se orientaría hacia la búsqueda del modo, del camino o del método de la experiencia fundamental que constituye la vida fáctica. Es esta pregunta la que abre las “cuestiones de método” en Heidegger. El método, para acceder a esta experiencia fundamental, tiene la peculiaridad de que en su puesta en práctica no puede ser tomado como algo totalmente *a priori* ni tampoco como algo que cabe resolver plenamente en la facticidad. La dificultad de la vida fáctica, ha señalado R. Rodríguez, consiste en que la búsqueda de un método para su comprensión requiere ya de “saber algo válido de ella para poder tratarla adecuadamente” (*Ibid.*, p. 14.). La cuestión del “método” es también para nosotros fundamental en la lectura de Arendt sobre san Agustín.

⁸² Las actividades académicas de Heidegger y el conjunto de los pensadores tratados en ellas en su preparación hacia *Ser y tiempo* pueden verse en: Xolocotzi Yáñez, Á., *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, Plaza y Valdés, Barcelona, 2004, pp. 207 y ss. También puede verse el magnífico apéndice bibliográfico elaborado por: Escudero, J. A., *El programa filosófico del joven Heidegger*, Herder, Barcelona, 2008.

⁸³ Todavía puede leerse con provecho, aunque se nota en ella el paso del tiempo, la narración que hace R. Safranski del *affaire Arendt/Heidegger* y la descripción de este capítulo fundamental en la vida de ambos: Safranski, F., *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Tusquets, 1977, cap. Octavo. R. Safranski se toma como base de la narración de esta etapa de la vida de Arendt en: Gutiérrez de Cabiedes, de T., *El hechizo de la comprensión. Vida y obra de Hannah Arendt*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2009, p. 36, nota 24.

Dasein”⁸⁴. Efectivamente, este curso de Heidegger puede entenderse como una descripción de la vida fáctica a través del análisis fenomenológico del mundo circundante. La vida es tomada por Heidegger como el ámbito originario que debe ser objeto de la fenomenología⁸⁵. Que sea la vida lo originario viene marcado en la consideración de la vida como lo “autosuficiente”. Que la vida sea “su autosuficiencia” (*Selbstgenugsamkeit*) es caracterizar a la vida “en un aspecto –como- el `en sí”⁸⁶. Con esta terminología hegeliana quiere Heidegger enunciar de manera precisa que el aspecto fundamental en el que se nos muestra la vida es su autosuficiencia. Una investigación sobre los problemas fundamentales de la fenomenología debe partir de este aspecto de la vida. Ahora bien, la cuestión es qué puede entenderse aquí concretamente por *Selbstgenugsamkeit*. Podría considerarse, por ejemplo, que la vida es lo que se contiene en sí de forma absoluta, o lo que ya es plenamente. Este aspecto vendría a señalar aquello a partir de lo cual pueden aparecer los demás aspectos de la vida. La vida misma, el hecho de la vida, se mostraría, de este modo, en la forma de un cumplimiento o mejor dicho, de un auto-cumplimiento en el que la vida nos aparece como absoluta e inmanente.

Sin embargo, Heidegger describe fenomenológicamente esta auto-suficiencia como una estructura intencional. La vida no es absoluta en su inmanencia, ni su intencionalidad apunta de entrada exclusivamente a sí misma, sino que su forma de cumplimiento mantiene una “direccionalidad fundamental en cada caso y siempre en un mundo”⁸⁷. La vida es así lo que se pro-yecta fuera de sí misma hacia un mundo. Pero si la vida está más allá de sí misma hacia el mundo, si el mundo es la *tendencia* fundamental de la vida, entonces podría considerarse que la vida no es auto-suficiente en la medida que ella tiene como correlato intencional suyo el propio mundo. ¿Cómo puede ser auto-suficiente algo que muestra en sí estructura intencional hacia el mundo? En contra de este carácter fundamental parece hablar el siguiente texto de Heidegger: “No necesita –la vida– estructuralmente salir de sí misma, librarse de sí misma, para llevar a cumplimiento sus genuinas tendencias. Ella se habla únicamente en su propio

⁸⁴ *El ser y el tiempo*, trad. J. Gaos, F.C.E., México DF., 1989, p. 85.

⁸⁵ Ha señalado C. Lamber Ortiz que el estudio fenomenológico de la vida se presenta con un grave problema: si la fenomenología es análisis descriptivo de fenómenos, no puede de antemano, circunscribirse a un tipo de fenómeno particular como es la vida (cf. Lamber Ortiz, C., “Heidegger y el proyecto de una ciencia originaria”, *Veritas*, Vol. III, n.º 18, 2008, pp. 86.). Para Heidegger, tal y como nosotros lo entendemos desde un principio, la vida en modo alguno es un fenómeno particular entre otros sino un fenómeno especialmente destacado. La vida es un fenómeno originario, y, precisamente, por ello, es posible que la fenomenología se caracterice como una ciencia originaria de la vida.

⁸⁶ *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*, cit., p. 42.

⁸⁷ *Ibid.*

‘idioma’⁸⁸. Que la vida sea auto-suficiente no significa que la vida esté replegada sobre sí misma ni que ella no pueda estar intencionalmente proyectada en el mundo que la circunda ni que esta proyección merme en ella misma su carácter fundamental. Esto sólo sucedería si seguimos pensando la “auto-suficiencia” desde el esquema metafísico teleológico y substancialista aristotélico y, por ende, hegeliano. En el propio texto de Heidegger citado, aparece qué quiere decirse con este concepto: que la vida no necesita algo fuera de sí misma para llevar a cabo el cumplimiento de sus tendencias. Este “cumplimiento” sólo puede tener lugar en un mundo. Que la vida sea auto-suficiente significa, por tanto, que siempre es el presupuesto fundamental que hace posible – “subyace” podría decirse si este término no llevara en sí la carga de la metafísica– que pueda mostrarse cualquier otro aspecto de la vida. La tesis es que la vida se basta a sí misma para llevar a cumplimiento sus tendencias. No necesita de un *télos* ajeno a ella, ni necesita, por utilizar la metáfora del propio Heidegger, aprender otro idioma para hablar y manifestarse. La vida misma es lo autosuficiente porque ella misma se pone sus tareas y plantea sus exigencias superando siempre “sus limitaciones, sus imperfecciones”⁸⁹ y satisfaciendo “sus perspectivas”⁹⁰. Por ello, el carácter fundamental de la vida toma la forma de la trascendencia, esto es, la forma de un ir siempre desde sí más allá de sí. Sin embargo, este trascender, en tanto que la vida mantiene la intencionalidad hacia el mundo, se muestra como un “transcurrir fáctico”⁹¹, como una trascendencia que se pone a la tarea *en* un mundo. Aquí, ya en este temprano curso de Heidegger aparece que lo “fáctico” o la “facticidad” hacen referencia aquel modo de trascendencia que no es metafísica o transmundana sino estructural e inmanentemente mundana. Pero hay otro matiz, en este carácter fundamental de la vida, que conviene apreciar: esta auto-trascendencia de la vida en el mundo no puede sino entenderse ella misma como un movimiento: que la vida lleva en sí misma el carácter de auto-trascendimiento hacia el mundo sólo es concebible si la vida encuentra motivos o nuevos motivos para seguir trascendiéndose, para seguir intencionalmente volcada hacia el mundo. Es en el propio trans-curso fáctico donde los encuentra para seguir siendo movimiento en el mundo.

Este es el significado del carácter fundamental que se expresa con el término todavía proveniente de la tradición metafísica de “autosuficiencia”. Del análisis

⁸⁸ *Ibid.*, p. 43.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *Ibid.*

descriptivo de este término queremos dejar destacado que la vida, como lo que está intencionalmente moviéndose en su proyección fuera de sí, toma el mundo como aquello hacia lo que se dirige y como el lugar donde efectúa su proyecto. Esta realización de la vida en el mundo es lo que llamará Heidegger “vida fáctica”. A partir esta caracterización de la vida como vida en un mundo, Heidegger comienza su descripción del mundo, en primer lugar, como mundo circundante y, en segundo lugar, como mundo compartido. Ahora bien, en la hermenéutica de Heidegger, estas dos descripciones del mundo se exponen en relación a un tercer mundo: el mundo del sí mismo, es decir, el mundo donde la experiencia de la vida de los otros mundos vuelve de alguna manera a sí para ser experiencia de sí *en* el mundo. Analizaremos un poco más adelante cómo la fenomenología aborda esta descripción del mundo, pero antes es necesario profundizar en la relación que la fenomenología tiene con vida.

3. La fenomenología como ciencia originaria de la vida (*Ursprungswissenschaft vom Leben*)

En este epígrafe vamos a tratar el modo como la vida, que se muestra en su aspecto fundamental en relación al mundo determinando así su facticidad, lleva a cabo la interpretación de sí en la forma o el camino de una vuelta a los orígenes. De este modo, la caracterización de la metódica fenomenológica se expone como una ciencia de los orígenes. Pues bien, que la vida sea auto-suficiente quiere decir que es lo originario y que sólo puede llevarse a cabo una hermenéutica de la vida sobre la base de una vuelta al origen. Si esta vuelta puede hacerse bajo la forma de una ciencia, entonces será posible una ciencia acerca del origen o un saber acerca del origen. Esta ciencia es, por supuesto, la fenomenología. Es especialmente interesante que, desde los primeros párrafos del texto del curso, Heidegger delinee los principios de esta peculiar ciencia filosófica: la fenomenología, como ciencia que vuelve a los orígenes, tiene que “rechazar –dice Heidegger– sin miramientos todo intento de idearla a ella misma, o bien el modo como ella se pone en vida, a partir de construcciones conceptuales abstractas, así como de paralizarla con conceptos ordenadores formales –objetivando el resultado–”⁹². “Idear” viene a significar aquí entender este origen como algo dado en una idea. La vida es aquello que, en su origen, no puede ser “ideado”, cabe decir, “idealizado”. La vida no puede ser llevada a una idea a partir de conceptos. Desde la fenomenología de la vida fáctica, según ha sido caracterizada, esta ideación no es posible en tanto que a la

⁹² *Ibid.*, p. 16.

propia vida no cabe detenerla o paralizarla para contenerla en conceptos formales y absolutos. No obstante, puede pensarse que los conceptos formales no pueden detener el movimiento de la trascendencia de la propia vida en el mundo sino que, antes bien, ellos mismos han de ser comprendidos como las disposiciones de las que se dota la propia vida para objetivarse y hacerse entendible en un momento determinado. Por ello, estos conceptos han de tomarse en sí mismos como algo que ha de ser trascendido por la vida. Pero, si nacen motivados por la necesidad que tiene la vida de trascenderse, también serán sólo momentos de esta trascendencia en los que cabe exponer y objetivar la vida. Pero aquí Heidegger no alude a esto sino al hecho de que la fenomenología como ciencia de los orígenes ha de partir, en su investigación acerca de la vida fáctica, de los conceptos que vienen determinados idealmente por la reflexión de la tradición. La fenomenología sólo puede llegar a los orígenes si parte de cómo la vida misma desde sí misma se muestra y aparece como dejando a un lado tanto la objetivación a la que es sometida en las categorías o, como los llama aquí Heidegger, a los “conceptos ordenadores formales” de la reflexión filosófica. De esta manera, la fenomenología pretende saber de la vida apartándose de su objetivación en la conceptualización que la lleva hasta hacerla inteligible en la idea.

Una investigación fenomenológica de la vida en su facticidad tiene que hacer frente a esta exigencia del “objeto” que debe ser investigado. Ella no puede partir de conceptos formales o abstractos para idear la vida, sino que ha de ser una investigación que muestre la realización *auténtica* y *concreta* de las tendencias que actúan en la vida generando un campo propio de problemas⁹³. La fenomenología parte, como investigación, de la aproximación a esta realización en tanto que es el modo en el que puede manifestarse la vida. Pero Heidegger apunta a algo más que a esto: no es que la fenomenología sea un método para llevar a cabo la investigación sobre la vida fáctica sino que ontológicamente la investigación de la vida y su campo de problemas sólo aparece como tal cuando se los toma como “la tendencia de la fenomenología misma”⁹⁴. Esto significa, en su radicalidad, que la fenomenología es una investigación sobre los orígenes. Y esto implica, a su vez, que la fenomenología misma no puede concebirse como ciencia o investigación al margen de la vida. Esta tesis trae consigo las siguientes

⁹³ Es importante percatarse de la importancia de estos dos adjetivos usados por Heidegger en cuanto que aparecen ya aquí delineadas, como estamos sosteniendo, caracteres fundamentales de la investigación fenomenológica llevada a cabo en *Ser y tiempo*. Así mismo ha de percibirse que la investigación fenomenológica no genera su propio objeto de estudio sino que este ya vendría dado como la “tendencia” en la que se efectúa la propia vida.

⁹⁴ *Ibid.*

consecuencias: que la fenomenología no puede orientar su investigación por los problemas y la metodología de las ciencias particulares, y mucho menos dejar que los problemas de estas ciencias se impongan a su investigación; que ella ya no puede entenderse a sí misma como el modelo científico positivista ni como el modelo de un sistema de ciencias filosóficas en general; que también ella ha de quedar a salvo de aquellas comprensiones en las que se la presenta como una ciencia del “conocimiento fenomenológico”. Este último punto es especialmente importante. Este curso puede ser leído como un distanciamiento crítico de Heidegger con respecto a la fenomenología de Husserl, pero sobre todo como un distanciamiento de esa tendencia tan poco fenomenológica de leer, dice Heidegger, las propias investigaciones fenomenológicas como se lee a Spengler⁹⁵.

Heidegger mantiene que la fenomenología requiere la puesta en ejecución de un ejercicio que ha de evitar los escollos del “no-método del presentimiento y el entusiasmo”⁹⁶, “la arbitrariedad –recordándonos en esta cuestión a Hegel– de los discursos proféticos”⁹⁷, pero también el “racionalismo absoluto” o “el racionalismo en general, en todas sus formas”⁹⁸. De la disyuntiva “racionalismo/irracionalismo” la fenomenología sale al frente no optando por una posición u otra ni siquiera apostando por mantenerse en un camino intermedio sino volviendo, en la investigación, al origen. Esto presupone tomarse la vida en su facticidad como el hecho radical: no puede, afirma Heidegger, reemplazarse lo vivenciable por el conocimiento teórico⁹⁹. Que la vida sea en la trascendencia, como decíamos antes, implica que el modo en el que se da la vida no pueda ser elevado a la plenitud de su entendimiento en el conocimiento científico. Con esta tesis queda plenamente comprendida la tesis anterior de que el propio método de la fenomenología viene a ajustarse con la efectuación de la vida en el mundo: aquello que es dado como vida –y que se muestra, cabría completar, en una “vivencia”– no puede quedar cerrado, ni comprendido, ni superado por los conceptos teóricos. La vivencia, como manifestación particular de la vida en la conciencia originaria, es siempre el fundamento, el suelo y el motivo por el que se tienen conocimientos teóricos pero el vivenciar genuino no puede, como pretende el racionalismo, ser elevado, negado y asumido por el conocimiento teórico. Heidegger que, en un sentido, está próximo al

⁹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 28-29.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 19.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Ibid.*, p. 33.

⁹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 32.

concepto de fenomenología de Hegel en tanto que la fenomenología es para él la exposición del desarrollo de la experiencia de la vida en el mundo, se aparta, en otro sentido de Hegel en la medida en que para él no es posible que lo vivido en una vivencia, en tanto que esto es una manifestación de la vida, pueda ser negado, superado e integrado en figuras de conciencia que terminan llevando la experiencia de la vida en el mundo hasta la idea, donde en su totalidad se hace visible racionalmente. Más que del camino de una superación que vuelve atrás para re-tomar las experiencias anteriores elevándolas a una nueva consideración para la conciencia, el método fenomenológico en Heidegger traza el camino para la conciencia en una vuelta atrás en la que se pre-tende re-tomar como campo de trabajo –campo temático– el propio origen. La tarea de la fenomenología es más bien la comprobación, la revisión, la renovación constante¹⁰⁰ de la patencia en la que se muestra la vida, en esa vuelta al origen, en su autosuficiencia. Lo que Heidegger entiende por origen queda especificado en el siguiente texto:

“El ‘origen’ no es en principio último y simple, un axioma del que hubiera que derivarlo todo, sino algo totalmente distinto; nada místico o mítico, sino algo a lo que intentamos aproximarnos por distintos accesos mediante una consideración que se vuelve cada vez más rigurosa y que, de este modo, se mantiene siempre ella misma –pero aproximarnos mediante un método científico, originariamente científico, y *sólo mediante él*. No se trata de algo que uno pudiera vivenciar de otra forma, insertar vivencialmente en la vida y otorgarle una función en ella. El origen y el ámbito del origen tienen como correlato un modo totalmente originario de captación vivencial. De modo, que estamos todavía ‘lejos’ de él”¹⁰¹.

De este texto podemos extraer las siguientes tesis acerca del origen: en primer lugar, aquello que sea el origen está respecto a nosotros en una cierta lejanía. “Estamos –dice Heidegger– lejos de él”. Sin embargo, por el contrario, hay que presuponer que esta lejanía mantiene con nosotros una cierta cercanía en tanto que puede entrar a formar parte de nuestro campo de investigación y, por ello, de alguna manera, mantiene respecto a nosotros, su proximidad. Esta proximidad podría decirse que se hace patente en la medida que el “origen” no es un primer principio que podría ser tomado matemáticamente como un axioma a partir del cual derivarlo todo, tal y como se pensó en la metafísica racionalista, pero tampoco hace referencia a algo mítico –al más lejano

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 37.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 38.

de los tiempos narrados en los mitos–, ni tampoco al origen de lo místico, al origen de una experiencia cuyo origen mismo resulta inaccesible por nuestros propios medios humanos. El “origen” del que aquí se trata es, como se dice, aún en la lejanía, cercano a nosotros mismos. Por ello, en segundo lugar, a este origen cabe un intento de aproximación. Esta aproximación es intencional y en ella está la pre-tensión de tomar el origen, en cada nuevo intento de aproximación, de manera más rigurosa. La fenomenología, según se desprende de este texto, ha de ser tomada como el método “originariamente científico”. Pero obsérvese que, a diferencia de lo que pudieran ser los métodos usuales de las demás ciencias, este método *originariamente* no se lo dispone con el objetivo de alcanzar un saber determinado sino como un *camino* mediante el cual puede accederse al origen mismo para que se dé *su* vivencia. Al origen, en tercer lugar, por ello ha de accederse, a pesar de su lejanía, directamente. La fenomenología es aquel método que hace accesible la vivencia de lo originario sin mediación. No cabe así, dice Heidegger, insertarlo como una vivencia en la vida ni cabe entenderlo funcionalmente, esto es, describiéndolo como una función. Al origen se accede directamente en el método de la fenomenología. Está, por decirlo en una imagen espacial, en el mismo nivel ontológico en el que encontramos nuestras vivencias. Por ello, pueda entenderse su acceso como la disposición de una relación que el investigador establece con el origen sin mediaciones como son las representaciones. Y es por esto que el término de esta relación sea un correlato, pues en su relación con el origen el propio investigador queda expuesto a él sin poder distanciarse objetivamente a través de su representación¹⁰². La relación es así correlación.

Este principio de la fenomenología se hace claro cuando tratamos de esa relación fundamental que es la experiencia de la vida en cuanto facticidad en el mundo. El método, en este sentido, es más bien el camino que aproxima, circunda e intenta, progresivamente, cercar, apresar y manifestar lo que hay en el origen. Cabe decir, por ello, con razón que para la fenomenología de Heidegger, del mismo modo que para la de Hegel, el método no puede ser diferente de la cosa misma ni puede, por tanto, ser construido, diseñado y aplicado como algo externo a la cosa. Esto es lo que hace, en

¹⁰² Levinas habló de esta tesis en la que se sustenta la misma fenomenología y el sentido de la reducción trascendental con la imagen precisa de “la ruina de la representación” en 1959 (cf. Levinas, E., “La ruina de la representación” en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Editorial Síntesis, Madrid, 2005, pp. 182-195.) [*En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, J. Vrin, Paris, 1967. Aparecido originariamente en *Edmund Husserl 1859-1959*, Nijhoff, La Haya, 1959 en Colección *Phaenomenologica*.] Entre nosotros J. San Martín expuso la necesidad de comprender la reducción como una negación de la primacía de la representación: San Martín, J., *La estructura del método fenomenológico*, UNED, Madrid, 1986, pp. 212-214.

definitiva, que la fenomenología pueda ser la ciencia de la experiencia de lo originario. La experiencia no es para la fenomenología el trasunto de una mediación ni un resultado obtenido en la aplicación de un método en el proceso de una experimentación sino lo que hace posible toda otra mediación y todo concepto y toda representación. La fenomenología es el modo de saber en el que reconducimos la experiencia del mundo hacia la experiencia originaria de la vida.

Ahora bien, la fenomenología parte igualmente de que este “poder acceder” implica, como hemos resaltado, que lo originario debe ser ganado, que lo originario no está nunca al cabo de nuestro primer conocimiento. De ahí la necesidad y el sentido de que esa disposición se prepare como una verdadera investigación que tiene sus propias pautas, protocolos y recomendaciones. Pero en la base de estas formas, que nos permiten acceder al origen, encontramos cual debe ser en general su modo de proceder: hemos de avanzar hacia el origen meditativamente, esto es, no lanzándonos raudamente en *post* de él; hemos de situarnos, por ello, ante el origen en la distancia adecuada que *nos corresponda* para recuperar y actualizar el origen y renovar nuestra visión de lo contenido en él. Entender que hay una lejanía es entender que hay también una cercanía, pero sobre todo es empezar a entender qué significa para nosotros esa lejanía y el porqué hemos de aproximarnos a ella y cómo hemos de hacerlo. Sabemos que hay aproximaciones que alejan el objeto al cual pretendemos aproximarnos y que hay aproximaciones que no terminan de acercarse lo suficiente al objeto y que las hay cuyo ímpetu de aproximación puede traspasar el objeto al que tienden sin haber re-parado ni haberse ajustado a él. Una investigación fenomenológica debe, por ello, comenzar por situarse a sí misma con respecto al origen en la distancia adecuada para ver desde ahí de qué modo puede hacerse con la cosa misma: en este caso, el origen de la vida en su facticidad o en la determinación de su mundanidad.

En esta correlación de la lejanía y la cercanía del origen con respecto a nosotros mismos hay que entender las dos afirmaciones en las que se resume la necesidad de la investigación fenomenológica para la vida fáctica definida desde su aspecto fundamental de la autosuficiencia: la primera, que puede resultar extraña, nos dice que no cabe encontrar el ámbito del origen en la vida misma, “en la vida en sí” dice Heidegger, es decir, que “el ámbito del origen, el campo de objetos de la fenomenología, no está dado en la `vida en sí”¹⁰³. Y, la segunda, que aclara la primera, que la vida sólo puede alcanzarse mediante el método *radicalmente* científico. La vida

¹⁰³ *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*, cit., p. 213.

“no es general objeto en otros modos de captación vivencial”¹⁰⁴. Con estas afirmaciones sólo se quiere hacerse referencia a un principio fundamental de toda fenomenología: que en la inmediatez de la vida en sí, tal cual es vivida no se tiene acceso a su contenido originario sino que se requiere de un acercamiento metódico. La vida nos es lo más cercano pero por esto mismo necesitamos de un método para que pueda aparecernos. “No sabemos –dice Heidegger– de él –del ámbito originario– desde la `vida práctica´. Nos es lejano y debemos acercárnoslo *metódicamente*”¹⁰⁵. Sólo mediante esta aproximación podemos acercarnos al origen como un fenómeno que exige él mismo, como se decía en texto arriba citado, “un modo totalmente originario de captación vivencial”. La fenomenología es el método en el que se hace patente el fenómeno de lo originario que se oculta como vida en la experiencia inmediata con el mundo o, como dice aquí Heidegger, en “la `vida práctica”.

Es oportuno, en este sentido, precisar el concepto de fenómeno que Heidegger elucida aquí. Según lo dicho, por “fenómeno” podemos entender aquel modo en el cual la vida originariamente se presenta. “Lo que le importa a la vida, aquello en lo que esta es absorbida, se presenta siempre, *se da `de algún´ modo*”¹⁰⁶, dice Heidegger. “Fenómenos” son estos modos en los que la vida *se nos da*. Ahora bien, esta dación no se nos da en cualesquiera modos de presentación sino en aquellos en los que la vida “queda absorbida”, aquellos en los que la experiencia queda con-centrada en la propia vida. “Fenómeno”, por tanto, no hace referencia sino al modo en el que se hace presente a la conciencia la vida en su fondo originario. “El que algo, algo vivenciado, se dé siempre `de algún modo´ (lo que comparece para mí; yo mismo, que comparezco para mí de distintas maneras), podemos formularlo también diciendo que *aparece*, que es fenómeno”¹⁰⁷. Que la vida se haga presente en las vivencias, que aparezca en ellas, es lo que permite definir formalmente al “fenómeno”. Como aclara un poco más adelante, el fenómeno “muestra todo aquello que nos sale al encuentro al vivir”¹⁰⁸. Ha señalado F. de Lara López, en un estudio sobre el concepto de fenómeno en el joven Heidegger que toma como motivo de análisis esta definición, que esta caracterización de “fenómeno” es aún muy restrictiva en su uso y mediante ella Heidegger sólo pretendía evitar que la investigación metódica de la fenomenología no alcanzara su objetivo por la presencia

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 39.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 213.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 61. Cursiva del autor.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ *Ibid.*

del camino trillado de la tradición¹⁰⁹. El concepto de fenómeno aquí vendría a entenderse solamente como un concepto filosófico que comparte, con el resto de los conceptos filosóficos, el actuar como “una indicación formal”. Que los conceptos filosóficos sean indicaciones formales viene a significar que “no pretenden nombrar un contenido o región de lo ente, sino señalar, indicar, un modo de trato que permita comparecer lo filosóficamente relevante de lo investigado y que permita, a un tiempo, que lo investigado comparezca de un modo filosóficamente relevante”¹¹⁰. Faltaría, de este modo, un concepto fenomenológico de fenómeno. De este concepto de fenómeno nos ocuparemos en el último capítulo de este trabajo, pero, para nosotros, es interesante este concepto de fenómeno porque lo manifestado en él nos pone en relación directa con el modo como están relacionados en sí mismos vida y mundo en la existencia humana¹¹¹.

4. Descripción de la vida fáctica en su mundanidad

Pero, ¿qué se gana en las vivencias originarias? ¿Cómo se nos manifiesta la vida fáctica en su originariedad? ¿Qué descripción podemos hacer de ella en tanto que se nos manifiesta? En el capítulo 2º de la Sección 1ª del curso se lleva a cabo el análisis de la vida fáctica. Este se nos presenta como una “multiplicidad de estratos de manifestación que se atraviesan mutuamente”¹¹², según reza el título del propio capítulo. Partiendo del carácter autosuficiente de la vida, tomada la vida como un “en sí”, se hace necesario, para la investigación fenomenológica, profundizar en cómo se nos manifiesta la vida de este modo primero. Pues bien, como decimos, la vida se nos da en estratos que se

¹⁰⁹ De Lara López, F., “El concepto de fenómeno en el joven Heidegger” en *Acta fenomenológica latinoamericana*, Vol. III, 2009, pp. 379-381. También: De Lara, F., “El concepto de fenómeno en el joven Heidegger”, *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, mayo, 2008, pp. 234-256.

¹¹⁰ De Lara López, F., “El concepto de fenómeno en el joven Heidegger”, *cit.*, p. 381.

¹¹¹ Como veremos a lo largo de nuestro trabajo esta cuestión será fundamental para la propia lectura de Arendt de san Agustín en términos fenomenológicos. La cuestión es compleja y ofrece un verdadero problema filosófico en tanto que el sujeto que hace fenomenología ya está sujeto a un mundo en el que vive. ¿Puede reducirse la experiencia del mundo hasta llegar al origen mismo de la vida, o bien, en este caso, toda aproximación mediante la reducción del mundo, será deficiente para alcanzar el en-sí de la vida? Podríamos también entender que esta reducción se ejecuta cuando la vida queda absorbida en sí misma, porque el mundo se nos vuelve el lugar del sin-sentido de la experiencia. Pero, entonces queda pendiente, no obstante, saber si esta concentración de la vida misma puede efectuarse como una libre determinación del pensamiento, o bien se requiere de esa experiencia de extrañamiento del mundo. También queda pendiente la cuestión fundamental del origen mismo de este origen al que pretendemos acceder mediante la metódica fenomenológica. En el contexto del cristianismo y de san Agustín este origen primero quedará caracterizado como el que tiene su principio en algo que está fuera del mundo. El origen así considerado será objeto de la ciencia metafísica o de la teología, y la cuestión que queda pendiente no es sólo si de este origen podemos tener experiencia sino si podrá reducirse de tal modo la experiencia del mundo para dar cuenta de sí misma como experiencia que es anterior al propio mundo. Ciertamente, esta reducción, podemos decirlo así, eleva la cuestión al punto de vista de la metafísica.

¹¹² *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*, *cit.*, p. 53.

atraviesan mutuamente o que mutuamente están co-implicados. La vida se nos muestra con gran riqueza de tendencias –la ciencia es una de ellas¹¹³–, con diversas modificaciones y con sus propias formas de interpretación¹¹⁴. Obsérvese que las “formas de interpretación” no son algo externo a la propia vida sino precisamente algo que estructuralmente forma parte de ella como las tendencias o sus modificaciones. Pero el análisis fenomenológico ha de partir no de la elaboración teórica de estas formas en las que se nos muestra la vida sino de un hecho concreto que nos mostrará cuáles son los estratos fundamentales en los que se manifiesta la vida en relación al mundo.

Pues bien, para la exposición de estos estratos, Heidegger parte en el análisis de un ejemplo: el hecho de una conversación en torno a lo sucedido en un semestre en el que se habla de un curso dado por Max Weber¹¹⁵ o también de lo que podría haberse hablado acerca del hecho de la compra y lectura de la *Crítica de la razón pura*¹¹⁶. Pues bien, cada uno de estos hechos, que pertenecen a la vida cotidiana de los propios estudiantes que asisten al curso de Heidegger, viene a mostrar lo siguiente: “Todo lo que nos sale al encuentro en la vida se *manifiesta* en un nexo de acontecimientos”¹¹⁷. El análisis fenomenológico muestra que la vida en sí ya se muestra aquí de una determinada manera: la vida se trasciende, va más allá de sí misma, y es así como constituye un mundo circundante. El mundo circundante (*Umwelt*) es el punto de partida para el análisis de la vida en sí, es el punto de partida para describir esa “nueva y particular estructura de la vida”¹¹⁸. Se trata del suelo más próximo al cual “la vida recurre una y otra vez de un modo determinado”¹¹⁹. El mundo circundante se da siempre de forma nueva y se da de diversas formas, pero se mantiene como mundo “más o menos uno y el mismo”¹²⁰. Él se muestra como el “suelo de experiencia” (*Erfahrungsboden*) que es tomado como una conformación especial de una tendencia de la vida: la de las ciencias, ya se trate del mundo de las ciencias históricas o del espíritu, ya sea el mundo de las ciencias naturales.

¹¹³ La ciencia y el quehacer científico es expresión (*Ausdruck*) de la vida. Sobre este aspecto ha insistido: Lamber Ortiz, C., “Heidegger y el proyecto de una ciencia originaria”, *cit.*, p. 87.

¹¹⁴ Cf. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*, *cit.*, p. 55.

¹¹⁵ Sobre el lugar de Weber en Heidegger en el contexto de estos años que estamos analizando: Peñalver, P., “Protodecisiones *circa* 1919. Martin Heidegger y el círculo de Max Weber en torno a la primera guerra mundial” en *Differenz. Revista de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, nº 0, Julio, 2014, pp. 66-80.

¹¹⁶ Cf. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*, *cit.*, p. 55-56.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 56.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 58.

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ *Ibid.*

Pero, especialmente interesante para nosotros, es la caracterización que hace Heidegger del mundo compartido (*Mitwelt*). Partir del análisis fenomenológico de un hecho en concreto nos muestra que este mundo circundante de experiencia es también un mundo compartido. Este mundo se da en tanto que los demás con-viven conmigo y en la medida que se me presentan o se me hacen manifiestos. Esta presentación se nos da en sus acciones particulares, en su comportamiento, en su forma de hablar y de callar, pero también en sus vestimentas, en sus humores o gustos¹²¹. “Manifiestan su sí mismo en tales apariciones –formas de manifestación que, consideradas más de cerca, se expresan a su vez de algún modo”¹²². Cabría así una fenomenología más precisa y concreta de estos modos en los que los demás se manifiestan a sí mismos en sus apariciones. Pero también cabría una investigación más amplia en la medida que este mundo compartido se extiende: desde los compañeros de curso hasta la familia, de la familia hasta los clubes, de los clubes hasta las diversas agrupaciones sociales, de las agrupaciones sociales hasta las sociedades científicas, de las sociedades científicas hasta las comunidades religiosas y, aunque Heidegger no lo nombra aquí, también de las comunidades religiosas hasta las comunidades nacionales que forman los Estados. Este mundo compartido es el espacio en el que los demás se nos muestran, como nos dirá Arendt, a través de sus hechos y acciones. Y, a raíz del análisis de este mundo compartido, Heidegger apunta a lo que luego será central en la propia Arendt: la experiencia con el prójimo como un hilo conductor de la investigación fenomenológica en la manifestación de la *sociedad* humana, aunque, en el contexto y en los límites del mundo compartido, esta manifestación no pueda sino ser fragmentaria:

“Al círculo de aquello que nos encontramos y es comprensible no pertenece únicamente el mundo circundante, sino también *el mundo compartido* –el prójimo que vive *con-migo* y *con el que yo* mismo vivo; *mundo compartido* como fragmento del que es posible tener experiencia, que puede encontrarse inmediatamente, una figura de la manifestación de la *sociedad* humana”¹²³.

Pero ni un mundo ni otro se comprenden sino desde el papel que desempeñan en uno y otro el tercer mundo: el mundo de sí mismo o propio (*Selbswelt*), el mundo de ese sujeto que en sí, cabe sí, es el lugar para la investigación fenomenológica de la vida fáctica. En efecto, Heidegger sostiene que es posible hacer del mundo del sí mismo un

¹²¹ Cf. *Ibid.*, p. 57.

¹²² *Ibid.*

¹²³ *Ibid.*, p. 67. El desarrollo de este texto en su contenido y paradojas podría ser tomado como el origen de la hermenéutica de Arendt sobre san Agustín.

objeto de estudio temático para la ciencia fenomenológica. Sin embargo, la tarea no parece fácil en tanto que el mundo circundante (*Umwelt*), como el mundo compartido (*Mitwelt*) están com-penetrados en el mundo del sí mismo (*Selbswelt*). Que se da esta compenetración se hace patente en que el mundo del sí mismo mantiene un nexo con esos dos mundos de tal modo que la propia estabilidad de mi mundo “brota justamente en dicho nexo”¹²⁴. Incluso se ha llegado a pensar que el mundo compartido, ese mundo forjado en el encuentro de la proximidad del que vive conmigo, es algo que no lleva en sí la propia estructura de un mundo, esto es, se ha considerado que las relaciones de unos con otros son una simple suma y reunión de individuos¹²⁵. No es fácil, por tanto, determinar el núcleo fenomenológico que constituye este mundo. Sin embargo, lo que muestra el análisis es que no está formado nunca “meramente como vivencias que fueron mías, sino que yo mismo tenía una cierta estabilidad, era yo mismo”¹²⁶. El sí mismo se nos muestra de tal manera que las cosas que me sucedieron se mantienen conectadas, dice Heidegger, “de un modo concreto con mi actual mundo del sí mismo”¹²⁷. Es esta estabilidad, que como veremos se sitúa en san Agustín en el campo de la memoria, lo que hace posible, en definitiva, que lo que sucede en derredor del yo, ya sea el mundo general que me circunda, ya sea el mundo compartido de los otros, permanezca como experiencia retenida en el yo quedando de esta manera el sí mismo actual en su conexión con el pasado sido¹²⁸.

En conclusión, en esta breve descripción del *Um-, Mit-, und Selbstwelt*, hemos visto cómo se orienta hacia el mundo en su estructura intencional el movimiento de la vida autosuficiente y cómo la metódica de Heidegger se asienta en el modo como el fenómeno originario de la vida se nos da en su manifestación en el mundo. Aquí yace ya pre-figurado el núcleo con el que puede elaborarse una hermenéutica de la vida en su facticidad, una hermenéutica que, en Heidegger, levanta el dintel que sostiene la entrada a *Ser y tiempo*¹²⁹.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ Cf. *Ibid.*

¹²⁶ *Ibid.*, p. 57.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ Cf. *Ibid.* Nótese como Heidegger evita en todo momento las palabras provenientes de la tradición metafísica. Así la expresión “mundo del sí mismo” viene a sustituir “mundo del yo” y esta conexión del yo presente a su pasado viene a sustituir el término de identidad, como término propio de la psicología metafísica.

¹²⁹ Para el desarrollo de la hermenéutica de la vida fáctica, además de los estudios ya señalados, puede verse: Xolocotzi Yáñez, Á., *Fenomenología de la vida fáctica*, cit.; De Lara, F., “¿Es fenomenológica la hermenéutica? Esbozo de una discusión sobre la legitimidad de la hermenéutica” en De Lara F., en *De Lara, F. (ed.), Entre fenomenología y hermenéutica*, Plaza y Valdés, Madrid, 2011, pp. 203-223; Rocha de la Torre, A., “Lenguaje y ser: la superación de la hermenéutica en la fenomenología heideggeriana” en

5. La comparecencia de la vida en el mundo del sí mismo

Ahora bien, el curso de Heidegger no se queda en la constatación de la imbricación de estos tres mundos ni prosigue el desarrollo paralelo de cada uno de ellos, como si fueran los dominios particulares de ontologías regionales, sino que esta primera descripción de la vida fáctica, desde la que se inicia el camino que nos hace ganar el origen, se adentra en uno de estos mundos descritos como hilo conductor de la investigación fenomenológica: el mundo del sí mismo.

Delineados los mundos, el camino de la investigación profundiza en el modo como el sí mismo a sí mismo se encuentra y se expresa. Este “encontrar-se” y “expresar-se”, en su co-relación, se nos hace accesible mediante la meditación¹³⁰. La meditación es el modo en el que cabe encontrarse el sí mismo en sí mismo espejándose y desplegándose en el plexo de las relaciones que constituyen *su* mundo. El determinante posesivo “su” hace aquí referencia tanto a las relaciones que vertebran el mundo del sí mismo como al plexo de relaciones que se atraviesan en él provenientes del mundo circundante y del mundo compartido. No pueden pasarse por alto dos cuestiones importantes para la investigación fenomenológica: la primera, que tanto el *Umwelt* como el *Mitwelt* son descritos a partir de relaciones; pero, en segundo lugar, que *el Selbstwelt* es descrito también como un mundo formado como conjunto de relaciones. Con ello Heidegger pretende salir fuera del concepto moderno y metafísico del yo como sustancia. En la meditación se repara en la vivencia de un yo forjado como un plexo de relaciones, un plexo que se despliega como si de un mundo se tratara. La posibilidad de estudiar el yo fenomenológicamente, de describir lo que en él *pasa*, está en la posibilidad de ver-se a sí mismo como un mundo en el que pueden tener lugar “paisajes” y “acontecimientos” que se pueden describir y narrar de la misma manera que se describen y se narran los paisajes y los acontecimientos de esos otros mundos que están fuera de nosotros y a los que, *velis nolis*, pertenecemos. De una teoría metafísica sobre el yo, que queda reducida a una sustancia, no es posible hacer una descripción como si de un mundo en la complejidad de sus relaciones se tratara sino sólo penetrar especulativamente en su contenido.

De Lara, F. (ed.), *Entre fenomenología y hermenéutica*, cit., pp. 117-137; Berciano Villalibre, M., *La revolución filosófica de Martin Heidegger*, Biblioteca Nueva, 2001, pp. 221-264. De todos los trabajos publicados en español sobre el joven Heidegger el que es más ambicioso e imprescindible para reconstruir esta hermenéutica de la facticidad especialmente desde la lectura de Heidegger sobre Aristóteles es: Adrián Escudero, J., *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, Herder, Barcelona, 2010.

¹³⁰ Cf. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*, cit., p. 67.

Es así como Heidegger intenta buscar el modo en el que se da la vida como un fenómeno originario. El estudio de la vida no se da en lo abstracto del conocimiento sino en la disposición del investigador ante los fenómenos para que ellos mismos puedan com-parecer. Para decirlo de otra manera, la com-parecencia del fenómeno, para evitar la abstracción que no es experiencia, ha de hacerse, por decirlo así, en primera persona y de tal modo que, junto al fenómeno, com-parece también, correlativamente, el sí mismo del investigador. El camino de vuelta al origen en la fenomenología encuentra el “lugar” de manifestación de la vida en el propio “sujeto” que lleva a cabo la investigación misma. O mejor dicho, el investigador en fenomenología es aquel que dispone el aparecer de los fenómenos como contenido de las vivencias particulares en las que se encuentra la vida en sus aspectos fundamentales u originarios. El trabajo del fenomenólogo está en mostrar que lo que llamamos de manera unitaria la “realidad” es en verdad la conjunción de perspectivas de modos de aparición que son otros tantos y distintos modos de comparecencia de la vida. Así es como cabe hacer descripciones diferentes de la experiencia según el modo en el que algo es vivido. Por ejemplo, en el silencio en el que alguien se queda tras la lectura de un poema puede comparecer la vida de modo ético, estético, religioso, político, etc. Lo determinante para la comparecencia de la vida desde un punto de vista fenomenológico es asumir que esta se nos da siempre como vivencia de algo, donde el término “vivencia” apunta siempre a lo que se vive de un determinado modo y a que cada uno de esos modos tienen siempre en común que son modos de la vida que se halla en el sí mismo. Lo originario, que sólo aparece en la intencionalidad de la vivencia del mundo circundante y del mundo de los otros, se da como vida en cada caso mía. Por ello, un fenomenólogo bien puede caracterizarse como el testigo de experiencias originarias, porque la experiencia es al fin y al cabo esa extraordinaria síntesis en la vivencia del mundo y de la vida. Otra cuestión es cómo hayamos de entender esta vida. Husserl, por ejemplo, como sabemos, la entenderá como subjetividad trascendental, Henry como lo originario absoluto inmanente, Hegel como lo infinito, primero como naturaleza, después como espíritu. Por ello, la reducción fenomenológica, que es epojé y al mismo tiempo reconducción de la experiencia al ámbito originario donde halla en el origen su sentido, indica el camino de la re-flexión como lo que hace posible la vivencia en la que comparece el origen como fenómeno. Pero, ¿existen algo así como formas o modos en los que la vida se nos hace accesible para nosotros mismos? ¿Existen, antes del propio nacimiento de la fenomenología como ciencia, modos prototípicos en lo que pueda darse la comparecencia del sí mismo?

¿Cómo es posible la comparecencia del sí mismo en una fenomenología de la vida práctica?

Pues bien, hay un modo, ónticamente señalado, en el que la vida se nos muestra en su patencia y como absorbida y concentrada en sí, y que puede tomarse como base para iniciar el análisis fenomenológico de la vida fáctica: se trata de la confesión. Y es, justamente, aquí, donde Heidegger hace una referencia en este curso a la figura de san Agustín y al sentido que *Las confesiones* pueden adquirir para la investigación fenomenológica del mundo del sí mismo. Para Heidegger, *Las confesiones* de san Agustín se van a convertir en un ejemplo y un camino de cómo la propia vida del sí mismo puede ser descrita y contada como un mundo, esto es, un espacio de relaciones en el que suceden “cosas”, o, mejor dicho, en el que sucede la cosa más importante de la vida en el mundo: el drama mismo en el que se desenvuelve la existencia humana hasta su encuentro con Dios.

6. La relevancia del pensamiento de san Agustín para una ciencia fenomenológica de los orígenes

Podríamos decir que en la confesión la expresión del sí mismo va de la mano del encuentro. El “encontrar-se” es una posibilidad del que está, a su vez, en camino –el *homo viator*–. Pero, sólo puede encontrarse quien también puede, a su vez, perderse. La confesión hace referencia al modo en el que se produce el encuentro consigo mismo. Como género literario, la confesión es la de-claración de este encuentro¹³¹. Por ello, no es extraño que Heidegger, al abordar “las formas de expresión de la meditación sobre sí

¹³¹ No se trata sólo de que la confesión sea el modo de expresión de un encuentro sino que la confesión misma es el hecho de declarar y hacer visiblemente público este encuentro. De esta manera, el propio sí mismo que se confiesa encuentra su lugar dentro de ese espacio público objetivándose como algo exterior. En esta objetivación, lo vivido queda como un testimonio en el que sale al paso lo más propio de la vida. Quien, por otra parte, se confiesa, no busca sólo dejar en el mundo presencia de la propia vida sino que busca, en el hecho mismo de la declaración, ver el *lugar* que propiamente *ocupa* su vida en relación a otras. En este sentido la propia confesión puede ser tomada como el acto en el que el sí mismo, al exponerse en la declaración, hace posible el encuentro consigo mismo. La confesión produce el encuentro. Podría considerarse como el modo a través del cual, performativamente, el sí mismo se encuentra a sí mismo en la exposición que hace de sí. Que la vida salga al encuentro en la confesión, a diferencia de la autobiografía, sólo es posible si se tiene en cuenta que la aclaración de sí requiere que el sí mismo se interroge acerca de sí mismo y que la propia interrogación, su propio estar en cuestión, forme parte de esa declaración. Es esta interrogación acerca del lugar del sí mismo la que no tiene que estar presente en la autobiografía. Sobre el sentido de las confesiones que hizo san Agustín de sí mismo volveremos en más de una ocasión a lo largo de nuestro trabajo. Sobre la confesión como género literario, que nace propiamente con san Agustín, son muy hermosas las páginas escritas por M. Zambrano. Un análisis más detenido de esto nos tendría que llevar a la comparación aquí entre Heidegger y Zambrano (cf. Zambrano, M., *La confesión: género literario*, Siruela, Madrid, 2004, pp. 24 y ss.).

mismo”¹³², comience con el análisis del género literario de la autobiografía¹³³ para detenerse, en segundo lugar, en la investigación biográfica en la cual, apuntamos de pasada, Heidegger distingue el *valor* autónomo de la autobiografía del valor historiográfico-científico de la investigación biográfica.

En este contexto es donde, en el curso de 1919/1920, Heidegger cita por primera vez la obra agustiniana. La referencia aquí a san Agustín es marginal pero ya nos indica cómo para Heidegger la obra de san Agustín es importante para mostrar cómo la vida fáctica se “efectúa” y se “manifiesta” de forma marcada y destacada en el mundo del sí mismo. La vida fáctica no se efectúa y manifiesta *destacadamente* ni en el mundo compartido ni en el mundo circundante sino en el mundo del sí mismo. Por tanto, una fenomenología como una ciencia del origen de la vida en sí tiene que centrarse en este mundo poniendo de relieve en el horizonte de su experiencia el modo como se manifiestan los otros dos mundos que también tienen sus respectivos horizontes de experiencias. Solamente de entrada podía mantenerse que la investigación fenomenológica basculara indistintamente sobre la experiencia de un mundo u otro. El análisis de Heidegger se encamina a mostrar la *marca* del mundo del sí mismo sobre los otros dos en tanto que la investigación parte de la convicción de que “la vida fáctica y su mundo pueden tener su centro de algún modo en la vida del sí mismo, por más que el mundo del sí mismo se dé en primera instancia como estabilidad débil”¹³⁴.

Pues bien, que la vida fáctica tiene su centro paradójicamente en el mundo interno del sí mismo es algo que se da plenamente con el surgimiento del cristianismo y que tiene su lugar histórico en las primeras comunidades cristianas. El pensamiento de san Agustín resultará, desde un punto de vista fenomenológico, particularmente

¹³² *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*, cit., 67.

¹³³ Es interesante ver cómo para Heidegger la autobiografía, aunque es un modo de agrupar experiencias internas, no puede ser de ayuda para “las formas científicas de expresión del sí-mismo”, pues se toman “a menudo y casi siempre –como– los medios expresivos de la propia vida y sus experiencias”, siendo “un campo muy propicio para autoengaños” (*Ibid.*, p. 68). La investigación biográfica, en cambio, sí puede tener valor para una investigación fenomenológica del sí mismo. No se quiere decir con esto que la investigación biográfica opere en cuanto narración con un interés fenomenológico. Pero si una investigación biográfica se hace como exposición y descripción de cómo la vida en sí misma ha sido afectada en su relación con el mundo recogiendo y describiéndose el “residuo” fundamental de lo que queda en la vida como experiencia del mundo sin quedarse como un mero relato de lo sucedido, entonces no cabe duda de que esta *escritura de la vida* puede ser un comienzo para la descripción científica de la vida en sí y desde sí misma. Aunque en ella no se opere esa especie de reducción de la experiencia hacia lo originario, sí cabe encontrar en la investigación biográfica una clarificación de la vida ajena y, en este sentido, cabe verla como una disposición o preparación para la expresión del sí mismo. A la autobiografía, por el contrario, le falta la exigencia, la rigurosidad y la honestidad del que hace comparecer en sí mismo la vida en la radicalidad de su cuestionamiento. Esto sucede, principalmente, en el modo de la confesión, pero también puede tener lugar en la investigación biográfica.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 70.

interesante en tanto que todavía él puede recoger en sus escritos esta experiencia cristiana del mundo sin los severos caminos de la expresión que introdujo la escolástica, aunque esta experiencia quede articulada al modo platónico y sometida, como acentuará Arendt, a la dogmática. Pero aún así, en obras como las *Confessiones*, los *Soliloquia* o, incluso, en *De Civitate Dei*, conservaría san Agustín el modo de expresión en el que puede ser encontrada la experiencia originaria y, por ello, su estudio constituye un punto de vista particularmente rico para iniciar una fenomenología como una ciencia de los orígenes de la vida fáctica. Sólo en tanto que en el cristianismo antiguo se produce un repliegue del mundo circundante hacia el mundo del sí mismo, un repliegue que puede tomar la forma extrema de la negación del mundo con el ascetismo y el misticismo, es posible que apareciera un género literario como el de las *Confessiones* en el que, por decirlo ahora de manera muy general, la experiencia del mundo circundante y el mundo compartido toma su sentido al hilo de lo que sucede y se cuenta de la vida de sí mismo. La vida con el cristianismo no es primariamente lo que acontece o tiene su lugar en los mundos que están fuera del sí mismo sino lo que *pasa* en el mundo interior. Que este mundo sea el lugar a partir del cual este acontecer toma la forma de una historia personal que se puede narrar sólo muestra que esta experiencia que se *ex-pone* para el mundo de los otros requiere previamente una descripción de cómo internamente la vida queda afectada por el mundo.

Pues bien, en los apuntes complementarios de Oskar Becker a este curso de Heidegger, se encuentra formulada magistralmente la tesis acerca de la posición privilegiada que san Agustín ocupa para Heidegger como guía para una fenomenología de la vida fáctica. A pesar de su extensión es importante citar y profundizar en este texto:

“Esta conquista del cristianismo antiguo fue desfigurada y sepultada por la intrusión en el cristianismo de la ciencia antigua. De tiempo en tiempo se impone nuevamente en violentas erupciones (como en san Agustín, en Lutero, en Kierkegaard). Sólo desde aquí puede entenderse la mística medieval. En las *Confessiones*, los *Soliloquia* o en *De Civitate Dei*, san Agustín hizo valer el significado central del mundo del sí mismo para la vivencia cristiana originaria. Pero fue vencido por la lucha contra la dogmática. Se dice de san Agustín que fue un precursor de Descartes. Sin embargo, san Agustín vio el mundo del sí mismo de una manera mucho más profunda que Descartes, quien estaba influenciado por la ciencia natural moderna. La sentencia *‘crede ut intelligas’*

significa que el sí mismo debe realizarse en la vida plena antes de poder conocer. En las palabras *`inquietum cor nostrum'* está dado un aspecto totalmente nuevo de la vida¹³⁵.

Como decimos, este texto confirma el peculiar valor de san Agustín para Heidegger en tanto que es posible, para Heidegger, encontrar en sus escritos menos dogmáticos una vía de acceso a la investigación fenomenológica del mundo del sí mismo. Este núcleo puede ser aislado y descrito por la fenomenología si se pudiera sacar a la luz y renovarse para la reflexión aquella conquista que el cristianismo hizo con respecto al mundo antiguo y que luego volverá a perderse para la tradición filosófica moderna, exceptuando esa tradición agustiniana que pervivirá en el protestantismo con Lutero y Kierkegaard junto a místicos como Eckhart o Tauler. Para ello, la investigación sólo avanzará si, a partir de textos como los citados por Heidegger sobre san Agustín, puede pensarse originariamente la vida en su facticidad tal y como se dio en el cristianismo primitivo y lejos aún de los elementos y esquemas categoriales que llevó a esa vida fáctica a ser elaborada por el pensamiento como teología dogmática. En el caso de san Agustín estos elementos que están entreverados con la descripción de la propia experiencia del mundo del sí mismo se encuentran, como se sabe, en el platonismo. La cuestión de si es posible aislar y penetrar en la experiencia originaria de la vida cristiana como una vida que tiene su lugar en el mundo y que se despliega en este concepto triple de mundo que hemos analizado preocupaba a Heidegger en estos años. Por ello, no es extraño que este tema fuera específicamente retomado por Heidegger en la lección del semestre de verano de 1921 y no es extraño que en el semestre de invierno de 1920/1921 dedicara su lección a una fenomenología de la religión en la que se tomaba como eje para la investigación la experiencia de la vida fáctica en la primera parte para centrarse después en la segunda en la exégesis de las epístolas paulinas¹³⁶.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 215.

¹³⁶ *Introducción a la fenomenología de la religión*, trad. J. Uscatescu, Siruela, Madrid, 2005 [*Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (WS 1920/21 en *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA, tomo 60, Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1995, editado por Matthias Jung, Thomas Regehly y Claudius Strube.]. Un estudio pormenorizado de la novedad del cristianismo para la fenomenología de la vida fáctica tendría que detenerse en el estudio de esta obra. Nosotros sólo lo dejamos señalamos. Para un estudio de la fenomenología de la religión en Heidegger es fundamental el siguiente estudio: Camilleri, S., *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger. Commentaire analytique des Fondements philosophiques de la mystique médiévale (1916–1919)*, Springer, Dordrecht, 2008. Aquí puede encontrarse un estudio de la relación entre fenomenología y teología en el joven Heidegger. La tesis de Camilleri es que en estos escritos de Heidegger puede encontrarse tanto una fenomenología general como una tentativa de delimitar una ontología de la religión. Esto muestra el interés del joven Heidegger por renovar la teología cristiana desde la fenomenología. La

Es necesario no dejar pasar una idea que está apuntada en el texto anteriormente citado y que será también capital para la lectura arendtiana de san Agustín: la idea de que el mundo de sí mismo queda caracterizado en san Agustín como el mundo o la esfera del corazón inquieto, una inquietud que está en la base del conocimiento intelectual. La inquietud del corazón pone en camino y en obra la propia existencia para hallar respuesta en el conocimiento. Pero, según esto, el modo fundamental de la existencia del hombre se desenvuelve fenomenológicamente en el ámbito de la fe o de la creencia. La vida en su facticidad lleva en sí su propia trascendencia como una permanente inquietud por ir más allá de sí desde sí misma. En san Agustín el movimiento de esta trascendencia nace de una inquietud que la vida lleva en sí y que no puede encontrar, ni el mundo circundante ni en el mundo de los otros su fuente y que, por tanto, sólo podrá hallar en sí misma y, sin embargo, más allá de sí misma, finalmente, su quietud. Este movimiento de trascendencia que ha de volver a sí es el movimiento de la inquietud de una vida que busca comprenderse no teórica sino fácticamente. Esta pregunta tomará la forma en *Las confesiones* de la *quaestio mihi factus sum*. Veremos que esta es la cuestión central en Arendt. El *crede ut intelligas* significa aquí que la posibilidad del conocer se lleva a cabo como una realización de la vida. En san Agustín y en el cristianismo antiguo, la cuestión de la vida se resuelve en su facticidad en el ámbito originario de la fe. Después, la reflexión filosófica puso la intelección al servicio de la fe. La firme convicción de Heidegger es que el estudio de la vida fáctica que “transcurre en dirección del mundo de la vida”¹³⁷ sólo puede hacerse si situamos la descripción fenomenológica en lo más básico de la vida antes de cualquier intelección teórica. Y esto más básico es, en el modo de vida cristiano, la fe.

En el curso de 1919/1920, Heidegger ya habría mostrado que el análisis fenomenológico parte del concepto de experiencia, rico, complejo y no aclarado¹³⁸ dado en la vida fáctica en tanto que vida en el mundo. Desde este concepto de experiencia, la investigación fenomenológica tiene que retroceder hacia el núcleo de experiencia que pueda hacer comprender la experiencia de la vida en el mundo a partir de su origen. En

dedicación de Heidegger al estudio de la epístolas paulinas, a los *Gálatas I y II* y a los *Tesalonicenses* revelaba un interés por la teología cristiana. Es en este contexto donde, en una carta dirigida a K. Löwith del 9 de Agosto de 1921, se define como un teólogo cristiano y confiesa su interés por la teología agustiniana sobre la cual, llega a decir a Löwith, descansa toda la filosofía medieval (cf. Alby, J. C., “san Agustín y el neoplatonismo, Heidegger y el olvido de Plotino” en *Philosophia. Anuario de filosofía*, nº 69, 2009, p. 12.).

¹³⁷ *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*, cit. 78.

¹³⁸ “En la vida fáctica –dice Heidegger– las experiencias marchan entrecruzándose de múltiples maneras, proviniendo ya de este mundo de la vida, ya de aquél, entrelazándose, transformándose, creciendo conjuntamente...” (*Ibid.*, p. 80.).

esta búsqueda es donde se produce el desplazamiento de la vida considerada en su facticidad hacia el mundo del sí mismo. “El más profundo paradigma histórico del peculiar proceso de desplazamiento del centro de gravedad de la vida fáctica hacia el mundo del sí mismo y el mundo de las experiencias internas –dice expresamente Heidegger– se nos da en el surgimiento del cristianismo”¹³⁹. Ahora bien, lo decisivo de este desplazamiento es que con ello el mundo del sí mismo, a diferencia del mundo circundante, entra en la vida y así es vivido como tal¹⁴⁰. Con el cristianismo, dice el joven Heidegger, “el mundo del sí mismo como tal entra en la vida y es vivido en cuanto tal”¹⁴¹. Es este llevar la experiencia del mundo circundante y del mundo de los otros hacia el mundo del sí mismo y encontrar que en ese mundo radica la vida la principal aportación del cristianismo antiguo. Esta confluencia e intersección de experiencia del mundo y de vida en sí mismo es lo que dará al *crede ut intelligas* agustiniano un lugar tan destacado para la fenomenología como ciencia de los orígenes. Traducirá Heidegger este *dictum* agustiniano de la siguiente forma: “vive vivamente tu sí mismo”¹⁴². Y comenta: “san Agustín vio en el *inquietum cor nostrum* la gran e incesante inquietud de la vida. Ganó un aspecto del todo originario y no sólo de forma teórica, sino que vivió en él y lo llevó a expresión”¹⁴³. De entre los escritos de san Agustín, en ningún otro como en *Las confesiones* se hace evidente esta vida que esta cabe sí y que, sin embargo, se muestra y aparece como el mundo del sí mismo.

Basta este breve estudio sobre el curso de Heidegger para dejar sentadas unas conclusiones: i) que en estos años de maduración de la fenomenología para Heidegger una de las cuestiones fundamentales es el modo como se relaciona la vida y el mundo; ii) que la cuestión de una fenomenología como ciencia originaria se orienta por la cuestión de la vida; y iii) que la vida se muestra a sí misma –y esto es decisivo– siempre en un mundo, aunque para que esa vida se tome como lo originario ese mundo tenga que ser el del sí mismo. Bien. Abramos ahora, para finalizar este capítulo, las páginas en las que Heidegger lee *Las confesiones* en el semestre del verano de 1921.

7. La preparación para una lectura fenomenológica de *Las confesiones*

Ha señalado J. Uscatescu, en el texto que sirve de presentación a la *Introducción a la fenomenología de la religión*, que el tema del curso de Heidegger sobre san Agustín y

¹³⁹ *Ibid.*, p. 72.

¹⁴⁰ Cf. *Ibid.*

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² *Ibid.*, p. 73.

¹⁴³ *Ibid.*

el neoplatonismo “no es ni san Agustín ni el neoplatonismo ni el influjo de éste sobre aquél, sino la vida fáctica”¹⁴⁴. Aquí está la razón por la cual la hermenéutica del propio Heidegger se encamina a poner de manifiesto “el tema de la facticidad de la vida pese a las sedimentaciones teóricas de impronta griega y neoplatónica que hay que desenmascarar”¹⁴⁵. La investigación fenomenológica tiene como tarea ir descubriendo estas sedimentaciones hasta llegar a ese fondo desde donde tiene lugar la experiencia originaria de la vida. Efectivamente, el propio método fenomenológico se presenta aquí como el camino que descubre las capas de experiencias más originarias de la vida. Puede decirse que, a pesar del título del curso, *Agustín y el neoplatonismo*, lo que no tiene lugar en su desarrollo es una confrontación entre la experiencia fáctica originaria y la filosofía neoplatónica, ni mucho menos un análisis de cómo la filosofía neoplatónica entró a vertebrar filosóficamente la experiencia cristiana originaria sino una descripción de la experiencia de la vida en su facticidad prescindiendo o poniendo entre paréntesis esas capas de sentido con las que la filosofía cubrió la experiencia originaria¹⁴⁶.

La exigencia de la pregunta hacia la experiencia originaria conlleva que el entendimiento aportado por la filosofía al hecho de la experiencia cristiana quede fuera pre-tendiendo la investigación la comprensión del hecho de la nuda existencia humana ante el modo de relación con Dios determinado por la fe. *Las confesiones* pueden ser tomadas como guía para el análisis de la existencia humana si pudiera aislarse y mostrarse a partir de ellas este núcleo de la experiencia que luego será elevado a pensamiento metafísico por la filosofía. Entremos en el texto.

¹⁴⁴ Uscatescu, J., “Prólogo” en *Introducción a la fenomenología de la religión, cit.*, p. 27.

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ P. Capelle-Dumont, en su estudio sobre la relación entre filosofía y teología en Heidegger, señala que el curso del semestre del verano de 1921 tiene un papel central: en él Heidegger intentaría mostrar de qué modo en san Agustín el tema de la *fruitio Dei* constituye una nueva consideración del tema neoplatónico del gozo del Bien y de lo Bello en su diferencia con el concepto de *uti*. Dios sería el único objeto digno de gozo precisamente porque es el *summum bonum*. Pero con ello, san Agustín habría abandonado el proyecto de la vida cristiana ligada al problema de la facticidad y se habría adentrado en el marco metafísico del platonismo donde el pensamiento se identificaría, finalmente, con el acto de una visión o contemplación. Así escribe: “Si para él –Heidegger– Dios es el ‘ser-presente-continuo’ es en relación a este marco que el ser y Dios son pensados como ‘ser-constantemente-ante-los-ojos’” (Capelle-Dumont, P., *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*, FCE, México D. F. 2012, p. 71.). La contemplación se erige así como el acto supremo en el cual la teología cristiana originaria se haría pertenecer a la tradición griega (cf. *Ibid.*, p. 71-72.). Esta monografía sobre el estudio de la relación entre filosofía y teología en Heidegger es bien interesante para nuestro tema. La tesis del autor es que Heidegger ha elaborado su pensamiento en una relación permanente entre filosofía y teología, una relación que puede describirse desde un triple ángulo de la teología: la relación entre la filosofía y la teología de la Sagrada Escritura, la relación entre filosofía y teología como una ciencia óptica a partir de la fe en Dios crucificado (cristología) y, a partir de 1929, la relación entre la filosofía y la teología en tanto que ontoteología y la búsqueda, a partir de los trabajos de 1934-1935, de un dios que queda a la espera (cf. *Ibid.*, p. 20-22.).

Pues bien, lo primeros que advertimos es que los capítulos centrales del texto de Heidegger, los párrafos 7 al 17, ocupan el estudio del libro X. Los primeros seis sencillamente se ocupan de preparar la propia interpretación de Heidegger respecto a otras¹⁴⁷. Nos ocuparemos de esta preparación para ver cómo Heidegger orienta con san Agustín su hermenéutica de la facticidad de la vida religiosa. Con ello tocaremos el fondo a partir del cual haremos emerger la propia hermenéutica de Arendt sobre san Agustín.

Pues bien, la preparación toma la forma de una demarcación. Parte Heidegger del reconocimiento de la influencia de san Agustín en la historia del pensamiento. Hay toda una tradición en la que el pensamiento de san Agustín se hace presente. Algunos de los momentos señalados por Heidegger son los siguientes: en la teología medieval – incluso bajo el predominio de Aristóteles y la escolástica en la medida que la teología de la escolástica se forjó en discusión con las tesis agustinianas–, en la mística medieval, en el protestantismo con Lutero en la edad moderna, en el catolicismo cuando se quiso renovar el pensamiento cristiano del encorsetamiento escolástico en autores tan dispares como Descartes, Malebranche, Pascal, Bossuet y Fénelon, y desde aquí hasta su presencia en la escuela apologética francesa¹⁴⁸. Incluso llega a decir Heidegger, en esta línea, que el pensamiento de Scheler es “una recepción secundaria de este círculo de ideas, aderezado con fenomenología”¹⁴⁹. En esta tradición el agustinismo ha sido filosóficamente un platonismo sobre el que se ha erigido en la filosofía moderna el ontologismo. En teología, la tradición agustiniana se hizo relevante para la concepción del pecado y de la gracia. Obviamente, en esta tradición, el pensamiento original de san Agustín se ha difuminado al integrarse dentro de la teología dogmática y de la metafísica. Sobre ella ha actuado la ciencia crítica de la historia del siglo XIX

¹⁴⁷ El material del curso tiene una estructura sencilla pero bien interesante. El curso consta sólo de una introducción que ocupa, como hemos dicho, los seis primeros capítulos y una parte principal que ocupa el resto y que puede ser tomada en su unidad –a pesar del carácter fragmentario del texto– como una investigación o meditación fenomenológica. La introducción, de manera sucinta, tiene como tarea dejarnos a las puertas de esa investigación. El contenido del curso se completa con dos anexos (cf. *Estudios sobre mística medieval*, cit., p. 141-2140). Las hojas del primero aparecieron en una recopilación para la preparación de un seminario sobre san Agustín en torno al importante Libro X de *Las confesiones* para el semestre de 1930-1931, lo cual muestra que para Heidegger no perdió centralidad el pensamiento de san Agustín, especialmente su concepción del tiempo y que estas notas, esbozadas probablemente para la preparación de este curso, habrían de tener un desarrollo fenomenológico posterior. El segundo anexo recoge anotaciones de Oskar Becker sobre la lección dictada de Heidegger. En las *Gesamtausgabe* el volumen que contiene el texto lleva por título *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Además del texto *Augustinus und der Neuplatonismus*, curso del semestre de verano de 1921, aparecen en él *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, curso del semestre de invierno de 1920/1921, y *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, las notas preparatorias para un curso no impartido 1918/1919.

¹⁴⁸ Cf. “Agustín y el neoplatonismo”, cit., p. 23.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 24.

intentando no tanto exhibir el pensamiento original de san Agustín cuanto situarlo históricamente. Heidegger analiza la posición del teólogo Troeltsch, que procede del neokantismo, la posición del teólogo Adolf von Harnack, que procede de la escuela histórico-crítica y la posición filosófica de Dilthey. Troeltsch sigue el método histórico-cultural mediante el cual se pretende separar la exposición del pensamiento de san Agustín de la teología dogmática y situarlo en su contexto histórico-social. Harnack, por su parte, que pertenece a la llamada Escuela liberal, pretende desde el método histórico-crítico –“histórico-dogmático” lo llama Heidegger en tanto que Harnack pretendía elaborar una historia de los dogmas– volver en su teología al Jesús histórico. Su lectura de san Agustín busca descubrir, más allá de la dogmática, en el pensador de Tagaste, una revitalización de la experiencia de la piedad. “Agustín –dice Heidegger a propósito de Harnack– descubrió la piedad en la religión”¹⁵⁰. Por su parte, Dilthey, guiado por su concepción de la hermenéutica desde la que se pretendía fundamentar las ciencias del espíritu frente a las ciencias de la naturaleza, recaba que la novedad del pensamiento de san Agustín es la absoluta realidad de la experiencia interior y la transformación de la vida anímica¹⁵¹. Pues bien, Heidegger delimita cada una de estas tres concepciones sucesivamente como *histórico-cultural*, *histórico-dogmática* e *histórico-científica*. Las tres tienen en común que se basan en métodos históricos, en métodos de la crítica histórica, aunque bajo diferentes perspectivas: la cultural, la teológico/dogmática y la científica/espiritual. La cuestión que se plantea desde estas tres concepciones es qué podemos entender por historia y, dado que cada una de ellas aborda el pensamiento de san Agustín desde una perspectiva histórica diferente, qué puede entenderse por “objetividad histórica” e incluso por “el sentido de la objetividad histórica”¹⁵². ¿Cómo puede avanzar una investigación hacia su objeto cuando parte de tres modos de comprensión en los que se pergeña lo histórico de forma tan diferente? Heidegger explicita muy bien lo que no puede hacerse: no tiene sentido que la investigación avance encontrando los puntos de coincidencia entre ellas, ni tiene sentido refutar desde una de ellas a las restantes –no tiene sentido apunta aquí Heidegger que la distinción lógica

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 27.

¹⁵¹ Recuérdese que Dilthey comparte con Husserl el concepto de *Erlebnis* y el hecho de que las vivencias apuntan intencionalmente a un contenido más allá de la conciencia del sujeto y que, sin embargo, como se muestra en el diálogo crítico con Husserl, el problema en Dilthey está en que deja el contenido de esa vivencia sin un validez absoluta abocando su estudio de la filosofía a un historicismo. Puede verse la crítica de Husserl al historicismo de Dilthey en Palomar Torralbo, A., “Las distintas concepciones de la filosofía: discusión crítica sobre el papel de la filosofía en la cultura” en *Filosofía. Temario para el Cuerpo de Profesores de Enseñanza Secundaria*, MAD, Sevilla, s. f., pp. 11-15.

¹⁵² “Agustín y el neoplatonismo” *cit.*, p. 30.

entre el predicado “verdadero” y el predicado “falso” se apliquen y transfieran a la historia–, tampoco tiene sentido mantenerse, por contra, en un escepticismo –ello sería constatar que la investigación no alcanza su objetivo– ni tampoco, por último, pero afín al escepticismo, mantener que las diversas concepciones son igualmente válidas. Si se observa cada uno de estas alternativas y todas en su conjunto muestran el problema acerca del sentido que hemos de dar a lo histórico y su valor de verdad o el tipo de verdad que cabe encontrar en el saber de histórico mismo. Pero, lo histórico, en principio, parece que no puede dilucidarse a través del sentido y del tipo de verdad que se engloba en el valor de la cultura, tampoco en la verdad de los dogmas ni en la verdad de las ciencias. Lo histórico presenta un requerimiento propio a la investigación y, podríamos decir, también una lógica específica. Pero, ¿cómo afecta esto al desarrollo de una lectura fenomenológica de *Las confesiones*?

Pues bien, Heidegger parte de la tesis que estas tres orientaciones en el estudio de san Agustín guardan algo en común: el sentido que se le da al acceso del pensamiento de san Agustín es el mismo. Tres direcciones pero un único sentido. “El objeto (Agustín) –dice Heidegger– es contemplado desde puntos de vista diferentes (contemplado como si se contemplaran ‘páginas’ diferentes de él...”¹⁵³. En esta metáfora san Agustín, su pensamiento, es considerado como páginas diferentes pero de un mismo libro. Este libro está escrito con la mano de quien ve la historia como lo *histórico-objetivo*. Que sea “objetivo” viene a significar aquí, en la metonimia de Heidegger, que el pensamiento es contemplado como se contempla un libro entre objetos, es decir como si el pensamiento fuera un aspecto más entre otros en los que se manifiesta la cultura, la religión o las propias cosmovisiones filosóficas. Aquí, para el propio Heidegger, el sentido originario del pensamiento y de lo histórico está completamente perdido. Pero, para nosotros, es especialmente interesante no tanto el hecho de que sea san Agustín sea contemplado de esta manera cuanto el modo en el que se lleva a cabo esta contemplación. Que Agustín pueda ser leído así, siguiendo con la eterna metáfora, es posible porque se lo sitúa como objeto “en un contexto específico de un tipo de ordenación”¹⁵⁴. El contexto específico de lectura es un “marco de ordenación”. Un marco de ordenación crea el trasfondo para que un texto pueda ser leído en un contexto. Así, los diferentes marcos de ordenación, de alguna manera, ordenaron –en el doble sentido del término– el modo cómo san Agustín tenía que ser

¹⁵³ *Ibid.*, p. 31.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 32.

leído. Esta ordenación es la que hace posible la objetividad del enfoque histórico. Cada una de estas tres concepciones es expuesta por Heidegger como un marco de diferente amplitud para la ordenación. Cada marco de ordenación, dice Heidegger, “tiene en cada caso una extensión y cubre un ámbito distinto”¹⁵⁵. El marco de extensión mayor es que el que corresponde a Troeltsch donde san Agustín es *colocado* en el contexto “del proceso socio-cultural de los periodos de formación de las ideas cristianas y con él en la evolución de la cultura europea”¹⁵⁶. Una vez situado ahí es leído como un autor esencial en la determinación de la cultura de la Antigüedad cristiana. Hartnack, por su parte, tiene un marco de extensión más estrecho: él coloca a san Agustín dentro no ya de la cultura en general sino de la teología y de la teología dogmática en particular. En este marco san Agustín es “leído desde lo que le acontece y fijado como punto de partida de una influencia sobre los llamados a sucederle”¹⁵⁷. Por último, también Dilthey establece su propio marco de ordenación para el pensamiento de san Agustín en la evolución de las ciencias del espíritu. Aunque Heidegger no lo aborde puede decirse que este marco tiene mayor extensión que el Hartnack pero menos que Troeltsch. A partir de aquí podría establecerse el siguiente principio: a medida que la extensión del marco es mayor, menor es la intensidad de la penetración en la lectura. El objeto “Agustín” queda empequeñecido a medida que se lo coloca en un marco de ordenación mayor en tanto que *ordena* un tipo de lectura más general que impide acerca ver el sentido del entrelineado de los propios textos agustinianos. “Una exposición de este tipo –la de Troeltsch– se mueve siempre –dice Heidegger– en los márgenes más tenues de las ideas y de las consignas y desde lo insuficiente de la familiarización efectiva con la vida teórica y la coacción de la universalidad no puede ser otra cosa que mera reelaboración de bibliografía secundaria”¹⁵⁸. Pero como la Troeltsch, las otras dos presuponen una misma metodología, un mismo camino de acceso al pensamiento de san Agustín que se basa en que cabe *un* acceso al pensamiento de un autor que viene dado por un marco externo a él mismo que ordena cómo debemos leerlo. Este marco, más o menos grande, es el que determina objetivamente cómo ha de entenderse lo histórico ya sea, ora bajo el aspecto o la dirección de la cultura, ora bajo la religión, ora bajo la ciencia. Los marcos de sentido como exposiciones externas al pensamiento ponen en entredicho la validez del propio pensamiento como pensamiento histórico. Una cuestión diferente, como

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ *Ibid.*

veremos en el caso de Arendt, es que estos marcos de ordenación nazcan como parte de la interpretación no ya de la cultura, de los dogmas, de las ciencias sino del sí mismo.

A partir de aquí, Heidegger profundiza en las condiciones que hacen posible esta ordenación histórico-objetiva del pensamiento de san Agustín. Lo interesante es señalar que este tipo de ordenación ya presupone la formación del marco de interpretación que se determina en virtud del concepto de tiempo como sucesión cronológica del tiempo histórico¹⁵⁹. El tiempo determina el objeto material de la investigación determinando el modo de orientación de la propia investigación histórica. El tiempo así entendido, afirma ya aquí Heidegger, se toma “él mismo como contenido objetivo de una determinada época”¹⁶⁰, es decir, el tiempo mismo se toma como aquello que objetivamente cabe aprehender de la historia, siendo esta aprehensión lo que determina a cada época como diferente a otra. En cualquier caso, el enfoque de la historia como algo objetivo depende de que el propio tiempo es representado objetivamente como una sucesión cronológica que marca el sentido del tiempo según el orden del antes y del después, y que no admite, en cuanto sucesión, brecha o hendidura en la que pueda salir a la luz la novedad o la originalidad de lo que no entra en esa sucesión¹⁶¹. Y, sin embargo, antes de desmarcar la propia investigación fenomenológica de la histórico-objetiva, Heidegger apunta a la “convicción” que anida en cada una de ellas para abrir la puerta de acceso al pensamiento de san Agustín¹⁶². No entramos a desarrollar esto, pero sí destacamos que estos caminos que surgieron a raíz de la ciencia crítica de la historia en el siglo XIX también tienen en su base diferentes motivaciones que hacen comprensibles sus diversas direcciones de investigación.

Con lo dicho queda claro que la investigación de Heidegger se *desmarca* del enfoque de investigación histórico-objetivo. Aquí podemos ya apreciar como se está gestando, frente a la consideración objetiva de la temporalidad y de la historia, la concepción del tiempo y de la historicidad que Heidegger desarrollará en *Ser y tiempo*¹⁶³. Pero todavía en esta introducción podemos encontrar cómo ha de enfocarse una investigación fenomenológica que pretende desenterrar lo asentado históricamente

¹⁵⁹ Cf. *Ibid.*, p. 33.

¹⁶⁰ Cf. *Ibid.*

¹⁶¹ Del tema de la novedad y del tiempo en san Agustín partiendo de Heidegger y de Arendt me he ocupado en: Palomar Torralbo, A., “Lo inolvidable, lo inesperado y el tiempo. Para una fenomenología de la novedad en Arendt y más allá de Arendt”, *Alfa. Revista de la Asociación Andaluza de Filosofía*, n° XXX-XXXI, pp. 285-294.

¹⁶² Cf. “Agustín y el neoplatonismo”, *cit.*, p. 34.

¹⁶³ Una visión completa del problema del significado de la historia en Heidegger puede verse en: Barash, J., A., *Martin Heidegger and the problema of historical meaning*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht. 1988.

para alcanzar la comprensión del pensamiento de san Agustín desde una hermenéutica que arranca del ser-ahí y de la vida, como vida religiosa, en su facticidad¹⁶⁴. Partamos del siguiente texto:

“Si la experiencia y el conocimiento históricos no puede ser entregados a los patrones de medida del conocimiento heredados, entonces tiene que ser buscada positivamente una decisión que sólo puede ser ella misma histórica”¹⁶⁵.

En la segunda parte de la cláusula condicional está ya en ciernes cómo ha de entenderse el método fenomenológico como ciencia que pretender recuperar el origen de la vida fáctica en sí: si la experiencia histórica no puede venir dada por unos marcos objetivos externos de interpretación, entonces se hace necesario una decisión para que sea posible la interpretación. La interpretación sólo puede venir dada si no se toma como algo ya pre-establecido objetivamente sino como algo que se busca en la toma de una decisión. Ahora bien, la toma de esta decisión no es asunto de un discernimiento teórico sino de algo que tiene lugar en una situación histórica determinada. Esta decisión tiene que procurar “abrir una comprensión del sentido de la ejecución de la experiencia histórica ahí operante y de lo específico de los problemas que ahí se plantean”¹⁶⁶. La hermenéutica de la facticidad alcanza su objetivo cuando la investigación toma como “objeto” el carácter ejecutivo primario de la experiencia fáctica y muestra el cómo de su ejecución abriendo el sentido de lo que entra en juego en la experiencia de la *questio mihi factus sum*. Este origen buscado será aquello que, para la propia experiencia del ser que está ahí, se convierta en el fenómeno originario de su interpretación. Este tema, que dejamos aquí apuntado en Heidegger, lo veremos desarrollado en el próximo capítulo en la lectura arendtiana de san Agustín.

Pero, por último, para desarrollar una hermenéutica de la facticidad no sólo hay que dejar fuera las lecturas histórico-objetivas de san Agustín, también es necesario que la lectura retroceda o vuelva de donde quedó comprendida como filosofía neoplatónica¹⁶⁷. De este modo Heidegger pretende depurar el pensamiento de san

¹⁶⁴ Para la cuestión de la experiencia religiosa en el joven Heidegger y su relación con la teología puede verse: Fischer, M., *Religiöse Erfahrung in der Phänomenologie des Frühen Heidegger*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2013.

¹⁶⁵ “Agustín y el neoplatonismo”, *cit.*, p. 31.

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ La cuestión de si es posible o no una lectura pre-platónica de san Agustín no es nada fácil. En los complementos de O. Becker que componen el Anexo II aparece señalada por Heidegger la idea de que es, finalmente, imposible “eliminar sin más de san Agustín lo platónico; y creer que es posible hacerse con lo genuinamente cristiano” (*Estudios de mística medieval, cit.*, p. 186). Esta imposibilidad, hay que

Agustín de lo que él mismo añadió procedente de la filosofía griega. Este proceso de depuración pasa por despejar dentro del propio pensamiento de san Agustín su platonismo para verlo fenomenológicamente en su historicidad genuina, esa historicidad “en cuya dimensión efectual estamos todavía nosotros mismos”¹⁶⁸. Lo histórico de la historicidad queda comprendido como lo que lleva en sí, desde su origen, la apertura de un sentido que, en el tiempo, nos alcanza todavía a nosotros. Lo histórico del pensamiento de san Agustín no viene así dado por situarlo y comprenderlo dentro de una consideración objetiva de la historia sino por verlo como la decisión del ser-ahí en la que se gesta el sentido de lo histórico. La historia no es aquello que creemos dominar en una narración objetiva del tiempo sino por el contrario lo que puede golpearnos con una fuerza que no puede ser previamente contenida bajo los esquemas de una ciencia objetiva. La interpretación del pensamiento no crece históricamente porque pueda cerrarse en unos marcos objetivos de comprensión, vengan estos dados desde la filosofía, de la teología o desde una filosofía de la cultura, sino que la interpretación debe ella misma crecer históricamente como algo que lleva en sí el poder de ser histórica. Por ello, Heidegger tiene que pasar de la hermenéutica acaecida en la lectura de un texto a la hermenéutica de la facticidad en la que la interpretación se desliza hacia lo originario del mundo acaecido más allá del texto. Lo más originario es el sentido que se gesta no en la lectura de un texto de la tradición sino en el propio ser que está ahí. La ciencia crítica de la historia debe por ello dejar paso a la fenomenología de lo histórico. Solamente partiendo de aquí, puede comprenderse cómo el sentido de la experiencia puede tomar su forma de expresión en una confesión donde la vida se (des)describe a sí misma. Y este sentido, por decirlo así, es el que, más allá del tiempo objetivo y cronológico, nos sigue afectando a nosotros mismos. Y, por ello, cabe añadir, podemos siquiera emprender el camino de reapropiación de esa experiencia que se muestra en “ciertos fenómenos decisivos”¹⁶⁹ que en el origen “se determinaron decisivamente”¹⁷⁰ y que “siguen aún `sustentándonos aún a nosotros”¹⁷¹. La búsqueda de la comprensión que viene dada por la experiencia histórica no puede provenir de un conocimiento

destacarlo, vendría para Heidegger de la facilidad con la que el platonismo entró en el cristianismo a raíz de San Pablo y de lo dicho por él en *Romanos* I, 20: que lo invisible de Dios, desde la creación, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras. “Esta frase –comenta Heidegger– vuelve una y otra vez en los escritos patrísticos, da la dirección al ascenso (platónico) del mundo sensible al suprasensible. Es (o es concebido como) la confirmación del platonismo tomada de Pablo” (*Ibid.*, p. 187.).

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 39.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 37.

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ *Ibid.*

histórico-heredado sino que esta comprensión tiene que volver a ser re-tomada en aquel momento de tiempo en el que una decisión tornó la experiencia del ser-ahí en su mundo en experiencia histórica.

Si nuestro trabajo tuviera como propósito seguir las líneas del pensamiento de Heidegger tendría que mostrar de qué forma la interpretación fenomenológica del libro X de *Las confesiones* viene motivada por esta hermenéutica de la facticidad y por esta puesta en práctica del método fenomenológico como el camino que pone su mirada en los orígenes, en ese origen que, retro-tras-cendiendo el contenido filosófico/neoplatónico, teológico/dogmático y histórico/cultural, apunta a la facticidad del ser que necesita dar cuenta del mundo del sí mismo ante la inquietante pregunta que interroga acerca de lo que él mismo es en su relación y diferencia con el mundo circundante y con el mundo compartido. Es aquí donde la fenomenología en el pensamiento de san Agustín tendría que espejar ese mundo del sí mismo que en él, como se sabe, viene dado por el mundo interior que se despliega en sus relaciones en la memoria. Ahí, en su origen, el saber de la filosofía deja su paso a la cuestión de la verdad, el saber de la teología, a la cuestión de Dios y el saber de la cultura y de la historia a la cuestión del prójimo. En la pregunta acerca de la verdad del sí mismo se descubre ese mundo que aparece como un mundo en el que se mantienen dos relaciones principales: la del yo con la verdad de sí mismo, es decir, la del yo en relación a Dios y la del yo en relación al prójimo. Las líneas para la interpretación de Heidegger están trazadas. No entraremos en el estudio fenomenológico particular de *Las confesiones* y en la cuestión de si, en este estudio, se lleva a cabo un verdadero cumplimiento de una hermenéutica de la facticidad o si este camino emprendido, desde la preocupación de Heidegger por encontrar una experiencia genuina u originaria, más allá de la teología, de la filosofía y de la cultura, en la vida religiosa y en la fe de los orígenes, tendría que dejar paso al camino emprendido paralelamente por sus interpretaciones de Aristóteles, de Kant, Descartes, Fichte, Husserl, Santo Tomás, Platón, Hegel, etc. Tampoco entraremos en la cuestión de si de la hermenéutica de un texto que está dentro de una tradición determinada se puede pasar a una hermenéutica de la facticidad que pretende desempolvar la experiencia originaria de las capas de escritura que en ella realizó la tradición.

CAPÍTULO II

FENOMENOLOGÍA, HERMENÉUTICA Y FILOSOFÍA: UNA INTRODUCCIÓN A *DER LIEBESBEGRIFF*

Desde este trasfondo del pensamiento de Heidegger, nos proponemos leer el trabajo de Arendt sobre san Agustín. De él recogemos las siguientes ideas fundamentales: en primer lugar, la lectura de Arendt puede considerarse en su totalidad como una lectura fenomenológica de san Agustín que tiene como motivación fundamental el volver a los orígenes. Arendt, como Heidegger, no pretende elaborar su trabajo a partir de las interpretaciones objetivistas de san Agustín, ni pretende abrir la suya propia en un diálogo crítico con este conjunto de interpretaciones. La suya, como la de su maestro, es una descripción de la vida humana en su facticidad. Parte, por tanto, en su estudio del análisis de la existencia humana en tanto que ser que está ahí. El pensamiento de san Agustín, para la joven Arendt, es un acceso a la descripción originaria de la existencia humana. Por ello, en su lectura, han de quedar, en principio, a un lado los motivos teológicos, dogmáticos o culturales/históricos que la tradición atribuyó al pensamiento de san Agustín. La hermenéutica de la facticidad, utilizando la expresión de Heidegger, aparece como una lectura que desmonta las capas de interpretaciones que la tradición atribuyó al pensamiento cristiano originario de san Agustín. Pero además esta hermenéutica pretende situarse en la experiencia originaria de la existencia, la cual, en el propio pensamiento de san Agustín, quedó oscurecida tanto por su “vinculación y sometimiento al dogma”¹⁷² como por su vertebración filosófica con el platonismo.

El ensayo de Arendt sobre san Agustín se inscribe, por tanto, dentro de la fenomenología como ciencia que describe originariamente la vida fáctica como vida en el mundo. En su *Diario filosófico*, en unas notas en las que Arendt elucida cuál es el contenido del pensamiento, acierta a definir el pensamiento de Heidegger, como pensamiento fenomenológico, en su carácter de regreso: “El pensamiento tiene `el carácter de regreso´. Éste es precisamente el sentido de la *fenomenología*”¹⁷³. Para Arendt, el sentido de la fenomenología radicaba en un regreso a los orígenes. Su propia hermenéutica de san Agustín hay que comprenderla como una búsqueda del sentido que aparece en este regreso.

¹⁷² *El concepto de amor en san Agustín, cit.*, p. 15.

¹⁷³ *Diario filosófico 1950-1973*, trad. R. Gabás, Herder, Barcelona, 2006, p. 703.

En segundo lugar, para Arendt, como para Heidegger, la cuestión fundamental para la fenomenología también pivota, en la vuelta a ese origen, en la relación entre la experiencia del mundo y la experiencia de la vida y el modo como puede tener lugar la experiencia originaria entre una y otra. La cuestión de la experiencia originaria apunta al hecho de cómo la vida, en la existencia de la vida fáctica del cristianismo, adquirió una relevancia que no había tenido lugar para el pensamiento griego. Yendo más allá de Heidegger, se puede decir que la novedad del cristianismo estriba en lo siguiente: la verdad del cristianismo radica en la Vida absoluta y no en el modo de verdad que corresponde a la manifestación de las cosas en el mundo y, sin embargo, esta Vida absoluta está sujeta a la propia manifestación del mundo en tanto que la Vida misma tiene en la Revelación su propio modo de aparecer en el mundo en Cristo¹⁷⁴. El mundo es el “afuera” de sí de una Vida que radica, es posible decir con Heidegger, en sí o cabe sí. Para la teología y el pensamiento metafísico esta vida está ella misma “afuera” del mundo y en este afuera puede pensarse. Para la hermenéutica de la facticidad, la vida es lo absoluto o autosuficiente que está ya cabe el mundo y sólo, de este modo, en el mundo puede manifestarse y pensarse. Pues bien, desde este planteamiento, la lectura de Arendt sobre san Agustín se presenta como el pensamiento que se sitúa en la aporía entre la vida cuando esta está sustentada, fundamentada, en una concepción metafísica y teológica del Ser y el mundo como el lugar primero e irrecusable para la experiencia y la manifestación de los objetos que se dan al pensamiento. No debe olvidarse a este respecto que, en la maduración de su fenomenología como una fenomenología de la experiencia del mundo, Heidegger en *Ser y tiempo* ya había abandonado definitivamente su pre-ocupación por la cuestión de la vida en el sentido que en su escrito de juventud había tenido para quedar allanada al concepto de la biología¹⁷⁵. Y no es tampoco

¹⁷⁴ Este planteamiento de la relación entre vida y mundo, que corresponde a la cuestión fenomenológica fundamental que ha de pensarse en torno al cristianismo, aparece en los últimos textos de M. Henry. Véase a este respecto: Henry, M., *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*, trad., J. T., Lafuente, Sígueme, Salamanca, 2001, p. 32.

¹⁷⁵ Heidegger, en el epígrafe 10 de *Ser y tiempo*, rechaza expresamente el uso del término “vida”, así como el de “hombre” para designar el ser del *Dasein* (cf. *Ser y tiempo*, trad., J. Rivera, *cit.*, p. 71.). La principal deficiencia, señala Heidegger, de toda la filosofía de la vida estribaría en que la vida misma como modo de ser ni siquiera llegó a plantearse como un problema ontológico. Esta deficiencia se hallaría en el pensamiento de Dilthey, Scheler, Bergson y en general en todo el “personalismo”. Y añade: “Pero, lo que bloquea o lanza por un falso camino la pregunta fundamental por el ser del *Dasein* es la habitual orientación hacia la antropología antiguo-cristiana, cuyos insuficientes fundamentos ontológicos pasan inadvertidos incluso al personalismo y a la filosofía de la vida” (*Ibid.*, p. 73.). Ciertamente Heidegger sabía que este “falso camino” que se inició en la teología no era del todo diferente al que camino que hace de Dios el fundamento del pensamiento metafísico. La analítica existencial tiene así la tarea de “superar” cualquier resto de pensamiento metafísico contenido todavía en el concepto de vida. No fue siempre así como hemos visto en el capítulo anterior.

extraño que para Arendt, como veremos en una breve incursión en la última parte de nuestro trabajo, el desarrollo de su fenomenología del espacio político, a partir de su estudio del totalitarismo, venga también dado por la necesidad de desprenderse ya no sólo de la temática religiosa, teológica y metafísica sino de la cuestión misma de la vida. Su expresión “amor al mundo”, que ha llegado a convertirse en el lema de su pensamiento, implica, antes que otra cosa, que la cuestión de la vida ha de ser descartada para una fenomenología de lo político¹⁷⁶. En su ensayo sobre san Agustín la cuestión de la relación entre vida y mundo está aún, como estaba en Heidegger a la altura de 1920, todavía presente.

En tercer lugar, desde la lectura de Heidegger, también es relevante para el estudio de Arendt la importancia de la descripción fenomenológica de los diferentes ámbitos de experiencia del mundo como *Umwelt*, *Mitwelt* y *Selbswelt*. Bajo estos términos, la lectura arendtiana de san Agustín trataría de dilucidar cómo la vuelta del mundo circundante al mundo propio deja en franquía, como problema, la cuestión del mundo del otro o del prójimo. Y, desde lo que aquí hemos expuesto, en esta cuestión está contenida esta otra: si la experiencia del otro debe pensarse en su fundamento en relación a la Vida o bien debe pensarse fundamentalmente en relación con el mundo. Evidentemente, esta disyunción sólo cobra sentido si se entiende, a su vez, que el lugar de la relación con la Vida está en sí misma en el afuera del mundo pero en el interior del hombre.

Pues bien, desde esta perspectiva ganada con Heidegger nos introducimos ahora en el texto de Arendt. En el primer epígrafe, plantaremos la cuestión de una fenomenología de lo originario en *Der Liebesbegriff*. En el segundo, tomaremos como punto de partida qué se entiende en este texto por fenómeno originario y de qué modo se hace manifiesto al pensamiento. En tercer lugar, desde aquí desentrañaremos el

¹⁷⁶ No queremos decir con esto, obviamente, que Arendt rechace la cuestión misma de la vida en aras al mundo. Ahí está para matizar esta afirmación, por ejemplo, su libro sobre Rahel Varnhagen, sus semblanzas y retratos contenidos en *Hombres en tiempos de oscuridad* así, como principalmente, y en otro orden, su tesis sobre la natalidad. Ahora bien, a lo que aquí apuntamos es que su pensamiento maduro ya deja atrás la cuestión de la vida como el origen hacia el que debe volver el pensamiento y como aquello fundamental de lo que el pensamiento tiene que ocuparse. Su propia tesis de la natalidad, que expone el hecho de que venga al mundo la vida en los nacimientos, hay que verla, en este sentido, más que como un pensamiento que cuestiona sobre-naturalmente lo que es la vida como el hecho de que la vida para el pensamiento es ya lo que acontece originariamente en el mundo. Es sólo dentro de la esfera de la experiencia religiosa como la vida se ha elevado a concepto en la reflexión metafísica y teológica. Y san Agustín sería el ejemplo paradigmático donde esta reflexión alcanzó por primera vez en el occidente cristiano su primera y quizás más cabal formulación, porque, para él, la cuestión principal no es la de la experiencia del hombre en el mundo sino la de la experiencia de la Vida que tiene un origen en lo eterno y que tendrá, finalmente, también ahí su lugar más allá de la experiencia del tiempo en el mundo.

concepto de interpretación que se pone en juego en la lectura arendtiana de san Agustín. En el epígrafe cuarto, profundizaremos en la cuestión de cómo plantea y organiza Arendt su interpretación del pensamiento de san Agustín. En el quinto, entraremos en la cuestión del carácter productivo de la interpretación y el lugar que en esta producción tienen las contradicciones e incongruencias. Por último, expondremos desde lo ganado en los epígrafes anteriores, el sentido global que tiene la lectura arendtiana del pensamiento de san Agustín. Este capítulo tiene, por tanto, la finalidad de exponer las bases metodológicas que Arendt pone en juego en su hermenéutica de san Agustín. Esta exposición es ella misma una lectura del método de Arendt ubicada en la relación entre fenomenología y hermenéutica.

1. Hacia una fenomenológica de lo originario en *Der Liebesbegriff*

Para Arendt hay tres cuestiones que determinan cualquier hermenéutica que quiera hacerse de san Agustín: i) que la filosofía de san Agustín no tiene carácter sistemático y que en ella se pueden encontrar pensamientos diversos incluso unos al lado de otros (*side by side*); ii) que el pensamiento de san Agustín fue determinándose en el curso de su evolución por su sometimiento al dogma; iii) y, por último, que esta evolución estuvo marcada por su propia biografía¹⁷⁷. Estas tres tesis –que no hay unidad en su pensamiento, que este se pliegue en su evolución al dogma y que esta evolución se lleva a cabo sobre la base de su propia peripecia vital– ofrecen la posibilidad de que, del pensamiento de san Agustín, puedan llevarse a cabo hermenéuticas muy diferentes: pueden encontrarse lecturas basadas en el lugar de san Agustín dentro de la dogmática y su relación con ella, pueden encontrarse lecturas que toman como base su propia experiencia vital y existencial y pueden encontrarse las que toman como base su relación con el pensamiento griego. Esta amplitud de motivos para la lectura de san Agustín es tomada por Arendt como los aspectos que debe afrontar una “interpretación comprensiva –*verstehenden Interpretation*–”¹⁷⁸ de su pensamiento. Pero, aunque haya lecturas que acentúen un aspecto sobre los otros, ninguna puede sustraerse a tener en cuenta, en mayor o menor medida, los otros. Forman, por tanto, podríamos considerarlo así, los vértices de un triángulo en cuyo espacio debe comenzar cualquier lectura comprensiva de su obra. Aunque cada uno de sus ángulos ofrezca una determinada perspectiva para la interpretación de san Agustín, en el curso de la comprensión de su

¹⁷⁷ Cf. *El concepto de amor en san Agustín, cit.*, p. 15.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p.15; edic. alem., p. 1.

pensamiento, es necesario atender también a los otros dos ángulos. Dogma, experiencia y filosofía son estos ángulos de lectura que determinan el espacio de toda interpretación. Pero, no cabe duda, de que la acentuación de cada uno de estos ángulos da lugar a estructurar su pensamiento de forma diferente: como una teología dogmática, como una fenomenología existencial o como una filosofía metafísica.

Ya en la Introducción Arendt deja bien claro que la perspectiva o el ángulo teológico dogmático, que implica el sometimiento del pensamiento de san Agustín tanto a la autoridad de la Iglesia como a la autoridad de las Escrituras, va a ser dejado a un lado, va a ser en gran medida extraño, dice ella, a “a nuestros análisis”¹⁷⁹. La hermenéutica de Arendt se basa en “una deliberada independencia respecto a todo elemento dogmático”¹⁸⁰, es decir, se sitúa fuera de todo compromiso teológico dogmático “por principio”¹⁸¹. Parte así de una esfera preteológica –*vortheologischen Sphäre*–. Ahora bien, habrá que tener en cuenta que, aun partiendo de aquí, lo teológico mismo en tanto que dogmático no podrá ser completamente puesto fuera del análisis sino más bien considerado de entrada como algo extraño a él. Esta extrañeza no puede significar tanto que lo teológico mismo no pertenezca al motivo que impulsa el análisis, cuanto que de la esfera teológica ha de partir la vuelta hacia la esfera fenomenológica de la experiencia originaria. En este segundo sentido, lo dogmático y teológico ha de ser tenido en cuenta para, justamente, apropiarse desde él de la experiencia originaria de la que da cuenta la fenomenología, puesto que, para la existencia del hombre, esto originario ha quedado confundido, oscurecido y sepultado tanto por sucesivas interpretaciones históricas del pensamiento de san Agustín como por el elemento especulativo de la razón filosófica. Desde los análisis de Heidegger en torno a la hermenéutica de la facticidad de la vida religiosa puede comprenderse cabalmente lo que está en juego en la propia hermenéutica de Arendt: la desvinculación de san Agustín de la esfera teológica, siguiendo un decidido acto de interpretación, no conlleva, por principio, una desvinculación para la fenomenología de la vida religiosa cuyo elemento central está en la fe sino una desvinculación de su vertebración filosófica. Sin embargo, alcanzar y dominar el ámbito de lo originario no es tan fácil como sencillamente oponer la vida religiosa a la teología y a la metafísica.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 17.

¹⁸⁰ *Ibid.*

¹⁸¹ *Ibid.*

Señala Arendt, en este sentido, que la vida religiosa o la vida concebida desde la obediencia de la fe se sustentó en san Agustín en su examen de las Escrituras, especialmente, en las epístolas de San Pablo, en los Salmos, los Evangelios y, muy importante, para el propio análisis de Arendt, en las epístolas de San Juan. El ámbito originario para comprender a san Agustín es la cuestión de la vida según la fe, antes que la elevación de esta comprensión al ámbito especulativo de la razón. Es desde la facticidad de la vida religiosa desde la que cabe, en todo caso, comprender la teología y la metafísica como un desarrollo particular de la necesidad que la vida en la fe tiene de entenderse. La comprensión *de facto* de la vida religiosa es anterior y más básica que la del entendimiento de esta vida en la razón y desde esta comprensión y de lo que propiamente se pone en juego en ella es desde donde habría que considerar la emergencia del impulso de la razón. La vida religiosa en su facticidad no renuncia a la pre-tensión de querer ser entendida y comprendida en su espíritu por la razón o, incluso, a entender, como hará Hegel, ese espíritu como razón, pero, al igual que hemos visto en Heidegger, esta pretensión sólo se explica como el desarrollo de una necesidad de la propia vida.

No cabe duda que este fue también el sentido que tuvo, en la biografía de san Agustín, su encuentro y su fidelidad con la filosofía. Lo filosófico, donde lo “filosófico”, viene a significar, dice Arendt, “lo neoplatónico”, “nunca se erradicó de su pensamiento”¹⁸². La filosofía influyó en san Agustín en toda su comprensión de la vida como una vida guiada por la fe. Aunque, sostiene Arendt, esta influencia a veces llegó a ocultar, vedar y disfrazar las pre-ocupaciones de la vida cristiana con puntos de vista que no lo eran¹⁸³. Pero, ¿es posible una lectura de san Agustín orientada hacia el estudio de lo originario del cristianismo donde quede separado lo filosófico y platónico de lo fenomenológico originario de la vida cristiana? ¿No queda con ello diluido el elemento específicamente filosófico? ¿Dónde está aquí entonces la diferencia entre fenomenología y filosofía? ¿En qué radica la filosofía?

Pues bien, en principio, podemos decir, que la filosofía se hace aquí presente en cuanto actividad del pensamiento que pone en claro estas diferencias –las diferencias entre lo fenomenológico, lo metafísico, lo teológico– y que las muestra a través de un análisis concreto (*der konkreten Analyse selbst*)¹⁸⁴ con la finalidad de ofrecer el suelo de

¹⁸² *Ibid.*, p. 19.

¹⁸³ Cf. *Ibid.*, p. 20.

¹⁸⁴ Cf. *Der Liebesbegriff bei Augustin*, cit., p. 5.

experiencia originaria que motiva los diferentes desarrollos del pensamiento de san Agustín. Este análisis, en el que se parte de un fenómeno originario, se desarrolla como diferentes momentos de una interpretación. La filosofía tal y como está presente en la Introducción más que una doctrina es una actividad o un ejercicio de análisis que demarca los distintos ámbitos de experiencia para el pensamiento. Estos ejercicios vienen motivados por la intención de separar estos ámbitos desde la presencia de lo originario de la experiencia. ¿Pero qué es esto originario de la experiencia? ¿De dónde surge eso tan extraño que llamamos “experiencia filosófica”? ¿Qué es lo que está en el origen mismo de la reflexión metafísica y teológica? Pues bien, a lo que está en el origen bien se le puede denominar con todo rigor “fenómeno”. Entremos ahora en la descripción de lo que Arendt entiende por fenómeno originario.

2. El interés originario de la investigación y el fenómeno

Afirmemos de entrada que la fenomenología no trata, en principio, según hemos visto en el epígrafe anterior, de negar en la experiencia cristiana la presencia de la filosofía y/o y de la teología dogmática, ni trata de entrar en la cuestión crítica de cómo el platonismo se avino con la experiencia cristiana de la fe, ni de la cuestión de “qué es lo más original en él –pensamiento de san Agustín– si la Antigüedad o el cristianismo”¹⁸⁵ sino que trata de buscar una comprensión de todas esas cuestiones desde la aproximación al fenómeno originario. Es el fenómeno que está en el origen el que nos hace comprensible los diferentes desarrollos de la interpretación como diferentes marcos de experiencia para el pensamiento. Veamos el texto decisivo en este aspecto:

“En nuestros análisis particulares (*einzelnen Analysen*) se mostrará no tanto lo que ha triunfado en su obra, cuanto lo que en él es un interés originario (*ursprüngliche Interesse*) que atiende a determinadas orientaciones, y este interés originario, que se hace manifiesto en pronunciamientos (*Äußerungen*) como el “Me he vuelto un problema para mí mismo”, se considera un fenómeno (*Phänömen*) que sencillamente está dado de antemano y que por tanto no queda sujeto a interpretación en el marco de este trabajo”¹⁸⁶.

Tal y como se nos muestra aquí, en primer lugar, Arendt no lleva a cabo un estudio general de la obra de san Agustín, ni pretende ofrecer un estudio que sistematice su pensamiento sino que su estudio está más cerca de lo que hacía el propio Heidegger

¹⁸⁵ *El concepto de amor de amor en san Agustín, cit.*, p. 20.

¹⁸⁶ *Ibid.*

en sus seminarios anteriores a *Ser y tiempo*: ofrecer una lectura particular sobre un texto en concreto enfocando dicha lectura con una orientación fenomenológica y buscando, en la confrontación con el texto, la aclaración del propio pensamiento. Con ello albergaba Heidegger la esperanza de que el camino de su propio pensamiento encontrara sus raíces en lo más originario de la tradición filosófica. Arendt en este ensayo entiende, como Heidegger, que esta “lectura” pasa por realizar “análisis particulares” sobre la obra de san Agustín bajo la impronta de una tesis fuerte o decidida. Para Arendt estos análisis filosóficos no tienen como cometido mostrar lo que ha llegado a dominar o conquistar –*conquered* es el verbo inglés, *gesiegt hat*, el alemán– la obra de san Agustín sino lo que en él fue un interés originario – *Ursprüngliche Interesse* – y en tanto que originario ya dado previamente de antemano. A esto dado de antemano que no está sometido a la interpretación misma y que, de alguna manera, quiere dominarse porque es lo que hace posible toda interpretación es a lo que se le llama “fenómeno” (*Phänomen*). El fenómeno es aquello previo a toda conquista o dominio de un pensamiento y que, mostrándose y presentándose, mueve a la interpretación. Sin fenómeno cualquier interpretación partiría de un vacío y no sería en su movimiento sino la mostración de una voluntad que se mueve según el interés del que la desarrolla esté o no alcanzada por el interés originario de la cosa misma. Arendt utiliza el mismo término *Phänomen*. Este término fue el que Heidegger tanto en *Ser y tiempo* como en los escritos de los cursos anteriores a *Ser y tiempo*, utilizó también¹⁸⁷. Pero, ¿dónde radica el interés originario para la fenomenología?

Pues bien, tratándose de san Agustín este interés está en la *quaestio mihi factus sum*. El interés originario del que ha de partir, según Arendt, la hermenéutica de san Agustín está en la pregunta acerca del *hecho de ser*. El que ya sea, el que me vea a mí

¹⁸⁷ El texto donde da la definición de fenómeno en *Los problemas fundamentales de fenomenología* es el siguiente: *Daß sich irgendetwas, etwas Erlebtes, immer irgendwie gibt (was mir begegnet –ich selbst, der ich mir verschiedenartig begegne), können wir auch so formulieren, daß es erscheint, Phänomen ist*” (*Grundprobleme der Phänomenologie, cit.*, p. 50.). Para Hegel, por otro lado, el concepto de fenómeno es *Erscheinung*. El contexto para dilucidar qué se entiende en la *Fenomenología del espíritu* por “fenómeno” tiene su lugar en el capítulo dedicado a la fuerza y el entendimiento. El fenómeno o lo que aparece (*Erscheinung*) es caracterizado por Hegel como “la totalidad de lo que aparece” (*Ganzes des Scheins*). En esta caracterización el fenómeno, por tanto, no está vinculado al aparecer y desaparecer de un algo en particular sino a la totalidad. El saber de la ciencia, podríamos decir, nos permite ver que el aparecer no es un aparecer ocasional, un aparecer particular que es en el fondo un desaparecer, sino un aparecer en el que se nos muestra la constitución íntima o interna por las que las cosas aparecen y desaparecen. Fink en esa lectura fenomenológica llega, por ello, a identificar el fenómeno en Hegel como “el mostrarse mismo del ente” o como “el exponerse-a-la- conciencia” (cf. Fink, E., *Hegel. Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del Espíritu*, Herder, Barcelona, 2011, p. 184.). Para la comparación entre la fenomenología de Hegel y Heidegger: Xolocotzi Yáñez, Á., “Aparecer y mostrarse. Notas en torno a la “fenomenología” en Hegel y Heidegger” en *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte* n° 12, 2010, pp. 10-27.

mismo en mi facticidad como el ser que se pregunta acerca de lo que es, es la marca del interés originario. ¿Qué otro interés más originario que este puede tener la investigación fenomenológica? ¿A qué otro interés más originario puede servir el trabajo de la filosofía? Este interés, si se observa en el texto, obedece no a la formulación de la pregunta como un pronunciamiento sino a algo más básico: a la experiencia en la que me encuentro a mí mismo sometido a la cuestión que interroga acerca del sentido de lo que soy. Heidegger en *Agustín y el neoplatonismo* escribe lo siguiente sobre esta *quaestio*: “Así pues, Agustín se propone dar cuenta de sí. Y sólo confesará lo que ‘sabe’ de sí mismo. Agustín reconoce que no lo sabe todo sobre sí mismo. También esto quiere ‘confesarlo’. (*Quaestio mihi factus sum*)”¹⁸⁸. Para Heidegger el origen mismo de esta pregunta está en que dar cuenta de sí es tanto dar cuenta de lo que uno sabe de sí como de lo que no sabe y, sin embargo, de alguna manera de esto también hay que dar cuenta. Averiguar cómo es el ser de este ser cuyo hecho fundamental queda cifrado en el cuestionarse a sí mismo se toma en esta investigación como el interés originario sólo a partir del cual puede comprenderse tanto el desarrollo del pensamiento filosófico/metafísico como del pensamiento teológico/dogmático. Bastará dar un paso más acerca del sentido que encierra este cuestionamiento para arribar a una hermenéutica que toma como hecho fundamental al ser que, en su facticidad, en su ahí, ya se pregunta por el sentido del ser. Heidegger, ya en *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, había dicho lo siguiente: “El tema de la investigación es la facticidad, esto es, el existir propio cuestionado acerca de su carácter de ser”¹⁸⁹.

No hay, por tanto, más interés originario que saber en el origen lo que uno es y esto implica que uno sabe lo que es y, de alguna manera, lo que no es. Y es estar sometido a la pregunta acerca del ser de sí mismo lo que se me muestra al análisis filosófico como lo más originario hasta el punto de ser denominado por Arendt como *Phänomen*. Para el desarrollo de una fenomenología existencial no hay fenómeno que pueda dársenos de antemano de manera más originaria que la pregunta acerca de lo que soy. En esta pregunta la propia existencia queda emplazada a ser su ahí. Conviene, en este punto, reiterar el siguiente tópico: la diferencia entre el alcance del cuestionamiento del hombre griego ante sí mismo y el cuestionamiento del cristianismo. Por ejemplo, para Buber la diferencia de san Agustín con respecto a Aristóteles está en que el hombre

¹⁸⁸ *Agustín y el neoplatonismo, cit.*, p. 45.

¹⁸⁹ *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. J. Aspiunza, Alianza Editorial, 1999 [*Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1982. El texto corresponde a las lecciones impartidas en la Universidad de Friburgo en 1923.].

se sorprende ante sí mismo en su diferencia con las cosas del mundo. En este sentido la cuestión acerca de sí mismo se vuelve, si puede hablarse de este modo, más íntima, más interna en su diferencia con respecto a cualquier parte del mundo¹⁹⁰. Luego veremos de qué manera plantea Arendt esta misma idea en su lectura de san Agustín. Ahora solamente es necesario apereibir que la radicalidad de la pregunta acerca de sí mismo si se muestra como fenómeno es porque la pregunta acerca de sí mismo en el interior del hombre hace manifiesto su ser y esta manifestación implica la diferencia con respecto a la pregunta por el ser de todo lo que no tiene su modo de ser. Y esto sólo puede alcanzarse en san Agustín tras “el vuelco a la reflexividad radical”¹⁹¹. La tesis que liga el descubrimiento de la vida interior con la *quaestio mihi factus sum* está claramente expresada en este texto que pertenece a *La vida del espíritu*:

“En Agustín, la aspiración a la vida eterna como el *summum bonum* y la interpretación de la muerte como el *summum malum* llegó a su nivel de articulación más alto porque los combinó con el descubrimiento, propio de la nueva era, de una vida interior. Entendió que el interés exclusivo en este yo interior significaba: “Me he convertido en un cuestión para mí mismo (*quaestio mihi factus sum*)”¹⁹².

Sólo desde la reflexividad, que ahora no adjetivamos en modo alguno, y que sólo la entendemos como una vuelta a sí, puede el ser de lo que somos mostrársenos como fenómeno en su cuestionabilidad. Y así en esta apertura de sí en su interior puede elevarse su pensamiento sobre su mundo más cercano hacia la metafísica. Que el pensamiento se encumbre a la metafísica, que el pensamiento se convierta en especulación, es posible sobre la base de la necesidad que el sí mismo tiene de comprenderse e interpretarse. Si, por ejemplo, esta interpretación del sí mismo encuentra en la metafísica su desarrollo y, en cierto modo, su cierre, es porque el sí mismo en su cuestionabilidad se abre a lo infinito y a lo eterno. Por ello, podemos decir, que el fenómeno, aun estando sujeto a interpretación, no puede ser dado por la interpretación misma ni decidido por ella, porque es la condición que insta al

¹⁹⁰ Cf. Buber, M., *¿Qué es el hombre?*, trad. E. Imaz, F.C.E., México D.F., 1986, p. 27-28.

¹⁹¹ Esta expresión corresponde Taylor. Se encuentra en: Taylor, Ch., *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 147. Para Taylor “Agustín fue quien introdujo la interioridad de la reflexividad radical y quien la legó a la tradición del pensamiento occidental” (*Ibid.*, p. 147.)

¹⁹² *La vida del espíritu*, cit., p. 318. No debe olvidarse que todo este capítulo en el que Arendt hace una genealogía en el pensamiento para explicar cómo el hombre tiene experiencia de la formación de voliciones lleva por título: *Quaestio mihi factus sum. El descubrimiento del hombre interior*. Para un desarrollo del problema de la voluntad en san Agustín en relación a la ética y al problema del mal: Prior Olmos, Á., *Voluntad y responsabilidad en Arendt*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2009, pp. 145-155.

pensamiento a la interpretación. Desde el punto de vista agustiniano se puede decir que hay una proporción entre el tamaño de la pregunta que puede hacerse el hombre en su existencia y el tamaño de lo que puede pensar o, quizás mejor dicho, que la hondura de la cuestión sobre sí es proporcional al encumbramiento del ser que puede ser pensado.

Ahora bien, y con esto finalizamos este epígrafe, que irrumpa en el interior del hombre esta cuestión ontológica fundamental requiere de una pre-disposición para verse uno a sí mismo como aquel ser que es capaz de, en la interrogación de sí, mostrar su ser. En efecto, no cualquier pregunta nos alcanza de este modo sino que para que tenga lugar es necesario que se produzca algún tipo de desconexión en la comprensión de nosotros mismos tal y como esta se nos da en nuestra cotidianidad. En la fenomenología esta disposición viene definida como la actitud que rompe con el modo en el que naturalmente vivimos y que hace posible dirigir nuestra atención hacia otros modos de ser que no se advierten mientras vivimos volcados en la trama de nuestras cosas. La actitud filosófica que interroga acerca de lo que soy ya presupone una actitud fenomenológica en tanto que el mundo en el que habitualmente vivimos, el mundo en el que naturalmente estamos en nuestros hábitos que es el mundo de nuestra experiencia natural o cotidiana, ese mundo queda como en suspenso mostrándose nuestro propio ser en la experiencia de la extrañeza del que pareciera que ya no forma parte de ese mundo al que se creía pertenecer. El propio periplo de las experiencias biográficas de san Agustín hay que tomarlas, tal y como nos cuenta en *Las confesiones*, como lo que le llevó hasta la pregunta fundamental que interroga por el sentido de lo que él mismo en su existencia fue.

3. La articulación de la interpretación desde el fenómeno

Pues bien, esta reflexividad se manifiesta lingüísticamente en la forma de un enunciado: el fenómeno se deja oír como un enunciado interrogativo en el que queda cuestionado el *sujeto* que lleva a cabo la enunciación o manifestación (*Äußerung*). En el acto de la enunciación del “me he convertido en un problema para mí mismo” aparece que aquella cuestionabilidad fáctica puede ser enunciada de mí mismo por mí mismo. Y en esto es fundamental la siguiente constatación: quien lleva el acto de enunciación, en lo enunciado, queda diferenciado de cualquier identificación con cualquier otra cosa. No puede el sujeto, por la forma misma del enunciado interrogativo, enunciar oraciones del tipo: “yo soy esto”. No hay ningún atributo que corresponda cabalmente a quien realiza la enunciación. Cualquier identificación, en este sentido, es negada de tal manera que el

sujeto al tratar de manifestar lo que él es no encontrará el objeto adecuado para la atribución. Enunciarse interrogativamente quiere decir manifestar la apertura de toda identificación en la atribución, ya sea con un predicado o con conjuntos de ellos. En la inquietud de sí de la pregunta no puede ser descrito positivamente el sujeto de la enunciación. Quien dice que se ha convertido en un problema para sí mismo reconoce que en la experiencia cotidiana y natural del mundo ya no encuentra nada que pueda satisfacer y llenar la oquedad que abre sobre sí la pregunta. En los hábitos de nuestra vida surgen siempre problemas en nuestra relación en el mundo pero siempre estos pueden ser tratados, pensados y en muchos casos resueltos en la medida que queda como permanente el *sujeto* de la relación. Ahora bien, quien enuncia que la problematicidad afecta al núcleo de la relación consigo mismo deja en suspenso cualquier modo de trato con las cosas del mundo porque toda otra relación queda como situada en el terreno de lo que, en la extrañeza de sí, no nos pertenece. Si el mundo del sí mismo entra en crisis de tal modo que no hay manera de formar un juicio declarativo para uno mismo, tampoco hay forma de encontrarlo para el mundo de los otros y para el mundo circundante.

Y, sin embargo, el acto de la enunciación misma nos hace caer en la cuenta que el modo fundamental en el que establecemos nuestra relación en el mundo es a través del lenguaje. El fenómeno originario se nos da en la forma de un enunciado. No es el lenguaje el que hace posible el fenómeno pero el fenómeno no podría manifestarse si no se aviniera al modo de ser del lenguaje. El *factum* de la existencia humana nos sitúa ya en medio de un mundo lleno y articulado de palabras en el que nos pre-comprendemos antes de cualquier intento de desarrollar una comprensión específica en una ciencia o en una filosofía en concreto o en una teología. Esta comprensión, que ya se sitúa en el ámbito de la lengua, es una interpretación. Que sea posible la comprensión significa que lo dado tiene que poder articularse significativamente y esto implica que tiene que poder mostrarse mediante el lenguaje. La enunciación hace posible que el fenómeno del sí mismo tome la forma de una pregunta y con ella el fenómeno entre dentro ya de un contexto significativo en el que la experiencia misma puede, como insiste Heidegger, entenderse¹⁹³. La comprensión, como dice Heidegger en *Ser y tiempo*, toma la forma de

¹⁹³ “En la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a *entenderse* y de ser ese entender” (Heidegger, M., *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, cit., p. 33.). Este “entenderse” no hace referencia, dice Heidegger, al modo de conocer otras vidas visto como un actuar que viene motivado por cierta intencionalidad sino que hace referencia al cómo del existir mismo, a la posibilidad para el ser ahí “de ser ese entender”. Lo interesante para la hermenéutica es que este “entenderse” abre la

una articulación en la interpretación: “El sentido metódico de la descripción fenomenológica es una *interpretación*”¹⁹⁴.

Pero ¿no dice Arendt, en el texto arriba citado, que el fenómeno “no está sujeto a interpretación en el marco de este trabajo”? ¿Cómo hemos de entender esto si la interpretación forma parte del sentido del fenómeno? Pues bien, sostengo que se lee mal a Arendt si no se ve que aquí ella apuntaba a la idea de que el fenómeno mismo es aquello con lo que se encuentra la investigación en un primer momento, pero que el fenómeno primero u originario en un segundo momento de la investigación requiere de la interpretación en la medida que al quedar enunciado muestra el sentido que tiene la enunciación misma, aunque esta enunciación manifieste que para el ser que hace la pregunta todo sentido referido a su relación con su mundo haya quedado en suspenso. El fenómeno que parece surgir en el sinsentido del mundo abre, sin embargo, en el acto mismo de la enunciación, performativamente, otro mundo donde el sentido viene dado en la trama de significados de la lengua.

Pues bien, llegados aquí, hemos de decir que la confesión puede entenderse como un modo destacado en el que los actos enunciados por el que se confiesa se articulan en una interpretación. La confesión es una hermenéutica del desarrollo de la comprensión del sí mismo. Es san Agustín el que cuando afirma “me he convertido en un problema para mí mismo”, originariamente, inicia el desarrollo de *su* propia interpretación. A este tipo de enunciación, que quiere revelar la experiencia del desarrollo del fenómeno originario en la interpretación, corresponde el sentido que la palabra tiene en Heidegger. “La comprensibilidad `encontrándose´ del `ser en el mundo´

hermenéutica a la ontología y que la abre de tal modo que esta posibilidad del entenderse alcanza el modo del ser compartido con el otro. Si tenemos en cuenta que “hermenéutica” viene del griego *ἑρμηνεύειν* que, como el propio Heidegger indica en esta página del texto, es el comunicar, entonces el modo en el que estoy en relación con –lo que él llama aquí– otras vidas y que corresponde al *Mitsein*, hace referencia a un entenderse en el que el pronombre “se” no es meramente reflexivo sino también recíproco. En el espacio del *Mitsein* el entenderse puede ser comprendido como el modo de ser *del Dasein* en la comunicación en su facticidad. Si la interpretación es “algo cuyo ser es el del propio vivir fáctico”, la comunicación, como modo de desarrollo de la interpretación misma, sólo distinguible de esta analíticamente, también es algo cuyo ser pertenece ontológicamente al vivir fáctico. No se trata de conocer otras vidas ni siquiera de entenderlas sino de entender-se en el espacio común que con ellas se comparte. Este esquema, en el que queda considerada el ser ahí en su pluralidad y relación, y que entiende el lenguaje, y más atinadamente su significatividad, como el modo de ser compartido, puede tomarse como origen de la caracterización que Arendt hace de la política como un espacio de relación sostenido en la acción de la palabra. En esta dirección, Aguilar-Álvarez Bay, analizando la función apofántica del habla en *Ser y tiempo* ha escrito lo siguiente: “La comunicación es posible por esto, no porque tengamos un conjunto de palabras a nuestra disposición. El habla, por así decirlo, trae las cosas, pero este traer no es más que dejar que se manifiesten, que se digan a sí mismas. Por ello, es el territorio común, el ámbito en el que los hombres se reúnen” (Aguilar-Álvarez Bay, T., *El lenguaje en el primer Heidegger*, F.C.E., México D.F., 1998, p. 96.).

¹⁹⁴ Cf. *El ser y el tiempo*, trad. J. Gaos, *cit.*, p. 48.

–escribe Heidegger– *se expresa como habla*. El todo de significación de la comprensibilidad *obtiene la palabra*¹⁹⁵. La palabra (*Worte*) se obtiene o surge a partir del habla (*Rede*). El habla es un existenciario en el que se expresa cómo se encuentra el que está ahí en el mundo. El habla es modo originario en el que un fenómeno queda articulado en su manifestación *lógica*. Que el habla pertenece al modo en el que se manifiesta lo originario queda puesto en claro por Heidegger porque tanto el lenguaje como el silencio son considerados estados del habla. Al habla, dice Heidegger, no le es esencial la fonación de la voz¹⁹⁶. Pero si esto es así, entonces este habla en el que ya nos encontramos –en el doble sentido de estar ya ahí y en el sentido del modo afectivo en el que estamos ante el mundo– es el modo que corresponde a la enunciación del estado en el que se encuentra quien se propone realizar una confesión. En la confesión, en el habla del que confiesa queda articulada una comprensión del sí mismo desde el interés originario al que el sí mismo se orienta para saber quien, en lo profundo de sí, es.

Por último, nos queda solamente señalar que la enunciación acerca del verse a sí mismo como un problema nos sitúa también en nuestra facticidad en relación con los otros. La confesión surge como un ejercicio de interpretación de sí mismo pero en ella quedan co-implicados los otros. Y también vale decir aquí lo mismo que dijimos más arriba: que, aunque en el proceso de investigación y de exposición los otros aparezcan en último lugar, ontológicamente siempre fueron co-originarios al yo que se confiesa. Esto es algo que el san Agustín escritor tuvo siempre muy presente, pues el hecho de hacer escritura de la confesión no tenía en el retórico san Agustín otro motivo que sus confesiones pudieran tomarse como un ejercicio de interpretación para el propio lector con la intención de que llevara él mismo su comprensión de sí hasta el interés originario. Así dejó escrito este precioso texto en el *De Trinitate* que también podría haber sido escrito como inicio de *Las confesiones*:

“Quien esto lea, si tiene certeza, avance en mi compañía; indague conmigo, si duda; pase a mi campo cuando reconozca su error, y enderece mis pasos cuando me extravíe. Así marcharemos, con paso igual, por las sendas de la caridad, en busca de aquel de quien está escrito: *Buscad siempre su rostro*”¹⁹⁷.

La lectura como fenómeno dialógico intersubjetivo es así el último momento en el que queda desarrollada la interpretación. La interpretación de sí tiene su última

¹⁹⁵ *Ibid.*, 180.

¹⁹⁶ Cf. Aguilar-Álvarez Bay, T., *El lenguaje en el primer Heidegger*, cit., p. 200-201.

¹⁹⁷ *Tratado de la Santísima Trinidad*, I, 3, 5.

prueba en el cruce con la experiencia del otro. La lectura es un camino en el que el lector marcha a la par con el que es leído en un ejercicio comprometido para avanzar juntos. El acto de leer¹⁹⁸, recordando el célebre título del libro de Iser, se convierte en una hermenéutica de sí mismo a través del sentido desplegado en la hermenéutica del sí mismo del otro. Sin embargo, esta lectura para que vaya verdaderamente a la par y sea productiva ha de estar condicionada a un determinado modo de proceder o de caminar: cuando se tenga certeza de lo que se ha leído debe el lector avanzar en compañía del autor, si tiene duda y no sabe, debe proponerse indagar con él, si conoce que, en algún momento del camino, se tomó como verdad lo que no era, debe volverse a la senda del autor, pero si el autor es el que yerra tiene el lector que ayudarlo a volver al camino por el que transita el lector. Así caminando juntos en la búsqueda de la verdad, esto es en la exigencia tanto por parte del lector como por parte del autor de reconsiderar a la luz del otro los propios pasos del camino, es como se hace posible que el que lee lleve a término en una determinada interpretación la comprensión de sí mismo. Está ya, por tanto, aquí en san Agustín la tesis de que la hermenéutica de sí mismo se lleva a cabo en el diálogo con la hermenéutica de sí del otro. Así es como, en definitiva, la literatura, en el sentido amplio del término, nos da la posibilidad de, leyéndonos a nosotros mismos, interpretarnos. Si la lectura es importante para una hermenéutica de la facticidad de la existencia es porque la trama de significados de las palabras del texto entra de lleno en las palabras del mundo de la vida. Pero, para ello, en el contexto de la concepción fenomenológica de Heidegger de la palabra y del discurso (*Rede*), el que lee ha de mantener las palabras encontradas en correspondencia a la experiencia de la que surgen esas palabras. Sólo así la propuesta de lo hallado en sí mismo, ora en la experiencia del autor con la manifestación y pronunciamiento de lo hallado en sí, ora en la experiencia del lector en el caminar de su propio camino, puede desarrollarse como una verdadera interpretación de sí.

¹⁹⁸ Iser, W., *El acto de leer*, trad. J. A. Gimbernat, Taurus, Madrid, 1987. La propia lectura tiene un lugar central en la experiencia de conversión de san Agustín. Aclarar este sentido nos introduciría en las relaciones mismas entre la filosofía y la fe. A este respecto debe recordarse aquel *tolle, lege* del libro VIII, capítulo 29 de *Las confesiones* según el cual la propia divinidad mandó a san Agustín abrir los libros y leer. Entiende Ó. Velásquez que en este “toma, lee” o, como lo interpreta, “levántate, lee” culminan dos procesos de lectura: el de los libros platónicos traducidos del griego al latín y la de los libros de las Escrituras representados por *Romanos*, 13, 13 y ss. Pero también para san Agustín el encuentro con la verdad tiene uno de sus momentos en el “no quise leer más ni era necesario” en tanto que “la luz de seguridad (*securitas*) se infundió en mi corazón” (Velásquez, Ó., “El drama de la consciencia agustiniana” en Bertelloni, F., y Burlando G., (ed.), *La filosofía medieval*, Trotta, Madrid, 2002, p. 25.).

4. El desarrollo de la interpretación del pensamiento de san Agustín

Pues bien, en el ensayo de Arendt la comprensión a la que nos lanza la cuestionabilidad del sí mismo en su ahí pasa en su interpretación por tres análisis particulares del pensamiento de san Agustín. Cada uno de estos análisis ofrece un ángulo de esa interpretación. Desde el interés originario en la investigación pueden desarrollarse, de este modo, tres ángulos o perspectivas en las que cabe desarrollar la interpretación de sí desde el modo en el que se nos hace patente nuestro ser en su inquietud y manifestación. Cada uno de estas perspectivas conforma un ámbito o marco de experiencia en el que se ensaya, por decirlo así, una respuesta a la inquietud originaria. El modo de ser que nos aparece en la cuestionabilidad de lo que somos puede ser comprendido e interpretado como un ser que se experiencia como *sujeto* de deseo, como un ser que se experiencia como capaz de Dios (*capax Dei*, nos dirá san Agustín) y como ser que se experiencia como *sujeto* de *vita socialis*. Esto entraña también que este “ser sujeto de” es también un “estar sujeto a” el deseo, a Dios y a la vida en sociedad.

Pues bien, estos son los marcos de experiencia en los que se desenvuelve la interpretación del sí mismo. Pero, ¿desde dónde ha de ser guiada la interpretación? ¿Basta la inquietud originaria y lo que implica su manifestación en una preferencia para hacer posible la interpretación? ¿Hay algo común que oriente el paso de un marco de experiencia a otro?

Para Arendt el tema general que guía la interpretación es el amor. La pregunta acerca de lo que soy sólo puede dirimirse en el trasfondo del amor. El amor se toma al inicio de la investigación no como una respuesta inmediata sino como el tema que hace posible la emergencia de la interpretación misma. Podría pensarse que esto es así porque el amor, como el ser, se dice varias maneras, al menos, se dice en relación con las cosas del mundo en el deseo, en relación con Dios y en relación con los otros. Pero en el ensayo de Arendt el amor no simplemente es una comprensión de lo que está en juego en cada marco de experiencia sino el horizonte donde la cuestión de sí permanece abierta. La cuestión del amor, lo que este es y cómo pueda entenderse para satisfacer la inquietud no tiene un alcance menor que la cuestión misma acerca de lo que soy. Que el tema del amor sea la guía de la interpretación no sólo significa que el amor hace posible la comprensión de sí en cada marco de experiencia sino también que al mismo tiempo es el motivo o motor de la trascendencia del ser ahí en su existencia más allá de sí. Pero, ¿qué es el amor para que pueda ser considerado de esta manera? ¿Puede ser el amor

algo más que las formas concretas en las que se manifiesta, por ejemplo como el amor que nuestro hacia lo que deseo, hacia Dios o hacia los otros? Pues bien, para nosotros, el concepto de amor va a ser primariamente tomado en su aspecto formal: el amor, independientemente de otros contenidos que podamos adscribirle, se muestra como un modo de relación. En el amar mostramos fundamentalmente modos de relación de nosotros mismos con lo que no somos nosotros: en este caso, con las cosas del mundo, con Dios y con los otros. Y es ese complejo de relaciones, que nosotros establecemos, el que determina la experiencia en cada uno de esos marcos de interpretación. Pero no debe olvidarse, en modo alguno, que este modo de relación lleva en sí en su apertura la propiedad de la reciprocidad: el amor como relación se vuelve complejo e interesante por llevar la intencionalidad a otro que, a su vez, puede ponerse en relación conmigo. Así es para la relación con los otros y también para la relación con Dios, pues no debe olvidarse que en el cristianismo la relación de amor a Dios sólo descubre, precisamente, que la relación de amor primera y fundamental fue la de Dios

Hay, por tanto, tres tipos de relaciones fundamentales del sí mismo: las que lo relacionan con el deseo como *appetitus*, las que lo relacionan con Dios y las que lo relacionan con el prójimo. Ahora bien, de estas tres relaciones la última es especialmente señalada por Arendt como aquella hacia la que tiene que orientarse la interpretación y, por tanto, en función de la cual han de considerarse, finalmente, las otras dos. Arendt habla, en este sentido, de que se trata de “sacar la aplicación correspondiente –la aplicación de las cuestiones anteriores– basada en la relevancia del amor al prójimo para el creyente que se ha hecho extraño al mundo y a sus deseos”¹⁹⁹. Desde un principio, la cuestión de la relación al otro se determina como la cuestión principal a dilucidar. Desde un punto de vista fenomenológico, la primera evidencia que tenemos de que nuestra experiencia se constituye porque somos seres en relación se muestra en el modo como estamos vinculados unos a otros. Aquí experimentamos, más que en otros marcos, que nuestro ser se “resuelve” en relación. No se trata de que tengamos más o menos relaciones con los otros sino de que nosotros mismos *somos* en tanto que ya estamos en un plexo de relaciones que conforman nuestro mundo social. Ha señalado Chrétien que este aspecto, que nos habla del fondo relacional que corresponde a la existencia humana, está muy presente en san Agustín: “La existencia humana es en el fondo relacional: yo no soy lo que soy sino en la medida en que estoy

¹⁹⁹ *El concepto de amor en san Agustín, cit.*, p. 15.

ante, ante Dios o ante los hombres, `coram Deo`, `coram hominibus`, pensamiento que luego tomara Lutero con fuerza”²⁰⁰.

Hemos afirmado que Arendt sitúa el amor hacia el otro como la relación fundamental que debe guiar el desarrollo de la interpretación. Pero, aunque el problema de la alteridad como el amor al prójimo sea asunto de una decisión primera y el rendimiento de esta elección no pueda sino verse al final, se hace conveniente apuntalarla para que no parezca una arbitrariedad del hermeneuta. En la Introducción ya expone Arendt algunas de las claves por las cuales esta relación puede tomarse como el principio que guía de la investigación: en primer lugar, porque, en el pensamiento de san Agustín, cada mención al tema general del amor “incluye –dice Arendt– cuando menos una co-mención del amor al prójimo”²⁰¹. En segundo lugar, más esencialmente, porque es el principio del amor al prójimo el que hace posible situar el *tópos* de la interpretación en una esfera religiosa pero pre-teológica. En efecto, el tema del amor al prójimo puede ser tomado como objeto de un desarrollo hermenéutico prescindiendo de todo compromiso dogmático-teológico. El mandamiento del amor al prójimo es para san Agustín un mandamiento que “acentúa y refuerza”²⁰² un mandamiento previo: la conocida como “regla de oro”. La regla de oro no es simplemente una regla externa a nosotros que debiéramos seguir sino una “ley escrita en nuestros corazones”. Puede verse, por tanto, según Arendt, como una “ley natural” –el entrecomillado es de Arendt– que trasciende la diversidad de las naciones y a través de la cual, al tomarla en el sentido cristiano, cesa con ella todo crimen²⁰³. Así, bajo el mandamiento del amor puede formarse la más alta comunidad entre los hombres²⁰⁴. Hay que insistir en que este mandamiento, que en la lectura de Arendt funciona como el principio que guía y da unidad al pensamiento de san Agustín, pertenece en tanto que mandamiento *sólo* a una esfera religiosa y en tanto que ley escrita en la *naturaleza* humana *sólo* a una esfera humana. De este modo se hace posible, para Arendt, que la hermenéutica no sea elevada a una esfera teológica. Digamos que el amor, desde el punto de vista cristiano, es aquella relación que re-liga a la comunidad de los hombres desde un mandamiento que ordena universal y fundamentalmente la relación de unos con otros desde la ligazón moral de la ley inscrita en el corazón de todo hombre.

²⁰⁰ Chrétien, J. L., “La exultación trémula en san Agustín” en *La mirada del amor*, Sígueme, Salamanca, 2005, p. 50.

²⁰¹ *El concepto de amor en san Agustín*, cit., p. 16.

²⁰² *Ibid.*, p. 17.

²⁰³ *Ibid.*

²⁰⁴ *Ibid.*

Es importante destacar, en este punto, que, tanto para la joven Arendt como para la madura, una de las dificultades que presentaba el pensamiento de san Agustín era la de organizar y poner orden a la diversidad de pensamientos yuxtapuestos que aparecen en sus escritos. Si esta idea está en las primeras líneas del *Der Liebesbegriff*, también aparecerá en *La vida del espíritu*. Aquí Arendt, haciéndose eco del biógrafo de san Agustín P. Brown, escribe:

“Sin duda, Agustín es uno de los grandes filósofos dotados de originalidad, pero no es un ‘pensador sistemático’ y el cuerpo principal de su obra está ‘lleno de líneas de pensamiento sin desarrollar y de empresas literarias abandonadas’ además de hallarse plagado de repeticiones”²⁰⁵.

Uno de los esfuerzos de Arendt en su trabajo de 1929 fue querer someter los pensamientos de san Agustín a una cierta sistematicidad. Sostiene E. Young-Bruehl que Arendt aprendió de Jaspers la distinción entre sistema y sistematización. De este modo, se puede someter el pensamiento de un autor a un orden sin que en ese orden queden integradas todas sus afirmaciones²⁰⁶. Este parece ser el enfoque necesario para el estudio del pensamiento agustiniano y esta parece ser también la idea que dio pie a Arendt para organizar su propio ensayo en un triple marco conceptual –*conceptual context, begriffliche Zusammenhänge*– para la interpretación de san Agustín, poniendo el amor como el principio que guía la investigación a través de los diferentes marcos de interpretación. Pero, con los marcos de experiencia y el principio que da unidad a la investigación, aún no hemos resuelto una cuestión principal: qué es lo que ofrece para el pensamiento una interpretación basada en una fenomenología de la experiencia originaria. Pues bien, en el siguiente epígrafe veremos cómo la relevancia de la interpretación del sí mismo está en el carácter productivo de la lógica fenomenológica. Entramos brevemente en esta cuestión desde lo indicado en el texto de 1929 por Arendt, aunque tendrá su pleno desarrollo en el último capítulo de nuestro trabajo.

5. El carácter productivo de la interpretación

El trabajo del hermeneuta por desarrollar una interpretación tiene para Arendt el sentido de que puede mostrarse lo que en el pensamiento del autor quedó impensado o lo que se quedó sin desarrollar o insuficientemente desarrollado²⁰⁷. Podríamos decir que Arendt

²⁰⁵ *La vida del espíritu*, cit., p. 318. Las comillas simples reproducen una cita de P. Brown.

²⁰⁶ Young-Bruehl, E., *Hannah Arendt. Una biografía*, cit., p. 139.

²⁰⁷ La cuestión de si es posible situar el pensamiento de Arendt en una perspectiva deconstruccionista será el tema del último capítulo de este trabajo. En este sentido lo que aquí se dice tiene que ser completado con lo que aparecerá allí.

sigue la consigna gadameriana de que se puede pensar a un autor mejor de lo que él se pensó a sí mismo y que cabe, de acuerdo con su propia lectura, por ejemplo, desarrollar lo dado por el fenómeno en una dirección nueva mostrando aspectos de él que no habían sido vistos o que habían permanecido ocultos. Esto seguramente lo aprendió la propia Arendt del modo en el que Heidegger leía los textos clásicos²⁰⁸.

La indicación general que guía esta perspectiva queda consignada en el siguiente texto:

“Y por “interpretar” –*Interpretieren*– entendemos aquí hacer explícito –*das explizit zu machen*– lo que el propio san Agustín dejó meramente implícito –*was Augustin selber nur implizite gesag*– y poner de relieve en la explicitación cómo los enfoques o intenciones difieren y se influyen mutuamente dentro de uno y el mismo marco”²⁰⁹.

La interpretación tiene para Arendt un carácter productivo. Aquí interpretar es sacar a la luz aspectos del pensamiento que quedaron ocultos, orillados o apartados. El hermeneuta puede ir más allá del camino del pensamiento de un autor porque puede hallar en ese camino no sólo aciertos y yerros sino sendas, trazos y huellas que pueden ser sacados a la luz y mostrados como pensamientos. La distancia que separa al hermeneuta del escritor hace posible volver de otra manera al camino recorrido por el escritor. La interpretación tiene que traer a claridad o explicitación estas distancias para que el ejercicio de la interpretación resulte productivo. En la metáfora en la que rige la relación en la lectura entre el fondo y la superficie, el trabajo de interpretación queda cifrado como un elevar a superficie lo que quedó como un trasfondo. “La investigación –dice Arendt– será de punta a cabo un análisis, y un análisis que trate de penetrar en los trasfondo teóricos –*Hintergründen*–”²¹⁰.

Pero, a este primer momento, tiene que seguirle otro: el fin de hacer explícito lo que quedó escondido es ver de qué modo “las intenciones fundamentales –*Fundamentalintentionen*– determinan y reorientan cada afirmación singular en virtud de una conexión que no está explícitamente a la vista”²¹¹. Desde la perspectiva del hermeneuta, el análisis se torna en un análisis intencional del autor recogido en el texto, un análisis que diríamos hoy día, toma el texto en su dimensión pragmática. Es en esta

²⁰⁸ Casi todos los tópicos en torno a la relación entre Arendt y Heidegger han sido recogidos en: Xolocotzi, Á., y Tamayo, L., *Los demonios de Heidegger. Eros y manía en el maestro de la Selva Negra*, Trotta, Madrid, 2012, cap. 4.

²⁰⁹ *El concepto de amor en San Agustín*, cit., p. 16-17.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 17; ed., alem., p. 2.

²¹¹ *Ibid.*

dimensión desde la que ha de verse cómo las manifestaciones fundamentales del autor se reorientan y se redirigen a partir de eso que había quedado sepultado por el autor mismo. Es este situar lo que dijo el autor en el contexto de ese trasfondo que se ha elevado a la superficie y que se convierte en el marco ahora de la interpretación lo que hace posible reorientar lo dicho hacia un nuevo camino. Por tanto, lo que la investigación hermenéutica exige previamente es un principio general y unos marcos conceptuales para la interpretación. Esta disposición de la interpretación en marcos de interpretación no debe verse, en este sentido, como el intento de imponer unas estructuras externas para la comprensión del fenómeno y su desarrollo sino como la necesidad que hay, si la hermenéutica pretende ser productiva, de situar la comprensión ya no en el interés originario del autor sino en el del intérprete por mor de su propia facticidad. Ahora bien, afirmado esto, lo que queda pendiente es ver qué espera Arendt *producir* en su interpretación de san Agustín.

Pues bien, la hermenéutica de Arendt pretende mostrar cómo se relacionan las diferentes intenciones fundamentales no ya en el seno del propio pensamiento de san Agustín, tal y como podríamos hacer si sólo quisiéramos comprenderlo más o menos en sí mismo, sino cómo se muestran en aquello que estaba implícito y que ahora se ha hecho explícito. En primer lugar, tal y como aparece en el texto de Arendt, lo primera que se muestra en el análisis filosófico es que las diferentes intenciones del pensamiento de san Agustín no están nítidamente separadas y que, por tanto, unas y otras están dadas de manera conjunta (*suzammengehen*) recíprocamente afectándose (*gegenseitig beeinflussen*)²¹² incluso dentro de un mismo marco. Hay que mostrar cómo las intenciones del autor, cuando aparecen aspectos ocultos de su pensamiento, quedan relacionadas unas con otras hasta hacerlas aparecer interactuando entre ellas incluso de manera opuesta o recíproca –*gegenseitig*–²¹³. En este sentido, la clarificación del pensamiento de san Agustín tiene que pasar por un momento en el que la penetración en el trasfondo teórico traiga la puesta en relación de intenciones que pasaban inadvertidas. La hermenéutica tiene la tarea de traer a la luz estas relaciones y mostrarlas así para el pensamiento.

En un segundo momento, hay que mostrar cómo esas intenciones en el desarrollo de los análisis concretos dan lugar a incongruencias y contradicciones. El fin de la investigación para Arendt es mostrar cómo aparecen contradicciones en el

²¹² Cf. *Der Liebesbegriff bei Augustin*, cit., p. 2.

²¹³ Cf. *Ibid.*

pensamiento de san Agustín cuando se profundiza en él tras enmarcarlo en una propuesta decidida de interpretación. Ahora bien, para la cabal comprensión del modo de proceder que está en juego en el texto de Arendt, hay que tener en cuenta lo siguiente: que, en su final, estos dos momentos, aquí aludidos como si su desarrollo fuera sucesivo, son en realidad un mismo momento en el que en el segundo queda claramente puesto lo que estaba ya en ciernes en el primero. En efecto, poner en claro las incongruencias y contradicciones es lo que en realidad hace “productiva” a la interpretación. Lo que queda mostrado en la explicitación son las incongruencias y contradicciones del pensamiento mismo de san Agustín. Por tanto, el carácter productivo de esta hermenéutica viene dado para aquellos aspectos que, traídos a la luz a partir del fenómeno, no pueden ser fácilmente conciliados entre sí. Esta tesis aparece en el texto con el que se cierra la Introducción. Entender bien lo que en él dice, más allá del momento biográfico en el que fue escrito, implica preguntarse por el papel que tienen las contradicciones e incongruencias dentro de la hermenéutica. Pues bien, si comparamos lo que aquí dice Arendt *grosso modo* con el papel de las contradicciones en la dialéctica observamos que la hermenéutica filosófica, a diferencia de la ciencia filosófica –entiéndase esta por ejemplo al modo hegeliano o marxista–, no pretende resolver las contradicciones en una unidad o identidad superior sino sólo mostrarlas como un *lugar* para el pensamiento. No sólo como un lugar en el que el pensamiento aparece al hacer ver las contradicciones que estaban ocultas sino como un lugar donde el propio pensamiento tiene que hacer experiencia de su pensar, es decir, tiene que hacer de las contradicciones el lugar mismo de “productividad” para una nueva interpretación. Para la hermenéutica, las contradicciones, así vistas, no pueden ser afrontadas, superadas, eliminadas y conservadas en una forma superior de pensamiento que sólo puede finalizar en lo absoluto sino sólo tomadas en toda su seriedad y relevancia, como algo que, aunque no puede ser superado en el sentido dialéctico por el pensamiento, tiene que estar de, alguna manera, en su origen mismo para reorientarlo. La hermenéutica queda así caracterizada como la que tiene la tarea de levantar o elevar las contradicciones para hacerlas visibles haciendo de esa visibilidad el lugar para la comprensión y la interpretación. Se trata dice Arendt de alcanzar y captar (*erfassen*) lo que las contradicciones e incongruencias encierran tras sí desocultando para el pensamiento la experiencia que estas encerraban en sí y bajo sí. Leamos, finalmente, el texto de Arendt.

“La iluminación de incongruencias (no equivale a la solución de problemas que surgen en un marco conceptual y de experiencia relativamente cerrado, sino que se limita a responder a la cuestión de cómo tales incongruencias llegan a aparecer, de cuáles son los enfoques o intenciones enteramente diferentes entre sí que llevan a estas contradicciones que para el pensamiento sistemático resultan incomprensibles. *Es preciso que las contradicciones se alcen tal como son; es preciso hacerlas comprensibles como contradicciones y captar qué es lo que ocultan*”²¹⁴.

Aunque este texto ya es plenamente comprensible a partir de lo que se ha dicho, quisiera resaltar de él lo siguiente: en primer lugar, que aquí queda plenamente puesto de manifiesto que la labor de la filosofía es el análisis y la aclaración (*Aufhellung*) y que, por tanto, la filosofía no tiene la tarea de solucionar problemas sino más bien de mostrarlos. La filosofía se caracteriza como una actividad que tiene como tarea el análisis y la explicitación de las a-porías que se descubren en el pensamiento. Ahora bien, en segundo lugar, para que aparezcan estas contradicciones, de alguna manera, hay que someter los pensamientos que se presentan a primera vista de manera yuxtapuesta y poco ordenada, a cierta estructuración, a cierta sistematicidad sólo bajo la cual pueden aparecer las contradicciones. Cada uno de los marcos de interpretación funciona como un principio organizador de las cuestiones para poder aproximarse con cierta sistematicidad al pensamiento de san Agustín y poder ver ahí las contradicciones que este contiene. “El resultado –dice Arendt– es una aproximación sistemática que, lejos de pretender someter a san Agustín a una constricción deductiva que le era ajena, trata simplemente de interpretar incluso las afirmaciones y cursos de pensamiento de apariencia heterogénea, sobre una base de sustentación común”²¹⁵. El pensamiento de san Agustín no es un pensamiento sistemático de carácter deductivo ni, por tanto, la lógica para su análisis puede ser la lógica deductiva sino, como aquí sostenemos, la lógica fenomenológico/hermenéutica. La hermenéutica impone una disciplina particular para ordenar los pensamientos que, como en el caso de san Agustín, aparecen de manera más o menos yuxtapuesta²¹⁶ para que puedan aflorar esos aspectos problemáticos que en

²¹⁴ *El concepto de amor de amor en san Agustín, cit.*, p. 20. Cursiva mía.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 17.

²¹⁶ No puede decirse, como da a entender Arendt, que los pensamientos de san Agustín en sus obras más maduras, como por ejemplo, en el *De trinitate* o en *De civitate Dei* no estén ordenados ni que no obedezcan a un plan sistemático. Lo que hemos de entender aquí, más bien, es que el orden en el que se disponen estos pensamientos, no deja aflorar las incongruencias y contradicciones sobre los temas que resultan relevantes para la interpretación.

un análisis lógico/formal no aparecerían. Arendt oscila aquí entre los términos “incongruencia” (*Unstimmigkeiten*) y “contradicción” (*Widersprüchen*)²¹⁷ para el resultado del análisis. Si se tratara de la lógica analítica que somete el pensamiento a un sistema de deducción, entonces sólo cabría hablar de “contradicciones” internas que invalidan el sistema. Si se tratara de una lógica dialéctica, como hemos visto, las “contradicciones” harían posible el sistema mismo. Pero, no es este el caso, ni estas son las lógicas que aquí entra en juego: que haya una oscilación entre incongruencias y contradicciones significa que las contradicciones no pueden entenderse al modo en el que se tomarían dentro de la lógica analítica o dialéctica sino como lo que no se puede ni rechazar ni superar sino, por ello mismo, lo que nos obliga a pensar. En la lógica fenomenológica y en su transformación hermenéutica las contradicciones no invalidan el pensamiento en el que aparecen sino que nos permiten para volver al fenómeno y arrancar de él, por decirlo así, una nueva interpretación. Por ello, como quedará plenamente aclarado en el último capítulo, que tendrá también un carácter más metodológico, la lógica fenomenológica como una lógica productiva tiene que tener como uno de sus momentos fundamentales la deconstrucción²¹⁸. La hermenéutica, muestra, –esta es su lógica– cómo, desde el inicio en el origen, el pensamiento en su desarrollo llega a un *impasse* desde el que hay que destruir o de-construir el modo en que una tradición de pensamiento se apropió en su interpretación de un aspecto del fenómeno que en el transcurso del tiempo, en esa distancia de la lectura que es al fin y al cabo lejanía, se ha visto que estaba hecha sobre bases verdaderamente no seguras e insuficientemente originarias. En este sentido es en el que las contradicciones se convierten en productivas para el pensamiento²¹⁹. Así decimos que en la disertación de Arendt ya estaba contenida la comprensión de la tarea del pensamiento como una deconstrucción o al menos la base sobre la que ella era posible. Naturalmente, de lo

²¹⁷ Cf. *Der Liebesbegriff bei Augustin, cit.*, p. 6.

²¹⁸ D. R. Villa en su importante libro *Arendt y Heidegger. The fate of the political* ya había señalado que la vuelta al origen es facilitada para Arendt por Heidegger. En primer lugar, por la estrategia de deconstrucción (*Abbau*) y por la repetición del esquema contenido en la Introducción a *Ser y tiempo* (cf. Villa, D. R., *Arendt y Heidegger. The fate of the political*, Princeton University Press, Princeton, 1996, p. 114). Pero la lectura de Villa no se detiene suficientemente en este aspecto, que sí desarrolla nuestro trabajo en su fase final, para intentar ir *beyond the question of “method”* para buscar las raíces del pensamiento heideggeriano en Arendt en la finitud, la contingencia, la mundanidad, como componentes estructurales de la libertad (cf. *Ibid.*, p. 114). Sin embargo, la cuestión capital es si en la fenomenología el método es diferente de la cosa misma como si pudiéramos abstraer el método del ejercicio mismo de su ejecución. En este sentido D. R. Villa pasa demasiado deprisa por esta cuestión.

²¹⁹ La importancia de las contradicciones productivas en el pensamiento de Arendt incluso más allá del texto de su Disertación ha sido señalada por: Kurbacher, F. A., “Liebe zum Sein als Liebe zum Leben. Ein einleitender Essay” en *Der Liebesbegriff bei Augustin, cit.*, pp. XXXV-XLIV.

dicho hasta aquí se desprende que la hermenéutica de la vida fáctica de Heidegger fue el modo de análisis que la joven Arendt asumió para su estudio de san Agustín, aunque ella misma nunca pudo aclarar suficientemente de qué modo Heidegger, el también joven Heidegger anterior a *Ser y tiempo*, orientó en una determinada dirección su propia metodología. Esta creemos nosotros que fue su principal herencia en aquellos años de formación en Marburgo²²⁰.

Por último, sólo resta decir que esta metodología de trabajo tiene su acomodo sólo en una ontología que asume en su irrebasabilidad la facticidad y, por tanto, la finitud. Efectivamente, que las incongruencias y contradicciones sean la indicación para volver al origen implica que la búsqueda a la que nos lanza el fenómeno para la comprensión del sí mismo en una interpretación no puede ser plenamente desarrollada. El que la interpretación se mueva hacia el origen, en un sentido que habrá que determinar, por la presencia de incongruencias y contradicciones significa que la hermenéutica, que tiene su origen en la facticidad de la existencia, no puede quedar convertida en una ciencia filosófica donde las interpretaciones del fenómeno quedaran reunidas, integradas y resueltas en una unidad donde el fenómeno se vería en su total transparencia. La finitud aquí implica que hay que mantener el pensamiento, en cualquier caso, en la diferencia fundamental e irreductible entre el fenómeno y los diferentes contextos en los que este cabe ser visto, comprendido e interpretado. El

²²⁰ En el Introducción del importante e influyente libro de J. Taminiaux *La fille de Thrace et le penseur professionnel: Arendt et Heidegger* se describe la fascinación de Arendt por el “pensador profesional” y se toma el curso de Heidegger de 1924-25 en torno al *Sofista*, al que como se sabe asistió Arendt, como el arranque de la influencia de Heidegger en el pensamiento de Arendt. La tesis de Taminiaux es que el pensamiento de Arendt se produjo como consecuencia de un lento proceso de relación intelectual con Heidegger (cf. Taminiaux, J., *The Thracian Mad and the Professional Thinker*, State University of New York, Albany, 1997, pp. 1-23.). El libro en su edición original francesa fue publicado en 1992. Como el propio autor reconoce en el Prefacio a la edición inglesa de 1997, cuando su libro se publicó, no había sido todavía publicada la correspondencia entre Heidegger y Arendt. En 1997 se conocía el polémico libro de E. Ettinger que fue publicado en 1995. Sostiene Taminiaux que esta publicación confirma la legitimidad de su propia lectura y confirma que esa relación intelectual, tan decisiva para Arendt, se basó en el hecho de que Heidegger hablaba mientras Arendt escuchaba (cf. *Ibid.*, p. ix). Ciertamente, el libro de J. Taminiaux tuvo el acierto, entre los estudiosos de Arendt, de poner el acento en la importancia que la fenomenología aprendida de Heidegger tuvo para el pensamiento de Arendt. Sin embargo, no pudo Taminiaux disponer, para valorar este aprendizaje, del texto de Arendt sobre san Agustín. Por esta razón, su interpretación se orienta a poner de relieve la influencia de la lectura platónica por parte de Heidegger –especialmente la diferencia entre el *bios teoreticós* y la actividad de la *poiesis*– en *La condición humana*. Concretamente, Arendt habría aprendido de Heidegger el estilo, aunque no el contenido, de cómo se hacía filosofía fenomenológica. Para Taminiaux este aprendizaje se tornó en *La condición humana* en la elaboración de una fenomenología de la acción y de la pluralidad (cf. *Ibid.*, p. 25.). Nuestra lectura, en cambio, se propone mostrar que Arendt no sólo aprendió de Heidegger el “estilo” con el que se hace fenomenología sino verdaderamente un método, y, en segundo lugar, que en este aprendizaje tiene su propia relevancia el elemento del cristianismo que Arendt estudio a través de la filosofía medieval de san Agustín. Para una valoración de este libro puede verse: Forti, S., *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, trad., I. Romera Pintor y M. Á. Vega Cernuda, Tecnos, Madrid, 2001, p. 62-63.

fenómeno motiva el desarrollo de la interpretación hasta el punto que un desarrollo interpretativo, por consistente que aparezca en su apropiación del interés originario, siempre vuelve a sucumbir al poder de manifestación del fenómeno. Pero esto, bien visto, y sin dejarnos confundir por las palabras, significa que el pensamiento de la filosofía siempre estará presente en su originariedad más que como un saber, que se desarrolla por nuestra inquietud existencial, como la irrebasable e irreductible propiedad que nos constituye en seres que han de ser descritos fenomenológicamente como los que se muestran a sí mismos portando la apertura de una cuestionabilidad que no puede cerrarse. Desde esta atalaya puede ya verse cómo lleva a cabo Arendt su lectura sobre san Agustín. Para terminar, sólo vamos a señalar el sentido global que tiene la interpretación de Arendt sobre san Agustín.

6. Sentido de la interpretación de Arendt sobre el pensamiento agustiniano

El análisis de Arendt sobre la cuestión del amor en san Agustín se constriñe, como hemos apuntado más arriba, a tres contextos o marcos específicos. Cada uno de estos marcos conceptuales se toma como un análisis particular en el que, en *post* del horizonte trazado, se pretende mostrar alguna incongruencia y/o contradicción en el pensamiento agustiniano. Pues bien, el primer marco mostrará las incongruencias de la definición primera del amor como la relación que tiene su origen en el *appetitus*, lo cual nos conducirá a una definición de amor como una relación que tiene que someterse a un orden determinado²²¹. Esta incongruencia nos llevará a un segundo marco “muy diferente”, dice Arendt, que es incomprensible a la luz del primero. En este segundo marco conceptual el tema del amor aparece como una relación que tiene su origen en el mandamiento del amor que proviene de Dios. En este marco el hombre mismo sale de la esfera de la experiencia de lo que él ama desde el *appetitus* para orientar su relación a Dios. Como veremos, este marco es el fundamental porque él quiere recoger el punto de vista de la tradición en la que el dar cuenta de sí se instituyó desde la relación del hombre con Dios. Se trata por supuesto del marco de interpretación metafísico que sólo surge, como se verá, desde la experiencia de la relación religiosa. Por último, el paso al tercer marco vendrá dado por las incongruencias y contradicciones que surgen dentro del pensamiento teológico para pensar la relación del sí mismo con el otro. El primer marco afronta el problema del amor desde una fenomenología del deseo y se mantiene

²²¹ *El concepto de amor de amor en san Agustín, cit.*, p. 20.

en la esfera o contexto puramente humano. El segundo, nos lleva del hombre a Dios, de la criatura al Creador y en él el tema general del amor se concreta en una vivencia religiosa. Por último, el tercero, tendrá como centro del análisis el amor como la forma de relación que pone como fundamento la vida en sociedad. La cuestión fundamental que permea todo el trabajo de Arendt es si es posible pensar la relación de alteridad como relación de proximidad dentro del marco de experiencia teológico-metafísico. El valor del ensayo de Arendt está en que en él, aun de manera imprecisa y poco elaborada, se dan cita los problemas que, para la cuestión de la alteridad y del mundo, presenta el pensamiento metafísico. Por ello, como podrá verse a lo largo de nuestro trabajo, el esfuerzo de Arendt se centra principalmente en recuperar un concepto de mundo de carácter fenomenológico para pensar la *vita socialis* como un aspecto esencial que era necesario desarrollar para una adecuada comprensión del sí mismo.

Por último, quisiera señalar que el paso de un marco a otro de experiencia se entiende como el giro necesario que tiene que tomar la investigación cuando en cada uno de los marcos conceptuales salen a la luz las incongruencias y contradicciones. Sobre la comprensión de la experiencia humana como deseo se producirá un giro hacia su comprensión específicamente humana religiosa y sobre esta comprensión, a su vez, se producirá un giro metafísico y teológico y sobre este, finalmente, hacia la comprensión de la experiencia en el marco de la *vita socialis*. Cada uno de estos giros pueden entenderse a su vez como una con-centración y luego una des-centración del propio sí mismo y, como se apuntará en cada caso, cada ámbito de experiencia para la interpretación se entenderá fenomenológicamente como un ámbito específico en el que opera la reducción. En definitiva y sin querer ser ahora precisos, la reducción puede entenderse como la necesidad de volver a la experiencia de sí centrándose en sí el sí mismo desde su desarrollo en un marco de interpretación. Ahora bien, esta vuelta a sí, ya no se explica solamente por un acto de la voluntad del sujeto que hace la reducción sino por la necesidad de reorientar el camino de la interpretación ante la irrupción de incongruencias que dejan en entredicho lo comprendido en cada uno de los marcos de experiencia. Cada uno de estos giros pueden verse como el paso de la des-centración a la con-centración, del afuera hacia el adentro, hasta que finalmente nos preguntemos si este movimiento de la interpretación en sí mismo se muestra como originario. Dejemos apuntado, para hacer comprensible ahora esto, que para Arendt, aunque no para la Arendt del escrito de 1929, el pensamiento que toma como originario la cuestión del sí mismo ha de dejar paso al pensamiento de una pluralidad sin centro en el mundo. Pero

esta es una cuestión que ahora mismo debe ser acallada hasta que no tengamos nosotros mismos experiencia de lo que se pone en juego para la cuestión del sí mismo en cada uno de los marcos conceptuales de interpretación. Entremos en el primero de ellos.

CAPITULO III

FENOMENOLOGÍA DEL DESEO Y ANÁLISIS DE LA EXISTENCIA COMO VIDA EN EL MUNDO

La interpretación del sí mismo tiene su comienzo en el deseo. El primer aspecto en el que el sí mismo aparece en la inquietud de la pregunta acerca de sí mismo es como un ser que desea. En este capítulo se describe cómo, partiendo de la caracterización desiderativa del hombre, puede llevarse a cabo un análisis de su existencia en el mundo. En el deseo el hombre parte de la experiencia más básica en la que la vida se manifiesta y, en su estructura intencional, nos sitúa ante aquello que es deseado en el deseo. El deseo es experiencia de la vida que el hombre lleva en sí y es al mismo tiempo experiencia de que esta vida tiene que ser trascendida más allá de sí. Basta con el análisis fenomenológico de un deseo particular para comprender que, en el deseo, la vida tiene su intencionalidad en el mundo y que la experiencia de la vida es también intencionalmente experiencia del mundo. Si nuestra propia hermenéutica no es desacertada, entonces cabe ver de qué modo aquella relación que Heidegger planteaba en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* entre vida y mundo –la vida que experiencia mundo– está aquí presente partiendo del deseo. Recientemente, uno de los caminos más serios de renovación de la fenomenología ha puesto el acento, precisamente, en el deseo como desvelamiento para una fenomenología de la vida. Nos referimos al proyecto de R. Barbaras. En el Prólogo a la edición española sintetiza así este proyecto:

“Y lo que esta propuesta sostiene es que el sujeto de la correlación fenomenológica, esto es, el sujeto para el que y por el que hay un mundo, debe ser comprendido, en su sentido de ser último, como vivir, lo cual conduce a caracterizar la percepción, modalidad originaria de la apertura al mundo, como un tipo de movimiento que en la tercera parte de esta obra me veo llevado a definir como deseo”²²².

²²² Barbaras, R., *Introducción a una fenomenología de la vida*, Ediciones Encuentro, 2013, p. 25 [Introduction à une phénomélogie de la vie, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2008.]. Para ver la posición de R. Barbaras dentro de la fenomenología es muy útil: R. Barbaras, Dika, T., et Hackett, W., “La phénomélogie et le concept de vie. Un entretien avec Renaud Barbaras”, *Journal of French and Francophone Philosophy- Revue de la philosophie française et de langue française*, Vol., XIX, n° 2, 2011, pp. 153-179.

Pues bien, dejemos en el frontispicio de este capítulo esta referencia de Barbaras para situar fenomenológicamente lo que está en juego en la relación entre vida, deseo y mundo. Arendt, por su parte, comienza su lectura de Agustín de Hipona a partir de la experiencia del deseo con el fin de desarrollar una interpretación del sí mismo en la existencia en el mundo. El deseo es de este modo la guía para el análisis de la existencia como una existencia que está ya cabe en un mundo y que, sin embargo, en tanto que es una existencia viva –no una mera existencia (*Dasein*) sino una existencia que ha partido de conciencia de sí en la pregunta acerca de sí (*Existenz*)²²³– se mantiene abierta en el deseo a los problemas de la muerte, de la felicidad, de su sentido en la experiencia del mundo y de su condición temporal. Una fenomenología del deseo nos abre así a una fenomenología de la vida que lleva en su intencionalidad el aparecer en un mundo que se experiencia en su apertura a él, pero, en cuya manifestación, surgen los problemas relativos al sentido que tiene como existencia en el mundo. Para la existencia el requerimiento del mundo se vive de manera ambivalente: por una parte, la propia vivencia del deseo apunta intencionalmente fuera de sí y, de este modo, requiere la presencia del mundo como el lugar de su propio aparecer; pero de otro, el mundo mismo se vivencia como una limitación a la inquietud infinita que se experiencia en el deseo. Efectivamente, así como ninguno de los objetos deseados colma de una vez y para siempre la capacidad del deseo, así tampoco el propio mundo colma de una vez y para siempre la intencionalidad profunda de la vida que siempre en su inquietud desborda el mundo en la pregunta por el sentido de sí misma. Es, esta inquietud de lo

²²³ La diferencia entre *Existenz* y *Dasein* nos remite a Hegel. Ya hemos visto que el término utilizado por Jaspers es *Existenz*. En la última parte de nuestro trabajo tendremos oportunidad de profundizar en la *Existenzphilosophie* de Jaspers. Ahora sólo quiero llamar la atención sobre la distinción hegeliana. El término *Dasein* pertenece a la primera parte de la lógica que es la doctrina del ser. *Dasein* es, tal y como aparece en el parágrafo 90 de la Enciclopedia, el ser en tanto que determinado, o, como dice textualmente Hegel, el “ser con una determinidad –*Bestimmtheit*– (Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. R. Vals Plana, Alianza Editorial, Madrid, 1999, p. 195.). En la lógica de la esencia la categoría utilizada es *Existenz* y, como dice Vals Plana, aun no significando lo mismo en cierta forma se corresponden pero perteneciendo a dos planos ontológicos distintos (cf. Hegel, G. W. F.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. R. Vals Plana, Alianza Editorial, Madrid, 1999, p. 220, nota 315.). Efectivamente, el término *Existenz* indica ya en la *Lógica* de Hegel la re-flexión que corresponde a la esencia (*Wesen*). Para nosotros aquí lo único que queremos connotar es que la hermenéutica de Arendt, seguramente en la dirección de Jaspers, parte ya de la conciencia de la diferencia de la existencia respecto al mero estar ahí en tanto que es empujada a su comprensión como un sí mismo, es decir, como una existencia que se ha hecho la pregunta acerca de su propio ser. El uso de Heidegger del término *Dasein* está justificado por su intento de no tener que asumir el presupuesto metafísico de la reflexión de la esencia, sin embargo, luego, de alguna manera, tiene que poner la diferencia como diferencia ontológica. Para el tema de la relación entre esencia y existencia como relación fundamental de la metafísica racionalista, la crítica kantiana y su restauración en Hegel véase: Palomar Torralbo, A., “La estructura modal de la realidad: posibilidad, existencia y necesidad” en *Filosofía. Temario para el Cuerpo de Profesores de Enseñanza Secundaria*, MAD, Sevilla, s. f., pp. 13 y ss.).

trascendente, lo que llevará después al giro de la interpretación del sí mismo desde la esfera religiosa en el cual la existencia se ve a sí misma como religada a lo que ya no es mundo. Es desde aquí desde donde emprendemos la lectura de Arendt sobre san Agustín. En el primer epígrafe, se da cuenta de esta fenomenología particular del deseo. En el segundo, nos adentraremos en la descripción de la vida en su correlación con la muerte a partir de la experiencia del deseo. En el tercero, expondremos cómo esta descripción de la vida atravesada por el deseo tiene en la temporalidad su estructura más básica y cómo la vida se experimenta en relación a esa temporalidad en el mundo. En el cuarto epígrafe se describe la experiencia del mundo como una pérdida del sí mismo en la dispersión planteando la cuestión de su unidad y la necesidad del hombre en su existencia de trascender la experiencia de la vida en el mundo volviéndose en su interior a sí. En el último epígrafe, concluimos con el análisis en la situación límite, por usar la expresión de Jaspers, en la que la vida tiene que replegarse en su finitud en el tiempo o bien conducirse hasta la experiencia de lo inmutable y eterno. Es esta experiencia la que en el siguiente capítulo tomaremos como propia de la experiencia religiosa y como la que ya apunta, en el pensamiento de san Agustín, al pensamiento de lo inmutable y eterno través del *ordo amoris*.

1. Para una fenomenología del deseo en san Agustín

Parte Arendt en su lectura de la filosofía agustiniana de una fenomenología del deseo. El desear se cuenta como la estructura fundamental del ser hombre. En el *Comentario a la Primera carta de San Juan* se expresaba san Agustín en dichos términos:

“Volvamos, pues, a la unción de Cristo, volvamos a esa unción que nos enseña desde dentro lo que nosotros no podemos expresar. Y como no podéis ver desde ahora, que nuestros esfuerzos se convierten en deseo. Toda la vida del cristiano es un santo deseo. Es indudable que lo que deseas todavía no lo ves, pero el deseo te capacita para acoger en plenitud, cuando venga, a aquel que vas a ver. ... Nos hace esperar [Dios] y así aumenta el deseo; al aumentar el deseo agranda el alma y agrandando el alma la hace más capaz. Deseemos, pues hermanos, porque seremos llenados a rebosar...Nuestra vida consiste justamente en eso, en ejercitarnos en desear. Y tanto más nos ejercitaremos en desear cuanto más desprendamos nuestros deseos del amor al mundo”²²⁴.

²²⁴ *Comentario a la primera carta de San Juan*, trad., Teodoro, H., Martin y José María Hernández, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2002, p. 87.

Haec est vita nostra, ut desiderando exerceamur, dice san Agustín. Nuestra vida es esto: ejercitarnos en el desear. En otro lugar, a propósito del comentario al Evangelio de San Juan, dice: *Desiderium, sinus cordis est*²²⁵. El deseo está en el corazón del hombre. El deseo es el centro del hombre y nuestra vida propia tal y como se nos da es un ejercicio de preparación para colmar el deseo. En la vida del cristiano el deseo hace al hombre capaz de plenitud. En este contexto san Agustín compara el deseo con una concavidad que puede ensancharse más o menos. Si un saco es pequeño y lo que se va a meter en él es grande, entonces se ensancha el saco para que pueda caber el objeto. Pues bien, concluye san Agustín, Dios hace lo mismo con el hombre como si su deseo fuera el hueco o la concavidad de un saco. “Toda la vida cristiana es un santo deseo (*sunctum desiderium*)”, porque es el deseo el que ahueca en el hombre la concavidad para que el hombre mismo pueda llenarse de Dios, hasta, dice san Agustín siguiendo con la metáfora, rebosar. La vida cristiana es el ejercicio en el que el hombre se prepara para llenarse de Dios y este “vacío” en el que se pro-voca la apelación a Dios es a lo que se llama *desiderium*. Esta es la tesis principal de este texto. Ahora bien, también aparecen aquí dos cuestiones fundamentales que irán ligadas en el pensamiento de san Agustín: de un lado, que Dios como objeto que se desea todavía no se ve y, de otro, que el ejercicio de este deseo requiere del desprendimiento del mundo o, mejor dicho, del amor al mundo *–ab amore saeculi–*. Mientras vivamos en el tiempo de nuestro mundo no podrá verse a Dios y nuestra oquedad no podrá verse saciada.

En este contexto el deseo señala intencionalmente a Dios como su objeto y las cosas de este mundo aparecen como lo que nos retiene de su visión. El deseo de Dios por parte del hombre requiere del desprendimiento de las cosas del mundo. El deseo se muestra como la inquietud de sí que no tendrá descanso hasta que alcanzar a Dios. Este deseo es a lo que propiamente podríamos llamar el anhelo profundo del hombre. Como ha escrito G. Amengual “el deseo dice referencia a Dios”²²⁶. Ahora bien, el análisis fenomenológico no comienza en Arendt con la descripción de esta modalidad en la que se manifiesta el deseo del hombre de Dios sino con el modo como el hombre en su existencia tiene el deseo no sólo de Dios sino también de esas cosas del mundo de las que tiene que desprenderse. Digamos que el deseo de Dios no es puro sino que viene

²²⁵ *Tratados del Evangelio de San Juan*, 40, 10.

²²⁶ Amengual, G., *Deseo, memoria y experiencia. Itinerarios del hombre a Dios*, Sígueme, 2011, p. 72. Amengual comenta que en la conocida expresión agustiniana “Porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti” las palabras “hasta que” son la clave de la frase en tanto que marcan “el límite entre un movimiento (que lo precede) y un reposo (que le sigue)” (*Ibid.*).

dado y mezclado en la esfera afectiva del hombre con el deseo por las cosas del mundo. La inquietud del hombre también se manifiesta hacia la intencionalidad de las cosas del mundo a las que, como vimos en el párrafo anterior, el hombre se siente inclinado con amor. Este deseo con el que el hombre se encuentra cuando analiza su existencia es el *appetitus*. El *appetitus*, en este sentido, está más relacionado con lo que Hegel llama apetencia (*Begierde*). Obsérvese que la apetencia está ligada a la vida pero no a la vida natural, que Hegel describe al final del capítulo dedicado a la conciencia, sino al primer modo como se manifiesta la autoconciencia²²⁷.

Este modo primario en que se muestra la conciencia para sí está para san Agustín presente en el momento en el que la interrogación acerca de sí parte no del anhelo de Dios y de Dios como respuesta ni tampoco de la consideración de su ser como mera naturaleza sino como alguien que lleva en la pregunta de su ser el carácter de la vida como vida propia y consciente de sí. De este concepto de deseo, más próximo a la primera vivencia que el hombre tiene de sí, tiene que arrancar una fenomenología del deseo que nos lleve finalmente a descubrir el anhelo profundo del hombre que apunta a Dios. Lo primero que podemos constatar para dar esta preferencia al deseo es que el desear está en la base de todo actuar y, por tanto, está presente en todo hombre. El desear pertenece a la constitución originaria del hombre. La primera respuesta que cabe dar a la cuestión del sí mismo viene ofrecida por la apetencia. El hombre que se pregunta fácticamente por sí mismo lo primero que descubre es que es un ser que desea y, por ello, desea saber quién es. Al servicio de este deseo se pondrá su querer. El desear, por tanto, se ofrece como un aspecto del fenómeno originario que no está sometido en el comienzo de la investigación a valoración²²⁸. El análisis de la existencia desarrolla así, a partir del deseo, una primera interpretación acerca del sí mismo. Entremos ahora en el texto de Arendt viendo de qué modo la descripción de la experiencia del deseo nos va descubriendo los aspectos fundamentales de la existencia.

²²⁷ Cf. Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, trad. W. Roces, F. C. E., México D. F., 1988, p. 109; p. 111 [*Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1970, p. 143.].

²²⁸ No debe olvidarse que para Kant la facultad de desear (*Begehrungsvermögen*) figura en el origen de su estudio sobre las facultades del espíritu (*Gemüt*), que esta facultad es la propia de los seres que actúan según representaciones y que define la *vida* (*Leben*). Así aparece, entre otros lugares, en la Introducción de la *Metafísica de las costumbres*: “La facultad de desear es la facultad de ser, por medio de representaciones, causa de los objetos de estas representaciones. La facultad de un ser de actuar según representaciones se llama *vida*” (Kant, I., *La metafísica de las costumbres*, trad., A. Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Tecnos, Madrid, p. 13.). Hay que señalar que Kant utiliza *Wunsch* principalmente para designar el deseo que lleva una orientación moral mientras *Begehr* lo utiliza en un sentido más general para referirse a la facultad apetitiva del hombre y a los deseos inferiores (cf. Bielsa Drotz, T., “Placer y deseo en la teoría kantiana de la acción”, *Convivium. Revista de filosofía*, nº 4, 1993, p. 83.).

Comienza Arendt señalando que hay una relación entre el *appetitus* y un objeto determinado, es decir, toda apetencia mantiene una relación intencional hacia un objeto. Cuando se desea siempre se desea algo, pero, a su vez, también puede decirse que es el propio objeto el que motiva el movimiento que desencadena el deseo. Entre el deseo y el objeto intencional al que se tiende en el deseo hay, por tanto, una correlación. “El *appetitus* –dice Arendt– está determinado por la cosa precisa que busca, igual que el movimiento se despliega por el fin hacia el que se mueve”²²⁹. Desde el punto de vista del *appetitus*, la relación con su objeto intencional se manifiesta bajo la forma de algo que se busca de forma precisa. Desde el punto de vista del objeto intencional, la relación se define no sólo como lo que se encuentra al término de la intencionalidad del deseo, ni siquiera como el objeto buscado sino como aquello que pone en movimiento la propia búsqueda. Porque hay algo previo que nos atrae es por lo que deseamos. Este objeto es el que abre nuestra capacidad desiderativa. Pero el análisis fenomenológico mira, en principio, no sólo el objeto intencional sino también la experiencia inmediata que el hombre encuentra en sí: esta experiencia es la que se recoge en la cita anterior y muestra que el *appetitus* se experimenta “igual que el movimiento que se despliega” por el fin hacia el que se dirige. El *appetitus* es como un movimiento que se despliega hacia un fin. El amor, como un tipo de *appetitus*, se experimenta también como un movimiento que se despliega del hombre hacia un fin, hasta el objeto de su fin.

Dentro del pensamiento clásico de san Agustín este fin viene marcado por aquellos objetos que denominamos “bienes”. El bien, en sus diferentes tipos, es aquello a lo que tiende el movimiento de nuestro deseo. El análisis fenomenológico parte de la experiencia de que no hay algo así como un único bien sino que hay diversos bienes que nos aparecen como “objetos independientes desligados a otros objetos”²³⁰. Estos objetos se nos dan en la experiencia natural, en un primer modo de experiencia, como no relacionados unos con otros, aunque unos y otros puedan estar respecto a nosotros en una determinada relación. En una concepción de la fenomenología, que tematizara como objeto de estudio las propias relaciones, como sucede con la fenomenología hegeliana, podríamos avanzar estableciendo cómo esas relaciones de los objetos que se nos dan de forma independiente guardan, sin embargo, una relación fundamental: la de la conciencia que es la que da unidad en su relación a las diversas relaciones independientes. Pero, dentro del esquema fenomenológico de san Agustín y en la forma

²²⁹ *El concepto de amor en san Agustín, cit.*, p. 25.

²³⁰ *Ibid.*, p. 25.

en la que es tratado por Arendt, obviamente este paso, en el que se da unidad en la mediación, no se da y nuestra conciencia, podemos decirlo así, se experiencia cabe los diversos objetos a los tiende experienciándose a sí misma como la conciencia de esa experiencia. La conciencia en el deseo se muestra múltiplemente dirigida a diferentes bienes.

Este mantenerse en el análisis en el punto de vista del sujeto del *appetitus* conlleva que estos objetos se manifiestan como fines, como algo a lo que el movimiento tiende y algo en lo que espera terminar o reposar. Es más, que un objeto se constituya en un fin para el hombre como sujeto deseante sólo puede ser explicado para san Agustín en tanto que ese objeto se presenta para el hombre como un bien. Porque es algo cuya posesión se cree como algo bueno para nosotros es por lo que ese algo nos mueve a su búsqueda. Esta tesis presupone un principio de correlación que revela la estructura fenomenológica fundamental del deseo: no puede sino ser el fin de nuestro deseo un objeto que es bueno para nosotros y este objeto se constituye en nuestro fin en tanto que es visto para nosotros como un bien. Ahora bien, nosotros no tenderíamos hacia este bien si este no ejerciera sobre nosotros una atracción que inclinara nuestra atención disponiendo en una determinada dirección nuestra intencionalidad. Ciertamente, ya puede verse aquí incoado cómo el análisis del deseo, desde este polo objetivo de la correlación, nos introduce en la cuestión de si estos bienes están o no ordenados y de si este orden implica una supremacía de unos sobre otros. Si no hubiera orden entre los bienes, entonces tampoco podría introducirse orden en nuestra esfera desiderativa. Evidentemente, para la teología agustiniana el bien supremo es Dios y, por tanto, en él recaerá en última instancia la ordenación de nuestra propia facultad de desear y él será el que también motive en nosotros fundamentalmente la búsqueda del mejor bien. Pero esto es algo que la conciencia descubre en un segundo momento, lo primero que se advierte en el orden de la experiencia más cercana a nosotros es que nos encontramos a nosotros mismos como los seres que desean y que este deseo se dirige hacia múltiples objetos. Pero, ¿cómo se vivencia el deseo? ¿Qué tiene de peculiar esta forma de experiencia? ¿Cómo podemos distinguirla de otras?

La respuesta a esta cuestión tiene que ver con la cuestión de cómo se vivencia el propio término de la vivencia en el fin como un bien. “Una vez que tenemos el objeto – dice Arendt –, nuestro deseo cesa, a no ser que estemos amenazados por su pérdida. En este caso, el deseo de tener (*appetitus habendi*) se torna en temor de perder (*metus*

amittendi)”²³¹. El deseo se colma y se calma cuando se hace con el objeto al que tendía. El deseo es deseo de tener y, en tanto que tal, no finaliza sino con la posesión y la tenencia de aquello a lo que se dirige. Es importante señalar que la experiencia del deseo, para ser tal, ha de ir acompañada de una clara conciencia de aquel objeto que se desea. Por ello, ha de definirse concretamente como una relación intencional *determinada*. Quien no sabe lo que quiere, podemos decir castizamente, tampoco sabe lo que es el querer. El deseo se consume sólo con la apropiación de lo que se desea. Por ello, a la experiencia del deseo le pertenece necesariamente la posesión. Quien todo desea y nada desea no puede tener experiencia de la satisfacción de la posesión.

Ahora bien, dicho esto, hay que decir también que con esta experiencia va implícita la falta de seguridad de que la intencionalidad del deseo tenga su efectivo cumplimiento en la tenencia del objeto al que señala. Una fenomenología del deseo también debe hacerse cargo de la experiencia de que la relación intencional puede ser la experiencia de una pérdida y de que la intencionalidad del propio deseo no venga acompañada de un efectivo cumplimiento. No se trata solamente, como connota el texto de Arendt, de que no podamos consumir la posesión del objeto porque no tengamos en nosotros la fuerza para llegar hasta el fin en el que lo situamos sino de que el objeto mismo puede perdersenos, por así decirlo, de nuestro horizonte de búsqueda. En el deseo de poseer un objeto está implícito que aquello que buscamos desaparezca, que salga fuera de nuestro campo de atención o que se nos haga oculto a nuestra búsqueda aun encontrándose en el horizonte de nuestra atención. Por ello, en la fenomenología del deseo se apunta a la cuestión de si es posible la tenencia de un bien que no pueda perderse. Es en esta cuestión como el *appetitus* se abre, en esta descripción fenomenológica, no sólo a la tenencia de los objetos del mundo –naturales, artificiales– sino a la tenencia del otro que apetece como otro sí mismo pero del que no se puede tener seguridad de que su deseo se encuentre en el mismo horizonte de atención que el sí mismo y sobre todo se abre, en el pensamiento del san Agustín, a la tenencia que se abre en el infinito horizonte de atención hacia el Otro, hacia Dios.

En mi relación intencional hacia los diversos objetos del deseo no está asegurada, en modo alguno, su consumación; más bien, se podría decir, que lo propio de la experiencia del deseo es que va acompañada muy a menudo de la experiencia de su no realización y de tal forma que aquello que en más alto grado estimamos también en más alto grado podemos no encontrar o también, una vez poseído, perder. La

²³¹*Ibid.*, p. 25.

experiencia del deseo es así la experiencia, en muchas ocasiones, de no poder ver lograda definitivamente la posesión de lo deseado, especialmente si tenemos en cuenta que nuestra capacidad desiderativa se nos muestra como una amalgama de deseos, con sus diferentes objetos correlativos, que no pueden ser, a la vez y en el mismo tiempo, atendidos. En la experiencia de la existencia mundana se hace evidente que al deseo de poseer le pertenece estructuralmente la posibilidad de su pérdida por lo que, finalmente, nada puede ser aquí verdaderamente poseído.

Pues bien, puede nombrarse como “felicidad” o, más ajustado a la fenomenología que encierra este primer marco de interpretación, como “vivir feliz” (*beate vivere*) ese objeto intencional último del *appetitus*²³². El bien superior, fin último en el que tiene su término el deseo, es un vivir feliz. Buscamos la felicidad como el bien más querido para nosotros. Ahora bien, esa búsqueda no tendría lugar si no entrara en juego, de alguna manera, un cierto conocimiento de la felicidad²³³. La felicidad se experimenta como la tenencia y conservación del bien superior a nosotros y de tal manera que, por nada, quisiéramos perderla. Como deseo, la felicidad quisiera ser experimentada no como el vago sentimiento de una posesión sino como la seguridad de lo que se tiene y de lo que no tendría que perderse en el horizonte de nuestra vida. La felicidad está presente, aun en su ausencia, como deseo de plenitud. La felicidad es vista como aquello de lo que el hombre no puede apartar su atención y como aquello, en el esquema clásico, a lo que está subordinada toda otra intencionalidad. En este sentido, la dirección que se muestra en el deseo hacia la felicidad integra las demás intencionalidades particulares. Fenomenológicamente, se experimenta que la posesión de otros objetos a los que se encamina nuestro deseo es fundamental para la felicidad, pero, al mismo tiempo, se experimenta que la posesión de la suma total de esos objetos no nos llevaría al cumplimiento mismo de lo exigido en el deseo de la felicidad. Esta diferencia del bien que es la felicidad es la que hace reorientar el deseo hacia los objetos del mundo hacia Dios mismo.

Pero, la felicidad, como cualquier objeto deseado, está amenazada de continuo. El temor asedia constantemente a la felicidad. “Lo que está en juego –dirá Arendt– no

²³² El apetito como origen de la razón práctica y como estructura fundamental de la ética en la tradición aristotélica tomista ha sido objeto de un reciente tratado: Cruz Prados, A., *Deseo y verificación. La estructura fundamental de la ética*, Eunsa, Pamplona, 2015. El capítulo II lleva por título “Prioridad del apetito”. El capítulo III trata de la cuestión de la felicidad desde la perspectiva del apetito. El tema de la felicidad como *causa philosophandi* en san Agustín es el comienzo del estupendo ensayo sobre la moral agustiniana de: Álvarez Turienzo, S., “La Edad Media” en Camps, V., (ed.), *Historia de la ética*, Crítica, Barcelona, 1988, pp. 346 y ss.

²³³ *El concepto de amor en san Agustín, cit.*, p. 25.

es que falte la posesión, sino la seguridad de la posesión”²³⁴. El verdadero temor que amenaza a la felicidad es que el bien que ella da no puede ser asegurado, es decir, no puede ser experimentado como algo verdaderamente poseído. La amenaza de su pérdida, en ocasiones, es lo que impide su efectiva posesión. Pero esto muestra, desde el punto de vista del sujeto de deseo, precisamente, que el problema de la seguridad de la posesión de lo deseado no es tanto cuestión de la condición del objeto deseado cuanto cuestión de la propia “condición del hombre”²³⁵. Esta condición viene expresada en la paradoja de la enorme labilidad de la existencia, pues en tanto que más necesita asegurar la vivencia de aquello que más desea, más liga la conciencia a esta vivencia el temor a su pérdida. La experiencia fundamental, desde esta perspectiva del deseo que nos pone en antecedentes de una lectura existencialista de san Agustín, está en que el bien de la felicidad, el deseo más apetecible del hombre, lleva en sí la imposibilidad de su efectiva posesión por el modo en el que el temor a su pérdida se acrecienta correlativamente a medida que crece el deseo de su posesión. Esta paradoja sólo podrá salvarse en la existencia desde el giro de la experiencia humana hacia la experiencia de la trascendencia. Pero antes de dar este paso es necesario detenerse en cómo la fenomenología del deseo nos abre a la descripción de la existencia como existencia mundana. En esta descripción aparecen dos aspectos de la condición humana: la relación estructural entre la vida y la muerte y, junto a ella o, mejor dicho, en ella, la relación de la vida y la muerte en el tiempo. Entremos en esta descripción.

2. Análisis de la existencia: la correlación vida/muerte y la temporalidad

En el epígrafe anterior hemos visto cómo a la condición humana le pertenece el deseo de poseer el bien supremo y, al mismo tiempo, el temor de no poseerlo. Este deseo apunta a la felicidad y con ella a Dios. Ahora bien, el modo en el que es deseada la felicidad nos da la razón de la inquietud de la existencia en el temor: si la vida se agota y termina, el bien más deseado en la existencia del hombre no llegará a poseerse. Por ello, la inquietud de todo hombre está en el hecho de que quiere vivir. El bien que hace al hombre dichoso sólo puede conseguirse si la vida puede mantenerse más allá de las condiciones en la que vive su temor y su deseo, esto es, si la vida no se pierde a sí misma y ella se mantiene en la certeza de que en algún momento de tiempo, en algún momento de *su* tiempo, desaparecerá todo temor y su deseo tendrá efectivamente su

²³⁴ *El concepto de amor de amor en san Agustín, cit.*, p. 26.

²³⁵ *Ibid.*

cumplimiento. La verdadera vida es, de este modo, aquella que trasciende la propia condición humana. A esta vida la denominamos “vida verdadera” o “vida eterna” o “vida feliz (*beata vita*). Sólo si la condición humana lleva en sí la posibilidad de la vida que no muere, la vida podrá ser experiencia del cumplimiento de la posesión de la felicidad. Esta posibilidad abre el deseo a la trascendencia pero también nos abre a la comprensión de la propia condición de la vida del hombre en relación a la muerte. “La vida en la Tierra –afirma Arendt– es muerte viviente, *mors vitalis* o *vita mortalis*; vida bajo la determinación de la muerte, al punto de que más propiamente se llamará muerte”²³⁶. “Vida en la Tierra”²³⁷ expresa la propia condición del hombre desde la perspectiva de la vida eterna. Pues bien, la experiencia de la vida terrena tiene como experiencia fundamental que la vivencia de la vida es también vivencia de la muerte en tanto que lo que amenaza la posesión de la propia vida es la muerte. La vida sólo es vida bajo la determinación de la muerte. Por ello, puede utilizarse indistintamente el oxímoron “vida mortal” o “muerte viviente”. Tan acostumbrados estamos a nuestra condición humana como condición mortal que nos parece que el adjetivo, en el oxímoron, acompaña *per se* al sustantivo sin apreciar, desde el punto de la condición religiosa de la vida, que para san Agustín el adjetivo pudiera no corresponder más que a un “accidente” del sustantivo. Pero para nosotros, en nuestra condición terrenal, ese adjetivo puede tomarse en lo sustantivo y el sustantivo en su adjetivo –“muerte viviente”–. Solamente cuando se alcanza la perspectiva de la muerte como lo sustantivo de la vida puede comprenderse cabalmente que el temor que impide la plena posesión del bien de la felicidad es la muerte como condición última de nuestra condición humana/terrestre. Por tanto, que el deseo tenga su efectivo cumplimiento sólo tendrá lugar si la muerte no se torna en lo sustantivo de la vida y esta se prolonga más allá de la condición humana. La muerte si es lo sustantivo de la vida suspende el derecho de posesión del bien que nos daría la felicidad. La cuestión es si la vida tiene o no dominio sobre la muerte y si la muerte se opone a la vida como lo otro de sí. Arendt dirá que la muerte se interpreta “como el peor mal a que la vida se enfrenta, como su pura y simple enemiga”²³⁸. Y, sin embargo, de la superación de esta oposición desde nuestra condición humana como condición mundana no podemos tener experiencia. En la experiencia de que la muerte es la aniquilación de la vida tal y como podemos verla se

²³⁶ *Ibid.*, p. 27.

²³⁷ *Ibid.*

²³⁸ *Ibid.*, p. 28.

contempla al hombre como aquel ser donde “vida y muerte se pertenecen conjuntamente” –*Life and death belong together*–²³⁹, donde vida y muerte están correlacionadas de tal manera que la condición del querer vivir lleva en sí la condición del poder morir. La condición del hombre en la tierra viene a asentarse en la condición última de la vida en la muerte. Esta correlación es originaria y representa un *a priori* de la condición humana. En este sentido también para el cristianismo la inmortalidad presupone que la mortalidad tiene un significado importante para el hombre. Así, por ejemplo, este lugar de la centralidad de la muerte pertenece enteramente al cristianismo. Así Chrétein, inspirándose en san Agustín, escribe lo siguiente:

“En el cristianismo, el reconocimiento de la inmortalidad siempre se fundamenta en el reconocimiento de la mortalidad como algo constitutivo de la humanidad misma del hombre. Lejos de olvidar esto o disimularlo, la inmortalidad sólo adquiere sentido desde la mortalidad”²⁴⁰.

Sobre esta correlación de la vida y la muerte se despliega la relación de la vida del hombre en el mundo y su relación con el tiempo. Aunque luego la relación del hombre con el mundo se haga más explícita en el análisis de los textos agustinianos, aquí Arendt da una breve indicación, siguiendo a Heidegger, de cómo esta ha de entenderse: “Al poner fin a la vida, la muerte es al mismo tiempo causa de la constante preocupación que la vida se trae consigo misma –*die ständige Sorge des Leben in sich*–”²⁴¹. Y un poco más adelante, en los añadidos de la edición inglesa se dice: “El modo en que la vida se conoce y percibe a sí misma es la preocupación”, y el traductor añade en la edición española certeramente, “el cuidado”²⁴². La relación del hombre en su condición humana con el mundo se describe como una pre-ocupación de la vida en sí. Y la vida se conoce y se percibe como tal en este tener que pre-ocuparse. Toda ocupación de la vida, todo aquello en lo que la vida se ocupa en el mundo, toda relación que la vida efectúa con el mundo, no es sino algo que antecede a su relación fundamental con la muerte y algo que distrae, por decirlo así, de la única relación que la vida no puede establecer desde sí misma: la relación con la muerte. Toda relación en la pre-ocupación de la vida es un mantenerse fuera de la ocupación fundamental: la relación de la vida con la muerte se torna en fundamental en tanto que en esa relación se

²³⁹ *Ibid.*; ed. ingl., p. 12.

²⁴⁰ Chrétein, J. L., “Poder morir y deber morir” en *La mirada del amor*, cit., p. 142.

²⁴¹ Cf. *Ibid.*, p. 27; ed. alem., p. 31.

²⁴² Cf. *Ibid.*; ed. ingl., p. 11.

descubre una correlación originaria que la vida no puede determinar. Que la vida sea una preocupación significa que ninguna de las ocupaciones que emprenda tiene carácter definitivo ni decisorio porque esa ocupación, aun dejando sus obras y sus huellas, será tenida solamente como un momento previo a la *ocupación* de la que el hombre no puede zafarse y de la que antes o después tiene que hacerse cargo, es decir, tiene que cargar con ella como su relación fundamental. Toda otra ocupación de la vida en el mundo remite a la ocupación por parte de la vida de la muerte, una ocupación en la que se descubre que, finalmente, es la muerte la que ocupa el lugar de la vida. Toda preocupación de la vida en el mundo no es sino un aplazamiento para desplazar el modo como la muerte se adviene como lo otro de la vida y, sin embargo, como lo que de suyo más le pertenece. Todo sentido que se abre en estas ocupaciones y que va entretejiendo la trama de significados con el mundo queda remitido, suspendido y aniquilado por el sentido mismo que la vida tiene en la muerte. Es la muerte la que coloca a la vida en la raíz de la existencia. Esto determina lo que, en expresión de M. García Baró, podríamos llamar “la situación fundamental de la existencia”²⁴³.

Hemos visto cómo el temor hacia la pérdida de un objeto determinado, al que se apuntaba desde el deseo, no es sino un análisis óntico que nos guía hacia el análisis ontológico de la estructura fundamental del hombre *qua appetitus*. Pero, tal y como hemos apuntado ya, esta descripción aún tiene que ser mostrada desde el análisis fundamental que Arendt hace del tiempo en san Agustín. Si la muerte se alza como el final de la vida, entonces la propia vida no es experimentada sino como el “aún-no” de la muerte. Este “aún-no” es el que determina el momento presente de la existencia del hombre. “El futuro –escribe Arendt– no es de ningún modo desconocido, pues no es más que el ‘aun-no’ del presente, que lo amenaza o lo plenifica. Mas toda plenitud es sólo aparente, ya que al final se yergue la muerte, la pérdida radical”²⁴⁴. Por tanto, cabe concluir que el futuro, que es el camino seguro que aguarda la muerte, se nos hace presente como una amenaza y, en tanto que el temor apuntaba no ya a un objeto determinado de nuestro deseo sino a la estructura de la propia vida que se hace co-

²⁴³ García-Baró, M., “La situación fundamental de la existencia” en *De estética y mística*, Sígueme, Salamanca, 2007. Parte M. García-Baró de la tesis de que se puede vivir superficialmente o bien radicalmente. Ahora bien, la cuestión fundamental es que, por muy en superficialidad que quiera vivirse en la existencia, esto es, aunque uno se deje vivir por la “perspectiva de las superficies”, “nunca –puede– prescindirse de ciertas noticias de las profundidades” (*Ibid.*, p. 103.). El juego de la metáfora entre superficie y profundidad y la equiparación de la profundidad a las raíces de la vida también está presente en Arendt en la imagen benjaminiana del “pescador de perlas”. De la hermenéutica de esta imagen me he ocupado en: Palomar Torralbo, A., “Totalitarismo, experiencia y metáfora”, *Daimon. Revista de filosofía*, nº 47, 2009, pp. 140-141.

²⁴⁴ Cf. *El concepto de amor de amor en san Agustín*, cit., p. 29.

partícipe con la muerte, la amenaza se hace presente como temor a la muerte. La muerte, que está siempre presente en la existencia aun cuando sea en la forma de un “aún-no”, es para nosotros aquello que siempre hemos de temer. El temor que amenaza la vida con la muerte nos descubre la estructura temporal de la existencia en la perspectiva del futuro presente de la propia muerte en la vida. Ontológicamente, la estructura temporal de la existencia viene determinada desde la expectativa de la muerte. Arendt afirma que el futuro en el que el hombre vive es siempre un futuro de expectativa²⁴⁵. Pero, ¿qué relevancia tiene esta expectativa para el análisis filosófico de la existencia?

Ciertamente, la tesis de que la expectativa de la vida acaba en la muerte y la tesis de que la muerte, como amenaza, se hace presente en el tiempo como un “aún-no” hacen posible avanzar del análisis fenomenológico particular del deseo a un análisis fenomenológico que abarca la existencia entera del hombre. No podía ser de otra manera ante la inquietud que se muestra en el fenómeno originario²⁴⁶. De la descripción de la experiencia del deseo desde un punto de vista fenomenológico hemos arribado a una descripción ontológica de la existencia en su correlación de vida y muerte. Si al análisis de lo que entra en juego en un deseo particular lo llamamos “análisis óntico”, este otro puede ser denominado como “análisis ontológico”. El análisis ontológico se inicia, se apoya y se abre paso en la descripción del análisis óntico. Si esta vivencia el temor de sí ante la pérdida de un objeto, aquel vivencia el temor como la pérdida de la propia vida. El temor a la muerte se desvela, por ello, como el temor fundamental que, permeando toda otra expectativa humana, trae la presencia de la muerte como la que suspende todo asidero y fundamentación de la existencia. La expectativa hacia la muerte, como luego más detenidamente veremos, reduce la complejidad y la multitud de pre-ocupaciones de la existencia en la reconducción del sentido de las cosas del mundo hacia el sentido de la propia vida en dirección a la muerte. Este análisis es el que tiene que ser trazado en una hermenéutica de la vida como vida mundana en su facticidad.

Por esta razón, si se observa, la expectativa de la muerte pone al deseo de la vida ante sí mismo: la felicidad sólo puede ser el término del deseo si la vida tiene su cumplimiento más allá de la muerte, porque la vida en el deseo exige el poder morir

²⁴⁵ Cf. *Ibid.*, p. 29.

²⁴⁶ M. García-Baró dice que la existencia, mi existencia es “el acontecimiento primordial y continuo de la verdad, o sea del ser, y, sobre todo, del sentido (esto es, básicamente: del tiempo orientado)” y define a este acontecimiento como fenómeno primordial o “fenómeno de fenómenos” que a menudo “se desatiende y prácticamente se desconoce” (García-Baró, M., “La situación fundamental de la existencia”, *cit.*, p. 101.).

pero el querer vivir. En la muerte señala el deseo desde una perspectiva no ya óptica sino ontológica la vida, en primer lugar, como aquello cuyo ser quiere siempre más vida –la plenitud a la que apunta el deseo se muestra como exigencia de más vida– y, en segundo lugar, como aquello cuya plenitud no puede darse sino como posesión de lo que la muerte no pueda ya arrebatarse. A esto es a lo que llamamos vida feliz –*beata vita*. En ella, la plenitud aleja y vacía, por decirlo definitivamente, el temor de la pérdida en la muerte. Si la vida se define desde la estructura del *appetitus*, la descripción de lo exigido en él nos lleva hasta la cuestión de si la expectativa de la muerte lleva en sí la *otra* expectativa de la vida que trasciende la muerte, es decir, si la expectativa de futuro lleva en sí la expectativa de un presente en el que la vida ya no muere, aunque esta expectativa desde la estructura del tiempo se tome para la existencia, en un primer momento, como lo que rompe toda expectativa. Para decirlo de manera clara, cuando se señala que las expectativas de la vida nos sitúan en la perspectiva del tiempo, habría que decir que si hay *una* expectativa de futuro para la vida, esta sólo puede ser aquella en que la vida muere pero que en la muerte no termina. Sólo desde la vida que lleva en sí sin negarla la propia muerte puede ponerse término al temor que socava la existencia en sus raíces en el tiempo. Este futuro que ya no advendría a la vida terrena en formas de expectativas no cumplidas, este futuro que ya no pertenece a la condición del hombre sobre la tierra, es para san Agustín el presente de la eternidad. Por ello, también puede decirse que se trataría de un “presente sin futuro”, esto es, un presente que ya no espera la muerte ni está amenazado ni atemorizado por ella. La eternidad es el *tiempo* de la felicidad en tanto que el bien que se tiene es la vida eterna, la vida expresada y contenida de tal modo que ya ella no puede sufrir la pérdida del objeto que desea: una vida que es en su fondo radicalmente vida. Por ello, el bien que representa el paso de la condición del hombre en la tierra a su condición *beata* es el aseguramiento del *summum bonum*, de un bien que es absoluto, es decir, de un bien, que de llegar a poseerse, ya no puede perderse. La fe mantiene la creencia de que la vida que pone su expectativa en este futuro absoluto sencillamente “no puede ya ser decepcionada”²⁴⁷.

Para Arendt la eternidad viene definida como “la ausencia de todo tiempo”²⁴⁸. Como veremos abundantemente, que esto sea así desde el planteamiento agustiniano y con él desde la tradición de pensamiento metafísico tiene una consecuencia importante para la condición del hombre sobre la tierra: las cosas de este mundo en tanto que

²⁴⁷ Cf. *El concepto de amor de amor en san Agustín, cit.*, p. 30.

²⁴⁸ *Ibid.*

temporales pierden relativamente su valor mundano al verse constantemente referidas a la eternidad. La reducción que el hombre hace para sí mismo de las perspectivas que se despliegan en su propia vida terrena es tan radical, que, finalmente, toda la existencia parece centrarse en la superación del orden del tiempo para no ser asediada por el temor constante de la muerte que impide el cumplimiento último y efectivo de lo que viene exigido por la intencionalidad del deseo. Es aquí, en este punto crucial para Arendt, donde entra en juego no ya la doctrina de la fe cristiana sino la filosofía platónica. Todo aquello a lo que la apetencia tiende está sometido al tiempo y muestra que a su modo de ser le pertenece esencialmente la desaparición. Los bienes temporales vienen así a mostrarse en su carácter de mutabilidad. Los bienes intramundanos no son porque al concepto de ser, verdaderamente, ha de sumársele la propiedad de la duración que no cesa, ha de añadirse el adverbio “siempre”. Por tanto, ser significa “lo que es siempre, es lo que es verdaderamente”²⁴⁹ o bien aquello que es sin tiempo, si entendemos que la eternidad, como ausencia de tiempo, es justamente aquello donde ya no hay propiamente duración porque no puede durar sino lo que también cesa. Pensar ontológicamente la eternidad como lo que está fuera del alcance del tiempo es lo que puede decirse que del platonismo recogió san Agustín para poder pensar la vida como vida eterna. Pero, ¿cómo puede si quiera tenerse en un mismo lugar experiencia de lo que cambia y de lo que no cambia? ¿Cómo el hombre puede ser lugar de encuentro para lo mutable y lo inmutable? ¿Cómo el hombre reúne en la experiencia de sí tanto lo finito como lo infinito? ¿Cómo puede el *mismo* hombre finito ser el que habla de su *propia* finitud?²⁵⁰ ¿No supone este hablar, este razonamiento abarcar tanto lo finito como lo infinito en el hombre?

La cuestión fundamental de la existencia es que el ser de lo inmutable y el ser de lo mutable ha de encontrar en el hombre un espacio para su encuentro. La vida del hombre no es tan mudable que en sí no sea el lugar donde lo inmutable se muestre ni tan inmutable que no sea el lugar donde se muestre también lo mudable mismo. En la concepción de san Agustín en torno al tiempo cabe encontrar que lo propio de la vida del hombre en su condición temporal es tener que habérselas con las cosas en tanto que desaparecen; pero, al mismo tiempo encontrar en sí aquello que no desaparece cuando

²⁴⁹ Cf. *Ibid.*

²⁵⁰ P. Ricoeur ha formulado de esta manera la cuestión que aquí planteamos y ha sostenido la tesis fundamental de que “la *experiencia* de la finitud” revela la conexión de un “*movimiento* de trasgresión de esa finitud” (cf. Ricoeur, P., *Finitud y culpabilidad*, trad., C. Sánchez Gil, Taurus, Madrid, 1982, p. 47.). Esta “trasgresión” que la filosofía piensa metafísicamente, la simbólica del mal la piensa mitológicamente.

las cosas en su condición temporal desaparecen. A esto que no desaparece y que está siempre, por decirlo así, aun en el tiempo fuera del tiempo, lo llama san Agustín siguiendo a los platónicos los arquetipos inmutables²⁵¹. El hombre en su vida sabe que el tiempo es desaparición pero que, en dicha desaparición, no todo desaparece en tanto que algo debe hacer mostrar tanto la aparición como la desaparición.

Ahora bien, el tema es cómo el hombre tiene experiencia del tiempo en su vida y cómo desde esta experiencia puede elevarse hacia la eternidad sin perder su condición temporal. Arendt parte de la afirmación de que el hombre es el que mide el tiempo, o lo que es lo mismo, él es el ser que estando ahí, en su vida, “posea un `espacio´ en que el tiempo pueda conservarse lo suficiente como para medirlo”²⁵². Del tiempo humano no puede llegar a saberse sino en tanto que puede medirse y no puede medirse sino en el espacio. Pero, “¿dónde se localiza este espacio que nos permite medir el tiempo?”²⁵³, se pregunta Arendt. La respuesta en el pensamiento de san Agustín, señala Arendt, está en la memoria. La memoria es la depositaria del tiempo en tanto que en ella tiene presencia el “ya-no” como también el “aún no”, y por tanto, en ella el hombre retiene lo que ya no es y anticipa lo que todavía no es. La memoria es el lugar donde se tiene experiencia de la mutabilidad de los seres, pero se trata de una experiencia en la que permanece la mutabilidad misma y, en este sentido, la memoria es un lugar o un espacio que puede escapar a la nada que lleva en sí todo lo que cambia. Reteniendo lo pasado, lo pasado permanece, aun como pasado; anticipándose a lo por venir, aun como porvenir, la memoria trae ante sí lo que todavía no ha sido mudado. Pero el trabajo de la memoria presupone que el tiempo mismo queda desplegado en momentos diferentes, en momentos que *tienen lugar* en espacios diferentes. Es en este sentido en el que decimos que la memoria es el lugar del tiempo. En ella se lleva a cabo la re-tención y la pro-

²⁵¹ Llevan razón aquellos que han insistido en que san Agustín modificó el platonismo para adaptarlo a la religión cristiana. San Agustín tomaría la doctrina neoplatónica en la que las realidades superiores estaban jerárquicamente constituidas por el Uno o el *Logos* o el *Nous* para adaptarla, como hizo Filón en el judaísmo, a la fe cristiana. Donde el neoplatonismo situaba el Uno, san Agustín va a situar la concepción trinitaria de Dios; sin embargo, será en el Verbo, en el *Logos*, en el Hijo, donde sitúe las ideas o arquetipos platónicos. Esta tesis tiene importantes consecuencias metafísicas, una de las cuales es que la verdad ontológica de todos los seres en tanto que temporales reside y subsiste en el Verbo en tanto que a Él están referidas todas las cosas en sus correspondientes arquetipos. Los arquetipos, como arquetipos, como los tipos que llevan en sí los principios y las razones de todas las cosas, son las formas a través de las cuales puede pensarse lo que es como algo que no está sometido al tiempo sino como lo que subsiste en Dios mismo y lo que lleva, como él, la condición eterna. Pero nosotros aquí resaltamos que independientemente de esta reformulación trinitaria del platonismo la cuestión fundamental está en que los arquetipos como ideas hacen posible originariamente mostrar lo que aparece y desaparece en el tiempo. Para una lectura clásica de la apología y las correcciones de san Agustín y el platonismo véase: Blázquez, N., *Filosofía de san Agustín*, BAC, Madrid, 2012, pp. 34-45; 80-81.

²⁵² *El concepto de amor de amor en san Agustín, cit.*, p. 31.

²⁵³ *Ibid.*

tención en la conciencia, utilizando los términos husserlianos, del paso del tiempo, y de esta manera en ella se salva, a su modo, la mutabilidad de los entes intramundanos de su desaparición en el tiempo. Sin embargo, esto nos plantea un problema importante: si la memoria, en tanto que pertenece ella misma a la vida mudable del hombre como el lugar donde se contrarresta el continuo cambio de las cosas en el mundo, será, finalmente, también llevada por el tiempo o, por el contrario, el contenido de la propia memoria sobrevivirá al tiempo. Esta cuestión, excede el marco de comprensión de esta primera parte y tendrá que ser dejada para un segundo momento del análisis cuando volvamos a la memoria como el lugar de la experiencia que nos eleva al marco de comprensión metafísico y teológico del sí mismo.

Pero sí cabe ahora adelantar la cuestión siguiente: aun sabiendo que la existencia dura, aun sabiendo que la memoria es la única facultad de la que disponemos para no ser arrastrados en la relación que mantenemos con las cosas del mundo por el devenir del tiempo, ¿podemos llegar a tener de alguna manera experiencia de esa ausencia de tiempo que llamamos eternidad? Si de alguna manera podemos tener experiencia de esto, tendrá que ser a partir de la propia memoria. Ahora bien, si nuestra memoria no puede ser entendida sino desde un concepto de tiempo espacializado esto quiere decir que la experiencia de la eternidad no puede sustraerse a esta condición nuestra y que, por tanto, la eternidad misma, pese a que la definimos como la ausencia de tiempo, no podrá ser *vista* en la existencia mundana sino bajo algún modo de relación con el propio tiempo. Pues bien, en la lectura de Arendt se apunta a Plotino y a las tesis neoplatónicas para ayudarnos a entender esta cuestión: “el Ahora es lo que mide el tiempo retrospectiva y prospectivamente, porque el Ahora no es en rigor tiempo, sino que está fuera del tiempo”²⁵⁴. Es en el Ahora temporal donde en *un* momento de tiempo –aquí están nuestra condición temporal humana– se puede tener experiencia tanto de lo pasado en la rememoración como de lo futuro en la expectación. Y añade Arendt:

“En un momento fugaz (que es el Ahora temporal) ocurre como si el tiempo se aquietase, y esta Ahora se convierte así en el modelo agustiniano de la eternidad –para el que usa las metáforas neoplatónicas del *nunc-stans* o del *stans-aeternitatis*, bien que desprovisto de un su específico sentido místico”²⁵⁵.

Podemos pensar la eternidad así a partir del tiempo. Porque tenemos experiencia de cómo lo pasado y lo futuro se hacen presentes en el Ahora, porque tenemos

²⁵⁴ *Ibid.*

²⁵⁵ *Ibid.*

experiencia de que la memoria puede re-tener en el Ahora tanto lo que ya no es como lo que todavía no es, podemos tener en el tiempo una limitada y particular experiencia de la eternidad. La eternidad no puede pensarse sino a través del tiempo como si lo experimentado en la propia memoria, la unidad del tiempo, apuntara al arque-tipo originario, al principio originario de lo que ya no es tiempo o, para decirlo con más rigurosidad, de lo que es tiempo pero un tiempo que puede ser pensado sin el orden del espacio. La “imagen” de la eternidad es, por ello, la de la quietud, la de ese momento de experiencia donde el movimiento ha quedado reducido, aunque sea por un instante, a lo que no es movimiento. Sin embargo, en esto hay algo paradójico irrenunciablemente: la eternidad no puede ser experimentada en su plenitud porque, precisamente, lo es experimentada en el tiempo y, por tanto, no puede ser cabalmente experiencia de lo eterno o, dicho de otra manera, siempre, en este contexto de interpretación, la vivencia del eterno ha de darse en un espacio de tiempo sin que la espacialidad misma pueda en modo alguna suspenderse como medida del tiempo. No es extraño, por ello, que esta experiencia venga a nosotros como una cierta ruptura con nuestra propia condición humana temporal para luego hundirse de nuevo en el curso del tiempo. Este carácter paradójico, que muestra lo humano, queda comprendido por Arendt en las metáforas del *nunc-stans* y del *stans-aeternitatis*. Se trata de metáforas porque tanto una expresión como otra son sólo imágenes –aunque imágenes poderosas– para intentar pensar lo que está para nosotros más allá de las condiciones en las que es posible la experiencia o el pensamiento como fenomenología. Como veremos luego, la verdadera experiencia de lo eterno sólo puede venir dada como la experiencia del pensamiento. A la disciplina de este pensamiento la llamamos “metafísica”.

3. Existencia, mundanidad y aislamiento

Para Arendt, situarse en la perspectiva de la eternidad aun en el tiempo entraña un problema importante para ver de qué manera la existencia se mantiene en relación al mundo una vez que ha sido descrita en su estructura temporal desde la expectativa hacia la muerte. El problema viene definido como la cuestión del “amor al mundo”. Desde su lectura de san Agustín este tema queda planteado de la siguiente forma: si en el análisis existencial hemos visto que la vida, que tiene como su expectativa más cierta la muerte, es tomada como lo que desaparece del mundo con la muerte, aunque permanezca como vida tras la muerte, entonces lo que esto pone de manifiesto es que la existencia en la vida terrena desaparece como aparece siempre en el mundo. Pero, ¿qué relación guarda

la existencia como vida en el mundo? Hagamos de entrada las siguientes reflexiones: en primer lugar, si todos los bienes del mundo son mudables y en su vida el hombre experimenta que lo son, entonces parece que la vida tiene más realidad que los propios objetos del mundo con los que se relaciona. Bajo la condición humana, las cosas del mundo con las que el hombre se relaciona son más perecederas o menos duraderas que la vida misma. El hombre asiste en su vida al espectáculo de ver desaparecer multitud de cosas del mundo y, aunque el mundo permanezca como mundo en su formalidad, lo cierto es que el hombre en su existencia ve desaparecer los modos de relación que constituyen el mundo, y de esta manera, ve como desaparece *materialmente* mundos a los que había pertenecido. Una incruenta guerra civil basta, por ejemplo, para ver cómo un mundo desaparece. En su existencia el hombre experimenta que la vida tiene una mayor duración de tiempo que el mundo y está sometida a una mutabilidad menor que los objetos con los que ella se relaciona formando el mundo. Ahora bien, en segundo lugar, cuando la propia existencia se pone en relación con la muerte y esta es su relación más propia hasta el punto de co-pertenerse, la propia vida se torna fugaz y, ontológicamente, esa permanencia con la que se contenta frente a las cosas se ve defraudada ante el saber cierto de que será sepultada en el mundo con la muerte. Así, en su propia existencia, el hombre tiene la experiencia de que, tras su muerte, la trama de relaciones que forman el mundo permanecerá. En esta perspectiva la vida se experimenta a sí misma como más mudable que las cosas del mundo. Pero incluso, y tejiendo con más fineza el análisis, lo cierto es que esta experiencia de su mutabilidad se hace presente constantemente en la medida que, mientras las cosas del mundo pueden permanecer o desaparecer, la propia vida se experimenta a sí misma como algo que tiene conciencia de que en el tiempo va a desaparecer. “Conforme vivimos, –dice Arendt retomando una cita de san Agustín– los años pasan por nosotros y nos desgastan hacia la nada”²⁵⁶. El hombre sabe que su existencia, que está ahí en el mundo entre las cosas, mantiene en la relación a la muerte su diferencia con ellas, pues su ser está con-formado por el tiempo de tal manera que su duración en el mundo tiene los días contados o, mejor dicho, la existencia cuenta el tiempo de su final y así se cuenta a sí misma como, lo que frente a las cosas del mundo, tiene final. No decimos que las cosas del mundo no tengan final sino que en la experiencia de la existencia en el espacio de la muerte es como si no lo tuvieran porque sólo el modo de la existencia del hombre tiene conciencia de que a él le pertenece la muerte. Desde esta perspectiva, que es la perspectiva de la

²⁵⁶ *Ibid.*

expectativa de la muerte, la vida se sabe con menos entidad y más nihilidad –si puede hablarse así– que las cosas del mundo y, con ellas, del propio mundo y así se verá a sí misma como lo que, frente a las cosas en las que está en relación, no durará. Y, entre una perspectiva y otra, la conciencia del hombre de su existencia pasa por llegar a comprender su propia vida como una “cosa” que desaparece con el mundo:

“Así, pues, también la vida se convierte en `cosa´, en objeto que desaparece del mundo y que como los restantes objetos de nuestros deseos, la vida se contempla desde fuera (desde fuera de la persona que la vive) como algo que tiene lugar en el mundo y que, siendo mutable, se aferra a lo inmutable en orden a hacerse permanente)”²⁵⁷.

En la experiencia de la vida, en su relación con las cosas del mundo aparece el carácter temporal de la propia vida que se vivencia como algo que no durará siempre. En esta descripción de su condición temporal y en la perspectiva de su vida terrena la propia vida sólo puede encaminarse hacia ese inexorable final bajo dos modos de relación diferentes: o bien se aferra a algo inmutable para hacerse desde ese algo inmutable permanente o bien se aferra, para escapar de la vivencia de su fugacidad, a lo que ella ha visto como más permanente que ella misma: a las cosas del mundo. El primer modo de permanencia de la existencia viene sostenido por la perspectiva de la eternidad, el segundo, por la perspectiva de la mundanidad. En uno y en otro caso el “aferrarse”, muestra la necesidad de buscar el sostenimiento de la existencia en la futilidad de su horizonte en la muerte. Pero, ¿qué pone en movimiento la búsqueda del asimiento de la existencia para no verse desvanecida ante la presencia de la muerte? ¿Qué pone en movimiento el deseo para buscar fuera de sí aquello que la mantenga fuera, a su vez, del horizonte de nihilidad de la muerte? ¿Qué puede desde aquí ser ahora la felicidad? ¿Puede la satisfacción de la posesión de lo que es algo frente a la nada evitar la conciencia de sí como desaparición del mundo? Pues bien, estas cuestiones plantean la relación de la existencia con el mundo y con la vida en términos del amor. Digamos que la dirección que toma la existencia puede orientarse hasta *caritas* o puede orientarse hacia *cupiditas*. Entremos ahora a describir el lugar de una y otra en esta economía del deseo.

Tanto *caritas* como *cupiditas* tienen su raíz en el *appetitus*. En principio el uso de uno y otro término no debe mostrar una valoración moral. El *appetitus* adopta el modo de *caritas* o de *cupiditas* en función del objeto hacia el que se dirige. Es por tanto

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 32-32.

el objeto el que determina al *appetitus* como *caritas* o *cupiditas*²⁵⁸. Uno, viene dado por su relación intencionalidad hacia lo inmutable e intemporal, otro, por su relación hacia lo mudable y temporal. Ahora bien, en tanto que, como dijimos, el *appetitus* define al hombre en su realidad desiderativa, una realidad que no se contenta menos que con la posesión de lo deseado, esta intencionalidad no puede ser entendida sino como la consumación de una posesión y no sólo como un mero “dirigirse” o “apuntar” hacia algo. El amor, que desea poseer lo amado, sólo tiene su efectivo cumplimiento con la posesión de aquello a lo que tiende. En este sentido dirá Arendt lo siguiente: “El deseo media entre sujeto y objeto, y anula la distancia entre ambos al transformar al sujeto en amante y al objeto en amado”²⁵⁹. El amor consuma la relación intencional a medida que reduce la distancia entre un polo y otro de la relación. Esta reducción se muestra como una unión que transforma al sujeto en amante y al objeto en amado. Es la relación la que transforma a uno y otro de tal manera que permanecerán como amante y amado en tanto que se mantiene esta unión. Ahora bien, lo que se pone en juego en la relación del amor, más que en otro tipo de relaciones, es la vida misma porque el amor es unión de la vida con algo que está, como decimos, fuera de ella misma. El amor es la relación que viene dada por la unión de algo que se posee. Recordando lo que ya habíamos dicho a propósito de Heidegger, podemos decir nosotros que el amor es el modo como la vida dispone su relación con lo que no es ella misma. Solamente quien tiene vida puede ser sujeto de amor, tanto si es amante –sujeto activo– como si es amado –sujeto pasivo–. Las cosas del mundo sólo pueden ser objetos de amor. Pues bien, aunque parezca, en principio, que es más fácil para la condición humana el amar lo que puede a su vez ser sujeto de amor, lo cierto es que es más fácil amar lo que sólo puede ser objeto de amor, puesto que en su unión el aferramiento sólo depende de aquel que ama. Ni para el otro que está más allá de mí pero junto a mí, ni para el Otro que está allende de mí, cuando el otro u Otro es tomado como sujeto de amor –no debe olvidarse a este respecto que todo sujeto puede tomarse meramente como objeto– puede tenerse la seguridad de un aferramiento que no quede al margen del desvanecimiento o derrumbe en tanto que el otro como sujeto pudieran no querer la unión de su vida con la mía propia. Para el caso del Otro, de Dios, sólo la experiencia religiosa de la fe revelará la intencionalidad de un

²⁵⁸ Ha insistido P. Boyle que tanto *caritas* como *cupiditas* derivan, de este modo, de una estructura pre-teológica y cada una a su modo regula el movimiento del deseo hacia cierta dirección (cf. Boyle, P., “Elusive neighborliness” en Bernauer, S. J. (ed.), *Amor Mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Martinus Nijhoff Publishers, Boston, 1987, p. 88.).

²⁵⁹ *El concepto de amor en san Agustín, cit.*, p. 36.

Sujeto que ya siempre nos amó antes del mundo. Pero a la experiencia de la existencia en su correlación de la vida/muerte le corresponde el no saber o el saber sólo de la fe si Dios es la roca a la que la existencia puede aferrarse para no ser llevada por la desaparición de la vida en el mundo. Arendt, en este contexto habla, del hombre en su falta de fundamento con el término aislamiento (*Isoliertheit, isolation*)²⁶⁰.

Este aislamiento corresponde a la experiencia de la falta de fundamento como desarraigo de la existencia. Este desarraigo se muestra ontológicamente como falta de entidad, de sustancialidad o de esencia. Es el deseo el que llevando al hombre siempre más allá de sí de lo que encuentra en su existencia lo hace aparecer para sí mismo como un ser carente que desea lo que en sí no halla. Este poner su en sí en lo que está fuera de sí es lo que denota que el aislamiento es experiencia de falta de fundamento –las cosas del mundo como términos de los deseos particulares– muestra su ser en la carencia de ser. Pero, además, esta experiencia viene acompañada y reforzada por la experiencia de que la existencia encuentra que en su propio ser el *appetitus* lo transforma, lo cambia y lo hace mudable: la concupiscencia puede hacerlo mundano, la caridad, eterno. El hombre se sabe desde su capacidad deseante como aquello que no puede ser definido porque no encuentra en sí la esencia que corresponde a su existencia. “En vista del perpetuo deseo del hombre de pertenecer a algo que le es extrínseco –dice Arendt– y que por tanto le cambia, la esencia del hombre, el hombre como tal no puede ser definido”²⁶¹. El amor hace presente la paradoja de la existencia en tanto que el deseo siempre trasciende y hace pasajera toda unión. Y así, si la vida fuera sólo trascendencia en la inmanencia del mundo, el hombre no podría sino definirse en su aislamiento y desarraigo. Nada de lo que está fuera de él en el mundo puede ser encontrado para que la propia vida pueda salvarse del hundimiento en la muerte. El aislamiento es la experiencia de que la vida es nada en la inmensidad del desierto y que sólo como replegada en pequeñas “islas” se refugia de los caminos donde viaja la muerte. Este

²⁶⁰ Cf. *Ibid.*, p., 37; orig. alem., p. 13; orig. ingl., p. 18-19. Aunque esta parte sufrió una modificación en la versión inglesa, el planteamiento del aislamiento del hombre en el mundo quedará intacto. El aislamiento ocupará, como se sabe, un lugar central en el último capítulo de *Los orígenes del totalitarismo* titulado “Ideología y terror de una nueva forma de gobierno”. Debe también reseñarse que tanto aquí como en el texto de Arendt de 1929 el término “aislamiento” da pie a hablar del mundo como un desierto (*Wüste*). La metáfora surge, precisamente, de san Agustín. Arendt cita aquí el siguiente texto: “Así, pues, en el tiempo presente, antes de que alcancemos la tierra prometida, el reino eterno, moramos en el desierto y habitamos en tiendas” (cf. *Ibid.*, p. 55.). De la lectura tanto de la metáfora del desierto como del aislamiento en los totalitarismos me ocupo expresamente en: Palomar Torralbo, A., “Totalitarismo, experiencia y metáfora” *cit.*, pp. 145-ss.

²⁶¹ *El concepto de amor en san Agustín, cit.*, p. 37.

deseo de unión de la vida revela, de este modo, el absoluto aislamiento del hombre, un aislamiento, dice Arendt, “que el hombre no puede soportar”²⁶². Esta inquietud de sí sólo puede silenciarse si la existencia llega a poseer dentro de sí aquel fundamento o aferramiento que la haga permanente, esto es, que la haga ser en su entidad o substantividad o esencia. Sólo entonces es cuando, en el deseo saciado, la existencia cabe sí hallará la felicidad. “La felicidad, que es lo opuesto del aislamiento requiere en suma más que la mera posesión”²⁶³. La felicidad requiere la tenencia permanente del objeto deseado. El hombre ha de buscar su aferramiento en algo que pueda colmar y calmar definitivamente su *appetitus*. Arendt utiliza para mostrar esta distancia que nace del deseo profundo del hombre para lo eterno la siguiente metáfora: entre lo que el hombre ama y su objeto hay un hueco ²⁶⁴ y la cuestión o la pregunta es qué puede cerrarlo, es decir, qué objeto puede llegar a tapan la oquedad que abre el deseo para que la unidad ya no puede ser motivo ni causa de una nueva desazón y separación. Este tipo de objeto que el hombre busca en la inquietud de sí es Dios. Dios es el objeto *justo* que satisface el tamaño del deseo en el hombre y llena su inquietud con el descanso. Es así como a través del deseo Dios, se erige en roca, arraigo y fundamento de existencia. Arendt dirá, utilizando ahora esa terminología tomista que revivió en el existencialismo, lo siguiente: “El hombre ama a Dios porque Dios pertenece al hombre como la esencia pertenece a la existencia”²⁶⁵. Dios es la esencia que da al hombre su definición y el único que salva del abismo a la existencia.

4. Dispersión, unidad y trascendencia

Lo dicho hasta ahora es bien conocido en san Agustín. Lo que es más interesante desde el punto de vista de la fenomenología es el camino mediante el cual descubre lo permanente en medio de la consideración de los bienes del mundo. El *appetitus* como *cupiditas* lleva al aferramiento del hombre a las cosas del mundo. La *concupiscencia* produce un movimiento en el cual la existencia, sujeta al mundo, se hace pertenecer a él. La *cupiditas* que, como amor, tiende a unirse y salvar la distancia con las cosas del mundo, encuentra, sin embargo, que la búsqueda de esa unión lleva al hombre en la

²⁶² *Ibid.*

²⁶³ *Ibid.*

²⁶⁴ Cf. *Ibid.*

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 45.

inquietud de sí a la experiencia de la dispersión²⁶⁶. Arendt dice que “Agustín llama ‘dispersión’ a esta mundanidad en la que el yo se pierde”²⁶⁷. Ella no lo explicita, pero esta experiencia conviene al ser del hombre en tanto que la búsqueda de la satisfacción en las cosas del mundo no sacia la propiedad que tiene el deseo de la tenencia permanente de la cosa, y, por tanto, la existencia, que está en el mundo, va de una cosa a otra sin encontrar en ninguna de ellas el reposo que aquiete su inquietud. Es esta experiencia de una cosa tras otra lo que hace que la existencia se ate progresivamente al mundo y, por tanto, la que hace que el hombre mismo se va constituyendo como mundano. Pero esta experiencia de mundanidad no es sólo la experiencia de que las cosas a las que la existencia se aferra no colmen el deseo del hombre sino la de algo mucho más fundamental: la dispersión pro-voca en él, dice Arendt, la pérdida del sí mismo. El yo se pierde al querer encontrar en el mundo un asidero en el que aferrarse. Si su pre-tensión era, principalmente, unirse a lo que le diera el fundamento que en sí mismo no tiene y de ese modo romper con su aislamiento, la experiencia del sucesivo aferramiento a las cosas del mundo tiene como consecuencia el desperdigamiento del yo en el mundo. La pérdida del yo se produce porque los objetos del mundo, entretrejidos en la mundanidad, son infinitos, de tal manera que, a medida que pretende encontrar-se uniéndose a las cosas que desea para recobrar en ellas su unidad, encuentra su yo cada vez más disperso en tanto que las cosas a las que apunta se multiplican como objetos del querer de su intencionalidad. No sólo no encuentra el objeto de su amor sino que se pierde a sí mismo sujeto en su experiencia a ellos. Señala Arendt que esta experiencia de la dispersión como pérdida de sí viene acompañada, pese a todo, de un aspecto positivo: la distracción del temor de la muerte. Es aquí, en este momento de la experiencia cuando el sí mismo da a las cosas del mundo y al mundo mismo más consistencia que a él mismo. Las cosas mantienen su unidad mientras él mismo se experiencia como dividido, como múltiplemente dividido, aunque en ese trasiego que lo lleva de una cosa a la otra, haya perdido cierta inquietud por su final. Aquella relación que él dirigía hacia las cosas del mundo parece transformarse en una tensión donde la propias cosas marcan el dominio sobre el yo y de esta manera lo mantienen en la atadura al mundo y descentrado de la muerte. El sí mismo en esta experiencia no

²⁶⁶ La dispersión aquí es vista en su carácter fenomenológico, es decir, como experiencia de la mundanidad de la existencia. Luego, en otro nivel de comprensión del sí mismo la dispersión se comprenderá como pecado, y el pecado, a su vez, como alejamiento de Dios. Para esta cuestión véase las páginas del agustinólogo español: Galindo Rodrigo, J. A., *Amar a Dios con san Agustín*, Rialp, Madrid, 2015, pp. 37-37.

²⁶⁷ *El concepto de amor de amor en san Agustín*, cit., p. 42.

encuentra el modo de retornar a la unidad previa en la que él, como sujeto del deseo, se dirigía hacia las cosas del mundo. Esta experiencia es la de un continuo, en palabras de san Agustín que toma la propia Arendt, “exilio respecto a sí”²⁶⁸.

La anterior experiencia del yo en el mundo puede entenderse cabalmente si uno tiene presente el camino mismo de la reflexión en san Agustín en *Las confesiones*. Ya Heidegger en su curso de 1921 había centrado el análisis de san Agustín en la cuestión de la dispersión de la vida y había analizado de manera sistemática las diferentes formas de la experiencia de la dispersión como *tentatio*: como *concupiscentia carnis*, como, *concupiscentia oculorum* y como *tentatio del ambitio saeculi*²⁶⁹. Pero aquí Arendt no está interesada tanto en llevar a cabo ese estudio que se torna ontológico acerca de la estructura del sujeto –que Heidegger ya enfoca desde el rasgo del *curare* como el fundamental de la vida fáctica– cuanto en pro-poner un ejemplo de cómo la dispersión trae consigo también la distracción respecto a la inquietud fundamental en el hombre. Este ejemplo es la concupiscencia de los ojos. En el ejercicio del ver el yo tiene en la mirada la más peligrosa de las tentaciones en tanto que, para san Agustín, los ojos quieren ver incluso lo que no produce placer. Y la razón del peligro está, precisamente, en que más allá del placer o displacer de lo visto, el hombre busca la avidez de la novedad. El deseo por conocer se manifiesta en que cada cosa nueva que poseo conociendo me despierta el interés y la atención de otras muchas. Esta experiencia puede ser la mejor exponente del peligro que es el estar volcados en el mundo. En el deseo de conocer lo otro de mí, el sí mismo puede llegar a olvidar a qué obedecía su inquietud, cuál era el motivo profundo de su desazón, y puede vivir distraído en la dispersión por el afán de conocer el mundo. Arendt, atenta a las metáforas, pone la imagen de esta dispersión que es ocupación del mundo y al mismo tiempo olvido de sí y de la inquietud originaria, en su querida metáfora del teatro: quien está inserto en la experiencia del mundo puede llegar a olvidarse de sí como el espectador del teatro se olvida de quien es²⁷⁰. La imagen es especialmente interesante en tanto que implica el predominio de la contemplación para el espectador que ve la obra. Quien ve el mundo como un “espectáculo maravilloso” puede olvidarse de que asiste a una representación del mundo. San Agustín, como luego se pondrá de manifiesto en su concepto de pecado, no podía aceptar que la condición humana tuviera su más alto destino en el placer de la

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 42.

²⁶⁹ Cf. “Agustín y el neoplatonismo” *cit.*, p. 89-114.

²⁷⁰ Cf. *El concepto de amor de amor en san Agustín, cit.*, p. 43.

contemplación de las cosas del mundo En el conocimiento de las cosas del mundo, el hombre no encuentra su salvación sino, por el contrario, la pérdida de sí. Pero san Agustín no rechaza la contemplación antes bien, por el contrario, la pondrá como la verdadera facultad del conocimiento del hombre, pero cuando está bien dirigida a un objeto que sea digno de la propia contemplación: aquello que permanece para el creyente como el espectáculo maravilloso que no tiene fin.

Esta demanda de eternidad, que el hombre busca en el *appetitus* y que puede quedarse en ese “entretenimiento” en las cosas pasajeras del mundo hasta llegar a olvidar la raíz de esta experiencia, sólo puede satisfacerse y saciarse si el sí mismo vuelve sobre sí mismo. No hay otro camino para el sí mismo, que vive entregado en las cosas del mundo, que desandar el camino ya trazado por el mundo y volver a su interior. Si no fuera posible esta vuelta, el sí mundanizado, terminaría disperso en la nada de su experiencia de las cosas del mundo convirtiéndose a sí mismo, frente a la entidad de estas cosas, en nada. Que el hombre pueda volver a sí, que pueda hacerse cargo de su propia re-cuperación, en su unidad, sólo es posible “dando la espalda a lo que el ‘exterior’ pueda ofrecerle, sea ello lo que fuere”²⁷¹. Este “dar la espalda”, este “darse la vuelta” (*turning back*) de lo que el exterior puede ofrecerle al sí mismo es un re-plegarse sobre sí. El des-plegue hacia las cosas del mundo sólo puede ser contrarrestado por el re-plegue del yo hacia sí mismo. La atracción que supone el *appetitus* hacia las cosas del mundo tiene que ser reconducido hacia la unidad del sí mismo. Este es el camino que ha de tomar para hallar la verdad y este es el otro camino que le llevará a encontrarse con la Verdad absoluta y que para san Agustín marca el camino de la verdadera filosofía. Este camino toma la forma de un ascenso. M. García Baró ha escrito certeramente que, en el pensamiento de san Agustín, “siempre que marchamos hacia dentro, marchamos también, a la vez, hacia arriba”²⁷².

Fenomenológicamente, cabe una lectura o interpretación de san Agustín en el sentido siguiente: sólo si el yo hace *epojé* de las cosas del mundo en las que está envuelto en su actitud natural hacia sí mismo y puede reconducir el camino de su experiencia puede tener lugar la actitud filosófica. Para san Agustín esta actitud toma la forma general de quien busca la verdad. Ese hombre que ya reconduce el modo fundamental de sus relaciones de fuera del mundo hacia sí no puede sino ser adjetivado, consecuentemente, como “hombre interior”. La interioridad puede ser soledad pero

²⁷¹ *Ibid.*

²⁷² García-Baró, M., “san Agustín y la filosofía de la religión” en *De estética y mística*, cit., p. 219.

nunca aislamiento, porque es el lugar del encuentro con la Verdad. Así es como el deseo constitutivo de la vida del hombre se despliega ahora dentro de sí mismo y aquella intencionalidad en la que la vida se des-vivía en el mundo vuelve al interior de sí. Es interesante destacar aquí que la *epojé* no es pérdida del mundo ni de los objetos del mundo sino estrictamente reconducción, análisis y valoración de la repercusión de esa experiencia en la vida. Esto es válido para un análisis general, pero es también válido para un análisis particular, por ejemplo, de la experiencia de la percepción, de la memoria, etc. Esta reducción de la experiencia hacia el interior es la re-flexión y con ella se alcanza el nivel de cuestionamiento filosófico. Cuando de la experiencia externa se vuelve al interior, es cuando se logra la experiencia, propiamente hablando, del sí mismo, sólo en la cual surge la interrogación acerca de lo que se es. La pérdida y la división nos hacen entrar en la pre-disposición de la radicalidad filosófica donde el sí mismo puede plantearse la cuestión de su arraigo o fundamento. Este es el principio del camino de la filosofía que, como hemos de recordar, viene a manifestarse como fenómeno originario. La filosofía se hace patente en la vuelta de la existencia al interior donde, en la manifestación de la coincidencia de lo interrogado con el sujeto que interroga, se alcanza una primera re-uni6n del yo disperso en un sí mismo. Efectivamente, la propia pregunta ya muestra en su intencionalidad la querencia del yo disperso por retornar a una unidad y en esta querencia, aun cuando aún no disponga de una respuesta, ya se muestra con el deseo de querer poseerla y esto hace posible que ya hablemos ahí de una primera unidad.

Pero esto implica, a su vez, que este problema no se resuelva, como indica Arendt, con una simple vuelta hacia sí, con un simple retornar desde las cosas del mundo hacia el interior ni con afirmar de manera general que en el interior del hombre está la respuesta que el sí mismo no ha alcanzado fuera de sí. “No se trata en modo alguno de oponer a la pérdida del yo en la dispersión y la distracci6n un simple repliegue sobre el interior de uno mismo, sino más bien de un giro completo en el planteamiento del problema y del descubrimiento de que el yo es incluso más impenetrable que ‘las obras de la naturaleza’”²⁷³. Con la vuelta al hombre interior se comienza el verdadero camino de búsqueda de la verdad. Ese camino comienza con la aceptaci6n del aprendizaje que el yo ha hecho en su salida al mundo: el yo, que en principio, aparecía en la unidad de su deseo se ha revelado para sí mismo en su experiencia mundana como un yo cambiante, mudable, sujeto a cambio y, en definitiva,

²⁷³ *El concepto de amor de amor en san Agustín, cit.*, p. 43.

como un yo que no es un sí mismo. El camino de la experiencia interna del yo comienza, precisamente, con este hecho ineludible: el amor en las cosas al mundo ha mostrado, más allá de la unidad buscada y apetecida que el yo es, frente a las cosas, mucho más mudable que ellas y por ello aún más impenetrable que “las obras de la naturaleza”. La unidad buscada en la satisfacción del deseo ha mostrado, finalmente, ser la experiencia de la división más profunda del sí mismo. El deseo de unidad, el deseo de ser un sí mismo para sí mismo, se ha acrecentado dividiendo al hombre en la experiencia del mundo. Si el yo logra volver de ese olvido de sí en el que, sin embargo, pese a todo, podría quedarse, si el yo logra re-componer-se aún en la experiencia de su memoria, entonces su *appetitus* no puede sino quedar cuestionado ante la perplejidad de la pregunta que interroga acerca de quién es aquel que, buscando llenar o satisfacer el hueco del afecto que el deseo ha abierto en su corazón, no ha encontrado sino en la dispersión la pérdida de sí. Esta pregunta es la que inicia el camino de la experiencia interior, camino que ha de llevarle a descubrir quién es él *esencialmente*. La vuelta a sí no es un simple retornar al interior sino el comienzo de la búsqueda que lleva al yo perdido a ser un *verdadero* sí mismo. La vuelta a sí es el comienzo del camino de la metafísica. Digamos que la simple vuelta a sí no salva a la existencia de la dispersión. Es más, no es tan extraño que la llamada a la interioridad no sea otro camino, en muchas ocasiones, para proseguir de otra manera la experiencia de dispersión del mundo.

Este camino puede ser trazado siguiendo sobre todo *Las confesiones* de manera precisa y ordenada, pero Arendt, para el propósito de su hermenéutica, le basta señalar que el autodescubrimiento del yo viene a coincidir con el descubrimiento de Dios, que la esencia del hombre como ser temporal viene a estar en el descubrimiento de lo que en sí lleva de inmutable y eterno. Este paso, así expuesto, de forma un tanto abrupta, sin mediaciones, requiere al menos de la comprensión del lema agustiniano consignado en la expresión: ¡trasciéndete a ti mismo! El momento clave de la existencia es aquel en el que el hombre reconoce su carácter trascendente. El carácter trascendente de la existencia surge en la experiencia de la propia existencia en su ser mudable y en la pregunta acerca de cómo ser para sí un sí mismo. El deseo muestra así en la inquietud de sí el problema de la verdad para la existencia. Desde la cuestión de la verdad, ese yo que ya es un sí mismo en la cuestión pone su intencionalidad de su deseo en aquello que ya no pueda ser mudable es decir, en aquello en lo que pueda reconocerse a sí mismo como lo que ya no cambia. Este proceso que es un ir más allá de todo objeto tanto externo como ahora interno que cambia es la trascendencia o, dado que se solventa en el

interior, el auto-trascendimiento. La trascendencia es así un movimiento que no puede tener término hasta dar con lo que no cambia. La trascendencia, en el camino interno de la experiencia, no es primeramente la experiencia del abandono del mundo para llegar a Dios sino la experiencia de que, en lo temporal, no encuentra el hombre la satisfacción del reposo que pide su *appetitus*. Por ello, la trascendencia es el movimiento de la experiencia de la condición temporal de la existencia hasta lo inmutable. Porque la cuestión fundamental es si es posible la unidad del sí mismo en un movimiento de trascendencia que no tenga como término lo que no cambia y lo que no es ya movimiento. Ciertamente esta cuestión nos abre desde la experiencia al pensamiento metafísico. No obstante, no debemos olvidar algo que ya antes se ha dicho: es posible aún en el tiempo tener experiencia de lo que no cambia como la ausencia de la condición tripartita del tiempo en el Ahora presente. La metafísica dará un fundamento a esta experiencia en el pensamiento de lo inmutable.

Pues bien, si nuestro análisis es correcto, entonces la problemática de la relación entre *caritas* y *cupiditas* se torna en la cuestión de la temporalidad. Desde la condición temporal de la propia vida en esta trascendencia se señala a aquella dimensión del tiempo en la que se proyecta la vida que ya no cambia, la vida eterna: el futuro, adjetiva Arendt, absoluto²⁷⁴. La trascendencia se experimenta en el tiempo de la vida hacia la muerte como la experiencia de que todo presente es un todavía no, hasta llegar a un ahora en el que la muerte nos pone ante la prueba mayor donde se acredita la verdadera trascendencia del hombre. Si el hombre es o no trascendente tiene su prueba definitiva en si la muerte puede ser pasada, tras-pasada y quedar así como lo pasado de la vida. Desde la hermenéutica de Arendt esta trascendencia que devora todo momento temporal es vista desde la exigencia interna que la vida tiene en el *appetitus* del hombre. Si el hombre no apeteciera desde la vida lo eterno, la existencia no podría trascenderse a sí misma o, más sintéticamente, si el hombre no deseara lo eterno no se descubriría en su existencia como un ser temporal. Por ello, dirá ella que esa eternidad se actualiza en el hombre como una “negación radical del presente, puesto que un ser temporal no puede comprenderla si no es en términos de absoluta futuridad”²⁷⁵. Esta afirmación es sumamente interesante porque expresa el nudo gordiano de la temporalidad en su relación con la eternidad desde el marco de experiencia humana, y, a su modo, representa también la vivencia de la paradoja respecto al tiempo: pese a todo, la

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 46.

²⁷⁵ *Ibid.*

eternidad no puede sino ser entendida desde el ser temporal como una absoluta futuridad, es decir, como la dimensión de tiempo que, en la trascendencia, siempre está más allá de nuestra condición temporal, como el momento de tiempo que ya no puede ser trascendido y, por ende, relativizado. Pues bien, desde ese momento de tiempo, que se piensa así como absoluto, que está más allá de la propia condición temporal del hombre pero que al mismo tiempo no puede sino ser pensado desde ella, se tiene la experiencia de que su presencia conlleva la negación del presente y, sin embargo, sólo puede tener su *lugar*, precisamente, en el presente. Por tanto, la experiencia de la propia temporalidad cuando se vive en la radicalidad del autotrascendimiento implica una negación de la propia temporalidad en el tiempo mismo. Comprender-se como eterno conlleva el dejar de verse como temporal en el tiempo mismo y, desde el otro lado de la relación, toda comprensión temporal del hombre conlleva la negación del tiempo por la eternidad, pues sólo de esta manera el tiempo es vivido como tiempo. La propia concepción del hombre, por esto, pivotará o por inclinarse hacia la comprensión de sí desde lo eterno o por inclinarse hacia la comprensión de sí en lo mundano. La crítica a la metafísica desde este planteamiento se plantea sencillamente como una consideración del hombre como el ser que está ahí y que despliega su trascendencia más allá del tiempo pero en el lugar de *un* tiempo que ya no puede trascender.

5. La futuridad absoluta y olvido del mundo

Para la joven Arendt, el modo de ser temporal del hombre que, sin embargo, puede ser trascendido más allá del tiempo, pone en cuestión la pertenencia del hombre al mundo. El hombre no puede sino vivir en el mundo, pero la propia condición temporal de su existencia pone al hombre en la tarea de trascenderse más allá del tiempo. Desde la interpretación del *appetitus*, el hombre sólo pertenece cabalmente al mundo si, olvidándose de su posibilidad de autotrascendimiento, vive concupiscentemente su relación al mundo, vive, cabe decir también, alienadamente fuera de sí en la dispersión. De este modo, Arendt así traza ya en este primer marco hermenéutico la orientación de su crítica a san Agustín en la perspectiva de un análisis del mundo y del tiempo. Pero a esta aproximación al tema del tiempo hay que añadir una dimensión nueva: desde la vida hacia la muerte, la experiencia del autotrascendimiento como movimiento hacia lo eterno se proyecta hacia el futuro. La vivencia de lo eterno, sólo puede darse si se pone entre paréntesis la pertenencia del hombre a su mundo como el tiempo que siempre pasa. Lo que ya no pasa ni puede pasar es lo eterno, pero esto eterno se piensa desde la

temporalidad como una futuridad absoluta (*absolute futurity*)²⁷⁶. Por mor de esta absoluta futuridad, el hombre vive en la experiencia de que lo eterno conlleva la exposición del hombre al olvido de *su* presente, el presente de su condición terrena y, por tanto, el presente en el que se relaciona con el mundo en una relación de mutua pertenencia. “Al ansiar y desear el futuro estamos expuestos a olvidar el presente, a saltar sobre él”²⁷⁷, dice Arendt. Este “olvidar” lleva la connotación del peligro que supone la negación del tiempo desde la presencia anticipada de lo eterno en la condición humana. El hombre tendría de este modo, por un lado, la posibilidad de ir más allá de la brecha que lo separa de lo eterno. Pero, por otro, ello supondría, en la perspectiva de Arendt, un peligro si implicara la negación de la temporalidad del mundo. Si el tiempo de la futuridad absoluta se anticipa al presente puede destruirse el mundo mismo en su temporalidad. Piénsese, dejémoslo simplemente apuntado, en la disposición del tiempo en las revoluciones.

Ahora bien, proseguimos, si el hombre está volcado intencionalmente hacia el futuro absoluto ese futuro absoluto al hacerse *presente* puede suponer una pérdida de la condición temporal humana y puede conllevar el olvido de los vínculos que la existencia tenía en su mundo. Esto, que puede perderse cuando se gana la perspectiva de lo eterno es el olvido de las condiciones de su mundanidad. Es muy interesante constatar que Arendt lleva a cabo el análisis fenomenológico de la experiencia de este modo de olvido –que luego será importante para comprender el papel de la memoria– desde el análisis de la experiencia óptica en la relación entre el amante y el objeto al que tiende su amor. Hay en la experiencia del amante un momento de tiempo en el cual se produce un giro en la relación entre deseo y objeto deseado. Este momento de tiempo es nombrado como “tránsito” (*transitus*). El tránsito es el momento en el que el amante pierde la referencia a sí mismo y vuelca su existencia sobre el amado de tal manera que la intencionalidad, que antes apuntaba desde *su* deseo al objeto que amaba y que tenía, por tanto, en sí el lugar de dicha relación, queda como suspendida. En la experiencia del deseo del amor el amado puede perder la referencia a sí mismo y al mundo que le circundaba. Esta experiencia queda expresada en la imagen de que en el deseo puede perder el hombre la referencia a su yo, y puede, dice Arendt, “levar anclas” respecto a sí mismo²⁷⁸. El deseo puede hacernos levar las anclas que nos amarraban a nuestro

²⁷⁶ Cf. *Ibid.*; orig. ingl., 27.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 47.

²⁷⁸ Cf. *Ibid.*, p. 48.

mundo llevándonos y arrastrándonos por la atracción del objeto deseado. Esto, que queda atrás, tras nuestra partida hacia el objeto amado, es aquello que permanece en la experiencia del amor como olvido. El olvido de lo que somos se produce en tanto que vivimos volcados hacia un futuro que ya ha perdido en gran medida el peso de las condiciones presentes. Pues bien, esta experiencia particular de alcance óntico, sirve para aproximarnos al tipo de olvido que se pone en juego en el momento del tránsito hacia el amor que se desea en lo eterno. Este olvido afecta al hombre entero como existente porque el tránsito que aquí está en juego es el paso a la “eternidad futura”²⁷⁹. En este paso el hombre puede olvidar su modo de ser como ser-en-el-tiempo y puede llevar anclas y olvidar-se del fondo terrestre en el que se arraiga. La metáfora es precisa pues ese fondo pertenece al hombre como el lugar al que permanece enclavado. Luego, como veremos, desde la experiencia de su temporalidad que el hombre descubrirá, en el pasado y en la memoria, el origen y la razón de un enclavamiento anterior a su venida al mundo. Esta pertenencia originaria será motivo del segundo momento del desarrollo hermenéutica del sí mismo en su lectura de los textos de san Agustín.

Con lo dicho hasta ahora ya vemos cómo se orientará la crítica de Arendt hacia la concepción metafísica del ser desde la condición temporal de la existencia humana. El acierto de su interpretación de san Agustín está en que sitúa el análisis fenomenológico del *appetitus* en la raíz de la comprensión metafísica del ser humano. Su análisis, en este primer marco, va encaminado a mostrar que ser y tiempo se oponen, que la condición temporal del hombre se opone a la concepción del ser como el ser que no está sometido al tiempo. El deseo del hombre pone en marcha el movimiento de autotranscendimiento que sólo alcanza su reposo en aquel objeto que ya no puede ser ulteriormente transcendido. Pero este movimiento, que acontece desde el interior del hombre, puede llevarlo a olvidar su condición mundana cuando busca lo absoluto más allá del tiempo. Aquí, ciertamente, hay una gran paradoja, pues lo que muestra este primer marco, finalmente, es que lo absoluto y lo eterno desde el ámbito de la interpretación de la experiencia humana, entendida esta como la que se da en el arco que va de la vida a la muerte, no puede sustraerse del tiempo y por ello se proyecta, por decirlo así, como futuridad absoluta.

El análisis fenomenológico, de este modo, lo que pone en evidencia es la propia finitud humana, pues en su existencia el hombre se ve forzado a tener que elegir o bien a conducir su vida en la experiencia del tiempo o bien a conducirla en la experiencia de lo

²⁷⁹ *Ibid.*

eterno. Sólo un pensamiento de lo infinito que, como veremos, es un pensamiento en el que se integra metafísicamente lo finito como parte propiamente suya o un pensamiento en el que lo infinito es el modo de ser fundamental en el que queda participado el ser de lo finito, puede situar en segundo término la disyuntiva de esta elección. El pensamiento de san Agustín en la medida que siempre pone al hombre ante la decisión de elegir entre el amor de *cupiditas* y el amor de *caritas*, entre el amor a las cosas temporales del mundo y el amor a lo eterno es un buen referente para, en una primera instancia, llevar a cabo un análisis de la experiencia del hombre en la que lo finito parece que puede ser separado en el desarrollo de la hermenéutica de lo infinito y, sin embargo, como ya hemos visto aquí, un análisis que muestra que, pese a este intento, la relación entre lo finito y lo infinito se mantienen en la tensión de una relación. Lo específico del pensamiento de san Agustín en torno al amor es que, aunque sea el mismo dinamismo el que subyace a la explicación del amor, desde el principio este amor tiene para el hombre dos objetos bien diferenciados entre los que tiene que decidir. Y es esta elección y la imposibilidad de integrar a ambos en este marco de interpretación donde radica el rasgo fundamental de la finitud del hombre.

La interrogación de sí en el hombre indicaba ya en el fenómeno originario lo que ahora se ha visto: que la inquietud de sí es la inquietud de la libertad misma que impele al hombre a tener que elegir qué fundamento quiere dar a su experiencia revelando para sí una fractura originaria que aquí no puede ya él unir. Si el hombre mantiene su experiencia en el fundamento de su condición temporal su deseo quedará insatisfecho, o lo que es lo mismo, su experiencia será la de un deseo que goza con lo que vive pero que no tendrá término. Si, por el contrario, el hombre mantiene su experiencia en el fundamento de su condición eterna, entonces experimentará el término de su deseo pero no podrá sino conceder que ese reposo se paga con el precio de hacerse extraño a sí mismo como un ser-de-este-mundo. Quien decide dar a su vida un fundamento de experiencia en lo eterno no podrá sino experimentar también esa experiencia como la de una ausencia, la experiencia de unos modos de deseos que no quedaron satisfechos. Y esta oscilación, este no poder vivir sino en un modo u otro de la experiencia es lo propio de la existencia en esta interpretación del sí mismo. No es necesario en este sentido descreer y negar lo infinito para tener acceso a un pensamiento de lo finito, basta con saber que lo finito se muestra cabalmente en la necesidad de tener que elegir entre un fundamento u otro en su existencia. Desde otro punto de vista de la relación, esta idea se expresa de la siguiente forma: lo que el análisis muestra es que el deseo es en el

hombre infinito. Pues bien, si es así, el hombre se encuentra el fundamento de su experiencia, o bien como el ser finito que siempre es sobrepasado en su deseo por la negación de todo objeto que crea amar y poseer, o bien como el ser infinito en el que el objeto que se encuentra se ajusta a su deseo. La primera es la experiencia que pone su fundamento en la condición temporal y la segunda la que lo pone en la condición eterna.

CAPÍTULO IV

FENOMENOLOGÍA DE LA EXPERIENCIA TRASCENDENTE Y APERTURA A LA METAFÍSICA A TRAVÉS DEL *ORDO AMORIS*

En un ensayo dedicado a estudiar la cuestión del *Ordo amoris* en san Agustín ha escrito R. Bodei lo siguiente:

“Agustín no pretendía, por tanto, suspender o reprimir los deseos (y en particular los temores y las esperanzas), ni tampoco intentaba metamorfosearlos en transparentes cristales de racionalidad; bien al contrario, quería inflamarlos, pero cambiando de dirección, polarizándolos hacia la única vida que merece la pena ser vivida, la vida sin fin. No aspiraba, pues, a la *tranquillitas animi*, sino cabalmente a la dulce y atormentada inquietud que conduce a la meta final”²⁸⁰.

Efectivamente, cuando el sentido de la vida que experiencia mundo se viene abajo no queda otro camino que la vuelta de la conciencia al interior del hombre. Aquí, como apunta este texto de Bodei, la experiencia del deseo no se suspende ni se reprime ni tampoco, en primera instancia, se eleva al concepto haciéndose trasparente a sí misma por el poder de la razón sino que el sujeto de esta experiencia, sencillamente, reorienta su intencionalidad, la redirige hacia otro objeto: la vida que no tiene fin. Sólo dejándose manifestar la inquietud de sí y desplegándose una nueva interpretación puede llegarse a la meta final que no es otra, como ya vimos, que la felicidad. Ahora bien, una vez que la vida se repliega sobre sí misma abandonando el mundo y la intencionalidad se dirige en su recta final hacia la felicidad, se abre el mundo interior del espíritu. “La mirada normal, dirigida directamente sobre las cosas, —escribió J. Xirau— se quiebra de pronto, se dirige sobre sí misma y en la propia intimidad halla un nuevo reino henchido de riquezas insospechadas”²⁸¹. Entre estas riquezas se encuentran las sensaciones, los sentimientos, las ideas, pero también los afanes, los anhelos, las angustias, las esperanzas, las perplejidades, etc. El ámbito del espíritu, dice Xirau, viene dado con

²⁸⁰ Bodei, R., *Ordo amoris. Conflictos terrenos y felicidad celeste*, Cuatro Ediciones, Valladolid, 1998, p. 18.

²⁸¹ Xirau, J., “Amor y mundo” en *Amor y mundo y otros ensayos*, Ediciones Península, Barcelona, 1983, p. 33.

“sus galerías oscuras y sus recámaras luminosas”²⁸². El hombre hace voto de pobreza del mundo –utilizando ahora la hermosa metáfora de M. Zambrano²⁸³ cuando habla de la epojé husserliana–, para ganar las enormes riquezas que atesora su interior. Un buen análisis fenomenológico debería discernir qué papel tiene cada uno de estos hallazgos en el camino hacia la felicidad del hombre. De este modo, la largura de esa intencionalidad que pone el deseo en la felicidad futura tendría que ir progresivamente acomodando e integrando, por decirlo así, cada uno de esos elementos respecto al fin en el que la vida ya no tiene fin. Este, por cierto, sería un trabajo de análisis fenomenológico inagotable.

Ahora bien, dejando esto a un lado, pero siguiendo a Xirau, lo importante es darse cuenta de la novedad que supone la apertura de la dimensión del espíritu en la existencia del hombre. Si para el mundo helénico la realidad del mundo exterior venía dada por el recíproco deslinde de unas cosas con otras, de tal manera que esa delimitación era la perfección –lo perfecto es finito–, para el mundo cristiano del espíritu sólo lo infinito será perfecto. El camino de la perfección es así no sólo una ascensión dialéctica hacia la universalidad de la idea sino también “plenitud y recogimiento interior”²⁸⁴. Esta plenitud interior, que es en san Agustín satisfacción del deseo de Dios, recoge para la propia vida del hombre la plenitud de una infinitud que es también eternidad. Frente a lo infinito negativo, en el que las cosas del mundo exterior se van delimitando sucesivamente, el infinito de Dios es plenitud, positividad y eternidad. El hombre, que abre su interior al deseo de plenitud, se mantiene en una actitud en la que queda religado en su espíritu al infinito. En una primera instancia, partiendo de una hermenéutica de la facticidad, esta actitud originada en el deseo no saciado por el mundo es la actitud religiosa, pero, en una segunda instancia, lo que llega a experimentarse bajo esa actitud querrá ser comprendido mediante la razón. Así es como la metafísica tiene en su base la experiencia que religa al hombre en su espíritu desde su deseo a la plenitud de la felicidad. El yo reorienta la pérdida de sí en el mundo finito hacia el sí mismo de Dios infinito.

Lo importante para nosotros es ahora sencillamente mostrar que esta apertura tiene una doble dimensión: mediante la fe y mediante la razón. Articular esta relación no es cuestión fácil en sí misma. Podría pensarse, por ejemplo, que la metafísica cierra

²⁸² *Ibid.*

²⁸³ Zambrano, M., *Hacia un saber del alma*, Editorial Planeta DeAgostini, Barcelona, 2011, p. 183-184.

²⁸⁴ Xirau, J., “Amor y mundo” *cit.*, p. 34.

en su saber la apertura llevada a cabo por la fenomenología de la experiencia religiosa. Pero desde el punto de vista del cristianismo, siempre se pondrá bajo sospecha que la filosofía pueda elevar a concepto la experiencia de la religión. Por ejemplo, la comprensión puede quedar sobrepasada por la presencia de lo infinito como lo Misterioso. La propia experiencia de la fe en san Agustín puede ser tomada, en este sentido, como un ejemplo de descripción de lo que tiene lugar en el sobrecogimiento del Misterio. La ascensión del hombre en su interior hacia Dios apuntaría también al reconocimiento del Misterio. Quien así se expresa es J. Martín Velasco en su clásico estudio sobre fenomenología de la religión:

“Esta ascensión, que parece perderse en el infinito, va inseparablemente acompañada de un *descensus* hasta las profundidades de la propia interioridad, donde aparece lo totalmente otro como lo *interior intimo meo*; pero sin la ascensión, sin la constatación de la absoluta diferencia no hay reconocimiento posible de la realidad del Misterio”²⁸⁵.

Pero este Misterio para san Agustín viene dado principalmente como *Mysterium trinitatis*. De esta manera específica es como se pone la relación entre Dios y el hombre en la religión cristiana. Esto tiene una doble consecuencia: por un lado, en el cristianismo ese Misterio ya nos viene dado como una cierta explicitación de lo que es Dios. La cuestión decisiva no es tanto que el hombre mantiene una relación con Dios sino cómo es ese Dios que mantiene una relación con el hombre. Y esto conlleva que ese *Mysterium*, sin dejar de serlo, venga ya revelado como el contenido no sólo de que es sino de cómo es. Esto hará que se busque la manera no sólo de permanecer abierto y sobrecogido por lo fascinante del Misterio sino también de buscar comprenderlo. Pero, por otro lado, también es cierto que, una vez que se ha partido del estado de deseo del hombre, la comprensión del *Mysterium trinitatis* no vendrá dada como un *mysterium logicum* sino como un *mysterium salutis*²⁸⁶. Por tanto, el contenido de la vida religiosa no vendrá dado por la comprensión lógica del Misterio sino por la apertura del hombre a la salvación. La felicidad, en otros términos, no podrá venir dada por una integración lógica de todos esos hallazgos que el hombre encuentra en la vuelta a sí del mundo sino por la querencia de Dios por el hombre. El tipo de comprensión que se requiere no es la de la lógica metafísica.

²⁸⁵ Martín Velasco, J., *Introducción a la fenomenología de la religión*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1987, p. 115, nota 81.

²⁸⁶ Cf. Brótons Tena, E. J., *Felicidad y Trinidad a la luz del De Trinitate de san Agustín*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 2003, p. 81.

Ahora bien, quizás haya un camino en el que lo lógico/metafísico y lo desiderativo/salvífico entren en juego desde la situación de penuria en la que ha quedado la existencia del hombre en la ruina de su experiencia en el mundo. Nos referimos a la cuestión del *ordo amoris*. Para san Agustín, como ha señalado R. Bodei, el tema del amor en san Agustín se torna en el tema del orden y el tema del orden se torna en el tema del amor. El *ordo amoris* designa “la estructura rigurosamente gradual del bien que culmina en la fruición de Dios”²⁸⁷. El bien mayor para la vida del hombre es el disfrute de Dios que es requerido en el deseo, pero en ese bien culmina en su máximo grado todo lo que puede ser atribuido no sólo al hombre sino a todo cuanto es. El *ordo amoris* designa tanto el orden que viene creado por el amor de Dios como el disfrute del amor al que está orientado todo orden. De este modo, el bien mismo aparece ordenado y el orden racional aparece comprendido desde su afectación del amor de Dios. R. Bodei escribe que, de este modo, “se racionaliza el amor pero, al mismo tiempo, se erotiza la razón”²⁸⁸. El orden es así “un ancla de salvación y una guía de ascenso de la voluntad”²⁸⁹. Esta gradación, como ya sabemos, se degrada hasta *cupiditas* o se eleva hasta *caritas* como amor del sumo bien. Saber qué amar es así, al mismo tiempo, un reconocimiento del orden de las cosas y es un reconocimiento de que el mismo amor, ontológicamente, está ordenado.

Pues bien, desde esta perspectiva es cómo, desde la vuelta al interior de sí, la experiencia de lo religioso no puede deslindarse, aunque vaya más allá de él, del orden ontológico. Este capítulo es un preámbulo a la metafísica cristiana que luego desarrollaremos en el próximo marco de interpretación. Aquí tomaremos la cuestión del *ordo amoris* como aquella en la que el hombre se descubre cabe sí en el mundo de su experiencia interna. Sólo en la vuelta a sí el hombre descubre en sí lo que no ha hallado fuera de sí: la estructura y el orden de lo que hay y, con él también, su lugar en ese orden. Sólo en el interior puede el hombre, su conciencia, subir y elevarse para ver el lugar que desde el *summum bonum* cada ser y cada bien ocupa en esa gradación. La intencionalidad de su deseo que estaba múltiplemente dirigida hacia los bienes del mundo queda ahora jerárquicamente ordenada hacia el supremo bien. Este es el sentido fundamental que se pone en juego en este capítulo. Nuestro primer epígrafe situará la cuestión del orden dentro de la lectura de Arendt sobre san Agustín desde el

²⁸⁷ Bodei, R., *Ordo amoris. Conflictos terrenos y felicidad celeste*, cit., p. 11.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 12.

²⁸⁹ *Ibid.*

conocimiento y disfrute de la *vita contemplativa*. El segundo, planteará la cuestión ontológica del orden como apertura a la metafísica. El tercero, expondrá este orden como *ordo amoris* y el último, volverá al texto de Arendt para dar cuenta de una primera crítica al pensamiento agustiniano desde la cuestión de la mundanidad.

1. La experiencia religiosa y el disfrute de la visión de lo eterno

Hemos visto que el hombre, en la primera descripción del amor como *appetitus*, queda sumido en la perplejidad. La búsqueda de la satisfacción de su deseo lo lleva a re-negar de su condición mundana. Pero, como ya hemos indicado, esta negación reorienta su querer y lo pre-para para mirar a la eternidad como el lugar de su reposo. Sólo de este modo puede tener para sí aquello que está amenazado por la muerte. Esta pérdida de referencia de la relacionabilidad con sí mismo como un ser entre las cosas del mundo se experimenta como la nada de que el hombre está constituido. Sólo cuando esta pérdida se trasmuta, a su vez, en un tránsito hacia la relación con Dios, el hombre puede encontrar en sí el Ser que ya tiene poder sobre la muerte y la nada, es decir, el hombre descubrirá en sí la posesión del Ser que ya no puede ser arrebatado por la muerte. Pero, para disponerse en esta perspectiva y reorientar la dirección de sus relaciones, el hombre debe convertirse: el sentido que antes ponía en su experiencia mundana ahora debe ser puesto en el sentido que nace de su religación con Dios. Este es el espacio hermenéutico del segundo marco de experiencia en el que la relación fundamental que define la realidad del hombre es la relación con Dios, una relación que en el origen aparece como la relación de Creador y creatura. Así, en este marco de experiencia, el fenómeno fundamental que guía la investigación fenomenológica –la *quaestio mihi factus sum*– se lleva hasta la cuestión del origen, una cuestión que excede el ámbito de la experiencia que se circunscribe en el mundo y al hombre como un ser en el mundo. En el paso de un modo de experiencia fundamental a otra se ponen en juego todos los términos en los que se plantea la cuestión transmundana o metafísica: lo temporal frente a lo eterno, lo visible frente a lo invisible, la luz frente a la oscuridad, lo absoluto frente a lo relativo, el Ser frente a la nada, lo mudable frente a lo inmutable, el bien frente al mal, lo trascendencia frente a la inmanencia. ¿Dónde, en este juego de opuestos, se ubica verdaderamente el lugar para el hombre? El segundo responde a esta cuestión. Pero, en principio, tanto en lo religioso como en lo metafísico puede decirse que para el hombre la respuesta a su inquietud originaria está más allá del ámbito de experiencia que viene dado por el primer término de cada una de estas oposiciones. Mantengamos, con

Arendt, abierta la cuestión de hasta qué punto para pensar cada uno de los segundos términos de estas oposiciones es necesario recurrir a la terminología neoplatónica y estoica. Ella considera que el uso de la terminología filosófica produjo una gran confusión en el pensamiento de san Agustín. Así dice:

“La fuerte influencia de la terminología estoica o neoplatónica en el pensamiento temprano de san Agustín se venga aquí del pensador, y el resultado produce tanta más confusión cuanto que estos `conceptos formales se mantienen inmodificados a lo largo de todas las etapas de su evolución intelectual”²⁹⁰.

Según Arendt, la conversión de san Agustín y su posterior evolución –que irá ligándolo más a la autoridad de la Escritura y la Iglesia– no vino acompañada de una privación de las tesis más metafísicas. Serán estas tesis las que, en la lectura de Arendt, provocarán las incongruencias que impiden pensar adecuadamente la mundanidad y, con ella, la relación de proximidad. Y es que para Arendt, el orden metafísico en san Agustín impone que la relación fundamental del hombre no se dirija ni al mundo ni a los otros sino al sí mismo en cuya soledad se desencadena el drama de la conciencia que, urgida por el deseo de lo infinito, atenderá principalmente a lo eterno desviando su mirada de las cosas y de los otros que conforman el mundo. La reducción de lo fútil de la experiencia del mundo, que lleva al hombre a sí, no retorna de nuevo al mundo sino que, por lo contrario, toma el mundo mismo como aquello que es contrario a la profundidad de su deseo. Por ello, vuelve su mirada a Dios desde la experiencia interna de la conciencia desde la cual puede anticipar la experiencia futura de la felicidad mientras en el aferramiento a las cosas del mundo anticipa su nada, una nada que, por otra parte, pudiera parecer plena si en su entre-tenimiento con las cosas del mundo llegara a olvidar su condición originaria. Pero ¿dónde radica para Arendt esta dificultad para que el mundo sea dado en su relación originaria para el hombre en el pensamiento de san Agustín?

Pues bien, la respuesta a esta cuestión pasa por el modo en el que la metafísica llega al conocimiento del ser: la contemplación es señalada como el modo supremo de conocimiento²⁹¹. Por ello, a pesar de que la experiencia religiosa puede deslindarse del

²⁹⁰ *El concepto de amor en san Agustín, cit.*, p. 63.

²⁹¹ W. Richardson, en un original trabajo, ha sostenido que la tesis que separa la contemplación y la acción proviene de la tradición monástica medieval y prosigue tanto con la mística, por ejemplo, de Teresa de Ávila como con Lutero. Pero hay otra tradición, surgida precisamente en España, en la que contemplación y acción no están separadas sino que, por el contrario, unidas: la tradición ignaciana en la que la contemplación es en la acción. Richardson de este modo propone con Ignacio de Loyola un marco de interpretación alternativo al predominante de Heidegger para comprender la relación entre *vita activa* y

conocimiento filosófico, lo cierto es que este se hace presente cuando el hombre quiere dar cuenta de la experiencia de lo eterno e inmortal. Según Arendt, la consumación del amor como *caritas* “se produce con la visión como el modo más perfecto de posesión. Sólo el objeto visto sigue siendo lo que es y sigue presente como lo que es”²⁹². El modo en el que se posee lo visto por la intuición intelectual señala también el modo en el que la intencionalidad hacia el objeto eterno puede ser cumplida. Si la verdadera posesión es aquella en la que lo poseído no pueda ser perdido, entonces no hay posesión más perfecta en nuestra condición humana que la posesión que se da en la visión intelectual. Así, de este modo, la cuestión del amor que, en principio, pertenece a la esfera de la afectividad se dirige, por esta razón, a la cuestión ontológica: como dice el texto sólo aquello que es visto intelectualmente sigue siendo lo que es. Sólo es aquello cuyo contenido nos es dado noemáticamente. La experiencia filosófica del conocimiento, como la visión de lo que real o verdaderamente es, como nos dice Platón, la llave que nos hace comprensibles el modo de visión que corresponde a la *vita beata*. En la actitud filosófica puede tenerse experiencia de este peculiar modo de eternidad en el que consiste la posesión de lo eterno en el conocimiento. Bastará que san Agustín reoriente la comprensión del deseo como *érōs* del pensamiento griego hacia *caritas* para que la experiencia de la visión quede comprendida, a su vez, como la experiencia futura de visión de Dios como lo eterno²⁹³. En este sentido el ver que nos será dado en la

vita contemplativa (cf. Richardson, W., “Contemplative in Action” en Bernauer, J. W. (ed.), *Amor Mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt, cit.*, pp. 117-118).

²⁹² *El concepto de amor de amor en san Agustín, cit.*, p. 51.

²⁹³ Dentro de la teología cristiana se ha separado la concepción de Dios proveniente de la filosofía griega, que tiene a su base la concepción del amor como *éros*, y la propiamente cristiana que tiene a su base la concepción del amor como *agápē*. La cuestión fundamental estaría en que el cristianismo tuvo que disponer de un término nuevo para expresar lo que no podía estar contenido en la experiencia griega del amor en relación a Dios: la de que lo eterno y perfecto se mezclara contingentemente con las cosas de este mundo y, de este modo, la tesis de que lo eterno “abandonara” lo perfecto para pertenecer al mundo y la de que el hombre pudiera participar a través del amor de la condición de Dios. Es este término *ágape* el que luego quedará traducido preferentemente por *caritas*, aunque en un principio fuera más frecuente su traducción por *dilectio*. Para la cuestión de la traducción de estos términos: Pérez-Soba, J. J., *El amor: introducción a un misterio*, BAC, Madrid, 2011, pp. 239-241. La obra *Éros y Agápē: el concepto cristiano de amor* de A. Nygren, teólogo sueco nacido en 1890, fue decisiva para marcar la diferencia y especificidad del amor cristiano como *agápē*. Nygren distinguió radicalmente ambas formas de amor y expresó con el término *agápē* el amor por el que Dios se revela y desciende hacia el hombre, mientras *éros*, en el sentido platónico, haría referencia al amor egocéntrico y cargado de deseos que pugna por alcanzar a la divinidad (cf. Jeanrond, W., *Teología del amor*, Sal Terrae, Santander, 2013, pp. 158-159.). Señala Jeanrond la influencia enorme que ha tenido en la teología este escrito de Nygren, el cual se deja sentir hasta la encíclica *Deus caritas est* de Benedicto XVI. Efectivamente, el profesor Ratzinger distingue entre el amor ascendente de *éros* y el descendente de *ágape*, pero presenta de tal manera esta relación que el *éros* enraizado en la naturaleza misma del hombre puede ser ennoblecido y purificado fundiéndose con el *agápē* (cf. Benedicto XVI, *Deus caritas est*, Editorial San Pablo, Madrid, 2006, pp. 27-36.). Pero, más allá de la teología, esta influencia se extiende, por ejemplo, hasta Rawls. En su tesis de licenciatura, leída en 1942 y titulada *Consideraciones sobre el significado del pecado y de la fe*, se apoya

futuridad implicará la integración del amor con el conocimiento de Dios. Por ello, mientras esa visión no nos sea dada, el amor con el que amamos estará privado del verdadero conocimiento de lo que es.

Dicho esto, hay que hacer notar todavía dos cuestiones más acerca de esta correspondencia fundamental entre deseo y contemplación, entre afectividad y conocimiento. La primera, aludida en el texto citado de Arendt, es relativa al modo en el que el objeto intuido intelectualmente permanece como lo que es: la durabilidad y permanencia del objeto que viene dado por su ser-visto. Los objetos, en tanto que cosas del mundo, desaparecen, pero los objetos en tanto que vistos están presentes. Por tanto, la contemplación es la que los salvan de su desaparición: sólo en la contemplación se adquiere la presencia de lo que es. Este permanecer-en-presencia en el modo de la contemplación corresponde en grado sumo a la experiencia del conocimiento de Dios, experiencia que, realizada en el modo de conocimiento en nuestra condición humana, es un preludio de la verdadera e imperecedera visión gozosa de Dios. Como ha escrito Chrétien, más cercano al concepto originario de visión en el cristianismo, se trata, en este caso, de ir del amor a la visión, lo cual no significa que el amor quede superado “que se vaya más allá, hacia una dimensión más elevada: se trata de la travesía que va de la oscuridad a la luz y de un camino que se *hace* al andar, pues sólo el amor puede ser definitivo”²⁹⁴. Lo que separa la vida terrena de la vida celestial, la temporal de la eterna es el modo en el que veremos a Dios: aquí en la mediación de un conocimiento que piensa a Dios sin mediación, valga el oxímoron, allí en la desnudez del cara a cara.

La segunda cuestión alude al disfrute (*frui*) como lo que acompaña a la visión. La contemplación no es, por tanto, un mero acto de conocimiento ni la satisfacción de una inquietud cognitivo/intelectual sino un acto en el que se satisface el deseo o la inquietud de sí en el placer propio de un disfrute. La futura visión de Dios traerá consigo que la calma y la estabilidad propias de lo eterno vengán acompañadas de felicidad. Este mirar con vistas a Dios, que busca un tipo de unión que ya no pueda quebrarse por las contrariedades de la vida, es fruto de *caritas*. Por ello, como Arendt insiste aquí, esta es la razón última por la cual el amor está por encima de las otras dos

en Nygren para criticar a san Agustín por seguir una concepción platónica de aspiración a Dios convirtiendo esta relación en algo “natural” y de carácter impersonal (cf. Adams, R. M., “La ética teológica del joven Rawls y su contexto histórico” en: Rawls, J., *Consideraciones sobre el significado del pecado y del pecado y de la fe y Sobre mi religión*, Paidós, Barcelona, 2010, pp. 57 y ss.). Sobre el tema del *érōs* en el *Symposium* y su relación con el cuerpo en el trasfondo de la fenomenología de M. Henry me he ocupado en: Palomar Torralbo, A., “Apariencia, idea y cuerpo: un prólogo platónico para la fenomenología de la vida de Michel Henry”, *Investigaciones fenomenológicas*, nº 10, 2013, p.141-155.

²⁹⁴ Chrétien, J. L., *La mirada del amor*, cit., p. 10.

grandes virtudes teologales: “La razón de que *caritas* esté por encima de la fe y de la esperanza es precisamente que *caritas* lleva consigo su recompensa y seguirá siendo lo que es en esta vida y en la próxima”²⁹⁵. Aunque fe, esperanza y caridad, mantengan una co-relación, la doctrina cristiana sitúa por encima de todas la caridad. La razón de ello, según Arendt, es que sólo el amor es el que lleva en sí la exigencia interna de la vinculación del hombre y Dios. Sólo en el amor el objeto de la intencionalidad humana llegar a ser verdadera posesión y unión y no mera relación intencional que apunta a su objeto. Y es por ello que sólo en el amor encuentra el hombre aquella fuerza que lo lleva más allá de sí mismo en la trascendencia, porque sólo en el amor el hombre encuentra aquel objeto que puede satisfacer la inquietud de su deseo.

La trascendencia queda de este modo explicitada en san Agustín desde el amor. El hecho de que el hombre pueda ir más allá de sí mismo, aun en sí mismo, viene dado por el amor: el hombre se trasciende a sí mismo porque busca el objeto que pueda satisfacer su deseo; pero, en su segundo momento, que es propiamente el religioso, se descubre que este autotrascendimiento estaba motivado en su fondo por el amor primero de Dios al hombre. Cuando la relación entre Dios y el hombre se encuentra como primera y fundamental, la relación del hombre en el mundo se pone en un segundo lugar. Es el amor el que lleva al hombre a trascender su condición de ser en el mundo: “El amor y nada más que el amor –dice Arendt– trasciende la naturaleza humana en la Tierra y la pertenencia del hombre al mundo, el hecho de que el hombre sea del mundo”²⁹⁶. Por ello, al mismo tiempo, esto traerá la consecuencia de que la verdadera presencia y el verdadero disfrute se sitúan fuera de la condición mundana del hombre, esto es, de la condición que hace que el hombre sea un-ser-en-el-mundo. El amor que mira a Dios con deseo de la unión absoluta en la contemplación deja fuera el mundo y con él, en el acto de conocimiento, el hecho de que la presencia y el disfrute, aun teniendo un lugar en el propio mundo, sólo pueden darse en su plenitud en la futuridad de lo eterno. Esta tesis, que será fundamental para comprender la importancia que Arendt da a la *vita contemplativa* en oposición a la *vita activa*, se presenta dentro del contexto de la vida religiosa del hombre que está en el mundo como una paradoja:

“La paradoja indica que el ‘disfrute’ cae fuera de todas las categorías humano-temporales y que por ello puede únicamente sugerirse por *via negativa*: el

²⁹⁵ *El concepto de amor de amor en san Agustín, cit.*, p. 51.

²⁹⁶ *Ibid.*

disfrute es el estado existencial que no dice relación a nada distinto de sí mismo”²⁹⁷.

En el deseo vemos cómo, en el repliegue del hombre a su interior, el mundo de la experiencia queda reducido al mundo interior como la posesión de un conocimiento en el que el “residuo” que deja la experiencia de su satisfacción prelude el modo de disfrute de la vida eterna. Experimentado el modo de posesión de lo que en nuestra vida temporal es eterno, quedará siempre impreso en la memoria del hombre la inquietud de volver a gozar de la contemplación de aquello por lo que no pasa el tiempo. El hombre no encontrará el contento de sí sino en la relación que en sí mismo establece con aquellos objetos que pueden poseerse y en los que no recae la amenaza de lo que puede perderse. Para el hombre esta posesión sólo tiene lugar en el modo de la visión en la que la posesión de lo visto está más allá de todo lo que es visible. La percepción de Dios en san Agustín, tal y como se plantea, por ejemplo, en *Enarraciones sobre los salmos*, aparece como el conocimiento al que el hombre es dirigido ante la pregunta que inquiere el adónde está Dios y que no encuentra su reposo sino “en las cosas invisibles de mi Dios”:

“*Derramaré el alma sobre mí, y ya no queda a quién llegar a percibir sino a mi Dios. Sobre mi alma está la casa de mi Dios; allí habita, desde allí me mira, desde allí me creó, desde allí me gobierna, desde allí mira por mí, me anima, me llama, me dirigen, me guía y me conduce*”²⁹⁸.

La metáfora de san Agustín, que aparece en este texto, resalta que la pregunta que se dirige al hombre que busca a Dios –“¿Dónde está tu Dios?”– tiene su respuesta con la llegada del alma a su casa o morada. Sólo cuando el alma llega a la casa donde están las cosas de Dios, el alma encuentra lo que busca y, entonces, las lágrimas con las que se alimenta día y noche mientras no ve con claridad se tornan en dicha y felicidad en la visión cara a cara de Dios. Así el alma derramada vuelve a recogerse en el lugar donde descansa en Dios. Desde este lugar, que es el allí definitivo de la inquietud, el hombre ve lo que en su actitud religiosa había prefigurado en el mundo. El uso del pronombre de primera persona en el texto acentúa sobremanera el carácter personal – dirigido en primera persona– con el que Dios responde a la búsqueda del hombre²⁹⁹.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 53.

²⁹⁸ *Enarraciones sobre los salmos*, 41, 8.

²⁹⁹ Se ha señalado que san Agustín inserta la expresión “buscar su rostro” en los momentos clave de sus tratados teológicos, algo que, evidentemente, está muy relacionado con la *via amoris* que abre la teología

Desde el lugar donde Dios habita y tiene su morada, Dios mira, gobierna, dirige, conduce al hombre que busca y no encuentra en nada de lo visible del mundo el lugar de lo eterno. Lo propio de la felicidad del cristianismo es esta beatitud donde el hombre es deificado en la visión y fruición de Dios³⁰⁰. No se trata solamente de la cuestión de la inmortalidad ni de tener pruebas acerca de ella sino del modo como la vida se comprende a sí misma más allá de la muerte. Así Chrétien ha escrito, en este sentido, lo siguiente: “Nosotros tenemos esperanza en Dios y no en la muerte de la muerte. La beatitud no es negación de la negación; es participación en la vida de Dios, más allá de toda espera, y es lo que da nombre a la visión”³⁰¹. Pero la experiencia de esta visión presupone necesariamente que la experiencia de lo eterno aun el tiempo tiene que ser, definitivamente superada. Sólo en la experiencia de una eternidad en la que el espíritu ya no caiga en el tiempo puede darse la felicidad del hombre que venía requerida en su deseo. Por ello, el pensamiento cristiano se orienta no hacia la inmortalidad sin más sino hacia la vida eterna donde el goce de la dicha no puede volver a ceder y a sucumbir al movimiento del tiempo. Esto nos llevará a preguntarnos por la cuestión del origen de este ser que lleva inscrito en sí mismo la inquietud de la vida eterna. Pero antes de entrar en esta interpretación del sí mismo que mira a su constitución originaria vamos a exponer cómo desde el ámbito de la propia experiencia humana puede el hombre iniciar una interpretación metafísica a través de la cuestión del orden. El hombre puede contemplar ya en su experiencia mundana el *ordo amoris* dispuesto por Dios.

2. El orden del mundo y la apertura al pensamiento metafísico

Preguntémonos ahora si el contenido de la experiencia que aparece en el giro religioso puede llevarnos, más allá de la descripción anticipada de lo que sería esta experiencia futura descrita por la teología, al pensamiento de la filosofía. Pero un pensamiento que se haga cargo del contenido de la experiencia religiosa no puede sino ser ya, de alguna manera, metafísico. Pues bien, en nuestra propia lectura de Arendt, proponemos que desde el ámbito de la experiencia que abre el hombre a Dios, el pensamiento metafísico se vislumbra desde la contemplación del orden. La cuestión metafísica se nos hace presente en la pregunta acerca del lugar que corresponde a cada ser en el todo del

a una dimensión personal, existencial y vital (cf. Brótons Tena, E. J., *Felicidad y Trinidad a la luz del De Trinitate de san Agustín*, cit., p. 180.).

³⁰⁰ Para la cuestión del recorrido de la deificación del hombre: Brótons Tena, E. J., *Felicidad y Trinidad a la luz del De Trinitate de san Agustín...*, pp. 253-257.

³⁰¹ Chrétien, J. L., “La visión y el amor” en *La mirada del amor...*, p. 195.

universo. Por ejemplo, ya nos ha aparecido que la pregunta metafísica en torno a Dios toma la forma de la pregunta acerca del lugar que ocupa y habita. Esta pregunta, al mismo tiempo, parte de que el hombre es un ser que estando ahí busca el lugar de su mejor morada y que esta búsqueda, que se toma como un camino *–homo viator–*, lo define desde el lugar mismo donde se “encontrará” con Dios. El hombre, tal y como ha sido descrito hasta ahora aquí, tiene su relación en el *lugar* del mundo o en el *lugar* de Dios. Puede afirmarse, por ello, que la cuestión del ser del hombre se dirige en virtud de un orden al que él ya pertenece. Un pensamiento es metafísico cuando pre-dispone el lugar de cada ser en el orden del universo o de la totalidad. Detengámonos ahora en esta cuestión.

La tesis de san Agustín acerca del orden reza así: todas las cosas están ordenadas y este orden viene dado en la experiencia del hombre por su amor. Ahora bien, el *ordo amoris* no se predica sólo del orden que el hombre puede percibir en su experiencia sino del universo mismo. Pero es más, sólo porque hay un orden del universo, puede el hombre ordenarse a sí mismo y puede ordenar su amor. Sin este orden previo a la experiencia del deseo del hombre, que urge a buscar un objeto al que amar, no tendría sentido para san Agustín su conocida sentencia: “No quiero que no ames nada, pero quiero que ordenes tu amor” (*Nolo ut habeas nullum amare, sed ordinatum volo*)³⁰². Que se pueda ordenar el amor del hombre, y que en esto consista precisamente la virtud, sólo puede hacerse sobre la base de que hay un orden en virtud del cual el hombre mismo puede ser ordenado. Ciertamente, este orden puede ser conocido por el hombre y, en segundo lugar, el hombre puede dirigirse hacia él a través de su voluntad, aunque desde la experiencia del hombre mismo no es fácil alcanzar a ver este orden.

Efectivamente, en el diálogo titulado *De ordine* san Agustín comienza confesando a su amigo Cenobio que es tarea “ardua y rarísima alcanzar el conocimiento y declarar a los hombres el orden de las cosas, ya el propio de cada una, ya, sobre todo, el del conjunto o universidad con que es moderado y regido este mundo”³⁰³. Muy cerca de la tesis platónica aquí san Agustín viene a identificar el conocimiento con el orden mismo. La manifestación de este orden está presente tanto en las cosas particulares como en la regencia del mundo. El orden es propio de cada cosa pero también es propio del mundo. Y la forma en la que el orden está presente en el mundo es a través de las leyes. Que el mundo tenga un orden y que este orden esté dado como algo que es regido

³⁰² *Sermón 335 C*, 13.

³⁰³ *Del orden*, I, 1.

o gobernado por Dios –o por la divina Providencia como se dice en el diálogo– no es una cosa fácil de declarar en tanto que la primera experiencia del hombre no es la del orden sino la de la perversidad que tanto cunde “por doquiera”³⁰⁴. Entremos brevemente en esta cuestión tal y como es planteada en este diálogo que, al modo platónico, tiene estructura dialéctica.

La cuestión del orden del mundo, desde un inicio en san Agustín, tiene que afrontar la experiencia del mal. Este afrontamiento se presenta bajo un dilema: o bien Dios no llega a las cosas últimas o inferiores, o bien los males son cometidos por la propia voluntad de Dios. O bien Dios es indiferente a la experiencia del mal, o bien Dios es causa de estos males. Ante esta disyuntiva es más grave pensar que Dios mismo causa el mal; por tanto, por piedad –es menos impío dice san Agustín–, la razón se ve forzada a aceptar el primer cuerno del dilema: las cosas mundanas “no pueden ser objeto de administración divina” o “son descuidadas y menospreciadas para mitigar así o cerrar la boca a toda querrela contra Dios”³⁰⁵. Pero, lo cierto es que, frente a la experiencia primera de la falta de orden, está la experiencia del orden: por ejemplo, el más despreciable de los insectos mantiene orden y distinción en sus miembros. Incluso, compara san Agustín, en un texto que no estaría muy lejos de ciertos textos de Kant, este orden del mundo natural que está presente en un insecto con la vida humana que “versa y fluctúa entre innumerables perturbaciones e inquietudes”³⁰⁶. Hay, para quien sepa verlo, orden incluso en los minúsculos miembros de los animales. Y está claro para san Agustín –por esto su tesis es metafísica– que tampoco ese orden puede venir dado ni por la casualidad³⁰⁷ ni por el hombre mismo que lleva en su vida la perturbación y la inquietud. Por tanto, el orden ha de venir dado por Dios –luego diremos que por la creación de Dios– y el hombre tiene que preparar su mirada para poder verlo. Por tanto, la cuestión del orden requiere desde el punto de vista antropológico el ser capaces de ampliar nuestra mentalidad hasta que esta alcance el ajuste y armonía del universo. Así lo dice San Agustín:

“Lo mismo ocurre a los hombres poco instruidos, que, incapaces de abarcar y considerar con su angosta mentalidad el ajuste y armonía del universo cuando

³⁰⁴ *Ibid.*

³⁰⁵ *Ibid.*

³⁰⁶ *Del orden*, I, 2.

³⁰⁷ *Cf. Ibid.*

algo les ofende su vista de cegatos, luego piensan que se trata de un desorden o deformidad”³⁰⁸.

El hombre ante el mundo puede tener la actitud de quien contempla un mosaico: puede restringir su campo visual para ver sólo un azulejo del pavimento, siendo incapaz de reparar en la simetría y proporción del mosaico y pensando que no hay combinación con las teselas, o bien puede ampliar su mentalidad, retirarse lo suficientemente, para ver en su conjunto el mosaico y la combinación de las teselas formando orden y armonía. El desorden o la deformidad es para san Agustín, en esta metáfora, una pérdida de la visión que el hombre tiene del mundo en su conjunto, no como una suma de relaciones que nosotros entretejemos en nuestra relación con las cosas sino como un conjunto ordenado desde su origen.

Esta tesis metafísica, más allá de los ejemplos, se formula en este escrito de san Agustín bajo el principio de razón suficiente: “es patente para nuestros ojos que nada se hace sin razón”³⁰⁹. En latín: *nescio quomodo animum non latet, nihil fieri sine causa*. Y un poco más adelante, de la página en la que aparece esta cita, afirma: “Baste con saber que nada se engendra, nada se hace sin una causa suficiente, que la produce y lleva a su término”³¹⁰. Esta idea que, como sabemos, nace de la filosofía griega pero que tendrá su mejor formulación en la metafísica racionalista moderna con Leibniz, Wolff y luego con Hegel, está de alguna manera presente aquí, aunque sólo esbozada, en este escrito de san Agustín³¹¹.

Ontológicamente, el orden es obra de Dios y el hombre no es más que otra creatura dentro de ese orden; ahora bien, el hombre en tanto que ser racional es el que puede descubrirlo o, como decíamos, hacerlo patente, a pesar de sus internas perturbaciones. La causa principal dice ya san Agustín aquí de que el hombre dé

³⁰⁸ *Del orden*, I, 1.

³⁰⁹ *Del orden*, IV, 11.

³¹⁰ *Del orden*, V, 14.

³¹¹ Recoge el editor de la edición de la BAC que, según Mario Moschetti, estos diálogos platónicos se presentan como una ejercitación dialéctica que está orientada a la formación de los educandos y no como un tratado sistemático (cf. *Obras completas*, Tomo I, BAC, Madrid p. 691.). Las primeras obras de san Agustín, en forma de diálogos, revisten para algunos estudios una forma particular de género literario que no corresponde ni a los diálogos platónicos ni a los ciceronianos sino que vendrían forjados de manera más natural y tendrían un sabor nuevo e incluso moderno. A. Guzzo ha escrito así que esto tendría su reflejo, por ejemplo, en lo siguiente: “un hombre que toma apuntes [y que] no puede escribir ya; y el diálogo se interrumpe por esta causa natural. O la fatiga domina a los interlocutores, cuya mente se anubla y ya no ve claro: y así piden que se continúe al día siguiente. O también la madre Mónica, madre de todos, los llama a comer. O si están en el jardín, es un muchacho el que los llama. Esta es la vida tal cual es. Agustín la recoge sólo, sin alterarla ni artificarla: con un respeto por la vida real, que revela una sensibilidad nueva” (cf. *Ibid.*, p. 691). Para la contextualización de los diálogos de Casiciaco: Chadwick, H., *Agustín*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2001, pp. 59-60.).

preponderancia al desorden del mundo en su vida y que atienda más a la experiencia del mal que a la del orden se debe no a un problema ontológico acerca de la relación entre el ser y el mal sino a que “el hombre no se conoce a sí mismo”. “Para conocerse –afirma san Agustín– es menester separarse de la vida de los sentidos y replegarse en sí y vivir en contacto consigo mismo”³¹². Que el hombre descubra el orden que vertebra el mundo y que lo sitúa en su justo lugar depende de su capacidad para vivir en contacto consigo mismo, pues sólo en sí puede ver el *orden* de lo eterno en la experiencia del mundo. Que haya orden significa que cada ser en el mundo tiene su lugar y que hay lugares, por decirlo así, para cada uno de los seres. Tal orden conforma el orbe que el hombre descubre en su alma racional. Y su misma razón señala el lugar que le corresponde al hombre dentro de este orbe. Siguiendo la filosofía antigua, en este diálogo de juventud, san Agustín sostiene que la racionalidad y la mortalidad son las dos notas características del hombre. Estas nos dan su lugar: en tanto que racional, aventaja a las bestias, pero en tanto que mortal se diferencia de Dios. Si no usara de la razón, sería un bruto, pero si no pudiera apartarse de lo segundo, “no podría deificarse”³¹³, no podría convertirse hacia Dios. Pero lo que llama la atención aquí son dos cuestiones: una, que mortalidad y racionalidad señalan de manera antitética la doble condición humana en san Agustín hasta el punto de que señalan “dónde el hombre debe refugiarse y de dónde huir”³¹⁴. Tomando de cerca a los platónicos, como él suele llamarlos, el alma cayó entre las cosas mortales, pero el alma misma debe regresar y volver hasta allí donde no hay muerte. La muerte queda salvada en la “intimidad de la razón”³¹⁵. La razón del orden no se descubre fuera sino en el interior del alma donde la razón ve todas las cosas en su relación y proporción. El orden se hace patente al hombre en el interior del espíritu y este orden viene expresado como una ley íntima (*lex intima*) que hace presente la ley que rige para todo el universo –ley natural– la cual no es sino la manifestación de la ley eterna. Como ha escrito J. Pegueroles: “la exigencia fundamental que esta ley eterna impone al universo en general y al hombre en particular es el orden: *ut omnia sint ordinatissima*”³¹⁶.

La segunda cuestión que sería muy interesante para la propia hermenéutica de Arendt es que, para san Agustín, la fuerza y la potencia de la razón y, por tanto del

³¹² *Del orden*, I, 3.

³¹³ *Del orden*, XI, 31.

³¹⁴ *Ibid.*

³¹⁵ *Ibid.*

³¹⁶ Pegueroles, J., *El pensamiento filosófico de san Agustín*, cit. p. 88.

orden, se aplica preferentemente a las obras y a los discursos razonables, es decir, a las obras humanas que se ven y a las palabras que se oyen. La potencia de la razón se manifiesta cuando aplicamos el término “racional” a las obras que vemos y a los discursos que oímos. Es, por tanto, en lo hecho por el hombre y en lo dicho por él donde más nos acercamos a las experiencias del orden metafísico que rige para el universo y es aquí donde tenemos la mejor experiencia, pese al mal, del orden en el mundo. Acercando esta idea a la hermenéutica desarrollada sobre todo a partir de la *Condición humana* podemos decir que obras y palabras son la mejor forma de la que disponemos los hombres para acercarnos al orden de lo racional y con él a lo que menos parece de nosotros mismos.

3. El orden del mundo como *ordo amoris*

Pero, la lectura de Arendt, que toma como trasfondo esta tesis metafísica sin ponerla claramente de manifiesto y sin haber profundizado en ella, tiene el acierto de situar el problema del orden dentro del contexto del amor. Como dijimos en la introducción, la cuestión del orden nos lleva en el pensamiento agustiniano a la cuestión del amor y, como veremos, la cuestión del amor nos conduce a la cuestión del orden. Partamos del siguiente texto de san Agustín perteneciente al capítulo XXVII de *Sobre la doctrina cristiana* cuyo título es, precisamente, *Orden del amor*:

“Vive justa y santamente el que estime en su valor todas las cosas. Este será el que tenga el amor ordenado de suerte que ni ame lo que no deba amarse ni deje de amar lo que debe ser amado, ni ame más lo que se debe amar menos, ni ame con igualdad lo que exige más o menos amor, ni ame, por fin, menos o mas lo que por igual debe amarse. Ningún pecador debe ser amado en cuanto es pecador. A todo hombre en cuanto hombre se le debe amar por Dios y Dios por Dios mismo. Y como Dios debe ser amado más que todos los hombres, cada uno debe amar a Dios más que a sí mismo. También se debe amar a otro hombre más que a nuestro cuerpo; porque todas las cosas se han de amar por Dios y el hombre extraño a nosotros puede gozar de Dios con nosotros, lo que no es capaz nuestro cuerpo, que vive del alma con la que gozaremos de Dios”³¹⁷.

Aquí traza san Agustín el mapa del orden tomando como referencia al hombre. El lograr una vida justa y santa, una vida feliz, solamente puede hacerse si el hombre

³¹⁷ *Sobre la doctrina cristiana*, XXVII, 28.

tiene ordenado su amor, de tal manera que ama lo que ha de amar en su justa medida, es decir, que no ama aquello que no es digno de amor ni deja de amar aquello que es digno de amor. Hay una jerarquía en cuanto a la dignidad de lo que debe amarse. El hombre tiene ordenado su amor cuando se ordena a sí mismo ordenando las relaciones de lo que ama: lo que es de forma absoluta lo ha de ser amado más, y menos lo que tiene menos ser. Afirmar que el hombre no ame “lo que se debe amar menos” implica que hay un orden de realidad o de ser antes de que el hombre entre en relación con ese orden a través de su amor. El amar viene dado según el principio del orden ontológico que antes hemos señalado y, por ello, es así que el orden ontológico determina el orden también de las relaciones entre los hombres. Este orden jerárquico viene dado, según el texto, por Dios, por el hombre mismo –identificado aquí con su alma– y por el cuerpo. Según este orden el hombre tiene que amar a Dios por Dios mismo, es decir, debe amar a Dios absoluta e incondicionalmente, al hombre ha de amarlo en relación a Dios, y el cuerpo del hombre, nuestro cuerpo y el cuerpo de los otros, ha de amarse en relación con el hombre mismo. Dios, alma y cuerpo son, según este texto, tres órdenes de mayor a menor rango de dignidad ontológica en virtud del cual hemos de ordenar nuestro deseo. El mandato fundamental de la ética de san Agustín – ¡ordena tu amor! – implica que el amor puede ordenarse porque ya hay un orden al que el hombre puede dirigir intencionalmente su deseo: el hombre debe orientar su amor absolutamente a Dios y relativamente al hombre en su alma y, con respecto a esta, relativamente a su cuerpo. Dirigir bien el amor es dirigir el amor hacia el bien. Esta dirección es obra de la voluntad. Si el hombre descubría en su razón, como veíamos, la realidad como un todo ordenado, en el ámbito práctico descubre que la ordenación de su amor ha de venir dada por obra de la voluntad. Es la voluntad la que hace posible acomodar al hombre al orden universal que ha descubierto en la razón y es, por tanto, la voluntad donde recae la posibilidad de la felicidad del hombre una vez que, en la inquietud de sí, su búsqueda le ha llevado a ver que él mismo tiene su lugar en ese orden. Si el hombre se define desde la experiencia que encuentra en sí, en primer lugar, como *appetitus* y el amor es básicamente el tipo de *appetitus* que define la realidad del hombre –como señala Arendt en las primeras líneas del capítulo I–, la experiencia humana fundamental consistiría en san Agustín en dirigir su deseo ordenándolo según su voluntad. La voluntad tiene como trabajo ordenar las diferentes apetencias del hombre en correspondencia a lo que ha de amarse. El deseo puede dirigirse intencionalmente hacia Dios, hacia el hombre o hacia el cuerpo. Cada una de estas direcciones define un ámbito de experiencia humana dentro

de la experiencia general del deseo que busca el objeto de su satisfacción. La experiencia de la voluntad del hombre es la de definir y delimitar adecuadamente cada uno de esos ámbitos situándolos en el lugar que les corresponde según la razón. Es esto, precisamente, en lo que consiste fundamentalmente la virtud para san Agustín. Su definición tal y como nos la presenta en *De Civitate Dei* es muy sencilla pero presupone todo un orden metafísico: *definitio brevis et vera virtutis, ordo est Amoris*³¹⁸.

Ahora bien, es sumamente interesante desentrañar la metáfora con la que san Agustín describe el amor en *Las confesiones*: “Mi peso es mi amor; él me lleva doquiera soy llevado”³¹⁹. Hay en el hombre un peso (*pondus*) y este peso es su amor. Pero no se trata de pensar este peso como si fuera una medida de comparación sino de entender, siguiendo la filosofía clásica, que todo peso tiende a un lugar. “Cada cuerpo –dice san Agustín– por su peso tiende a su lugar. El peso no sólo impulsa hacia abajo sino también hacia el lugar de cada cosa”³²⁰. Y san Agustín pone varios ejemplos: el fuego que se dirige a la tierra, la piedra que lo hace a su lugar y el aceite en el agua que se eleva a la superficie. Pues bien, así, como en estas cosas, el amor es el peso que ha de dirigir al hombre a su lugar *natural*. La metáfora nos da la imagen precisa del amor como un peso que lleva al hombre hasta tocar fondo pero al mismo tiempo como lo que ha de impulsarlo hacia el lugar propio que le corresponde. Hay en el hombre una tendencia hacia lo más bajo en el orden del ser pero también una tendencia para elevarse, como el aceite sobre el agua, para dirigirse a Dios. La voluntad tiene que hacer el esfuerzo de levantar, redirigir, alcanzar y situar al hombre en el lugar que le corresponde no ya en el ámbito dentro del universo físico sino en el ámbito de lo metafísico. Y es también interesante resaltar, en la imagen ofrecida en *Las confesiones*, ese cierto carácter pasivo que el hombre tiene en el amor: el hombre va allí hacia donde lo lleva su amor. El peso del amor es lo que lleva al hombre de un lugar u otro. La voluntad viene caracterizada, en estas imágenes, como la que puede dirigir ese peso hacia el lugar al que *naturalmente* no tiende pero que le corresponde. El “deber de amar” es obra y tarea de la voluntad. La voluntad debe procurarnos que amemos más a Dios que a nosotros mismos y más al hombre extraño que a nuestro cuerpo, pues el hombre extraño puede amar a Dios como nosotros lo amamos pero el cuerpo, nuestro

³¹⁸ *La ciudad de Dios*, XV, 22.

³¹⁹ *Confesiones*, XIII, 9, 10.

³²⁰ *Ibid.*

cuerpo, no puede en modo alguno, según san Agustín, amarlo.³²¹ En este esquema metafísico, el orden del amor se nos muestra con la imagen de lo que estando más bajo prende ir hacia lo más alto como si el alma se aligerase por el ardor que enciende en el hombre el amor de Dios. “Tu Don nos enciende y por él somos llevados hacia arriba: enardecémonos y caminamos”³²², dice san Agustín. Paradójicamente, vemos que el hombre adquiere su verdadero peso, su mayor peso, cuando, como el fuego, su alma encendida se eleva hacia Dios. El verdadero amor es el peso del hombre cuando la voluntad aligera el alma de todo peso, de toda pesadumbre, y así, atraída por el Ser supremo, se eleva hasta él donde permanecerá en un lugar en el que ya no pueda caer. “La buena voluntad –dice San Agustín– nos llevará allí donde no deseemos otra cosa más que permanecer eternamente”³²³. Desde nuestro lugar aquí la experiencia de la futuridad absoluta se comprende como la llegada al lugar donde el hombre ya no tendrá que soportar el peso del movimiento que lo arrastra hacia abajo y donde podrá reposar para siempre teniendo en ese lugar una verdadera morada. La morada del hombre eterna se piensa, en esta poderosa imagen, análogamente a como en la mecánica sublunar de la física clásica los cuerpos eran pensados en relación al lugar donde reposarían de forma natural, esto es, en relación a ese lugar donde ya no serían violentados en su trayectoria por otros cuerpos³²⁴. El reposo en lo eterno corresponde a la contemplación gozosa de lo inmutable, contemplación que está reservada para cuando el hombre ya no lleve el lastre que lo inclina hacia abajo por el peso de los apetitos de su cuerpo.

³²¹ En este sentido se ha señalado, por parte de algunos teólogos, la separación irreconciliable entre la praxis cristiana y la expresión corporal del amor. “Agustín fusiona ideas joánicas sobre el amor con ideas paulinas sobre la sexualidad, y deja de lado visiones bíblicas alternativas del amor” (Jeanrond, W., G., *Teología del amor*, Sal Terrae, 2013, p. 96.). H. Küng, por su parte, ha expresado el enorme peso que la visión de la sexualidad en san Agustín ha tenido a lo largo de los siglos: “¡Qué inmensa carga esa herencia agustiniana de la estigmatización de la libido sexual, para los hombres y mujeres de la Edad Media, de la Reforma y de mucho después!” (Küng, H., *Grandes pensadores cristianos*, Trotta, Madrid, 2015, pp. 81.).

³²² *Confesiones*, XIII, 9, 10.

³²³ *Confesiones*, XIII, 9, trad. Pedro Rodríguez de Santidrián.

³²⁴ Habría que recordar que, para la física clásica aristotélica, había una distinción fundamental entre los acontecimientos celestes y los sublunares. En las esferas celestes los movimientos o revoluciones son eternos y en las esferas terrestres los movimientos tienen un comienzo y un fin. Ahora bien, estos movimientos a su vez pueden ser naturales cuando parten de algún lugar y terminan reposando en su lugar natural, o violentos cuando se lo impiden otros cuerpos. La física sublunar está regida por la creencia de que los cuerpos son ligeros o pesados: la Tierra es un cuerpo pesado y el Fuego ligero, el Agua, por su parte, es pesada y el aire ligero, ocupando estos un lugar intermedio entre aquellos (cf. Sambursky, S., *El mundo físico a finales de la antigüedad*, Alianza Universidad, Madrid, 1990, p. 76-77.). Aunque la concepción del espíritu rompe con el orden natural y de ahí surge el fuerte dualismo agustiniano, hay que subrayar, como parecen dar a entender estos textos que comentamos, que el modelo de la física clásica también es útil metafóricamente para pensar el reino del espíritu. La cuestión ciertamente es interesante porque nos ayuda a ver cómo todo movimiento, ya se trata de los movimientos naturales o del espíritu se producen dentro de un orden. La ética, como luego veremos más adelante, trata de ordenar el espíritu, de introducir un orden en la vida del espíritu que no se encuentra en el mundo.

4. El *ordo amoris* en la lectura arendtiana y la apertura a la fenomenología del mundo

A la imagen de las fuerzas que habitan en el hombre como un juego de pesos le corresponde esta otra, señalada por Arendt, del hombre como un “honrado tasador de las cosas”³²⁵. El hombre ordena su amor y, con él, su vida tasando en su justa medida el valor de las cosas con las que entra en relación de tal forma que no valore más aquello que tiene menos valor y que valore menos aquello que tiene más valor. Bajo esta imagen el hombre se piensa como aquel que sopesa en cada momento el valor de lo que debe amar más y menos procurando que cada medida se ajuste al orden que ya hay definido. La honradez consiste en reconocer este orden y en no mezclar aquello que debe ser amado por sí mismo y lo que debe ser amado por otro. Pues, sólo así el amor llevará al hombre hasta su lugar apropiado. Arendt reconoce este orden metafísico cuando afirma que “el establecimiento del orden que asigna a cada cosa su lugar apropiado sólo puede originarse en el exterior y provenir de él y esto exige una objetividad y una ausencia fundamental de compromiso con las entidades particulares así ordenadas”³²⁶. Es decir, este orden no viene establecido ni constituido por el hombre mismo sino que él ya lo encuentra en sí, lo cual, es sólo posible en tanto que el hombre mismo forma parte de este orden que él no ha creado. Esta objetividad, que no es fruto de la subjetividad humana, por seguir con la terminología de Arendt, pertenece al plan establecido por Dios en la creación del mundo. Esta objetividad trasciende, por tanto, las condiciones humanas del hombre sobre la Tierra haciendo depender el peso fundamental del amor del hombre de algo que está más allá del hombre mismo.

Este orden metafísico queda claramente especificado en el texto de Arendt cuando esta objetividad aparece como la jerarquía que ordena el ser tomando como punto de referencia las relaciones del hombre: lo que está *supra nos*, lo que está *iuxta nos* y lo que está *infra nos*. Arendt, dentro de este marco teórico en el que centra su lectura de san Agustín, resalta que el amor es la forma en la que nos relacionamos con el ser en esta jerarquía desde el yo. “En el orden del amor –dice Arendt– no está incluido todo, sino sólo lo que mantiene alguna relación conmigo”³²⁷. El amor es la relación que el hombre, en tanto que sujeto deseante, mantiene con las cosas y es de esto modo como entra y se mantiene en relación con ellas. No se trata, por tanto, de una mera relación

³²⁵ *El concepto de amor de amor en san Agustín, cit.*, p. 60.

³²⁶ *Ibid.*, p. 65.

³²⁷ *Ibid.*, p. 62.

que tiene su origen en nuestra capacidad cognitiva/ representacional sino de una relación en la que las cosas entran en relación con nosotros en un orden jerárquico desde nuestra esfera apetitivo/emocional y desde nuestra capacidad de reordenar esas relaciones en virtud del ejercicio de la voluntad. El amor como modo de relación nos habla de las querencias del hombre como búsquedas que naciendo del fondo de su deseo lo llevan siempre más allá de sí hacia un orden que, para que esas querencias sean satisfechas, tienen que ser reconocidas. La fenomenología de Arendt, dentro de este marco de experiencia, se orienta, como hemos dicho, desde la proyección del futuro absoluto donde todo presente ha sido ya trascendido y la satisfacción ha sido alcanzada en la contemplación, bien como atisbo en el tiempo de la eternidad de la vida futura, bien como una proyección que va más allá de toda experiencia en el tiempo. Por esta razón, en su lectura, queda patente que, para el hombre, el orden que se manifiesta en el amor viene dado a la experiencia desde el futuro, desde esa capacidad anticipatoria del hombre que, trayendo hacia el tiempo el futuro absoluto, puede trascender la línea en la que representamos el fin de la vida terrena y el comienzo de la eterna. El ser, en su orden, entra en relación con el tiempo desde la anticipación que el hombre puede hacer en el tiempo del ser de lo eterno. Será en el próximo marco donde el hombre, superando la experiencia contenida en la fenomenología del deseo, encuentre que el deseo, que trasciende el tiempo, lleva en sí la marca de lo absoluto, una marca que ha quedado desde el origen en su memoria como ser creado. Entonces es cuando ese orden que se proyecta hacia el futuro será comprendido en su origen desde antes del tiempo.

Pero antes de pasar a este nuevo marco de referencia es pertinente mostrar que ya Arendt tiene aquí, una vez establecida una fenomenología del deseo que se despliega en la doble dirección de la relación de oposición entre *caritas* y *cupiditas*, las bases para una primera crítica al pensamiento agustiniano tomando el hilo conductor de la relación del hombre con su prójimo y la perspectiva del hombre como un ser social. Esta crítica muestra que el hombre poniendo en Dios, en el futuro absoluto y en la contemplación el lugar de su fin y de su reposo, sitúa en un *segundo lugar* el mundo como objeto de amor. En esta situación del mundo, tanto la comunidad de los hombres como el propio yo aislado en la necesidad de perseguir lo eterno en el autotranscendimiento, como el propio cuerpo que se convierte en fuente de alienación quedan relegados como ámbitos originarios de experiencia a través de los cuales puede el hombre acceder al orden del ser. Detengámonos, para finalizar este capítulo, brevemente en cada uno de estos problemas.

En primer lugar, el mundo es puesto con respecto a Dios en su aspecto relativo. “Desde el punto de vista del futuro anticipado, –escribe Arendt– el mundo no sólo no es eterno, sino que nunca existe por mor de sí mismo”³²⁸. Que no exista el mundo a causa de sí mismo nos lleva al problema del origen del mundo, un origen que sólo puede ser comprendido en un marco específicamente teológico. Pero, desde la experiencia humana, esto implica que el mundo es dado al hombre como algo que estando ahí no puede sino ser entendido en su relatividad a lo que está más allá del mundo. La experiencia del hombre en el mundo pertenece a la experiencia de lo contingente. Desde el punto de vista del futuro absoluto anticipado, el mundo adquiere una importancia relativa. El mundo es en tanto Dios es y, por tanto, desde la experiencia de esa anticipación, el mundo “ha perdido su significado original”³²⁹. Esta pérdida de su significado se produce porque, la experiencia de lo presente en el tiempo queda a merced del futuro absoluto como un eterno presente. Desde este presente en el que la vida es lo eterno, la vida en el mundo es iluminada y comprendida en su significado como algo in-significante, como algo en lo que ya no puede encontrarse el significado fundamental que da sentido a la vida humana. El orden del mundo, ese orden que un análisis fenomenológico parece mostrar que pertenece al mundo en sí mismo, se nos muestra ordenado aquí en su dependencia de Dios. El orden del mundo, que puede aparecer fenomenológicamente como una estructura que ya lleva dentro de sí el mundo, es objeto del pensamiento metafísico cuando ese orden es pensado como lo absoluto que tiene su origen en lo eterno. Este esquema de lectura de la metafísica, que tiene una clara raigambre heideggeriana, está presente en Arendt desde el momento en el que asume que el orden del mundo en san Agustín viene dado como el ordenamiento de la experiencia en el tiempo desde lo absoluto y eterno. Este orden, que apunta al futuro absoluto de la vida, tiene sin embargo, cierta presencia en la vida terrena en la fe y en la posibilidad de la anticipación de la contemplación del hombre. Pero, para Arendt, naturalmente, este punto de vista es considerado externo al propio mundo y a las condiciones en las que se desenvuelve la vida en la tierra. Este punto de vista, que lleva al hombre a situar su mirada fuera del mundo, mantiene, sin embargo, una importancia decisiva para organizar e introducir orden en el propio mundo. De él, dice Arendt que “puede servir de principio regulador de todas las cosas intramundanas”³³⁰. No es sólo

³²⁸ *Ibid.*, p. 58.

³²⁹ *Ibid.*, p. 59.

³³⁰ *Ibid.*

que el hombre tenga en sí la capacidad de salir fuera de las condiciones temporales de su mundo para elevarse, fuera de él, a lo absoluto en la contemplación sino que, una vez alcanzado ese punto de vista y esa mirada para las cosas, el propio hombre se convierte en regulador de las cosas internas del mundo. No se trata, por tanto, de que el mundo como tal adquiriera su significado fuera del mundo sino que la constitución del orden del mundo, como mundo de experiencia, se lleva a cabo por parte del hombre desde lo absoluto. Porque la cuestión, en definitiva, es que sólo vistas las cosas desde ahí “arriba” puede verse el orden que sitúa a cada cosa en su lugar y sólo desde esta “visión” puede tenerse conocimiento del orden metafísico. La constitución de las relaciones intramundanas llevan el sello del origen de la relación del hombre con Dios como la experiencia de un futuro anticipado.

Arendt utiliza la metáfora del “hilo conductor que unifica” –*unifying guiding thread*–³³¹ para describir de qué forma el mundo es regulado desde el bien supremo en la experiencia del futuro anticipado: el hombre teje o enhebra las relaciones del mundo tomando como hilo conductor, que da unidad al propio mundo, el bien supremo. El mundo hay que constituirlo unificando sus relaciones en torno al principio del bien supremo. Esta constitución que unifica es el orden que el hombre debe realizar sobre el mundo. Los hilos con los que el mundo está entretejido y los hilos que hay que desovillar o desenmarañar para descubrir las relaciones originarias tienen su principio en el bien supremo. Desde ese bien que se anticipa, el hombre no sólo tiene la tarea de ver los hilos que anudan el mundo sino tampoco el desenmarañarlos para descubrir la punta de su origen e impedir que las relaciones que lo constituyen se deshilvanen y muestren la trama de las relaciones del mundo como un tejido roto. Desde ese hilo conductor el hombre tiene que tirar, por decirlo así, de las puntas del ovillo del mundo para tensar y desenredar las relaciones que componen la madeja de las experiencias.

Esta metáfora es completada con esta otra en la cual la relación del hombre como organizador del mundo se piensa como con la imagen del maestro artesano: “Los hombres deberían usar el mundo libremente, con la misma independencia que caracteriza a un maestro artesano en el uso de los medios y las herramientas”³³². Los hombres han de configurar el mundo como el maestro configura su obra. Para ello, ha de concebir, por un lado, que ellos son libres para llevar a cabo esta tarea, pero, al mismo tiempo, que esta libertad ha de ser ejercitada no de cualquier modo sino desde un

³³¹ *Ibid.*, p. 59; ed. ingl., p. 37.

³³² *Ibid.*

determinado modelo o patrón. Así como Dios es el sumo artífice de la creación, el hombre es el artífice de su mundo. Ahora bien, en la cita de Arendt, lo relevante de esta comparación no es tanto la imagen del hombre como un artesano cuanto la imagen de que como tal ha de usar los medios y las herramientas necesarias para constituir el mundo. El mundo es obra del artificio humano, lo cual denota que el mundo es objeto de constitución por parte del hombre. Como artesano el hombre trabaja el mundo con los instrumentos requeridos siguiendo un modelo. Dios se erige como el “maestro artesano” que muestra al hombre cómo ha de trabajar la configuración del mundo. Así como Dios hizo la creación, el hombre ha de hacer el mundo. El mundo es para el hombre como un taller equipado con las herramientas necesarias para que él pueda forjar las obras del mundo; pero el modelo y el orden con el que deben ser hechas –el proyecto– no se encuentra entre las cosas del taller sino que viene dado por quien pensó y diseñó la forma y el fin del mundo. Esta metáfora, poderosa también, muestra, por otro lado, que el mundo mismo no es concebido como la verdadera morada del hombre para su descanso sino sólo como su lugar de trabajo. Ordenar el mundo dándole unidad desde el bien supremo sólo puede llevarse a cabo si el hombre, como el artesano, da forma a la materia del mundo. Con ello, el hombre se sitúa en el mundo como en el lugar de trabajo para edificar la casa de Dios. Y es así como el mundo mismo y las relaciones que lo conforman vuelven verdaderamente a su significado original. Las cosas hechas por el maestro artesano quedan señaladas como signos que indican el lugar donde se halla el significado originario del mundo. Para la metafísica estos significados, que funcionan como patrones o ideas, no están, como nos enseña la tradición metafísica platónica y neoplatónica, en la cabeza de los hombres. Para san Agustín están en la mente de Dios. Pero esta relación de significación, para la metafísica, no puede ser tomada como una simple relación convencional o arbitraria entre el signo y su significado sino como una huella de que lo hecho por el maestro es indicación, para quien aprende a ver los signos del mundo –los signos de los tiempos–, de los significados que nacen del sentido que Dios quiere para el mundo. El hombre se hace acreedor del cuidado del mundo no por el mundo mismo ni porque en él esté la mano de su configuración sino porque el mundo lleva en sí desde la Creación la huella de Dios.

En segundo lugar, con el mundo, queda desplazada a un segundo término la comunidad de los que viven en el mundo. La *societas* o comunidad está formada por todos aquellos que son como yo, pero dado que el yo viene definido desde ese deseo por alcanzar lo futuro absoluto, esos que son como yo comparten principalmente conmigo el

deseo de “alcanzar la felicidad en referencia a Dios y al `bien supremo`”³³³. Es decir, lo que da forma a la comunidad es la unidad del deseo de trascender el propio orden mundano. Pero, con ello, la unidad concreta de cada ser humano, que viene dada como ser en el mundo, queda negada en virtud de una “cualidad máximamente abstracta de ser humano”³³⁴. El prójimo, el cercano, queda de tal modo ampliado que incluye a todo hombre que pertenece simplemente a la especie humana³³⁵. La relación con el prójimo no se fundamenta, así, en una relación en el mundo sino en lo eterno de la futuridad absoluta. La relación se funda “de acuerdo con un orden que el amor –dice Arendt– no ha establecido y que sigue sin establecer”³³⁶. El amor al prójimo viene dado desde lo que “determina el orden del amor”³³⁷. Arendt, no lo dice explícitamente, pero ella presupone que desde ese orden futuro, que se hace presente en el tiempo al hombre, viene dado el modo en el que ha de configurarse la relación al otro: el amor se presenta como el modo de ordenar las relaciones bajo la forma de un mandamiento universal. Ha de amarse al prójimo en tanto que es próximo, en tanto que su proximidad viene dada por el mandamiento universal que antecede a cualesquiera formas concretas en las que el hombre se relaciona con el otro. El amor, por tanto, que nacía concretamente como deseo de unión en la experiencia del hombre, regresa, paradójicamente para Arendt, como amor del hombre al hombre en su máxima abstracción. Por ello, si el prójimo es cercanía, esta cercanía es tan amplia que todos los hombres han de ser igualmente cercanos o igualmente lejanos. Ciertamente, así se gana la universalidad de la relación en la comunidad, pero se pierde la singularidad de relación de cada comunidad³³⁸.

Y llegados aquí, la cuestión, dice Arendt, es si este tipo de amor puede ya “comprenderse o definirse como anhelo”³³⁹. Para ella, esta inadecuación se hace evidente en la diferencia cualitativa que introduce el prójimo como semejante con respecto a las categorías de medio y fin: con propiedad para el ser del otro no vale ni su uso ni su disfrute, no vale ni el que sea visto como medio pero tampoco como el fin

³³³ *Ibid.*, p. 62.

³³⁴ *Ibid.*, p. 66.

³³⁵ Cf. *Ibid.*, p. 65.

³³⁶ *Ibid.*

³³⁷ *Ibid.*

³³⁸ Para P. Boyle, la diferente visión del amor como *amor mundi* y como *amor Dei* señala los diferentes enfoques para el tratamiento del tema del otro de Arendt y san Agustín. San Agustín vería el mundo dentro de un enfoque religioso comprensivo que tiene como centro la vuelta de la criatura hacia Dios y Arendt lo vería fuera de esa visión comprensiva, trascendental y religiosa, la cual tiene como centro las acciones y las palabras (cf. Boyle, P., “Elusive Neighborliness” en Bernauer, J. W. (ed.), *Amor Mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, cit., pp. 101-102.

³³⁹ *El concepto de amor de amor en san Agustín*, cit., p. 62.

absoluto que Dios es. Para decirlo brevemente: el prójimo no tiene con respecto a mí el estatus ontológico ni del mundo ni de las cosas del mundo pero tampoco de Dios. Las categorías opuestas de *uti* y *frui* no encajan para explicar el tipo de relación que hemos de tener con nuestros semejantes como miembros que forma una comunidad. Con ello llega Arendt a una primera conclusión en torno al problema de la *societas*: el marco del amor como deseo no se ajusta al modo como hemos de relacionarnos en la formación de la comunidad, pues ni podemos tomar la relación hacia el otro como una relación de utilidad ni podemos tomarla como si fuera ya la relación futura donde la comunidad goza de la dicha. El análisis y el hermenéutica de sí deja en franquía la cuestión de cómo se constituye la relación en la comunidad y deja también en franquía, bajo el principio del mandamiento universal del amor, la cuestión de la relación de esta comunidad universal con las comunidades singulares. Este problema se retomará en la última parte de nuestro trabajo³⁴⁰.

Pero antes, nuestro trabajo ha de pasar del análisis fenomenológico de la existencia que partía del yo y que nos ha llevado a la apertura trascendente del hombre en la experiencia religiosa y con ella a la cuestión del orden, al análisis de la existencia como vida que tiene su origen y su final en Dios. Pues, entre otras cosas, el tema de la comunidad en el pensamiento de san Agustín es pensado en términos de la semejanza que proviene de la creación de Dios, la cual hace posible congregarse a los miembros de la comunidad humana como el lugar mismo de la manifestación de lo divino. El marco de la experiencia del deseo ha de ser así superado en el marco de la metafísica y de la teología donde lo absoluto es pensado y donde la finitud, señalada en el tiempo por la muerte, es negada en el pensamiento de lo eterno. Puede señalarse que Arendt, por influencia del pensamiento heideggeriano, concibe al hombre desde el punto de vista temporal como un ser proyectado al futuro que anticipa en su experiencia del mundo la

³⁴⁰ J. W. Bernauer ha señalado que la crítica de Arendt al cristianismo desde la perspectiva del mundo se basó en los siguientes asuntos: en primer lugar, la contemplación de la visión de Dios desplazó la atención del pensamiento clásico sobre la inmortalidad como remembranza de las acciones para la ciudad y el pueblo. El cristianismo triunfó sobre la cultura antigua debido a que la sacralidad y la inmortalidad recayeron en la vida individual. En segundo lugar, en el cristianismo triunfó la libertad negativa respecto a la libertad política al comprender que la verdadera libertad sólo tenía lugar en el interior del hombre donde se mantenía a salvo de los movimientos mundanos y seculares. En tercer lugar, la creencia en la Encarnación de lo Absoluto en la historia llevó a considerar que la libertad no viene garantizada ni por la ley humana ni por las instituciones políticas. Estos serían para Bernauer los tres pilares de la crítica de Arendt al cristianismo, sin embargo, a pesar de esta crítica a la concepción teológica de la política sostiene el autor que en Arendt opera una dimensión de la fe como *amor mundi*. Es lo que el autor llama “la fe de Hannah Arendt” (cf. Bernauer, J. W., “The faith of Hannah Arendt: *Amor Mundi* and its Critique-Assimilation of Religious Experience” en Bernauer, J. W. (ed.), *Amor Mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt, cit.*, pp. 7-9.).

muerte. Pero, en el contexto del pensamiento de san Agustín, este tiempo de la muerte es el paso para la vida verdadera y para la congregación en el encuentro con lo absoluto. La perspectiva metafísica, más allá de la fe religiosa, *piensa* este tras-paso como pertenece a la experiencia humana misma, una experiencia que, en modo alguno, puede tener ya su origen en el mundo.

Pero, en tercer lugar, antes de pasar definitivamente al segundo marco de comprensión, lo que queda también desplazado en ese futuro absoluto, es mi cuerpo como “el elemento propio de mi existencia terrena”³⁴¹. Lo que me liga a la tierra mantiene con mi yo, que propende a lo absoluto, una relación análoga a la que este mantiene con el mundo. Obsérvese que la relación del yo como alma con el cuerpo no es semejante a la relación con el prójimo sino a la relación con el mundo. En este sentido, el cuerpo se revela como perteneciendo a la misma jerarquía ontológica que el mundo. El cuerpo está *infra nos*. Para el cuerpo vale una descripción análoga a la del mundo. El cuerpo es lo que nos ata al mundo como mundo sensible y lo que inclina nuestra vida hacia él. El cuerpo como el mundo entra en la categoría del *uti* pero no en la de *frui*. El cuerpo verdaderamente no es objeto de disfrute. La exposición de Arendt nos hace pensar en la importancia del cuerpo como aquello que nos hace seres mundanos, es decir, seres que somos ahí en el aferramiento del mundo pese a la proyección de nuestro deseo. El cuerpo nos enraíza y nos alimenta del suelo nutricio de la naturaleza en la que nacemos. Pero también el cuerpo, más allá de lo anotado por Arendt pero en consonancia con su propia perspectiva crítica con la tradición metafísica, es lo que nos liga, como ha mostrado la fenomenología, en primera instancia, intersubjetivamente por cuanto en el emparejamiento asociativo con el cuerpo del otro se me hace posible la introspección que me lleva a ponerme en su posición³⁴². Sin cuerpo sería inviable la comunicación, el hecho de la comunicación, y más básicamente la posibilidad de pensar al otro como un otro que yo, como un otro que es también su ahí y que se me presenta en su particularidad más allá de la consideración que hago de él en la abstracción de la universalidad.

Pero el cuerpo, en el pensamiento de san Agustín, se toma como lo que continuamente desordena al hombre en el mundo y lo que exige un principio de ordenación que no puede venir del mundo mismo. Amar a los hombres desde la

³⁴¹ *El concepto de amor en san Agustín, cit.*, p. 62.

³⁴² Para la esencia de los actos de empatía: Stein, E., *Sobre el problema de la empatía*, Trotta, 2004, pp. 19-53; García-Baró, M., *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 1999, pp. 38-44.

anticipación de la eternidad sólo puede llevarse a cabo si elevamos la mirada para ver a los otros más allá de su propio cuerpo. Sólo amando lo racional en el hombre puede lograrse que el orden supremo, el orden que está más allá del mundo, integre el desarreglo que introdujo, en el origen, el cuerpo. El amor, por ende, no puede ser dirigido a los cuerpos, a amar a los cuerpos en su particularidad, sino a amar lo universal del hombre: “ama a los hombres en cuanto tales no por ser hombres singulares sino por `tener almas racionales que hasta en los ladrones son objeto de mi amor””, dice san Agustín y recoge Arendt³⁴³.

Pero para Arendt esta minusvaloración del mundo y del cuerpo, y esta consideración de los otros como los semejantes en un universal abstracto tiene su principal consecuencia en el aislamiento que produce en el hombre. Final y quedamente sólo está el hombre en su yo. Poniendo en un segundo plano y rebajando la importancia del cuerpo y del mundo es como si para san Agustín el hombre en su soledad ya no necesitara verdaderamente sino a Dios. Es como si, ante la presencia en el deseo de ese futuro absoluto anticipado en la esperanza, el hombre pudiera prescindir en lo fundamental de los semejantes en su particularidad, pues, el centro de su deseo se dirige y permanece hacia aquello que ya siempre anhelaba. Este rasgo, que para Arendt, marca con fuerza el dualismo antropológico en san Agustín, le viene al obispo de Hipona sobre todo de la tradición neoplatónica y estoica en la cual la autarquía o autosuficiencia se convierte en el ideal del hombre. El pensamiento de san Agustín no acaba, por influencia del platonismo, sino en el “ideal de absoluto aislamiento e independencia del individuo respecto de todo lo que es `externo´ al yo y sobre lo que el yo no tiene ningún poder”³⁴⁴. El aislamiento, según esta afirmación de Arendt, viene del rechazo por parte del hombre en su búsqueda de lo absoluto de todo lo que es contingente en tanto que puede ser fuente de desorden. El encuentro en el interior del hombre con Dios es releído, desde lo señalado aquí, como la necesidad que el hombre tiene de no dejar que la experiencia de lo mutable pueda inter-ferir en el acceso del encuentro con la Verdad inmutable. Lo externo frente a lo interno es aquello que lleva en sí la posibilidad del no aseguramiento. No cabe sino, por tanto, en el yo el poder del fundamento. No es, así, extraño que, en los albores de la modernidad, Descartes tomara todo esto que es externo, según la interpretación de Arendt, como aquello de lo que cabe dudar y como todo aquello que ha de ser dejado fuera en la búsqueda de un fundamento inconcuso de

³⁴³ *El concepto de amor en san Agustín, cit.*, p. 65.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 63.

la verdad. En san Agustín lo otro del yo, que incluye el mundo, el cuerpo y los otros en tanto que son cuerpo, no es tanto motivo de duda cuanto experiencia de la contingencia como experiencia de lo pasajero. Lo “pasajero” es aquello que hay que dejar pasar para llegar a lo eterno; o, en su caso considerar, como un mero vestigio o huella que nos lleva, al final del camino, a la morada que nos espera. Pero tanto en el agustinismo como en el cartesianismo lo que subyace a la necesidad de “pasar” de lo externo a lo interno es la necesidad de encontrar en la experiencia del pensamiento la seguridad o la certeza para hallar un fundamento que no puede ser desraizado por el paso del tiempo.

Para Arendt, como hemos señalado, este dualismo entre lo externo y lo interno, entre la experiencia del alma y la experiencia del cuerpo, vino dado en san Agustín por la influencia del neoplatonismo. Esta separación tiene como consecuencia que todo aquello que queda fuera de la experiencia interna quedara también situado, en la jerarquía metafísica, *infra nos*. Hay un concepto que Arendt utiliza aquí para describir esta experiencia que provoca el desorden en el hombre y que pertenece al cuerpo y al mundo: se trata del concepto de alienación. El concepto marxista de alienación, tal y como Arendt lo elaboró a partir de sus estudios sobre Marx, y que tuvo importancia principalmente en *La condición humana*, es traído aquí a colación en dos ocasiones para describir esta experiencia del mundo. Lo externo a la experiencia de la conciencia aparece como una “alienación del mundo” (*alienation from it the world*)³⁴⁵. Poco antes, en el mismo párrafo, al establecer la diferencia entre *uti* y *frui* adjetiva Arendt la relación que establecemos en el *uti* con el mundo como *complete alienation*³⁴⁶. Esta alienación es mucho más radical bajo la herencia de la filosofía platónica y estoica que lo que requería, dice Arendt, “la ortodoxia cristiana”³⁴⁷. La introducción de la categoría de alienación aplicada al mundo expresa, en la distancia del tiempo de la reescritura³⁴⁸, cómo la experiencia mundana, a los ojos de la experiencia interna que es sostenida en la inmutabilidad, es comprendida no ya en su inmediato contexto hermenéutico de la filosofía cristiana medieval sino en las condiciones en las que surgió esta categoría en el pensamiento moderno³⁴⁹. Que el propio cuerpo y los otros en tanto que, al igual que yo,

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 63; ed. ingl, p. 41.

³⁴⁶ *Love and Saint Augustine, cit.*, p. 40.

³⁴⁷ *El concepto de amor en san Agustín, cit.*, p. 63.

³⁴⁸ El término alienación no viene en el texto de 1929. Esta parte del texto fue una de la que sufrió una importante reescritura por Arendt en vista a la edición inglesa.

³⁴⁹ T. Alesanco, en su exposición del pensamiento de san Agustín, ha utilizado el término “alienación” para referirse a la experiencia agustiniana en la que la concupiscencia como deseo de sobresalir, de experimentar, de poseer y de gozar, el alma “se derrama en la multitud de cosas exteriores”. La alienación sería el término que explica la necesidad de la vuelta a la interiorización del mundo y el inicio de la

están en el mundo, sean considerados como fuente de la alienación muestra, más allá de lo indicado por Arendt, que, en la inmediatez de la experiencia en el mundo, el hombre está en completa enajenación de sí. La vida se aliena en el mundo. La alienación es, en este sentido y en este contexto, la pérdida de sí en el absoluto extrañamiento y la experiencia de la pérdida de lo que en el aislamiento queda asegurado. El mundo se convierte en el lugar de la “alienación completa” en la medida que, desde el punto de vista absoluto e inmediato del yo en su conocimiento de lo Inmutable, representa lo que es radicalmente otro al sí mismo: lo que inclina la vida al cambio, a la dispersión, a la pérdida de la reunión de sí en el exterior. Desde el yo asegurado y aferrado a lo Inmutable, la alienación es el extrañamiento por el que el hombre puede llevar a olvidar su condición más íntima y propia, es decir, menos externa y ajena, que es su condición de ser creado. Como sabemos y profundizaremos, esta experiencia cristiana del mundo como alejamiento del ser de Dios se conceptualizará como pecado. Vemos que también aquí, en la comprensión del hombre como cuerpo, se excede el marco de comprensión antropofenomenológico. A este concepto tendremos que volver cuando hagamos una breve incursión en la lectura arendtiana del mundo moderno en relación a la deconstrucción de la metafísica.

Para finalizar, aunque en un próximo capítulo volveremos a esto, sólo quisiera comentar que en el texto de 1929 Arendt sí utilizó un término que podría hacernos pensar en el concepto de alienación. Se trata del también importante concepto en *La condición humana* de “reificación”. Al hablar Arendt del orden del mundo como aquel que es regulado desde el bien supremo sostiene que en la vuelta al mundo desde el futuro absoluto la vida misma se considera y se contempla como “una ‘cosa’ entre cosas, que ha de encajar adecuadamente con el resto de lo que existe”³⁵⁰. “Reificación de la existencia” significa que la propia existencia como existencia ha pasado a ser considerada como una cosa entre las demás. Esto sucede cuando se pierde ella misma entre las cosas y con ello pierde la diferencia en la que se manifestaba originariamente: la vivencia de su ser como apertura en el cuestionamiento de sí misma. Es como si, la existencia humana, que mantenía su apertura hacia la trascendencia en la patencia de la inquietud de sí, y de esta manera aparecía en su diferencia ontológica con respecto a las cosas del mundo, al perderse en ellas, se hubiera hecho una cosa más entre tantas. Es

experiencia de la trascendencia hacia Dios (cf. Alesanco, Reinares., T., *El pensamiento de san Agustín*, Editorial Avgvstinvs, Madrid, 2004, pp. 353 y ss.).

³⁵⁰ *El concepto de amor de amor en san Agustín, cit.*, p. 59.

como si la existencia humana, amando las cosas del mundo, hubiera perdido su vecindad con lo absoluto como aquello único donde la conciencia queda a salvo de la reificación del mundo. Sin embargo, no todo está perdido en esta experiencia. Según el texto de Arendt aún cabe ahí una cierta inquietud de sí. En la reificación la conciencia tiene que cuestionarse dónde está su lugar en medio de las cosas del mundo y es así como termina por fijarse en sí misma en su diferencia con lo que ella no es. De la diferencia de la conciencia, que en definitiva liga al hombre a un origen que está en su interior antes del tiempo, surgirá el marco de comprensión de la existencia desde la metafísica. Es tiempo de pasar de esta hermenéutica de la vida en su facticidad a la hermenéutica donde la vida se comprende, más allá de la experiencia en el mundo, como vida que tiene su origen en Dios.

CAPÍTULO V

LA FENOMENOLOGÍA DE LA MEMORIA Y EL HORIZONTE DE LA INTERPRETACIÓN METAFÍSICA DEL SÍ MISMO

En su semblanza sobre Hermann Broch afirma Arendt lo siguiente:

“Pero toda la filosofía cristiana y post-cristiana supone, al principio en forma tácita y luego más explícitamente a partir del siglo XVII, que la vida es el mayor de los bienes, o el valor en sí mismo, y que la absoluta falta de valor es la muerte. Esto mismo supone Broch... Pues a fin de cuentas, fue el cristianismo el que introdujo en el agonizante mundo de la antigüedad clásica la ‘buena nueva’ de la superación de la muerte. Sea cual fuera el significado original de las prédicas de Jesús de Nazaret, y por primitiva que haya sido la forma en que el primer cristianismo comprendió originalmente sus palabras, en el mundo pagano esas nuevas sólo podía significar una cosa: están justificados los temores por el mundo, que uno había creído eterno y por el cual uno había podido reconciliarse con la muerte; el mundo está predestinado al fracaso y su fin se halla mucho más cerca de lo que se cree; pero como recompensa, aquello que siempre se consideró como la cosa más transitoria de todas, la vida humana, en su particularidad individual, personal, no tendrá fin. El mundo morirá, pero el hombre vivirá. Así es como debieron sonar las ‘buenas nuevas’ al mundo de la antigüedad amenazado por la muerte, y así es como Broch, con el oído agudizado por su percepción poética, volvió a oírlas en el agonizante mundo del siglo XX”³⁵¹.

La vida es el eje sobre el que gira la existencia cristiana. La vida es el mayor de sus bienes y, por ello, la muerte es el peor de los males. La vida es el valor absoluto y la muerte es la “absoluta falta de valor”. La filosofía cristiana y post-cristiana se asienta en el valor absoluto de la vida y el valor relativo del mundo. En el cristianismo antiguo la proclamación del Evangelio vino a significar la salvación de la vida de la muerte. Así el “agonizante mundo de la antigüedad” resurgió a la vida absoluta del espíritu que no muere. El hombre no puede reconciliar su vida con la muerte equiparándose con el mundo en su aparecer y desaparecer. La vida no puede advenirse con la realidad del

³⁵¹ *Hombres en tiempo de oscuridad*, trad., C. Ferrari y A. Serrano de Haro, Gedisa, 2006, p. 133.

mundo porque, en su esencia, en su origen y su final, pertenece a otro orden de realidad que el mundo. Esta creencia del cristianismo, que estaba fuera del alcance del paganismo, significa, propiamente hablando, que, aunque la vida parezca tener menos consistencia que el mundo –las cosas del mundo, como vimos, son más duraderas en un sentido mundano que la propia vida–, verdaderamente a ella le pertenece el no morir, no en tanto que nacimiento al mundo, a la experiencia del mundo, sino en cuanto nacimiento de la Vida que trasciende la verdad del mundo. Pero, para el cristianismo, la vida que sobre-vive al mundo es la vida de cada individuo, es la vida en su particularidad o unicidad. No se trata de que la muerte pueda engendrar de nuevo más vida en el mundo, ni de que la vida prosiga en otras vidas sino de que la vida supera la muerte particular, precisamente, esa muerte que, como dice Arendt, parecía pertenecer a lo más frágil y a lo más transitorio. Esa vida que parece nada en presencia de la muerte es la que es elevada a valor absoluto y al mayor de los bienes. Esta vida, así considerada, ya no puede ser sostenida en su transitoriedad sino en su fundamento, ya no puede ser en su fragilidad lo absoluto sino en Dios, y ya no puede ser la que vive alejando la muerte sino en la que vive en la cercanía de su Origen como Vida.

En el texto de Arendt, la amenaza de muerte del mundo antiguo se vio contrarrestada y superada por la predicación religiosa de un Dios que no sólo era inteligencia del mundo sino también vida absoluta que, en su absolutez, se reveló, sin embargo, como origen que sostiene toda la vida al manifestarse en el mundo. Este “evangelio” fue el que en el pensamiento poético de H. Broch se volvió a escuchar, dice Arendt, cuando en el siglo XX el mundo volvió a estar amenazado por la muerte y la destrucción. Sin embargo, H. Broch, a diferencia del cristianismo, creará que “todas las aspiraciones religiosas metafísicas de la humanidad”³⁵² pueden reconducirse para mostrar que “la mundanidad por su misma esencia llega a lo absoluto”³⁵³. De esta manera, expone Arendt, a través del *lógos* de la ciencia y de una ciencia futura unitaria es como el origen de lo absoluto podría pertenecer al mundo. “Broch –concluye Arendt– puso su última fe en lo absoluto terrenal”³⁵⁴. Sin embargo, añade algo que es interesante: Broch pensó que a través de la ciencia y del *lógos* se podía mostrar que “la palabra hecha carne es el hombre en sí mismo”³⁵⁵ y, con esto, a su vez, se podía mostrar

³⁵² *Ibid.*, p. 147. Esta expresión es del propio Broch.

³⁵³ *Ibid.*, p. 153.

³⁵⁴ *Ibid.*, p.157.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 148.

cómo “el carácter mismo de imagen”³⁵⁶ del hombre se había “independizado de Él cuya imagen es”³⁵⁷ y, de esta manera, se podría abrogar el tiempo y la muerte³⁵⁸. Es decir, la disolución de la cuestión del tiempo y de la muerte y la necesidad de la trascendencia metafísica del hombre y el consecuente enraizamiento de lo absoluto en lo terrenal pasaba por la independencia misma del carácter de imagen del hombre respecto a Dios, pero para esto, en última instancia, era necesario que el hecho mismo de la encarnación del *lógos* fuera el hombre mismo y no Dios. Esta inmanentización de la trascendencia en el mundo y este descubrimiento del carácter *imaginario* del hombre sin dependencia de Dios –que nos hace pensar irremediamente en algún tipo de deísmo tan cercano, por otra parte, a la visión científica del mundo– vendría a poner la fe en una visión del hombre en la que el propio deseo de trascendencia se pusiera al servicio de la demanda ética de ayuda al hombre. En esta inmanentización, la conciencia de la muerte habría de ser desplazada continuamente mientras se viviera como si la vida misma “fuera eterna”³⁵⁹. Esta fue, dice Arendt, la fe de H. Broch.

Pues bien, en este nuevo marco de interpretación de san Agustín, que abarcará cuatro capítulos, nos vamos a adentrar en la comprensión del sí mismo en el marco metafísico y especulativo, tanto de la metafísica teórica como de la metafísica práctica, tanto de la metafísica que tiene su visión del orden teórico del mundo en la razón como de la metafísica que tiene su visión del orden práctico de la vida del hombre en la voluntad. Y desde aquí veremos también como Arendt va despejando en su lectura de san Agustín la cuestión de una fenomenología del mundo. De entrada digamos, como hemos visto a raíz del texto de Broch, que la cuestión metafísica y especulativa surge en el cristianismo a propósito de la vida que se sabe en su origen dependiente de Dios y, por tanto, fundamentada en él con carácter de eternidad. Este primer capítulo tiene como tarea abrir la cuestión misma de la metafísica como una respuesta a la cuestión del sí mismo, una respuesta que viene exigida por la insuficiencia del primer marco de interpretación. El análisis de la memoria se toma como aquello que hace posible en san Agustín pasar al planteamiento metafísico. En el primer epígrafe, estudiaremos, el paso de la fenomenología del deseo a la fenomenología de la memoria y daremos una primera descripción del contenido de la interpretación metafísica. En el segundo, se tomará la memoria como aquella facultad que hace accesible lo absoluto en el hombre

³⁵⁶ *Ibid.*

³⁵⁷ *Ibid.*

³⁵⁸ Cf. *Ibid.*

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 149.

como su origen pasado. En el tercero, nos introduciremos en el contenido de la memoria al hilo del análisis de Ricoeur para preguntarnos ahí cómo se hace presente lo absoluto como lo in-olvidable. Aquí se separa la cuestión del origen metafísico al que es referido el hombre en su memoria y ese otro origen ya olvidado para siempre del mundo como un paraíso. En el cuarto epígrafe volvemos a Arendt para exponer cómo, en su lectura de san Agustín, la cuestión metafísica se desenvuelve como la cuestión de la dependencia de lo absoluto que viene exigida por la experiencia del deseo. Y, en el quinto, volveremos, desde este nivel alcanzado, a abordar el sentido de la confesión como manifestación de esta dependencia del hombre en la *memoria Dei*. Con ello dejaremos la reflexión a las puertas mismas de la reflexión metafísica.

1. La memoria y la interpretación metafísica del sí mismo

La segunda parte en el texto de 1929 llevaba por título simplemente *Creator-creatura*, pero en las revisiones que Arendt realizó del texto se añadió posteriormente: “el pasado rememorado” (*The remembered past*). En castellano “rememorado” viene a ser sinónimo de “recordado” y aquí serán tomados ambos términos de forma equivalentes. Pero hemos de indicar que, etimológicamente, el verbo “recordar” viene de *recordari* que se deriva de *cor*³⁶⁰, es decir, de “corazón”. Por tanto, el verbo “recordar” viene a situar su significado en la esfera de la afectividad y del deseo. Pero, en este marco de interpretación, el deseo del hombre tiene su origen en Dios. La memoria en san Agustín es precisamente la que pone en relación al Creador con la criatura estableciendo con él una relación que excede el marco de interpretación de su apetencia por las cosas del mundo. El deseo, que nos hacía comprender al hombre proyectado en una futuridad absoluta y como detenido en su finitud ante la muerte, ahora, en la perspectiva metafísica, aparece como aquello que hace pertenecer al hombre originariamente a Dios. La memoria es el lugar de esta manifestación originaria o, dicho de otra manera, el lugar donde se prepara el encuentro con Dios. Esto es posible porque en la memoria hay huella de esa pertenencia originaria que la Escritura nos reveló como una imagen, una imagen, sin embargo, descolorida y deformada por el pecado³⁶¹. Por ello, porque la imagen de Dios en el alma está dañada, en la memoria hay huellas del origen de Dios,

³⁶⁰ Cf. Corominas J., *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, Gredos, 1954, p.1043.

³⁶¹ *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, XIV, 16, 22.

pero, para el encuentro, es necesario ir más allá de la memoria misma, es necesario el autotrascendimiento³⁶².

La memoria es la que hace posible que en el hombre mismo se manifieste su origen con respecto a su Creador. La “remembranza” o “rememoración”, en este sentido, da presencia en el hombre al vínculo originario en el que queda remitido a Dios como al ser de cuya imagen él fue hecho a semejanza. La memoria, de alguna manera, es tomada como el lugar donde quedaron huellas de esa imagen primera y originaria. La memoria nos abre así a la posibilidad de situar al ser del hombre, llevado por el deseo absoluto de felicidad en la futuridad de su vida, al origen de su ser. El recuerdo de este origen es lo que permanece en la memoria en la forma, aun desformada, de una imagen. La presencia de Dios es recuerdo de su creación, un recuerdo que no es meramente ni la impresión de una sensación ni la posesión de una verdad forma racional, esto es, de una verdad de razón, como se diría en otro contexto filosófico, sino presencia de lo que fue una imagen nítida que, en parte, se borró por el pecado y que, en parte, desfondó la plenitud del amor de la creación. Lo interesante del pensamiento de san Agustín, que queda expuesto en el texto de Arendt, es que la cuestión de la metafísica no es independiente en su planteamiento de la cuestión del amor de la misma manera que la teología no es independiente de la esfera humana del deseo.

Arendt, en su lectura de san Agustín, pone de manifiesto que la memoria y lo hallado en ella –su objeto– ponen al hombre en relación con la cuestión fundamental de su origen, la cual, analizada en términos de creación, eleva el análisis sobre el amor desde su pertenencia a la esfera del deseo del hombre hasta su pertenencia a la esfera de la memoria. En nuestra lectura de Arendt esto viene a significar que las incongruencias encontradas en la primera parte relativas al mundo y al yo como cuerpo y manifestadas, en la búsqueda a una respuesta al fenómeno originario en el hombre –la *quaestio mihi factus sum*–, en su proyección futuriza, buscan ser resueltas y reconciliadas en un nuevo nivel de análisis del sí mismo. Este nuevo nivel se remonta al origen del ser del hombre. Pero, con ello, inevitablemente, el pensamiento se vuelve metafísico. Que el pensamiento sea metafísico significa que la trascendencia del hombre se manifiesta en la reorientación que, desde la proyección del futuro, lo lleva hacia el principio de su origen en el que queda vinculado a la relación de aquel que lo hizo. En la vuelta a este origen se revelará la constitución fundamental del hombre: el ser aquel ser que tiene

³⁶² Para una aproximación de la relación de Dios y la memoria: Amengual, G., *Deseo, memoria y experiencia, cit.*, p. 56-67.

conciencia de la relación al Ser. En el aspecto de Dios como el Creador descubre el hombre en su inquietud como criatura la respuesta definitiva a la *quaestio mihi factus sum*: en tanto que ser creado originariamente, el hombre no puede encontrar su lugar y su respuesta más que remontándose desde sí mismo hasta la relación que define primordialmente su ser. Es, por tanto, en términos fenomenológicos, la relación Dios/hombre la correlación originaria. Con ello, como quedó claro en la introducción, se abandona la esfera preteológica para introducirnos en el pensamiento teológico, se abandona la facticidad de la vida como ámbito para la reflexión para llevarla al ámbito de lo metafísico. Recuérdese que Arendt, ya en la primera parte, hablaba que en este segundo marco, a diferencia del primero, se abordaría la cuestión del amor desde “el giro específico que comporta lo cristiano”³⁶³. Y lo cristiano aquí se nos vuelve inseparable de la razón especulativa.

Sin embargo, habría que matizar que no es del todo cierto que, en el primer marco de interpretación, la fenomenología del deseo se quedara circunscrita a la esfera estrictamente mundana sino que en tanto que ese deseo tenía como intencionalidad última la futuridad absoluta, donde el hombre habrá de alcanzar la vida feliz, el hombre en su existencia en el mundo ya tuvo experiencia del asunto de la metafísica como la experiencia del *stans aeternitatis* o *nunc stans*. Pero además, el modo de pensamiento metafísico se nos hizo presente en la contemplación al deslindarla del aislamiento. La experiencia de que estando en el tiempo también puede estarse fuera de él es el preludeo y la prueba de lo que se esperará en la vida eterna, pero es también la certeza de que el contenido de lo metafísico ya puede ser, de alguna manera, experimentado en el tiempo. Porque, en definitiva, lo metafísico se nos da como la experiencia del descubrimiento de lo que no cambia en el tiempo, de lo que estando en el tiempo, no está al menos, en un momento de tiempo, sujeto a su paso. Ahora bien, ¿cómo cabe pensar en el tiempo lo que ya está fuera de él? Para san Agustín el platonismo dio al cristianismo el modo en que lo eterno no sólo podía ser experimentado sino también pensado. De esto trata la metafísica. Pero, en cualquier caso, de entrada, lo que hay que apuntar es que ya, de alguna manera, en el primer marco de interpretación el hombre descubría en sí una relación con lo eterno y esta comprensión suponía que ya ahí lo humano iba más allá, para el pensamiento, de la experiencia del tiempo mundano.

El giro cristiano, o más específicamente teológico cristiano, viene dado como respuesta a la cuestión del origen. La *quaestio mihi factus sum* se resuelve en la

³⁶³ *El concepto de amor en san Agustín, cit.*, p. 18.

orientación del pensamiento hacia la cuestión del origen. El deseo que inquieta al hombre para no tener en nada del mundo el contento de sí sólo puede alcanzar su satisfacción en el reconocimiento de la grandeza del Creador quien dejó su huella en la memoria con la impresión de una inquietud de sí absoluta. La remembranza de ese origen se torna en el hombre cuestión de sí al no poder olvidar, pese a su apetencia por las cosas del mundo y por hacerse mundano, las huellas de esa inquietud originaria que evidencia, en definitiva, la diferencia del hombre con respecto a su mundo y a su cuerpo como lugar de las mediaciones que hacen posible el desarrollo de la interpretación de su ser-ahí como mundano. El hombre lanzado a su búsqueda en la inquietud de sí extiende el modo de su comprensión más allá de las cosas del mundo hacia el principio más originario. Esta relación que es, fenomenológicamente, la fundamental es la que tiene en uno de sus términos al Creador y en el otro, a él mismo, como ser creado. Para san Agustín, solamente, si el hombre trasciende las relaciones dadas con el mundo y las reconduce hacia la relación originaria, el hombre se re-encontrará con lo que él mismo fue y, así acallará la inquietud de sí y de tal forma que no sea vencido por el efímero reposo que encuentra en la satisfacción de la relación con las cosas del mundo. Lo religioso define esta relación originaria dada en los términos de creatura y Creador. Esta relación, en el transcurso de la búsqueda, aparece no como una relación que el hombre pone, pese a su deseo, para hacer de Dios el objeto intencional al que apuntaba verdaderamente sino como la relación que ya estaba ahí, antes de toda proyección del deseo, apuntando hacia el futuro como una religación o pertenencia originaria. Esto es lo que cabe encontrar, de alguna manera, en la memoria. Se trata, de una relación originaria porque se hace eco de una relación que no puede darse ni hallarse en las cosas de mundo ni en los otros como seres del mundo.

En la memoria, en este sentido, filosófico y teológico que san Agustín le atribuye, cabría encontrar el residuo de la radical dependencia del hombre con respecto a su Creador. Este residuo viene dado, podemos decir, como la inquietud de restaurar la imagen de Dios imagen dañada en el hombre. Volviéndose de nuevo a su Creador, el hombre re-encuentra en sí –aquí está la función de la memoria– la relación primera, la relación de toda relación, la relación originaria. El regreso del hombre a Dios no es sino el regreso a la relación en la que el hombre fue fundado. Ninguna expresión agustiniana muestra más esta relación religiosa del hombre que la siguiente: *Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*. El dinamismo que introduce el deseo en el hombre sólo puede detenerse cuando el hombre llena el hueco de la insatisfacción

con el descanso en el origen. Desde este origen el hombre es descrito como *capax Dei*. Sólo en el volver a Dios, satisface la inquietud del deseo de su corazón de forma definitiva pues ahí no sólo se calman los deseos particulares sino el deseo como la esencia que define al hombre. Para enfatizar esta relación de dependencia del hombre con su Creador y para aproximarla, aun en su trascendencia, san Agustín, siguiendo la tradición bíblica y no filosófica, nombre a Dios, primeramente, no como el Ser supremo sino con el pro-nombre de persona –*Te*– y concibe esta relación bajo los términos religiosos de lo oculto y lo hallado. Así escribe: “Aquel a quien hay que encontrar está oculto, para que le busquemos; y es inmenso, para que, después de hallado, le sigamos buscando... Aquí busquemos siempre, y que el fruto de haber hallado no sea el término de la búsqueda...”³⁶⁴. La cercanía que da la comprensión de la relación originaria en términos personales de semejanza se ve contrarrestada con la idea de que Dios se oculta en una inmensidad que el hombre no puede abarcar porque cada búsqueda en la medida que es un hallazgo se convierte sólo en la huella de la presencia de lo mucho que Dios se oculta.

Este es, sin profundizar, el contenido de la experiencia religiosa en el hombre y este es el contenido que la metafísica tendrá que pensar. De entre los tópicos que son tratados por la metafísica, el del mundo está especialmente señalado. Efectivamente, como vamos a ver, el mundo ya no estará presente al pensamiento como el mundo que el hombre tiene en derredor sino como el mundo que ha sido creado en su totalidad. Este mundo dado como naturaleza será pensado como universo. Es aquí donde la mirada teológica de san Agustín, atravesada por la filosofía neoplatónica, se convertirá, en la exposición de Arendt, en el centro de la crítica a la tradición metafísica desde “el curso fáctico de la vida”³⁶⁵ y desde los conceptos de mundanidad y de *vita socialis* que serán analizados en tercera parte de su libro. Utilizando la expresión de Heidegger, podemos decir que la metafísica se nos muestra en su constitución ontoteológica. Esta constitución se nos muestra en san Agustín como resultado de pensar la cuestión del ser como ser creado en su relación a Dios bajo un esquema metafísico de origen platónico. “Estas especulaciones –escribe Arendt en este capítulo– sobre el ser que es siempre y sobre el Universo son de origen platónico. El concepto agustiniano del mundo pertenece en parte a una tradición que va de Platón a Plotino”³⁶⁶. Que para Arendt la ontología

³⁶⁴ *Tratados sobre el Evangelio de San Juan*, 63, 1. Apud Pegueroles J., *El pensamiento filosófico de san Agustín*, cit., p. 95.

³⁶⁵ *El concepto de amor en san Agustín*, cit., p. 103.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 89.

reciba en san Agustín una estructura de origen platónico ha de verse, en principio, como una voluntad de pensar el ser en tanto que ser creado a través del Ser supremo y, de esta forma, de pensar la teología como fundadora de la ontología, pero también, más originariamente quizás, como la suerte que corre un pensamiento acerca de Dios en el que la fe y el saber no se distinguen por su objeto y en el que la filosofía y la teología forman una unidad en la que no puede diferenciarse el ser de Dios como el ser del Creador del ser de Dios como principio racional de todo lo creado. Y es aquí como, en la cuestión acerca del origen, vienen a coincidir el motivo de la fe con el principio racional que da cuenta del ser. Establecida esta correlación originaria, desde un punto de vista ontológico, ontoteológico, menos relevante es que en el proceso que nos lleva a su conocimiento la *ratio* sea un momento necesario para la fe –*intellige, ut credas*– o que la fe sea el acicate necesario para entender –*crede, ut intelligas*– o, como san Agustín muestra en *Contra académicos*, que el cristianismo represente la autoridad o la guía para los que los que no pueden llegar al conocimiento de Dios por la filosofía o que la fe muestre el camino a la filosofía para que esta piense a Dios como no se pensó en la tradición platónica: trinitariamente³⁶⁷. Porque lo decisivo es que, en la economía u orden del universo como creación Dios como Creador, se aviene al concepto de Dios como el saber de la filosofía como el saber de todo lo que hay desde el principio al fin, como alfa y omega.

Vistas así las cosas, puede afirmarse que la ontoteología surge en san Agustín, en expresión de Jaspers, de su “metafísica de la experiencia interior”³⁶⁸ en la medida en que en esta experiencia se abraza el fundamento mismo del *ens commune* en el *summum ens*³⁶⁹. Entremos ahora, teniendo en cuenta esta perspectiva de la relación entre la teología y filosofía o, más específicamente, entre teología cristiana y teología natural o fundamental, en la cuestión acerca del origen en la triple perspectiva de la memoria,

³⁶⁷ Para el problema de la relación entre la *fides et ratio* puede verse: Heinzmann, R., *Filosofía de la edad media*, Herder, Barcelona, 1995, p. 95-97. G. B. Matthews ha señalado que hay tres diferentes significados en la expresión “la fe que busca entendimiento”. Estos son: i) la fe que busca caminos racionales con el fin de remover los obstáculos a la fe; ii) la fe que busca entender lo que la naturaleza de Dios debe ser; iii) la fe que busca entender lo que uno cree (cf. Matthews, G. B., *Augustine*, Blackwell Publishing, Oxford, 2005, pp. 91-93.).

³⁶⁸ Jaspers, K., *Los grandes maestros espirituales de oriente y occidente: Buda, Confucio, Lao-Tse, Jesús, Nagarjuna, Agustín*, cit., p. 175. La expresión “metafísica de la experiencia interior” proviene de Windelband en su *Historia de la filosofía* (cf. Villalobos, J., *Ser y verdad en Agustín de Hipona*, Universidad de Sevilla, 1982, p. 231, nota 117.).

³⁶⁹ Para la cuestión de la cuestión de la ontoteología: Cerezo Galán, P., “La onto-teo-logía y el argumento ontológico” en *Revista de Filosofía*, nº 96-99, 1966, pp. 415-458.

del principio o comienzo del mundo y de la condición humana, llevados por la pregunta acerca de la comprensión misma del origen del hombre.

2. La memoria y el pasado absoluto del hombre

Abre Arendt el capítulo primero de la segunda parte haciendo un balance de la investigación de la primera: la definición de amor como *appetitus* es inadecuada porque, además de que en ella, como veremos, se evitó o no fue afrontada (*were bypassed*) la cuestión del amor al prójimo como amor originario, ella misma fue bloqueada (*blots out*) en la anticipación del bien supremo como lo que da respuesta a la felicidad del hombre. Este bloqueo, que se experimenta fenomenológicamente en la anticipación de la felicidad futura, se muestra en que la capacidad apetitiva del hombre no puede ser satisfecha en modo alguno con la posesión de lo que él mismo puede asegurar por sí. La posibilidad de la vida feliz se ve bloqueada por la incapacidad del deseo de alcanzar, retener y disfrutar del objeto verdadero de la dicha. Con ello, el hombre en su existencia se sitúa ante un dilema: o bien, se mantiene en esta experiencia del deseo que lo hace mundano y renuncia a la dicha, o bien el hombre sale del círculo que lo retiene en la experiencia de su deseo –poseer más es experimentar que se tiene menos–, pone entre paréntesis su realidad desiderativa como *cupiditas* y se orienta en la trascendencia de sí hacia la felicidad que está más allá de lo que puede poseerse del mundo. Esta dicha se ubica, dice Arendt, en un “futuro absoluto, atemporal, como un ‘bien’ que nunca posee –una vida determinada por el deseo– pero que le cabe esperar únicamente de fuera de ella misma”³⁷⁰. Esta espera, a medida que se hace más presente, trasciende la condición terrena del deseo hasta el punto, señala Arendt, de que “[e]l deseo debe acabar (*must end*) en olvido de sí”³⁷¹. La proyección hacia el futuro absoluto puede acabar en olvido de sí. “Olvidarse de sí”, en este contexto, significa que, proyectada hacia el futuro, “la persona entera se ha vuelto deseo” y “‘tiende’ –*extended*– hacia el futuro perdiendo el poder de sostenerse a sí misma”³⁷². “Olvidarse de sí” significa que la persona se extiende más allá de sí de tal manera que ya no puede con-tenerse (*holding back*) en sí. Esta trascendencia es lo que, en definitiva, provoca en el hombre la experiencia de su extrañamiento en el mundo y la que lo lleva en su existencia a tener que desarrollar la comprensión de sí desde otro lugar. Es esta experiencia de salida de sí en lo absoluto e

³⁷⁰ *El concepto de amor de amor en san Agustín, cit.*, p. 72.

³⁷¹ *Ibid.*

³⁷² *Ibid.*

intemporal, aun en el tiempo, lo que hace que, con respecto al mundo, el hombre se experimenta infundado o infundamentado en sí mismo y lo que hace que tenga que dar el paso a tener en lo otro de sí, en lo absolutamente otro, su razón de ser, esto, es, su fundamento. La vida proyectada en lo intemporal puede producir el olvido de la condición temporal del hombre en su mundo pero es también lo que lo re-trotrae de la experiencia en el tiempo hasta su pasado primero.

Obsérvese que Arendt traza su lectura de san Agustín desde el hilo conductor del tiempo. El ámbito de la experiencia humana, aun cuando es experiencia de lo absoluto, es siempre experiencia del tiempo. Por ello, el intento de la salida de sí del tiempo no puede sustraerse, sin embargo definitivamente, del paso del tiempo. Pero es así también como llega a tener experiencia de lo que en la metafísica se pensará como absoluto. Es, en su proyección hacia el futuro, que está más allá de la medida de su tiempo, desde donde el hombre vuelve a sí buscando en sí la razón que lo lleva a proyectarse hacia esa futuridad absoluta. Esta vuelta viene dada como un encuentro con el haber de la memoria. El paso que permite, desde la futuridad, recabar en la memoria está en ver cómo esa remisión al futuro, aunque niegue toda condición presente del hombre, no niega, sin embargo, una “remisión retrospectiva”³⁷³ sino que es, precisamente ella, la que da razón del origen de esa estructura del hombre como deseo. Todo remitirse al futuro en busca de lo absoluto lleva en sí una remisión a aquello que pone en marcha esta búsqueda desde su origen. Si la futuridad es la categoría central para una antropología existencialista, el pasado absoluto –ese pasado que remite al origen del hombre como ser creado en relación a su Creador– es la categoría central para una antropología religiosa que tiene un fundamento teológico/metafísico. Sólo en esta mirada retrospectiva hacia el pasado puede encontrar el hombre el origen de la noción misma de “vida feliz” a la que es proyectado desde la experiencia humana de su deseo:

“Un conocimiento que, desde el punto de vista del deseo, señala retrospectivamente hacia el pasado del que brota la noción misma de ‘vida feliz’ que el hombre pueda entonces desear y luego proyectar al futuro”³⁷⁴.

La memoria del hombre alberga el tipo de conocimiento de sí mismo como alguien para el que la vida feliz es algo deseable. Dice Arendt que no podemos saber cómo habrá de ser esa vida feliz a la que estamos proyectos, pero lo que sí sabemos de

³⁷³ *Ibid.*

³⁷⁴ *Ibid.*

antemano es lo suficiente de ella como para desearla y buscarla³⁷⁵. Este conocimiento es algo que no puede brotar o surgir de nuestra experiencia en el mundo, porque esta experiencia ya se ha mostrado vacua para el tipo de exigencia mostrada con el deseo de ser feliz. Este conocimiento sólo puede venir y estar en nosotros desde la forma de una experiencia anterior al mundo. Y Arendt precisa que este conocimiento no es algo que venga dado como una idea innata, al modo como está en la mente la idea de Dios en el racionalismo cartesiano, sino como el depósito específico de una huella originaria en nuestra memoria. Más que del conocimiento de la idea de Dios como *fundamentum inconcussum veritatis*, en la memoria está depositado el deseo absoluto de Dios como aquella verdad que puede satisfacer el corazón del hombre. Por ello, la relación que en la memoria el hombre guarda con Dios no se planea en primer lugar en el lenguaje de la metafísica sino en el lenguaje del amor y de la atracción.

3. El contenido de lo hallado en la memoria y el olvido originario del mundo

Ahora bien, en la memoria no sólo se muestra la inquietud originaria del hombre sino que ella es también el lugar de un traer a presencia determinados contenidos y fenómenos. En el texto de Arendt, esta disposición de la memoria de manera general viene dada así: en cualquiera de sus niveles de trabajo la memoria tiene como tarea hacer presente lo que ya no está. La función de la memoria es traer a presencia y mantener en esta presencia lo que ya no es. En el nivel más básico de trabajo, la memoria trae a presencia las “imágenes corporales” de aquello que estuvo antes ante nuestros ojos. La memoria hace posible volver la mirada en nuestro espíritu a aquello que ya no está ante nosotros y es así como hace presente lo ausente con su trabajo. La memoria, en el ejemplo que Arendt trae a colación de san Agustín, pone “ante mí la imagen de esa ciudad de Cartago que yo había visto antes”³⁷⁶. En este sencillo ejemplo hay que hacer notar lo siguiente: en primer lugar, que la memoria es la que trae la presencia de las imágenes ante la mirada del espíritu y, en segundo lugar, que este traer a presencia ante sí del espíritu revela que la memoria no sólo re-produce lo ya visto sino que en ella lo visto, aun olvidado, conserva la huella de su ser-visto. Por ello, lo que ya no está de alguna manera sigue presente en la memoria aunque sea en el recuerdo de algo que se ha olvidado.

³⁷⁵ *Ibid.*, p.73.

³⁷⁶ *Ibid.*

Paul Ricoeur ha señalado cómo el famoso e importante libro X de *Las confesiones* se ha hecho célebre por la utilización que hace san Agustín de la metáfora de los “vastos palacios de la memoria”. Esta metáfora nos habla, de un lado, de la interioridad del hombre como de un espacio específico: “la de un lugar íntimo”³⁷⁷ y, de otro, como de un lugar maravilloso. Ahí, en la memoria del hombre, están conservados, almacenados, depositados o guardados los tesoros más hermosos. El examen de san Agustín se concentra, de este modo, en “la maravilla de la rememoración”³⁷⁸. Como sabemos, este examen comienza centrándose en las imágenes de las cosas que entran en la memoria, prosigue con el examen de lo que el espíritu encuentra en sí mismo –el recuerdo de cosas que se hicieron o de los sentimientos que se tuvieron–, luego se detiene en las nociones de las cosas que se han aprendido –los inteligibles mismos, dice Ricoeur–, y desde aquí se remonta a los principios y a las leyes de las matemáticas para volver de nuevo a las pasiones –el recuerdo de las pasiones– para terminar, en el texto que más presente tiene Arendt, en la vida feliz. Todos estos son tesoros maravillosos que se tienen en la memoria. El análisis, en el que no podemos detenernos, lo que quiere mostrar es que la propia memoria también tiene su orden desde el que se accede a Dios. Es como si, desde el fondo de ese santuario, a través de una escalera, se llegara hasta aquel que hizo al hombre³⁷⁹. Pero, para ello, en cada una de los objetos hechos presentes en la memoria, el hombre ha de experimentar que lo presentado no es Dios para finalmente preguntarse “si la vida feliz está en la memoria”³⁸⁰.

Aunque la memoria aparezca como radicalmente singular, como dice Ricoeur³⁸¹, es cierto que la voz de la felicidad no es ni griega ni latina y “todos la apetecemos: griegos, latinos y hombres de cualquier idioma”³⁸². De tal manera esto es así que, si hubiera una voz que pudiera preguntarle a todos los hombres, una voz en la que todos los hombres pudieran entenderse, no cabría duda de que la “cosa misma significada por este nombre –la felicidad– no estuviese en su memoria”³⁸³. Si hubiera una voz en la que pudiera interrogarse universalmente a los hombres acerca de su deseo de felicidad está mostraría que lo apuntado por esta voz estaría inscrito, cabe decir, escrito, en la memoria. Las diferentes voces de la semántica de la palabra “felicidad” se refieren

³⁷⁷ Ricoeur, P., *La memoria, la historia y el olvido*, Trotta, Madrid, 2003, p. 131.

³⁷⁸ *Ibid.*

³⁷⁹ Cf. *Ibid.*, p. 269 y 266, respectivamente para estas dos metáforas.

³⁸⁰ *Las confesiones*, X, 20. Trad. P. Rodríguez Santidrián.

³⁸¹ Cf. Ricoeur, P., *La memoria, la historia y el olvido*, *cit.*, p. 128.

³⁸² *Las confesiones*, X, 20. Trad. P. Rodríguez Santidrián.

³⁸³ *Ibid.*

unívocamente a un origen donde el hombre lleva la huella de su deseo de felicidad. El análisis fenomenológico de la memoria, que hace de los objetos particulares los objetos de su presentación o re-presentificación, culmina con el hallazgo de Dios en estos “vastos palacios de la memoria”:

“Y con todo eso, te has dignado habitar en mi memoria desde que te conocí.

Y ¿por qué busco en qué lugar de ella moráis, como si en ella hubiese lugares? Habitas, ciertamente en ella, puesto que me acuerdo de ti desde que te conocí, y en ella te hallo cuando te recuerdo”³⁸⁴.

Con la imagen de Dios como el que siempre ha habitado en estos palacios, se cierra esta metáfora: la memoria es un palacio maravilloso porque en él habita, es decir, vive siempre aquel con el que yo puedo gozar de su presencia. Pero, yendo un poco más allá de esto, esta imagen de la memoria como un palacio apunta a la idea de que el interior del hombre es la morada donde soberanamente reina Dios. Y, en definitiva, de aquí proviene la fuerte imagen metafísica agustiniana de que el *amor Dei* funda la *Civitas Dei* y el *amor sui*, la *Civitas Terrena*. La dinámica interna de la historia, como la dinámica interna en el hombre, es invisible para los ojos, pero la historia misma camina en el mundo hacia el re-conocimiento escatológico de Dios como soberano del mundo. Hemos de dejar este tema no sin antes apuntar que a este interior de la historia y a ese tiempo que ya no es el nuestro, y que nos trae a presencia el recuerdo de nuestro origen, le corresponde la re-dención final donde, en las postrimerías de los tiempos, la creación será reconciliada con su origen. Si en el interior del hombre hay presencia de este origen es gracias a la potencia de la memoria para retenerla. El deseo de felicidad en el hombre nos retrotrae, de este modo, a la potencia de la memoria para hacer presente ese origen.

Pero esta presencia no deja de advenir al hombre como la re-presentación de un exceso. La memoria es el lugar de un exceso. Chrétien lo ha señalado así: la memoria en san Agustín señala un “exceso del hombre en relación al hombre mismo”³⁸⁵. Es este exceso el que, en el contexto de *Las confesiones*, lleva a san Agustín a afirmar que lo que él mismo es no puede abarcarse en lo que es. La experiencia de Dios llega como un rebasamiento de la capacidad que el hombre tiene pre-dispuesta para albergar a Dios. Dios es mayor que lo que el hombre mismo puede pensar y comprender de Dios. Por ello, la memoria es algo que, desde el punto de vista de la condición humana, puede ser

³⁸⁴ *Las confesiones*, X, 25.

³⁸⁵ Chrétien, J. L., *Lo inolvidable y lo inesperado*, trad. J. Teira y R. Ranz, Salamanca, 2002, p. 141.

motivo de horror –*nescio quid horrendum*–³⁸⁶. Este horror no viene dado, en principio, en relación al mal ni al pecado sino a algo que sobreviene al hombre en su interior y que desborda y transgrede aquel espacio en el que él mismo se tiene. Este encuentro en sí con un exceso, que no nace desde sí, que no nace en el origen de sí, apunta a lo que el hombre halla en el espacio de su memoria si se trasciende. Por ello, la memoria, aun siendo una facultad plenamente humana, es considerada en san Agustín como aquella facultad que lleva en sí la huella de un pasado absoluto, de un pasado que no cabe en la experiencia del pasado del hombre en relación con su mundo.

Este pasado remoto del mundo, a lo sumo, es para nosotros un mundo perdido y olvidado, un mundo que no puede ser objeto de la rememoración y que en su origen – humano– sólo puede ser ya objeto de fe: el paraíso está para el hombre ya completamente perdido y olvidado y no puede ser objeto de re-cuerdo. La *memoria Dei*, por contra, sí que hace presente la referencia a un Dios que adviene a la condición humana como lo que no puede ser producido en las condiciones mundanas de la experiencia. Pero es más, porque esa huella de su referencia originaria no puede ser olvidada, puede el hombre tener presencia del deseo de Dios y puede desvincular la felicidad de su origen de la felicidad como algo que pueda darse en el mundo. En palabras de Chrétien:

“La *memoria Dei*, la memoria por la que nos referimos a Dios, no tiene nada de recuerdo. El paraíso perdido está totalmente perdido, es objeto de fe y no de reminiscencia. Tender a la felicidad no supone querer encontrar el Edén ni ningún estado previo de la humanidad”³⁸⁷.

Si el Edén representa la dicha de la humanidad en la tierra, si el Edén es la imagen que queda –mitológicamente– de esa felicidad originaria, si perteneció al hombre, ahora en el tiempo humano permanece olvidada, permanece como algo a lo que el hombre mismo ya no puede acceder ni ver. El espacio que describe el tiempo de los orígenes del mundo permanece como un *olvido originario* y una pérdida absoluta para el hombre. El hombre no puede traer a presencia de sí este pasado. Esto no significa, evidentemente, que el hombre no pueda hacer representaciones de ese *lugar*, ni que no pueda una y otra vez exponerlas ante sí bajo diferentes imágenes, pero, sobradamente, se sabe que estas representaciones no pasan de ser meras imágenes que dibujan, en el desconocimiento de lo que ya ha sido olvidado, un escenario que es mejor no intentar

³⁸⁶ Cf. *Ibid.*, p. 141.

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 106.

realizar en el mundo. La prueba, podemos decir, con la que se dio inicio al mundo no debe ser repetida de nuevo por el hombre. Cualquier intento de hacer presente un paraíso violentando las condiciones de la experiencia del mundo se ha saldado, conviene apuntarlo, con lo que es más contrario a la felicidad. Este olvido originario, que habla de un tiempo que no es humano, es la condición misma de aquello que el hombre puede recordar, de aquello humano que el hombre puede hacer presente dentro de su tiempo y de su historia.

Chrétien, desde el análisis del problema del olvido originario en la reminiscencia platónica, ha señalado que “este olvido es un olvido que funda y que envía, un olvido que abre la temporalidad propiamente humana, la de la búsqueda de la verdad y de sí mismo”³⁸⁸. Por ello, desde el punto de vista humano, esta pérdida puede ser concebida como algo que abre también el futuro para el hombre en el mundo. Pero, siguiendo el texto, por el contrario, la *memoria Dei* no es un recuerdo entre otros recuerdos, ni tiene nada de un tipo de recuerdo que, aun quedando la huella, el hombre pueda completamente olvidar. Más bien, en el pensamiento cristiano de san Agustín, la *memoria Dei* es la presencia de lo que el hombre no puede olvidar, o dicho de otra manera, en la *memoria Dei, velis nolis*, el hombre encuentra en sí la presencia inolvidable de Dios. La memoria es así aquel *órgano* en el cual la reminiscencia alude a algo tan originario en el hombre que el hombre por sí y en sí no puede recordar y que por sí y en sí no puede olvidar. Lo in-olvidable es lo que en el olvido no podemos olvidar. La memoria humana, para san Agustín, expone al hombre ante el saber de lo inmemorial. Es interesante para nuestro trabajo constatar que para Chrétien este saber de lo inmemorial ya estaba presente en el platonismo. Tanto para Platón como para Plotino la reminiscencia no tiene tampoco nada que ver con la recuperación de “aquello que éramos cuando supimos por primera vez”³⁸⁹. El recuerdo, bien entendido, como reminiscencia, no es el restablecimiento de algo anterior a la humanidad sino la apertura misma de lo humano. “El pensamiento del saber como reminiscencia –escribe Chrétien– no conduce a un ejercicio de memoria, sino a un ejercicio de anticipación”³⁹⁰. Para el Platón del *Menón*, el buscar y el aprender son una reminiscencia, pero, con ello, el propio acto de la rememoración no se convierte en un mero aprender por el recuerdo. Para san Agustín esta huella de la rememoración no es simplemente el recuerdo de un

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 10.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 24.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 25.

pasado dichoso en la imagen de un paraíso sino la apertura misma del hombre a la dicha. Por ello, la *memoria Dei* es la presencia de Dios en el hombre como de una insatisfacción originaria que adviene a él como una presencia que borra todo contenido de la satisfacción que viene del mundo y que lo abre a Dios. Para Plotino, esto que adviene al hombre sin que el hombre lo requiera como un recuerdo, viene dado como el Bien. “Sólo el Bien –dice Chrétien– puede ser olvidado así sin perderlo”³⁹¹. Por ello, el bien, es aquello que siempre deseamos aunque haya sido olvidado. Y no podría ser deseado, al igual que hemos visto en los textos de san Agustín, si no tuviéramos ya de alguna manera un conocimiento de ese Bien. Este Bien es lo que corresponde en Plotino, siguiendo también a Platón, a lo inmemorial:

“Tratándose del Bien, Plotino no es tanto un pensador de la ‘presencia total’ como un pensador de la presencia inmemorial, lo que es completamente diferente. Se trata aquí de otro ya, de otro ‘otro tiempo’: no el ‘otro tiempo’ de otra vez, sino lo que es otro respecto de todas las veces”³⁹².

Este “otro tiempo” que ya no puede ser repetido, re-iterado, re-presentado ha quedado para el hombre ya siempre en el olvido y, sin embargo, de él queda una marca que, como presencia olvidada, actúa abriéndonos al deseo del Bien. La presencia de lo que hallamos en nuestra memoria está sellada por un olvido que hace imposible llegar al recuerdo y la posesión de ese Bien, pero que, sin embargo, ha dejado su impronta en la memoria humana. La tesis fundamental de esta hermenéutica platónica y neoplatónica, que también está presente en san Agustín, es que hay una correlación fundamental entre lo que no puede ser recordado y lo que está más allá del ser. De esta manera Chrétien acerca su propia lectura del platonismo a la tesis levinasiana reflejada ya en un título, dice el propio Chrétien, eminentemente platónico: hay otro modo de ser que está más allá del modo del ser que se define por la esencia³⁹³. Pues bien, lo que se hace patente aquí es que el olvido, en esta dimensión meta-física, es correspondiente a la memoria, de tal manera que, como afirma san Agustín, hablar del olvido es en sí una forma de recuerdo. Y esto que se nos hace evidente en el análisis de la experiencia de la conciencia que recuerda que olvida las cosas particulares dejando en la propia conciencia la huella de una presencia, también sucede sobremanera para el análisis

³⁹¹ *Ibid.*, p. 40.

³⁹² *Ibid.*, p. 41.

³⁹³ Cf. *Ibid.*, p. 43.

metafísico que excede el ámbito de la experiencia humana en el mundo, cuando lo olvidado, ya siempre presente en la huella del olvido, es Dios.

Hay que subrayar que, como san Agustín dice expresamente en *Las confesiones*, cuando se habla aquí de esta huella no se habla del sonido de la palabra sino “de la cosa significada”, porque si ya no estuviera en la memoria la cosa misma a la que se apunta con el nombre, el propio nombre no podría ser reconocido como perteneciente a esa cosa. *Non eudem sonum nominis dico, sed rem, quam significat; quam si oblitus essem, quid ille valeret sonus agnoscere utique non valerem*³⁹⁴. La memoria, por tanto, retiene en el olvido la presencia de la cosa misma. Así lo dice exactamente san Agustín: *memoria retinetur oblivio*³⁹⁵. Paradójicamente, la memoria, en otras palabras, hace posible que no olvidemos o que recordemos lo que pretende olvidarse. El hombre no puede olvidar sino que si algo olvida es el tiempo. Es cierto que no puede olvidarse porque siempre queda la huella de un registro: cualquier intento de olvidar algo, el propio hecho de llevar a conciencia un olvido, es en el fondo una forma de re-cordarlo y hacerlo presente. Pero si, pasivamente, dejamos que un recuerdo se pierda en el tiempo, y sin violencia pre-tendemos desalojarlo de nuestra memoria, no tenemos tampoco la certeza de que desaparezca sin quedar huella de su olvido en nuestra memoria.

Por ello, también, como señala Chrétien a propósito de san Agustín, es como si lo perdido para la memoria del hombre, para esa memoria que es siempre conciencia de algo que se trae a presencia, quedara en el recuerdo, como el caso del *Edén*, en la forma de la Escritura. La Escritura es la forma en la que el hombre recuerda lo que para su conciencia de recuerdo ya no es accesible. Y es, por tanto, la escritura la que nos hace presente lo inmemorial del origen. Todo lo que sucedió en el origen ha quedado como borrado por el olvido y, sin embargo, la huella de ese mismo olvido ha quedado registrada en las Escrituras. “[L]a necesidad de la Escritura –dice Chrétien– procede precisamente aquí de que ella es el único memorial posible de lo que es radicalmente inaccesible a nuestra memoria”³⁹⁶. Está bien, en este sentido, que la escritura del tiempo humano no venga a coincidir con la Escritura de los orígenes y que se salve esta diferencia en la cuestión misma del olvido.

³⁹⁴ *Las confesiones*, X, 24.

³⁹⁵ *Ibid.*

³⁹⁶ Chrétien, J. L., *Lo inolvidable y lo inesperado*, cit., p.107.

Esta idea es solidaria de la tesis levinasiana de que la fenomenología conlleva la “ruina de la representación”³⁹⁷. Los orígenes se hacen presentes bajo un modo en el que no pueden ser representables para la conciencia humana. Los orígenes se hacen presentes como un exceso que no puede ser contenido en la figura de un pensamiento representativo. Pero también podría decirse que la cuestión del origen, porque excede a este modo de pensar, es siempre lo que se hace presente –lo que se re-presenta– a la conciencia humana sin que la conciencia misma pueda determinar ni controlar efectivamente el tiempo de su aparición. De este modo se señala la separación entre el tiempo humano y ese otro tiempo del origen inmemorial que deja sus huellas en la memoria del hombre pero que él mismo, en cuanto tal, no se hace presente y que mantiene al hombre, desde lo que acontece en su memoria, en la herida de una huella que lo abre a un futuro que está, como el origen, más allá de las condiciones en las que se desenvuelve la vida humana en el mundo. Ahora desde este horizonte de comprensión de la memoria volvemos nuestra mirada al texto de Arendt.

4. El sentido de la metafísica como relación de dependencia de lo absoluto

Podemos afirmar, como conclusión de todo lo desarrollado hasta aquí, que en la memoria se desenvuelve la cuestión de la metafísica agustiniana. Tal es la tesis fundamental que Arendt sostiene en la segunda parte de su trabajo. Esta comprensión metafísica parte de la necesidad de buscar un nuevo marco de comprensión para la cuestión de la felicidad. Una fenomenología del deseo, como deseo humano, no puede dar cuenta del problema de las exigencias de la felicidad para el hombre. Si el hombre es descrito como deseo, entonces la cuestión de la felicidad debe tornarse en cuestión metafísica. El propósito de este capítulo queda claramente anunciado en el siguiente texto:

“La dependencia del deseo (*appetitus*) de la aspiración general a la felicidad implica así un modo más profundo y fundamental de dependencia humana, un modo que el deseo, cuando opera de acuerdo con su propio sentido fenomenológico, no acierta nunca a detectar. Comprender esta dependencia y sus consecuencias es la tarea de este capítulo”³⁹⁸.

En este texto programático –aunque su ubicación ya se sitúa una vez que el texto ha avanzado hasta afirmar que la memoria en san Agustín tiene como objeto el pasado

³⁹⁷ Levinas, E., “La ruina de la representación”, *cit.*

³⁹⁸ *El concepto de amor en san Agustín, cit.*, p. 76.

absoluto— Arendt sostiene que, de forma más originaria que en la dependencia del deseo en el sentido fenomenológico, el hombre mantiene una dependencia metafísica. Esta dependencia viene calificada como “más profunda” y “más fundamental”, cabe decir, la más profunda y la más fundamental. En lo más interior del interior del hombre, permanece oculto, no aclarado por la intencionalidad del deseo, lo más fundamental para la vida, esto es, el fundamento sobre el que se sostiene. El desvelamiento de este fundamento acontece en el hombre bajo el modo de su comprensión como un ser que depende para su felicidad de la adhesión consciente a él. Esta adhesión, que es el término de la búsqueda de la inquietud de sí, se revela al yo como el fundamento de su ser, pero de tal manera que estando en él, animando la inquietud de sí, permanece como si no estuviera, esto es, permanece como olvidado. La memoria es la que hace patente en el hombre el origen de su dependencia metafísica. Esta dependencia lo es de un origen más originario que él mismo y este origen es el que una fenomenología de la experiencia humana del deseo no puede describir. O para decirlo fenomenológicamente: el deseo, aunque manifieste en la trascendencia la intencionalidad que lo lleva más allá de sí, no rompe con la necesidad de dirigirse a un objeto del cual pueda apropiarse. El deseo manifiesta siempre a una subjetividad ávida de poseer aquello que desea, pero el propio círculo en el que se inscribe la experiencia humana del mero deseo, impide que pueda salirse hacia una suerte de intencionalidad que antecede a la intencionalidad de propio deseo. Esta intencionalidad primera que ya está operando en el hombre, antes de que puede ser descrita la experiencia del deseo, revela la dependencia metafísica de su ser. Es más, tal y como describimos en la parte primera de nuestro trabajo, en la medida que el hombre entra en el juego del deseo y de la posesión va cerrando la posibilidad de desprenderse de lo que hace dependiente en el deseo. La imposibilidad de su desprendimiento y al mismo tiempo del deseo de la posesión absoluta de lo deseado nace la apertura a la fuente, profunda y fundamental, de la que nace la intencionalidad de sí mismo como deseo. Ahora bien esta intencionalidad ya nos sitúa en su pertenencia a otro orden que aquella en la que se manifestaba la querencia por las cosas del mundo. Siempre apetecemos cosas del mundo pero pocas veces nos interrogamos acerca del origen mismo que hace de nosotros seres que desean. Por esto, puede decir Arendt que, cuando el hombre opera de acuerdo con el deseo en este nivel primero fenomenológico, no puede darse cuenta ni *tocar* su dependencia primera. Y por ello, se hace necesario, en su análisis, que el primer marco de comprensión se cerrara para abrir uno nuevo. Aquí, esta apertura no es sólo una cuestión

metodológica sino la expresión de una cierta ruptura ontológica exigida por la pregunta acerca de lo que soy.

Pero, ¿cómo hemos de pensar este nuevo ámbito? ¿Implica la apertura a la metafísica la ruptura con la experiencia humana? ¿Podría ser este marco de comprensión de alguna manera fenomenológico? ¿Cómo hemos de entender aquí lo metafísico? Bien. En primer lugar, hay que decir que lo metafísico no es sin más fenomenología de la religión donde lo religioso mismo es comprendido en correspondencia a los requerimientos humanos. La experiencia religiosa, tal y como se ha visto, forma parte del marco de comprensión de la vida humana en su facticidad. La metafísica además de experiencia es pensamiento conceptual. En segundo lugar, cabría decir que lo metafísico es aquel modo de comprensión donde la experiencia de la trascendencia quedara comprendida, esto es, negada, integrada y resuelta en el trabajo del concepto. En este sentido, la experiencia finita del deseo sería elevada a la experiencia infinita de la vida y esta sería, a su vez, elevada y resuelta en el pensamiento metafísico. Ahora bien, por un lado, la metafísica, a diferencia de la descripción de la experiencia religiosa, no puede eludir la cuestión de la explicación del origen de toda experiencia; pero, por otro, la metafísica, como aquí se entiende, no puede resolverse en una suerte de dialéctica donde las contradicciones son asumidas y las paradojas presentadas disueltas, porque, con ello, dejaría de ser pensada en su radicalidad la cuestión de la experiencia en relación a la metafísica, o dicho de otra manera, el desafío que lo finito, como modo de experiencia, representa a un pensamiento que ya trabaja sobre el presupuesto de que todo lo finito será plenamente integrado por lo infinito, rompería, en definitiva, la radicalidad del deseo. Mantener las contradicciones, las incongruencias, las paradojas y al mismo tiempo no renunciar al planteamiento metafísico es mantener la correlación entre lo finito y lo infinito y pensar en el espacio abierto de esta relación, sin poder determinar en el saber si lo finito se integra en lo infinito, si la experiencia se recapitula integralmente en el concepto. Pero adoptar este punto de vista tiene también una consecuencia importante para el pensamiento mismo: si la totalidad de la experiencia no pudiera ser llevada a concepto, entonces la tarea del pensamiento ha de ser mostrar lo que está oculto u olvidado, pero sin tener la seguridad o certeza de que lo olvidado pueda ser arrancado totalmente por el concepto y la presencia, retenida por la metafísica. Esto, a su vez, nos sitúa, en primer lugar, en un pensamiento donde lo finito lleva en sí lo infinito sin que lo infinito cierre como saber el contenido de lo finito y, en segundo lugar, en un pensamiento donde puede permanecer

la diferencia entre lo finito y lo infinito en su relación sin tener que renunciar tampoco a un saber específico de lo infinito. La memoria, tal y como aquí hemos expuesto, es lo que hace posible que el hombre en su finitud se comprenda como lo que lleva dentro sí lo absoluto. En la memoria el hombre se muestra en su finitud pero, al mismo tiempo, se hace depender metafísicamente de Dios. De esta manera es como la fenomenología, como descripción de la experiencia, se pone en relación con la metafísica y la propia metafísica se nos presenta como el lugar “fundamental” de la interpretación del hombre en la que verdaderamente llega a concebirse como un sí mismo en su fundamento. La intencionalidad primera que nos define como deseo nos hace depender originariamente del fundamento de Dios. La metafísica, en general y por supuesto en san Agustín, es pensamiento acerca del fundamento y pensamiento del contenido o propiedades de este fundamento.

Lo que Arendt ve en san Agustín es que esta relación de dependencia se descubre ella misma en el interior del hombre, un interior que se concibe como memoria y un interior estructurado, por ello, también temporalmente pero referido a un pasado absoluto. La relación que ahora entra en juego para la perspectiva hermenéutica del sí mismo es la que viene dada como una relación absoluta con el origen. Frente a la pluralidad de los orígenes para explicar los asuntos humanos en el mundo de la historia, la unidad del origen se remonta hasta lo metafísico. Este origen se hace presente en el hombre, como hemos expuesto, en el modo de lo que Arendt llama un “recuerdo extramundano” (*transmundane recollection*)³⁹⁹, el cual hace presente ese pasado no relativo al hombre en el mundo sino absoluto al que pertenece la noción de vida feliz. De este modo, la dependencia del hombre de su origen metafísico toma la forma de un recuerdo trasmundano que expone a la conciencia del hombre un pasado que lo excede como ser perteneciente al mundo. “La memoria –escribe Arendt– abre así el camino a un pasado trasmundano como fuente original de la noción de vida feliz”⁴⁰⁰.

Un vestigio de esta anterioridad de la vida feliz tiene lugar en el análisis fenomenológico particular cuando se constata que del recuerdo de la vida feliz y del gozo queda siempre como un trasunto cuando la tristeza se hace presente. Es el recuerdo de la vida feliz la verdadera intencionalidad en el abatimiento del hombre por la tristeza. Señala Arendt que, en san Agustín, puede defenderse la tesis de que, aunque la tristeza se viva como una gran hondonada en el interior–la cuestión de la caída, que ella no

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 74; ed. ingl., p. 47.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 75.

señala en este contexto, será también fundamental en este sentido—, es el caso que siempre desde esa profundidad no se pierde la referencia de la felicidad que ha quedado impresionada en la memoria. Por ello, puede afirmarse que, a medida que el alejamiento del origen es mayor, también se acrecienta el deseo de un retorno al gozo y que, a medida que la hondonada o caída en la tristeza se agranda, también lo hace la manifestación de esa dependencia del hombre de la vida gozosa. Pero también es el caso, dentro de este análisis fenomenológico particular, que los momentos de dicha nos remontan igualmente, dentro del contexto del pensamiento de san Agustín, a la noción de vida feliz en tanto que en la posesión de la felicidad siempre se tiene el temor de su pérdida. Vemos aquí cómo la memoria es lo que impide que el hombre pierda esa referencia a la noción de felicidad o, por decirlo de otra manera, lo que hace siempre presente en el hombre, en su corazón o afectividad, su origen dichoso. No es el caso que, dentro del pensamiento de san Agustín, el hombre sea pensado como un errante que no lleve dentro de sí la memoria de su camino más certero. Lo metafísico, antes que otra cosa, hace referencia al modo del pensamiento que asume y acoge esta dependencia absoluta del hombre respecto a su origen en Dios.

5. Memoria Dei y ex-posición metafísica

La idea central de Arendt, como ya hemos señalado, es que es esta experiencia de la remisión de la relación del hombre a Dios la que nos lleva a una perspectiva de interpretación metafísica y teológica. En ella, el hombre se nos presenta como un ser dependiente. Desde la cuestión suprema de la felicidad para la vida esta dependencia viene *marcada* en la memoria. La memoria hace comprensible metafísicamente que la vida del hombre se extienda hacia la felicidad de un tiempo que trasciende el mundo. Si el hombre no llevara en su origen la marca de una felicidad pasada y, sin embargo, presente, el hombre no viviría su existencia en la temporalidad mundana volcado hacia un futuro absoluto que quiere trascender la muerte. Toda otra proyección del hombre hacia un futuro concreto dentro de la experiencia del mundo tiene en su base esta proyección que nace antes del mundo y va más allá de él. La verdadera importancia de la memoria, señala Arendt, está sobre todo en que el hombre, hallando en sí su relación de dependencia con respecto a su origen, puede transformar esa relación en una relación que no se cierra hacia el pasado sino que se abre hacia el futuro desde el presente del ahí en su vivir. “El triunfo de la memoria consiste —sentencia Arendt— en que, presentando el pasado y privándolo en cierto sentido del carácter de algo definitivamente ido,

transforma el pasado en una posibilidad de futuro”⁴⁰¹. La memoria es la llave que abre la temporalidad del hombre al futuro y a un futuro que, como vimos, si excede el propio tiempo del mundo, es porque ya estaba presente en la memoria del hombre como *memoria Dei*. En el lenguaje clásico de la metafísica podríamos decir que en la memoria el hombre encuentra el núcleo de lo que es en tanto lo que él *ya era*. La memoria nos introduce en un pasado que es anterior a todo pasado específico (*specific past*). El pasado del hombre en lo que él originariamente es, en lo que él ha sido, trasciende así todo pasado específico al que él pueda remitirse en su vida mundana retrotrayéndolo hasta su Creador. El problema de la memoria es tan importante porque en él dilucida san Agustín quién es el hombre remontándose a su origen y porque en este origen se encuentra la respuesta definitiva a la pregunta que originaba la investigación fenomenológica. Aquel fenómeno originario del que arrancaba la investigación y que simplemente manifestaba al hombre en su existencia en la inquietud de sí va a encontrar en el capítulo de la memoria, como *memoria Dei*, su respuesta última: la interrogación sólo puede ser cerrada cuando la relación originaria de la existencia es la de criatura en su dependencia radical respecto al Creador.

No es extraño, por ello, que, en este punto de la reflexión, el texto de Arendt vuelva a la cuestión que ya nos apareció en el primer marco: la de la dispersión. Si, en un primer momento, la vuelta al interior en el hombre nacía de su experiencia de la dispersión en el mundo y el hombre encontraba en su interior la unidad que no hallaba al estar entregado a la experiencia del mundo, ahora, una vez, hallado lo que él es en la memoria, no es extraño que, después de completar el camino que, en su interior, lo ha llevado hasta Dios, encuentre ya no sólo el modo de poner entre paréntesis el mundo para encontrar la unidad de sí que no hallaba fuera de sí sino aquello que le da verdadera unidad volviéndolo hacia su origen. La memoria es la facultad que hace posible el recogimiento en tanto que el hombre ahí encuentra una respuesta sin ambigüedad a lo que él es o, para decirlo en términos fenomenológicos, encuentra el origen de la aparición del fenómeno en el que él mismo aparece bajo la forma de una interrogación. El hombre encuentra en la memoria la causa con la que explica el origen de la cuestionabilidad de la existencia humana. Ahora bien, para san Agustín, en el lenguaje del amor, Dios no es sólo una Causa sino sobre todo un Tú. Es esta alteridad, que es fundamento, la que viene a sostener el recogimiento que hace frente a la

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 74.

dispersión del *appetitus*⁴⁰². El yo del hombre encuentra su unidad al atender intencionalmente a la fundación de su carácter personal: el encuentro con Dios como un Tú. Y este encuentro se define, como no podría ser de otra forma, como una relación amorosa. Se trata del *amor amoris Dei*. “Y el *amor amoris Dei*, a instancias del cual el recogimiento que recuerda se aplica a su tarea, presupone ya la relación con Dios que el simple *amor Dei*, el anhelo de Dios, buscaba establecer”⁴⁰³, dice Arendt.

Que el hombre halle lo que buscaba en el acontecer interior de su memoria como un encuentro personal que excede a su propia persona, pero que, sin embargo, está en ella como su pertenencia más propia definiendo su esencia –lo que el hombre ya era– es solidario con el modo como san Agustín escribe este encuentro: como una confesión. La confesión, como ya dijimos, es la narración de lo pasado de un encuentro acontecido en el interior y que, sin forzarlo a los esquemas del entendimiento, busca comprenderse como una ex-posición. El que confiesa admite algo, pero también expone algo en lo que anuncia. La confesión es el modo en el que lo interior, sin ser forzado en los canales de las explicaciones racionales, busca ser comprendido al hacerse público. Guardini comienza analizando los fundamentos de la interpretación de *Las confesiones* clarificando el sentido mismo de este término en san Agustín:

“Según su sentido literal, *confiteri* significa admitir, confesar solemnemente, anunciar, ensalzar: es decir, salir de la reserva interior al ámbito público. Esta salida acontece aquí con un intención religiosa, orientada hacia Dios”⁴⁰⁴.

La confesión al modo agustiniano se dirige, por un lado, hacia Dios como Creador. No, insiste Guardini, porque Dios necesite de la confesión del hombre para que el hombre sea conocido por Dios –Dios tiene siempre conocimiento judicativo y con su mirada penetra en el interior del hombre aun cuando el hombre se resistiera– sino porque el hombre confesándose se pone a sí mismo ante Dios, se orienta hacia él y se pone en pre-disposición para hacerlo, en el recuento de la vida, presente. En este sentido la confesión es el acto por el cual el hombre se con-centra y se re-coge de la dispersión. Pero, en otro sentido, tal y como señala el texto anterior, la confesión se dirige también a otros seres humanos porque para estos es hecha. En la enunciación de la confesión, el yo, que estaba recogido en el interior ante Dios, vuelve a exponerse ante los oídos de los demás convirtiendo el hombre su encuentro en un hecho público. “El acto de confesar –

⁴⁰² Cf. *Ibid.*, p. 75.

⁴⁰³ *Ibid.*

⁴⁰⁴ Guardini, R., *La conversión de Aurelio Agustín. El proceso interior en sus Confesiones*, trad. R. H. Bernet, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2013, p. 21.

afirma Guardini– se dirige a Dios, pero se realiza ante oídos humanos: la apertura se convierte en publicidad”⁴⁰⁵. En la confesión, como acto de enunciación que hace presente lo hallado en la memoria, mantiene el hombre una apertura hacia Dios en el interior del hombre como re-cogimiento, pero también una apertura hacia los hombres en el acto de hacer público el itinerario y el hallazgo de lo que ha acaecido en el interior. Por ello, sostiene Guardini, la confesión indica una voluntad de apertura que tendría su contrario en una “voluntad de clausurar el propio interior”⁴⁰⁶. Y, aunque el acto mismo de la confesión, en el caso de san Agustín, tenga como intención el hacer posible el encuentro y la narración del encuentro con Dios, llegando hasta la fuente de la memoria como el lugar donde el hombre se abre a su origen, el acto mismo de la confesión desde su principio no sería posible si en la memoria misma en toda su extensión el hombre no pudiera encontrar los recuerdos o las marcas de la vida pasada. Sólo entrando en la memoria como el lugar en el que queda marcada la experiencia de la vida puede ser posible la confesión. La cuestión acerca de la confesión se torna, de este modo, en una cuestión acerca de la memoria, pero, una vez que el hombre ve lo que él es en las huellas de lo que él ya era, la propia confesión se torna en ex-posición metafísica. Esta idea que aquí hemos desarrollado siguiendo a Guardini es simplemente expuesta por Arendt en la siguiente oración: “Recordar el pasado y recogerme a mí mismo de la dispersión es lo mismo que `confesarme”⁴⁰⁷. Aquí, la confesión, además de ser vista como un género literario, tal y como expusimos en la primera parte a raíz de M. Zambrano, es vista como la exposición que envuelve la cuestión metafísica del sí mismo.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 23.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 22.

⁴⁰⁷ *El concepto de amor de amor en san Agustín, cit.*, p. 75.

CAPÍTULO VI

ONTOTEOLÓGIA Y CONCEPCIÓN METAFÍSICA DEL SER

En las páginas finales de su tratado de metafísica titulado *Ser finito y ser eterno. Ensayo de un ascensión al sentido del ser*, E. Stein nos habla de san Agustín en los siguientes términos:

“Se encontrará difícilmente a un pensador en el que aparezca tan claramente como en él el hecho de que el amor es el móvil del pensamiento. El ardor del amor lo impulsa a una penetración cada vez más profunda del espíritu. No se atiende tranquilamente a una solución encontrada, sino por el contrario, siempre trata de escrutar más profundamente. Y puesto que ha comenzado por escrutar la vida interior, el amor no sufre absolutamente ninguna desventaja en él por el trabajo del conocimiento. Pensando, se sumerge en él, porque está convencido de que el amor constituye para nosotros el camino que conduce al conocimiento de la Trinidad”⁴⁰⁸.

Para E. Stein el amor es lo más profundo que hay y es lo que está en la base de la actividad del espíritu del hombre. El amor, dice, llega a ser el fundamento de esta triple actividad del espíritu: memoria, razón y voluntad. La memoria que para Stein, en su propia lectura de san Agustín, desarrolla su actividad en el interior del hombre “encuentra en el amor su fundamento más seguro”⁴⁰⁹. Pero, la razón y la voluntad, que desarrollan su propia actividad en la salida del espíritu de sí mismo, también tienen su fundamento en el amor. Tanto la razón, que “acoge al ente tal como es en sí mismo”⁴¹⁰, como la voluntad, que en el querer “lo informa a su gusto”⁴¹¹, esto es le da forma, tienen ambas su fin en el amor. El amor, por tanto, es lo que pone en movimiento cualquier actividad del espíritu. El amor hace posible el pensamiento porque es desde el amor como el espíritu se ve impulsado a penetrar en sí mismo. El amor es el fuego que quema toda respuesta encontrada y que impele al espíritu a penetrar y escrutar en lo profundo de sí. Por ello, si esto es así, entonces, como dice Stein, el conocimiento no es una desventaja sino, por el contrario, el mejor modo de trabajo en las profundidades del

⁴⁰⁸ Stein, E., *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, trad. A. Pérez Roy, F.C.E., México D.F., 1996, p. 464. Primera edición, 1950.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 468.

⁴¹⁰ *Ibid.*

⁴¹¹ *Ibid.*

espíritu. Para san Agustín esta profundidad de la actividad del espíritu del hombre no lleva sino al conocimiento de lo que se presenta como lo más impenetrable de todo: Dios mismo en su revelación trinitaria. Pero esto nos introduce en un problema importante: cómo puede conjugarse el misterio con el conocimiento, cómo puede advenirse el discurso personal acerca Dios que se expone como un encuentro en la confesión, como hemos visto al final del capítulo anterior, con la forma del discurso de la razón, cómo pueden ser recogidos el encuentro y la experiencia en el saber de la razón.

Dejemos estas preguntas ahí y digamos de entrada que, para san Agustín, tal y como puede verse en *Las confesiones*, la búsqueda y el encuentro con Dios se torna en reflexión teológica al introducirse el principio de razón para hacer entendible la propia experiencia. La búsqueda que se inicia con una apelación personal a Dios tiene en la reflexión metafísica su punto más elevado en el escrutinio de la profundidad del espíritu. Para san Agustín no hay dificultad para hacer conjugar ambos discursos acerca de Dios, ni hay problema para insertar el discurso metafísico dentro del discurso de la confesión. Dios es –para el hombre– tanto si se revela en el nombre dado a Abraham, Isaac y Jacob –“*Yo soy el Dios de Abrahán y Dios de Isaac y Dios de Jacob*”– como si se lo conoce por la razón. Ahora bien, la cuestión no es tan sencilla. En el sermón que comenta el texto del *Éxodo* donde Moisés requiere a Dios su nombre, san Agustín dice:

“Ser es vocablo de inmutabilidad. Todo aquello que cambia deja de ser lo que era y comienza a ser lo que no era. El ser es. Un ser verdadero, un ser puro, un ser auténtico no lo tiene sino aquel que no cambia. Él es el ser verdadero, de quien se dice: *Todo lo cambias y se cambiará, pero tú eres siempre el mismo*. Siendo, pues, este nombre propio de eternidad, es mayor la dignación con que toma nombre de misericordia. *Yo soy Dios de Abrahán, y Dios de Isaac y Dios de Jacob*. Aquel nombre era para él, éste para nosotros”⁴¹².

La cuestión, decíamos, no era tan sencilla porque según este texto parece que el nombre de Dios para nosotros es el que se nos ha dado en la revelación y en la historia, mientras el nombre que da la esencia y el conocimiento es el modo en el que Dios mismo se nombra. Pero, por otra parte, la inmutabilidad es el predicado que, para san Agustín, corresponde al atributo que define a Dios por la razón: Dios es el ser que no cambia, Dios es eminentemente el ser. Si Dios es el ser verdadero, puro, auténtico es porque a Dios le corresponde el ser de lo inmutable. Pero si este es el nombre para él,

⁴¹² *Sermón VII, 7.*

entonces el pensamiento metafísico es aquel que piensa a Dios como Dios se nombra a sí mismo. El pensamiento metafísico como pensamiento racional toma a Dios como Dios se piensa a sí mismo. Esto naturalmente presupone que la razón misma puede ponerse en lugar de Dios y esto presupone, a su vez, teológicamente, que la razón mantiene su vecindad con Dios mismo, es decir, que ella, a su modo, ha quedado salvada de la corrupción del hombre⁴¹³.

Efectivamente, la metafísica es el modo de pensamiento que dice el nombre de Dios tal y como Dios lo tiene para sí mismo y no sólo como se nos da en la historia del encuentro personal de Dios con Abrahán, Isaac y Jacob. Esto implica que la cuestión del origen, la cuestión que nos lleva al Creador desde nuestra condición de criaturas, pueda entenderse y explicarse desde la razón. El hombre es también *capax Dei* en su capacidad de remontarse a ese origen y encontrar en él no ya la revelación de un nombre que nos es dado personalmente sino la razón que explica el origen de todo lo que hay. Para ello, como vamos a ver, esa simple relación de dependencia del hombre con respecto a Dios implica la concepción de un ser menesteroso que, sin embargo, encuentra en sí la potencia de dar cuenta racional de Dios y con él de todo lo que hay. La metafísica es el re-conocimiento de Dios por parte de la razón, pero la metafísica es también la vuelta al mundo con la posesión de un principio de explicación del origen del propio mundo y de la existencia mundana. El contenido de la metafísica es dado como contenido de la razón antes del comienzo de la existencia en el mundo. Ahora bien, esto no quiere decir, por supuesto, que para nosotros este contenido se nos haga accesible fuera de nuestra condición mundana. Lo que ya se ve en san Agustín y lo que pone de manifiesto el pensamiento de la metafísica es precisamente que, aun en el tiempo y en la experiencia mudable de las cosas, se puede pensar mediante la razón el contenido de lo eterno. Es más, si se me permite, la metafísica como pensamiento especulativo no aparece como un mera elucubración del hombre fuera del mundo sino que surge precisamente del trabajo por penetrar en los problemas de tiempo, de cada tiempo.

Si se observa, con lo que hemos dicho, ya se nos han hecho presentes las tres grandes cuestiones de la metafísica: la cuestión de Dios, la del origen del mundo y la del propio hombre en su existencia humana. En el texto de Arendt, aunque no con una estructura y desarrollo uniforme, están presentes estas cuestiones de la metafísica clásica que, como sabemos, luego vendrán a conformar aquellas ideas que serán juzgadas ante el gran tribunal de la razón en Kant. Estas tres cuestiones quedan

⁴¹³ Cf. Moriones, F., *Teología de san Agustín*, cit., p. 386.

recogidas por la propia Arendt: la primera cuestión es relativa a la concepción agustiniana del ser en general sólo bajo la cual puede determinarse el verdadero ser del hombre; la segunda, es relativa a la propiedad de la vida en el tiempo; y la tercera, hace referencia a la cuestión del mundo⁴¹⁴. Estas cuestiones habrían de ser planteadas estrictamente como cuestiones ontológicas, pero en la perspectiva del pensamiento de san Agustín, el ser en tanto que ser sólo alcanza su justa y atinada explicación cuando se lo comprende y explica desde el ser de Dios como el ser de lo que es. De esta manera, puede afirmarse, con Heidegger, que la metafísica en san Agustín queda expuesta desde su interna constitución ontoteológica. La tesis que subyace al texto de Arendt es que esta constitución tiene ella misma su origen en la especulación platónica acerca del ser y del universo. A partir de la comprensión del ser desde Dios, a partir de la ontología como ontoteología, tanto la cuestión del mundo como la cuestión del propio hombre, como el ser que está ahí en ese mundo, devienen ellas mismas cuestiones de la metafísica que trascienden la condición humana y mundana del propio hombre.

En este capítulo, el primer epígrafe está dedicado al planteamiento de la cuestión metafísica en san Agustín desde la perspectiva ontoteológica. En el segundo, desde esta perspectiva, volvemos al texto de Arendt para ver como ella formula la constitución de la metafísica en términos ontoteológicos. En el tercero, se afronta la cuestión metafísica de la explicación del origen como *principium* y, desde aquí, en el siguiente, se expone la conocida tesis arendtiana de la doble concepción del ser. En el cuarto, se estudia la concepción metafísica del ser cuando se aplica, más allá de la explicación del origen, a la propia estructura del universo. Esta cuestión, que es importante porque aquí Arendt entenderá la concepción del ser metafísico como una relación entre el todo la parte, será estudiada en el epígrafe sexto. Tanto el séptimo como el octavo sacan las consecuencias que esta concepción del ser tienen para la cuestión de la comprensión del mal y de la ley. Aquí podremos ver cómo el concepto metafísico de ley es el utilizado por Arendt cuando en *Los orígenes del totalitarismo* explica el concepto de ideología. El último epígrafe expone, más allá de Arendt, el modo como está anudada la metafísica de la interioridad y el desarrollo de la comprensión del sí mismo. Con ello, al término de este capítulo, dejamos en franquía la necesidad de un giro hacia una concepción fenomenológica del mundo. Obsérvese que, en nuestra propia lectura, aparece diferenciada la cuestión metafísica cuando esta alcanza al ser de Dios y la cuestión metafísica cuando alcanza el ser del mundo y deja, al menos aquí abierta, la cuestión de

⁴¹⁴ Cf. *El concepto de amor en san Agustín, cit.*, p. 84.

si el pensamiento metafísico acerca de Dios requiere de una concepción metafísica del universo y viceversa.

1. La ontoteología en el pensamiento metafísico de san Agustín

Podemos tomar de Heidegger la tesis de que el pensamiento de san Agustín forma parte de un capítulo fundamental de la historia de la metafísica. Es cierto que en san Agustín no hay una separación entre el acercamiento religioso y filosófico, y es cierto que el término “ontoteología” no es utilizado por Arendt cuando se adentra en el pensamiento de los fundamentos filosóficos del Obispo de Hipona. Pero, siguiendo a Heidegger, cabe plantear a raíz del texto de Arendt la cuestión de la constitución ontoteológica del pensamiento de san Agustín para saber cómo el discurso filosófico sobre Dios entra dentro de la experiencia religiosa. Desde el planteamiento heideggeriano, el problema fundamental es cómo puede la filosofía exigir y determinar que Dios entre en la filosofía⁴¹⁵. La respuesta de Heidegger, recordémosla, es que Dios entra en la filosofía en la identificación de Dios con el fundamento. “De este modo, el ser de lo ente es pensado –dice Heidegger– ya de antemano en tanto que fundamento que funda”⁴¹⁶. La metafísica hace manifiesta su constitución onto-teo-lógica porque la pregunta acerca del ser –la pregunta ontológica– recibe su respuesta desde Dios como un ser determinado. Y con ello, el ser de lo ente se re-presenta en el pensamiento como algo que requiere esencialmente de un primer fundamento o razón.

Pero, en el contexto de este ensayo de Heidegger, la cuestión es algo más compleja e interesante al plantear el problema de la metafísica en diálogo con Hegel. En la onto-teo-logía no se trata solamente de ver la historia de la metafísica como una historia en la que al discurso general sobre el ser se le ha superpuesto el discurso acerca de Dios. Que la metafísica, en su constitución, sea onto-teo-lógica apunta a algo más que al cruce y superposición de la ontología con la teología. La cuestión importante a dilucidar para Heidegger, en el juego de la identidad y la diferencia, es cómo aquello que piensa la ontología es también y al mismo tiempo aquello que piensa la teología. No se trata solamente de pensar a un ser como fundamento de otro sino que de ver cómo el ser en general ya lleva en sí la exigencia de ser fundamento, esto es, la exigencia de ser

⁴¹⁵ Cf. “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica” en *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1988, p. 123 [*Identität und Differenz*, Verlag Günter Neske, Pfullingen, 1957.]. Sobre este texto de Heidegger como cuestionamiento del principio de identidad y de razón suficiente me he ocupado en: Palomar Torralbo, A., “Discusión en torno a los primeros principios y su valor ontológico” en *Filosofía. Temario para el Cuerpo de Profesores de Enseñanza Secundaria*, MAD, Sevilla, s. f., pp. 26 y ss.

⁴¹⁶ “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, *cit.*, p. 127.

supremo y último. Esto es lo que se define en la esencia de esta constitución. No se trata, como dice Heidegger, de reunir dos disciplinas metafísicas sino de la consideración fundamental de que, primero, el ser aparece como fundamento del ente, fundando todo ente, y, segundo, que este fundamento es pensado como el ente supremo en el sentido de la Causa Primera. Así la ontología piensa todo el conjunto del ente como fundamento y la teología piensa este fundamento desde la perspectiva del ente supremo. Lo que en cualquier caso, no queda pensado por la onto-teo-logía en su unidad es la diferencia del ser respecto a todo proceso de fundamentación en lo ente. O dicho, positivamente, lo que ha pensado siempre la metafísica es esta unidad de ontología y teología. Desde la diferencia ontológica, Heidegger contempla la historia de la metafísica como la resolución –siempre olvidada en la historia– de que el ser que ya es fundamento “necesita de una apropiada fundamentación a partir de lo fundamentado por él mismo, es decir, necesita la causación por la cosa más originaria. Esta es la causa en tanto que *Causa sui*. Así reza el nombre que conviene a Dios en la filosofía–”⁴¹⁷. La constitución onto-teo-lógica de la metafísica viene dada, en conclusión, de la búsqueda para el ser en cuanto fundamento de su razón en la “cosa más originaria”, en el ente más originario. Tal ente no es sino aquel que ya no puede tener su razón en otro sino en sí mismo, aquel que tiene el origen de su existencia como *Causa sui*. Y este modo de hablar, con el que la filosofía habla de Dios en términos de “apropiada fundamentación”, volviendo en nuestro texto al tema bíblico tratado por san Agustín, corresponde históricamente al momento en el que al nombre “Dios” le conviene ser un fundamento en el ejercicio de la filosofía.

Pues bien, aunque el ensayo de Heidegger nació en un diálogo con Hegel como el pensador en el que tiene su término la metafísica –la metafísica clásica y medieval tiene su forma de acabamiento más señalada en la metafísica racionalista moderna⁴¹⁸–, pero al mismo tiempo como el pensador que abrió la cuestión para la filosofía de la diferencia, lo dicho para Hegel puede ser, *mutatis mutandi*, también aplicado a san Agustín. De este modo, san Agustín puede ser visto en el marco de comprensión abierto para la dilucidación de la interna constitución de la metafísica. Pero hemos de aclarar en

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 153.

⁴¹⁸ Ciertamente, aquí no hacemos diferencia, en principio, entre la metafísica participacionista y la metafísica racionalista porque entendemos que la cuestión principal está en que tanto una como otra dicen de Dios lo que positivamente es independientemente de que una se exprese como una relación analógica y otra se exprese como una relación lógica necesaria entre esencia y existencia. De la cuestión metafísica moderna, así como de su crítica me he ocupado en: Palomar Torralbo, A., “La estructura modal de la realidad: posibilidad, existencia y necesidad” en *Filosofía. Temario para el Cuerpo de Profesores de Enseñanza Secundaria*, MAD, Sevilla, pp. 10 y ss.

qué sentido hacemos esta afirmación. En efecto, para san Agustín hay una diferencia radical entre el ser de Dios y el ser de las creaturas. Esta diferencia puede presentarse bajo la forma de una disyunción: si una sustancia es una creatura, entonces no es Dios y si es Dios, entonces no es una creatura. Esta diferencia puede ejemplificarse para uno de los predicados atribuidos a Dios: si una sustancia es mudable, entonces no es Dios y si es Dios, entonces es inmutable. Y así sucesivamente para el resto de los predicados que marcan la diferencia entre Dios y lo que no es Dios. Ahora bien, lo propio del pensar metafísico, como pensamiento especulativo, es que esos predicados no pueden ser entendidos como el resultado o el resto de una negación sino, por el contrario, como la forma más positiva de decir el ser. Así, lo infinito es lo que dice positivamente el ser de lo finito, lo inmutable lo que dice positivamente el significado de lo mudable. Tomemos, con san Agustín, este último predicado. Lo mudable no puede tener verdadero significado o significado pleno, puesto que lo mudable es precisamente aquello que es pero que deja de ser. “Lo que cambia, después del cambio, –dice san Agustín– no es lo que era; si no es lo que era, ha habido allí una muerte; pereció allí algo que era y ya no es”⁴¹⁹. No puede tener pleno y verdadero significado aquello que deja de ser. Más bien, por el contrario, lo que enseña la metafísica es que lo más positivo del ser se dice justamente como la negación de todo predicado que pierde como referencia el ser. En este sentido, lo inmutable o lo infinito es aquello que niega lo que lo mudable y finito en sí mismo dicen del ser. La negación de esta negación viene a ser lo positivo del ser. Si se investigan las cosas del mundo, dice san Agustín, sólo se encontrará o algo que será o algo que fue, pero sólo si se piensa en Dios y en la vida eterna se encontrará el “es”: “En ella –la vida eterna– nada es pasado, como si ya no existiese; ni nada futuro, como si todavía no existiera. En ella sólo hay existe. En ella no hay fue o será, como si lo que fue ya no es y lo que será aún no es. Todo lo que hay en ella es *es*”⁴²⁰. Sólo Dios es el ser y, en este sentido, sólo Dios es el ser “en sí mismo” y, por tanto, lo que verdadera o esencial o substancialmente es. “¿Qué es ‘sí mismo’ (*idipsum*) –se pregunta san Agustín– sino lo que es?”⁴²¹ El “sí mismo” viene a coincidir con el “ente” y “lo que es”, pero, esto que es, es lo que se mantiene en su ser, es decir, lo que no cambia⁴²². Que aquí reside la formulación de la constitución onto-teo-lógica

⁴¹⁹ *Tratados sobre el evangelio de San Juan*, 38, 10.

⁴²⁰ *Enarraciones sobre los salmos*, 101, 2, 10.

⁴²¹ *Enarraciones sobre los salmos*. 121, 5.

⁴²² La cuestión surge al preguntarse san Agustín por el sentido bíblico que tiene la expresión “*Más tú eres siempre el mismo*”. El sentido del texto bíblico queda aclarado desde la reflexión metafísica.

de la metafísica se ve porque no se trata de pensar el cruce de la cuestión de la ontología con la teología sino de ver que el ser que no es en sí mismo tiene sólo en Dios la razón de lo que es. Por tanto, Dios como ser es el fundamento último y supremo, el “es” que siempre es, de todo ser. La unidad del ser de todo lo mudable exige un fundamento en el ser que no muda. O para decirlo de otra manera: Dios es el único sujeto en el que la copula da unidad a los predicados con los que se habla de las cosas que cambian. Si Dios no es, no hay referencia común y última para los significados del mundo. Sin Dios la “referencia” que da esencialmente el significado queda como vacía y rota.

2. La metafísica agustiniana

Pues bien, en el texto de Arendt, la constitución onto-teo-lógica de la metafísica se sitúa, como hemos visto a propósito de Heidegger, en el problema del ente más originario como aquel que hace posible la fundamentación del ser en cuanto fundamento. Esta configuración de la constitución de la metafísica en san Agustín queda expresada en el siguiente pasaje:

“La circunstancia de que el hombre no se haya hecho a sí mismo sino que haya sido creado implica que la plenitud de sentido de la existencia humana reside fuera de ella y la antecede. La condición de ser creado (*creatum esse*) significa que esencia y existencia no son lo mismo en la criatura. El Ser Supremo (*summum esse*), que al crear al hombre le confiere ser, es también el ‘Ser Primordial’ (*primitus esse*) en el sentido de que es primero y de que, comparado con él, todo lo demás es segundo y derivado”⁴²³.

Ontológicamente, para la metafísica clásica tomista, el hombre, como cualquier criatura, viene definido como aquel ente en el que la esencia no coincide con su existencia. Tal tesis que define la metafísica participacionista es la que Arendt recoge trayendo al texto agustiniano los conocidos términos de la metafísica. Pero ya hay textos en el propio san Agustín que, de algún modo, anticipan desde la filosofía griega esto que luego será vertido por el tomismo. San Agustín hace derivar la cuestión de la esencia en relación con la cuestión del ser. El término “esencia” viene de “ser” –

⁴²³ *El concepto de amor en san Agustín, cit.*, p. 77. Este texto pertenece a la Copia B, la que es fruto de una segunda revisión por Arendt. Por tanto estaríamos ante el texto más elaborado. En este fragmento Arendt trae al cuerpo del texto la cita de san Agustín en la que se afirma que el *summum esse* es también el *primus esse*. Esta cita está tomada del *De moribus ecclesiae catholicae et moribus Manichaeorum II* (cf. *Der Liebesbegriff bei Augustin, cit.*, p. 34.). Los términos de “esencia” y “existencia”, que son los términos en los que se piensa metafísicamente, la relación entre las criaturas y Dios, son añadidos en la revisión de Arendt a este texto.

essentia viene de *esse*–, y, por lo tanto, solamente puede aplicarse este término a Dios. Que haya cambios o mutaciones en un ente, significa que él propiamente no tiene en sí su ser. Todo cuanto cambia, sostiene san Agustín, no conserva el ser y la esencia se define como aquello que conserva y mantiene el ser o como aquello que en sí no puede perderlo. Pero, todo, excepto Dios, puede perder el ser. Sólo puede decirse de Dios, como formuló la metafísica escolástica, que verdaderamente “es” o que es propiamente ser –*Deus est ipsum esse*–, mientras de las criaturas “tienen” el ser (*habent esse*), y, por ello, a su vez, porque la esencia es ser que no puede dejar de ser o es lo que en el ser no deja de ser, solamente de Dios podemos decir que es su esencia (*Deus est sua essentia*)⁴²⁴. En la cuestión de la esencia se muestra que el hombre, como todo lo creado, es un ser infundado, un ser que, en el cambio, muestra que su ser no se mantiene para sí como un ser en sí. Esta falta de ser, siguiendo la lectura que la metafísica cristiana hizo del pensamiento griego, se dice corresponde al modo de ser del accidente. En el *De Trinitate* san Agustín recoge esta tesis de la relación entre el ser y la esencia en el siguiente texto:

“Pero en Dios no cabe hablar de accidentes. Luego sólo existe una *sustancia* o *esencia* inmutable, que es Dios, a quien con suma verdad conviene el nombre de ser, de donde deriva la palabra *esencia*. Todo cuanto se muda no conserva el ser. Y cuanto es susceptible de mutación, aunque no varíe, puede ser lo que antes no era, y, en consecuencia, solo aquel que no cambia ni puede cambiar es, sin escrúpulo, verdaderamente el Ser”⁴²⁵.

La estructura ontológica de la esencia/existencia, que es entendida en san Agustín, como hemos visto, desde la concepción del ser como lo que no cambia y es eterno, alude al carácter no autofundado del hombre. Originariamente, el hombre, que se pregunta en su existencia por su esencia, descubre que verdaderamente la esencia sólo puede predicarse en propiedad de Dios en tanto que la esencia es lo mismo que el Ser de Dios. Y es la pregunta por la esencia, que está contenida, como no podía ser de otra

⁴²⁴ Para el uso de estas expresiones en la metafísica: Gilson, E., “Elementos de una teoría metafísica tomista del ser” en *Espíritu*, 41, 1992, pp. 5-38. Para la cuestión del ser y de la esencia en san Agustín puede verse el interesante epígrafe 2º titulado “Las teologías de la esencia” del capítulo I de *El tomismo*: Gilson, E., *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2002, pp. 58-65. Para una historia del problema de la esencia en la historia de la filosofía desde Platón a Zubiri, para la recuperación que san Agustín hace de la *essentia* en relación al ser y para los usos y significados tomistas: Ugarte, F., *Metafísica de la esencia. Un estudio desde Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2001, pp. 15- 85; 88-130. Del tema de la importancia de la esencia en la metafísica racionalista me he ocupado en: Palomar Torralbo, A., “La estructura modal de la realidad: posibilidad, existencia y necesidad” *cit.*, pp. 13- ss.

⁴²⁵ *Tratado de la Santísima Trinidad*, V, 2, 3.

manera, en la *quaestio mihi factus sum*, la que lleva al hombre a ir más allá de sí mismo hasta aquello que, simple e integralmente, es. La cuestión metafísica de la esencia retorna al hombre a la cuestión de su modo de su ser: el ser de su existencia es el que conviene a quien no es esencialmente, esto es, el modo de ser de una creatura. La pregunta metafísica por la esencia lleva la cuestión del origen de la existencia de lo creado hasta el Ser que es esencialmente. Dios es el Ser a partir del cual el origen mismo de la existencia es traído hasta el modo de su ser, esto es, hasta el modo de ser que es en virtud de lo que esencialmente es. Es, de esta manera, como a través de los conceptos de la metafísica, la pregunta ontológica por todo lo que hay, lleva en sí misma a la cuestión de Dios. A partir de esta metafísica de la esencia, san Agustín piensa el Ser, que es Dios, trinitariamente a partir del concepto de *hypóstasis*⁴²⁶.

La diferencia ontológica fundamental en san Agustín, que hace posible pensar a Dios como el ser esencial respecto a todo lo que no es Dios pero existe, es la diferencia entre el modo de ser de esencial y el modo de ser que es recibido del ser esencial. Este segundo modo de ser, que es el de todo lo creado, es el que corresponde a la participación. La existencia, en tanto que modo de ser participado, en su participación depende de Dios. No hay un término medio entre un modo de ser y otro. Así, la condición de todo ser creado es el llevar en sí la referencia a la relación fundamental y fundante del ser que mantiene en sí su ser. Este modo de ser se identifica, por ello, con el *summum esse*. Onto-teológicamente decimos que las cosas que no son sino que tienen

⁴²⁶ En san Agustín parece darse una vacilación en la utilización de los términos “esencia”, “sustancia” para pensar el concepto fundamental de persona. En el *De Trinitate* sostiene que tanto se puede aplicar a la Trinidad el concepto de sustancia (*ousía*) como el de esencia, pero que, aunque en la lengua griega se hablaría de la Trinidad y de Dios como de tres sustancias y una esencia correlativamente, san Agustín identificará esencia y sustancia y hablará de la Trinidad como de tres personas y una esencia o sustancia. Fue Tertuliano (ca. 160 – ca. 220) el que distinguió entre persona y sustancia al afirmar que en Dios podemos encontrar tres personas en una única sustancia. Aquí Tertuliano introdujo el término griego de *prósopon* y lo vertió por persona. Orígenes (185 -254), por su parte, fue el que introdujo el término de *hypóstasis* o *hypokéimenón* para hablar de los tres *prágmata* que están y permanecen en la esencia divina. Esta solución fue la adoptada en el Concilio de Nicea en el 325 y después en el Concilio de Calcedonia en el año 451 para salir al paso del problema ontológico que planteaba el concepto del término “persona” que en su origen griego –*prósopon*– llevaba la referencia a algo que, en su apariencia, podía ser entendido sin entidad como una máscara. La cuestión sumamente interesante es cómo el término latino de persona, proveniente del derecho romano, fue sobredeterminado con el concepto griego de sustancia de tal manera que, para cuestiones estrictamente, teológicas el término de *hypóstasis* acabó siendo equivalente al término “persona”. En san Agustín ya se da esta identificación entre *prósopon* e *hypóstasis* con lo cual al concepto de persona le fue suspendido ese carácter de pura apariencia que connotaba el término griego y adquirió para la especulación ontoteológica el peso del concepto de sustancia que, sin embargo, es relativos a Dios mismo pensado como esencia. Para los usos de los términos en san Agustín: Blázquez, N., *La filosofía de san Agustín, cit.*, pp. 106-111. Para la etimología y los usos primeros de los términos en san Agustín, Orígenes y Tertuliano: Moreno Villa, M., *El hombre como persona*, Caparrós Editores, Madrid, 2005, pp. 12-20.

el ser están referidas al Ser supremo desde el cual se da la razón de su tenencia de ser. La existencia de las criaturas revela su modo de ser relacional a la *essentia*. Por ello, aunque cabe hacer una distinción entre sustancia y esencia, a Dios y en su relación fundamental con lo creado, cabe aplicarle propiamente el sustantivo de esencia siempre y cuando este sustantivo implique la referencia al ser que no lleva cambio ni mutabilidad alguna. En esta diferencia ontológica, donde se distingue radicalmente entre el modo de ser de lo que permanece y de lo que no permanece, se alumbra la relación fundamental entre Dios y la criaturas. Frente a estos modos, lo que no tiene ser y lo que no participa de este ser es la nada. Pues bien, la *creatio ex nihilo* significa que el *Summe Esse* es la causa de todo lo que existe en el modo de ser que no es Dios. El término *nihilo* apunta propiamente a lo que no es ser y a lo que, por tanto, no puede darse predicado alguno. El predicado de omnipotencia manifiesta, en este contexto del origen, la potencia del Ser para dar el ser donde nada había o, mejor dicho, para darlo a lo que nada *era*, allí donde no había modo alguno de ser. Que Dios sea considerado como lo esencialmente otro a todo lo creado significa que su esencia, que es ser, es la única que ya era, que es y que será. De lo demás que existe sólo puede hablarse de su esencia en la medida que en esta ya ha sido dada también por Dios. Lo propio de la especulación metafísica agustiniana no está solamente en afirmar que Dios es Causa de todo lo que hay –esto también podría afirmarse de la doctrina neoplatónica de la *emanatio*– sino en la afirmación de que esta Causa da la existencia no a partir de algo ya previo sino de la nada, una nada que es, en un sentido, también “absoluta”, porque allí donde nada había, nada pudo ser pre-supuesto sino solamente la potencia de Dios. Desde el punto de vista metafísico, la nada sólo está relacionada en el origen con el ser de Dios.

El reverso de este modo de ser, que tiene su origen en la nada, es que sólo es en tanto que mantiene su relación a Dios. Por tanto, es en el concepto creación como, finalmente, sólo en Dios cabe hallar la *razón de ser* de todo lo que es. Dios es, como afirma Arendt, el *primitus esse*. Es siempre, en relación con todo lo que hay, el Ser primero. El reverso de la doctrina cristiana de la creación es la ontoteología y en un sentido, si cabe, más radical que en el platonismo: no puede hallarse fundamento, allí donde hay huella de ser, que no remita a Dios como su origen, un origen en el que lo que habrá de ser sólo es la nada en la que Dios puede fundar una relación. No es extraño, por esto, que en la formulación de la ontoteología cristiana medieval en san Agustín pero también, en tanto que comparten esta misma tesis, en Santo Tomás y Suárez, se lleve a cabo la identificación, todavía dada de forma ambivalente en

Aristóteles, de la *πρώτη φιλοσοφία* con la *θεολογία*. Esta cuestión de la relación entre el *ens finitum* y el *ens infinitum* es para Heidegger todavía más originaria que la cuestión acerca de la cognoscibilidad y demostración de la cuestión de las pruebas de Dios⁴²⁷, porque, finalmente, es esta cuestión y esta diferencia la que llevará al racionalismo metafísico moderno, con Hegel en su final, a elaborar la formulación más cabal, completa y perfecta de la estructura ontoteológica de la metafísica como el pensamiento que se juega en la relación entre esencia y existencia. Y tampoco es extraño, llegados hasta aquí, ver de qué modo y por qué la *Ciencia de la lógica* en Hegel comienza, precisamente, por la relación aun inmediata entre el ser y la nada, una relación que será reflexionada ontológicamente en la esencia y elevada a la identidad de la lógica, la metafísica y la teología en la doctrina del concepto. La cuestión del origen de la existencia del hombre y de su sentido entraña ya en san Agustín la cuestión de la constitución onto-teológica de la metafísica en la triple identificación, no desarrollada y apenas apuntada de pasada por Arendt, de *creatum esse*, *Summum Esse* y *Primitus esse*. Y, finalmente, tampoco es aquí extraño comprender cómo para Heidegger, así como para luego Arendt en la *Vida del espíritu*, la filosofía viene a identificarse ella misma con la Metafísica. Léase ahora, en este contexto de la metafísica de san Agustín, el siguiente texto de Heidegger con el que entramos en el siguiente epígrafe:

“La Filosofía es Metafísica. Ésta piensa el ente en su totalidad –mundo, hombre, Dios– con respecto al Ser, a la comunidad del ente en el Ser. La Filosofía piensa el ente como ente, en la forma del representar que fundamenta, porque desde y con el comienzo de la Filosofía, el Ser del ente se ha mostrado como fundamento (*Grund*) (ἀρχή, αἴτιον, principio)”⁴²⁸.

3. La cuestión del *principium* y la constitución onto-teológica de la metafísica

⁴²⁷ Cómo la distinción de la esencia y la existencia cobró importancia en la filosofía de la Edad Media y cómo, tras la metafísica escolástica, pasó a la metafísica moderna a través de la obra de Suárez está estupendamente bien expuesto en: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000, pp 109-146 [*Grundprobleme der Phänomenologie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1975. Curso del semestre verano de 1927]. La perspectiva de Heidegger desde la que afronta este capítulo fundamental de la metafísica es la de la tesis kantiana sobre el ser y su propia perspectiva de la diferencia ontológica. Tal texto de Heidegger fruto del curso de 1927, como es sabido, expone el modo en que habría de desarrollarse la parte central de la tercera sección de la primera parte de *Ser y tiempo*.

⁴²⁸ Heidegger, M., “El final de la filosofía y la tarea del pensar” en *Tiempo y ser*, trad. J. L. Molinuevo, Tecnos, Madrid, 1999, p. 77 [*Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* en *Zur Sache des Denkes*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1988.].

La pregunta por el origen lleva el preguntar del hombre acerca de sí mismo, como fenómeno originario que no puede ser orillado en la existencia, hasta la cuestión del origen de la comprensión de su ser común en Dios. La onto-teología queda definida como el intento de pensar el Ser del ente como fundamento, como principio y como causa. Heidegger sostiene, en el trabajo anteriormente citado, que lo específico del pensar metafísico es que muestra la relación entre lo fundado y lo que da el fundamento. La metafísica muestra esta relación, que Arendt simplemente definía como una relación de dependencia, como una re-presentación, como un hacer presente la presencia del fundamento en lo fundado. “Como fundamento –escribe Heidegger–, el Ser trae al ente a su estar presente: el fundamento se muestra como presencia”⁴²⁹. Podríamos entender que esta presencia permanece para san Agustín, en la interpretación de Arendt, en la huella de la memoria. Desde un punto de vista metafísico, podría decirse que la *memoria Dei* da presencia en el hombre de su fundamento. El retorno del hombre a sí mismo es, de este modo, un retorno al conocimiento del fundamento en la rememoración y trascendencia. Es aquí donde el hombre conoce, en su condición creada, su relación fundamental, la que lo define en relación a su Creador. Pero, lo importante que aparece en esta lectura de la metafísica, es que sólo de esta manera, sólo en esta vuelta, puede alcanzarse la condición del sí mismo en su condición de ser creado. Es decir, sin vuelta al origen, el hombre no podría descubrir-se en el modo en el que él es. Por tanto, que el hombre sea y sepa de su en sí requiere de la conciencia de que su ser es en Otro en tanto que *se* mantiene en relación con Él. La metafísica es el pensamiento que hace presente la presencia de que su ser viene definido por una relación. Pero, en un segundo momento, la metafísica hace posible esta presencia en el pensamiento de esta relación como algo que sólo es posible si el fundamento se toma como lo que da razón de la relación misma. En la vuelta y en el remonte a Dios, la razón lo toma como el fundamento en cuyo origen está el principio y la causa de todo lo que hay. Dios es el principio –primero– en el origen de todo lo que tuvo un comienzo.

Pues bien, en la lectura de Arendt sobre san Agustín, es capital separar la cuestión metafísica del principio primero que lleva a la cuestión del origen de todo lo creado –el Universo– de la cuestión también metafísica del comienzo del hombre. Esta diferencia en el origen está presente en todo el texto de Arendt y se convertirá, como es bien sabido, en uno de los temas recurrentes en sus escritos posteriores cuando cita a san Agustín. Podemos establecer la tesis de que la crítica de Arendt a la filosofía como

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 78.

metafísica consiste en la separación de la cuestión primera y la segunda. Ahora bien, cómo pueda ella llevar a cabo tal separación es lo que entrará en juego en la destrucción o deconstrucción misma de la metafísica siguiendo el hilo conductor de la relevancia de la cuestión del mundo como una cuestión originaria. La cuestión no es baladí pues la diferencia entre *principium e initium* en san Agustín no puede establecerse, en principio, desde un punto de vista ontológico porque el hombre comparte el modo de ser de su comienzo con el modo de ser del Universo: el de lo creado que es participado del ser de Dios. Pero, sin embargo, el hombre mantiene la conciencia de una diferencia fundamental con respecto al Universo, pues entre todo lo creado sólo en él se hace manifiesta la diferencia entre el modo de ser de su existencia y el modo de ser de todo lo demás, pues él tiene conciencia y conocimiento del origen mismo de todo comienzo. A pesar de que él es parte del Universo mantiene en sí la diferencia y la relación de lo creado mutable y del Creador inmutable, porque tiene conciencia tanto de lo uno como de lo otro. Esta conciencia es así conciencia de una diferencia y se hace manifiesta, como ya se ha dicho de varias formas, cuando el hombre emprende la búsqueda de sí ante la falta de reconocimiento de sí mismo en todo aquello que con él ha sido creado. Así él puede llegar a la conclusión de que es tanto creado como el Universo como no creado como él. Y esta extrañeza, que encuentra en sí como de una doble e inerradicable pertenencia, da pie a presuponer que en su origen ya estaba él formado para llevar dentro de sí de esa diferencia que pone en marcha la empresa de su búsqueda e interpretación. ¿Pero cómo mostrarla? ¿Cómo hacerla patente como diferencia?

Para Arendt esta diferencia hay que dirimirla, justamente, como la diferencia del modo de ser en que se dice el Universo y el modo de ser en que se dice lo propio del hombre. Esta diferencia nacería, para ella, de dos horizontes hermenéuticos de comprensión bien diferentes: el horizonte de concepto del ser que recibe su comprensión de la fundamentación en la metafísica platónica y neoplatónica y el horizonte de concepto de ser en el que se comprende al hombre en la tradición judeo-cristiana. Así Arendt afirma lo siguiente:

“Las reflexiones agustinianas sobre la condición humana en el contexto de la relación Creador-criatura provienen directamente de la enseñanza judeo-cristiana y son patentemente mucho más originales que las consideraciones más

convencionales en torno al deseo y al temor que se dispusieron en la Parte Primera, cap., 1”⁴³⁰.

Lo que san Agustín preservó de esta tradición fue precisamente su concepción acerca de la condición humana; pero, sin embargo, por influjo de la concepción del ser platónica no preservó esta concepción para el Universo, por lo que, en él, coexistieron ambas concepciones sin asumir plenamente que no son com-posibles o que, por lo menos, generan contradicciones dentro de una comprensión general del ser o que arrastran “graves consecuencias para la comprensión de la vida humana”⁴³¹. Para ello, es necesario, en primer lugar, exponer más detenidamente cómo es para Arendt esta confluencia en san Agustín del pensamiento judeo-cristiniano y del platonismo para, en un segundo momento, ver lo peculiar de la concepción cristiana de la existencia y, de este modo, retrotraer la cuestión del origen de la concepción metafísica griega a la concepción judeo-cristiana. Con este desplazamiento de la cuestión del problema del origen, pretende Arendt situar la comprensión del ser para la condición humana en un contexto estrictamente ontológico sin que esta ontología piense la cuestión del ser como lo común de todo lo ente desde Dios, es decir, sin que la ontología, como filosofía primera, acabe siendo comprendida desde la teología. Y esto puede llevarse a cabo si puede, a su vez, separarse la comprensión filosófica/platónica del ser de la comprensión religiosa. De fondo vuelve a la posición heideggeriana de buscar una comprensión fenomenológica del ser desde la vida fáctica.

Pues bien, esta ontología será la que haría posible una comprensión del ser apta para la condición humana. Desde el punto de vista de las tres grandes cuestiones metafísicas, que Heidegger recoge en el texto citado de *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, pero que desarrolla ampliamente en el texto de *Los problemas fundamentales de la filosofía*, el curso de 1927, la exposición de Arendt pretende mostrar que, en aras de la comprensión de la condición humana, puede desvincularse la cuestión del mundo y la cuestión del hombre de la cuestión de Dios del modo como la tradición filosófica entendió en referencia a Dios la cuestión misma del hombre y del mundo. El poner el punto de vista en cómo entró la filosofía griega conformando la teología agustiniana y deslindar de ella, conjuntamente, la cuestión del hombre y la cuestión del mundo para entender precisamente al hombre en su relación originaria con el mundo, puede decirse que es el centro del pensamiento arendtiano. Ello presupone,

⁴³⁰ *El concepto de amor en san Agustín, cit.*, p. 79.

⁴³¹ *Ibid.*, 87.

lógicamente, que tanto el hombre como el mundo salgan fuera de la comprensión del ser de la onto-teología. Para este menester es fundamental para Arendt comprender el giro del concepto de mundo que se produce en los escritos tardíos de san Agustín. En la tesis de Arendt este giro se produce cuando la concepción griega del ser dejó de ser central en san Agustín⁴³². Arendt sostiene la tesis fuerte de que esta diferencia en la concepción del ser relativa al mundo puede llevar incluso a hablar en san Agustín de una completa heterogeneidad de contextos ontológicos. Entremos ahora en el tema de cómo entiende san Agustín el problema del mundo desde las categorías de la tradición metafísica griega. La cuestión decisiva es, al igual que en Heidegger, cómo entra la filosofía griega y su concepción del ser del mundo en el concepto de creación de Dios y cómo puede, una vez que ha entrado, convertirse en la concepción que explica esta relación en términos de fundamentación y fundamentado.

4. La doble concepción del ser en la metafísica agustiniana

Como hemos sugerido, Arendt parte de la constatación de que la pregunta acerca del ser del hombre mantiene una doble intencionalidad en san Agustín: por una parte, el hombre mantiene la intencionalidad hacia la comprensión de sí mismo como parte del ser del mundo, entendido este mundo como el Universo y, por otra parte, mantiene la intencionalidad hacia una comprensión de sí mismo en la que su ser se ha extrañado de ese Universo al que, según la primera intencionalidad, parecía pertenecer. El hombre se sabe como parte y a la vez como no parte del Universo, sabe que su ser es compartido por el ser del Universo, pero también se sabe que su ser lleva en sí un principio de diferencia con respecto al ser del Universo. Esta diferencia ontológica no se produciría si el hombre no se viera extrañado de alguno modo dentro de un mundo al que sabe que de hecho pertenece. Esta diferencia no se produciría si no surgiera en el propio hombre la reflexión o, mejor dicho, la autorreflexión como una vuelta a sí al no reconocerse a sí mismo en el modo de ser del Universo.

Esta cuestión es importante dentro de la tradición metafísica porque, leída en cierta amplitud, en ella se hace presente el problema de la relación entre naturaleza y espíritu, problema que no surgiría si el hombre mismo no se viera extrañado a sí mismo como ser natural en medio de la naturaleza. El encontrarse a sí como espíritu requiere como de una pérdida del ajuste al universo natural. O, a la inversa, una vez alcanzada la

⁴³² Cf. *Ibid.*, p. 92.

conciencia de sí, esta extrañeza parece hacerse manifiesta como la pérdida de una referencia de la que *naturalmente* se formaba *parte*. En definitiva, esta extrañeza es la que conduce al hombre en su existencia al descubrimiento del espíritu como el otro modo de ser de la exterioridad de la naturaleza: el interior de sí mismo. Es luego, desde esta conquista del espíritu desde donde, fenomenológicamente, aun vuelto a su interior, mantiene la intencionalidad hacia el mundo como naturaleza y como Universo. ¿Pero es esta la intencionalidad más originaria en el hombre? Aunque Arendt apenas tematiza esto, ella prefigura que en la constitución del hombre en esta doble intencionalidad fue capital la concepción judeo-cristiana de la creación del hombre en tanto que es en la religión donde el hombre mismo se experimenta no ya como parte de la naturaleza sino como parte del espíritu. Esta tesis, que recuerda a Hegel, pero que es a su vez fundamental para comprender las entrañas del pensamiento no sólo medieval sino también moderno, puede encontrarse esbozada en el siguiente texto:

“La dificultad surge de estas dos asunciones heterogéneas: de un lado, la búsqueda humana del ser recibe respuesta en la estructura total del Universo del que el hombre mismo es parte. Del otro, en la visión cristiana de la creación el hombre, al decir ‘me he vuelto un problema para mí mismo’ ha empezado a preguntarse por sí *desvinculado del mundo* a la búsqueda del verdadero ser”⁴³³.

Cuando desde la memoria el hombre se pregunta por su origen para dar respuesta a lo que él mismo es, el hombre encuentra un doble origen que revela, en las fuentes de la memoria, una doble anterioridad: de un lado, la cuestión del origen nos lleva al Universo donde el hombre es parte de ese Universo y, de otro lado, la cuestión del origen nos lleva a un concepto de mundo que nace como relación entre el Creador y la creatura. Al desvincularse del mundo en el que se encuentra y emprender la búsqueda de su propio ser, es como si, en esta búsqueda, topara con una concepción del ser sí mismo como relación puramente creatural y, por otra, con una concepción del ser sí mismo como la relación de una parte al todo del Universo. Para Arendt, esta segunda concepción del ser en san Agustín, que se haría presente como respuesta acerca de lo que es, provendría de la tradición filosófica griega, mientras la primera lo haría estrictamente de la concepción cristiana. En la segunda, el ser vendría a identificarse como lo que, aun siendo finito, perdura para el hombre, como lo que, desde el tiempo del hombre, permanece como lo que es, y en la primera, el ser vendría a identificarse como aquello que no siempre es o aquello que ha venido a la existencia desde el no ser.

⁴³³ Cf. *Ibid.*, p. 85. Cursiva mía.

Esta doble concepción acerca del origen atravesaría el pensamiento de san Agustín dando lugar a verdaderas paradojas que vendrían a mostrar en definitiva los problemas ontológicos que habría asumido san Agustín por vertebrar su pensamiento cristiano desde la concepción metafísica de la filosofía griega.

Ahora bien, nosotros hemos matizado esta tesis de Arendt desde el punto de vista de la experiencia y del tiempo humano. Pero, ateniéndonos a su letra, su idea es cuanto menos sorprendente e incluso, desde el pensamiento cristiano de san Agustín, podría decirse que errónea, pues, ella llega a afirmar que a la concepción del ser que viene dada por la comprensión del Universo le corresponde la perduración y la permanencia. Si no es entendido en su rectitud esto, entonces podría llevarnos a hacer del pensamiento de san Agustín un ontologismo inmanentista en el cual Dios vendría a ser identificado con el Universo. El ser que permanece, dice Arendt, no es Dios sino “la estructura eterna del Universo”⁴³⁴. En la edición en inglés: *This Being, as we shall see, is nothing but the sempiternal structure on the universe*⁴³⁵. Y esta misma confusión se hace presente cuando comienza su interpretación de la presencia de la tradición filosófica griega en san Agustín. Allí leemos lo siguiente:

*Just as “a great house obviously is not greatness”, but receives its greatness by participating in greatness, which must be prior to all things we then call great, thus the whole cosmos, which is Being, is “prior to and by far superior” to everything that is only by virtue of participating in it*⁴³⁶.

Las expresiones entrecomilladas pertenecen al capítulo X del libro V del *De Trinitate*. Pero si nos vamos al texto de san Agustín allí leemos lo siguiente:

“Y así como no decimos tres esencias, tampoco decimos tres grandezas ni tres grandes. En las cosas que son grandes por participación de la grandeza, en las que una cosa es ser y otra ser grande, como una se diferencia de la grandeza, y la grandeza no se confunde con la casa grande”⁴³⁷.

San Agustín en todo este capítulo no habla del Universo sino de Dios, sólo al cual, puede aplicarse propiamente el término esencia y, a partir del interesante ejemplo de san Agustín, tan oportunamente recogido por Arendt, Agustín, equipara la categoría de grandeza con la esencia. La grandeza no se confunde con la casa grande como la

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 85.

⁴³⁵ *Love and Saint Augustine, cit.*, p. 57.

⁴³⁶ *Love and Saint Augustine, cit.*, p. 58. Las expresiones señaladas en cursiva son mías, excepto la de *is* en la última oración.

⁴³⁷ *Tratado de la Trinidad*, V, 10, 11.

esencia no puede confundirse con la tenencia de ser. Bajo la concepción participacionista platónica, la casa grande participa de la grandeza pero en ningún caso puede darse el sustantivo de “grandeza” a lo que sólo debe tenerlo de manera adjetiva “casa grande”. En este sentido el sustantivo de grandeza sólo puede predicarse copulativamente del sujeto absoluto que es Dios o de la Trinidad como sujeto particular –lo absoluto y particular son aquí tomados del título mismo de este capítulo del *De Trinitate*–. Del “cosmos entero” no puede decirse que es el Ser sino que participa del ser como la casa grande participa de la grandeza. Por esta razón, tampoco debe decirse que el ser, como aquello que perdura siempre, es “la estructura eterna del Universo”.

Ahora bien, la cuestión para nosotros, es si, a pesar de esto, puede seguir siendo interesante mantener en Arendt la diferencia entre el ser del hombre comprendido como parte del Universo –un universo que es para él naturaleza– y el ser del hombre que lleva en sí, en la vuelta a sí, un principio de diferencia de lo que es en cuanto naturaleza o Universo. Creemos que sí, y que es posible mantener el desarrollo de la interpretación del ser-ahí desde esta doble anterioridad referencial. Pero antes es necesario comprender el “error” de Arendt en la interpretación de san Agustín para advertir mejor la base de su interpretación. Este error está en que la cuestión del ser del Universo no puede hacerse de manera independiente del modo de comprensión del ser de la ontoteología y de la *participatio*. Efectivamente, el neoplatonismo ofrece a san Agustín el pensar esa relación absoluta del Creador y lo creado como una jerarquía ontológica donde el lugar de cada ser y su valor ontológico están vinculados. El neoplatonismo, como ya dijimos, al final del análisis del marco anterior, ofrece a la concepción cristiana la idea misma de un orden jerárquico de todo lo hay y con él una explicación metafísica de cómo lo creado mismo es un modo de ser de la participación de Dios. Pero además hay que constatar que Arendt omite en su estudio de san Agustín el tema de las *rationes aeternae* o del pensamiento arque-típico –las ideas son consubstanciales a Dios– y de los *lógoi spermatikói*, de procedencia estoica pero también presente en Plotino⁴³⁸ y el papel de la *creatura intellectualis* que contempla las formas puras y eternas y también el tema de la *materia informis* en el curso de la creación del mundo. Pero estos conceptos, para los que habría que hacer una genealogía filosófica que explicara la cuestión del origen del mundo, son capitales para comprender precisamente cómo entró

⁴³⁸ Cf. Alsina Clota, J., *El neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 27. El tema de las “razones conocedoras” aparece en: Plotino, *Enneada II*, trad., J. Igal, Gredos, Madrid, 1982, 3, 16-17.

el platonismo en la teología cristiana de la creación⁴³⁹. Ella deja fuera de la explicación de la relación del mundo y de los seres que lo constituyen en sus relaciones el papel que juegan los arquetipos divinos en el acto de la creación. Es como si Arendt sólo tuviera en cuenta al hombre como el ser que ya se encuentra ahí formando parte de la estructura de un Universo que él no ha creado y que tiene, por su origen griego, una estructura racional.

Detengámonos en esta cuestión para ver cómo se produce en Arendt el desplazamiento semántico decisivo del concepto de eternidad, que siempre es aplicado a Dios en san Agustín, al Universo. Pero es, justamente, este concepto de ser, el que ella tomará como referencia para elaborar un concepto fenomenológico de ser relativo al mundo humano. Desde el concepto de ser del mundo de origen cristiano llevará Arendt la crítica a este concepto de ser que sobrepasa la condición humana y que, sobrepasa también, la concepción del universo como el lugar natural en el que el hombre ha sido también creado y que comparte con él radicalmente el modo de ser de la contingencia. Sólo, como hemos apuntado, desde nuestra experiencia de finitud en el tiempo puede decirse, aun inapropiadamente, que la estructura del Universo, como aquello que permanece en sus cambios, es eternamente duradera.

5. La concepción del ser como estructura del Universo y la relación metafísica del todo y la parte

Despejada la confusión de la propia Arendt, entremos ahora en la exposición de su comprensión de este concepto de ser. Pues bien, la propiedad que define este concepto viene determinada metafísicamente por la relación entre el todo y la parte. Partamos ahora del siguiente texto:

“De acuerdo con la tradición filosófica griega tal y como san Agustín la conoció, el ser significa el cosmos en su integridad, pues permanece idénticamente el mismo por siempre, sin perjuicio de la variación de sus partes. Toda parte del Universo *es* sólo en la medida en que se es una parte del ser, en la medida que participa del todo y encaja en él, y la parte que no se conforma a su todo específico está fuera de lugar”⁴⁴⁰.

⁴³⁹ Cf. Martínez Marzoa, F., *Historia de la filosofía*, Itsmo, Madrid, 1973, p. 367-368; Santa Cruz, M., “Plotino y el neoplatonismo” en García Gual, C., *Historia de la Filosofía Antigua*, Trotta, 1997, pp. 347-358.

⁴⁴⁰ *El concepto de amor de amor en san Agustín*, cit., p. 85.

Lo que, según Arendt, san Agustín tomaría de la filosofía griega sería la comprensión del ser en términos de relación entre el todo y la parte en una concepción metafísica del mundo como cosmos. Podría así decirse que toma el ser que está presente en la cosmo-logía metafísica como la comprensión originaria del ser. La ontología griega, recibida en la doctrina de la creación en san Agustín, sería así tomada como una concepción onto-cosmo-lógica del *ens commune* en la que sería elevada la experiencia del hombre en su mundo al concepto de Universo como lo que está ordenado según la relación ontológica fundamental del todo y la parte. Así, la concepción del ser resultante sería la que comprende al ser como un conjunto íntegro de sus diferentes partes. La creación del Universo mostraría, bajo los principios de la metafísica clásica, el orden con el que Dios creó el mundo. Arendt en este texto apunta bajo qué condición de la temporalidad es pensado este concepto de ser para el Universo: el ser eterno. Ciertamente, según nuestra aclaración, esta eternidad no debiera concebirse de la misma manera con la que es pensado el Creador mismo. Con ella se apunta, más bien, a la tesis de que el Universo, pensado al modo griego, es lo que no está sometido al cambio ni al movimiento, permaneciendo, por tanto, igual a sí mismo. Esto no implica que sus partes no sufran modificaciones ni cambios, pero estos no afectarían al todo del Universo o, en su caso, serían partes que podrían ser reemplazadas por otras partes, de tal manera que la estructura misma, como lo que pone en relación a las partes, no cambiaría. Hay partes que llegan a ser y partes que dejan de ser, pero la estructura misma, donde estas partes son en tanto que son y en cuanto son, no llegaría a ser ni tampoco dejaría de ser. Pero, el todo y las partes se mantienen como todo y partes así en una relación: el ser del todo se hace presente en la parte que lo integra, de tal modo que su ser, mientras es, muestra el ser del todo y, por otra lado, cada una de las partes, como un conjunto ordenado, esto es, integrado, muestra que ella es en relación al ser del todo. Esta concepción de la relación entre el todo y la parte presupone que las partes, siendo Dios el Creador, fueran hechas a la vez (*simul*). El concepto de orden metafísico implica que la creación en el pensamiento de Dios fuera concebida como una relación en la que las partes tuvieron que ser dadas en relación a la estructura del todo como creadas al mismo tiempo. De no haber sido pensado y creado de este modo el todo del Universo, no podría decirse que la creación tuviera la propiedad esencial de ser un cosmos íntegro *ab origine*. “El Universo visto como creación de Dios ha de entenderse, en realidad, como conteniendo

todas las cosas simultáneamente, pues `Dios creó todas las cosas a la vez´ y todas ellas están existiendo de una manera oculta...”⁴⁴¹.

La dificultad que representa para el pensamiento de san Agustín la tesis de la creación simultánea para las cosas que llegan a ser se soluciona atendiendo a la teoría de las semillas originarias. A eso alude aquí fugazmente Arendt al hablar del modo de la existencia oculta para aquellas cosas que actualmente no están como partes de la creación⁴⁴². Pero sólo si la asumimos puede mantenerse la tesis de la simultaneidad para todo lo creado, exista en un momento de tiempo o no. Cabe decir, que la tesis de la simultaneidad implica metafísicamente una ontología esencialista en la medida que, desde el punto de vista de la existencia, las cosas creadas vienen al ser y desaparecen, pero desde el punto de vista de su esencia, de aquello que las cosas ya eran en la mente de Dios, las cosas permanecen como tales, primero, fuera del tiempo como arquetipos, pero luego, dentro del tiempo como las semillas que llevan en sí potencialmente y racionalmente su existencia. Lo que no está en san Agustín y no estuvo fue una explicación lógica-racional de por qué y cómo del conjunto de la esencias unas llegan a la existencia y otras no. Esta cuestión se resolverá en la metafísica racionalista moderna con Leibniz, y, siguiéndole, con Wolff y, luego, Hegel. Pero ya la tesis de san Agustín está concebida para ver cómo la metafísica de la esencia determina la ontología existencial.

Pues bien, Arendt apunta a que desde el punto de vista de la existencia, desde el punto de vista de los seres creados que están en el Universo como partes de él mismo, no se es consciente de esta condición estructural de lo creado. Las partes no son conscientes y no saben que son partes que están en simultaneidad con el resto de las partes conformando un cosmos. “Tampoco los hombres, como partes del todo, pueden contemplar nunca el todo”⁴⁴³, llega a decir Arendt. En la perspectiva temporal en la que Arendt lee la metafísica agustiniana esto significa que el hombre, como parte, cuanto menos, tiene problemas para concebir su existencia como parte de esa simultaneidad y, apuntamos, no tanto por la dificultad que entraña poder contemplar el todo en su simultaneidad cuanto, porque el paso del tiempo, que es paso de su existencia, no se adviene bien con la pertenencia de su existencia con la simultaneidad del todo. El hombre ha de pensarse metafísicamente, esto es, esencialmente, para poder verse a sí

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 86.

⁴⁴² Cf. *Ibid.*

⁴⁴³ *Ibid.*

mismo como parte importante, pero al fin y al cabo, parte de la estructura de ese todo que, puede ser reemplazada, por otra parte. La dimensión metafísica de la temporalidad conlleva esta ausencia de tiempo o es esa eternidad del Universo. La condición humana en su temporalidad ha de sobrepasarse metafísicamente para concebir al hombre, cual parte del universo, en una simple simultaneidad con otras. Pero, para Arendt, es como si esta concepción metafísica del tiempo arrastrara la propia comprensión de la condición ontológica humana que se hace presente en la fenomenología de su condición mortal. “La temporalidad –dice Arendt– no se basa en la condición mudable y transitoria del hombre, sino en la relación entre las partes y el todo”⁴⁴⁴.

La condición temporal del hombre, analizada en la primera parte desde un punto de vista fenomenológico y que puede ser fundada estrictamente en una concepción cristiana de la creación, se ha elevado a la comprensión griega del ser de tal modo que en ella es pensada como una relación mereológica. Es este pensamiento el que hace posible el propio concepto de orden metafísico en la medida que cada parte ocupa el lugar que le corresponde en ese Universo haciendo posible el orden total del mismo. Ahora se comprende aquí cómo, aquel concepto de orden que expusimos anteriormente y al que san Agustín le dedicó su atención en sus primeros escritos, viene sustentado metafísicamente por la concepción de una relación entre el todo y la parte. La concepción metafísica de la lectura agustiniana de Arendt tiene aquí, sin duda alguna, su descripción más precisa. Así queda recogida en el siguiente texto:

“El orden universal es como es por toda la eternidad, y así lo es también lo que en él queda ordenado, por mucho que los seres individuales puedan entrar y salir del Universo, crecer y perecer en su singularidad”⁴⁴⁵.

Pero, esta concepción de cómo se estructuran las relaciones *qua* relaciones metafísicas, nos lleva a una cuestión que será tremendamente importante para Arendt: esa relación entre el todo y la parte, que desde el punto de vista señalado, se tendría que haber presentado en la diferencia entre el concepto metafísico de tiempo y el concepto ontológico que corresponde a la existencia humana, encuentra su lugar de confluencia en la existencia a través del concepto de secuencia. “El tiempo existe –afirma Arendt– porque la simultaneidad se despliega para todas las partes del Universo bajo el aspecto de secuencia”⁴⁴⁶. El despliegue de la simultaneidad, como forma del tiempo, toma el

⁴⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 89.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 86.

aspecto para la existencia de una mera secuencia. La temporalidad que corresponde a la eternidad en su despliegue como todo lo creado al mismo tiempo es la temporalidad propia de una lógica del transcurso o de la secuencia.

6. Mereología, lógica metafísica y lógica fenomenológica

El rendimiento conceptual de la comprensión de la articulación de esta lógica del tiempo Arendt no lo desarrolla aquí en el contexto metafísico de san Agustín, pero no es difícil advertir cómo Arendt desarrolló esta tesis de la relación entre el todo y la parte en su concepción de la ideología como la lógica propia donde el proceso determina el orden del tiempo como una secuencia. Como sabemos la ideología en Arendt, tal y como aparece en el texto *Ideología y terror de una nueva forma de gobierno*, presupone la explicación de la realidad humana como realidad histórica a través del desarrollo de una idea que se concibe como universal y necesaria. No es necesario que entremos aquí en esta cuestión, pero sí hemos de indicar que esta comprensión metafísica del ser funcionaría, en una lectura de Arendt que abordara las ideologías que provocaron los totalitarismos, como el gozne para describir cómo las relaciones ontológicas entre el todo y la parte en el seno de la ontoteología u onto-cosmo-logía se hacen presentes en el modo de pensar metafísico de la ideología como la imposición de la relación del todo y la parte a la realidad tal y como es sostenida en la idea. Naturalmente, ello no sería posible si, a su vez, la propia realidad no se sometiera artificialmente a una idealización. Para hacer una arqueología de este proceso de idealización no sólo sería menester volver a la ontología kantiana y hegeliana, como apunté en un artículo⁴⁴⁷, sino también y sobre todo a las *Investigaciones lógicas* de Husserl y, concretamente, a la *Investigación tercera* en la que Husserl estudia el origen fenomenológico de la relación entre el todo y la parte. Digamos que la metafísica pensó esta relación de la parte y del todo bajo la forma de una idea, tanto en la concepción del ser como estructura del universo como en la concepción del ser como estructura de una ideología y que, tanto en una como en otra, esta comprensión de las relaciones vino sustentada bajo la temporalidad propia del proceso y de la secuencia.

La fenomenología husserliana nos muestra cómo estas relaciones, tan necesarias para una ontología de la relaciones, tiene su base en la conciencia del hombre como un modo de organización categorial de la realidad misma. Mientras la lógica metafísica

⁴⁴⁷ Desarrollo la lectura de este texto de Arendt en: Palomar Torralbo, A, Totalitarismo, experiencia y metáfora, *Daimon. Revista de Filosofía*, 47, 2009, pp. 133-148.

estudiaría su validez ideal y, con ella, su validez universal y necesaria, en un caso bajo el concepto de orden natural de la creación, y en otro bajo el concepto de orden artificial político, la lógica fenomenológica expondría su origen como un orden que se hace accesible y reconocible a la conciencia de tal modo que antes de que pudiera ser predicado de él la universalidad y la necesidad habría que someterlo a la práctica del análisis de las distinciones fenomenológicas. No puede, de entrada, incondicionalmente afirmarse el mundo como un orden realizado por el mandato de la propia razón, tal y como ese orden viene pensado por la metafísica. Antes de establecer leyes estructurales que describan ontológicamente la realidad, sería necesario que la propia conciencia diera cuenta de cómo pueden formarse esas leyes y qué tipos de “objetos” incluirían. De esta manera, las leyes de la lógica, tal y como se dan a la conciencia, y la validez ideal que se descubre en ellas, no rebasaría propiamente el ámbito de la conciencia y de la experiencia humana para pensar la realidad metafísicamente bajo el modo de la idea, pues se descubriría la validez objetiva ideal de las relaciones entre el todo y la parte en su origen fenomenológico. No se pensaría de este modo las leyes que estructuran las relaciones ontológicas como relaciones que vienen estructuradas de forma pre-determinada por la razón sino como leyes que estructuran las relaciones *idealmente* pero cuya idealidad cabe encontrar en la experiencia misma tal y como esta se da a la conciencia humana. Lo propio del pensar metafísico no es sin más el orden categorial en el que se nos da la realidad sino el hacer derivar ese orden de lo suprasensible mismo pensando la relación como un orden causal e incondicional del que sólo puede dar cuenta el pensamiento metafísico. La fenomenología nos ayuda a entender, tras la estela abierta por Kant, que para el orden del mundo y para su estudio basta con ver cómo las formas categóricas con las que se entiende y se piensa la realidad tienen un origen en el modo como nuestra conciencia entra en interacción y relación con las cosas mismas. Para ello, por ejemplo, hay que hacer las distinciones oportunas entre predicados reales e ideales, relaciones dependientes e independientes, totalidades sensibles y formas categóricas, entre leyes estructurales en las que la unidad de las partes y el todo viene dada de forma sintética a partir de un *a priori* material – esto corresponde a lo sensible material cuando es tomando como una relación del todo y la parte– y leyes estructurales en las que esta unidad viene dada de forma analítica *a priori* –esto corresponde a lo ideal que conforma la lógica pura en cuanto *mathesis universalis*–. A partir de estas distinciones, tal y como Husserl mostró en esta importante investigación, puede llevarse el entendimiento de las relaciones entre el todo y la parte a su origen fenomenológico

mostrando la diferencia entre estas relaciones cuando se las ve dentro de la lógica pura o cuando se las toma como relaciones materiales de lo existente y, mostrando igualmente, cómo las relaciones idealizadas de la lógica pura tienen su origen en lo que Husserl llamó en las *Investigaciones lógicas* la “abstracción formalizante”⁴⁴⁸.

En la metafísica griega, tal y como Arendt entiende que esta determinó el concepto de ser en san Agustín pero, más allá de él, en la lógica procesual de la ideología, se comprendería esta relación como la participación o imposición, respectivamente, del orden ideal a la materia sensible haciendo derivar y delimitar lo sensible mismo de su relación con la idea. Este orden, como Arendt analizó ya para su primer escrito sobre san Agustín –*Zeit ist nur, weil für die pars das simul ein Nacheinander ist*, afirmaba ya en el texto de 1929⁴⁴⁹–, puede ser pensado metafísicamente bajo los términos lógicos del todo y la parte de tal forma que la estructura misma de la relación prevalece sobre la existencia de las partes y esa estructura ofrece, frente a la temporalidad humana, la temporalidad de la conciencia, el tiempo que se despliega como espaciación a través de un proceso que permanece en la simultaneidad de lo creado o participado. El orden secuencial del proceso determinaría el modo en el que aparecen las partes. [*S]equence is the mode in which the whole appears to the parts...*⁴⁵⁰. Esta tesis que expone sumariamente la posición de Arendt en torno al orden metafísico desde un punto de vista fenomenológico –el todo aparece en las partes en el modo de la secuencia o de la sucesión– pertenece a la reelaboración del texto primero y no cabe encontrarla en él. Lo que sí aparece en esta primera versión es la tesis de la intercambialidad de las partes en la estructura del todo. Cabe sospechar, por tanto, que Arendt dejó reflejado a partir de la exposición primera en la relación entre el todo y la parte, el avance de la importancia de esta relación para la comprensión de la ideología totalitaria. Este rendimiento para la comprensión vendría, de este modo, de su estudio de la configuración griega del pensamiento de san Agustín. Pero, dejemos ahora esta cuestión que nos aleja de nuestros propósitos y volvamos a la relevancia que esta remisión al origen comportó para la existencia humana. Arendt inicia el giro hacia el estudio del concepto de mundo propio del cristianismo, señalando lo siguiente respecto a la estructuración metafísica del pensamiento cristiano: “Esta interpretación trae

⁴⁴⁸ Cf. Lohmar, D., “El método fenomenológico de las intuiciones de esencias y su concreción como variación eidética”, *Investigaciones fenomenológicas*, 5, 2007, pp.9- 47.; Schérer, R., *La fenomenología de las “Investigaciones lógicas”*, Gredos, Madrid, 1969, pp. 202-205.

⁴⁴⁹ *Der Liebesbegriff bei Augustin*, cit., p. 40.

⁴⁵⁰ *Love and Saint Augustine*, cit., p. 59.

consigo graves consecuencias para la comprensión de la vida humana”⁴⁵¹. En lo que sigue, antes de entrar en el estudio del concepto de mundo, vamos a enumerar estas consecuencias para abrir el terreno a la comprensión del mundo tal y como este se configuraría dejando atrás el lastre metafísico de la filosofía griega.

7. Consecuencias de la comprensión metafísica del ser: la existencia humana, el mal y la ley

Según hemos descrito, la primera consecuencia de esta concepción metafísica del ser es que la vida humana se ve privada de la temporalidad que le es propia. Si el ser se equipara al Universo, y el Universo se comprende como un totalidad que todo lo abarca, y si el hombre individual no es más que una parte de ese todo que puede ser remplazado por otra parte, entonces a la propia vida humana se la piensa como una mera ex-posición del orden sucesivo del universo. Arendt sostiene que, bajo esta comprensión del tiempo, la vida humana queda “privada *–is divested–* de su unicidad *–uniqueness–* e irreversibilidad *–irreversibility–* en que los cursos temporales se suceden del nacimiento a la muerte”⁴⁵². La caracterización misma de la vida, tal y como quedó expuesta en la interpretación del sí mismo del primer marco, la vida del hombre como marcada por su correr hacia la muerte desde su nacimiento, queda despojada de su carácter único en la irreversibilidad de su tiempo. La vida humana es llevada a una abstracción metafísica donde deja de comprenderse en su facticidad, en el hecho de ser-ahí, para comprenderse como un momento o una parte igual a otras partes en la totalidad del Universo. Y así, la vida humana, tomada como una pieza que encaja en el cosmos, termina viéndose bajo el mismo concepto de tiempo que el ser del Universo: la temporalidad de la vida humana es un momento de una sucesión de momentos de tiempo que, como parte de la estructura metafísica, no cambia. La vida humana con-vertida al concepto de ser que equivale con el Universo formaría parte de ese “presente eterno que expone las cosas simultáneamente y que abarca así la partes en su transitoriedad temporal”⁴⁵³.

En segundo lugar, en esta concepción metafísica del ser no puede darse el mal sino solo bienes: “hay sólo `bienes´ (*bona*) en su justo orden, que puede *parecer* males –sólo parecerlo– a la perspectiva fugaz del individuo (*singulum*)”⁴⁵⁴. El texto en inglés: *There are only `goods´ (bona) in their proper order, which may merely seem evil from*

⁴⁵¹ *El concepto de amor en san Agustín, cit.*, p. 87.

⁴⁵² *Ibid.*, p. 87.

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 88.

⁴⁵⁴ *Ibid.*

*the transient perspective on the individual (singulum)*⁴⁵⁵. El mal, en esta comprensión del ser, solo puede parecer –*erscheinen* dice el texto alemán– al hombre desde su punto de vista como un individuo que, como parte, no puede comprender y comprender la economía de los procesos del Universo. El mal sólo es mal desde la perspectiva del singular que no puede conocer la razón de lo que le aparece y que interpreta eso que aparece como algo que rompe el orden. La tesis metafísica, que es la tesis del punto de vista de lo absoluto, sostiene que, esta apariencia vista esencialmente desde el ser es una mera apariencia que desaparecerá, en su caso extremo, con la desaparición de una parte y con la intercambialidad de otra. Ahora bien, el texto en inglés connota la razón fundamental por la que el mal sólo aparece como tal en la perspectiva del singular: el carácter pasajero del mal, la tesis de que el mal no es algo sustantivo que defina el ser, viene explicado por la perspectiva *transitoria* que el propio individuo tiene como parte en la relación con el todo. Porque el hombre singular, al que se le aparece el mal, es él mismo solamente un momento de tránsito en el todo, el encuentro mismo con ese mal – su aparición– es él mismo algo transitorio también, algo que irremediamente *va a pasar* en la sucesión de las partes. Y, por ello mismo, ese mal, desde la perspectiva metafísica, se considera como algo que solo es apariencia y fugacidad. Es el carácter mismo del orden metafísico, que viene expuesto en forma secuencial, lo que convierte el mal en algo que no pertenece esencialmente al ser sino sólo, desde la perspectiva de la parte, al mero aparecer. Nadie puede negar que el mal no se presente en el mundo destruyendo el orden, pero lo que se afirma desde el punto de vista absoluto y metafísico es que ese mal es una apariencia –en el doble sentido del término– en la vida del hombre que, bien visto, esto es, esencialmente considerado, es sólo algo que *tiene que pasar*.

Más allá del modo en el que Arendt entiende la metafísica, podemos decir que esta tesis presupone, por una parte, que el hombre, como cualquier otro ser, participa de la bondad y que, por tanto, en él mismo el mal no tiene más raíz que la falta de una mayor participación en el bien. Como se sabe esta tesis, que tiene su origen en Aristóteles, la escolástica la expondrá bajo la idea de que el ser y el bien pueden ser trascendentalmente convertidos el uno en el otro, de tal modo que la menor participación en el ser traería consigo una menor participación del bien. El mal es aquello en lo que no hay participación del bien pero tampoco del ser. Por ello, el mal es la nada o el ser que viene a coincidir con la nada. Desde un esquema metafísico, se hace

⁴⁵⁵ *Love and Saint Augustine cit.*, p. 60.

para Arendt incomprendible que el mal sea algo sustantivo, esto es, que el mal sea una de las formas en las que el ser es y permanece. No es extraño, por otra parte, que la comprensión del mal, como una raíz que entra en las entrañas de la constitución del hombre, tuviera lugar, justamente, en un pensamiento crítico con la metafísica. La tesis del mal radical, tal y como quedó pensada en Kant, sólo puede surgir una vez que el orden metafísico del mundo, como un cosmos que es accesible a la razón, se viene abajo y, así en lo que en otro tiempo fue orden o nada –el hombre–, se instaura el desorden mismo con el que se hace presente el mal en el mundo. Pues bien, como estamos sosteniendo, esta tesis metafísica acerca del mal no sólo cabe verla en la concepción de la teología agustiniana sino también en la concepción política de las ideologías en el totalitarismo. Que el individuo sea un tránsito y que el mal aparezca sea una apariencia que nada vale sólo puede sostenerse desde la perspectiva de una concepción meóntica del mal, bien sea entendida como el tránsito del individuo como una mera parte del Universo como un todo naturalmente creado, bien sea entendida como el tránsito del individuo como una mera parte del Estado total artificialmente creado.

En este sentido Jean Nabert ha escrito que “lo propio del mal metafísico es tener fuera de sí su razón de ser, y de tal manera que la razón de ser de esta razón de ser reside en la necesidad superior de un orden sustraído al juicio humano”⁴⁵⁶. Esta necesidad superior, que adopta la forma de una unión orgánica y armónica cuyo orden corresponde a lo infinito como una totalidad que lleva en sí una unidad interna y racional, siempre se nos muestra en una oposición fundamental para el pensamiento humano que se inscribe en la finitud donde, en el acontecer externo, tiene siempre lugar “la apariencia del azar, del desorden, del capricho”⁴⁵⁷. Esta unidad interna es la que viene re-cogida en la perspectiva de la totalidad como algo que es absoluto y que ha de dejar fuera todo eso que en el acontecer externo es meramente inesencial. Por esta razón, como deja traslucir Nabert, el problema del mal encuentra su camino adecuado de comprensión cuando pasamos de considerarlo desde un punto de vista lógico, que atiende a la validez, para hacerlo desde un punto de vista moral, que atiende a lo injustificable. El punto de vista lógico presupone que, lo que a la conciencia humana particular aparece como discordante, roto, perdido o transgredido en la composición del todo, aparezca como concordante, restablecido, recuperado y sometido al orden de la razón. De esta manera es como la última razón de ser que puede dar cuenta del mal

⁴⁵⁶ Nabert, J., *Ensayo sobre el mal*, trad. J. Demetrio Fernández, Caparrós editores, Madrid, 1997, p. 41.

⁴⁵⁷ *Ibid.*

escapa, desde el punto de vista de la conciencia humana –una conciencia que para Nabert será, siguiendo a Kant, conciencia moral– al juicio humano. Como ha sostenido Berstein, es sólo a partir de Kant cuando “se da comienzo a la indagación sobre el mal sin recurrir de manera explícita a la teodicea filosófica”⁴⁵⁸ El olvidado Nabert, junto con Ricoeur, Arendt, Jonas y Levinas acometen el problema del mal en el camino abierto por Kant. Nabert nos ayuda a pensar la cuestión del mal en el mundo como algo irreductible para la conciencia humana y como la exigencia de una justificación que va más allá o, más bien, está más acá, no ya sólo del mal metafísico ni del mal físico sino también de ese mal moral que la propia filosofía ha definido en relación a la norma. Para entrar en este terreno, en el que para Nabert no sólo está el individuo sino también la relación intersubjetiva en la forma de la reciprocidad de las conciencias, se hace necesario adoptar la perspectiva que orienta la investigación hacia el origen de la conciencia del hombre en su mundo que es, al mismo tiempo, un mundo com-partido, relacionado con otras conciencias, y abandonar la perspectiva metafísica en la cual la experiencias del hombre como ser moral, social y político son reducidas y asimiladas al propio hombre como una parte más de la totalidad del Universo.

Ahora bien, esta segunda consecuencia de la concepción metafísica del ser no queda plenamente comprendida sino cuando atendemos a esta otra: esta relación del todo y de la parte queda definida mediante una ley a la que sólo puede convenirle el adjetivo calificativo de “eterna”. “Como lo era para los griegos, –sostiene Arendt– el ser es para san Agustín la estructura del Universo que dura siempre y es eternamente legal y es armonía en todas sus partes”⁴⁵⁹. Y, un poco más adelante afirma, lo siguiente:

“Cuando san Agustín dice en el mismo contexto que todo lo que `en la ley temporal es justo y legal se deriva de la ley eterna´ no está pensando necesariamente en Dios como legislador eterno, sino más bien en que las leyes que determinan los movimientos y acciones de las partes se derivan con necesidad de la ley del todo que las abarca”⁴⁶⁰.

Estos textos son sumamente interesantes al tiempo que ambiguos. Tendríamos que entenderlos, de una parte, desde la propia doctrina agustiniana acerca de la ley y del derecho y, por otra, desde la propia concepción arendtiana en torno a la ley y, más específicamente, de ese concepto de ley que está presente en las ideologías pero ambas

⁴⁵⁸ Berstein, R., *El mal radical. Una investigación filosófica*, Lillmod, Buenos Aires, 2005, p. 19.

⁴⁵⁹ *El concepto de amor en san Agustín, cit.*, p. 88.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 88-89.

cuestiones tendrían que ser entendidas desde la tesis de Arendt que hace vincular el concepto de ser agustiniano con la estructura del Universo tal y como fue pensado, en su interpretación, por los filósofos griegos. En primer lugar, hay que advertir que san Agustín, a lo largo de sus escritos habla de diverso modo de la ley: la ley puede ser adjetivada como natural, eterna, civil y evangélica⁴⁶¹. La ley natural es la que pertenece a la naturaleza del hombre de tal modo que si se traspasara esa ley, el hombre dejaría de serlo. Sólo dejando de ser hombres, afirma san Agustín, puede eximirse de su cumplimiento. Esta ley es, por tanto, universal y con-natural al hombre y viene, finalmente, a concretarse en la llamada ley de oro: no quieras para ti, lo que no quieres para otro. La ley eterna o, como a veces también la llama “ley inmutable” es la “que manda guardar el orden natural y prohíbe trastornarlo”⁴⁶². La ley eterna prescribe, por tanto, mantener el orden querido por Dios. Ahora bien, la *lex aeterna* no ha de ser confundida con la *lex naturalis*, como sucedía con los estoicos de los que toma san Agustín este concepto, en tanto que la ley eterna es el principio del orden del Universo, mientras la ley natural es aquella en la que se lleva a cumplimiento o a realización la ley eterna. La ley eterna es así el *ordo ordinans* mientras la ley natural es el *ordo ordinata*. Desde la lectura de Arendt podría decirse que una es el principio que estructura el universo, esto es que ordena o manda ordenar el Universo, y otra, es el orden ordenado del Universo. Un concepto de ley correspondería a la razón del Creador y otro al concepto de lo creado. La ley eterna es, de este modo, un principio eterno que pertenece o está en la mente de Dios. Como suele afirmarse este principio es el *plan* que Dios tenía y tiene para todo el Universo para los grados de ser más ínfimos hasta los supremos. La naturaleza, en tanto que irracional, la lleva en sí de manera inexorable. Y el hombre, en tanto que ser natural racional, puede no sólo captarla en el interior de su conciencia participando de la *razón* que se inscribe en el Universo sino también transgredirla a causa de su libertad.

Ahora bien, la cuestión es como el hombre llega a conocer esa ley eterna que, estando en la mente del Creador, por su voluntad, está también en el orden de lo creado. Para san Agustín, el *ordo ordinata* no es simplemente una derivación, explanación o desarrollo del *ordo ordinis* –tesis que nos hace recordar la relación entre *natura naturans* y *natura naturata* de la ética spinozista– sino que ese orden es dado a conocer

⁴⁶¹ Blázquez, N., *El pensamiento filosófico de san Agustín, cit.*, p. 190.

⁴⁶² *Contra fausto*, 22, 27.

al hombre, que es *la* imagen de Dios, a través de una impresión en su conciencia. Así se expresa san Agustín en el *De Trinitate*:

“¿Dónde, pues, están estas reglas escritas? ¿Dónde conoce lo justo el injusto? ¿Dónde ve la necesidad de alcanzar lo que él no posee? ¿Dónde han de estar escritas, sino en el libro de aquella luz que se llama Verdad? En él es donde toda ley justa se encuentra escrita y como impresa en el corazón del hombre, obrador de justicia, y no como si emigrase, sino por una especie de intro-impresión, como del anillo pasa a la cera la imagen sin abandonar la sortija”⁴⁶³.

En la propia interioridad del hombre puede este encontrar la trascripción de la ley eterna, es decir, en la conciencia del hombre cabe encontrar una copia de la ley hecha por la mano de Dios. La conciencia del hombre queda *impresionada*, *sobreimpresionada*, por la ley eterna que queda en ella como fijada y escrita. A diferencia de la “emigración”, que recuerda la propia salida del alma de su lugar eterno para caer en el cuerpo como su lugar no natural en el platonismo –circunstancia esta que explica la “transmigración”– lo eterno en el hombre queda como una escritura de su Origen. Esta idea, que viene a frenar el movimiento eterno de la metempsicosis, un movimiento que se origina en la discordante naturaleza del alma con respecto al Universo, la materia y el cuerpo, viene fortalecida en el texto con la imagen de la metáfora de la figura que el anillo graba en la cera. La ley eterna está impresa y grabada en la conciencia del hombre sin que esa imagen, al impresionarse, quede despegada del anillo. Así es como se salva esa diferencia entre la ley natural, sobreimpresionada en la cera, y el origen de esa figura que no se desprende ni se cae del anillo. Sólo a partir de esta ley eterna, re-escrita e inscrita como ley natural puede el hombre formar las leyes civiles, las cuales tienen que estar ellas mismas ordenadas al bien común. Del hombre, a su vez, cabe decir, que tiene que trasladar, transcribir y escribir las leyes civiles imprimiendo en ellas el sello que en sí encuentra de la ley eterna. De esta manera es como la ley humana, que es temporal, y como temporal tiene adaptarse a los tiempos, mantiene el orden que Dios exige desde el origen. En la creación, como naturaleza, el hombre tiene el deber de no trasgredir en sí y en el mundo el orden mandado por la voluntad de Dios del que él se sabe lector. Leer, lo que se dice leer, es el acto mediante el cual se reconocen los caracteres con lo que Dios escribe la prosa del mundo, esa prosa que tiene en alfa y en omega, su principio y su final.

⁴⁶³ *Tratado de la Santísima Trinidad*, XIV, 15, 21.

Ciertamente, tras esta breve incursión en los conceptos de la ley en san Agustín, hemos de afirmar que Arendt no hace justicia al pensamiento de san Agustín en tanto que no tiene en cuenta la diferencia fundamental entre el concepto de ley eterna, cuyo contenido está en la mente de Dios y el concepto de ley natural como la impresión de esa ley en la obra creada. Ella, en el texto citado, viene a sostener que, cuando san Agustín piensa la relación entre la ley temporal y la ley eterna, no lo hace en Dios como un Legislador, sino en que la ley misma temporal mantiene en el orden del mundo el orden de lo inmutable o eterno. Arendt no estaría pensando, de este modo, en la ley natural con la que es creado el Universo sino en el mantenimiento del orden como la necesidad que se deriva de la relación entre las partes y el todo. Por pensar el orden para lo humano como esta relación entre el todo y la parte, san Agustín no tendría presente tanto la doctrina cristiana acerca del origen cuanto la doctrina metafísica griega y su concepción del mundo como un cosmos. Pero el texto citado alude a algo más que esto: la propia relación entre el todo y las partes no haría referencia tanto a la relación entre la ley temporal y la ley natural cuanto a la relación directa entre la propia ley temporal con respecto a la ley eterna: la necesidad de la ley del todo que abarca a las partes determinaría el movimiento y las acciones de las partes. En términos de Jaspers, el todo abarcador –*the encompassing whole*– vendría a ser la ley inmutable que determinaría, en primer lugar, el movimiento de las partes comprendiéndolas en un todo y, en segundo lugar, las acciones. Llama muy poderosamente la atención que Arendt hable en este contexto de “movimiento” y de “acción”. Naturalmente, en cuanto ley temporal ella está pensando en el hombre como una parte dentro de la ley del todo abarcador, no sólo porque en el contexto de esta cita se alude al hombre como un *homo ordinatissimus* –como alguien que sólo es ordenado cuando se ordena él mismo al todo– sino porque solamente el hombre es capaz de “acciones” y de “movimientos”. En la tesis de Arendt estas partes se moverían y actuarían siguiendo la ley de la necesidad del todo. Pues bien, si comparemos el texto de la edición de 1929 y el texto de la edición inglesa hecha a partir de 1964, observamos lo siguiente: en el texto de su tesis doctoral aparece la idea del hombre como *homo ordinatissimus* y la tesis agustiniana de que la ley eterna está impresa en nosotros, y aunque Arendt sigue sin más vinculando esta ley eterna con la estructura del Universo y la concepción griega del ser, no aparece allí esa vinculación de la ley eterna con la ley de la necesidad que abarca como un todo a las partes. No hay tal referencia a la importancia de la totalidad como la ley del todo que determina el

movimiento de las partes. Y, menos todavía, del texto de 1929 puede extraerse la idea de que desde la ley eterna, inmutable, se determina las acciones de los hombres.

Estas ideas, un tanto confusas en el texto si uno se acerca al pensamiento cristiano de san Agustín, recuerdan, como apuntábamos, a la concepción de la ley en el totalitarismo. En el Prólogo a la tercera parte de los *Orígenes del totalitarismo* dice Arendt que, en la segunda edición de esta obra, se sustituyó el último capítulo de la primera edición titulado “Observaciones concluyentes”, por ser poco conclusivas, por el importante capítulo titulado “Ideología y terror”. La redacción de este texto, apunta la autora, se debió a atisbos de naturaleza estrictamente teórica que ella no tenía cuando se publicó la primera edición en 1951. La segunda edición data de 1958. Y el texto en el que Arendt narra este cambio en el Prólogo a la tercera parte viene fechado en 1966. Y recuérdese que la reescritura del texto de san Agustín tiene lugar en estos años decisivos cuando Arendt observa, gracias sobre todo al estudio de la ideología en el marxismo, la importancia del nuevo concepto de ley que entra en funcionamiento en el totalitarismo. Este nuevo concepto de ley se caracteriza porque en él entra en juego la ideología, como la lógica de una idea, y el terror. A diferencia del Gobierno legal, sostiene Arendt, donde las leyes positivas traducen y realizan el “inmutable *ius naturale* o los mandamientos eternos de Dios en normas de lo justo y lo injusto”⁴⁶⁴, en el Gobierno totalitario “este lugar de las leyes positivas queda ocupado por el terror, que es concebido para traducir a la realidad la ley del movimiento de la Historia o de la Naturaleza”⁴⁶⁵. Esta ley del movimiento es, como nos dice Arendt, también una ley del todo, una ley que explica calculando y encajando en el mundo las partes dentro de un todo, provocando, como dice L. Rensmann, “un proceso universal de disolución”⁴⁶⁶. Que la relación entre el todo y la parte está en la base de la comprensión del concepto de ley totalitaria queda expresamente dicho por Arendt en el siguiente texto que, desde un principio, hemos tenido a la vista:

“El terror, como ejecución de una ley de un movimiento cuyo objeto último no es el bienestar de los hombres o el interés de un solo hombre, sino la fabricación de la Humanidad, elimina a los individuos a favor de la especie, sacrifica a las ‘partes’ a favor del ‘todo’. La fuerza supranatural de la Naturaleza o del Historia

⁴⁶⁴ Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Madrid, 2004, p. 564.

⁴⁶⁵ *Ibid.*

⁴⁶⁶ Rensmann, L., “Totalitarianism and evil” en Hayden, P. (ed.), *Hannah Arendt. Key Concepts*, Acumen, 2014, pp. 89. El capítulo dedicado a la ideología y el terror es interpretado por Rensmann como la fenomenología arendtiana del totalitarismo moderno. Sobre el tema del totalitarismo volveré en el último capítulo de nuestro trabajo.

tiene su propio comienzo y su propio final, de forma tal que sólo puede ser obstaculizada por el nuevo comienzo y el final individual que suponen realmente la vida de cada individuo”⁴⁶⁷.

No sería extraño aventurar que Arendt, en esa reescritura del texto de san Agustín, después de madurar el asunto estrictamente teórico que le hizo comprender el totalitarismo basándose en el doble principio explicativo propuesto por la ideología y el terror, desplazara el significado del concepto originario de san Agustín de la ley eterna hacia el concepto totalitario de ley. Ahora bien, es claro que lo que no estaba en san Agustín y no podía estar era la naturaleza terrorífica de la ley. Sin embargo, sí estaría presente en su peculiar lectura de la metafísica agustiniana desde la metafísica griega esa relación entre el todo y la parte que desembocaría en el concepto totalitario de ideología como aquella idea que se hace realidad en el movimiento en el que se fuerzan a los hombres, como partes pluralmente consideradas, a entrar en el orden del todo. En el totalitarismo este movimiento para hacer encajar las partes en la pre-determinación de la idea se lleva a cabo a través del terror. El terror ejecuta la ley del movimiento para que puedan encajar artificialmente las partes en su singularidad e irreductibilidad en la ley de la Historia o de la Naturaleza como leyes de explicación del todo. En este sentido pueden ser consideradas estas leyes como principios metafísicos que sitúan la explicación de la fabricación del mundo más allá del principio que supone, como se apunta en este texto, la vida de cada individuo. La concepción metafísica del ser como estructura del Universo, que es armonía para el pensamiento griego, sufre de este modo un desplazamiento cuando se aplica, más allá de la metafísica estrictamente considerada, al mundo común como espacio propiamente humano. Cuando aplicamos al mundo el principio metafísico que rige el cosmos como un conjunto de relaciones estructuradas por las relaciones que ordenan las partes al todo, entonces la idea metafísica que explica la gradación ontológica mediante la participación se convierte en ideología que explica el mundo como un todo en el que las partes tienen que ser encajadas y, en su caso, mediante el terror, sacrificadas. En el totalitarismo esta explicación se convierte en metafísica en la medida que, como la metafísica clásica, ofrece una explicación que tiene un comienzo y tiene un final, que tiene un principio explicativo para el comienzo del mundo como un todo ordenado y que tiene un final para ese mundo como un tiempo que, en el final del tiempo, superados los escollos de las partes que no encajan, tendrá también su orden final, bien como naturaleza o bien

⁴⁶⁷*Los orígenes del totalitarismo, cit.*, p. 564-565.

como historia. Pero dejemos ahora esta lectura de la relación entre ideología y terror, que apuntaría desde lo esbozado aquí al papel que la ideología tiene de señalar y demarcar el espacio que luego ejecutará el terror⁴⁶⁸, para volver a las consecuencias que la concepción metafísica del ser tiene para la comprensión del vida humana.

8. Interioridad, espíritu y comprensión metafísica del sí mismo

Con lo dicho hasta ahora observamos cómo se orienta el pensamiento de Arendt hacia una concepción no metafísica del ser. Esta nueva orientación nos abrirá a una nueva interpretación del sí mismo que tiene como centro un concepto de mundo no metafísico, donde la cuestión del origen ya no es llevada hasta la comprensión del hombre como una parte del todo del Universo. Adelantamos que, para Arendt, este giro de la cuestión del origen, que se opera desde la diferencia entre *initium* y *principium*, se encuentra en el nuevo concepto de mundo que puede localizarse, según ella, en los escritos tardíos de san Agustín. Llamemos de entrada a este nuevo concepto de mundo, frente al concepto metafísico que lo identificaba con la estructura del Universo, “mundo fenomenológico”. Es importante no perder de vista que aún, para este nuevo concepto de mundo, lo que está en juego es la cuestión misma acerca del origen, del origen que surge ante la pregunta que el hombre se hace acerca de sí mismo. Habremos de analizar este concepto fenomenológico de mundo en el próximo capítulo. Pero antes, nos gustaría volver, desde esta perspectiva metafísica, a una cuestión que ya ha sido tratada en nuestro trabajo: la conexión entre interioridad, mismidad y desarrollo de la metafísica⁴⁶⁹. Esta cuestión se ha tratado ya en dos contextos experienciales diferentes: como la vuelta al interior desde la vivencia de la dispersión en el análisis primero de la existencia y, en un segundo momento, como la vuelta a ese interior como experiencia religiosa del encuentro en el espíritu con Dios. Ahora nos queda comprenderla, en este nuevo nivel

⁴⁶⁸ Cf. Palomar Torralbo, A., “El totalitarismo en Hannah Arendt: contexto y estructura de Los orígenes del totalitarismo” en *El búho. Revista electrónica de la Asociación Andaluza de Filosofía*, nº 8, 2011.

⁴⁶⁹ Para la relación de san Agustín y Descartes en torno a la cuestión del *cogito*, pero sobre todo para el rendimiento que el pensamiento de san Agustín tiene para el pensamiento trinitario arendtiano véase: Delmas, C., *Hannah Arendt. Une pensée trinitaire*, L’Harmattan, Paris, 2006, pp. 179-183. El autor analiza en estas páginas la influencia que las tríadas agustinianas, tales como *mens-notitia-amor*, *memoria-intelligentia-voluntas*, *res-sensu-voluntas* y *latens-visio-voluntas*, tienen en el pensamiento arendtiano, especialmente, como no puede ser de otro modo, en *La vida del espíritu*. Delmas se opondría así a quien, como M. Gottsegen, ha considerado que la regla general con la que Arendt piensa y teoriza es la dicotomización que reflejaría, a su vez, la polaridad de la existencia humana (cf. Gottsegen, M., *The political Thought of Hannah Arendt*, State University of New York Press, Albany, 1994, p. 23.). En este sentido habría que considerar hasta qué punto la relecturas de Arendt que se hacen teniendo en cuenta la publicación de su libro sobre san Agustín pueden modificar aspectos fundamentales de la propia concepción del pensamiento arendtiano. En el libro, por ejemplo de Gottsegen, no hay referencia alguna a san Agustín.

de interpretación, desde el concepto el ser metafísico. Partamos del siguiente texto de Arendt:

“Si el hombre no es más que parte del Universo y no tiene relación directa con Dios como su Creador, mal podrá, obviamente, ‘retornar’ (*redire*) o ‘remitirse’ (*referre se*) a su origen”⁴⁷⁰.

Efectivamente, el concepto de lo metafísico representa un problema en aras a entender la relación del hombre con Dios como una relación entre criatura y Creador. Si el hombre es una parte del Universo, el hombre no puede volverse a Dios como su origen. Pero, ¿por qué no podría hacerlo? ¿Por qué el hombre sí puede hacerlo cuando la comprensión de sí mismo sale fuera de esa autocomprensión como parte del sistema o estructura del Universo? La respuesta tiene, evidentemente, que ver con el significado del término “volver” o “retornar” o “referirse a”. La tesis de Arendt se enunciaría de la siguiente forma: el hombre no puede volverse a Dios como su Creador si él es una mera parte del Universo que conforma una totalidad. La indicación que orienta la respuesta está en lo siguiente: “la parte se limita a existir en orden a la ‘belleza del todo’ (*pulcritudo universitatis*), no por mor de sí misma”⁴⁷¹. El texto, que permaneció inalterado desde la edición de 1929, en alemán es el siguiente: “*Die pars nur noch da für die pulcritudo universitatis und nicht mehr für sich selbst*”⁴⁷². La parte está ahí para la belleza del Universo y no por sí misma. Si el hombre no puede estar en su ahí por sí mismo siendo una parte del todo, entonces el hombre no puede remitirse a su origen porque no puede volverse a sí mismo. El *nicht mehr für sich selbst* hace referencia en primera instancia a aquello que hace del hombre el no ser una parte del orden que crea la belleza y armonía del todo del Universo: la interioridad como espacio irreducible al orden metafísico donde el hombre descubre su condición ontológica fundamental, esto es, la condición de ser no una parte de un todo sino un ser creado. No se dice aquí que el hombre no sea parte del Universo, ni que el Universo no sea creado, sino que sólo el hombre encuentra y descubre en sí, como resto del Universo, el hecho mismo de la creación y el hecho de ser él un ser especialmente creado. Esta condición específica arraiga en la conciencia de que sólo él, entre todo lo creado, puede verse a sí mismo como una parte que, perteneciendo al todo, no puede, sin embargo, quedar reducida, aplanada y encajada en la estructura del todo. El “lugar” de este “espacio”, del que el

⁴⁷⁰ *El concepto de amor en san Agustín, cit.*, p. 89. Trad. modificada.

⁴⁷¹ *Ibid.*

⁴⁷² *Der Liebesbegriff bei Augustin, cit.*, p. 41.

hombre habla tomando como referencia el ser del Universo, es la conciencia cuyo modo de ser sólo puede darse como lo interior. Este “lugar” interior es desde donde el hombre puede pronunciarse acerca de su yo como lo que no se deja aprehender por la totalidad, aunque esta totalidad en sí misma sea de un pulquérrimo orden. Por ello, la confesión de san Agustín, como el modo en el que se hace externo lo que se encuentra en ese espacio interior, no dejará de proclamar que, aun viendo esa belleza del Universo y apreciándola, el hombre puede encontrar cabe sí ese otro orden más originario en el que él mismo puede verse en su dependencia a Dios.

Si la imagen que traza la concepción del ser del hombre como parte de la totalidad del Universo nos hace pensar en un orden que se forma horizontalmente –cada parte dando continuidad a cada parte en la totalidad hasta cerrar el círculo de lo creado–, la concepción del ser del hombre como una “parte” que puede decir “yo soy” en relación a Dios, nos hace pensar en el orden que se forma, más originariamente, verticalmente. Esta verticalidad es la que hace al hombre orientar adecuadamente la dirección de su mirada a lo que es más superior que a lo más grande que pueda hallar en sí mismo. Este reconocimiento de la superioridad tiene su lugar cuando el hombre entra en lo más interior de su propia intimidad, es decir, cuando vuelve a sí de tal modo que ya no es posible identificar al hombre mismo con una parte, por importante que sea, del Universo. Frente a la afirmación de la parte como una pieza de la totalidad, sólo cabe afirmarse en aquello que no pueda ser parte de esa totalidad. No es extraño que en una concepción metafísica, como la que Arendt apunta siguiendo a san Agustín, el pensamiento termine encontrando en la interioridad, como lo irreductible del hombre a lo externo, el lugar mismo de la libertad y de una libertad que no es sólo elección entre las cosas dadas, concepción de la libertad que estaría condicionada por la estructura ontológica de la relación entre la parte como parte de un todo, sino verdadera libertad del espíritu. Y no es extraño que la verdadera identidad sólo pueda venir cuando el hombre, como espíritu, reconoce y recobra en sí y para sí lo que en él había quedado perdido siendo sólo una parte sin más del Universo. Arendt expresa esa idea sin tener ella misma conciencia de lo que aquí está en juego en el siguiente texto: “Por tanto, un yo individual, tal y como el hombre lo tiene, está a la vez encerrado y perdido en la simultaneidad eternamente idéntica del Universo”⁴⁷³.

Pues bien, este camino de vuelta a sí, de recobrase a sí mismo, des-identificándose el hombre de su pertenencia natural al Universo, y trazando el camino de

⁴⁷³*El concepto de amor de san Agustín, cit.*, p. 89.

una identidad en el espíritu, que bien puede quedar recogida en el término de *ipseidad*, recogida en el camino de la experiencia personal de *Las confesiones*, será recorrido en la madurez de la metafísica desde el camino de la experiencia histórica en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Aquí se describe cómo el encuentro del espíritu con la verdad se ha ganado en la experiencia historia para la conciencia. Esta ganancia es para él la libertad misma. Este será el fruto maduro de la metafísica idealista que parte de la diferencia ontometafísica entre espíritu y naturaleza, la cual tiene su origen, como bien vio Zubiri en su texto que es fundamental para nuestro trabajo, en san Agustín. “El idealismo –sostiene Zubiri– no rompe con la tradición, sino que es la fatal evolución de la filosofía que empieza en san Agustín”⁴⁷⁴. De hecho, este texto, que reproduce lecciones del año 1932-33, lleva a cabo una interpretación metafísica de *Las confesiones* desde el idealismo alemán de Fichte y de Hegel. La metafísica idealista, al igual que san Agustín, sostendrá la prioridad del espíritu frente a la naturaleza o cosmos en el sentido siguiente: las obras de la naturaleza o creadas ya son siempre contempladas como naturaleza desde la realidad del espíritu o, dicho de otra manera, el sentido de lo que está fuera del hombre nace siempre del hombre mismo. Así, lo exterior al hombre presupone siempre un interior irreductible a lo exterior. Esta diferencia, que no es sino la correlación fundamental en la que se expresa toda metafísica de la interioridad o subjetividad, nace de la peculiar consideración que el hombre hace de su propio ser. En la lectura de Arendt, pero también en toda lectura de la metafísica que quiera marcar el lugar de esta diferencia, a este ser modo de ser se le denomina existencia. En este curso de Zubiri, tan cercano a su vez al propio curso de Heidegger sobre san Agustín⁴⁷⁵, esta tesis queda expresada claramente en el siguiente texto:

⁴⁷⁴ Zubiri, X., *Cursos universitarios*, Vol II, Alianza Editorial, Madrid, 2010.

⁴⁷⁵ Este curso de Zubiri llamó mi atención al observar que Zubiri partía de las mismas interpretaciones que Heidegger: la de Troeltsch, Harnack, Dilthey. Zubiri pudo traer el texto de la lección de Heidegger en el año 1931 desde Friburgo. Zubiri partió de él y lo tuvo muy en cuenta, aunque el desarrollo de su propia lectura de san Agustín no se oriente hacia un desarrollo de *Las confesiones* como una hermenéutica de la facticidad sino hacia un desarrollo de la condición metafísica de la existencia humana desde el punto de vista del horizonte de la creación o, como es denominado por el propio Zubiri, desde el horizonte de la nihilidad. Lo más interesante del curso de Zubiri es que sitúa a san Agustín en la tradición del pensamiento metafísico idealista. Este curso de Zubiri requeriría él mismo una confrontación con el texto de Heidegger en torno a la cuestión del origen de la metafísica que tiene su acabamiento en el idealismo alemán.

“Para que rigurosamente pueda hablarse de *fuera* hay que tener un *dentro*. De ahí que, concretamente hablando, el problema de la interioridad nace dentro de la existencia humana”⁴⁷⁶.

Lo que late en el planteamiento de Arendt, que ella no logra atinadamente a subrayar, es que en la metafísica griega no era posible descubrir la mismidad como la identidad de una *ipseidad* que está en el interior del hombre como templo del espíritu. Zubiri expone, por ejemplo, esta idea en el siguiente texto:

“El griego no ha entrado nunca en sí mismo. Su mismidad es relativa. Desde el punto de vista de la filosofía griega, no se podía ir más allá de Aristóteles. San Agustín no podría satisfacerse con esto. El entenderse desde las posibilidades supone superar todo *ἔργον*. Y sólo se llega a esto al descubrir el espíritu que anima toda la obra”⁴⁷⁷.

Es el espíritu hallado en lo otro de la obra, en la interioridad, lo que hace posible, en definitiva, que el hombre pueda retornar (*redire*) y re-ferir-se (*referre se*) a Dios como su Creador. De este modo puede redefinirse en una relación fundamental en la que puede re-conocerse en su fundamento. De esta relación fundamental no puede darse cuenta cuando el hombre se concibe como integrado como una parte más en el orden metafísico del Universo. El texto de Zubiri viene a indicar que, en san Agustín, tiene su origen la metafísica de la subjetividad porque sólo en la interioridad se alumbró el carácter de la mismidad como algo absoluto en el hombre, algo que no podía darse dentro de la metafísica del cosmos del mundo griego, porque allí la mismidad era siempre definida como lo relativo a algo que, aun dependiendo del hombre, no podía ser identificado con el hombre *mismo*. Ni una obra del hombre como producto de su quehacer, ni el conjunto de sus obras pueden identificar lo que un hombre es. El hombre es en sus obras pero al mismo tiempo sabe que en ellas no es. Este no ser, que niega la exclusiva identificación con lo que el hombre hace, muestra la diferencia radical ontológica de su ser con todo el conjunto de las cosas que son, es decir, muestra la diferencia radical con el mundo. Esta diferencia metafísicamente viene expresada como mismidad, como aquello que no puede ser otro. Por ello, puede, en última instancia, ser lo interior el lugar del alumbramiento de otro modo de ser de lo metafísico como lo absoluto. Decimos conveniente “alumbramiento” o “iluminación”, porque, en el pensamiento teológico agustiniano, la mismidad viene dada en el re-conocimiento que

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 47.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 55-56.

el sí mismo tiene en la inmutabilidad e infinitud del ser de Dios. Para el pensamiento metafísico/teológico es aquí, y sólo aquí, donde el hombre alcanza en su mismidad –lo que es no siendo otro– la identidad: el sujeto tiene como predicado no una acción, no un predicado verbal sino un nombre, un predicado nominal, con el que se dice lo que él mismo es. La metafísica de Hegel, como término de esta tradición o proyecto, que se inicia en san Agustín, mantendrá lo mismo; sin embargo, esta mismidad, que es inmutabilidad e infinitud, sólo es reconocida por el sujeto como *su* identidad cuando él mismo es reconocido también como sustancia después de haber negado, suprimido y conservado toda relatividad que se hace presente en el curso de la experiencia de la conciencia. Desde la exigua lectura de Arendt esta idea puede decirse de la siguiente manera: la mismidad sólo aparece cuando el yo, que se ve a sí mismo en el curso de la experiencia en lo otro de sí identificándose con él, niega esa identidad negándose al mismo tiempo a sí mismo como el sujeto que la lleva a cabo y avanzando así hacia un modo de ser en el que ya no hay relatividad alguna hacia lo que no es él mismo. Este modo de ser sólo puede ser lo absoluto. Tal modo de experiencia puede contenerse allí donde el pensamiento ya no es naturaleza porque la ha integrado en lo absoluto del espíritu. La metafísica de Hegel se constituye en saber absoluto en la medida en que la inmediatez en la que san Agustín ve la mismidad del yo en la presencia de lo absoluto en la memoria, es llevada a la mediación de un tiempo que se desarrolla como historia de la experiencia de la conciencia de un sujeto que no puede ser simplemente histórico por estar en el tiempo sino por ser también un sujeto que ha superado la figura que de sí tenía en la experiencia constituyéndose en lo que contiene en sí y para sí la relación de sujeto y sustancia. Pese a todo, Hegel no podrá renunciar a la tesis agustiniana que sostiene que la metafísica se constituye como una vuelta a sí desde la experiencia, es decir, que la metafísica, como lo absoluto en lo que el sujeto se sabe reconocido, se da como una interioridad en la que ha quedado reducida, en el sentido fenomenológico del término, toda experiencia con la exterioridad en la que el espíritu experiencia en su saber que aun siendo aún no es.

Apoyándonos en el pensamiento de Zubiri hemos ido, una vez más, más allá del texto Arendt pero sin perderlo de vista. Ella sostiene sencillamente la tesis de que la concepción metafísica de san Agustín vino dada por la influencia del concepto de Universo de origen platónico. Arendt dedica en su texto un párrafo a Platón, otro a Aristóteles y otro a Plotino tomándolos como representantes del pensamiento griego sobre el ser y el Universo. Desde la cima especulativa que ha alcanzado nuestra propia

lectura de Arendt ya no es necesario que ahí entremos. Ha sido mucho más interesante, creemos, el haber puesto de manifiesto cómo el pensamiento metafísico de san Agustín, aun tomando la forma del pensamiento griego, se constituye en una referencia ineluctable para la historia de la metafísica que tiene su término en Hegel. Hemos visto que la pregunta por lo que el hombre es lo lleva a un origen que actúa como fundamento de la totalidad en la que el propio hombre, bien como razón teórica o práctica, se ve a sí mismo como un *dominio* de esa totalidad. Como dijimos también más arriba, la posición crítica de Arendt viene dada en la diferencia radical entre la remisión a ese origen metafísico que funcionan en el orden del ser como *principium* y a ese otro origen que funciona como *initium*. Esta diferencia nos introduce en el importante concepto de mundo que Arendt esboza en este texto. Penetremos ahora en él.

CAPÍTULO VII

METAFÍSICA Y FENOMENOLOGÍA DE LA CONSTITUCIÓN DEL MUNDO

Siobhan Kattago ha escrito un trabajo sobre el concepto de mundo en Arendt. En él ha sostenido i) que el concepto de mundo en Arendt está enraizado en un diálogo a lo largo de toda su vida con san Agustín y con Heidegger acerca del sentimiento de estar en el mundo como en casa; ii) que este concepto ha tenido importantes consecuencias para sus subsecuentes reflexiones sobre la metafísica, la ética y la política; iii) que, antes de quedar completamente desarrollado en *La condición humana*, el concepto de mundo ya era una categoría central de la experiencia humana en la disertación de Arendt; iv) que el papel que aquí cumple el hombre como un iniciador tendrá una enorme influencia en la madurez de su pensamiento; v) y, por último, que san Agustín inspiró a Arendt para pensar cómo el sí mismo se conduce con diferentes actitudes hacia otros, hacia el mundo y hacia Dios⁴⁷⁸.

Kattago, de este modo, ha señalado el lugar que le corresponde al concepto de mundo en Arendt, un concepto que ya cabe perfilar en su texto de 1929. Tanto en este capítulo como en un epígrafe del capítulo IX nosotros vamos a perfilar este concepto de mundo. Aquí se hace atendiendo todavía al contexto metafísico en el que nace, allí teniendo en cuenta el lugar de la *vita socialis*, esto es, como mundo social y político. Este concepto de mundo tiene que ser roturado, reelaborado, y completado desde el punto de vista estricto de la condición humana y, a la vez, pensado, más allá de las divisiones de la metafísica, en su unidad como apariencia, en su posibilidad interna de cambio como voluntad y llevado al espacio público de la comunicación en el juicio⁴⁷⁹. Así, si estamos en lo cierto, el concepto de mundo puede tomarse en Arendt como el hilo conductor de análisis para su propia propuesta filosófica, un concepto que, habría que enriquecer a su vez, con el valor que adquiere este concepto en aquellos escritos de Arendt sobre crítica literaria y sobre judaísmo.

⁴⁷⁸ Cf. Kattago, S., “Hannah Arendt on the world” en Hayden P. (ed.), *Hannah Arendt. Key Concepts*, Acumen, Bristol, 2014, p. 52.

⁴⁷⁹ Un aspecto fenomenológico importante que aquí apenas será tenido en cuenta pero que habría que desarrollar mejor se refiere al mundo como lo que da la visibilidad a los otros. La pérdida de mundo conlleva la pérdida de visibilidad. Y esto se hace especialmente relevante para el análisis que Arendt hace del judaísmo. Para esta relación véase: Barnouw, D., *Visible Spaces. Hannah Arendt and the German-Jewish Experience*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1990, pp. 177-222.

El concepto de mundo se convierte en una categoría fundamental en el pensamiento de Arendt. Sin este concepto, entre otras cosas, Arendt no podría haber analizado la “alienación del mundo” en la época moderna⁴⁸⁰, ni podría haber articulado ese espacio llamado “mundo común”⁴⁸¹ y que compartimos desde nuestro nacimiento hasta nuestra muerte, ni podría haber desarrollado el concepto de trabajo como aquel en cuya obra se hace posible el mundo en tanto que es algo que permanece y dura –“el carácter de cosa del mundo”⁴⁸²–, ni podría haber desarrollado desde aquí el concepto de “mundanidad” como aquello que hace posible que lo perteneciente a la esfera de la acción, del discurso y del pensamiento tenga el modo de presencia sensible en el mundo⁴⁸³, ni podría haber descrito lo surgido de la dominación total de los hombres, hacia el final de *Los orígenes del totalitarismo*, como “mundo fantasmal”⁴⁸⁴, ni podría haber visto la privación de los derechos fundamentales como la privación de “un lugar en el mundo” en el que se hacen “significativas las opiniones y efectivas las acciones”⁴⁸⁵, ni podría haber descrito, por ejemplo, las muertes de los parientes y amigos que tuvieron que abandonar Alemania como un “hundimiento de nuestro mundo privado”⁴⁸⁶.

Basten estas referencias para darse cuenta como para Arendt, al igual que para el resto de la tradición fenomenológica, el concepto de mundo ocupa un lugar central en su propio pensamiento. Y ya, como ha señalado Kattago, encontraríamos uno de los ejes para la elaboración de este concepto en el texto de san Agustín. Entremos ahora en el estudio de este concepto. El primer epígrafe trata sobre el giro que Arendt lleva a cabo hacia el concepto fenomenológico de mundo desde el concepto metafísico expuesto en el capítulo anterior. El segundo, sitúa este concepto en el contexto de la de la teología de la creación. El tercero, expone cómo se constituye el mundo desde la doble referencia al hombre y a Dios. En el siguiente se habla del hombre como aquel que está en relación al mundo como *initium* y profundiza en esta relación de constitución. El quinto, da cuenta de la extrañeza originaria en la que se sitúa el hombre en relación con la constitución del mundo. En el sexto, desde este contexto de pensamiento cristiano, se expone el

⁴⁸⁰ *La condición humana*, cit., p. 282.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 64.

⁴⁸² *Ibid.*, p. 12.

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 108.

⁴⁸⁴ *Los orígenes del totalitarismo*, cit., p. 541.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 375.

⁴⁸⁶ “Nosotros los refugiados” en *Tiempos presentes*, Gedisa, Barcelona, 2002, p. 10 [“We refugees” en *The Menorah Journal* 31/3, 1943, pp. 69-77; trad. Alemana de E. Geisel en *Zur Zeit: Politische Essays*, Rotbuch Verlag, Hamburg, 1999.].

concepto de mundanización. En el séptimo, se vuelve desde esta cima a plantear la relación entre vida y mundo y se define la vida como la cuestión fundamental para la metafísica. Por último, desde el texto de la disertación de Arendt, damos un breve apunte del concepto de mundo como aquel en el que es posible la novedad.

1. El giro hacia el concepto fenomenológico de mundo

“La parte de un todo no tiene un inicio (*beginning*) al que pueda remitirse”⁴⁸⁷. En este aserto puede cifrarse el giro que Arendt opera sobre el concepto de mundo en su lectura de san Agustín. Si el hombre es considerado como una mera parte del Universo, entonces el hombre carece de un comienzo al que pueda referirse y remitirse. Este comienzo es *initium* y, con la remisión al origen como *initium*, tiene lugar la elaboración de un nuevo concepto de mundo. Antes de entrar en la descripción de los rasgos de este concepto de mundo hay que hacer la siguiente precisión sobre el texto de Arendt: la diferencia del término *initium* en relación a *principium* sólo aparece marcada en el texto de Arendt en las revisiones que realizó de su trabajo de 1929. Concretamente, esta diferencia aparece en la Copia B del trabajo⁴⁸⁸. Lo sustantivo de esta reescritura para nosotros es que Arendt sitúa esta diferencia en relación a la cuestión de la natalidad. Este término es interpolado en el texto de la disertación de Arendt en la revisión, pero, como dicen las editoras del texto, ya ahí puede encontrarse el contexto para la natalidad. Lo nuevo estaría en la acuñación del término, el añadido de nuevo material y en la exposición de su significado e implicaciones⁴⁸⁹. De hecho la expresión fundamental “amor al mundo” –*dilectio mundi*– ya aparece como expresión latina en el texto 1929 en el siguiente pasaje que luego comentaremos:

“No es la fabricación como tal lo que pone término al extrañamiento del mundo y permite la pertenencia al mundo, pues el fabricar sigue dejando al hombre esencialmente fuera de su producto. Sino que por amor al mundo es como el hombre se hace primera y explícitamente una casa en el mundo, y es por amor al mundo por lo que en el deseo pasa a esperar del mundo –y sólo del mundo– su propio bien o mal”⁴⁹⁰.

⁴⁸⁷ *El concepto de amor en san Agustín, cit.*, p. 89; ed. ingl., p. 62.

⁴⁸⁸ El manuscrito original puede verse en http://memory.loc.gov/mss/mharendt_pub/05/050590/0061.jpg.

⁴⁸⁹ Cf. Scott, J. V., y Stark, J. C., “Rediscovering Hannah Arendt”, *cit.*, p. 146.

⁴⁹⁰ Arendt, H., *El concepto de amor...*, p. 94. El texto alemán de la edición original es: *Nicht das fabricare als solches hebt den Fremdheitscharackter der Welt auf und macht den Menschen au einem der Welt Zugehören –das fabricare läßt immer noch wesensmäßig außerhalb des fabricatum–, sondern erst*

Puede decirse que Arendt, en su vuelta a la reescritura del texto de san Agustín, intentó ligar la idea de la relación entre el hombre como ser creado en *referencia* a Dios con la idea del hombre como origen, él mismo, de lo nuevo. De esta vinculación surgirá en Arendt un nuevo concepto de mundo que, finalmente, será descrito en su contrapunto al concepto de mundo *qua* Universo. Este concepto de mundo está, por tanto, unido ya al hombre como el iniciador de lo nuevo. Esta descripción del hombre alcanzará su máximo significado después de pergeñar el concepto de ideología que sustentó a los movimientos totalitarios y que responde, como nosotros hemos subrayado, a un concepto metafísico del ser y de la ley. Si en la concepción metafísica se expresaba la relación del hombre con el mundo entendido este como un Universo cerrado en el que él era la parte de un todo, ahora, dejada atrás esta concepción, la primera relación del hombre con el mundo viene definida en tanto que es el propio hombre el que tiene como origen y referencia al mundo. El hombre está en el inicio del mundo. Se trata de un concepto de mundo, podríamos decir nosotros, configurado no desde el todo del Universo sino tomando como originaria la relación que el propio hombre puede establecer más allá de sí. Esta concepción del mundo, donde el hombre es concebido como el que inicia lo nuevo o, simplemente, como el que puede iniciar de nuevo un mundo, se hizo más necesaria que nunca cuando se cerró toda apertura de mundo para el hombre al ser este *meramente* concebido como una parte o una pieza o un momento de los movimientos totalitarios. Todo esto es bien conocido y queda bien reflejado en la abundante literatura que sobre la novedad se ha escrito en Arendt⁴⁹¹. Pero es necesario darse cuenta de lo siguiente: que el hombre mismo sea concebido como un *sujeto* iniciador de la novedad en el mundo requiere de un concepto previo de mundo, más básico y fundamental, en el que pueda ser posible la novedad misma como fruto de un cambio. Este concepto de mundo, que se describe tomando al hombre como origen, bien puede ser adjetivado de “fenomenológico” frente a “metafísico”. Este concepto ya viene indicado en Arendt, como refleja el texto anterior, en la expresión “amor al mundo”, un amor que define la relación primordial del hombre con el mundo como pre-ocupación y que viene a comprenderlo como un espacio para la habitación del hombre. Sobre este

die dilectio mundi, in der der Mensch die Welt ausdrücklich zu seiner Heimat macht und aus ihr allein im appetere sein bonum un malum erwartet (Cf. Arendt, H., *Der Liebesbegriff bei Augustin*, cit., p., 44).

⁴⁹¹ Entre nosotros quien más insistido en este aspecto es: Bárcena, F., *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*, Herder, Barcelona, 2006, pp. 179-202; Bárcena, F., “Hannah Arendt: una poética de la natalidad” en *Daimon: Revista de filosofía*, nº 26, 2002, pp. 107-124. Véase también: Bowen Moore, P., “Nativity, *amor mundi* and nuclearism in the thought of Hannah Arendt” en Bernauer, J. W., *Amor Mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, cit., pp. 135-156.

lugar, en el que ya se está pero que es también término de su relación, es sobre el que puede advenir la novedad en el mundo. Digamos que la pre-estructura del mundo hace posible que el hombre pueda ser él mismo considerado como el que inicia lo nuevo del mundo. Esta descripción fenomenológica del mundo es lo que Arendt esbozaría ya en su lectura de san Agustín bajo la directa influencia de Heidegger y bajo Jaspers en esos años en los que la filosofía todavía no tuvo que habérselas con la destrucción de tantos mundos por parte de los totalitarismos. Pero, dicho esto, no puede perderse de vista la relevancia de la lectura arendtiana sobre san Agustín para forjar este concepto de mundo fenomenológico. Bien. Como vamos a ver en este capítulo, este concepto surge dentro del contexto del pensamiento cristiano. El contexto en el que se dilucida ese cuidado por el mundo, ese amor por el mundo, todavía se expone aquí a raíz de la respuesta que el problema de la mismidad del hombre encuentra en Dios. Por tanto, de este concepto de mundo no puede decirse todavía que corresponda al concepto de mundo elaborado en la fenomenología husserliana y post-husserliana: en él queda la referencia innegable, en esta altura de la reflexión arendtiana, del origen del hombre y del mundo en su Creador.

2. El concepto de mundo en el horizonte de la creación

Esto sitúa el papel del concepto de mundo en Arendt en un lugar delicado e interesante: porque, por una parte, ya podemos ver ahí en él algunos de los rasgos que van a estar presentes en su obra posterior, concretamente, aquí estaría esbozada la descripción general del concepto de mundo, una descripción que luego ella articulará, sin abandonar la perspectiva fenomenológica, en *La condición humana*; pero, por otra, este concepto de mundo, que tiene en su origen el concepto cristiano de creación, todavía introducirá problemas y paradojas en cuanto al modo en el que el hombre, como ser creado pero a la vez diferenciado de la creación, se erige en principio de constitución del mundo. O dicho de otra manera, este concepto de mundo se hace problemático en el momento en el que nos hacemos la pregunta acerca de su constitución y de la posición que el hombre ocupa como alguien que, perteneciendo al mundo, tiene, sin embargo, en su memoria, su origen en Dios. Tal problema se enuncia en este texto como el de la “mundanidad”. Es aquí donde, para Arendt, el agustinismo juega un papel fundamental: él nos pondrá sobre la cuestión de hasta qué punto o en qué medida la referencia última del hombre a Dios lleva consigo una concepción de su propia tarea hacedora de mundo como algo que tiene como resultado, a pesar de su pre-ocupación por el mundo, la mera apariencia y la fugacidad.

Si tomamos distancia con el pensamiento griego donde el ser es pensado como cosmos en la *physis*, si tomamos distancia, con lo que se ha dado en llamar la fuente griega del pensamiento occidental, para centrarnos en la fuente hebrea o bíblica y pensamos desde el horizonte de la creación, entonces, el concepto mismo de mundo puede verse también, como ha insistido Zubiri, como horizonte de nihilidad⁴⁹². De esta manera, si el mundo tiene su origen en la nada también habrá de ser visto, por quien tiene su referencia en Dios, como una nada en la que, pese a todo, tiene que participar, esto es, laborar, trabajar y actuar. Desde el horizonte de comprensión que anida en la remisión última a Dios este mundo no puede tener más realidad en su modo de ser que la del ser que tiene su origen en la nada: la apariencia. El concepto de mundanidad entra en juego, en su tremenda ambigüedad, en este concepto de apariencia que en el cristianismo se hace presente desde el momento mismo de la creación. La paradoja del cristianismo puede formularse de este modo: el mundo desde su origen revela su carácter de transitoriedad en la nada que desde el origen lleva dentro y, sin embargo, como nada es entregado al hombre como un todo, para que el hombre en él asuma la tarea y la responsabilidad de su constitución. El mundo es, desde esta perspectiva, el todo que es nada y la nada que es todo. El hombre es el ser que sabe que el mundo es tanto uno como lo otro, mientras él mismo se comprende ineluctablemente como un ser que es en el mundo. Esta tarea urgente que, sin embargo, se espacia en el horizonte de la nihilidad como el tiempo que va de la creación a la consumación, tiene un *initium* en el tiempo y, de esta manera, hace posible, en esa espaciación del tiempo, el comienzo de lo que ocurre en el mundo. A esto que ocurre durante el tiempo del mundo hasta la llegada de lo definitivo, la teología lo llama la historia de la salvación. El hombre, en el pensamiento agustiniano, como dice Arendt, es el que hace posible esta historia en el mundo que, en su remisión última a Dios, es historia del mundo. Desde esta perspectiva bíblico-teológica, el *initium* hace referencia al hombre como el ser en el que comienza

⁴⁹² Efectivamente, para comprender cabalmente esto que está en juego hay que considerar la diferencia que hay entre la metafísica griega y la metafísica cristiana. La metafísica griega surge en el intento de querer encontrar un sujeto que hiciera comprensible el movimiento. Así surge el orden categorial que tiene como base el *subjectum* o ὑποκείμενον, un sujeto que no podía ser negado ni visto bajo la idea de nihilidad. En cambio, en el cristianismo, la concepción del ser tiene siempre que articularse sobre el concepto primero de nada. “El problema de la creación –ha escrito Zubiri– nace con la gran dificultad de tener que articular el ser sobre la nada. El resultado de la creación es algo que está determinado por el ser y por el no ser, por la existencia y la nihilidad” (Zubiri, X., *Cursos universitarios*, Vol. II, Alianza Editorial, Madrid, 2010, p. 133). El giro del cristianismo respecto a la filosofía griega tiene en su base una concepción del ser como *ser creado* frente al concepto del ser que viene a identificarse con la esencia. En este contexto, “*ser* significa para lo mundano *ser creado*, mientras para la Divinidad *ser* es *ser increado*” (*Ibid.*, p. 106). Y apostilla que este es el horizonte concreto en el que se desenvuelve el pensamiento filosófico cristiano.

en el mundo la con-currencia de los hechos en la historia. “En cambio, –dice Arendt– *initium* hace referencia a que comenzaron a existir `almas´: no ya criaturas vivientes sino seres humanos”⁴⁹³. *Initium* hace referencia no al conjunto de la creación ni tampoco al conjunto de lo vivo creado sino exclusivamente a la capacidad de comienzo del hombre o, marcando la pluralidad en el morfema de número, de los seres humanos. Esta referencia, que apunta al hombre mismo desde la creación para una comendación, no puede sino hacer alusión al inicio de la historia humana como historia que discurre en relación –dejémoslo así sin especificar– con la historia teológica de la salvación. Aunque Arendt no entra en modo alguno en esta cuestión ni en la relación de un concepto de historia, ni entra en el contexto ni en la obra en la que san Agustín habla del hombre como *initium*⁴⁹⁴, en esta breve referencia a los seres humanos apunta a este comienzo donde lo estrictamente histórico en el hombre es entendido desde la teología de la historia. Ciertamente, desde aquí no podemos sino alcanzar a ver la dificultad de elaborar un concepto de mundo que salga al paso del férreo modo en el que Arendt sitúa la comprensión griega del mundo como Universo.

Pero antes de entrar de lleno en el texto de Arendt, es necesario decir algo más: inscribir la historia humana dentro del horizonte de nihilidad o de la creación nos hace pensar que el mundo, como el lugar en el que se desarrolla la historia humana y donde concurren los hechos del hombre, es ciertamente algo que tiene un fin en el tiempo en la misma medida que tuvo un comienzo. Ahora bien, esta nihilidad que acompaña a la historia humana y en la que sabemos que nada de lo hecho perdurará para siempre, revela ser la mejor comprensión del carácter de lo novedoso que puede iniciar el hombre. En efecto, que la nada sea la raíz del ser creado nos hace manifiesto que el mundo, o determinada concepción de mundo o figura de mundo, puede tener un término porque fue el lugar de un nuevo comienzo, es decir, de un mundo que, en su origen, estaba ya por venir. Que el mundo sea sujeto de novedad significa que el mundo, en el

⁴⁹³ *El concepto de amor de amor en san Agustín, cit.*, p. 81.

⁴⁹⁴ No debe olvidarse que el tan citado apotegma *Initium ut esset homo creatus est* pertenece al Libro XII de *La ciudad de Dios* que lleva por título “Los ángeles y la creación del hombre”. Este libro pertenece a la segunda parte de *La ciudad de Dios* que lleva por título *Pro Christianis* y que, concretamente, el contexto en el que aparece es aquel en el que san Agustín rechaza la concepción cíclica de la realidad por el sinsentido que representa para las almas. Aquí refuta las tesis reencarnacionistas afirmándose en la doctrina cristiana de la resurrección de Cristo y, en el contexto inmediato de la cita, que, por otra parte, tampoco es literal, en la necesidad de un inicio que pusiera fin al sinsentido de los periodos circulares para las almas. El texto de san Agustín es el siguiente: *Si autem oportet ut certus sit liberatarum aliquis numerus animarum, quae ad miseriam nunquam redeant, neque iste numerus ulterius augeatur; etiam ipse sine dubio quicumque erit, ante utique nunquam fuit: qui profecto crescere, et ad suae quantitatis terminum pervenire sine aliquo non possit initio; quod initium eo modo antea nunquam fuit. Hoc ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* (*La ciudad de Dios*, XII, 20, 4.).

lenguaje de la metafísica, es contingente. El horizonte de nihilidad es el que, pese a su carácter paradójico, nos sitúa en una comprensión del mundo como aquello en lo que cabe iniciar una nueva serie de acontecimientos. La condición del hombre implica tanto que él es un iniciador de nuevos procesos en el mundo, o de nuevas figuras de mundo, o de nuevos mundos, como que no puede superarse el carácter contingente de los propios procesos que inicia o de las nuevas figuras que él puede alumbrar. El cristianismo, y concretamente san Agustín, nos sitúan en una comprensión del hombre como aquel que puede ser el iniciador de lo nuevo en la historia, pero al mismo tiempo como aquel que sabe que, a cambio de este poder, que no es otro que el poder de la libertad – “trascendental” adjetivará Kant–, su propia tarea constituidora de mundo está marcada por el sello originario de lo fútil y perecedero. Es esto lo que se gana en el horizonte de la teología judeo-cristiana de la creación⁴⁹⁵, lo cual no podía ser avistado, en definitiva, por el pensamiento griego y es esto lo que queda marcado en un concepto de mundo fenomenológico que no se identifica con el concepto de la razón metafísica al modo como Arendt presenta el concepto griego de ser. Esta transformación acerca de la cuestión griega relativa al Universo en la cuestión de ser relativa al mundo, esta transformación de la pregunta por el ser desde una concepción esencialista en la pregunta por el ser desde una concepción fenomenológica viene enunciada en el texto de Arendt como “un giro en el concepto de mundo (*mundus*)” que “se produce cuando en los escritos agustinianos tardíos esta visión del cosmos, oriunda de la tradición griega, deja de ser el centro de la problemática”⁴⁹⁶. Entremos ahora en el concepto de mundo que Arendt reelabora sobre la teología de la creación agustiniana.

3. La constitución del mundo en el pensamiento cristiano: la relación *partim-partim*

Arendt elucida el concepto de mundo en san Agustín desde el giro dado al concepto metafísico. Parte de un texto de san Agustín en el que se afirma, en primer lugar, que

⁴⁹⁵ El estudio de la creación se vuelve interesante en los comentarios sobre el libro del *Génesis*. Llama la atención que Filón de Alejandría separara en el acto de la creación dos momentos: el mundo espiritual de la luz en el día Uno de la creación y el mundo sensible en los restantes cinco días. Con la creación del día Uno, Dios separa la luz de las tinieblas. Así surge el concepto de creación doble que afectará a san Agustín: primero la creación fue un acto creador de las ideas y, en un segundo momento, a partir de las ideas la creación fue un acto de creación de las creaturas sensibles. Este doble rasgo de la creación aparece en *Las confesiones*, XII, 2, 2. Las ideas de Filón llegarían incluso hasta Rosenzweig (cf. Teixidor, J. *El judeo-cristianismo. Perspectivas y divergencias*, Trotta, Madrid, 2015, pp. 33-36.). Ninguna de estas cuestiones aparece en Arendt.

⁴⁹⁶ *El concepto de amor en san Agustín, cit.*, p. 92.

nada ocurre por azar y, en segundo lugar, que “todo lo que ocurre en el mundo lo hace en parte la acción divina y en parte nuestra voluntad”⁴⁹⁷. El texto que Arendt cita pertenece a *Ochenta y tres cuestiones diversas*, y, concretamente, a la cuestión 24. La expresión “lo que ocurre en el mundo” es la que nos introduce en el concepto fenomenológico de mundo. “El mundo –afirma Arendt– es el lugar en que ocurren cosas”⁴⁹⁸. El texto en inglés: *The world is the place where things happen*⁴⁹⁹. Uniendo ambas afirmaciones de Arendt cabe decir que el mundo es el lugar en el que ocurren o suceden cosas sin casualidad. *Nihil igitur casu fit in mundo*, dice san Agustín aquí. El mundo es lugar donde lo que sucede, o es bien a causa de la acción divina o bien a causa de nuestra voluntad. No hay término medio para lo que sucede en el mundo entre la acción de Dios en el mundo y la acción que se origina en nuestra voluntad. Es decir, de cualquier cosa hecha en el mundo, de cualquier cosa ocurrida, habría una razón que nos llevaría, o bien a Dios, o bien a nuestra voluntad.

Ciertamente, detrás de esta tesis sigue estando el concepto de orden para el mundo. Este orden se hace incluso aquí más acusado puesto que el problema que discute san Agustín es la relación entre la Providencia y el mundo. La cuestión es qué lugar ocupan la Providencia y la casualidad en el gobierno del mundo. Si las cosas ocurrieran, sucedieran, o pasaran por casualidad entonces lo harían por pura coincidencia, es decir, por simple simultaneidad en el espacio y el tiempo sin que hubiera para ellas una causa proporcionada para su existencia y para su relación. Que haya Providencia significa que las “coincidencias” están ordenadas por leyes de tal modo que puede darse razón de la relación de lo que coincide o es simultáneo⁵⁰⁰. “Si en el mundo suceden cosas por causalidad –dice san Agustín–, la Providencia no gobierna el mundo entero”⁵⁰¹. Ahora bien, la cuestión está en cómo la Providencia puede gobernar enteramente el mundo dejando lugar para la acción y para el libre albedrío de la voluntad. Hay que recordar que el tema de esta cuestión disputada es, precisamente, si tanto el pecado como la obra buena están en el libre albedrío de la voluntad. Pues bien, san Agustín sostiene que “todo lo que se realiza en el mundo, en parte se realiza por la intervención divina y en parte por nuestra voluntad” –*quidquid in mundo geritur*

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 92.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 93.

⁴⁹⁹ *Love and Saint Augustine, cit.*, p. 65.

⁵⁰⁰ *Ochenta y tres cuestiones diversas*, 24, nota 72.

⁵⁰¹ *Ochenta y tres cuestiones diversas*, 24.

*partim divinitus geratur, partim nostra voluntate*⁵⁰². Las formas *geritur* y *geratur*, en voz pasiva en tercera persona del singular del presente de indicativo y del subjuntivo respectivamente, nos remiten al mundo como aquel espacio en el que lo que sucede es obrado, parte por Dios, parte por nuestra voluntad. Lo que en el mundo se produce, podríamos decir nosotros, *es hecho* en parte por Dios y en parte por el hombre de tal manera que nada de lo que ahí sucede escapa al orden.

Pues bien, Arendt omite el contexto de la Providencia y del orden el que se inscribe el texto de san Agustín. Sin embargo, recoge la relación establecida en el texto de san Agustín como *partim-partim*. El texto en alemán dice lo siguiente:

*Gott, sofern auch durch ihn geritur, etwas geschieht, ist nicht der Ewige, allumfassende, uns und unser Tun mit Umschließende, sondern das Verhältnis ist partim-partim. Der mundus ist also der Ort des geri, außerhalb dessen in gewissen Sinne der gerens steht, sei es Mensch oder Gott*⁵⁰³.

La relación *partim-partim* hace referencia al carácter co-constituyente del hombre y Dios en el mundo. Lo que tiene frente a sí tanto Dios como el hombre es el mundo y este mundo es el lugar donde tienen lugar “acontecimientos”. Nosotros, dice el texto alemán en la oración anterior a esta cita, tomamos parte, estamos implicados (*sind beteiligt*) o com-partimos con Dios esta tarea. Es decir, una parte de lo sucedido corresponde a Dios y otra parte corresponde a nosotros. Determinar qué parte corresponde a cada cual es determinar qué papel tiene el hombre en la constitución del mundo. Ahora bien, desde la perspectiva metafísica en la que se inserta este giro de mundo, lo relevante no es tanto que el hombre, como copartícipe de Dios, tenga la tarea de constitución del mundo en tanto que lugar donde las cosas suceden cuanto que este mundo mismo tenga la estructura que hace posible esa constitución: a saber, que en él tanto Dios como el hombre pueden intervenir modificando, alterando, cambiando, rehaciendo o iniciando nuevos cursos de acontecimientos en el mundo. Lo que aporta el cristianismo para Arendt, en aras a perfilar un nuevo concepto de mundo no metafísico, es que en él el hombre no es una mera parte sometida a la rigidez de la ley de la simultaneidad y de la sucesión sino que, como Dios, puede constituir el mundo. “Pero

⁵⁰² Ochenta y tres cuestiones diversas, 24.

⁵⁰³ *Der Liebesbegriff bei Augustin, cit.*, p. 42. El texto de la traducción: “[Y en la medida en que las cosas suceden también como resultado de la acción divina], Dios no es ya el Uno eterno y omniabarcador que engloba nuestro ser y nuestras acciones, sino que su relación con nosotros es *partim-partim*. El mundo es el lugar en que ocurren cosas. Fuera del mundo está, en cierto sentido, quienquiera que las haga, sea el hombre, sea Dios” (*El concepto de amor en san Agustín, cit.*, p. 92.).

en todo caso –dice Arendt un poco más adelante– los acontecimientos en el mundo los co-constituye el hombre que habita el mundo”⁵⁰⁴. El cristianismo, y específicamente san Agustín, habrían dado la comprensión del concepto de constitución, que operaría tanto para lo que Dios hizo y hace en el mundo como para lo que el hombre hace. Desde esta manera tendría un estatuto, diríamos nosotros, transcendental, por cuanto es condición de posibilidad para explicar el papel que Dios y hombre tienen respecto al mundo y es esto, en última instancia, lo que nos llevaría al descubrimiento de un sujeto que lleva en sí la posibilidad de hacer el mundo como término de una voluntad.

De esta forma, es como aparecería lo que no podía estar en la concepción de la metafísica griega según la descripción de Arendt: el descubrimiento del hombre como aquello que no es el mundo o, mejor dicho, el descubrimiento de la interioridad como aquello que no puede ser ontológicamente con-fundida con el mundo y que siendo lo otro de la exterioridad del mundo es relativa al mundo como el origen de su constitución. Esta diferencia ontológica es la que, más tarde, se enunciaría como subjetividad. Ser sujeto es ser en la posibilidad de constituir el mundo y este ser, dentro del contexto que interroga por el origen, bien puede decirse de Dios y del hombre. Dios no es ya, dice Arendt, el Uno eterno y omniabarcador que contiene nuestras acciones y nuestro ser. El ser del hombre se diferencia del ser de Dios, pero, a su vez, como Dios mismo, el hombre se diferencia del mundo. Esto significa, la siguiente oración cuyo significado no es del todo claro en Arendt: “Fuera del mundo está, en un cierto sentido, quienquiera que las haga –las cosas–, sea el hombre, sea Dios”⁵⁰⁵. Este “fuera del mundo” no quiere decir aquí que el hombre esté fuera del mundo en el sentido de que no sea un-ser-en-el-mundo sino que en tanto que el mundo es el lugar en el que ocurren cosas a causa del hombre, él mismo está, como causa fuera del mundo y, en este sentido, como hemos señalado, su ser se asemeja al ser Dios. Para elaborar un concepto de mundo no metafísico se requiere diferenciar ontológicamente al hombre: por un lado, respecto a Dios, pero, por otro, respecto al propio mundo. Desde esta perspectiva el hombre queda como el ser que ocupa el espacio inter-medio de relación entre Dios y el mundo. Qué sea el mundo, es algo que sólo puede dilucidarse desde una perspectiva cristiana desde la doble relación que el mundo tiene respecto a su origen primero en Dios y respecto a su otro origen como *initium* en el hombre. Pero, en ambos, el mundo se comprende como aquello que es sujeto de constitución. La reflexión

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 93.

⁵⁰⁵ *Ibid.*

teológica y filosófica debe determinar cómo entender este concepto para el caso de Dios y como entenderlo para el caso del hombre.

4. El sujeto de constitución del mundo

Naturalmente, la constitución del mundo por Dios hace referencia a su relación como Creador. El mundo es creación de Dios tanto en el sentido de acto de constitución de Dios como en el de la obra que resulta de ese acto. Ahora bien, hay que tener en cuenta que el acto de la constitución y su resultado han de concebirse en su unidad de tal manera que la obra no pierde su referencia y su relación al acto donde fue hecha. “Al infundir ser al mundo, –recoge Arendt de san Agustín–, (Dios) lo hace”⁵⁰⁶. Esta tesis, de que el ser del mundo y el acto de su creación van inextricablemente unidos, permanece en toda una línea de pensamiento que nos lleva a establecer la diferencia entre el *modus operandi* de Dios y el nuestro. Esta diferencia, por cierto, alcanza hasta la propia distinción kantiana entre el *intellectus archetypus* y el *intellectus ectypus* que tanta influencia tendrá, por otra parte, en la propia lectura heideggeriana de Kant⁵⁰⁷. La inmediatez de lo creado respecto a su acto de creación, pero, a la vez, su separación –por ejemplo de todo tipo de emanatismo y procesualismo como en el neoplatonismo– respecto a su Creador queda reflejado en la expresión latina, que trae a colación Arendt, de *fabrica Dei*. *Fabrica Dei* es la creación natural de Dios, lo hecho en el mundo por Dios o, mejor dicho, el mundo en tanto que hecho como obra por Dios como el sumo Artífice. El hombre, en este sentido, se encuentra de forma natural perteneciendo al mundo como parte de esa obra hecha por Dios. El hombre muestra aquí la dependencia de su Creador y su pura condición creatural. Recoge Arendt que, cuando san Agustín utiliza expresiones tales como *fabricare ex aliquo* –hecho por alguien– o *habitare in fabrica* –habitar en la fábrica del mundo–, se refiere a la condición primera en la que Dios actúa constituyendo en la creación el mundo. “El hombre –dice Arendt– es aquí ‘del mundo’ pero sólo como un ser ha sido creado con el mundo y en el mundo”⁵⁰⁸. El hombre es del mundo, o dicho adjetivamente, “mundano” en el sentido primario de que es creado con (*mit*) el mundo y en (*in*) el mundo, es decir, el hombre es hecho por

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 94.

⁵⁰⁷ Heidegger parte en su hermenéutica de Kant de la diferencia entre *intuitus originarius* y *intuitus derivatus* (cf. *Kant y el problema de la metafísica*, trad. G. I. Roth, E. C. Frost, G. Leyva, F.C.E., México D.F., 2013, pp. 19-21. Nueva edición.). Esta diferencia será la fundamental para elaborar una interpretación de Kant que tiene como base la finitud humana, el carácter sintético del conocimiento y la explicación de la trascendentalidad en términos de trascendencia.

⁵⁰⁸ *El concepto de amor de amor en san Agustín*, cit., p. 93.

alguien para habitar la creación. El hecho de habitarla –la habitación– es la constitución de su mundanidad. A diferencia de la concepción metafísica del Universo, aquí el hombre es, junto con el mundo, algo que adviene como mundano. Lo mundano, por decirlo así, se instituye en un momento de tiempo por un acto de fundación que llamamos creación y no es algo que devenga como una mera secuencia o transformación de algo ya dado. Si podemos ver en las acciones humanas una novedad que rompe el curso del tiempo es porque antes previamente, en el origen, el mundo mismo ha sido hecho como novedad absoluta, como la novedad más absoluta, si cabe intensificar de este modo este adjetivo, pues es la novedad que surge de la nada.

Ahora bien, propiamente, este concepto de constitución del mundo como obra de Dios tiene que ser completado por el hombre como sujeto de constitución. Es más, aunque partiendo del texto anteriormente citado de san Agustín cabe hablar de una co-constitución del mundo como obra de la acción divina y de la voluntad del hombre, como se ve en el propio texto de Arendt, sólo cabe aplicar con propiedad este término cuando se aplica a la tarea humana de formación del mundo. Es en este contexto donde tiene lugar la importante reflexión en torno a la relación entre constitución del mundo y amor como una relación o diligencia hacia él. Si el mundo es el lugar en el que suceden las cosas y, aunque estas cosas suceden en su constitución *partim-partim*, hay que establecer la diferencia entre el modo en el que Dios constituye el mundo y el modo en el que el hombre lo con-forma. Y aquí conviene decir que puede reservarse el concepto de mundo, propiamente, para aquello que es resultado de la constitución del hombre. Este es el segundo y más importante concepto que Arendt elucida en su texto sobre san Agustín. “[...] y segundo, el mundo humano como lo que se constituye por el habitar y el amar el mundo (*diligere*)”⁵⁰⁹. Este segundo concepto de constitución es el que corresponde a lo que el hombre puede iniciar dentro del mundo y que ya no forma parte del orden de lo natural sino dentro del orden del espíritu o de la subjetividad. Al acto de creación de Dios no se le debiera aplicar el término de “constitución” si entendemos la constitución como un proceso que requiere de un trabajo en el tiempo. La constitución es la tarea forjadora de mundo propia de los hombres. Es creación sometida a las condiciones del tiempo. Para que el mundo pueda constituirse, se requiere, por un lado, habitarlo y por otra, amarlo. Mediante el amor y la disposición del mundo como creación para ser habitado por el hombre tiene lugar la posibilidad de que en el mundo

⁵⁰⁹ *Ibid.*

sucedan nuevos acontecimientos incluso hasta el punto de que el mundo pueda, en este sentido, ser inicialmente traído de nuevo al ser. Atendamos al siguiente texto:

“Al constituirse el mundo, el mundo es hecho por vez primera *–this world is initially brought into being–*, pero no sale de la nada como en el caso de la creación. Es más bien de la fábrica hecha por Dios (*fabrica Dei*), de la creación predada *–pre-existing creation–*, de donde el hombre hace el mundo *–makes the world–* y se hace a sí mismo *–makes himself–* parte integrante del mundo”⁵¹⁰.

Este texto es fundamental porque en él se describe cómo el hombre puede constituir el mundo hasta poder traerlo de nuevo al ser sin que ese trabajo se vea confundido con la creación. Y, muestra, en el adverbio *initially*, que ese poder de constitución está referido a la capacidad del hombre como *initium*, un *initium* que puede llegar hasta incluso rehacer de nuevo el mundo como *novitas* sin que ese poder sea, en modo alguno, confundido con el acto de creación *ex nihilo*. Es más, tal y como aquí aparece, es del concepto primero de mundo, como la obra hecha por Dios, del que se parte para elaborar este segundo concepto de mundo: si el hombre hace el mundo y se hace a sí mismo en el mundo y ambos, hombre y mundo, no pueden hacerse o constituirse sino en una mutua correlación es porque el hombre ya es ese ser que está cabe el mundo al ser creado con el mundo. La constitución del mundo como una casa para el hombre, como un lugar habitable *–una imagen que ya nos ha aparecido en los textos agustinianos–* presupone el acto primero de Dios en el que el hombre ya se encuentra ante algo previamente dado a su capacidad de iniciar nuevos procesos constituyentes de mundo. Es, a partir de este primer concepto de mundo, como él puede hacerse a sí mismo mundano en el segundo sentido. El trabajo de constitución por parte del hombre es trabajo de hacer del mundo creado un mundo humano. A este trabajo que, bien visto, es el trabajo del espíritu humano, se le puede denominar “mundanizar el mundo” en el sentido de hacerlo habitable a las necesidades del propio hombre. Mediante el acto de su voluntad y guiado por el amor el hombre puede hacer de la *fabrica Dei* una casa habitable para su espíritu y para su cuerpo. Esta habitabilidad, que también es reapropiación humana de lo encontrado como mundo natural creado, nos aparece como un hacerse del hombre a sí mismo. Es decir, la constitución del mundo y la del hombre corren parejas. El hacerse del hombre es al mismo tiempo un hacerse del mundo y viceversa. Es habitando el mundo como se constituye la fábrica hecha por

⁵¹⁰ *Ibid.*

Dios en “la casa conocida del hombre”⁵¹¹. Esto implica, como apunta un poco más adelante Arendt, que el hombre encuentra un lugar, su lugar, dentro de la creación como un mundo previamente dado. El mundo es el lugar apropiado para el vivir, sin embargo, este lugar ha de ser convertido en casa de todos. En este sentido, el mundo no es dado como algo natural para el hombre y, por ello, puede decirse que ha de ser tomado como lugar para un artificio. Esta diferencia entre lo natural de la creación y lo artificioso del mundo, entre lo predado en el hombre y lo hecho por él mismo, tendrá consecuencias en la propia comprensión del mundo como lugar en el que ocurren cosas y como lugar en el que la cosa más importante que debiera ocurrir es que se guardara lo creado para disponer de un suelo en el que poder levantar esa construcción del mundo como hogar de los hombres. Pese a todo, el hombre sigue siendo él mismo naturaleza en medio de lo natural y, por ello, sigue encontrándose con algo que él mismo no puede crear, pero, pese a esto también, el hombre puede constituir, en el trabajo del espíritu, el mundo. Ahora bien, si él es mediación, si él es el que está en el lugar inter-medio entre Dios y el mundo, y si diferenciamos la creación misma como orbe hecho por Dios y el mundo como lo hecho por el hombre, entonces la cuestión es si este mundo hecho por el hombre mantiene su relación originaria con Dios o, por el contrario, el mundo del hombre puede convertirse en un lugar alejado y ajeno de Dios. Pero esta cuestión no puede afrontarse como si el hombre fuera ajeno al mundo: en tanto que él es un ser en el mundo la suerte del mundo con respecto a Dios es, al mismo tiempo, la suya propia. Con esta cuestión entramos en el tema acerca de cómo se encuentra el hombre en el mundo.

5. La constitución del mundo y la extrañeza originaria del hombre

Partimos de la distinción fundamental entre Creación y mundo. Ni la Creación, originariamente, es mundana, ni el hombre, en tanto que parte de esa creación, es, originariamente mundano, ni el mundo es, por contra, en el sentido fenomenológico, originariamente, algo hecho por Dios. La mundanidad del mundo es una posibilidad que podemos referir a la relación del hombre y el mundo. La mundanidad es el trabajo de construcción de la casa del hombre que hace de lo creado un lugar habitable. El hombre “tiene la opción de no querer encontrarse en casa en el mundo y de mantenerse en una actitud de remisión constante al Creador”⁵¹². El hacer mundano el mundo y al hombre

⁵¹¹ *El concepto de amor en san Agustín, cit.*, p. 93.

⁵¹² *El concepto de amor en san Agustín, cit.*, p. 93.

con él es constatar que no basta la sólo referencia a la dependencia de Dios para vivir en el mundo. La vida requiere de mundo. “En el puro acto de encontrarse a sí mismo como parte de la creación de Dios –*Sich-als-von-Gott-geschaffen-Vorfinden*–, la criatura todavía no está en casa en el mundo”⁵¹³. El hombre puede, de este modo, encontrar-se –*Sich Vorfinden*– como siendo parte de esa creación sin que ello implique encontrar todavía su casa en el mundo. Pero el pensamiento cristiano de san Agustín parece estar abierto a la posibilidad de que el hombre pueda encontrarse a sí mismo en el mero ser criatura de Dios maniéndose en su remisión originaria. Se trataría de un “puro acto” porque en él el hombre hace depender la comprensión de sí mismo como obra del acto de la creación de Dios sin la mediación de lo hecho por el mismo hombre. O dicho de otra manera, antes de la construcción de un mundo habitable para el hombre a través de su propio trabajo, en la mera existencia como existencia creada desde Dios, como existencia en la que el hombre se encuentra desnudo en su creaturidad, sin artificio alguno de mundo, puede pensarse el hombre propiamente en su condición originaria. La Creación es, de este modo, el primordial lugar del hombre, un lugar que él no ha tenido que constituir porque ya, antes de cualquier experiencia, en el pensamiento de lo originario, el mundo ya estaba hecho por Dios ahí. Pero, como apuntamos más arriba, las cosas no son tan sencillas.

Efectivamente, en esta intencionalidad hacia su origen, el hombre se remonta tan originariamente, por decirlo así, con respecto a sí que la condición creatural primera le está dada como en un olvido y, si le fuera presente, le estaría dado como una ruptura, porque lo cierto es que sobre esa condición primera siempre ya se recuerda como condición humana desde la experiencia el mundo. Es como si la pérdida del paraíso tuviera su prueba en el revestimiento de la naturaleza primera en el resguardo de la experiencia del mundo. La existencia desnuda de la criatura y la dependencia primera de Dios vienen siempre ya envueltas con la experiencia del mundo. El hombre, por un lado, como criatura está mediado ya siempre en el tiempo por la experiencia del mundo y, de este modo, comparece a sí mismo como alejado de la condición primera. Pero, por otro lado, por esa dependencia de Dios en su condición creatural, el hombre se encuentra también ya siempre como extraño en el mundo. El mundo, como mundo creado, se experiencia como algo extraño que requiere de la intervención del trabajo del hombre. El hombre, en definitiva, sabe que tiene que construir una casa para vivir. Pero, en otro sentido, el hombre también experiencia que el mundo, como mucho hecho por

⁵¹³ *El concepto de amor en san Agustín, cit.*, p. 93-94; ed. alem., 43.

él, retorna a él con carácter de extrañeza, quizás, porque la presencia de su condición primera lo lleva a verse extraño en el mundo que él ha hecho, quizás porque esta condición primera no pueda desligarse de su condición segunda o mundana, quizás, porque su propia condición humana lleva aparejado que no pueda constituirse el mundo sin que lo que lo constituye quede fuera de su dominio. Esta extrañeza puede quedar recogida en los textos agustinianos bajo los sentidos que adquiere la metáfora del desierto (*eremus*)⁵¹⁴. Cómo se vuelve el mundo, ya sea el mundo originario de la creación, ya sea el mundo hecho por el hombre, en un desierto, es algo que nos sitúa en el carácter de extrañeza con que el hombre se experimenta en el mundo

Lo interesante del pensamiento de Arendt es que, remontándose a la diferencia entre Dios y el hombre como hacedores de mundo, hace constatar que lo producido por el hombre no puede sino ser puesto en el mundo como algo extraño. Si Dios, como vimos, mantiene el vínculo con su Creación, el hombre, sin embargo, en la medida que constituye el mundo a través de los objetos que produce, convierte al mundo en algo extraño a él mismo en su condición originaria. En el hombre todo proceso de elaboración de un producto, aunque surja en estrecha vinculación de sus manos y de su mente, tiene como término la experiencia de que eso hecho se le pone frente a sí como algo extraño hasta el punto de que no se reconoce en él. Es inevitable que la familiaridad con la que hacemos las cosas del mundo, con las que ponemos objetos en el mundo y con la que pro-vocamos que las cosas sucedan en el mundo, termine perdiéndose en la misma medida que salen de nosotros para entrar y formar parte del mundo. A diferencia de Dios que “mantiene así un vínculo original con el producto que existe como su creación, el hombre se confronta con su producto como un extraño” (*outsider, fremd*)⁵¹⁵, dice Arendt. Frente a Dios, lo producido por el hombre, se experimenta como algo que se pone frente a él, como algo que se le resiste y con el cual experimenta que, aun saliendo de sí mismo, queda fuera de su dominio. “El hombre se sitúa, pues, fuera (*forinsecus*) de su producto y no tiene un poder intrínseco sobre él”⁵¹⁶. El proceso de fabricación, término que Arendt utiliza aquí en el texto alemán de su disertación, llega a su fin cuando, terminada la obra, el hombre la pierde en su referencia a sí ya en el acto de la fabricación y, perdiendo el poder sobre ella, que no es otro que el poder de ponerla en el mundo, se sitúa a sí mismo fuera de lo producido.

⁵¹⁴ Cf. *El concepto de amor en san Agustín, cit.*, p. 94.

⁵¹⁵ *Ibid.*; ed. ingl., p. 67; edic. alem., p. 43.

⁵¹⁶ *El concepto de amor en san Agustín, cit.*, p. 94.

Este es un proceso que es irrenunciable: si el hombre quiere ver terminada una obra esto sólo puede tener lugar cuando el propio hombre se retira situándola fuera de sí. La capacidad de hacer una obra es propia de un sujeto y la obra hecha, puesta frente a sí, es un objeto. Por ello, mientras el sujeto está en el acto de fabricación o elaboración de la cosa no podemos decir que la obra está terminada y sólo podemos decir que lo está si el sujeto se ha retirado de ella. Que el sujeto termine su proceso viéndose a sí mismo como extraño respecto a lo que él mismo ha hecho forma parte del necesario modo en que el hombre hace el mundo constituyendo lo predado a él mismo en la creación en objetos mundanos. La extrañeza es inherente al propio proceso de constitución de la objetividad. El hombre como sujeto sólo puede constituir la objetividad en el mundo cuando pone frente a sí a aquellos objetos que forman parte del mundo en tanto que son hechos por el trabajo de su espíritu. Es importante destacar que en estos pasajes claramente Arendt está hablando del trabajo como aquella actividad humana que viene dada según una estructura teleológica. Fenomenológicamente, la extrañeza se experimenta, en definitiva, como el necesario resultado de que el hombre tenga que retirarse de su propia obra para darla como terminada para que no siendo ya obra suya sea obra puesta en el mundo.

Este análisis corresponde en el texto de la disertación a la descripción fenomenológica del *homo faber* en *La condición humana*⁵¹⁷. Sobre este concepto de extrañeza, que afecta al lugar del hombre en el mundo, Arendt elaborará, posteriormente, el importante concepto de alienación en la época moderna. Aquí seguirá, como se sabe, los análisis de Marx, aunque ella pretenda distanciarse, justamente, de él, al entender que la alienación afecta más que a la sociedad al mundo como tal, lo cual se experimenta como privación del lugar en el mundo⁵¹⁸. La extrañeza originaria del hombre ante lo que él mismo hace sería condición para el extrañamiento del hombre en el mundo y el extrañamiento sería, a su vez, condición para comprender la expropiación como una privación de mundo. El análisis de la alienación en la época moderna toma así el extrañamiento del hombre respecto de su producto como hilo o guía para elevar este análisis particular al análisis ontológico general del hombre como un ser que, pese a ser sujeto de mundo, a ser subjetividad que constituye el mundo, se

⁵¹⁷ Cf. Palomar Torralbo, A., “*Techné, enérgeia y télos: la constitución aristotélica del pensamiento de Ágnes Heller y Hannah Arendt en torno al concepto de trabajo*”, *Congreso Internacional “La filosofía de Ágnes Heller y su diálogo con Hannah Arendt*, Editum, Universidad de Murcia, 2009.

⁵¹⁸ *La condición humana, cit.*, p. 283.

vivencia con extrañeza en el propio mundo. Arendt habla de una “extrañeza original”⁵¹⁹ que el mundo conserva para el hombre. En el mundo moderno, esta extrañeza original tiene lugar cuando, en la propia trama de relaciones del mundo, el hombre se encuentra perdido en la ruptura de la relación con las cosas que él mismo ha hecho. Más que en épocas anteriores, en esta, por las condiciones mismas en las que se desenvuelve la experiencia en el mundo, la pérdida de referencia del hombre en el mundo se hace más radical. En esta trama, que genera un poder que domina al sujeto, el propio hombre se convierte en un ser extrañado y alienado en su propio mundo, constatando, en este proceso, su incapacidad para tener dominio sobre la trama de relaciones que constituyen, pese a todo, su mundo.

Cabe destacar que la alienación no es sólo pérdida de mundo sino sobre todo pérdida de la mundanidad. La alienación se hace inherente a los procesos económicos o sociales cuando se pierde la capacidad de constituir mundo y, por tanto, de hacer del mundo un lugar propicio para vivir. Por ello, no es extraño que la conceptualización y desarrollo del concepto de alienación tuviera lugar, como Arendt indica en *La condición humana*, en los procesos económicos y sociales en los que se originaron los movimientos totalitarismo. Al igual que en sus análisis a raíz del pensamiento de san Agustín, en esta obra, la alienación es experimentada como la pérdida que el hombre como sujeto tiene sobre el mundo y como la incapacidad del hombre, pese a su querencia por seguir haciendo su casa, de dominar por entero el propio proceso de constitución del mundo. Esta experiencia corresponde principalmente a la tenida por el hombre en el mundo moderno a raíz de los cambios sociales que vinieron introducidos principalmente por la tecnificación del mundo en la revolución industrial. Así como en la memoria del origen el hombre se experimenta en una extrañeza originaria en el mundo, así en el mundo moderno el hombre también se experimenta en la extrañeza originaria de su mundo, lo cual lleva en uno y otro caso a que el hombre se vea como fuera del mundo aunque él sea *el* ser mundano.

En la experiencia de alienación el hombre se sitúa frente a su producto como un extraño en el proceso de su elaboración pero, correlativamente, el propio producto se extraña del hombre para pasar a formar parte del mundo o, mejor dicho, para pasar a ser constitutivo de mundo. Este “ser-constitutivo-de-mundo” se experimenta, de nuevo en la relación al hombre, como cosa. El objeto, constituido por el sujeto, forma mundo cuando encuentra su lugar como cosa y se sitúa como cosa entre las cosas del mundo.

⁵¹⁹ *El concepto de amor en san Agustín, cit.*, p. 94.

“En tanto que la falta de poder del hombre –dice Arendt– permite que cualquier producto de su actividad se vuelva al punto una cosa –*turn promptly into a thing*– con la que cabe encontrarse y una cosa que le hace frente como ‘mundo’, se le ofrecen al hombre dos opciones”⁵²⁰. Este “volverse una cosa sin demora” hace referencia al carácter cósico que adquieren los productos en el mundo, carácter cósico que explica que la cosa misma sea experimentada como lo que le hace frente al hombre: mientras lo producido es sólo un objeto (*Gegenstand*) o es un objeto constituido por el hombre como aquello que corresponde a su subjetividad (*Objekt*), todavía lo producido está demasiado cercano al hombre para que pueda serle dado como lo que estando frente a sí se le resiste. El carácter de cosa, como señaló Heidegger, reviste la cualidad de lo que siendo otro al sujeto se le resiste⁵²¹. En la cosa se aparece al hombre el mundo. Esta expresión de hacer de lo predado natural una cosa a través del trabajo como actividad será elaborada al igual que el concepto de alienación en *La condición humana*. La categoría que Arendt utiliza para explicar este proceso de conversión del producto en cosa es la de “reificación” (*Reification*). Detengámonos, para finalizar, brevemente en esta categoría.

La reificación tiene una historia importante dentro de la tradición marxista⁵²²; sin embargo, para comprenderla en Arendt tenemos que hacer epojé de todas de todas las connotaciones críticas del término –ella desligará expresamente el concepto de reificación del de alienación– para entenderlo neutralmente como una categoría ontológica. En efecto, la reificación o cosificación es el proceso mediante el cual constituimos el mundo a través de la incorporación de los objetos que fabricamos. La mundanidad, como el ser del mundo, se logra y se mantiene a través de las relaciones que los hombres establecen entre las cosas que producen y que, a su vez, son formas de relación entre los hombres. En la reificación cogemos elementos del mundo natural, y,

⁵²⁰ *Ibid.*

⁵²¹ Cf. “El origen de la obra de arte”, trad. S. Ramos, en *Arte y poesía*, F.C.E., México DF., pp. 41 y ss. [*Der Ursprung des Kuntswerkes*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1980.].

⁵²² “Reificación” o “cosificación” traducen el término alemán *Verdinglichung*, El término nace a partir del capítulo I de *El capital* y, como es sabido, fue Lukács quien en su trabajo “La cosificación y la consciencia del proletariado” lo puso en circulación a partir de los años 30. Althusser en *Marxismo y humanismo* llevó a cabo una crítica a lo que llamó una “ideología de la reificación”. Habermas volvió sobre el concepto para analizar las posiciones de la Primera Generación de la escuela de Frankfurt en torno a la racionalidad, y, por último, Axel Honneth ha publicado un libro dedicado a la reinterpretación del concepto desde su proyecto filosófico de seguir pensando las bases de una teoría crítica desde la categoría hegeliana de reconocimiento. Las referencias bibliográficas son las siguientes: Lukács G., *Historia y conciencia de clase*, Vol. II, Ediciones Orbis, Barcelona, 1985, pp.7-143; Althusser, L., *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1968; Habermas, J., “De Lukács a Adorno: la racionalización como cosificación” en *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1987; Honneth, A., *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Katz Editores, Madrid, 2007.

mediante nuestro trabajo, lo configuramos para arrancarlo del círculo de la naturaleza y fijarlo en el mundo. En la reificación tornamos a cosas los elementos naturales. Mediante la reificación damos densidad, solidez y significación al espacio que habitamos dejando huellas visibles en los objetos que, acabados, quedan en el mundo. Esa actividad de sacar de la naturaleza, transformar e introducir en el mundo es el trabajo. El trabajo es lo que da, a diferencia de la labor, “mundana permanencia”⁵²³. Sin embargo, esta permanencia nunca es, como dice Arendt, plenamente alcanzada o, dicho de otra manera, la re-ificación es siempre un re-producir la cosa:

“[U]na verdadera reificación, [es aquella] en la que nunca se da que la existencia de la cosa producida queda asegurada de manera definitiva; ha de ser reproducida una y otra vez para que permanezca en el mundo humano”⁵²⁴.

Es la re-ificación, en la categoría señalada en *La condición humana*, la que nos muestra que el mundo y las cosas que lo constituyen no tengan el carácter de lo siempre ya hecho. Es, por ello, en definitiva, que las cosas tengan que ser re-producidas por el hombre. Esto nos hace entender, por otra parte, que el mundo se articula internamente en la categoría temporalidad de la permanencia y que él, que ha salido de nuestras manos, no tenga, sin embargo, la propiedad de lo que dura eternamente. Desde aquí nos introducimos en el último análisis particular del mundo que recupera la línea discursiva de la concepción del mundo en el cristianismo y san Agustín: el mundo como aquello que el hombre hace con el deseo de la permanencia pero que está sometido como el hombre mismo al curso del tiempo. Tal cuestión puede ser enunciada en el texto de Arendt a partir de los conceptos de transitoriedad y trascendencia. Hacia ellos dirigimos ahora nuestra mirada.

6. El origen del concepto de mundo en el cristianismo y la mundanidad

La tesis de Arendt es que la mundanidad es pertenencia querida al mundo. Esta pertenencia es obra del amor al mundo. En este amor al mundo el hombre se vuelve a él estableciendo una relación primordial. “La mundanidad del mundo –dice Arendt– no es posible, pues, hasta que el hacer del hombre y el amar del hombre operan con independencia de su pura condición creatural”⁵²⁵. Esta “independencia” es la vuelta del hombre al mundo y el olvido de su dependencia con respecto a su Creador. En san

⁵²³ *La condición humana, cit.*, p. 163.

⁵²⁴ *Ibid.*, p. 160.

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 95.

Agustín no habría, según Arendt, término medio entre dependencia o independencia del hombre respecto a Dios. Finalmente, el peso del amor recae en el mundo o en Dios, o mejor dicho, el hombre define su relación primordial como amor a Dios o amor al mundo. Hacer que el mundo sea “mundano” (*worldly*), mundanizar el mundo, significa aquí reorientar la relación fundamental teologal del hombre como relación fundamental hacia el mundo, hacer de la creación un lugar meramente mundano y reconvertir la condición creatural originaria en condición mundana. Pero también hacer mundano el mundo significa que la relación fundamental con la que el hombre muestra su amor al mundo, su querencia por el mundo, es la de hacer mundo, es decir, la relación fundamental que define al hombre como amante del mundo no es teórica o contemplativa sino la de una relación definida como un hacer o como una actividad. El mundo se constituye como mundo, en la lectura arendtiana de san Agustín, cuando este hacer se lleva a cabo con independencia de la condición creatural del hombre, con independencia de su remisión a Dios. El mundo se hace mundano cuando el hombre hace mundo como si Dios no fuera Creador y como si Dios no estuviera como origen primero de ese mundo dado al hombre como *fabrica Dei* y no estuviera tampoco en su final. La mundanización del mundo es olvido por parte del hombre de que su acción se inscribe dentro del arco del tiempo de la Creación. Y esta idea presupone, obviamente, que el amor al mundo puede ocultar, separar y, en definitiva, dejar a un lado lo que se halla en la memoria del hombre; puede ocultar, como decíamos, el propio recuerdo de que lo que permanece oculto. Es, por tanto, el mundo, que es la salida del hombre de sí, y el modo en el que él entra en juego en esa salida, lo que puede hacernos perder la presencia de la *memoria Dei*. Esto no podría entenderse cabalmente si esta salida no se ejerciera con el amor y la atracción que despierta el poder de hacer mundo. Aquí, como indicaremos, más adelante, está presente la raíz del pecado y la necesidad de la gracia, pues el hombre, vuelto hacia el mundo haciendo mundo, olvidándose de quien es el Creador, se erige en sí mismo como un creador. La gracia, en principio, no es sino la presteza de Dios para recobrar el lugar que el hombre tiene en su condición originaria. Pero, ¿de dónde nace este concepto de mundo y de mundanidad que, por una parte, se aleja del concepto griego del ser como la totalidad del cosmos y, por otro, siendo fenomenológico, lleva en sí la marca, aun olvidada, de su origen en el cristianismo? Para afrontar esta cuestión nos remitimos a un texto heideggeriano que, en su escrito de 1929, trae a colación la propia Arendt.

Es en *De la esencia del fundamento* donde Heidegger ha trazado una historia del concepto fenomenológico de mundo. Arendt, en una importante nota a pie de página, trae a colación el texto de Heidegger cuando este, de manera sucinta, habla de san Agustín. Ella misma confiesa que su aproximación al concepto de *mundus* pretende elaborar y hacer comprensible el doble concepto de mundo al que Heidegger apuntó en su trabajo: como *ens creatum* y como lugar formado por los que lo aman⁵²⁶. El texto en cuestión que ella toma de Heidegger en la nota 80 es el siguiente:

“En su primera acepción, *mundus* significa algo similar a *ens creatum*. Según la segunda, *mundus* significa el *habitare corde in mundo*, en cuanto *amare mundum*, que viene a ser lo mismo que *non cognoscere Deum*”⁵²⁷.

Heidegger sostiene que, con la irrupción del cristianismo, el hombre en tanto que existente (“*Dasein* humano”, dice Heidegger) alcanzó una nueva comprensión acerca de su existencia por la que tanto el propio concepto de *kósmos*, como el concepto de *Dasein*, como el concepto de mundo en general, se volvieron “mucho más precisos y definidos”⁵²⁸. El término de *kósmos* empezó a utilizarse en los escritos neotestamentarios para hacer referencia a un modo fundamental de la existencia humana: tanto Pablo como Juan se referirían con la expresión *kósmos outos* a un modo fundamental de la existencia humana y no ya al cosmos como el ente en su totalidad. Este modo fundamental tendría la muy significativa connotación de haberse alejado de Dios: el *Dasein* en tanto que “ser-hombre en el Cómo de una manera de pensar que le ha dado la espalda a Dios”⁵²⁹. El concepto, por tanto, de mundo vendría a recoger aquel espacio donde habita el hombre y en el que está reunido, pero donde ya no es posible hacer las distinciones fundamentales dentro de las relaciones entre los hombres. No se puede distinguir, dice Heidegger, a los sabios de los necios, a los justos de los pecadores ni a

⁵²⁶ “De la esencia del fundamento”, en *Hitos*, Alianza Editorial, 2000 [*Vom Wesen des Grundes* en *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976. Este trabajo fue escrito en 1928 y publicado un año más tarde como un suplemento del anuario *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, Max Niemeyer, Halle (Saale), 1929, pp. 71-110.]. Fue la contribución de Heidegger con ocasión del septuagésimo cumpleaños de Husserl y se publicó simultáneamente como una separata. Esta edición fue la utilizada por Arendt. El texto posteriormente recibió una segunda y tercera edición. El texto de la traducción castellana incluido en *Wegmarken* se ha hecho sobre la edición tercera de 1949. No obstante, las interesantes anotaciones de la primera edición pueden leerse a nota a pie de página. Un estudio en profundidad de este texto en relación con otros de los mismos años de Heidegger sería importante para aclarar la cuestión de la trascendencia, central en su libro de 1929 sobre Kant para explicar el concepto de lo trascendental, como clave para comprender el concepto de mundo fenomenológico a raíz de la crítica al concepto metafísico en Kant.

⁵²⁷ “De la esencia del fundamento”, *cit.*, p.126.

⁵²⁸ *Ibid.*, p. 125.

⁵²⁹ *Ibid.*

los judíos de los paganos⁵³⁰. Pero, ¿cómo puede entenderse esto? ¿Cómo puede entenderse que el mundo mismo impida las diferencias fundamentales entre unos y otros? ¿De dónde nace esta con-fusión entre lo que separa lo bueno de lo malo? ¿Cómo es que el mundo toma este carácter peyorativo como aquello donde ya no pueden establecerse diferencias? La respuesta de Heidegger es importante también para situar el texto de Arendt: el concepto de mundo opera en San Juan y San Pablo como “concepto contrario a la filiación divina de Jesús, la cual, por su parte, es concebida como vida (ζωή), verdad (ἀλήθεια), y luz (φῶς)”⁵³¹. Con el concepto de *mundus* se pierde la filiación divina de quien siendo Dios trajo la vida, la verdad y la luz al mundo, de quien establece la relación fundamental de Dios con el mundo a través de la relación filial del Hijo que hace presente en el mundo al Padre. Si en Jesús, que tuvo una determinada existencia histórica, se perdiera su relación filial, la relación primordial y primera que tuvo con Dios, entonces el mundo dejaría de comprenderse desde la Vida, la Verdad y la Luz. Y es de este modo como, sin mediación divina, sucumbiría a su mundanización. La mundanización hace mundano el mundo en la medida que el hombre pierde en su acción la relación que lo vincula también filialmente a su Creador. Sin esta filiación que remite al origen donde las distinciones y diferencias pueden hacerse, el mundo sucumbe a la indiferenciación entre lo bueno y lo malo, entre el bien y el mal, entre los que participan como Hijos de Dios y los que han olvidado su condición creatural. Este es el sentido que para Heidegger tiene la existencia histórica en san Agustín heredada de la experiencia del cristianismo tal y como quedó recogida en los escritos joánicos y paulinos, la cual, frente al concepto de *kósmos* griego, expresa un sentido existencial del propio modo de ser-hombre frente a la comprensión griega del hombre como parte del cosmos o como microcosmos. En este sentido existencial, sin embargo, aun se mantendría esa referencia al *kósmos* como creación y como aquello respecto a lo cual el hombre se define como ek-sistente, como lo que está y, a la vez, no está en él, como aquello respecto a lo cual está dentro pero también fuera como parte integrante suya.

7. Transitoriedad del mundo y de la existencia

⁵³⁰ Cf. *Ibid.*

⁵³¹ *Ibid.*

Arendt retoma la referencia de la figura de Cristo hecha por san Agustín como punto de partida del análisis de la condición del mundo. El cristianismo no sólo piensa el mundo en relación a su origen como Creación, ni como su final como Redención, ni su desarrollo se mueve desde el horizonte de nihilidad hasta el horizonte de plenitud sino que en su eje central está pensado como Encarnación. Este hecho originario, que se expresa también como un acontecimiento, como algo que ha ocurrido no ya con el principio del mundo sino en el mundo mismo, se toma en el estudio de Arendt como referencia para situar el concepto de mundo. El mundo, tomando este término en su acepción general, fue primero que el hombre, pero Cristo fue primero que el mundo. Por tanto, antes de la propensión del hombre para hacer-se mundando en el mundo y antes de hacer mundano el propio mundo, Cristo, en su filiación divina en el mundo, estaba definiendo originariamente el lugar del mundo y el lugar del hombre en ese mundo como un “ser-del-mundo”⁵³². El mundo y el propio hombre como ser del mundo son posteriores a la relación filial. El ser del hombre como ser-del-mundo es posterior, es “después”, al ser del hombre en su dependencia también filial con Dios.

Que el ser del hombre, como ser del mundo, sea posterior significa que el mundo lleva en sí *qua* mundo el carácter de lo efímero o de lo transitorio. Aunque la criatura sea creada en el mundo y sea por ello “después del mundo” (*post mundum*), al tener su origen en su condición creatural –su primera referencia–, el mundo, aun hecho por el hombre y aun en su permanencia de cosa, lleva la marca de lo que necesariamente ha de pasar. El mundo que los hombres hacen está llamado a su desaparición, está llamado a no ser la relación fundamental sino sólo una relación secundaria sometida al curso del tiempo. La transitoriedad (*Vergänglichkeit*) del mundo, el carácter de pasajero de lo constituido por el hombre y de lo que puede llegar a constituir, define la perspectiva en la que tiene que ser tomada su relación con el mundo. “Cristo fue primero y el mundo fue después”⁵³³, dice san Agustín y cita Arendt. Cristo define la relación primera con el hombre y el mundo la relación que el hombre ha de tener después. Por mucho que el hombre ponga empeño en hacer duradero su mundo y por mucha insistencia que ponga por darle estabilidad al mundo, por muy mundano que pueda constituirse un mundo, siempre, finalmente, ese mundo como hecho desaparecerá como desaparece toda construcción humana en la que el hombre habita en el curso del tiempo. Y aquellas construcciones que parecen no desaparecer parecen quedarse ahí para recordarnos cuál

⁵³² Cf. *El concepto de amor en san Agustín, cit.*, p. 95.

⁵³³ Cf. *Ibid.*

excepcional es resistir al poder arruinador del tiempo. La consecuencia ontológica que se extrae a partir de aquí es que el propio ser del mundo está atravesado en su mundanidad por la nada. El ser-del-mundo, por parte del hombre, muestra el ser como lo que lleva en sí el *ser nada* puesto que no hay cosa hecha por el hombre que permanezca como sustancia y con ello el carácter mismo del mundo aparece al hombre como lo que no permanece. La transitoriedad define el carácter del mundo que no permanece. “Cuando san Agustín –dice Arendt– habla de transitoriedad del mundo, piensa invariablemente en el mundo que los hombres constituyen, nunca en el mundo como Cielo y Tierra”⁵³⁴.

Por ello, la negación del mundo, que niega a su vez esa relación que el hombre toma como fundamental en su vida, es también apertura del hombre a la posibilidad de recobrar a sí en su relación originaria quedando situado el mundo en su carácter de la apariencia. Si la relación fundamental del hombre con Dios lo define esencialmente, entonces la relación con el mundo, la relación secular, define al hombre bajo la categoría de la apariencia. Nada de lo que el hombre hace permanece más allá de la permanencia que es propia de una apariencia. Frente a la experiencia del ser-del-mundo, en la experiencia religiosa se considera que la obra de Dios, el Cielo y la Tierra, tiene una duración y permanencia que su mundo no tiene. Pero llama la atención que después de decir que san Agustín aplica la categoría de transitoriedad de manera invariable al mundo constituido por los hombres, Arendt diga un poco más adelante, que la estructura de la transitoriedad pertenece igualmente al hecho de ser creado, es decir, que a partir de los propios textos agustinianos la transitoriedad también se aplica al Cielo y la Tierra⁵³⁵. ¿Se trata de una inconsistencia del argumento y de la exposición de Arendt? ¿Se ha de tomar el término transitoriedad con el mismo ontológico y con la misma extensión cuando se aplica a lo hecho por el hombre y a lo hecho por Dios? ¿Lleva el mundo hecho por Dios el mismo sello de apariencia que el mundo hecho por los hombres?

8. La vida como relación metafísica fundamental

Obviamente, hay una cuestión irrefutable: dentro del pensamiento cristiano, transitorio es lo que el hombre hace en el mundo y lo que el mundo hace del hombre, pero transitorio también es el mundo mismo como algo que está sometido y mantenido en el tiempo. Es también claro que el mundo hecho por el trabajo del hombre es más efímero

⁵³⁴ *Ibid.*, p. 96.

⁵³⁵ Cf. *Ibid.*, p. 97.

que el mundo como lugar en el que el hombre lleva a cabo su obra. Pero la cuestión en la que nos hace pensar este uso del término aplicado a estos dos conceptos de mundo es otra bien diferente que Arendt apenas enuncia: lo que entra en juego con el cristianismo, y que viene definido por esa relación filial en la que Dios irrumpe en el mundo, no es un nuevo concepto de mundo sino precisamente un nuevo concepto de vida⁵³⁶. O, por decirlo, más atinadamente o menos abruptamente: lo que introduce el cristianismo y lo que quedaría plenamente mostrado en la teología agustiniana es una concepción del hombre en el que la relación fundamental es la que viene dada al hombre como creatura viva, como creatura que depende fundamentalmente para su vivir de quien en su origen le dio la vida. Es esta relación primera y fundamental con la vida la que hace extraño y mundano el mundo y en la que se muestra el carácter pasajero del mundo desde su condición primordial que es la condición de la vida del hombre en el mundo. Esta vida también es pasajera pero en tanto esta vida, para la conciencia humana, predefine al hombre previamente al mundo con el nacimiento, antes de su definición en la tarea de constitución de la mundanidad en el trabajo, esta vida, decimos, es siempre la referencia primera del hombre, una referencia que es primera porque lo define a sí mismo en relación con su origen antes de que pueda ser definida cualquier relación con el mundo. No es extraño en este sentido que en la fenomenología, yendo más allá del análisis que aquí puede hacerse, el hombre que hace mundo, que lo experimenta, que lo constituye dejando en él sus obras, se haya definido en relación a la *vida* trascendental del yo, a sus vivencias, y al modo en el que la vida se conforma ya como mundo intersubjetivo. La transitoriedad del mundo no tendría que implicar un menosprecio del mundo sino la constatación de que la relación hombre/mundo no es la relación fundamental sino la relación del hombre con la vida.

Llama la atención en el texto de Arendt que, después de haber llegado a esa situación paradójica con el concepto de mundo y de mundanidad, lo cual puede ser entendido en el propio texto como la llegada a una aporía, a un callejón sin salida, Arendt, introduzca de nuevo, en un discurso que ya parecía haberse cancelado, la cuestión de la estructura de la vida en la criatura. Este análisis parece más propio de lo

⁵³⁶ La categoría “vida”, ha señalado O. González de Cardenal, es una de las que se utilizan para plantear el problema de Dios en el cristianismo a partir del giro antropológico del siglo XX. Las otras son serían “historia”, “vida”, “acción” y “decisión”. De esta manera la teología plantea el problema de Dios desde el punto de vista de la existencia humana alejándose de los planteamientos más intelectualistas de siglos anteriores (cf. González de Cardenal, O., *Dios, Sígueme*, Salamanca, 2004, pp. 132- 135). Desde nuestro punto de vista, el problema de Dios no se plantea en términos de vida para salir fuera del esquema de la metafísica sino precisamente para entrar en él.

analizado en el marco primero de estudio en relación al deseo. Ciertamente, esto viene apoyado por el hecho de que estas últimas páginas de este capítulo ya no sufrieran cambios importantes en la reelaboración del texto. Pero la cuestión es mucho más decisiva desde el punto de vista conceptual: después de la aporía del concepto de mundo en el cristianismo, Arendt tenía que proseguir en su investigación el camino que dejaba abierto el pensamiento cristiano: una investigación concreta sobre la criatura y la vida. “[...] debemos –dice Arendt– seguir investigando de manera más concreta sobre la índole del vivir propio de la criatura”⁵³⁷. Es en esta investigación, que ha ir más allá de la investigación ontológica acerca del fenómeno del mundo, en la que se inscribe la transitoriedad del hombre como una vida creada que tendrá también su final en la muerte. Con ello, Arendt retoma el tema de la investigación de la primera parte yendo más allá de la concepción del ser griega y del intento de llevar a cabo una investigación fenomenológica del concepto de mundo en su contrapunto al concepto de Universo. Es aquí en una fenomenología de la vida donde el tema de la transitoriedad se lleva más allá del mundo y del carácter aparente del mundo, para circunscribirla propiamente en el modo en el que el hombre retorna a su Creador sabiéndose tanto partícipe del ser como de la nada, tanto pro-veniente con el nacimiento del ser como finalizante en la muerte. La existencia queda así fijada como lo que está entre el “antes” y el “aún no”, lo que muestra en un caso y en otro que la vida está suspendida entre dos nadas que metafísicamente están unidas en el todo. Ahora bien, por ser esto así esta nada es lo que toma Dios para dar el ser como vida. Para el cristianismo la nada *antes que* ser negación del ser es afirmación de la vida en el sentido de que Dios da la vida al ser que es nada. Este ir de la nada a la nada o del todo al todo –no entendido ahora como Universo sino como Infinitud que da positivamente la vida finita– es un discurrir o un tránsito en el que en el que no puede olvidarse que es Dios mismo el que está en el origen de todo ser viviente y en el final de toda vida. Así es como el vivir muestra en el hombre su carácter trascendente a partir de la experiencia de que la vida misma es pura trascendencia.

Ciertamente Arendt no desarrolla y no puede desarrollar una fenomenología de la vida como una vuelta al origen a partir del cristianismo. Ella se limita a señalar que bajo esta perspectiva la vida misma sufre una nivelación o uniformización al quedar constreñida como tiempo entre, dice ella, dos eternidades. Su empeño, en lo que sigue de este texto, y sobre en otros posteriores como hemos ya señalado, estará en elaborar un concepto de mundo y de mundanidad que haga posible la vida en común sobre la

⁵³⁷ *El concepto de amor de amor en san Agustín, cit.*, p. 96.

Tierra. En este sentido su propio programa filosófico ya puede entenderse a partir del texto de 1929 como un reelaborar la paradoja y el callejón sin salida al que había conducido el cristianismo agustiniano el concepto de mundo. Heidegger en su escrito sobre *De la esencia del fundamento* había ya indicado la importancia de san Agustín en la elaboración del concepto de mundo para el existir humano, pero, para él, se trataba de un concepto que tenía que ser destruido en aquello en lo que aparecía en su negatividad. He aquí el texto:

“En todo esto, el mundo es el término que designa el existir humano en el núcleo de su esencia. Dicho concepto de mundo corresponde perfectamente al concepto existencia de *Agustín*, sólo que ha desaparecido la valoración específicamente cristiana del existir `mundano´ de los amadores mundi, y el mundo se interpreta de manera positiva en el sentido de los `que participan´ en el juego de la vida”⁵³⁸.

Este texto de Heidegger, que apunta al concepto fenomenológico de mundo, podría ser tomado como la indicación que la propia Arendt tomó en su aspecto fundamental para la elaboración de su concepto de mundo y de mundanidad. Naturalmente, esta indicación se tornaría en fundamental en la medida que hace estructural la categoría de participación y de pluralidad en la expresión misma “los que participan en el juego de la vida” en su sentido más positivo frente al sentido negativo que tendría el concepto de mundo en san Agustín y en el cristianismo. Los conceptos relativos al mundo de *initium*, de *novitas* y de natalidad –la natalidad como la *novitas* del inicio del hombre en el mundo que, a su vez, es novedad para ese mundo, para iniciar nuevos procesos en el mundo– se tornan en la reescritura del texto de Arendt en aquello que nos muestra, aun incipientemente, al hombre con respecto al mundo en su sentido más positivo. Por amor al mundo es como los hombres se tornan en origen mismo de la constitución del mundo en un sentido muy específico: el hecho de que el nacimiento y la novedad aluden a un mundo que está para los que viven en él en la carencia de ser renovado. Los hombres como participantes tienen en sus manos la renovación del mundo como un espacio para la vida de los hombres. En esta renovación entrará la necesidad de entender adecuadamente tanto el mundo como ese espacio para la *vita activa* como para la vida del espíritu. Hay que afirmar que esta necesidad de renovación del mundo se hizo especialmente importante no en las contradicciones y paradojas del pensamiento cristiano sino tras la irrupción de los totalitarismos. Por ello,

⁵³⁸ “De la esencia del fundamento”, *cit.*, p 133.

lo que débilmente fue apuntado en el texto de 1929 se convertirá en el tema fundamental en la reescritura del texto⁵³⁹.

9. Para una fenomenología de lo nuevo en el mundo

A diferencia del pensamiento griego, el cristianismo habría introducido un concepto de mundo en el que la novedad y el inicio por parte del hombre son posibles en el sentido de que el cristianismo a través del concepto de creación habría hecho del mundo como mundo creado, en primer lugar, el lugar de lo contingente y, en segundo lugar, este mundo sería tomado como aquello que puede ser renovado radicalmente por el hombre como si de una segunda creación se tratara. La contingencia es, de este modo, el trasunto de la posibilidad de la acción y el horizonte de nihilidad, el de una ontología del mundo que tiene tras sí el concepto de creación. En esta ontología del mundo es en la que cabría desarrollar una fenomenología del hombre como *initium*. La novedad que el cristianismo, en esta vuelta al origen, ofrecería al pensamiento sería precisamente que el concepto de mundo como lo creado no podría sino ser pensado en su relación con Dios como aquello que no puede ser sin que Dios sea y aquello que no puede ser sin que Dios quiera. Pero, desde el punto de vista de la creación, esto implicaría que lo que sea Dios para nosotros, o lo que nosotros podamos decir de Dios, no puede hacerse al margen del mundo, porque el modo en el que el hombre puede hablar de Dios sólo es posible desde la correlación fundamental que vincula a Dios con el mundo: el hecho, el *factum* de que el mundo mismo tiene su origen en Dios. A esto se refería Arendt cuando afirmaba que las reflexiones agustinanas en torno a la relación entre Creador-criatura que provenían de la enseñanza judeo-cristiana son “patentemente mucho más originales” que las reflexiones en torno al deseo y al temor de la primera parte. En este contexto es donde ella sostiene partiendo de san Agustín que el hecho decisivo para el

⁵³⁹ En la nota 3 de la página 37 de la edición original es donde alude Arendt en una cita de san Agustín al tema del *initium* pero en el contexto no del hombre y de su capacidad para empezar de nuevo sino en el contexto de Dios como lo que es siempre o como lo que no tiene un inicio ni un final (cf. *Der Liebesbegriff bei Augustin, cit.*, p. 3; ed. franc., p. 129, nota 29). La cita en cuestión es la siguiente: “*Est enim et vere est et eo ipse quod vere est, sine initio et sine termino est...*”. La traducción: “...pues es y verdaderamente es; y, por lo mismo que verdaderamente es, existe sin principio ni fin...”. (*Enarraciones* 134, 7). Aquí puede apreciarse que el término *initium* está tomado en su sentido negativo, como aquello que no puede aplicarse a Dios. El cambio en el pensamiento de Arendt se efectuará cuando este sentido negativo de lo que no es Dios se diga positivamente del hombre, es decir, cuando el hombre asuma verdaderamente aquel papel respecto al mundo que no le corresponde a Dios como Creador sino a él. Es este viraje el que se muestra en el amor al mundo y es lo que, según Arendt, no podía darse en el pensamiento de san Agustín, precisamente, porque su concepto de mundanidad relativa al hombre se opondría radicalmente al concepto de la divinidad relativa también al hombre. El primero nos llevaría a la comprensión de la mundanidad como el amor de *cupiditas* y el segundo como el amor de *caritas*.

hombre, como un ser que recuerda, es el nacimiento o la natalidad. De hecho, la afirmación de la originalidad de la reflexión judeo-cristiana viene a estar en el mismo párrafo en el que alude al concepto de natalidad⁵⁴⁰.

A partir de aquí, de esta comprensión incipiente sobre la relación estrecha entre Creador y criatura, es como hemos visto desplegarse la posibilidad de elevar este pensamiento a la reflexión ontoteológica, de pensar lo creado desde la estructura metafísica griega como un cosmos ordenado y gobernado desde la necesidad de una ley que todo lo abarca y, también, de introducir el giro propiamente agustiniano hacia un concepto de mundo que rompe con esa estructura que hacía del mundo una totalidad cerrada. De este modo, queda abierto el mundo, de acuerdo con su origen, como aquel lugar donde la ley y el gobierno de las cosas no impiden que ocurran o que sucedan otras nuevas. Sin embargo, una vez acaecida la Creación, el hombre se halla doble e irreconciliablemente vinculado por un lado al mundo y por otra al origen del que todo procede. Esta experiencia tiene lugar, como hemos sobradamente señalado, en el pensamiento de san Agustín gracias a la vuelta del hombre a su conciencia y a su interior donde encuentra en su memoria el lugar de encuentro con su pertenencia más originaria. Esta pertenencia sólo aparece a la conciencia del hombre cuando este rebasa la comprensión de sí mismo como algo que forma parte, en el sentido estricto de la relación todo-parte, del todo de lo creado como Universo y, más allá de su ser como naturaleza, se descubre como espíritu. El hombre que descubre su pertenencia originaria se descubre al mismo tiempo en su carácter fundamental como no perteneciendo cual parte más al Universo. La actitud de reflexión en el propio hombre que hace posible este rebasamiento⁵⁴¹ y este encuentro cabe sí con su espíritu y su origen puede ser adjetivada de “fenomenológica” si entendemos que esa vuelta del Universo, ese desasimiento del Todo como una parte, ese voto de pobreza, en principio, en materia de conocimiento como dice M. Zambrano⁵⁴², le hace posible encontrar en sí un *residuo* que no cabe identificar con nada del Universo. Este residuo es el espíritu en el que cabe ver-se a sí mismo como una Vida y como conciencia. Vuelto el hombre a sí, reconducido a lo otro de lo exterior, de ese exterior al que él mismo de forma natural se hace pertenecer, el hombre no encuentra un vacío sino que se ve a sí mismo, en dependencia radical de su

⁵⁴⁰ Cf. *El concepto de amor en san Agustín*, cit., p. 78-79.

⁵⁴¹ La tesis de que la actitud fenomenológica es propiamente rebasamiento y no reducción ha sido sostenida en: García-Baró, M., *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 1999, p. 99.

⁵⁴² Zambrano, M., *Hacia un saber del alma*, Planeta DeAgostini, Madrid, 2011, p. 183.

origen, lleno del sentido que dimana de la fuente de la Vida. La introducción de la novedad en el mundo no es sino introducción de la vida que el hombre encuentra en sí y que puede ser pensada fenomenológicamente como vida trascendental, aunque en san Agustín esta vida, todavía no conceptualizada como subjetividad trascendental, es la que el hombre encuentra en sí proveniente de su filiación con Dios.

Efectivamente, la memoria es el modo en el que el hombre encuentra que su interioridad no está vacía ni es huera sino que en ella se halla contenida el re-cuerdo del deseo de la relación fundamental: la relación en la que todo ser se define en relación a Dios. Este es el momento en el que, visto retrospectivamente, el hombre lleva a cabo en forma de confesión el camino trazado de la reflexión. Toda confesión tiene su lugar con el hallazgo de una verdad fundamental que pone en marcha la necesidad de encontrar aquellas palabras desveladoras de lo acontecido en el interior. Esta verdad fundamental, que está relacionada con el mundo, tiene que ver, sin embargo, siempre con la verdad de la vida. Y esta es básicamente la experiencia originaria de lo religioso como experiencia de la relación fundante de lo creado en la Creación y esta es básicamente también la experiencia que presupone una experiencia de lo religioso como espíritu y como rebasamiento del mundo natural y trascendencia en la inmanencia hacia Dios. A su manera, en esta lectura en la que Arendt pretende llegar a un concepto originario de mundo apartando el pensamiento cosmológico griego del propiamente cristiano, lo que se pone en juego es la diferencia entre aquello que la fenomenología trascendental dio a llamar la actitud natural y la actitud fenomenológica. La actitud natural vendría representada en el pensamiento de san Agustín para Arendt en el acercamiento metafísico a la cuestión del origen del mundo como Universo y la actitud fenomenológica vendría representada en el pensamiento de san Agustín por el concepto de mundo como aquel que es sujeto de cambio y de innovación. Esta actitud fenomenológica sería aquella en la que el hombre, no siendo una parte del Universo, se dispone a replegarse sobre sí mismo para verse como aquella instancia que es portadora de mundo, es decir, como aquella instancia no objetivada, siempre subjetiva, desde la que se abre el mundo como aquello sobre lo que la propia subjetividad puede *transferir* lo que en ella se encuentra: la vida y el sentido –digámoslo ya– que ella genera. De esta guisa, es como, en el sujeto, y en su mantenimiento de la diferencia ontológica con respecto al todo de lo real como Universo, la actitud fenomenológica descubre lo que surge de la relación de la subjetividad viva por configurar la realidad del mundo. Desde un punto de vista trascendental, lo que se manifiesta es que en el origen del mundo

siempre está la subjetividad y que la subjetividad no puede sino saberse en la conciencia como vida que se da a sí para constituir el mundo. Pero hay que insistir en que para el análisis fenomenológico, aunque la vida sea el lugar del sentido del mundo y la relación fundamental del hombre consigo mismo como subjetividad o como lo encontrado en sí, esta sólo puede dilucidarse en tanto que está en relación al mundo. La actitud fenomenológica descubre que, más allá del mundo de los hechos, el mundo dado como naturaleza para la ciencia, está el mundo que la propia subjetividad puede descubrir en sí y llevar más allá de sí como “vida del espíritu”.

Pero, con ello, vendría, finalmente, también a concebirse el propio sujeto como aquel que es libre, como aquel que no entra, ni se circunscribe ni se cierra como una parte más del Universo y como aquel que puede iniciar procesos nuevos en el mundo. Estos procesos son los propios de la acción del espíritu. La libertad viene, en definitiva, a presuponer que la subjetividad es irreductible a la objetividad, que subjetividad y objetividad pueden conformar, por ello, una correlación, y que esta subjetividad no puede sino entenderse como aquello que se mantiene en la vida y que tiene siempre a su término y como correlato suyo el mundo como aquello que para ella permanece abierto. Sin la vida que radica en el hombre no podrían entenderse los procesos de innovación en el mundo ni podría darse novedad alguna. El nacimiento es experiencia de la vida que llega al mundo, que nace a él, y que lleva en sí el poder de la re-generación. Es esta vida vuelta sobre sí, reflexionada, la que nos llevaría a la concepción de la vida de la subjetividad como vida trascendental. Ha escrito García-Baró que “la experiencia originaria del mundo lo que proporciona es la correlación ‘trascendental’ entre la Vida subjetiva, intersubjetiva e intencional, y el Mundo como un sistema infinito y abierto de sentidos en vías de corroboración perceptiva entre la Vida o la Conciencia”⁵⁴³. Aunque no quepa encontrar en la lectura de Arendt una fenomenología de la vida que tiene en su base la creación⁵⁴⁴, en ella ha de presuponerse la vida como aquello que hace posible

⁵⁴³ García-Baró, M., *Vida y mundo*, cit., p. 107.

⁵⁴⁴ Las cuestiones, como prosigue García-Baró, son más difíciles que lo apuntado aquí. Y requerirían una dilucidación más atinada del concepto de mundo. Pues, el concepto de mundo que se presupone aquí es el que corresponde a la realidad como un sistema donde todo lo que es puede ser determinado sin, dice García-Baró, “vaguedades”. Es decir, de todo ente puede decirse que es esto o lo otro. Esta actitud, que correspondería a la actitud natural, vendría representada básicamente por el conocimiento científico y el modo en el que la ciencia comprende el mundo holísticamente. Sin embargo, aquello de lo que se ocupa la actitud fenomenológica sería lo que excede a esta determinación de la realidad y que tiene que ver con el sentido. El sentido es, justamente, lo que no se puede determinar de forma exacta en la medida que es lo que se presupone ya siempre en toda determinación. Por utilizar la terminología que él utiliza, el sentido es aquello que siempre rebasa el que una cosa sea esto o lo otro y, por tanto, como lo siempre ya pre-supuesto. El sentido apunta a la experiencia de lo originario y lo que no puede ser cosa del mundo. “[S]uperar la actitud natural ha de ser comprobar que no hay experiencia originaria ni del mundo ni de la

una nueva configuración del mundo. Su fenomenología no es, por tanto, trascendental por cuanto no lleva la vida hasta la experiencia subjetiva radical como condición última que explica la constitución del mundo, sin embargo, sí asume de alguna manera que la constitución del mundo no puede hacerse al margen de la vida, una vida que entra en el mundo por el nacimiento y que tiene que crear ella misma las condiciones humanas para que sea sostenible en el mundo. En este sentido el pensamiento de Arendt ha sido magistralmente proseguido por C. Romano. En su libro *El acontecimiento y el mundo* podemos leer lo siguiente:

“El acontecimiento del nacimiento es lo que abre el mundo por primera vez, aquello a partir de lo cual el mundo mismo se adviene y se configura, acontecimiento de su propio advenimiento, de manera conjunta con el viniente: en el acontecimiento de nacer se juega por consiguiente el ‘nacimiento’ mismo del mundo. Se sigue de ello que el viniente, cuya aventura completa se declina a partir de ese acontecimiento primero, no es de entrada determinable formalmente como ‘ser-en-el-mundo’ de suerte que tuviese por otro lado la caracterización fortuita y contingente de nacer, sólo se adviene como tal desde el nacimiento, en la medida en que precisamente a partir de éste se le *abre* un mundo. No está *en*

cosa en el mundo; y, que, por lo mismo, creer incondicionalmente en la realidad del mundo y de sus cosas no es nada que beba en las fuentes adecuadas de lo originario” (*Ibid.*, p. 113.). Esto definiría el carácter pre-mundano de la fenomenología de Husserl frente a las filosofías de la existencia y del ser y frente a las hermenéuticas que surgen a partir de estas filosofías. Para García-Baró en el pensamiento contemporáneo sólo la filosofía de Henry, de Levinas y, en menor medida, la de Derrida seguirían la senda trazada por esta pre-mundanía que puede verse en la fenomenología de Husserl. Las fenomenologías de Scheler, Heidegger, Sartre y Merleau-Ponty, Ortega serían fenomenologías de lo mundano. Por supuesto, que la fenomenología de Arendt entraría de lleno dentro de estas fenomenologías del mundo y de lo mundano. Como señala García-Baró la posibilidad de que la fenomenología se erija en filosofía primera requiere que la fenomenología conciba su trabajo como una desmundanización del sentido, del ser, de la totalidad, de la vida, del yo, de la intersubjetividad, del cuerpo, de la libertad y de la responsabilidad (cf. *Ibid.*, p. 114.). Obviamente, al enunciar estos temas uno no puede sino tener presente, por un lado, el pensamiento de M. Henry y por otro, efectivamente, a Levinas y, en menor medida a Derrida. Lo que queda, perfectamente delimitado, para nuestro trabajo es que la fenomenología de Arendt se orienta decididamente, siguiendo el pensamiento de Heidegger, que hemos traído a colación con el texto de 1929, a una fenomenología de lo mundano en tanto que la cuestión del sentido, del ser, de la totalidad, de la vida, del yo, de la intersubjetividad, del cuerpo, de la libertad y de la responsabilidad se toman en su referencia siempre al mundo. Lo que es verdaderamente interesante de este trabajo de Arendt y en lo que puede profundizarse es si su estudio sobre el giro que sufrió el concepto de mundo en san Agustín, la encrucijada en ese concepto de mundo, que dejaba atrás el concepto proveniente en ella del mundo griego en la actitud natural, podría haber virado no hacia una fenomenología del mundo sino a una fenomenología de la vida a partir de la relación fundamental entre lo creado y Dios. Ni en la fenomenología de Heidegger ni en la de Sartre ni siquiera en la del propio Husserl, en la que Dios aparece como el valor supremo de la racionalidad que la garantiza, hay espacio para la idea de creación (cf. *Ibid.*, p. 312.). Una fenomenología de la vida podría partir de esta relación fundamental y quedaría no tan lejos del propio camino de san Agustín. Este fenomenología partiría de la siguiente tesis: “La relación entre Dios y lo creado tiene que ser pensada como, simultáneamente, la más estrecha, la más vinculada a algo creado con otro ser, y la que más amplio campo de libertad propia concede al ser creado” (*Ibid.* p. 301.).

el mundo sino en la medida en que éste le *corresponde* en parte. No está en el mundo sino en la medida en que *nace* al mundo”⁵⁴⁵.

Para Arendt las cosas son más sencillas y, en conclusión, ella tiene el pensamiento de san Agustín como aquel en el que puede hacerse presentes dos relaciones fundamentales en el hombre: la relación originaria de su ser definido con respecto a su Creador y la relación de su ser como definido con respecto al mundo. Visto desde el punto de vista metafísico o teológico, esta segunda relación se definiría como fundamental sólo en el caso de que el hombre sepultara en el olvido su relación de dependencia con Dios de tal modo que no quedara en su recuerdo el deseo de la felicidad originaria, ni el cuestionamiento de sí en la patencia originaria del fenómeno. Sólo cuando se perdiera el deseo por alzarse hacia Dios y abismarse hacia lo originario mismo, podría el hombre quedar sometido a los procesos de mundanización del mundo como si la diferencia radical entre él y el mundo no estuviera en la vida que encuentra en sí de Dios. Es así, como, de esta oscilación en la que pende la propia existencia del hombre, se elabora el concepto de mundanidad como una pre-ferencia por la constitución del mundo y una obliteración de la vida en Dios. Como, puede atisbarse, a partir de esta doble referencia, se despliega la experiencia humana como experiencia histórica que entra en juego en el mundo como el lugar donde aparece la presencia de ambos orígenes: la presencia de Dios como hacedor originario del mundo y la presencia del hombre como iniciador de nuevos procesos en el mundo histórico. La relación, como hemos dicho, que define ambas presencias viene dada respectivamente como *amor Dei* y como *amor sui*. “Amor”, que designa aquí el modo fundamental de una entrega, especifica los modos en los que se desarrolla la historia en el mundo, modos que, a su vez, no se tornan visibles como tales en sus tipos en las condiciones mundanas de la experiencia. Mientras el mundo sea el lugar de com-parecencia de las dos Ciudades ninguna de las dos se hará completamente visible oscureciendo totalmente a la otra ni ninguna podrá darse en la transparencia de la conciencia histórica en un momento de tiempo.

Para que esta experiencia sea experiencia histórica antes tiene que darse como experiencia común de los hombres en sus relaciones en el mundo. Esta perspectiva se abordará en la última parte de nuestro. Ahora para finalizar esta interpretación, que surge en la lectura de la metafísica, hemos de abordar la comprensión metafísica del sí mismo como metafísica práctica, esto como metafísica que pone en el centro de la

⁵⁴⁵ Romano, C., *El acontecimiento y el mundo*, trad., F. Ramperez, Sígueme, Salamanca, 2012, p. 110.

concepción de la existencia mundana la voluntad. En esta interpretación del sí mismo la vida adquiere la significación ética de comprenderse como existencia en el mundo desde la relación originaria que ha sido alcanzada en la metafísica.

CAPÍTULO VIII

METAFÍSICA DE LA VOLUTAD Y CONCEPCIÓN MORAL DE LA EXISTENCIA CRISTINIANA

De enero a junio de 1942 S. Weil escribe el hermoso ensayo titulado “El amor a Dios y la desdicha”. Allí podemos leer lo siguiente:

“Dios ha hecho de tal forma que su gracia, cuando penetra hasta el fondo de un hombre e ilumina desde allí todo su ser, le permite, sin violentar las leyes de la naturaleza, caminar sobre las aguas. Pero cuando un hombre se separa de Dios, se abandona a la gravedad. Podría pensar entonces que es un ser que quiere y elige, pero no es más que una cosa, una piedra que cae”⁵⁴⁶.

Este hermoso texto nos remite a aquel otro tan conocido en el que, de forma expresa, Weil oponía el movimiento de la gravedad al de la gracia⁵⁴⁷. La única excepción, decía allí, a los movimientos naturales que se rigen por leyes análogas a las de la gravedad física, es la de la gracia, y aportaba la siguiente consecuencia: si no interviene la gracia sobrenatural entonces todo sucede según la gravedad. Sólo la gracia altera o cambia el curso de la sucesión de las cosas según el peso de su gravedad. Ahora bien, el texto citado aquí nos explica que la atracción inexorable que corresponde a la ley de la gravedad queda en suspenso, como el caminar sobre las aguas, cuando en el hombre penetra la luz de la gracia. Si un hombre vive penetrado por esta luz entonces es como si caminara sobre las aguas, es decir, como si pudiera resistir, mantenerse y conducir sus pasos sin ser arrastrado por la ley de la gravedad hasta el abismo. No se trata, como dice Weil, de violentar las leyes de la naturaleza, porque violentarlas sería, a su modo, mantenerse en la misma hondonada de la naturaleza, sino de experimentar la suspensión que supone el no verse arrastrado por ella, de no entrar, cabe decir, en su juego de fuerzas. Ciertamente esta experiencia que deja en suspensión el caminar enraizado a la ley de la tierra sólo puede advenir al hombre desde Dios. Así como Cristo caminó sobre las aguas y en este milagro probó que el que había hecho la naturaleza de la nada también podía suspender la necesidad de las leyes en las que se ordena, así el hombre puede tener experiencia del milagro de la gracia. Ahora bien, esta imagen poderosa alcanza su sentido cuando pasamos al ámbito moral y cuando concebimos al

⁵⁴⁶ Weil, S., *A la espera de Dios*, Madrid, 2009, p. 81.

⁵⁴⁷ Cf. Weil, S., *La gravedad y la gracia*, Trotta, Madrid, 2007, p. 53-55.

hombre en su existencia agravado por su naturaleza y, al mismo tiempo, como el que puede tener experiencia de la excepción de la gracia. Si el hombre se separa de Dios y su interior queda sin el amor de Dios en la oscuridad de su ser, aun cuando crea que elige desde sí mismo y desde su libertad, está, para Weil, simplemente abandonado a la gravedad de las leyes de la naturaleza y será su alma como una piedra que cae hasta el fondo del agua. La experiencia de la gracia es la experiencia de que el amor de Dios actúa como un contra-peso al gravamen de la naturaleza, de tal manera que el alma pueda, iluminada por la luz interior irradiada por Dios, con el fondo de la naturaleza bajo sus pies, caminar por el mundo imitando a Cristo que caminó sobre las aguas haciendo visible que Dios es el Omnipotente.

El objetivo de este largo capítulo es mostrar desde el texto de Arendt los principios de la ética cristiana en san Agustín. Los principios de esta ética se nos muestran, como en Weil desde la conjunción de la experiencia del peso de la gravedad de la naturaleza y de la experiencia de la gracia. La ética se propone como el modo de caminar en el mundo mientras se aguarda la dicha. Este capítulo muestra la descripción del mundo que se desprende de la concepción moral de la vida sustentada en Dios. Para ello, en el primer epígrafe, se parte de la exposición de la relación entre el querer de la voluntad humana y el sentido que tiene la elección del hombre por Dios. El segundo, vuelve sobre el tema de la existencia en la muerte como la experiencia que lleva al propio hombre a elegir a Dios. En esta reconciliación entre el querer de Dios y el querer del hombre comienza la exposición de los principios que configuran la concepción del mundo desde la ética cristiana. Estos principios ocupan los epígrafes tercero, cuarto y quinto. El siguiente, expone el sentido de la gracia como auxilio al querer de la voluntad, y el último saca las consecuencias ontológicas para esa concepción del mundo que quedó desentrañado en el capítulo anterior. La aporía que ahí se mostrara será la que nos llevará a girar la interpretación del sí mismo hacia el último marco de interpretación.

1. La elección de Dios y la voluntad humana

Todo hombre ama pero que no todo hombre ama lo que debe amar. Si algunos hombres se preguntan qué han de amar, la cuestión del amor, entonces, no apunta tanto a la cuestión del objeto que el hombre apetece en su amor cuanto a la elección de lo que ha de amarse. Arendt parte del *factum* de que todo hombre en su *appetitus* ya se encuentra amando, porque tener qué amar es ya lo natural en el hombre. El rebasamiento de lo que

se ama naturalmente surge cuando el hombre se cuestiona si puede elegir lo que ha de amar. *Ama Deum et fac quod vis*, dice san Agustín, pero añade: has de elegir, para hacer lo que quieres, lo que has de amar. La elección de lo que se ama, la elección acertada, es lo que nos hace pensar que podemos actuar según lo que hemos elegido querer. “No es sólo –dice Arendt– el objeto de amor lo que distingue *caritas* de *cupiditas*, sino la elección misma”⁵⁴⁸.

Ahora bien, si es verdad que todo hombre ya se encuentra amando de manera natural, la elección de lo que ha de amarse supone una elección de aquello que *naturalmente* no se ama. La elección de lo que ha de amarse presupone que el hombre da por, decirlo así, un paso atrás, para situarse en una perspectiva en la que puede ver que aquello que está amando es ya una opción de lo que podría amar. Sin situarse en la perspectiva de la elección, el mundo es aquello que naturalmente se ama. “Amar el mundo –dice Arendt– nunca es elección, pues el mundo siempre está ahí y es natural amarlo”⁵⁴⁹. Pero si se da ese paso reflexivo previo a la decisión de amar el mundo, se descubre entonces también la posibilidad de amar a Dios como lo que está más allá del mundo y apropiarnos en esa elección de Dios como lo otro del mundo. Tal elección es la elección de *caritas* que implica una elección no natural de lo que elegimos amar. *Caritas*, podemos definirla con Arendt, es aquel modo de relación en el que el hombre elige a Dios como relación fundamental superando su ser inmanente al mundo en una actitud de apertura hacia la trascendencia. La elección presupone situarse en el momento en el que el hombre ve su relación con el mundo como una posibilidad fundamental de su existencia. Esta contemplación de su pertenencia como una posibilidad se da como consecuencia de mantenerse en una actitud sobre-natural en la medida que, en la reflexión, se sobrevuela la pertenencia del hombre al mundo como su pertenencia originaria. Para decirlo al modo heideggeriano, la perspectiva sobre-natural puede ver el arrojamiento al mundo y la pertenencia a ese mundo como espacio fundamental de las posibilidades del hombre; pero, a su vez, como una posibilidad para definir la existencia del hombre y no sólo como un *factum*. Pero esto implica que el hombre puede, de alguna manera, retroceder sobre su propio verse arrojado y comprenderse de una forma desmundanizada de tal manera que su ser mundano o su ser como ser-en-el-mundo, como espacio de posibilidades para su ex-sistencia, se vea como una posibilidad más no sólo teóricamente sino sobre todo como una posibilidad que, *de*

⁵⁴⁸ *El concepto de amor en san Agustín, cit.*, p. 108.

⁵⁴⁹ *Ibid.*

facto, ya ha sido elegida como fundamental. Lo sobrenatural es de esta manera concebido como el hecho de la elección que abre la pertenencia al mundo como origen de toda otra elección humana.

Ahora bien, la cuestión es cómo es posible que pueda darse tal elección primera si el hombre ya está amando el mundo volcado en él. ¿Cómo puede el hombre verse a sí mismo como alguien que elige en el sobrevuelo del mundo? ¿Cómo puede el hombre dejar de ser mundano suspendiendo la relación fundamental que lo define en relación con el mundo? ¿Cómo puede elegirse el hombre previamente a toda elección? ¿Cómo puede verse como un ser que se elige a sí mismo previamente a su ser mundano? ¿Por qué habría siquiera plantearse de manera tan radical el tema mismo de la elección? Desde la perspectiva teológica, no le basta a la investigación acerca del sí mismo con dar el origen de la libertad en el mundo sino que desde ella se requiere remontarse a algo más originario que el mundo en donde la cuestión de la libertad de elección incluye la propia relación del hombre en el mundo e incluso la propia elección de sí en el hombre. Si el amor del hombre viene definido por su peso, entonces ¿cómo puede el hombre no tender hacia aquello a lo que apunta de forma natural por su propio peso para sopesarse desde lo que no es natural? ¿De dónde puede venir el contra-peso que nivela la balanza de la elección? Pues bien, desde san Agustín, la elección fundamental es aquella en la que Dios, previamente a toda elección del hombre, ya ha elegido al propio hombre. Pero hay que hacer notar aquí una cuestión importante: el tema de la elección se plantea desde una perspectiva existencial y metafísica: existencial, porque la elección es posibilidad para una voluntad; metafísica, porque la elección requiere que el hombre sea iluminado en su entendimiento y asistido en su voluntad. Ciertamente, la voluntad ha de estar guiada en su querer por el saber, pero la dificultad para el elegir con rectitud el bien está especialmente en la voluntad. El hombre que ha conocido que hay Dios, que conoce su dependencia tiene ahora que orientar su voluntad y su querer hacia Dios mismo para post-poner su relación al mundo. Es aquí cuando, al plantear el problema de la posibilidad en su determinación existencial como elección, el agustinismo se hace un pensamiento más dramáticamente dependiente de Dios. Dios no se piensa ya como el fundamento bajo el que el hombre se piensa ontoteológicamente sino como aquel Ser que ha creado al hombre de tal forma que este requiere del auxilio de Dios para reorientar su amor. Obviamente, esto implica algo también importante: que la creación del hombre es también una caída –y no sólo un descenso– en la cual el hombre necesita del auxilio o de la gracia de Dios. La caída no es sólo arrojamiento al mundo sino

menoscabo de la voluntad del hombre y flaqueza de ánimo para la trascendencia. Por ello, la caída al mundo se experimenta como ruptura o corrupción del orden bueno y natural creado por Dios. En otros términos: la debilidad del querer en el hombre se debe en san Agustín al pecado original. La caridad viene, principalmente, a restablecer el orden del querer en el hombre. En este sentido ha escrito Moriones, especialista en teología agustiniana, lo siguiente: “Consistirá su contribución –al sistema antropológico cristiano– en la concepción de la gracia como luz y amor. Necesita el hombre una luz que ilumine su entendimiento, pero sobre todo, la caridad que inspire su voluntad”⁵⁵⁰. Ciertamente, el conocimiento es necesario para saber hacia dónde orientar la voluntad pero, sobre todo, se necesita del amor como la fuerza que impulsa la voluntad a orientarse hacia el bien.

Pero esta orientación de la facultad de querer en el hombre no podía tener lugar si Dios mismo no interviniera para que el hombre volviera de su vuelco del mundo la mirada hacia su Creador. En el contexto de la elección voluntariosa esto significa que, previamente a toda la elección de su relación a Dios, Dios mismo ha elegido al hombre: “[L]a elección del hombre sigue dependiendo de la prioridad de lo que él mismo elige, y su elección sólo es posible sobre la base de una elección anterior por parte del Creador mismo”⁵⁵¹. Esta elección por parte de Dios para que el hombre pueda elegirlo como su relación fundamental se hace presente en el hombre como la actualización por parte de Dios de la relación que el hombre tiene como creatura de Dios. Sin ella “el hombre es incapaz de asumir su parte en el proceso de actualización como *caritas*”⁵⁵². Si Dios no actualizara la relación que tiene con el hombre como su origen, si no fuera posible esa gracia de Dios, entonces el hombre no podría elegir-se en su relación fundamental y su vida quería exclusivamente orientada al mundo, pues a medida que se hiciera más del mundo, más difícil le sería desmundanizarse y retrotraerse a su origen primero. El pecado original, que, como veremos, apunta también a otro origen –al de la ruptura del hombre en su ligamen con Dios– explica la necesidad de la presencia de Dios a través de la gracia para que el hombre aprenda que si se elige a sí mismo en su relación fundamental es con el auxilio de Dios que lo amó primero. El pecado que remite al origen actualiza lo que se dio en el origen mismo. Sólo una ruptura que es anterior a la vida en el mundo puede explicar que el hombre necesite, para conocer lo que estaba

⁵⁵⁰ Moriones, F., *Teología de san Agustín, cit.*, p. 268.

⁵⁵¹ *El concepto de amor en san Agustín, cit.*, p. 108-109.

⁵⁵² *Ibid.*, p. 109.

oculto y para amar lo que no era querido, la elección previa de Dios. Esta es, dice Arendt, la verdadera gracia de Dios⁵⁵³.

En su escrito *De peccatorum meritis et remissione* dice san Agustín lo siguiente: “Mas que se nos dé a conocer lo que se hallaba oculto y nos aficionemos a lo que antes no nos atraía, obra es de la gracia de Dios, que ayuda a las voluntades de los hombres”⁵⁵⁴. La gracia hace posible que se haga manifiesto lo que quedó oculto en el pecado original y que el hombre se deleite o ame aquello que en el origen lo atraía pero que, en la medida que su vida se mundaniza, ha ido empalideciéndose. La gracia es así la actualización del conocimiento fundamental de la relación del hombre y, sobre todo, el origen de la motivación para la voluntad humana de elegir a Dios. Es, en definitiva, la doctrina del pecado original la que nos permite entender el principio teológico joánico que toma san Agustín de que Dios nos amó primero, porque sólo amando él primero pudo el hombre redescubrir lo que para él fue también primero. En este sentido, desde la perspectiva religiosa, la gracia es la que hace posible “apropiarnos de nuestro propio ser”. Puesto que esta apropiación no es un mero entender sino un querer, la apropiación se da principalmente en el terreno de la voluntad: el hombre se apropia de su propio ser cuando quiere lo que tiene que querer. Y este querer no podría darse si ya previamente Dios no hubiera querido al hombre. Apropiarse de lo que uno es en Dios es algo más que simplemente entenderse desde Dios. La apropiación implica una elección fundamental que queda expresada en la querencia por mantener una relación de radical dependencia: el no poder vivir ya, se dice en la experiencia de la mística, sin Dios. Esta tesis queda expresada en el texto de Arendt en la siguiente cita:

“Por la explícita apropiación y aceptación de la gracia divina nos apropiamos de y nos aceptamos a nosotros mismos como criaturas, y hacemos realidad nuestra dependencia predada respecto del Ser que ha hecho de nuestra existencia lo que es”⁵⁵⁵.

La aceptación de la gracia y su apropiación –el hacer nuestra la gracia de Dios– es el único modo en el que podemos ver que nuestra existencia, en su contingencia absoluta, es dependencia de Dios, o más exactamente, en la vivencia de la gracia hacemos manifiesta que nuestra realidad es dependencia con respecto a Dios. Es así como el hombre religioso experiencia que antes de su pertenencia al mundo ya había

⁵⁵³ *Ibid.*, p. 109.

⁵⁵⁴ *De los méritos y perdón de los pecados*, II, 17, 26.

⁵⁵⁵ *El concepto de amor en san Agustín*, *cit.*, p. 109.

sido elegido por Dios. La vuelta al origen y la querencia por no perder la unidad de ese origen hacen posible que el hombre en *caritas* se vea elegido y perteneciente, principalmente, a Dios y no al mundo. La apropiación de sí se da como relación de pertenencia a Dios y como alejamiento de la pertenencia del mundo: “En el ser elegido, el hombre se comprende perteneciendo no al mundo sino a Dios”⁵⁵⁶, dice Arendt. Por tanto, si partíamos de la tesis de que el hombre de suyo amaba naturalmente el mundo, ahora en la aceptación de la gracia y de sí mismo en relación a Dios, el hombre experiencia ese mundo no como algo a lo que pertenece, no como una pertenencia originaria, sino como aquello desde lo que es elegido. La *electio ex mundo* significa que el mundo es lugar desde el que Dios elige al hombre; pero, con ello mismo, el mundo es el lugar en el que Dios trabaja con su gracia para que el hombre reoriente su querer a Dios como su pertenencia más originaria. Si el hombre puede ser elegido desde el mundo, entonces es que el mundo no es el lugar de la pertenencia primera sino que ya antes el hombre fue elegido por parte de Dios. Lo decisivo es que para el pensamiento teológico, el fundamento del querer radica en esta elección previa en cuyo reconocimiento se juega la posibilidad de toda elección moral que ya se hace cabe el mundo. Sin la gracia y sin esa presencia que actualiza nuestra pertenencia originaria, el obrar humano no podría querer el bien. “No porque nosotros –dice san Agustín contra Pelagio– no queramos o no obremos, sino porque sin su auxilio ni queremos nada bueno ni lo obramos tampoco”⁵⁵⁷. Arendt en estos pasajes no alude al pecado original, que representa la ruptura en el origen mismo de la relación del hombre con Dios, pero sin esta referencia a lo originario de nuestra condición de seres caídos no podría tampoco entenderse cabalmente la necesidad que san Agustín tiene de acudir a la gracia de Dios para explicar de qué modo el hombre puede reencontrar su pertenencia primera y no encontrarse cabe sí como perdido y disperso, tras su caída, en el mundo. La gracia hace presente, como don, el auxilio que motiva y lleva a la voluntad hasta el querer primero o más originario. Sin este don primero no sería posible que el hombre retrocediera de su amor a su amor primero, no sería posible ni siquiera experimentar en el mundo la inquietud de sí que mueve a la trascendencia. Desde la teología se ha descrito, de este modo, la gracia como la acción divina que actúa desde el interior de las criaturas llamándolas a obrar e iniciando en ellas el dinamismo básico del amor⁵⁵⁸.

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 109.

⁵⁵⁷ *De la gracia de Jesucristo y del pecado original*, I, 25, 26.

⁵⁵⁸ Cf. Pérez-Soba, J. J., *El amor: una introducción a un misterio*, cit., p. 245.

2. La muerte como clausura de la elección en el mundo y la apertura a la elección de Dios

Pero, aunque Arendt no recurra aquí al pecado original como lo que hace necesario la intervención de la gracia, apela a la muerte para hacer comprender en qué consiste el amor de Dios como el acto en el siendo elegido el hombre, este se sabe criatura no perteneciente fundamentalmente al mundo. En este sentido, la oposición fundamental vivida en el hombre como ser mundano es la de la muerte y Dios, la del amor del hombre al mundo y la del amor del hombre a Dios, amor este, que parte del reconocimiento del origen que inicia el movimiento del amor. En este sentido, sólo la muerte revela, dice Arendt, lo que es propiamente el ser del hombre, pues sólo en la muerte el hombre se ve radicalmente ante Dios, cara a Dios, y sólo ante la muerte su ser deja ser considerado como el ser del mundo para considerarse como el ser de Dios. La muerte revela, dentro de la vivencia religiosa, el ser del hombre como dependiente de Dios, como aquel ser que tiene su ser en Dios o, más matizadamente, como dice Arendt, la muerte tiene un papel decisivo en la revelación (*disclosure*) de nuestro ser. La muerte nos abre al ser de lo que somos, ella es, por tanto, la posibilidad –última– en la que al hombre le queda revelado o manifestado lo que él es. En el mundo, cabe decir, se manifiestan al hombre los entes del mundo en el tiempo y, en esta medida, él mismo se manifiesta como aquel en el que se hace posible la manifestación de las relaciones intramundanas, y, con ello, la manifestación del mundo en su sentido fenomenológico, pero solamente en la muerte se hace presente el hombre en lo que él es, más allá de su ser mundano como viviente. Es en la muerte, como experiencia límite en el tiempo, como experiencia del límite del tiempo, donde el hombre puede llegar a saberse en radical finitud relacionado y fundamentado en lo otro de lo finito. La muerte rompe, por decirlo así, sus relaciones intramundanas que son relaciones constituidas desde la finitud y abre al hombre a la relación fundamental de lo infinito. Mientras el hombre vive en las experiencias intramundanas, y mientras su experiencia es experiencia del mundo, lo in-finito, se vivencia como lo que él no es. El prefijo del término, expresa la negación de lo que el hombre es. Hegelianamente, podríamos decir que expresa la experiencia del infinito malo como de aquello que no se es. Ahora bien, en la muerte esta experiencia se torna ambivalente pues aquí lo finito mismo se torna en una experiencia en la que lo infinito ya no puede ser aplazado más allá de esta experiencia y, por tanto, como lo que descubre que, o bien lo finito muere como finito, o bien queda a salvo del propio perecimiento de la muerte en la infinitud. La fe religiosa es la creencia

de que Dios salva al hombre en ese abismo que es la muerte en un acto de amor no por el mundo sino por la vida o por el mundo en tanto que lugar de la vida. La meta-física, *grosso modo*, es el pensamiento que otorga a lo infinito la verdad de lo finito. La metafísica es la apertura del pensamiento a la razón o medida de lo finito en lo infinito. Pero, si esto es así, al modo en el que el pensamiento especulativo se desarrolla, antecede la experiencia de la trascendencia del hombre que suele acontecer como el planteamiento acerca de la experiencia de la muerte, un planteamiento que es traído al mundo en la anticipación de la conciencia. Sólo si Dios es y sólo si Dios salva el ser del hombre en la negación de la muerte, puede el pensamiento superar el horizonte de su finitud para *volverse* hacia lo metafísico.

Por ello, si sustantivamos el morir y hablamos de la muerte, esta se experimenta para la vida y los procesos del hombre como lo otro que junto a Dios tiene poder sobre el hombre en tanto que ser mundano. La muerte es la bisagra en la que el hombre, en su pertenencia al mundo, gira hacia su pertenencia trasmundana y originaria. Es muy importante, situarse en esta perspectiva de la reflexión porque sólo así se comprende bien el lugar que en san Agustín tiene la oposición entre Dios y mundo: la muerte es temida en la medida en que nuestro amor descansa en el mundo, en la medida que procuramos vivir desde nuestra tenencia de experiencias cabe el mundo, en la medida que nuestro deseo se ve satisfecho o realizado con la posesión de las cosas de este mundo. El temor a la muerte es la querencia porque la muerte no nos arranque abruptamente de estas cosas que amamos. Arendt lo expresa de la siguiente manera: “El temor a la muerte descansa en el amor al mundo; la muerte destruye no sólo toda posesión mundana sino todo posible deseo amoroso hacia cualquier cosa futura que podamos esperar del mundo”⁵⁵⁹. La muerte rompe nuestra relación con el mundo, esa relación que nos vinculaba al mundo como lo deseado y querido por nosotros. Pero además la muerte no es sólo una ruptura *de facto* con nuestro mundo sino la posibilidad de la destrucción de cualquier deseo, dice Arendt, que pueda esperarse del mundo. La muerte es la ruptura definitiva de la vinculación del hombre con su mundo.

Sin embargo, es también la posibilidad de la apertura definitiva del hombre a la vida que no muere. Anticipando tal ruptura, el hombre se comprende como aquel que ya no puede esperar que nada que provenga del mundo pueda satisfacer su deseo y, por ello, en la insatisfacción de toda satisfacción, se abre al modo de relación del amor que trasciende el mundo. La muerte es experiencia no sólo de la inadecuación del deseo del

⁵⁵⁹ *El concepto de amor en san Agustín, cit.*, p. 109.

hombre al mundo sino experiencia de que en la muerte nada del mundo puede ser amado por el hombre. Para Arendt aquí está la necesidad, planteada por san Agustín, del amor de Dios. La *electio ex mundo* significa que Dios toma al hombre del mundo para que el hombre se comprenda a sí mismo como aquel que tiene su objeto de amor y su satisfacción más allá del mundo. Por ello, el acto decisivo del amor en el que Dios hace suyo al hombre, una vez que este tiene que desprenderse del mundo, es el acto de amor en el que Dios, para el hombre, tiene poder sobre la muerte. La muerte separa el hombre de su amor al mundo pero Dios, en la negación de la muerte, une al hombre en su amor a Dios. La muerte es poderosa porque rompe las relaciones que el hombre apetece del mundo, pero en su potencia revela la relación fundamental de la pertenencia originaria del hombre. Dios amando al hombre lo elige tomándolo del mundo para que el hombre descubra su originaria pertenencia a Dios.

Este descubrir una pertenencia más originaria que la del mundo no puede hacerse por mor del hombre mismo que está cabe su mundo caído por el pecado y que, por sí mismo, no puede levantarse sobre el mundo en el que ha caído. La gracia hace posible que el hombre se comprenda como elegido antes de la caída por el pecado por Dios. El amor de Dios, como *caritas*, es experiencia de una “actualización”, en el término utilizado por Arendt, en la que hombre remontando la experiencia de la mundanidad, experiencia el ser objeto de una elección primera dada en el origen. El amor de Dios es, por ello, experiencia de la gracia como un don que no puede venir del mundo. En esta experiencia el hombre se sabe como no siendo del mundo y, por ello, si la muerte es la relación natural que tenemos con el mundo, la experiencia de la gracia, como elección de Dios, es el resorte desde el cual el amor de Dios se nos da como “nuestra muerte al mundo, y nuestra vida con Dios”⁵⁶⁰. En esta experiencia de la vida, que es experiencia de la muerte del mundo donde el hombre alcanza a comprender que la elección de Dios por el hombre es una elección para que el hombre viva, se manifiesta que el amor es, al menos, tan fuerte como la muerte. Por tanto, sólo Dios puede dar vida en la muerte, pero, en cualquier caso, esta vida no podrá ser más vida del hombre en el mundo. La muerte es muerte de la vida en el mundo para ser vida en la vida de Dios. Ninguna de las categorías que tenemos para pensarnos en el mundo pueden sernos útiles cuando en el pensamiento nos alejamos más allá del mundo hasta comprendernos en el modo de la elección de Dios. La experiencia de la muerte, en la lectura de Arendt, se presenta como aquel poder que arrebató la vida mundana pero nos

⁵⁶⁰ *Ibid.*

abre al amor de *caritas* en Dios como un amor donado al hombre gratuitamente. De esta forma se separa radicalmente en la teología de san Agustín la vida mundana de la vida en Dios, pues el hombre queda a merced de la voluntad salvífica de Dios. La voluntad del hombre es potente para la acción en el mundo, pero impotente para la vida. La acción es propia de la voluntad del hombre para aquello que hace en el mundo, pero la acción del hombre nada puede hacer para dar la vida originariamente. La acción del hombre puede poner fin a su vida en tanto que existencia en el mundo pero no puede ser el principio de la vida. Por esta razón, quizás, la comprensión más cabal de la vida que tenemos es la de la gratuidad y la de la infinitud, algo que se presenta como un exceso a nuestro querer y a nuestros méritos. De nuestros méritos no se sigue la gracia de Dios. A diferencia de lo que querían los pelagianos, para san Agustín, la gracia no es dada al hombre como pago de sus méritos. Pero esto es lo que hace posible que la gracia de Dios sea puesta como primera y, con ello, como algo dado como don gratuito al hombre y lo que exige del propio hombre una apertura que trasciende la apertura con la que él abarca su existencia en el mundo. Esto no se descubriría, en la lectura de Arendt, sin la función hermenéutica que tiene la muerte para la vida del hombre.

Ahora bien, que el hombre se descubra a sí mismo en esa relación primera tiene importantes consecuencias para la existencia del hombre como existencia cristiana de la vida en la tierra. Desde la estricta doctrina cristiana, este camino viene conformado por los hitos de los sacramentos como los signos visibles y sagrados de la presencia de Dios en el mundo y a la vez como las virtudes para conformar la vida en el mundo⁵⁶¹. Así se dice en la teología agustiniana. En Arendt estas cuestiones están ausentes de sus análisis. Sin embargo, desde el marco de comprensión alcanzado, va a tratar tres temas fundamentales que explican cómo puede orientarse la vida cristiana como existencia en el mundo. Si el análisis del sí mismo comenzó en nuestro trabajo con la descripción en el capítulo III de la existencia humana como existencia en el mundo, ahora, desde lo alcanzado en este nivel de comprensión metafísica y teológica, esta existencia es descrita desde su referencia a Dios. Desde aquí se van a dilucidar ahora algunos elementos del pensamiento agustiniano para la ética cristiana. El primer elemento es el de la imitación, el segundo, el de la ley y el tercero, el del hábito. Estos temas son especialmente importantes porque todos ellos son temas del pensamiento clásico que fueron retomados y repensados por la teología cristiana. Comencemos con el papel que la imitación tiene para el curso de la vida mundana que termina con la muerte.

⁵⁶¹ Cf. Moriones, F., *Teología de san Agustín, cit.*, p. 396.

3. La existencia cristiana en el mundo: la imitación de Dios

Partamos del siguiente texto:

“Esta vinculación de la existencia humana –que `está en relación con´– se actualiza en forma de imitación. El imitar, como la remisión al propio origen, es característica de la existencia humana antes de que pueda convertirse en modo de vida conscientemente adoptado”⁵⁶².

La imitación es la manera en la que el hombre actualiza su relación originaria. La imitación es el modo como en la existencia humana se hace presente su vinculación con Dios. Ahora bien, como apunta ya Arendt aquí, la imitación antes que ser un acto por el que el hombre hace presente el modo de su relación originaria de modo consciente es algo característico de la existencia humana como tal. Con esto quiere decir Arendt que la imitación es un radical ontológico de la existencia. No puede entenderse la existencia humana si suprimiéramos el imitar. Este imitar, en su comprensión óptica, se hace presente porque es el modo principal con el que aprendemos a vivir en el mundo. Antes de que la imitación se haga presente como modo deliberado de aprendizaje de la acción humana, ya está previamente dada en aquellos modos de acción que no son conscientes o deliberados. La imitación, puede ser tomada en este sentido, como el modo principal con el que aprendemos a actuar en el mundo. Y es así por lo que puede ser tomada como una estructura básica de la existencia humana. Pero el contexto en el que Arendt trae a colación la cuestión de la imitación viene dado por la vuelta a la cuestión del origen. Ontológicamente, la imitación hace referencia al modo en el que ocurre el aprendizaje fundamental del hombre como criatura. La imitación es el modo como el hombre aprende a dirigir su vida de acuerdo con su origen. Este aprendizaje no puede hacerse sino sobre la base de la actualización de la relación que fundamentalmente lo define. Y, en este sentido, en su lectura, no hay término medio: o bien nuestra conducta es imitación de Dios, o bien es una perversión en la que lo constitutivo de la acción es el vicio y el pecado⁵⁶³. Cuando el hombre deja de imitar a Dios en su acción, y se aleja de su relación fundamental, el hombre se pierde en el pecado. Es interesante, para entender la hermenéutica de Arendt, comprender que para el creyente sólo si hay Dios puede propiamente darse la imitación, de tal modo que cuando el hombre deja de imitar alejándose de Dios se aproxima a la nada. La imitación

⁵⁶² *El concepto de amor en san Agustín, cit.*, p. 80.

⁵⁶³ Cf. *Ibid.*

es proximidad al todo que es Dios para el hombre, su abandono es proximidad a la nada. De este modo, Arendt trae aquí a colación la expresión de san Agustín “los que se aproximan a la nada” (*apropinquare nihilo*). El pecado, como acción que no tiene su raíz en Dios, lleva al hombre a aproximarse a la nada. Se trata de una aproximación porque el hombre no puede abandonarse definitivamente para quedar convertido en nada. Si esto fuera posible significaría que la relación fundamental del hombre con Dios habría quebrado definitivamente de tal modo que su memoria ya no sería ni siquiera recuerdo del olvido de Dios. Si el hombre se aproximara de tal modo a la nada que acabara identificado en ella en el transcurso de su vida, eso significaría que en él quedaría definitivamente cerrada la posibilidad de remontarse a su origen. Esto, que sería para san Agustín la forma en la que el nihilismo se hace convergente con el mundo, conllevaría que el hombre cayera de tal modo en el abismo del pecado que ya no sería posible en el transcurso de su vida la salvación y el reencuentro con Dios. La siempre posible vuelta a Dios significa que, a pesar de la acción del pecado –no debemos olvidar que el concepto de pecado es sobre todo importante porque el pecado pertenece al orden práctico de la acción– el hombre puede actualizar su relación originaria. Pero, ¿cómo el hombre, que en su existencia está próximo a la nada, puede actualizar en la acción su origen? ¿Cómo puede remontar el asenso desde el abismo? La respuesta de san Agustín es clara ante estas preguntas: sólo el amor de Dios puede actualizar en el hombre su relación originaria y es en el amor como puede actualizarse la imitación misma. Sin el amor de Dios, sin la gracia, el hombre no podría imitar a Dios. “En segundo término –dice Arendt– la imitación puede actualizarse de forma explícita en el amor: ‘Amaban creyendo; imitaban amando’”⁵⁶⁴. En este sentido puede afirmarse que el nihilismo sólo es posible dentro de la teología existencial agustiniana como una aproximación a la nada, porque, a pesar de todo, Dios salva siempre al hombre de la caída. La perversión del ser, dice Arendt aquí, son el vicio y el pecado pero no una caída definitiva del hombre en la nada: “Pero para san Agustín se trata de una perversión del ser que es constitutiva del vicio y del pecado, y no de una caída en la nada,...”⁵⁶⁵. El no precipitarse el hombre del pecado a la nada, sólo es posible porque Dios con su amor vuelve el hombre hacia el Ser.

Uno de los aciertos de Arendt es haber resaltado, precisamente, el lugar de la *imitatio* dentro de la experiencia del amor situándola dentro del marco conceptual

⁵⁶⁴ *Ibid.*, p. 81.

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 80.

metafísico, teológico y religioso; pues, como hemos visto, sólo Dios sustenta al hombre en su imitación. En la imitación de Dios, el hombre se salva de la caída en la nada y encuentra el modo como puede volverse a su fundamento. La descripción de esta experiencia viene dada como un análisis de la estructura de la vida como acción, movimiento e incluso actividad. Si el pecado es alejamiento de Dios, proximidad a la nada y pérdida a la referencia de Dios, la imitación es el camino de vuelta de ese alejamiento que produce en el hombre cercanía al Ser y referencia para ordenar su vida conforme a Dios. Hay que apreciar que en la descripción de la imitación cristiana entra, a su modo, el concepto de imitación griega. Así se sobreentiende que en la imitación lo que el hombre hace tiene su origen en la referencia a un modelo, pero además que la imitación misma es posible porque el hombre tiene conformada su alma como la sede de las formas o los modelos. Esta herencia griega ha pasado también a formar parte del modo como en el cristianismo el hombre mismo se ha entendido con respecto a su Creador: Dios es como un artesano que modela sus obras de tal manera que en su obra más querida dejó impresa su imagen. La imitación es experimentada en el hombre como el encuentro en sí de esta imagen que, en su presencia, orienta el curso de la vida hacia Dios. La imitación es un concepto central en el cristianismo, especialmente, para la teología espiritual y ha marcado el camino de la vida espiritual de muchas personas a lo largo de la historia⁵⁶⁶. Pues bien, delimitemos ahora, siguiendo a Arendt, el estatuto ontológico del concepto de imitación en el cristianismo.

⁵⁶⁶ Naturalmente a partir de aquí podría desarrollarse todo un análisis de la importancia que tuvo en la espiritualidad cristiana el tema de la imitación de Cristo cuya influencia mayor, como se sabe, vendría dada por la lectura del *De imitatione Christi*. J. Gomá Lazón ha mostrado en su *Imitación y experiencia* que en la Edad Media la idea de seguimiento de Cristo fue abandonada por la idea de la imitación, aunque, como señala, este concepto no fue central en el sistema de pensamiento de ninguno teólogo sino en los escritos espirituales y místicos (cf. Gomá Lazón, J., *Imitación y experiencia*, Taurus, Madrid, 2014, p. 400.). Y fue así, justamente, como se convirtió en una categoría central no tanto para la discusión teológica cuanto para la vida cotidiana de los cristianos. El tema del seguimiento a Cristo a través de la imitación llegó a ser la categoría central para la vida y la praxis cristianas. Frente a la tesis de Gomá Lazón, otros han señalado, justamente, que en san Agustín no puede separarse el tema del seguimiento y el de la imitación. Es más, puede afirmarse que el tema evangélico del seguimiento a Cristo toma la forma en la espiritualidad de una imitación. Se sigue a Cristo imitándolo. Y el lugar para esta imitación es la vida misma en el mundo. La vida cristiana es vida en la *mimesis* del modelo de Dios en Cristo. Cristo es el modelo de vida que todo cristiano tiene que imitar. En tanto que Cristo deja de ser un arquetipo o una idea y entra a formar parte de la vida de los hombres, esta imitación toma la forma del seguimiento con lo que la vida cristiana queda comprendida más que como ascensión al modelo en la imitación como una peregrinación o camino cuyo sentido es seguir las huellas de Cristo. La imitación es así el elemento fundamental de la identidad cristiana, una identidad cristiana que puede hablar de ese seguimiento bajo la forma de una narración o de una historia (cf. Galindo Rodrigo, J., *Amar a Dios con san Agustín*, Rialp, Madrid, 2015, pp. 207-213).

En primer lugar, hay que advertir que la imitación deja de tener el lugar metafísico que tuvo en el pensamiento griego. A este respecto Arendt ha escrito lo siguiente:

“Mientras en Platón, `imitación´ significa claramente la dependencia respecto del modelo que está por encima de hacedor y producto, en san Agustín, y únicamente en él, la `imitación´ pasa a indicar la dependencia respecto del Creador”⁵⁶⁷.

Para Platón el modelo está por encima del demiurgo y de lo que el demiurgo produce y, por tanto, lo imitado llevaría en sí la dependencia del modelo. Esta dependencia vendría a conformarse en el momento mismo en el que el demiurgo, como causa eficiente, produce el universo según la forma del modelo. El modelo es lo que no tiene ni principio ni final, es decir, lo eterno. Y lo producido como lo imitado vendría a ser el devenir mismo de ese universo, un devenir que sería el mismo eterno. “El producto –señala Arendt– es, en este sentido, eterno devenir”⁵⁶⁸. Como se sabe y recoge Arendt, esta idea central en Platón sería rectificada por Aristóteles sosteniendo que no hay ningún modelo que no sea inherente a lo producido mismo. Y Plotino, del mismo modo, vendría a ratificar esta tesis aunque, a diferencia de Platón y de Aristóteles, él sí tendría presente, según el juicio de Arendt, el destino del hombre dentro del cosmos eterno y esto sería lo que, según ella, haría tan atractivo su pensamiento para san Agustín. Esta preocupación por el hombre sería, a su vez, lo que le llevaría a plantearse el problema del origen del mal que él resolvió, pese a todo, dentro del contexto de la metafísica griega como una disminución en las criaturas del ser en su devenir. Pero, para Plotino, este devenir mismo vendría dado como un producto de la imitación de tal modo que el origen del mal estaría en el progresivo alejamiento de lo imitado respecto a su modelo.

Esta perspectiva metafísica griega cambia profundamente en san Agustín con el creacionismo. Si nada hay eterno excepto Dios y si todo lo que hay creado por Dios sigue los modelos que están en su mente, entonces el Hacedor mismo no es independiente respecto a los modelos para su trabajo sino que lo producido, como creado, mantiene una relación directa y no mediada de dependencia respecto a su Hacedor. Esto tendrá como consecuencia un desplazamiento mismo del concepto de imitación, pues aquello que ha de ser imitado es el Hacedor mismo. El concepto de

⁵⁶⁷ *El concepto de amor en san Agustín, cit.*, p. 90.

⁵⁶⁸ *Ibid.*

imitación dejó de tener en el cristianismo el lugar que le correspondió dentro del pensamiento griego, pues, en el acto de la creación en el tiempo, lo creado ya llevaba en sí la impronta del Hacedor. Obsérvese que en san Agustín, siguiendo muy de cerca el lenguaje bíblico, y antes de que el cristianismo se cruzara con el aristotelismo, el uso del término “imitación” conlleva que lo imitado sea la imagen misma de Dios. La producción es creación y lo imitado en la imitación es la imagen misma de Dios puesta en el hombre a semejanza suya. Todavía el lenguaje en san Agustín estará más cerca de la tradición bíblica que del lenguaje metafísico sistemáticamente elaborado por la escolástica. Ahora bien, prosiguiendo con el razonamiento que Arendt deja apuntado, aunque todo lo creado sea imitación de Dios, reflejo de su imagen, sólo el hombre, cual criatura, puede volverse conscientemente a su Creador. Por ello, dice Arendt, enfatizando esta diferencia con respecto al pensamiento griego, que sólo en san Agustín la “imitación pasa a indicar la dependencia respecto del Creador” y que es así “característica exclusiva del hombre”⁵⁶⁹ mientras el resto de las criaturas están sujetas al devenir⁵⁷⁰. Es decir, la diferencia entre el pensamiento griego y cristiano estaría en que la imitación ya dejaría de ser un concepto fundamental metafísico que rige para lo hecho por el Hacedor para ser un concepto fundamental ontológico que rige para el hombre.

Pues bien, desde aquí es desde donde hay que comprender el lugar de la imitación dentro de la cuestión del amor en san Agustín. Lo que hasta ahora hemos dicho pertenece al capítulo acerca del origen en el que Arendt dilucida la diferencia entre la concepción griega del ser y la concepción cristiana. Ahora bien, una vez allanado este camino, es en el capítulo dedicado al amor desde la cima metafísica y teológica donde Arendt vuelve a tomar el tema de la imitación como algo propio del cristianismo. Aquí, en este contexto, se hace explícito el lugar ontológico que ocupa en su lectura la categoría de imitación. Así nos recuerda Arendt que la imitación gobierna “cual estructura ontológica básica la vida entera en su totalidad”, y un poco antes nos dice que la imitación, que es necesaria en todo hombre, tiene una base ontológica⁵⁷¹. La existencia cristiana no puede ser entendida en su facticidad al margen de la imitación. Arendt problematiza la imitación cristiana cuando esta, al convertirse en la categoría central de la vida, lleva al hombre mismo hasta el límite de su relación con el mundo y

⁵⁶⁹ *Ibid.*, p. 92.

⁵⁷⁰ *Cf. Ibid.*

⁵⁷¹ *Ibid.*, p. 110.

consigo mismo como individuo. Esto tiene lugar cuando la relación entre modelo y modelado se comprende como una relación cuyo fundamento es la caridad. En la perspectiva de la caridad como amor, la categoría de imitación gira del ámbito ontológico y cognoscitivo hacia el ámbito práctico y volitivo: Dios amando al hombre quiere que sea como él y el hombre, dejándose amar por Dios, tiene que disponerse a sí mismo para ser como Dios. El hombre tiene que querer ser como Dios y es en esta querencia donde tiene lugar la imitación. En la perspectiva de la caridad, ya nos encontramos lejos del concepto griego de *mimesis* que, para Arendt, como hemos apuntado, alcanza su sentido en el orden cósmico/metafísico. La *mimesis* se orienta desde el amor para ser comprendida como una categoría central de la ontología fundamental del ser ahí en tanto que estando en el mundo como algo creado quiere ser como su Creador. La categoría que, a su vez, nos ayuda a entender el concepto de imitación es el de asimilación. Ahora ya puede comprenderse el siguiente texto de Arendt con el que ella comienza su exposición de la imitación en su relación con el mundo.

“La *electio ex mundo* hace posible vivir de acuerdo con Dios. Al hacer el hombre suya la caridad la imitación necesaria en todo hombre, ontológicamente basada, se convierte en una asimilación explícita a Dios –*explicit assimilation to God*” (*sicut Deus*)⁵⁷².

La asimilación es el proceso mediante el cual el hombre queriendo ser como Dios va apropiándose de Dios, va apropiándose de los rasgos de Dios, va configurándose según el modelo de Dios y va desapropiándose de sí mismo y de los rasgos o propiedades que lo vinculaban como un individuo al mundo. En la caridad, la imitación se convierte en una asimilación explícita de Dios. El amor exige, podemos verlo así, la renuncia al juego de la identidad y la diferencia que estaba presente en la *mimesis* griega. En la imitación lo imitado no es meramente copiado, como sabemos, pero tampoco es creado. La imitación, al modo griego, mantiene siempre la identidad en la diferencia de lo imitado con respecto al modelo. Pues bien, cuando la imitación pasa a ser considerada desde la perspectiva del amor, esta diferencia tiende a borrarse análogamente a como se borra la diferencia entre el deseo y el objeto deseado. Querer ser como Dios es querer asimilarse a Dios, es querer borrar la diferencia de la relación misma hasta el punto de que el hombre explícitamente en la imitación quede asimilado en su ser a Dios. En la caridad el hombre deja de pensar su ser en relación con el mundo

⁵⁷² *Ibid.*

para pensarse en su relación a Dios. Allí donde la imitación llegara a su cumplimiento, allí podría decirse que tiene lugar la asimilación. Otra cosa diferente es que, en esa apropiación de Dios, el deseo de acercamiento se vivencie al mismo tiempo como un alejamiento o anonadamiento. Pero, para Arendt, como venimos indicando, este proceso entraña al mismo tiempo, en la lógica de la oposición agustiniana Dios/mundo, una negación del mundo y de lo perteneciente al mundo. La asimilación por parte del hombre de Dios es negación del mundo y el proceso de imitación es al mismo tiempo un proceso de des-identificación del mundo. Pero esto sólo puede tener lugar si el hombre acepta mediante la caridad que el amor primero con el que Dios lo amó es de tal manera que su atracción por las cosas del mundo queda reabsorbida por la atracción de un amor más grande que el mundo.

Arendt insiste en este texto en el proceso de negación del mundo que conlleva la imitación de Dios y lo expone como un proceso de enajenación o alienación del propio individuo. La apropiación en la *imitatio* de Dios y su seguimiento como cristiano pasa por un proceso de desapropiación de lo que al hombre le es dado como un ser mundano. Así escribe Arendt lo siguiente:

“Conforme el hombre avanza en la caridad hacia el Ser como tal –que es a la vez, yo con la misma generalidad y omnipotencia absolutas, es su propio ser–, se va desprendiendo de todo lo que fue suyo como individuo concreto”,⁵⁷³.

En el lenguaje espiritual y religioso a este proceso de desmundanización se le llama “desprendimiento”. Para que el hombre asimile el ser de Dios en el suyo propio es necesario que este se desprenda de todo aquello que en él no es de Dios o no es como Dios quiere. El desprendimiento es el proceso de dejar fuera de sí todo aquello que no viene de Dios, es el proceso mediante el cual el hombre se quede en su interior con sólo lo que Dios es. Fenomenológicamente, el desprendimiento es el proceso de reducción del mundo para descubrir el ser de Dios. Pero el texto citado además introduce el modo como esto es experimentado en el hombre: este ser alcanzado en el desprendimiento es el ser en general y absoluto, con lo cual el ser del hombre en su mundo queda reducido en tanto que negado en su ser concreto y en su finitud. Cuando la reducción se hubiera completado, en el supuesto de que pudiera serlo, entonces, como señala la propia Arendt, todos los hombre podrían ser considerados iguales, todos podría ser considerados de la misma manera en tanto que su ser ya sería parte o pertenencia del ser

⁵⁷³ *Ibid.*

de Dios. Aquí también, como dijimos, presupone Arendt que el elemento diferenciador y el elemento de individuación que hace del hombre un ser concreto es el mundo.

Por tanto, esta igualdad sólo podrá tener lugar una vez que el hombre ya no sea más del mundo. Pero esto es algo que sólo podría tener lugar cuando ya no sea parte del mundo, es decir, más allá de la muerte. La muerte iguala a todos los hombres porque en ella desaparecen del mundo y es donde todo lo mundano es desprendido y enterrado. Pero en tanto que la muerte no llega y el hombre mantiene el modo de vida como existencia en el mundo, el hombre se sabe separado de Dios y experimenta su vida como un trabajo en el que no puede completar el asemejarse a Dios. Podrá acercarse al modelo desprendiéndose progresivamente de lo mundano, pero no podrá asimilarse a Dios ni podrá ver negado en sí todo lo mundano. Se experimenta, por tanto, como desdoblado, como orientado hacia Dios pero anclado en el mundo, solicitado y querido por Dios pero imposibilitado de responder absolutamente a este requerimiento. Y es esta experiencia, en la que ser para sí es ser del mundo pero a la vez no ser del mundo, en la que ser para sí es ser de Dios pero a la vez no ser de Dios, la que lleva al hombre mismo a que no pueda determinarse en su ser y a que, aunque teóricamente se sepa fundamentado en Dios, no vea cumplimentada su tarea práctica o éticamente. Su pertenencia al mundo mientras es del mundo es la razón “de que el hombre nunca pueda tenerse a sí mismo como un todo (*totum*). Si se tuviera como un todo, poseería su ser – en el sentido en que este concepto se entiende aquí–”⁵⁷⁴. La experiencia del mundo es la experiencia de que el hombre no puede apropiarse de sí con plenitud y de que el amor de Dios no puede ser tampoco cabalmente correspondido. Por ello, la *imitatio* también es experiencia, por otra parte, de que el mundo y el yo como tales no pueden ser negados. Y esto, en la experiencia cristiana, se traslada a la cuestión de que el mundo está siempre ahí para el hombre en un trabajo que no tiene término mientras la muerte no llegue. La muerte representa, en el absoluto enfrentamiento con la vida, la posibilidad de negar definitivamente el mundo y nuestra condición mundana. Mientras tanto, la tarea de la vida cristiana no podrá zafarse de la afección del mundo ni del trabajo ético en la existencia. El ser del hombre no puede cabal ni íntegramente negarse, suprimirse y elevarse sobre el mundo, pero tampoco debe volverse completamente mundano porque, de este modo, arrancaríamos la vida que de Dios lleva dentro. Pese a ser amado por Dios el hombre no puede en su experiencia del mundo igualarse a Dios, pero tampoco puede igualarse al ser del mundo. Y este lugar, que propiamente no es lugar

⁵⁷⁴ *Ibid.*, p. 111.

alguno, o sólo un lugar del *entre*, define el ámbito de la ética cristiana. En términos muy radicales esta oposición queda claramente expresada en el siguiente texto de Arendt:

“Al llevar a cabo esta *imitatio*, cuya realidad es la negación absoluta del yo hallado en el mundo, el hombre comprende su existencia como opuesta lisa y llanamente a la de Dios, lo cual se expresa en la imposibilidad de igualdad entre él y Dios”⁵⁷⁵.

La diferencia entre Dios y el hombre, entre el Creador y la creatura, se hace más radical en la experiencia cuando desde la metafísica de la creación pasamos a la teología espiritual del amor. En la experiencia del amor, en la recta comprensión de esta experiencia y en el juego complejo del movimiento en el que entra el propio hombre cuando orienta su vida desde la perspectiva dinámica del amor –el hombre elige amar a Dios, pero esto sólo es posible si reconoce que Dios lo amó primero, pero, a su vez, para reconocer esto el hombre ha de mantener una predisposición que haga posible la propia elección, pero esta predisposición presupone, a su vez, reconocerse como una creatura que depende de su Creador, pero este reconocimiento, a su vez, presupone la aceptación de Dios como un Creador que crea al propio hombre como resultado de un acto de amor–, en esta experiencia en general, decimos, se da la experiencia particular de la limitación del propio hombre para imitar a Dios. La experiencia de su imitación, como decíamos más arriba, es la experiencia de que todo acercamiento es al mismo tiempo un alejamiento. La imitación es así experiencia de limitación y la limitación, experiencia radical de finitud. En nada se muestra más la finitud del hombre que cuando entra en el movimiento del amor, porque es aquí donde la finitud deja de ser la experiencia del pensamiento que busca un fundamento para ser la experiencia del que quiere asemejarse a algo pero en la que el movimiento de acercamiento es al mismo tiempo un movimiento de alejamiento. O, con más precisión, la finitud se hace aquí manifiesta porque la experiencia de querer imitar lo infinito en lo finito habría de ser la experiencia de la negación de lo finito como finito pero es la experiencia radical de que la negación de lo finito es afirmación de lo infinito y, por tanto, afirmación de la diferencia entre lo finito y lo infinito. En el movimiento del amor que es movimiento hacia la unidad entre Dios y el hombre se tiene la experiencia de que la proximidad es distancia y de que, a medida que la proximidad parece más próxima, la distancia es mayor. Por tanto, se trata de un movimiento en el que se experiencia que el hombre es el lugar de la imposibilidad de la posesión de lo más querido tal y como sucedía, en primer nivel de

⁵⁷⁵ *Ibid.*

comprensión de la existencia, en el movimiento del deseo humano. Y, por ello, la experiencia religiosa de querer ser como Dios, de querer ser moldeado cabalmente según el modo en el que se nos presenta el Modelo viene dado como un requerimiento que aleja el objeto de su cumplimiento a medida que más se lo desea. Recordemos, para saber bien lo que aquí se pone en juego, que en el cumplimiento del deseo de Dios cifraba san Agustín la felicidad del hombre. Arendt lo expresa de este modo:

“Es aquí, solamente aquí, en el amor que elige al Creador, donde la criatura advierte sus limitaciones y su absoluta inadecuación ante el requerimiento inherente al hecho de ser creado por Dios; ‘ser creado por Dios’ que significa también, necesariamente, ‘ser creado para Dios’”⁵⁷⁶.

El concepto de mundo, tal y como Arendt lo toma aquí en su lectura de san Agustín, es el que hace posible que en el hombre tenga lugar tal experiencia de la trascendencia, pues, en definitiva, es el propio mundo el que hace posible la experiencia de la finitud de la vida. En el mundo se finitiza la experiencia de la vida como vida infinita y es en definitiva el mundo el que hace imposible que el hombre como ser en el mundo alcance la plenitud que exige su dependencia con respecto a Dios. Esta es la experiencia de la finitud como la de un querer que no puede descansar en la satisfacción de su objeto y que queda, por ello, abierto a la absoluta trascendencia. Aunque el amor al mundo tenga que ser negado desde la caridad, el mundo mismo es el que hace posible en el hombre la experiencia de la trascendencia absoluta en tanto que la trascendencia no puede venir sino del reconocimiento de la limitación que es la vida del hombre en el mundo. El mundo es así aquel límite de la experiencia del hombre que no puede ser rebasado en tanto que experiencia humana, pero es también el límite que hace posible el paso hacia ese modo de experiencia que va más allá del mundo y que es la vida absoluta y trascendente. La teología espiritual de san Agustín está basada en la tesis de que el hombre no tiene contento de sí en el mundo, en segundo lugar, en la tesis de que el mundo como tal no puede ser negado, eliminado y superado en la vida del hombre como la que se despliega en el arco de tiempo que va del nacimiento a la muerte, y, en tercer lugar, en la tesis que afirma que en esta vida en el mundo el hombre puede tener experiencia del amor de Dios en tanto que el hombre puede suspender temporalmente su experiencia del mundo. Esta “suspensión” es el término de raigambre fenomenológica

⁵⁷⁶ *Ibid.*

con el que traducimos el término de vaciamiento del amor al mundo. Solamente desde la perspectiva de un pensamiento de lo infinito, de un pensamiento que es la verdad de sí en lo infinito y que no es por tanto simple negación de lo finito, puede darse una *epojé* como de la que se habla en el lenguaje religioso con términos como “desprendimiento”, “desasimiento” o “vaciamiento”. Vaciándonos del mundo nos llenamos de Dios, desasiéndonos de nosotros mismos, en tanto que seres que están en el mundo, alcanzamos a ser-nos en Dios.

Hay que hacer notar que, a la altura de la reflexión de san Agustín en su tiempo, donde todavía no ha tenido lugar la diferenciación de las distintas teologías, en esta teología espiritual está contenida tanto la cuestión de la volición, como la de la afectividad, pues a ambas les subyace la experiencia común del querer como algo que per-sigue la voluntad pero también como la motivación que viene asistida por el afecto originario del amor. Este “querer” tiene la rica ambivalencia de amar algo y al mismo tiempo de apropiárselo para sí. Esta dinámica queda expresada en San Agustín como la tarea de eliminar el “mal amor del mundo” y llenarse “del amor de Dios” a través de la metáfora del vaciamiento. Pocos textos expresan cabalmente esta idea como el siguiente:

“¿Pero cómo podremos amar a Dios si amamos el mundo? Dios prepara en nosotros la morada de su amor. Hay dos amores: amor al mundo y amor a Dios. Que desaparezca el amor al mundo y venga el amor de Dios; que el mejor ocupe el puesto. Amabas el mundo, ¡pues no lo ames más! A medida que tu corazón se vacíe del amor terreno, se irá llenando de amor divino. Y empezará a habitar la caridad, de la que ningún mal podrá venir...Elimina el amor del mundo y llénate del amor de Dios. Eres un vaso que todavía está lleno. Vacíate de lo que tienes para recibir lo que no tienes”⁵⁷⁷.

4. La existencia cristiana en el mundo: el pecado

Pero, ¿cómo el hombre está orientado existencialmente a trabajar por la desaparición del amor al mundo para que aparezca el amor de Dios? ¿Cómo es posible que el hombre viva la necesidad de vaciar lo que tiene para llenarse de lo que le falta? ¿Cómo es posible que ese amor al mundo no lo subyugue completamente del amor a Dios y se olvide de que es un ser trascendente? ¿Cómo puede el hombre no olvidar, entregado en

⁵⁷⁷ *Comentario a la Primera Carta de San Juan*, II, 8-9; trad. T. H. Martín y J. M. Hernández, Sígueme, Salamanca, 2002.

sus amores al mundo, la dependencia originaria de su Creador y cómo puede mantenerse en ella sabiendo que es imposible llevar a cumplimiento el requerimiento del hombre por parte de Dios? ¿En qué radica el motivo por el cual el hombre no se con-vierte, no se vierte en su ser plenamente al mundo? Pues bien, en segundo lugar, la relación de *caritas* y *cupiditas* en el hombre se mantiene porque, entre otras cosas, en él se encuentra la presencia insoslayable de esta exigencia que toma la forma de una ley moral. Esta ley es la ley del corazón, de la cual dice san Agustín en *Las confesiones*, y cita Arendt, que “ni la misma iniquidad de los hombres puede borrar”⁵⁷⁸. La referencia de san Agustín viene a colación del episodio en *Las confesiones* en el que cuenta que cerca de su viña había un peral cargado de peras que, “ni por su aspecto y sabor eran tentadoras”⁵⁷⁹. Pero, en una hora intempestiva de la noche, después de jugar en las eras, unos cuantos jóvenes se dirigieron al peral y se llevaron las peras no para comérselas sino para echárselas, aun comiendo algunas, a los cerdos. Es de este hurto del que dice san Agustín que hay una ley que lo castiga y que esa ley está escrita en los corazones de los hombres. Lo interesante del análisis de san Agustín es que reconoce que esta acción se hizo por el simple hecho de estar prohibida. No por impulsos de la necesidad sino “por penuria y fastidio de la justicia y abundancia de iniquidad, pues robé aquello que tenía en abundancia y mucho mejor”⁵⁸⁰. El deleite estuvo en tal acción, no el disfrute de las peras sino en el hecho mismo del hurto y del pecado. De aquí, concluye san Agustín, llevando el ejemplo a su propia situación vital, que amó su perdición y el mal, no a causa de los beneficios del propio mal sino por el mal mismo. Y este, confiesa, es el mayor de los abismos en el que su corazón cayó. “[H]e aquí mi corazón, del cual tuviste misericordia cuando estaba en lo profundo del abismo”⁵⁸¹.

Pues bien, partamos del texto de este suceso narrado por san Agustín, del cual sólo toma Arendt el tema de la ley escrita en el corazón del hombre como una ley que no puede ser borrada. La exigencia de ley viene dada a la conciencia, por la realidad del pecado que impide su efectivo cumplimiento. Este pecado se nos hace presente en la ética cristiana en un cierto hábito en el que se manifiesta la necesidad del auxilio de la gracia para dar cumplimiento a la ley del corazón⁵⁸². En el análisis que san Agustín hace

⁵⁷⁸ *Confesiones*, II, 4, 9.

⁵⁷⁹ *Ibid.*

⁵⁸⁰ *Ibid.*

⁵⁸¹ *Ibid.*

⁵⁸² A la exposición de esta tríada –exigencia de la ley, el hábito y a la conciencia (voz de la conciencia) – que configura una manera de entender la existencia cristiana podría denominársele, siguiendo a Hegel, la concepción moral del mundo en san Agustín. Aquí cabría ver el modo como el hombre se comprende

del hurto de las peras y en sus consecuencias que él saca para la antropología teológica ya están presentes estos elementos. Ahora vamos a profundizar en ellos siguiendo el texto de Arendt.

“La ley –dice Arendt– es la exigencia siempre presente que Dios como Creador hace a su criatura. La ley requiere del hombre lo que el hombre no está dispuesto a hacer por sí, a saber: progresar hacia su ser propio y reconocer su propia condición de criatura”⁵⁸³.

La ley es la presencia de una exigencia y una presencia que no puede ser soslayada, eliminada. Esta presencia es el modo como Dios está presente en la criatura como un deber. Sin esta ley o este deber, la acción del hombre perdería el origen de su intencionalidad como criatura. O, dicho de otra manera, sin la presencia de esta exigencia, podríamos pensar, el hombre podría acomodarse al mundo y desapegarse como criatura de su Creador. La ley del corazón atraviesa el mundo desde nuestro ser originario y mantiene la motivación de nuestras acciones en la exigencia de Dios. Pero la ley, en tanto que es una exigencia que no desaparece, muestra y da a conocer aquello para lo que y por lo que es exigencia: el pecado. La ley da a conocer el pecado y es la que nos muestra la exigencia de Dios en nosotros para el que pecado no domine a la vida del hombre en el mundo. Ahora bien, esta ley adopta una forma concreta siguiente: no codiciarás⁵⁸⁴. La codicia es el deseo y el gozo por apropiarse y gozar de lo creado independiente del creador. En *Sobre la doctrina cristiana* san Agustín opone la caridad a la codicia caracterizando a partir de ella tanto la corrupción del propio hombre en su alma y su cuerpo como en el daño al prójimo. Veamos el texto de san Agustín:

“Llamo caridad al movimiento del alma que nos conduce a gozar de Dios por Él mismo, y de nosotros y del prójimo por Dios. Y llamo codicia al movimiento del alma que arrastra al hombre al goce de sí mismo y del prójimo y cualquiera otra cosa corpórea sin preocuparse de Dios. Lo que hace la indómita concupiscencia o codicia para corromper su alma y su cuerpo se llama vicio o maldad; y lo que hace para dañar al prójimo se llama agravio o iniquidad”⁵⁸⁵.

moralmente en su intento de imitar a Dios como un ser creado dependiente de Dios que lleva inscrita una ley natural como criatura, y como un ser pecador que necesita para llevar a cumplimiento la exigencia de la ley la gracia de Dios. La ética religiosa en este sentido no es sólo concepción de una norma ni un conjunto de ellas sino un modo de comprensión de la existencia en el mundo que pivota entre la realidad del pecado, la exigencia del cumplimiento de la ley de Dios y el auxilio gracioso de Dios.

⁵⁸³ *El concepto de amor de amor en san Agustín, cit.*, p. 111.

⁵⁸⁴ Cf. *Ibid.*, p. 111.

⁵⁸⁵ *Sobre la doctrina cristiana*, III, X, 16.

En este texto la codicia queda igualada a la concupiscencia y, como la caridad, es definida como un movimiento del alma. La codicia es pecado, porque en ella el alma toma la dirección opuesta a Dios y, alejándose de Él, tiene como objeto el goce de sí mismo y del prójimo independientemente de Dios. La caridad, por el contrario, mueve al alma para gozarlo todo en Dios. Tanto el goce de nosotros mismos, de nuestra alma y de nuestro cuerpo, como el goce de los demás han de hacerse en la caridad y en el goce de Dios. En la codicia, el alma en vez de conducirse hacia Dios se ve arrastrada a gozar del mundo, a gozar de esa creación en la que se ha perdido la referencia a Dios. “En la codicia –dice Arendt– el hombre se vuelve hacia el mundo y lo desea, y al amar al mundo por sí mismo, ama la creación antes que al Creador”⁵⁸⁶. La codicia lleva al hombre a entregarse al mundo, a olvidar el origen, y a hacer de la ganancia y del goce del mundo la prioridad en su vida. “Los que aman el mundo son quienes convierten el mundo creado por Dios en un mundo deseado con avidez”⁵⁸⁷. El amor de concupiscencia es el amor que desea el mundo por el mundo mismo y que busca en la satisfacción de este deseo el goce. Que el mundo esté ligado al pecado, que el mundo se constituya en pecado, no quiere decir en principio, para la conciencia religiosa, sino que ese mundo se constituye por obra del hombre allí donde Dios ya no está presente. Por ello, la codicia por el mundo es también soberbia, pues el movimiento del alma por gozar sin pre-ocuparse por Dios es al mismo tiempo un querer ser como Dios en la constitución del mundo. Del *Eclesiástico* 10,13 extrae san Agustín el principio de que el pecado tiene su principio en la soberbia. Tal y como en *De Civitate Dei* sostiene el primer hombre no hubiera cometido el pecado de la desobediencia si “no hubiese comenzado a agradarse a sí mismo”⁵⁸⁸. Aquel “seréis como dioses” no llevó a los hombres a mantenerse obedientes “a su verdadero y soberano principio” sino a constituirse “ellos mismos principio para sí por la soberbia”⁵⁸⁹. El constituirse en principio para sí, actuando como dioses en el mundo, es lo que hace del mundo lo otro de sí de Dios. La codicia y la soberbia producen el alejamiento de Dios y la elevación del hombre como principio para el mundo como si fuera Dios. De aquí es donde surgen todos los demás pecados del mundo. Hay que hacer notar, y Arendt lo señala suficientemente, que este concepto de mundo, este concepto negativo de mundo, se constituye desde el deseo que el hombre tiene de erigirse como dios en el mundo. Nace,

⁵⁸⁶ *Ibid.*, p. 112.

⁵⁸⁷ *Ibid.*

⁵⁸⁸ *La ciudad de Dios*, XIV, 13,2.

⁵⁸⁹ *Ibid.*

por tanto, de *cupiditas*. Este sentido negativo aparece, por ejemplo, en el siguiente texto de san Agustín: “Cuando tomamos la palabra ‘mundo’ en su mal sentido, no vemos en ella más que a los que aman el mundo. Y, al amarlo, se convierten en sus habitantes. Y siendo sus habitantes, merece que se les llame así”⁵⁹⁰. Pero, cabe otra referencia para la constitución del mundo: la que tiene su origen en el amor de *caritas*. *Caritas* y *cupiditas* señalan los modos básicos en los que puede desarrollarse la existencia cristiana del hombre. En *caritas* el mundo es considerado en su raíz como creación de Dios y Dios es visto como su único principio y su origen, en *cupiditas* el mundo es considerado en su raíz como hecho por el hombre, como su principio y origen. La presencia de la ley del corazón en el hombre mantiene la relación del hombre en la caridad y, sin embargo, esta exigencia, por amor al mundo, podría verse mermada hasta hacerse casi imperceptible. Aquello que la haría acallar es la costumbre y aquello que lo hace hablar, pese a la entrega del hombre en el mundo, es la conciencia. En la costumbre nos olvidamos en nuestra relación al mundo de nuestra relación constitutiva en Dios, en la conciencia permanece la voz de Dios de una forma imperativa testificándonos su presencia a través del deber moral del hombre. Entremos ahora en una y otra para ver luego como se hace necesaria la gracia como el poder de Dios para que el hombre supere el poder del pecado.

5. La existencia cristiana en el mundo: la costumbre y la exigencia moral

Frente a la ley del corazón y su exigencia está la ley del pecado. La ley del pecado es la fuerza de la costumbre (*consuetudo*). La costumbre o el hábito (*habit*), como queda traducido el término latino en la edición inglesa⁵⁹¹, “pone la vida bajo el dominio del pecado”⁵⁹². Y a continuación dice Arendt lo siguiente: “En la medida en que el hombre es del mundo, el hábito lo ha entregado al mundo”⁵⁹³. Llama la atención, para cualquiera que tenga en mente el concepto de hábito en Aristóteles, tomado luego por Santo Tomás, que, en principio, para Arendt no está ligado a la virtud sino al pecado y llama la atención que sea el hábito el que entrega al hombre al mundo. Se recordará que Aristóteles define los hábitos (*héxeis*) como aquello que sucede en el alma, junto a las pasiones (*páthe*) y las capacidades (*dynámeis*), “en virtud de lo cual nos compartamos

⁵⁹⁰ Comentario a la primera carta de San Juan, IV, 4.

⁵⁹¹ En el texto de 1929 Arendt conserva el término latino utilizado por san Agustín y en la traducción del texto de 1996 el término queda traducido por *habit*.

⁵⁹² *Ibid.*, p. 113.

⁵⁹³ *Ibid.*

bien o mal respecto a las pasiones”⁵⁹⁴ y, en segundo lugar, que la virtud es el hábito “por el cual el hombre se hace bueno y por medio del cual realiza bien su función propia”⁵⁹⁵. Aquí, en san Agustín, parece que el hábito no está tanto encaminado a adquirir el bien cuanto a que el hombre, arrastrado por la querencia del mundo, caiga en el pecado. Es la fuerza de la costumbre la que hace que el hombre ame al mundo y no ame a Dios. El hábito o la costumbre mundaniza al hombre. Es la costumbre la que procura en el hombre el amor de *cupiditas* en vez de pro-curar el amor de *caritas*. Y al igual que para Aristóteles las virtudes son como segundas naturalezas, para san Agustín el pecado puede ser tomado también como una segunda naturaleza. Este es el sentido que parece tener la costumbre en la interpretación de Arendt: el hábito es la segunda naturaleza que cubre y encubre en la costumbre la primera naturaleza del hombre o su naturaleza original. “La concupiscencia –dice ella–trata sin cesar, por medio del hábito, de encubrir esta verdadera fuente, insistiendo en que el nombre es ‘del mundo’, para convertirse así al mundo en el origen”⁵⁹⁶.

La reiteración de actos concupiscentes encubre el origen del hombre y, a medida que están más asentados como modos de ser en él, con más fuerza disponen al hombre para verlo como parte del mundo y menos como parte de la creación. Obsérvese que san Agustín dice que “la ley del pecado es la fuerza de la costumbre”, es decir, que el pecado que, de alguna manera, es connatural al hombre en tanto que participa del pecado original aparece como pecado en la vida concreta del mundo por la costumbre. Y san Agustín explica cómo esto es posible: en la costumbre, el espíritu, después de ser arrastrado, es retenido aun en contra de su voluntad y esto es así “en justo castigo de haberse dejado caer en ella –en la costumbre– voluntariamente”⁵⁹⁷. Es decir, el espíritu queda retenido en la costumbre como castigo por el propio pecado, porque el que pecó fue libre para no pecar. Como dice en otro lugar: “La necesidad del pecar es castigo del pecado, del que es uno libre en no cometerlo, por no ser oprimido de ningún peso de necesidad”⁵⁹⁸. En un principio, no hay en la voluntad del hombre ningún “peso de necesidad” para cometer un pecado, pero en el momento en que el hombre peca como castigo del propio pecado el hombre siente la necesidad de pecar de nuevo y así sucesivamente de tal modo que cada vez queda más retenido y con más necesidad de

⁵⁹⁴ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, trad. J. Pallit Bonet, Gredos, Madrid, 1993, 1105 25-30.

⁵⁹⁵ *Ibid.*, 1106a 20-25.

⁵⁹⁶ *El concepto de amor en san Agustín, cit.*, p. 113.

⁵⁹⁷ *Confesiones*, VIII, 5,12.

⁵⁹⁸ *Réplica a Juliano* I, 105.

pecar. De este modo es como la costumbre lleva a mundanizar al hombre cubriendo con esta segunda naturaleza su naturaleza primera y originaria. En la inclinación del pecado, la vida del hombre afincada en Dios se desequilibra cayendo cada vez más en el abismo que separa al hombre creado de Dios. Por ello, dice san Agustín que el pecado es una *aversio a Deo et conversio ad creaturas*⁵⁹⁹. En efecto, para san Agustín el hombre siempre está en uno de estos dos procesos: o bien el hombre está en el proceso de aversión hacia Dios y conversión hacia la criaturas constituyendo el mundo, o bien el hombre está en el proceso de aversión hacia el mundo y en conversión hacia Dios. Mientras que en el primer proceso se constituye la vida del hombre en el orden adecuado atendiendo a su origen, en el segundo, se constituye la vida en el desorden del mundo como dispersión. La dispersión se da así en el alejamiento de aquello que da unidad a la vida del hombre y esparcimiento desde donde el hombre queda recogido. Vivir en el mundo es derramar la vida en los intereses del mundo. Estos intereses pueden ocuparnos del tal modo y con tal intensidad que pueden hacernos estar en el mundo poniendo en primer lugar lo que sólo desde la perspectiva de la vida del espíritu está en segundo. La concupiscencia es el placer que encubre el disfrute de la felicidad originaria. Y, como señala Arendt, este encubrimiento, este modo de ser que se asienta en lo que no es el hombre en cuanto a su naturaleza, viene dado, más que por la pasión que pide su satisfacción en el presente, por la costumbre que, en la reiteración de la acción, es como algo que viene del pasado, es decir, como algo que tiene su origen en el momento en el que el hombre eligió en su primera acción, por hablar de este modo, dar la espalda a Dios para mirar con deseo (*libido*)⁶⁰⁰ las cosas del mundo. Es, por tanto, el hábito el que constituye la inclinación al pecado. El estar inclinado (*Geneigt-sein*) se hace más pronunciado cuando el peso del amor desequilibra la balanza de la relación entre Creador y criatura al mundo. Se trata de un estar proclive (*proclive esse*) o balanceado hacia la “falsa o mala seguridad” (*mala securitas*) que le da las cosas del mundo.

Pues bien, la descripción del pecado como costumbre tiene ahora que desarrollar estas dos notas que han sido señaladas en el párrafo anterior: la primera se refiere al carácter temporal de la costumbre y, la segunda, a esa falsa seguridad que procede del hábito. Ambas prosiguen la hermenéutica de Arendt de san Agustín en torno al tiempo y la muerte. En primer lugar, el hábito es definido como “un eterno ayer y no tiene

⁵⁹⁹ Cf. Galindo Rodrigo, J. A., *Amar a Dios con san Agustín, cit.*, p. 27.

⁶⁰⁰ *Libido* es el término latino que Arendt utiliza en su trabajo de 1929.

futuro” (*the eternal yesterday and has no future*)”⁶⁰¹. En la costumbre no hay novedad de tal manera que “su mañana es idéntico a su hoy”⁶⁰². La fuerza de la costumbre como ley del pecado dificulta que la acción del hombre pueda dar lugar a algo diferente de lo que hasta hoy ha sido hecho. Por la fuerza de la costumbre, el hombre reitera sus acciones, y las acciones, sumándose cada día, van haciendo que cada día sea igual que al anterior pero con el peso añadido de lo hecho cada día. A medida que en el paso del tiempo la costumbre va solidificándose en la vida, más difícil le resulta al hombre que su mañana sea diferente al hoy y que su hoy venga de un ayer como el de un tiempo para lo nuevo.

Esto es lo que provoca, dice Arendt, una nivelación de la existencia: si no es posible la novedad para la existencia humana entonces cada momento del tiempo que queda por venir a esa existencia será igual al anterior. No cabe la novedad allí donde en el tiempo se repite de nuevo, donde se reitera de nuevo lo que el hombre hizo y que en él se ha quedado hecho. Hay que advertir, en el contexto teológico en el que se incardina este problema, que la costumbre o el hábito impiden la renovación en el tiempo del hombre como criatura. La posibilidad de lo nuevo en el tiempo es el retorno a la primera naturaleza del hombre dejando al descubierto esta segunda naturaleza constituida desde el pecado. Bajo la perspectiva del pecado y de la mundanidad del hombre, lo nuevo es volver al origen primero o a lo que, en estos párrafos, denomina Arendt “la fuente de uno mismo”. El tiempo en el mundo es el tiempo del pecado que es tiempo de la reiteración del hombre en la concupiscencia y, por ello, sólo la ruptura con este tiempo, puede abrir el hombre a su renovación como una vuelta de lo que no es ni ayer ni mañana, ni pasado ni futuro sino lo eterno. “La vida humana –escribe Arendt–, una vez que se ha vuelto hacia el mundo y ha negado su condición de creada por Dios, se aferra al hábito, el cual sólo es capaz de dar razón de que, en un momento dado, el hombre amó el mundo”⁶⁰³. Por tanto, la costumbre, que se ha formado en el mundo, sólo puede dar razón del amor del hombre al mundo pero no cabe encontrar en ella el resorte para elevarse, contrarrestando la inclinación de la concupiscencia, al amor de Dios. Aferrado al hábito, del hombre sólo podría decirse que pasó por el mundo amando el mundo pero olvidando el amor de Dios.

⁶⁰¹ *Love and Saint Augustine, cit.*, p. 83.

⁶⁰² *El concepto de amor en san Agustín, cit.*, p. 113.

⁶⁰³ *Ibid.*, p. 113.

Pero este aferramiento del hombre a la costumbre tiene otra consecuencia: la vida como vida en el mundo pasa por ser para el hombre “algo imperecedero”. La costumbre cubre la vida en el tiempo con una falsa eternidad. Pareciera que en la costumbre, en el hábito, el hombre permanece, y no tanto por la idea de que las costumbres labradas en el mundo quedan cuando los individuos mueren por cuanto que, entregado al mundo, a sus acciones y a sus reiteraciones la vida humana queda envuelta dentro de un tiempo cíclico. Se trata de la experiencia del desempeño de las tareas del mundo como algo que no tiene término y como algo a lo que debemos entregar la vida. “La vida sucumbe al mundo y a su carácter imperecedero, como si fuera el antecedente de la vida”⁶⁰⁴, dice Arendt. La vida no tiene su antecedente en el mundo y tampoco tiene su fin en él. El trabajo en el mundo, motivado por el amor al mundo, nos hace pensar que ese trabajo que alimenta la vida queda como algo imperecedero. Así pasa por ser eterno algo que sólo es temporal: toma de la propia vida y de su deseo de eternidad la falsa apariencia de algo que permanece tras las acciones. Y en ese precipitarse paulatinamente en la inclinación, en esa adherencia al pecado, va quedando la vida atada a su mundanidad como a su pasado y va perdiendo, cada vez más, la conciencia de que su ser es anterior y posterior al mundo. Y aquí, reside citando a Arendt a san Agustín, justamente su pecado⁶⁰⁵. Sólo la muerte, que es ruptura con el mundo, y la conciencia anticipada de esta muerte, como conciencia de la futura ruptura absoluta con el mundo, pueden llevar lo imperecedero de la vida a lo perecedero en el tiempo y sólo ella puede trascender el límite de la vida en el mundo hasta su origen primero, redefiniendo, de este modo, originariamente la experiencia en el mundo. Así es como, ante la muerte, el hombre puede renovar el sentido de su experiencia en el mundo y romper con la nivelación de su existencia.

Efectivamente, si en la vida en el Paraíso el primer hombre llevó en sí la posibilidad de no morir, pero esta posibilidad estuvo intrínsecamente ligada a que el hombre no pecara, y si Adán pecó, entonces sólo con la muerte de la muerte, sólo en la trascendencia de la vida, sólo si la vida supera su condición mundana, la vida puede no morir. En *De peccatorum meritis et remissione* sostiene san Agustín lo siguiente: “Luego, de no haber pecado Adán, no hubiera sido despojado del cuerpo, sino hubiera recibido un vestido de inmortalidad y de incorrupción, de manera que *lo mortal fuese*

⁶⁰⁴ *Ibid.*, p. 114.

⁶⁰⁵ Cf. *Ibid.*

absorbido por la vida, esto es, pasase de una condición animal a una espiritual”⁶⁰⁶. Si Adán no hubiera pecado, lo mortal habría sido absorbido por la vida y la condición animal del hombre, su naturaleza, habría sido absorbido por el espíritu. El primer hombre, aunque era mortal por la condición de su cuerpo, por beneficio de Dios, mantenía en el Paraíso el don de la inmortalidad, pero con el pecado, en justo castigo, este don le fue retirado, así que la condición de la naturaleza del hombre sería a partir de este pecado originario mortal⁶⁰⁷. Por tanto, desde la perspectiva del tiempo y de la vida del hombre que vive con el sello de la muerte marcado en su carne por el pecado original, es lógico pensar que sólo la muerte y la presencia de la muerte en la vida, su anticipación, en la medida que la muerte rompe con esta naturaleza mortal, puede abrir al hombre a esa vida que está más allá del pecado, aunque ello signifique también, que está más allá del tiempo y del mundo. El Paraíso queda predefinido desde aquí como aquel mundo en el que no habiendo muerte por el pecado sólo quedará la vida. Y, en contraposición, nuestro mundo queda predefinido como aquello en lo cual la vida no puede separarse de la muerte y, por tanto, como aquello donde no es posible, en modo alguno, recuperar lo que ya siempre, en el primer hombre, en el origen, quedó perdido. La costumbre da por ello para vivir, visto desde aquí, sólo una falsa apariencia de seguridad pues el modo en el que el hombre permanece en ella no puede permanecer en aquello más querido que tendría que permanecer: la vida misma. La costumbre, que no tiene poder sobre la vida, se trasmuta para la conciencia del hombre como un refugio, aun siendo poco sólido, para la muerte. Pero si el hombre en su existencia mantiene su vivir dentro de este refugio, entonces también mantendrá cerrada la puerta de su vida a la dependencia de su Creador.

⁶⁰⁶ *De los méritos y perdón de los pecados*, I, 2, 2.

⁶⁰⁷ Esto introduce un problema importante dentro de la teología: ¿a qué podemos denominar “naturaleza” (*naturata*) en san Agustín? Por un lado, el término puede hacer referencia a naturaleza aquella en la que fuimos creados antes del pecado; pero, otro lado, puede hacer referencia a aquella que quedó tras el pecado. La primera sería la inocente, la segunda la viciada. A esta segunda, san Agustín la denominó, a veces, *quasi secunda natura*, como si en el hombre, tras el pecado, adquiriera una segunda naturaleza. Esto plantea problemas acerca de cómo entender la naturaleza misma en el hombre. Moriones sostiene que san Agustín no usó el término en sentido filosófico sino histórico, es decir, que consideró las cosas como “de hecho” acontecieron” y, en segundo lugar, que la diferencia entre un uso y otro del término no hay que entenderlo como si en el hombre el pecado introdujera un cambio en su naturaleza sino como una retirada por parte de Dios de los dones que le había concedido, entre ellos, sin duda alguna, el don de la no mortalidad. Se trata de los dones que la teología denomina “preternaturales”. Por otra parte, un adecuado enfoque del problema de la naturaleza en san Agustín tiene todavía que atender a dos temas más que aquí no han sido apuntados: uno, que su doctrina de la naturaleza y del pecado se erigió en pugna, sobre todo, con los pelagianos que sostenían que el mismo Adán habría muerto en su propia naturaleza, aunque no hubiera pecado; dos, que la figura del pecado original en Adán sólo puede verse a contraluz de la exaltación de la encarnación de Dios, como el nuevo Adán (cf. Moriones, F., *Teología de san Agustín*, cit., pp. 88-94; 203-205.).

Ahora bien, ¿es posible, dicho esto, que el hombre entregado al mundo pueda olvidar esta dependencia? ¿Puede la fuerza del hábito debilitar la exigencia o la ley de corazón hasta acallar el verdadero origen del hombre? ¿Puede la existencia del hombre separarse tanto de su origen que termine este por desaparecer como la luz del sol en la niebla? ¿Puede la ley escrita en el corazón ser tachada, borrada y, cual palimpsesto, ser grabada nuevamente con la ley que proviene del hábito y de la costumbre? Pues bien, después de la exigencia de la ley del corazón, después del hábito que hace costumbre en el mundo, el tercer momento, que hay que analizar en la concepción moral de la existencia cristiana es la conciencia. Entremos, por último, en ella a partir de las notas que de ella nos da Arendt.

En primer lugar, la conciencia es una llamada a la exigencia moral en la que Dios se hace presente en el alma bajo la forma de un mandato. En esta presencia, la conciencia tiene la función de señalar el modo como el hombre tiene que conducir su existencia y, según Arendt, esto es posible en tanto que “permite la remisión retrospectiva directa al Creador”⁶⁰⁸. El hombre puede encontrar otras formas de remisión a su origen, por ejemplo, a través de la razón, pero sólo en la conciencia esta remisión es directa, sin mediación alguna. De ningún otro modo se hace Dios más presente en el hombre que en la conciencia y en tanto que moral esta presencia inmediata aparece siempre de forma imperativa. “Si el hombre –dice Arendt– rompe las amarras mundanas que le hacen sentirse en casa en el mundo, el giro hacia su ser propio discurre en la presencia imperativa (*commanding*)”⁶⁰⁹. La expresión inglesa *commanding presence* también podría haberse traducido por “presencia abrumadora o imperiosa”. Con la riqueza de estas connotaciones, se pone de manifiesto que Dios está inmediatamente presente en la conciencia como la exigencia de un deber que no puede ser acallada. Esta inmediatez significa también que está siempre presente y que no puede ser ocultada en la conciencia por ninguna otra presencia. En este sentido, podemos decir que es el modo privilegiado en el que Dios primeramente se hace presente en la existencia humana.

En segundo lugar, este mandato exige el desligamiento o el despegue (*detachment*) del hombre del mundo. Si en su caída en la concupiscencia el hombre ha hecho del mundo su mundo habitual (*habitual world*) y si este mundo se ha hecho en la habituación (*habituation*) del hombre al pecado, entonces la conciencia tiene la función

⁶⁰⁸ *El concepto de amor de amor en san Agustín, cit.*, p. 114.

⁶⁰⁹ *Ibid.*, p. 116; edic. ingl. 85.

y la tarea, como exigencia concreta de la vida, de deshabituarse constantemente al hombre del arraigo de su pecado y de convertir ese mundo habitual en un mundo al que el hombre no pueda terminar de acostumbrarse. Este desacomodo del mundo que impide, bajo la forma imperiosa del deber, la recaída definitiva del hombre en el mundo viene a manifestarse como la propia voz de la ley. La ley escrita en el corazón se hace presente en el hombre como la presencia de una voz que demanda la continua desmundanización del hombre, la cual Arendt describe como un extrañamiento del mundo que, a su vez, es un extrañamiento del hábito. El texto en alemán lo expresa de esta manera: *Die Entfremdung von der Welt ist wesentlich eine Entfremdung von der consuetudo*⁶¹⁰. Podríamos decir que la extrañeza pero también la alienación del mundo es esencialmente una extrañeza y alienación de la costumbre. La extrañeza y el extrañamiento se producen porque en la costumbre el hombre vive en la alienación de sí, en lo otro que no es él mismo y que provoca en él la desapropiación de su sí mismo más propio. La conciencia es la presencia inextinguible que hace que el hombre se vuelva extraño en el mundo humano que él mismo ha constituido junto con otros seres humanos. “A aquel que ya ha sucumbido al mundo en el hábito –dice Arendt– dirige la conciencia el mandato que la ley ordena”⁶¹¹.

La diferencia entre la experiencia que el hombre encuentra en sí de la conciencia moral y la experiencia de la fuerza de la costumbre y con ella del mundo queda presentada en el texto de Arendt, en tercer lugar, como la diferencia entre dos lenguas: la lengua en la que habla la conciencia y la lengua en la que habla el mundo. Y, tanto una como otra, quedan expuestas al hilo de la filosofía agustiniana como dos voces que concurren, como fenómenos del habla, en la conciencia –tomado ahora este término en su sentido genérico– del hombre. Así dice el texto en el que nos apoyamos: “De la conciencia no oye ya de dónde es él –que es de Dios–, sino que ‘otra lengua’ (*aliena lingua*) le habla”⁶¹². De la conciencia que se ha hecho mundana, de la conciencia que toma el mundo constituido por el hombre como lo originario de su experiencia, podemos decir que se ha hecho como sorda a la cuestión del origen verdadero del hombre y al rumor de la fuente principal de su experiencia. Esta experiencia del mundo se hace presente en la conciencia del hombre como si tratase de una lengua, de otra lengua que el hombre ha tenido que aprender. Arendt, prosiguiendo con esta metáfora,

⁶¹⁰ *Der Liebesbegriff bei Augustin, cit.*, p. 61.

⁶¹¹ *El concepto de amor en san Agustín, cit.*, p. 115.

⁶¹² *Ibid.*, p. 115.

que H. Blumenberg calificaría de absoluta, llega incluso a hablar de esta otra lengua como de una lengua extranjera. Frente a esta, la conciencia moral habla al hombre como si se tratase, proseguimos nosotros, de la lengua materna. Aquella hace llegar sus voces y apelaciones desde fuera, esta desde dentro de nosotros mismos y de tal manera, como ya hemos insistido, que “el interpelado no puede escapar”. La voz de la conciencia habla a la conciencia entre las voces del mundo, primero, haciendo patente el extrañamiento de la propia conciencia en la experiencia del mundo y, segundo, exigiendo al hombre en su existencia la conversión de su experiencia del mundo a la experiencia de Dios, la conversión del amor de concupiscencia en amor de caridad. La exigencia moral de la conciencia lleva, por utilizar de nuevo una imagen agustiniana, la exigencia de llevar al hombre a mover el peso de su amor para que la balanza en la que están *caritas* y *cupiditas* encuentre el ángulo de inclinación para que sea el amor de Dios el que, finalmente, dé el peso a la vida del hombre. Este ángulo de inclinación se halla, como Arendt resalta en este pasaje, dentro de nosotros. La conciencia moral es la que tiene la tarea, en la constante exigencia de ser la voz de la ley, de que pueda producirse el desplazamiento del peso del amor en la vida. Cuando este movimiento se produce y el hombre encuentra la verdad en su interior, entonces el hábito y la costumbre se deshacen como fuente de motivación de la acción y el mundo, como lugar de afincamiento de la vida del hombre, se derrumba y desmorona. “El mundo y sus juicios –dice Arendt– se derrumban frente a este testimonio interior; no hay posible escape de la conciencia; no hay `vivir en reunión con el mundo´ ni `estar en casa en el mundo´ que pueda aliviar las cargas de conciencia”⁶¹³. La voz interior tiene tal presencia y agudeza en la conciencia del hombre que el hombre no puede hacer del mundo su casa, ni puede re-unirse en el mundo. La moral separa siempre al hombre de su mundo mostrándolo como lo que originariamente no le pertenece. En la conciencia moral, que atestigua la presencia de Dios desde la fe, el mundo aparece al hombre como aquello en lo que constantemente se enreda y se aferra. La conciencia moral es la voz de la ley moral que apela a que la vida del hombre se desenrede de las cosas del mundo para que la vida sea entendida desde la simplicidad de la mirada de Dios. La conciencia es el modo originario como Dios se da en la interioridad del hombre. Arendt, en la exposición de san Agustín, dice que “la conciencia habla hacia dentro (*hineninspricht*) a la vida del hombre poniéndolo a él cara Dios (*stellt sie ihn coram Deo*) delante de su

⁶¹³ *Ibid.*

propio origen (*vor seinen eigenen Ursprung*)⁶¹⁴. La conciencia habla al hombre haciéndole patente lo más propio de sí frente al hablar o las habladurías que vienen como voces de sirena al que navega de regreso a su origen por el mundo. Este origen, que apunta a lo más alto, se encuentra en lo más profundo. En este sentido, por ejemplo, Bonhoeffer, en su *Ética*, escribió lo siguiente que acerca de este carácter originario de la conciencia:

“La conciencia es la voz que viniendo de una profundidad que está más allá de la propia voluntad y de la propia razón, se hace oír para que la existencia humana, cuya voz es, llegue a la unidad consigo misma. Se manifiesta como una acusación contra la unidad perdida y como advertencia frente al hecho de perderse a sí mismo. Se dirige primariamente no a una determinada acción, sino a un determinado ser. Protesta contra una acción que, pone en peligro, este ser en la unidad consigo mismo”⁶¹⁵.

Pero, ¿puede realmente el hombre volver a su interioridad con tal decisión y entereza para llevar a cumplimiento la exigencia que Dios manifiesta en su conciencia? ¿Cuenta con algo más que con su deseo, su razón y su voluntad para vivir cristianamente en el mundo? ¿Puede el hombre lastrado por el pecado remontarse a la fuente de su Creador con la sola exigencia imperativa de la conciencia moral? ¿Cómo puede hacerlo si la unidad del hombre ha quedado para siempre dividida por el pecado que nos separa de Dios? ¿Cómo puede el hombre poner sus acciones a la altura y persistencia de la autoridad representada en su conciencia moral? ¿Qué es lo que puede y no puede el hombre cuando se ve a sí mismo lastrado por el pecado de la concupiscencia y la fuerza de la costumbre pero expuesto, al mismo tiempo, a la exigencia infinita de la perfección del bien? Estas cuestiones, que surgen tras haber descrito la tríada la exigencia del corazón, la costumbre del mundo y la conciencia de lo moral, nos llevan ahora a afrontar, de nuevo, la cuestión, aun sucintamente, de la relación del bien, del mal y de la gracia, pero ahora desde la perspectiva de la voluntad.

6. Metafísica de la voluntad y auxilio de la gracia

El texto del que Arendt parte en su análisis es el siguiente tomado de *Sobre el Evangelio de Juan*. Lo citamos *in extenso* para recuperar el contexto en el que san Agustín lo desarrolla:

⁶¹⁴ Cf. *Der Liebesbegriff bei Augustin, cit.*, p. 61.

⁶¹⁵ Bonhoeffer, D., *Ética*, Editorial Estela, Barcelona, 1968, p. 169.

*“En mi voluntad, dice, está el querer el bien, pero no el ejecutarlo. ¿Dijo, acaso, que no estaba en su mano ejecutar el bien? Si hubiese dicho esto, no quedaría esperanza alguna. No dijo: Hacer el bien; sino: Ejecutar el bien. ¿Y cuál es la perfecta ejecución del bien sino la destrucción y la muerte del mal? Y ¿cuál es la destrucción del mal, sino lo que dice la Ley: No codiciarás? No codiciar absolutamente nada es la perfección del bien, porque es la destrucción del mal. Esto es lo que decía él: Perfeccionar el bien no está en mi mano, porque no podía dejar de sentir la concupiscencia; trabajaba, sin embargo, por refrenarla, para no dar a ella su consentimiento y no prestarle sus miembros como ejecutores”*⁶¹⁶.

Todo este texto queda para Arendt compilado en lo siguiente: el cumplimiento de la ley es la perfección del bien y la aniquilación del mal. Y a partir de esta tesis, Arendt extrae la consecuencia de la impotencia del hombre para dar cumplimiento a la ley y la necesidad que el hombre tiene de que Dios dispense en él la gracia. Sin gracia, el hombre es impotente para dar cumplimiento a la exigencia de la ley. Ahora bien, el texto del comentario de san Agustín entra con más mesura y finura en la cuestión de lo que lo hace Arendt. En primer lugar, el texto comienza con la paradoja de si la voluntad es sólo querencia por el bien o también ejecución de ese bien. San Agustín sale al frente de esta afirmación del Apóstol. No puede ser que la voluntad sea sólo la querencia por el bien sino que ella también ha de ser ejecutora de ese bien. Si la voluntad no pudiera ejecutar el bien, entonces dice san Agustín “no habría esperanza alguna”. Pero, ¿qué es ejecutar el bien? ¿Cómo la voluntad puede poner en ejecución ese bien querido para que sea un bien realizado o, como se diría en el idealismo de Kant, producido? ¿Cómo puede experimentar la conciencia que es conciencia ejecutiva del bien? La respuesta de san Agustín a todas estas cuestiones es clara: solamente en la medida que destruye y da muerte al mal. Que el bien no sea sólo tema de una buena voluntad sino de una voluntad que obra el bien, es decir, que se ponga en acción para la consecución del bien, es asunto del que la conciencia sólo puede saber en tanto destruye el mal. Ejecutar el bien es ganar la batalla al mal. Y sabemos que estamos obrando el bien cuando el mal, en pugna con el bien, retrocede, porque el bien, por decirlo así, arranca al mal desde el lugar en el que estaba enraizado y lo orilla para que no ocupe un lugar central en la vida del hombre. Desde el punto de vista de la voluntad, la ejecución del bien no es simplemente la presencia del bien como si con la sola presencia el mal arraigado se ahuyentara de la vida de los hombres. En la metafísica, el bien es pensado como un

⁶¹⁶ *Tratados sobre el evangelio de Juan*, 41, 12.

trascendental o como algo que es propio de todo lo que es pero esta presencia del bien no basta para comprender el mal. Que no existe el mal es una tesis metafísica que no tiene su cabal correspondencia cuando pasamos al plano moral. Aquí, incluso san Agustín, tiene que sostener que el bien o, mejor dicho ahora, la perfección del bien, es la destrucción del mal. Solamente podríamos hablar de un bien perfecto si pudiéramos destruir en su totalidad el mal en el mundo. Pero esto sabemos, no es posible. La ejecución por restituir el bien en su pugna por el mal es la tarea de la voluntad del hombre en el mundo por orillar el mal, por controlarlo, por contenerlo, por re-primirlo – esto es, hacer presión sobre él de manera continuada para que no se desate– sabiendo que nunca podrá ser extirpado totalmente del mundo por la ejecución de nuestra sola voluntad. En este sentido, por mucho que el hombre trabaje por obrar el bien en el mundo siempre quedará en este un resto de mal que no puede ser reducido para que impere de manera absoluta el bien. El bien absoluto es Dios y ese bien ya es y el hombre, como aparece en el texto, no puede hacerlo. Lo que sí está en su mano es ejecutar el bien, aunque esa ejecución sea siempre, al mismo tiempo, la experiencia de un resto que se resiste al querer de la voluntad. De este resto era muy consciente san Agustín en la medida en que el objeto de esta conciencia moral era para él la concupiscencia: “El rey interior conserve la fortaleza, porque el flaco presta su concurso bajo el mando superior; refrene la ira, reprima la concupiscencia, porque siempre hay qué refrenar, qué reprimir, qué sujetar”⁶¹⁷. Este “siempre hay qué refrenar, qué reprimir, qué sujetar” hace referencia a ese resto que no puede eliminarse. La ejecución del bien es poner freno, reprimir y sujetar la concupiscencia que por naturaleza es desenfreno, expansión y liberación. Y, como dice aquí san Agustín, esta tarea es algo que el hombre por sí mismo y en el mundo no puede dar por finalizada. Siempre cabe una mayor aniquilación del mal y una mayor perfección del bien. Ahora ya puede comprenderse cabalmente la razón por la que en el mundo el hombre no puede dar cumplimiento a la exigencia de la ley como perfección del bien que viene a ser igual que la aniquilación del mal: el “rey interior” puede tener dominio sobre el imperio de sus sentidos, o de su sensibilidad, como diría Kant, pero no puede dormir con la tranquilidad de que sus súbditos se mantengan dentro del orden dado por la voz imperativa de su interior.

La experiencia de la conciencia moral queda, por tanto, en el hombre como la experiencia de una falta de poder o de impotencia y, como señala Arendt, no en principio de un querer. “Experimentar esta impotencia es por tanto experimentar el

⁶¹⁷ *Ibid.*

abismo entre `querer´ y `poder´”⁶¹⁸. El hombre quisiera alcanzar la perfección del bien, completar el bien, pero experiencia que no puede hacerlo porque en su ejecución no puede poner fin al mal de la concupiscencia ni del pecado. Y esta experiencia tiene una doble consecuencia: desde el punto de vista moral, el hombre sabe que no puede llevar a cumplimiento la exigencia que radica en él mismo y que, por tanto, aunque “la búsqueda inquisitiva de sí” desde un punto vista teórico o metafísico termine con la constatación de que él es una criatura que tiene su razón de ser en el Creador, que lo finito de sí tiene su fundamento en lo infinito e inmutable, desde el punto de vista práctico o de la voluntad, el hombre se sabe como el ser que en el mundo no puede alcanzar la completitud que exige el bien como perfección. En la medida que la voluntad es la que pone en obra la ejecución del bien y que esta ejecución obedece a una *exigencia de perfección en el mundo*, el hombre experiencia la fractura entra ella y el mundo como una fractura producida y no resuelta por el pecado. De esta manera, es como se tiene conciencia de la distancia que media entre el bien perfecto y la imposibilidad en el mundo para alcanzarlo. Y, en segundo lugar, esta distancia, en la que la tarea por alcanzar la perfección puede tornarse en una tarea infinita que no se acaba e incluso como una tarea que a medida que más progresa más distancia crea, tiene, para la conciencia cristiana, no la consecuencia de la desesperación ni del abandono en la prosecución del bien sino la de la apertura a la trascendencia en el modo en el que la propia trascendencia muestra en este abismo la presencia de Dios: Dios aparece ante la conciencia moral en la exigencia de su perfección y en la radical carencia por el pecado como Gracia. Así lo dice Arendt: “[L]a impotencia de la criatura para cumplir con la ley le hace percatarse ahora, una vez más, del Creador como quien le dispensa el poder: tal experiencia es la experiencia de la gracia”⁶¹⁹. Y esta experiencia, señala Arendt, es también la experiencia de algo que viene al hombre como desde fuera. En este sentido, tanto la gracia como el requerimiento del mundo, que se expresa en el modo de una lengua extranjera, provienen de fuera frente a la experiencia interior de la ley. Ahora bien, una y otra llegan al hombre originándose desde “lugares” diferentes y opuestos en su diferencia: del mundo a través de la costumbre y de Dios mismo. La primera se experiencia como algo que viene de fuera en el modo de una querencia a la reiteración de llevar a cumplimiento la intencionalidad del deseo y del afecto por las cosas del mundo, la segunda, como algo que viene de fuera como un don

⁶¹⁸ *El concepto de amor en san Agustín, cit.*, p. 117.

⁶¹⁹ *Ibid.*, p. 118.

de Dios, como algo dada al hombre para que de la experiencia de su impotencia primera no concluya que nada puede para la perfección el bien y para la destrucción el mal. La gracia en este sentido dispensa el auxilio que la voluntad necesita para atravesar en la acción el abismo que separa el simple querer y su poder. Este auxilio que en san Agustín viene dado como la ayuda que da Dios ante la penuria de la vida lastrada por el pecado y ante la exigencia del propio Dios en la conciencia interna frente al mundo, será pensado en Kant como un postulado de sentido para la razón práctica y no como un don que viene en ayuda para dar sentido a la lucha moral en la propia debilidad.

Pero, por último, esta experiencia de falta de potencia en el obrar, esta experiencia de la imposibilidad del efectivo cumplimiento de la perfección del bien y esta necesidad de la gracia, lleva al hombre a situarse en la esfera de la acción en el lugar que le corresponde con respecto a Dios, pues es aquí donde se hace manifiesto la absoluta dependencia que el hombre tiene de Dios, una dependencia que ya no es el resultado de la especulación metafísica –en el mejor sentido de la palabra– sino de su experiencia por perseguir la consecución del bien en el mundo. En el terreno práctico más que en el teórico se descubre el carácter de criatura del propio hombre que depende, en la quiebra o fractura del querer y del poder, de Dios. No puede perderse de vista, como luego insistiremos, que el lugar de esta fractura es el lugar de la acción humana como acción en el mundo. Por tanto es en la acción donde el hombre se reencuentra principalmente a sí mismo como el ser creado que debe su ser al Creador y es en la acción donde el hombre se experimenta a sí mismo re-creado en medio del mundo como re-creación. En la gracia el hombre se re-crea en el mundo. La reflexividad del verbo indica tanto que el hombre se renueva a sí mismo como que renueva el mundo e indica igualmente que, en esta renovación, goza de sí y goza del mundo, pues, aunque el mal no pueda erradicarse ni la concupiscencia eliminarse, el hombre experimenta la renovación que supone el auxilio de Dios y, por tanto, su presencia. Y, es por fin, esta presencia que es ayuda en el abismo, auxilio en la impotencia, cercanía en la distancia del cumplimiento de la ley, lo que es verdaderamente *caritas* o el Amor de Dios por el hombre, un amor que se hace primero y originario porque ya estaba dispuesto para el hombre antes de que el hombre lo necesitara por la carencia absoluta de sí que experimenta en su vuelco al mundo por la fuerza de la costumbre y en el arraigo del pecado. Este Amor, que se hace tan próximo al hombre, tiene su presencia absoluta en la Encarnación. Así lo enuncia Arendt, aunque ella apenas señala la centralidad de la figura de Cristo en el pensamiento agustiniano acerca de Dios, en la siguiente cita: “Tal

proximidad es el sentido de la vida terrena de Cristo y de su encarnación”⁶²⁰. Pero dejemos, con Arendt, intratada esta cuestión y vayamos ahora, después de esta descripción de la conciencia moral religiosa, a entrar en el tema más importante que subyace a toda esta reflexión y que hemos reservado para tratarlo en este lugar aunque, haya sido imposible, no hacer referencia en algún momento a él. Nos referimos al tema y al estudio específico de la voluntad. Este tema ha sido profusa y ampliamente tratado por Arendt y sobre todo por muchos estudiosos de la obra de Arendt⁶²¹. Nosotros sólo vamos aquí a rastrear lo que de él se dice en este capítulo en relación con la teología agustiniana. Desde aquí creo que se alcanza una nueva luz para la relectura del tratamiento sistemático que Arendt hace de la voluntad, principalmente, en la *Vida del espíritu*.

No es exagerado afirmar que en la voluntad alcanzamos en el pensamiento agustiniano la raíz última y fundamental de comprensión del mundo como mundo moral. En su concepción de voluntad está el fundamento para comprender cómo se constituye la costumbre y cómo la costumbre determina su concepto de mundo. “La costumbre –afirma taxativamente san Agustín– es fruto de la voluntad, en cuanto trae su origen de ella”⁶²². La costumbre, el hábito, tiene su origen en la voluntad porque es la voluntad la que hace posible, en la reiteración, que una acción cristalice como costumbre. Por tanto, el fundamento de la costumbre no está en otro lugar que en la propia voluntad. Ahora bien, esta afirmación sobre la voluntad aún no capta la especificidad de este concepto en san Agustín y con él dentro del cristianismo. Esta centralidad del concepto de voluntad viene dada, en una primera experiencia, porque, aunque, por un lado, sólo a través de su propia voluntad el hombre puede resistir al pecado, si el pecado ordinario –no original– viene dado por la fuerza de la costumbre y la costumbre tiene su origen en la voluntad, entonces es claro que el pecado tiene también su origen en la voluntad. Es por mor de la voluntad como el hombre cae en la costumbre. Arendt reproduce a este respecto el siguiente texto de *Las confesiones*:

⁶²⁰ *Ibid.*, p. 119.

⁶²¹ El mejor sobre la voluntad en Arendt en *La vida del espíritu* es: Prior Olmos, Á., *Voluntad y responsabilidad en Hannah Arendt*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2009. Sobre esta cuestión volveremos en la última parte de nuestro trabajo.

⁶²² *Réplica a Juliano*, IV, 103.

“Porque la ley del pecado es la fuerza de la costumbre, por la que es arrastrado y retenido el ánimo, aun contra su voluntad, en justo castigo de haberse dejado caer en ella voluntariamente”⁶²³.

La primera experiencia de la voluntad es aquella en la que se nos aparece como resistencia frente al pecado. La exigencia de la ley escrita en los corazones se experimenta como la voluntad que se opone a la ley del pecado. La experiencia de la voluntad es, de este modo y de manera más concreta, la experiencia que contrarresta la fuerza de la costumbre que es dada al hombre bajo la forma de una inclinación. Y esta experiencia del querer se muestra en la fenomenología agustiniana como la experiencia de que el hombre es arrastrado por la fuerza de la costumbre aunque quisiera actuar según la exigencia atestiguada por la voz de la conciencia. El hombre quisiera obrar según la ley escrita en su corazón pero la fuerza de la costumbre retiene su espíritu como si no fuera completamente libre. La ley del pecado impide que el hombre actúe en completa libertad como si su espíritu no tuviera que remontar, en la conciencia moral, la pesada carga del pecado que, como un peso desmesurado en la conciencia, desequilibra, entorpece y frena el recto querer de la voluntad. Pero también es cierto, en esta fenomenología, que la voluntad aparece como la fuerza de un querer que pre-tende contrarrestar la fuerza que proviene de la costumbre y del pecado. La voluntad se hace presente no sólo como el querer de la inclinación al pecado sino como el querer de contrapesar el pecado y levantarse de la caída en la costumbre. Por ello, la voluntad se muestra ante la conciencia como una lucha contra la inclinación del pecado. El hombre no sólo tiene conciencia de cómo el pecado condiciona su obrar sino también de cómo puede determinar su propia voluntad para que el fundamento de su obrar ya no venga dado por el peso de la inclinación sino por lo que manda la recta ley del corazón⁶²⁴. Pero, tras el texto arriba citado, aún queda algo que es fundamental para san Agustín y que nosotros ya hemos tratado: el pecado es el castigo del pecado. Desde aquí puede

⁶²³ *Confesiones*, VIII, 5, 12.

⁶²⁴ En Kant la voluntad es determinada por la razón; en cambio, en san Agustín más que de una determinación de la voluntad por la razón habría que hablar de una “advertencia de la razón” a la propia voluntad. Advértase el uso de la expresión en el siguiente texto: “Así también no sólo llamamos pecado, porque procede de la voluntad libre con advertencia de la razón, sino también a todo lo que necesariamente ha de seguirse del castigo mismo” (*El libro albedrío*, III, 19,54, *apud* Moriones F., *Teología de san Agustín*, cit., p. 282). La voluntad no puede determinarse para san Agustín desde la razón ni el bien puede ser dado simplemente como un deber sino que en él lo que debe obrar el bien viene dado como un deleite y un amor. De lo contrario, aunque el bien nos fuera patente y manifiesto en sí mismo, no nos llevaría a tomarlo como fundamento de nuestro obrar. En este sentido, frente a la ley de la razón en Kant, san Agustín habla de una ley del corazón.

afirmarse que el camino de la moralidad es siempre la lucha para que en el motivo del obrar pese más la exigencia de la ley que el peso del pecado.

Ahora bien, la cuestión es cómo hemos de comprender aquí el concepto de libertad, pues, por un lado, el hombre en la experiencia de su voluntad sabe que puede hacer frente al poder del pecado o, para decirlo en los términos que aquí hemos usado, el hombre sabe que puede hacer frente a la fuerza de la costumbre, pero, al mismo tiempo, experiencia que ese poder ya no es el poder de quien puede como si no hubiera pecado. Hay una diferencia fundamental entre el poder del hombre tal como este poder sería antes del peso del pecado y el poder de lo que puede una vez que ya está lacerado por su peso. Esta diferencia, que apunta a un origen impenetrable para la propia experiencia humana, apunta al hecho por el cual la experiencia humana ya es experiencia en el terreno práctico de lucha de la voluntad contra el pecado. Este hecho, que tiene lugar en la historia teológica del hombre es el pecado original. El pecado original es la fractura que divide el tiempo en el hombre entre la experiencia de la libertad antes de la caída y la experiencia de una libertad que ya se sabe en su facticidad en el mundo fuera de ese origen y que, por tanto, ya tiene que partir del hecho de una concepción de la libertad lastrada y lacerada por el pecado. Por tanto, se trata de una libertad en la que el hombre sabe que puede elegir pero que no puede elegir con total libertad o, o mejor dicho, con una libertad donde el querer estaba en perfecto equilibrio con la naturaleza.

Esta libertad, que es la adánica, es para san Agustín *libertas*. Se trata de la libertad en la que no hay necesidad alguna para pecar. Frente a esta libertad está la libertad que ya tiene que presuponer en su origen el peso del pecado. A esta libertad, que es propia de la voluntad humana como voluntad en el mundo, se la llama *liberum arbitrium*. La primera libertad corresponde a la naturaleza primera del hombre que es la naturaleza de la inocencia frente a la segunda que es la de la naturaleza caída y en la cual se experimenta la voluntad en la que se ha roto la correlación entre querer el bien y el poder hacerlo. La experiencia de no poder hacer el bien, pese a quererlo, se deriva en san Agustín del pecado original. Así lo dice expresamente: “Ciertamente, el querer está en nuestro poder; porque está como a la mano; pero no poder realizar el bien consecuencia es del pecado original”⁶²⁵. Sin la recurrencia al pecado original no podría entenderse la disonancia de la voluntad dentro del hombre mismo entre el querer y el poder y esa fractura constitutiva en la que se basa lo que aquí hemos llamado “la

⁶²⁵ *Cuestiones diversas a Simplicio*, I, 1, 11.

concepción moral de la vida cristiana”. Si se parte del hecho de la relación originaria en la creación de la relación entre Dios y el hombre, el pecado original alude a la ruptura de esa relación originaria. Esta ruptura que divide al hombre en el interior de su voluntad es tan importante en san Agustín que en esa caída en la costumbre, en el pecado y en el mundo, el hombre se ve necesitado en su impotencia, para obrar rectamente, de la gracia y del amor de Dios y, por supuesto, de la encarnación del Nuevo Adán como el que puede volver a renovar en su origen histórico la relación primera con Dios.

Sobre este trasfondo teológico hemos de comprender las referencias arendtianas al tema de la voluntad en su texto sobre san Agustín, aunque en ella queden sacadas fuera del contexto teológico tal y como aquí se ha descrito. En primer lugar, en la hermenéutica de Arendt se señala cómo la codicia, que, como se recordará, es el pecado producido por la apropiación de las cosas independientemente del creador, es fruto de la propia voluntad del hombre. En la codicia el hombre pone el querer de su voluntad en la finalidad de hacer algo por sí mismo, pero entonces al hacer algo por sí el hombre ama lo que hace por mor de sí mismo y no del creador⁶²⁶. La voluntad está presente en el mundo constituyendo su mundanidad bajo el dominio del pecado al ponerse el hombre como fundamento en el lugar de Dios. “Si el hombre se ama conforme a su propia voluntad, no ama lo que encuentra creado por Dios, sino lo que él hace por su cuenta (*what he makes of himself on his own*)”⁶²⁷. El amor hacia el mundo no es tanto un desprecio primero hacia Dios cuanto una inclinación del hombre hacia lo que él mismo hace por sí mismo. Este amor a sí mismo por sí mismo, no en el vacío de la conciencia como un afecto originario sino como un querer lo que el mismo hombre hace para sí, es lo que lleva a que el apego al mundo sea un alejarse de Dios. La codicia es pecado porque en ella se pone claramente de manifiesto que el querer no tiene más satisfacción que la apropiación de bienes del mundo, del mundo mismo para el hombre, pero de tal manera que cada apropiación es insatisfacción y deseo de una nueva apropiación. En la codicia la voluntad se expone como voluntad de un querer que se manifiesta como apropiarse para sí de la creación de Dios sin término ni descanso. Y a medida que más acopio hace el hombre del mundo en su existencia más difícil le resulta tornar a su descanso y a su término en Dios.

⁶²⁶ Cf. *El concepto de amor en san Agustín, cit.*, p. 112.

⁶²⁷ *Ibid.*

En segundo lugar, Arendt apunta a lo que ya ha quedado claro aquí respecto al origen de la voluntad y del pecado original. Ella habla expresamente de “pecaminosidad original de la voluntad del hombre (*original sinfulness of man's own will*)”⁶²⁸. No es, por supuesto, que la voluntad originariamente sea pecaminosa pero en ella sí está, como hemos visto, el fundamento del pecado como pecado original, pues fue a causa de la voluntad del primer hombre, que presupone la *libertas*, como el pecado entró en el mundo, o más acorde con Arendt, como la voluntad del hombre se hizo dependiente en su querer del peso de la costumbre. “[E]sta voluntad –dice Arendt–instauró por sí sola el hábito...”⁶²⁹.

En tercer lugar, la hermenéutica de Arendt liga la fuerza de la costumbre al pasado “como un refugio en que la muerte no le recuerde –al hombre– la dependencia de la vida humana creada”⁶³⁰. De nuevo, vuelve a aparecernos aquí el tema del tiempo y de la muerte en esta lectura existencial de san Agustín. La costumbre para Arendt es lo que permite acallar la muerte. En el goce del pecado el hombre puede olvidar su principio y su final y, viviendo cara al mundo, viviendo de acuerdo con el mundo, de acuerdo con su siglo, puede encontrar en su codicia el refugio como lugar de descanso (*haven*), para la muerte. Si la voluntad instituye el hábito es, por tanto, la voluntad la que tiene en sí el poder de construcción de ese falso lugar de descanso donde el hombre puede guarecerse en el tiempo contra su final y, ensimismado, en su tarea, alejarse de su Creador. En la lectura de Arendt sólo la muerte lleva al hombre a su interior porque sólo la muerte puede volver-lo hacia sí frente al aferramiento que inclina al hombre en el pecado hacia el mundo. En su querencia por habitar el mundo, el hombre puede olvidarse de que su vida es creada y de que no ha de ser tomada en el desasimiento del mundo.

En cuarto lugar, lo más interesante de esta lectura de Arendt es que expone con claridad la fractura entre el querer y el poder, mostrando con ello cómo Dios viene a auxilio del hombre. Efectivamente, como vimos, el hombre no puede volverse completamente mundano y olvidar la presencia interior de Dios en él. Esta presencia se hace manifiesta en lo que Arendt llamaba la “presencia imperativa de Dios” que se daba como voz de la conciencia. En su lectura de san Agustín, Arendt asumiría plenamente la tesis de Heidegger de que la voz de la conciencia se hace presente en el hombre pero

⁶²⁸ *Love and Saint Augustine, cit.*, p. 83.

⁶²⁹ *El concepto de amor en san Agustín, cit.*, p. 114.

⁶³⁰ *Ibid.*

no viene del hombre manifestándose como una vocación que inter-pela al uno-mismo en su mismidad⁶³¹. El hombre, por tanto, aunque lastrado por el pecado quiere el bien que se hace presente como conciencia moral, pero el pecado impide que el hombre lo lleve a cabo. El pecado hunde al hombre en las raíces del mundo e impide que el mundo sea visto como el lugar de manifestación de Dios. La fractura de la conciencia impide la articulación entre el querer de la voluntad y lo que efectivamente el hombre puede hacer con *su* voluntad. Esta diferencia que es la ontológicamente fundamental en el ámbito práctico y que explica lo que hemos dado en llamar la concepción moral del mundo y que tiene su origen en la teología del pecado original en san Agustín, es reinterpretada por Arendt acentuando su plano más metafísico: la diferencia entre Dios y las criaturas en el ámbito de la voluntad está en que en Dios el querer y el poder coinciden mientras en las criaturas siempre van a estar radicalmente diferenciados de tal manera que el querer nunca se verá reconciliado con el poder. El hombre no puede lo que quiere cuando este querer se interpreta a la luz de la exigencia moral. Por ello, esta diferencia es la que sitúa al hombre como ser finito y mutable frente a Dios, el Infinito e Inmutable. Es la experiencia de la división de la voluntad la que nos muestra nuestra la finitud en el ámbito moral. Y esta finitud, que es discordancia o disonancia, se hace patente en el *factum* mismo de que nuestra conciencia, a diferencia de la conciencia de Dios, se nos muestre como una conciencia sometida al deber, como una conciencia que es ordenada, pese a lo imposible de la reconciliación, a no poder zafarse de la exigencia de la ley. Por esta razón, la experiencia de la voluntad como una experiencia de un abismo indestructible, es el fundamento de la doble experiencia dada en el mismo hombre entre su inclinación al pecado y la presencia de la ley. “Si la voluntad dice Arendt, siguiendo a san Agustín, fuese toda ella enteriza, no tendría que ordenar⁶³². Si la voluntad fuera un todo entero, sin división interna o con una posibilidad inherente a la reconciliación mediante el camino seguro de la razón, entonces no se experienciaría el hecho de que tuviera que ejercerse sobre ella un mandato, o se experienciaría como algo que en un momento de tiempo podría descansar en la reconciliación de su división interna.

Pero lo primero sería tanto experienciar lo absoluto como absoluto en el tiempo y lo segundo, desde un pensamiento de la finitud, tener ya no la fe sino el saber de que en el tiempo puede integrarse y reconciliarse todo el pecado del mundo o, por decirlo de

⁶³¹ Cf. *Ser y tiempo*, trad. J. E. Rivera, *cit.*, p. 294.

⁶³² *El concepto de amor en san Agustín*, *cit.*, p.118.

otra manera, el mal del mundo. Pero esto no es posible porque implicaría superar en el tiempo y en el mundo la finitud de la criatura. Aunque desde el punto de la razón metafísica pudiera experienciarse lo absoluto en el tiempo –como una experiencia positiva de lo infinito y eterno– desde el punto de vista de voluntad esto sería imposible porque supondría tener experiencia positiva del bien como algo que ya no lleva mal alguno porque este último ha sido integrado plenamente en aquel. Pero eso supondría que el bien ya reina por encima de todo mal. Desde nuestra experiencia del mundo, como experiencia de nosotros mismos, como diría san Agustín, con nuestra propia carne, y desde nuestra experiencia del mundo, como experiencia histórica, no puede afirmarse que en un momento de tiempo ya no habrá ni pecado ni mal en el mundo. Por ello, aunque la expresión no se encuentre hasta Kant, podría afirmarse que la diferencia entre el querer y el poder hace referencia a un mal que no puede ser soslayado ni apartado ni superado ni integrado en el mundo, y, por esta razón, se considera como un mal que no podrá ser erradicado y, por tanto, para el hombre, como un mal colocado en la raíz misma de su existencia. San Agustín, allí donde Kant tendrá que abrirse a la fe racional, se abre a la gracia como aquella ayuda que, en la per-versión del pecado, el hombre necesita para remontar el querer de su voluntad a su propia, clara y originaria fuente. Pues, como sentencia Arendt, parafraseando a san Agustín, la voluntad no se basta⁶³³. Y no se basta ni en su experiencia del pecado como inclinación de la carne para el individuo ni se basta, para el agustinismo, como determinación racional de la voluntad como en Kant. Es, por ello, finalmente, como, en la gracia, el hombre se abre desde su finitud no a un Dios omnisciente e inmutable e infinito, que también, sino, principalmente, a un Dios que puede ofrecer al hombre pecador, que quiere y no puede, una ayuda para la vida de su espíritu.

Este auxilio siempre será necesario mientras el hombre permanezca en su existencia en la tierra. Después, cuando la vida temporal llegue a su fin, el hombre podrá gozar de aquella verdadera felicidad que lo espera para la eternidad en la ciudad celeste. Solamente trascendiendo el tiempo podrá el hombre deleitarse de la felicidad eterna, esa felicidad que es descrita en el importante capítulo último en *De civitate Dei* como aquella “donde no habrá mal alguno, donde no faltará ningún bien, donde toda ocupación será alabar a Dios, que será el todo por todos...una felicidad plena, cierta, segura, sempiterna”⁶³⁴. Y una libertad donde los bienaventurados ya no tendrán el peso

⁶³³ *Ibid.*, p. 119.

⁶³⁴ *La Ciudad de Dios*, XXII, 30.

que produce el atractivo del pecado sino que quedarán liberados de toda carga y tendrán experiencia del “deleite indeclinable de no pecar”⁶³⁵. Ya no tendrán, por tanto, como en Adán, la posibilidad de no pecar sino que, como un don de Dios, los hombres ya no podrán caer más en el pecado y, aunque conserven la memoria de los males pasados, “olvidará(n) totalmente su sensación real”⁶³⁶. Este lugar es el que corresponde a la ciudad eterna, una ciudad en la que la vida ya se ha despojado completamente del mundo y de su carácter mundano y se contempla a sí misma como la vida que participa con plenitud de la vida de Dios. El hombre bienaventurado recordará su vida en el mundo –la memoria seguirá manteniendo su identidad trascendido el tiempo y el mundo–, pero ahora en esa memoria ya estará ausente la laceración del pecado, la herida de la sensibilidad, y el dolor de la muerte. Mantendrá el conocimiento de su vida y mantendrá la experiencia que permanece en el conocimiento de su memoria, pero ya no será afectado ni por la sensibilidad ni por la corrupción de la carne. Se borrarán de sus sentidos, dice San Agustín en estos pasajes, todo el peso de sus pecados. En este caso, en la vida eterna, la memoria llevará a cabo su último acto: el olvido del dolor del pecado pero la retención no ya del mundo sino de lo vivido en ese mundo. Será entonces cuando la experiencia del mundo quede reducida en la memoria del que participa en la vida eterna a la experiencia de lo vivido sin la contaminación, el desgarrar, y la división que supuso la experiencia de la vida en la alienación del mundo. De esta manera queda sellado el entendimiento de la voluntad de Dios que san Agustín califica como eterna e inmutable. Esta voluntad que es unidad no sólo ya del querer y del poder sino también del querer y del saber –la pres-ciencia– ha hecho todo cuanto es –las cosas pasadas, presentes y futuras– según lo querido por Dios y lo preparado por Él “desde la eternidad en su inmutable voluntad”⁶³⁷.

7. La ética cristiana y la reducción del ser a la nada

Pero dejemos en el aquí y para el ahora la escatología agustiniana, tan interesante en tanto que se configura, al fin y al cabo, como la descripción de una ciudad en sus analogías y diferencias con la ciudad de los hombres, y dejemos aquí también apuntado el importante tema de su fundamento en la voluntad de Dios, como una voluntad donde hay unidad entre querer y poder, pero también como una voluntad que ya sabe todo lo

⁶³⁵ *Ibid.*

⁶³⁶ *Ibid.*

⁶³⁷ *Ibid.*, XXII, 2.

que quiere, para volver al hilo argumentativo del ensayo de Arendt. Los últimos párrafos de este capítulo tratan del tema de la vida cristiana en el mundo como la vida que sabe que en su existencia el hombre puede “vivir en el mundo” sin entregarse a la codicia. Esta vida sólo puede sostenerse, como hemos indicado, en el auxilio de la gracia de Dios. Vivir bajo la presencia auxiliadora de Dios y corresponder a ella en el obrar recto según la exigencia de la conciencia moral es para Arendt actualizar la relación primera de dependencia entre Dios y el hombre, re-situando su relación con el mundo. Si la actualización de esta relación se lleva a cabo y, como actualización se mantiene, entonces el mundo mismo, que es ocasión del pecado, queda transformado para el hombre como lo que originariamente ese mundo fue: el lugar de la creación. La ética de la vida cristiana es ética de la vida recobrada en la renovación del mundo que adviene como actualización de la relación originaria. Arendt lo expresa del siguiente modo:

“La gracia es la renovada aceptación por parte de Dios de la criatura que hizo, y es la respuesta a la petición de auxilio en que ésta se volvió hacia Él. La aceptación es el amor en que Dios reconoce a la criatura y equivale a una nueva creación...El hombre es re-creado al ser liberado de su condición pecadora y, con ella, de su ‘ser del mundo’ (*von de mundo*)”⁶³⁸.

El modo de vida ético de la existencia corresponde a un ser que estando en el mundo tiene su origen en Dios. La existencia ética se da como un acercamiento progresivo a la experiencia del origen y como un alejamiento de la experiencia del mundo. En los términos existencialistas en los que la joven Arendt lee a san Agustín, este movimiento se expresa como un movimiento hacia el Ser o como un movimiento hacia la nada. Si el ser del hombre se orienta hacia Dios, entonces ex-tiende su experiencia hacia el Ser, pero si se orienta hacia el mundo entonces la ex-tiende a lo que él, como vida, no es: la nada. La primera tendencia define el lugar del hombre con respecto a su relación con Dios en *cáritas*, la segunda en *cupiditas*. Así puede sentenciar Arendt lo siguiente: “*Caritas* cumple así la ‘tendencia al ser’ como ‘*cupiditas*’ cumple la ‘aproximación a la nada’”⁶³⁹. En el texto de 1929 queda así expresado: *Die caritas vollzieht also tendere esse, wie die cupiditas das appropinquare nihilo*⁶⁴⁰. *Caritas* es

⁶³⁸ *El concepto de amor de amor en san Agustín, cit.*, p. 119. Obsérvese que cuando Arendt utiliza en estos pasajes el término “mundo” como sinónimo de la condición humana pecadora del hombre y que conserva el término latino.

⁶³⁹ *Ibid.*, p. 119.

⁶⁴⁰ *Der Liebesbegriff bei Augustin, cit.*, p. 67.

experiencia de tendencia al ser, *cupiditas* experiencia de acercamiento hacia la nada. El hombre en el mundo tiene experiencia tanto de una como de otra, pero si quiere dar una respuesta adecuada a la pregunta originaria que puso en marcha este ensayo– dejemos este sintagma en la ambigüedad de la referencia– entonces es claro que la respuesta sólo puede venir dada como la actualización de la tendencia del hombre hacia el Ser y el alejamiento del pecado como lo que destruye esa tendencia originaria que ya venía marcada por la insatisfacción del deseo, la (auto)trascendencia, y la vuelta al origen del fundamento de la vida.

Con ello, en ese dejar que la gracia aleje al hombre del pecado y de la nada y en esa reorientación del hombre en su relación, tiene lugar ese proceso de recreación del mundo como un proceso en el que es reconducido a su origen y a su Ser. Pero, ¿cómo han de ser entendidas entonces las obras de los hombres en el mundo? ¿Qué valor han de tener? ¿Cómo ha de entenderse lo que el hombre ha hecho por sí mismo en el mundo? Arendt, citando a san Agustín, el cual cita su vez, un pasaje de la epístola de San Pablo a los Corintios, dice lo siguiente: “Sólo por la elección de Dios, que es posterior a la creación pero no independiente de ella, vuelve el mundo a ser lo que fue en la creación y se reduce a la nada – *is brought to naught*– lo que el hombre ha hecho del mundo”⁶⁴¹. Esta afirmación se apoya en el siguiente texto de san Agustín: *infirmi mundi elegisti, ut confunderes fortia, et ignobilia huius mundi elegisti et contemptibilia et ea quae non sunt, tanquam sint, ea quae sunt evacuares*⁶⁴². Y la traducción de este texto es la siguiente: “elegiste las cosas débiles para confundir las fuertes, y las innobles y despreciadas de este mundo y las que no tienen ser como si lo tuvieran, para destruir las que son”. El sentido que estamos buscando precisar aquí es el de la expresión latina *sunt evacuares*. En la nota a pie de página nº 1 del texto original, Arendt dice *dieses evacuares* que es traducido al inglés como *this 'bringing to nothing'* que tanto el traductor español como el francés vierten como “reducir a la nada”⁶⁴³, *réduire à néant*⁶⁴⁴. La cita bíblica dice: “Lo pleyebo y despreciable del mundo ha escogido Dios; lo que no es, para reducir lo que es”⁶⁴⁵. Aquí “lo pleyebo” está en oposición a lo noble, a las familias nobles, de las que habla el texto anteriormente; pero lo interesante para nosotros está en el juego semántico de las palabras *evacuare*,

⁶⁴¹ *El concepto de amor en san Agustín, cit.* p. 120.

⁶⁴² *Confesiones*, VIII, 4, 9. En la cita de Arendt no aparece la primera oración *infirmi mundi elegisti, ut confunderes fortia*.

⁶⁴³ *El concepto de amor en san Agustín, cit.*, p. 125.

⁶⁴⁴ *Le concept d'amour chez Augustin: Essai d'interprétation philosophique, cit.*, p. 114

⁶⁴⁵ *Biblia de Jerusalén*, 1, 28.

“reducir a la nada” o “anular las que son” como términos opuestos a “lo que es”, “las cosas que son”. San Pablo, por otra parte, en este contexto habla de las señales para los judíos y de la sabiduría para los griegos y dice que, lo que no es, ha sido elegido por Dios para reducir lo que es, o, como señala el texto de san Agustín, para vaciar lo que es. Dios es el que hace posible la reducción de todo lo que se tiene sustantivamente en algo, en nada. Dios, su amor, Dios hace posible que lo que es para el mundo sea un no ser para Él y viceversa.

Sin embargo, este proceso, más que entenderse de manera dialéctica, aunque la dialéctica entre el ser y la nada está ya ahí de manera incipiente y también concipiente a través de Dios como lo absoluto, ha de entenderse como un vaciamiento del ser a la nada. Reducir a la nada es vaciar de contenido y significado lo que ha sido obra del hombre en el mundo y esta reducción es la que, en la interpretación de Arendt, llevaría de nuevo al mundo al momento primero de la creación, ese momento donde el mundo llega a ser lo que fue en el principio. El acento se pone en que la recreación sólo es posible en el vaciamiento y debilitamiento –*evacuare*– del mundo. Y es este debilitamiento de la entidad del mundo, la razón por la cual Dios elige a la gente despreciada que no toma parte de la entidad del mundo: los plebeyos, aquellos que estando en el mundo son nada en el mundo, insignificantes para él. En *caritas* Dios elige y ama esta nada que, como la primera nada antes de la creación, es tomada para hacer renacer todo lo que es. *Caritas* muestra así su esplendor no sólo por manifestar el poder de Dios para vaciar de significado todo lo que el hombre ha hecho sino porque en ella se muestra la generosidad y la exigencia de un Dios que ama lo que apenas es, lo que casi no es en el mundo para hacer que el mundo se transforme, vaya más allá de la forma en la que se presenta, para aproximarle al origen.

Pero este trabajo ahora, tras la primera creación, aun con el auxilio de la gracia, está en manos del hombre, porque es él el que tiene que decidir en cada momento, si quiere hacer lo que Dios quiere animado por el amor de caridad o bien lo que el quiere animado por el amor de *cupiditas*. Arendt en la escritura de su trabajo de doctorado estaba tan convencida de esta centralidad del poder de aniquilación que tiene lo más bajo y despreciable que hace valerle contra la interpretación nietzscheana del cristianismo anclada en una moral psicológica del resentimiento⁶⁴⁶. Frente a una lectura psicológica de la nada del hombre en el mundo, Arendt opone una lectura ontológica y teológica: lo despreciable e innoble del mundo, aquellos que vienen al mundo sin noble

⁶⁴⁶ Cf. *El concepto de amor en san Agustín, cit.*, p. 125, nota 72.

“nacimiento”, son los elegidos para negar, anular, reducir a la nada y destruir lo que a los ojos del mundo es más apreciado y noble. Esta tarea en la que se cifra la tremenda paradoja del espíritu del cristianismo en el mundo presupone metafísicamente que el amor de Dios, como aquel poder que es recibido por el hombre, puede negar lo que es en lo que no es, para que de esta negación pueda surgir como relación primera en el hombre no la del mundo sino la de Dios como aquella en la que nace la vida de la Vida. La nada del mundo hace posible la revelación de la vida, una vida que no tiene, para el cristianismo su origen en el mundo y una vida que no tendrá en él su final. Esta vida muestra el poder de Dios en aquellos que no tienen el poder del mundo.

CAPÍTULO IX

PARA UNA FENOMENOLOGÍA POLÍTICA DE LA VITA SOCIALIS: ALTERIDAD, COMUNIDAD y MUNDANIDAD

La tesis básica de Arendt en el último capítulo de la Segunda parte de su texto de 1929 es que la metafísica del pensamiento de san Agustín nos lleva a una comprensión de la relación del otro como amor al prójimo donde la adhesión inquebrantable a este amor, que toma la forma de un mandamiento incondicional, nos hace presente al otro que está próximo (*das Nächste*) de una manera abstracta y en su universalidad. Amar a los hombres como Dios lo hace, expone Arendt, es amarlos en su condición primera de criaturas pero esto significa que, entonces, todas las criaturas son amadas de la misma manera sin que su proximidad sea relevante para el amor. Quizás Dios, en su entendimiento arquetípico, pueda amar al mismo tiempo de manera universal y concreta, pero el hombre en su entendimiento finito no puede llevar a cabo la síntesis, por expresarlo en términos kantianos, para amar el otro al mismo tiempo tanto en su condición universal como en su condición particular, porque no existe para él la posibilidad ver de tal modo lo particular para que esa visión sea ya de lo universal o bien porque no reside en él la posibilidad de partir de lo universal para comprender sin fisuras como se realiza lo particular. Con esto queremos afirmar sencillamente que el pensamiento de Arendt en torno a la alteridad hemos de comprenderlo dentro de un pensamiento de la finitud radical como el de Heidegger. Lo que hace posible en Arendt que se dé relevancia a la proximidad es el concepto de mundo como aquello que el hombre hace y constituye. Su pensamiento de la finitud viene a sostenerse sobre la idea de que el mundo del hombre, el mundo humano, no puede ser equiparado, reducido o reconducido al concepto de mundo como obra de Dios. El mundo creado por Dios a diferencia del mundo hecho por el hombre originariamente se deja comprender como la naturaleza o el mundo natural. Considerar el mundo desde el punto de vista de Dios en la creación es comprenderlo en su abstracción, es decir, sin la mediación particularizadora del mundo hecho por el hombre.

Esta abstracción también se hace manifiesta en la relación con el otro. En efecto, si nos situamos en el punto de vista del pensamiento metafísico, que es el pensamiento, que tiene lugar en la contemplación para Arendt, el acceso al amor del otro se mantiene

en la abstracción en la medida que se lo ama desde la soledad del sí mismo donde no se puede sino amar en el otro lo que es eterno de él mismo. Y es que la soledad, como condición para la contemplación, nos pre-dispone para el saber de lo inmutable donde el encuentro con lo otro del otro sólo puede darse en el saber del sí mismo sin la mediación del mundo que tanto él como yo compartimos. Lo particular de la pertenencia al mundo tiene que ser dejado a un lado para poder ver al otro en su universalidad. Es como si no fuera posible para el hombre, por mor de su finitud, poder dirigirse a contemplar al otro en su particularidad y pertenencia a un mundo concreto y al mismo tiempo en su universalidad.

La finalidad de este capítulo es mostrar cómo aparece en el texto de Arendt esta tensión interna entre particularidad y universalidad en la relación de alteridad, una relación en la que se describe la relación con el otro desde la universalidad del pensamiento metafísico y, al mismo tiempo, como una relación en la que se describe la relación con el otro en su proximidad mundana. Esta tensión, que ella presenta como una contradicción o una aporía, pretende salvarse en la tercera parte del trabajo de Arendt. Aquí se sostiene que la cuestión de la relevancia del otro en el pensamiento metafísico agustiniano ha de pensarse en la unidad entre universalidad y particularidad en la pertenencia del yo y del tú a una comunidad en la que la fe es el elemento común que antecede a la relación de alteridad cohesionando, de este modo, las relaciones interpersonales más allá de sí mismas. Es en la comunidad de la fe donde el hombre saldría de la abstracción de la universalidad en el pensamiento del otro y donde se lograría la mediación en el mundo a través de la historia. La fe es lo que vincula a los hombres histórica y fácticamente en una comunidad. Arendt en el último capítulo de su libro intenta dejar en franquía las condiciones de esta historicidad en el pensamiento teológico de san Agustín definiendo esta comunidad basada en la fe como una comunidad histórica. Ahora bien, pero sería específico de la teología agustiniana que en esta comunidad pueda verse realizada la comunidad como realización del amor de *caritas*, porque, como ya nos ha aparecido, para san Agustín la pertenencia del hombre al mundo no puede purificarse completamente de la alienación de la vida.

E. Young-Bruehl ha escrito que el interés de Arendt en su escrito de 1929 era “simplemente –ver– cómo el principio cristiano de la no mundanidad podía ser adecuado para conducir a un número de gente esencialmente no mundana a través del

mundo, cómo la experiencia no mundana de la caridad podía unir a los hombres”⁶⁴⁷. Pero nosotros entendemos, sin embargo, que en estos dos capítulos lo que verdaderamente se muestra es la dificultad del pensamiento metafísico para comprender cómo el concepto de mundo, en un sentido netamente fenomenológico, es el que está en la base para poder forjar una comprensión no abstracta de la relación de alteridad. En este sentido, el horizonte de nuestro trabajo es despejar cómo en los esquemas de la metafísica no podía ser pensado el concepto de pluralidad arendtiano como concepto que quiere recoger de manera articulada la reflexión en torno a la alteridad y el mundo. Estos dos capítulos son para nosotros más que el cierre de una etapa en el pensamiento de Arendt la apertura de su camino hacia las cuestiones políticas. Este camino se mantendrá siempre, hasta el final de sus días en *La vida del espíritu*, como un camino que se abre paso en el diálogo crítico con la tradición metafísica. El espacio para la política surge en Arendt en la necesidad de pensar de otro modo a como los filósofos pensaron en la tradición metafísica. Por ello, para nosotros, siguiendo la estela de Heidegger, que el último capítulo esbozará, la destrucción del pensamiento metafísico en Arendt tiene como tarea despejar un espacio nuevo para que se muestren las condiciones originarias para el pensamiento de la política, condiciones que habían permanecido para Arendt ocultas y cerradas por el desarrollo de la filosofía como metafísica. Mundanidad y pluralidad, en un sentido que habrá que determinar, son aquellos aspectos que, en principio, estarían dentro del fenómeno originario del sí mismo, que han permanecido ocultos y que ahora, tras el final de la metafísica, cabe mostrar. Naturalmente, no se dice aquí que estas cuestiones no tuvieran su papel dentro de la tradición ni que estuvieran ausentes del pensamiento metafísico sino que no fueron pensadas en su relevancia como fenómenos originarios cuando se quería describir el hombre políticamente.

Pues bien, comenzamos nuestro análisis situando la cuestión del amor como una cuestión relativa a la relación de alteridad para luego detenernos en la breve descripción que la propia Arendt hace de esta cuestión. En tercer lugar, delimitaremos sucintamente la concepción arendtiana en torno a la alteridad dentro de la fenomenología para entender desde ahí también su concepción de los conceptos de pluralidad y de mundanidad. La relevancia de estos conceptos saldrá a la luz en el diálogo de Arendt con Heidegger y Jaspers. En cuarto lugar, atenderemos al concepto que cabe perfilar de mundo ya en su texto de 1929. Y, por último, desde los rasgos de esta descripción, nos

⁶⁴⁷ Young-Bruehl, E., *Hannah Arendt. Una biografía, cit.*, p. 603.

internaremos en la cuestión de su último capítulo en torno al pensamiento de la comunidad en san Agustín. Pues bien, para adentrarnos en la cuestión de la alteridad en la tradición filosófica y darle relevancia filosófica al débil texto de Arendt vamos a retomar un viejo y hasta cierto punto olvidado libro sobre la cuestión de alteridad: me refiero a la exposición que sobre la alteridad en san Agustín se contiene en el clásico tratado de Laín Entralgo publicado en 1961 cuyo título es *Teoría y realidad del otro*⁶⁴⁸.

1. Bosquejo de la cuestión de la alteridad en el pensamiento agustiniano en el contexto del personalismo cristiano

Comienza señalando Laín Entralgo en su tratado sobre la alteridad que el problema del otro no ha sido “un problema básico y permanente de la existencia humana”⁶⁴⁹ sino que tiene un contexto muy determinado para su nacimiento. No se trata, obviamente, de sostener que antes de este contexto histórico el otro no tuviera lugar alguno dentro del pensamiento sino que antes de él no apareció como un problema específico que requiriera una justificación particular. Para que surgiera la necesidad de la justificación del otro, tuvo la filosofía que padecer la problematización de la cuestión del yo. Y esto es algo, sostiene Laín Entralgo siguiendo a Ortega, que no tuvo lugar en el mundo griego. Su tesis, que tanto recuerda la lectura arendtiana de la metafísica platónica en términos de la totalidad del universo, viene enunciada de la siguiente manera: “La unitaria condición física y orgánica de todo el cosmos, comprendidos los individuos humanos, impedía *a radice* ver como un abismo metafísicamente insondable la singular realidad de los otros hombres”⁶⁵⁰. Si el yo se comprende como una parte del Universo, la problematización de la otredad queda suspendida en la medida que la relación del yo con el otro queda comprendida como una relación *partim-partim* en la totalidad del Universo. Como nos dice Laín Entralgo, en tal concepción no era posible conocer el abismo, y con él la problematización, que se abría en la relación de alteridad. Para ello, era necesario que la singularidad del otro escapara al mismo tiempo que la mía de ser tomada como una parte del Universo de tal modo que *nuestra* relación escapara, asimismo, de ser concebida como una relación *universal*. La problematización de la relación con el otro apareció cuando se rompió la continuidad de lo humano con el

⁶⁴⁸ Laín Entralgo, P., *Teoría y realidad del otro*, Alianza Universidad, Madrid, 1988 [La primera edición, publicada por “Revista de Occidente”, data de 1961, la segunda de 1968. Sobre esta segunda edición “Alianza Editorial” reeditó el texto en 1983 y 1988. La edición de 1983 cuenta con un nuevo breve prólogo.].

⁶⁴⁹ *Ibid.*, p. 18.

⁶⁵⁰ *Ibid.*, p. 19.

universo, aunque este universo fuera concebido como algo orgánico y vivo y no sólo como universo físico.

Más que la cuestión del otro, la filosofía clásica griega estuvo guiada por la cuestión de “lo otro” –*tò héteron*– como lo que se opone a lo mismo –*tò teutón*–. Pero, para Laín Entralgo, este planteamiento, más que abrir la filosofía a la cuestión heterológica del ser en la diferencia de lo Otro con respecto a lo Mismo, vino a significar para el pensamiento griego la diferencia del hombre dentro de sí: la diferencia entre el cuerpo material divisible y el alma como lo espiritual indivisible⁶⁵¹. Pero, además de esta perspectiva general que impedía el planteamiento del problema del otro, Laín Entralgo recoge un texto de Platón, que, dicho sea de paso, haría las delicias de Arendt, en el cual sostiene que los que se dedican a la filosofía no saben de su prójimo ni de su vecino apenas nada sino sólo, a lo sumo, aquello que les ocupa. No sabría el filósofo, según recoge Laín Entralgo “ni siquiera acerca de si son hombres u otros engendros (*thrémma*) cualesquiera”⁶⁵². Aunque el filósofo no termine de ver lo que es el otro, apostilla Laín Entralgo, en el uso de la palabra *thrémma*, al menos lo considera como un ser viviente, pues el término griego alude a algo vivo como “bicho” o “animal”⁶⁵³. De manera parecida para Aristóteles, en su conocida expresión *zoon*

⁶⁵¹ Este pensamiento de lo heterológico tendría su principal desarrollo en Levinas y también en Derrida. Una de las cuestiones que subyacen al problema fenomenológico de la alteridad es como dar cuenta de la experiencia del otro –*Fremderfahrung*–, si como un otro que está en correlación conmigo en tanto que ambos estamos referidos como un nosotros al *mismo* mundo en tanto que sujetos trascendentales que lo constituyen, o bien como lo Otro meta-físico para el que se requiere una apertura trans-ontológica. En el pensamiento heterológico de Levinas lo Otro metafísico alude a aquel modo de la alteridad que no “se reabsorbe en mi identidad de pensante o de poseedor” sino que “tiende hacia lo *totalmente otro*, hacia lo *absolutamente otro*” (Levinas, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la alteridad*, trad. D. E. Guillot, Salamanca, 2002, p. 57.). Para Levinas la ontología está referida a la relación primera con las cosas del mundo; en cambio la metafísica lo está a la relación de los hombres como una relación ética que nace de un deseo que no puede tener en nada de las cosas del mundo su gozo. Otras cuestiones fundamentales son: si la experiencia del otro puede presentarse sin el elemento de extrañeza, de alienación o de negatividad que, por ejemplo, está en la base del pensamiento de Hegel o si es posible la relación ética como relación primaria sin una relación intersubjetiva trascendental. Para estos problemas es fundamental el planteamiento que Derrida hace sobre la propia fenomenología heterológica de Levinas. Para estas cuestiones: Peñalver, P., “Dos heterologías. El pensamiento sin el ser en Lévinas y en Derrida” en *Argumento de alteridad*, Caparrós Editores, 2001, pp. 195-211; Peñalver, P., “El filósofo, el profeta, el hipócrita” en *Argumento de alteridad, cit.*, p. 171-193.). Para el tema de la experiencia del otro en el paso de la fenomenología husserliana a la praxis dialógica: Moreno Márquez, C., *La intención comunicativa. Ontología e intersubjetividad en la fenomenología de Husserl*, Thémata, Sevilla, 1989. De este texto me he ocupado en: Palomar Torralbo, A., “Subjetividad, intersubjetividad y diálogo”, *Alfa: revista de la Asociación Andaluza de Filosofía*, 2001, Vol, 5, nº 5, pp. 111-132.

⁶⁵² Laín Entralgo, P., *Teoría y realidad del otro, cit.*, p. 21. El texto viene a colación de la referencia de Platón a la conocida anécdota de Tales. En este contexto dice Sócrates lo siguiente: “La misma burla podría hacerse de todos los que se dedican a la filosofía. En realidad, a una persona así le pasan desapercibidos sus próximos y vecinos, y no solamente desconoce qué es lo que hacen sino el hecho mismo de que sean hombres o cualquier otra criatura” (Platón, “Teeteto” en *Diálogos V*, trad. F. García Romero, Gredos, Madrid, 1988, 174 a-b).

⁶⁵³ Cf. Laín Entralgo, P., *Teoría y realidad del otro, cit.*, p. 21.

politikón como definición del hombre, la animalidad vendría a significar el género próximo mientras la “comunalidad” su diferencia específica.

Para Laín Entralgo la cuestión de la alteridad, o como él la llama de la otredad, se hace significativa con el cristianismo. Su propia posición filosófica entra dentro del rótulo del personalismo⁶⁵⁴. Pero por esta ubicación es para nosotros interesante. Efectivamente, Laín Entralgo sostiene que solamente con el cristianismo tiene lugar el cuestionamiento del otro. Este giro con respecto a la filosofía griega viene determinado por la concepción moral que introduce la ética cristiana al concebir al hombre como un ser moral al que puede ser imputado el pecado y el merecimiento. Lo moral pertenece al núcleo exclusivo del hombre separándolo, como también nosotros hemos señalado con san Agustín, de su pertenencia al orden natural. El descubrimiento de su intimidad lleva al hombre a plantearse quienes son los otros que son como él. Además aquí, señala Laín Entralgo, tiene su lugar la importancia del hombre como el ser que puede pecar. En el pecado el hombre se descubre como diferente a Dios y es en esta diferencia donde sale de sí hacia el otro que es como él y no como Dios: hecho a semejanza de Dios el hombre se descubre en su núcleo moral como un ser que comete pecado frente a Dios que es el ser impecable⁶⁵⁵. En definitiva, es el cuestionamiento de sí en el pecado lo que lleva al hombre a cuestionarse lo que él es y es este cuestionamiento el que lo abre al otro. El fundamento que hace posible esta concepción moral del hombre hemos de verlo en el hecho de la metafísica creacionista, pues siendo todo creado de la nada pero manteniendo en sí mismo esta relación originaria de dependencia con el Creador, el hombre en el cristianismo, al mismo tiempo que se ve en el pecado en su diferencia a Dios, como particularmente creado a imagen y semejanza de suya también se ve en su intimidad moral dependiente de Él. Si en el pecado se descubre el hombre en una intimidad moral mundana, en su condición de criatura se redescubre en una intimidad transmundana donde puede asimilarse a Dios. Es la nada del origen, pese a la cual el hombre tiene ser, lo que hace comprensible en última instancia la aparición de la cuestión del sí mismo y la apertura de sí a la problemática del otro. Así es como en el cristianismo “[e]l otro hombre *puede y debe ser prójimo*”⁶⁵⁶.

Este el contexto en el que podemos situar la cuestión del prójimo en san Agustín. Laín Entralgo reconoce, como lo hace Arendt, que “san Agustín vive con cierta

⁶⁵⁴ Cf. Burgos, J. M., *Introducción al personalismo*, Ediciones Palabra, Madrid, 2012, p. 188.

⁶⁵⁵ Cf. Laín Entralgo, P., *Teoría y realidad del otro*, cit., p. 23.

⁶⁵⁶ *Ibid.*, p. 24.

explicitud el problema del otro”⁶⁵⁷ y que incluso llega a resolverlo. Esbochemos esto brevemente. Parte Laín Entralgo de *Las confesiones* para hacer ver que san Agustín pretendió hablar de sí mismo, en purísima verdad, para darse a conocer rectamente a los hombres. Ahora bien, para que esa confesión pasara de ser verosímil a ser verdadera para los otros era necesario que el lector o el oyente la creyeran. Por tanto, san Agustín ya dejó entrevisto aquí, para Laín Entralgo, el camino por el que debe transitar la respuesta del otro: la creencia mutua, o la concreencia, como a él le gusta decir, de uno en otro, de un autor a un lector, de un hablante a un oyente. El mismo hecho de la confesión escrita y de los supuestos credenciales que la hacen efectiva pone en juego la cuestión del otro. Sin embargo, san Agustín no resolvió adecuadamente la cuestión de la alteridad porque, al parecer de Laín Entralgo “recurre de modo muy inmediato al amor sacro del hombre a su prójimo”⁶⁵⁸ para dar respuesta al problema del otro, pues sólo en el amor a Dios le está al hombre permitido “franquear intelectualmente la íntima y metafísica otredad del otro”⁶⁵⁹. Es, por tanto, esta prontitud en la solución del problema, lo que impide a san Agustín que, pese a haber profundizado en el problema de la mismidad e intimidad del yo, no hiciera problema filosófico de la otredad ni que este representara para él, resuelta la cuestión de la relación con Dios, problema específico alguno. Como veremos, esta misma objeción, planteada de otra manera, estará presente en la lectura de Arendt en torno al problema del otro. Ahora dejemos sólo apuntado que para Arendt en la demora en el problema del prójimo toma forma el perfil de la cuestión del mundo.

Laín Entralgo, que posiblemente haya hecho la mayor aportación en el mundo hispánico al problema de la alteridad desde el personalismo, considera que esta demora en el tratamiento de la cuestión del otro pasa por un pensamiento de carácter fenomenológico en el que “la creencia –el acto personal por el cual atribuimos existencia real a lo no patente– constituye el argumento de proximidad”⁶⁶⁰. La proximidad se basa en el mantenimiento de la creencia de la realidad de otro. La creencia en la que se funda la relación personal originaria, por tanto, es dilectiva y no conflictiva. Laín Entralgo sigue el desarrollo de su peculiar fenomenología de las relación de alteridad profundizando en los distintos niveles credenciales –la creencia mutua o concreencia genérica de la relación de proximidad, la concreencia diádica de la

⁶⁵⁷ *Ibid.*, p. 25.

⁶⁵⁸ *Ibid.*

⁶⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁶⁰ *Ibid.*, p. 618.

relación de amistad y la concreencia de la relación que se da en las confesiones religiosas— y también en la definición del terreno inter-medio de la relación interpersonal que viene descrita como el espacio de un encuentro. La incondicionalidad, la ilimitación, la plenitud y el acogimiento son las notas características, según Laín Entralgo, de esta relación interpersonal dilectiva⁶⁶¹.

2. Bosquejo de la cuestión de la alteridad en Arendt en el contexto de la fenomenología

Para Arendt, en el contexto de su hermenéutica sobre san Agustín, el problema de la alteridad, planteado desde la doctrina agustiniana del amor al prójimo, está en relación con el problema del mundo. En efecto, la tesis de Arendt es que no es posible la experiencia del otro sin la mediación del mundo. Si el mundo, como espacio de relación es reducido a nada, entonces no es posible la experiencia del otro. La reflexión de Arendt comienza enunciando las dos siguientes preguntas: “¿Cómo se encuentra con su prójimo la persona que se niega a sí mismo? Y segunda, ¿qué papel desempeña el prójimo en este *–in dieser Begegnung–* encuentro?”⁶⁶² Pero estas dos cuestiones no pueden ser comprendidas sino sobre el trasfondo de la afirmación con la que comienza el capítulo III de la Segunda Parte:

“En las perspectiva de san Agustín, la negación de uno mismo se hace expresa en la conducta hacia el mundo. El hombre ama el mundo como creación de Dios; en el mundo, la criatura ama el mundo como Dios lo ama. Tal es la realización de una negación de sí en que toda persona que hay en el mundo, incluido uno mismo, recobra su auténtica relevancia procediendo de Dios”⁶⁶³.

Las dos cuestiones marcan el giro hacia el problema del amor al prójimo como el problema de la experiencia del encuentro del otro sin la mediación del mundo. Si el hombre ama el mundo como Dios lo ama, el hombre ama el mundo como el todo creado por Dios, ama el mundo en su carácter más genérico perdiendo en esta generalidad la mediación que introducen las diferencias del mundo humano. La ascensión de la comprensión del mundo hasta Dios supone, según Arendt, que se pierda el relieve que se dibuja en el mundo de los asuntos humanos. La negación del mundo como mundo

⁶⁶¹ Ciertamente un estudio más detenido de la teoría lainiana sobre la alteridad tendría que tener en cuenta el problema del amor. Para esta cuestión remitimos a: De la Higuera Espín, J., “La ontología del amor en Pedro Laín y la idea de exterioridad” en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 32, núm. 1, 2015, pp. 207-219.

⁶⁶² *El concepto de amor en san Agustín, cit.*, p. 126.

⁶⁶³ *Ibid.*

hecho por el hombre y la vuelta a la comprensión del mundo como creación implica que el mundo sea visto, efectivamente, como el todo en su máxima generalidad pero, al mismo tiempo, como la nada de lo que el hombre hace. La desmundanización del mundo en la vuelta al origen conlleva para Arendt la relativización del valor del mundo hasta incluso considerarlo como la nada que el hombre hace. Para Arendt, en una primera instancia, la negación de sí toma la forma de una negación del mundo o, para decirlo positivamente, la afirmación de sí no puede sino tener lugar en la afirmación del mundo. El hombre, en tanto que existencia que está ya ahí en el mundo, no puede, según Arendt, ni afirmarse ni negarse independientemente del mundo. El ser del sí mismo es al tiempo, y no antes o después, ser en el mundo. Esto implica, como veremos a continuación, que una recuperación de la cuestión del sí mismo requiera inexorablemente una reparación para el pensamiento de la cuestión del mundo. Por ello, como hemos ido viendo, en Arendt, la cuestión del sí mismo, anunciada desde el comienzo de la investigación, toma la forma de una investigación acerca del mundo. Arendt, en este sentido, prosigue el planteamiento en torno a la mundanidad de Heidegger.

El mundo es el trasfondo, por tanto, en el que se plantea la cuestión de la alteridad. ¿Cómo sin la mediación mundo, como aquello constituido por el hombre mismo, puede el hombre encontrarse con el otro? ¿Qué papel desempeña el mundo en el encuentro con el otro? ¿Qué papel desempeña el encuentro con el otro respecto al mundo? Estas cuestiones presuponen que, en el trasfondo del mundo, la relación de la alteridad se concibe como un encuentro *–Begegnung–*. ¿Presupone el mundo la posibilidad misma del encuentro? ¿Cómo se define positivamente este encuentro y cómo ha de ser concebido el mundo para en él mismo sea posible? Pero es más, si el pensamiento de la metafísica impide desarrollar una comprensión del sí mismo en relación al otro, entonces ¿es la cuestión del mundo y de la mediación en ese encuentro el modo como la metafísica entra en el horizonte de la deconstrucción?

Pues bien, hemos de partir de que, en el orden de la investigación fenomenológica, el mundo aparece en el horizonte del problema de la alteridad, pero la cuestión fundamental es si esta relación tiene su fundamentación ontológica en el mundo o, para decirlo de otra manera, si el mundo se constituye como aquello que hace posible la experiencia del encuentro con el otro. Para Arendt el otro sale al encuentro siempre en el trasfondo del mundo concebido como lo que se constituye por los hombres. El otro me sale al encuentro en tanto que es coconstituyente de mundo y en

tanto que, como yo, conforma el mundo. Lo que determina el encuentro es el espacio de la inter-relación. Este “espacio” es el mundo. Y así, de este modo, la investigación debe encaminarse a la comprensión del mundo como lo común en la experiencia del otro. Pero también ambas experiencias comparten un lugar, a su vez, común: frente al ser que está ahí cabe sí, esto es, en el *factum* de la interrogación acerca de sí mismo, tanto la experiencia del otro como la del mundo se presentan como irreductibles al yo. En su cooriginariedad se muestran como lo que se resiste a mostrarse, como diría san Agustín, en el habitáculo del hombre interior. Solamente estas experiencias podrían reconducirse a la experiencia del hombre interior si el otro y el mundo son vistos como cooriginarios al sí mismo, es decir, como cooriginarios en el tiempo de la creación. Pero en el momento en el que el mundo se concibe como aquello en lo que ya está el hombre en su facticidad, la experiencia del mundo mismo y de los otros se muestra en su resistencia para ser reconducida e integrada a la experiencia del yo. Esto al menos supone que ni la reducción del mundo, ni concomitantemente la reducción del otro pueden darse de una vez y para siempre y esto quiere decir que el pensamiento tiene que renunciar a decir de una vez y para siempre cómo se ha de pensar la experiencia de la relación con el otro, pues esta siempre tendrá que hacerse en virtud de la propia experiencia del mundo. Ni el ser del otro ni el ser del mundo pueden reducirse cabalmente al ser de la conciencia – *Bewusstsein*–. La resistencia que se me presenta en la experiencia del otro no puede ser nunca eliminada y, por ello, un planteamiento de la experiencia del otro en términos trascendentales deja fuera los condicionantes que para la experiencia del otro tiene el mundo. Recuerda, en este sentido, Laín Entralgo que etimológicamente la palabra “encuentro” lleva la connotación de lo que se pone frente a mí, de lo que topa conmigo de manera más o menos hostil⁶⁶⁴. Todo encuentro presupone algo que me sale, primero, al frente como extraño y algo que conserva su extrañeza y que me impide su entera reducción a mi esfera de propiedad. Por ello, el planteamiento trascendental da cuenta sólo de las condiciones para la experiencia del otro –la experiencia en sentido trascendental– pero no da cuenta de la experiencia como tal en el encuentro con el otro⁶⁶⁵.

⁶⁶⁴ Laín Entralgo, P., *Teoría y realidad del otro*, cit., p. 373.

⁶⁶⁵ “El hecho brutal –escribió F. Montero– es que el *otro* no es simplemente el vecino, el discípulo, el habitante de una ciudad próxima o el amigo y el familiar. Estos ejemplos, más o menos socorridos en un tratamiento académico del tema, presentan una alteridad cómoda, accesible. El *otro* es también y de forma masiva cualquiera de los individuos que en tiempos y regiones distantes han vivido sin que hayamos tenido noticias de su individualidad” (Montero, F., *Retorno a la fenomenología*, Anthropos, Barcelona, 1997, p. 493.).

Arendt, como vemos, en la estela de Heidegger, rechaza un planteamiento trascendental como el husserliano para una fenomenología de la experiencia del otro. Aunque la ejecución plena de la reducción trascendental no fuera sino descubrimiento de la intersubjetividad trascendental, esta intersubjetividad sólo me descubriría al otro como otro que yo, sólo me descubría al otro en lo mismo que soy yo pero no podría dar cuenta de la experiencia del otro en la extrañeza de sí mismo sino sólo como el que está frente a mí. Así ha llegado a afirmarse dentro del planteamiento de Husserl que

“lo que convierte a la empatía (*Einfühlung*) en una re-presentación absolutamente singular es que por principio lo re-presentado, el otro, nunca podrá ofrecerse en una presentación en el original; ya que si se produjese tal circunstancia, las vivencias representadas tendrían como polo yoico a mi yo y, por tanto, el otro dejaría de ser otro, para pasar a ser yo mismo”⁶⁶⁶.

La cuestión fundamental que ha de pensar una fenomenología de la experiencia del otro es si el encuentro con el otro implica *a radice* que se me haga presente de forma inmediata⁶⁶⁷ o bien que se me presente en la mediación con el mundo. Lo que hace que esta cuestión sea fundamental es si puede eliminarse la extrañeza en la experiencia del otro para que pueda ser considerado de algún modo como formando parte de la esfera de mi propiedad. Es esta extrañeza la que formaría parte de la experiencia del otro en el mundo en su facticidad. La experiencia del otro ha de contar siempre que el modo en el que nos apresentamos al otro –el término de Husserl es *Appräsentation*⁶⁶⁸–, condiciona

⁶⁶⁶ Simón Lorda, A., *La experiencia de alteridad en la fenomenología trascendental*, Caparrós Editores, Madrid, 2001, p. 309.

⁶⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁶⁸ Para la fenomenología de la intersubjetividad, el tema fundamental de la empatía como una forma de “apresentación” aparece en el Anexo XXVII a las *Grundprobleme der Phänomenologie* de 1919/11. Allí puede leerse: “La empatía (*Einfühlung*) (apercepción humana) tiene ya una apercepción concreta como base (*Grundlage*) que la funda e incluye la presentación de una interioridad o espiritualidad no percibidas e imperceptibles por el correspondiente yo que experiencia. Pero esta, y toda presentación (a la que también pertenece la de un entorno de cosas conocido perteneciente a un plexo percibido de cosas, por ejemplo, la antesala de esta habitación vista, etc.) se ejecuta originariamente como *intención* vacía, es decir, como intención de expectativa (en sentido amplio)” (Husserl, E., *Problemas fundamentales de fenomenología*, trad. C. Moreno y San Martín, J., Alianza Editorial, Madrid, 1973, p.189.). De este texto para nosotros es pertinente señalar que la presentación del otro se da siempre en una expectativa u horizonte, es decir, los otros forman parte del horizonte de experiencia del mundo y esta forma en la que se nos aparecen es algo originario. Es interesante constatar que la empatía como forma percepción concreta del otro lleva en sí misma la inclusión de una interioridad o espiritualidad, es decir, de una esfera originaria psíquica o anímica que pertenece al yo del otro. Sin embargo, y aquí está la tesis fuerte de la fenomenología, esta esfera originaria de lo anímico no puede sino hacerse presente en simultaneidad con presentaciones sensibles. Y aquí es donde entra en juego la corporalidad ajena en la experiencia del otro. Sólo así puede llegar a cumplimentarse en la experiencia la intención vacía que el yo tiene hacia los otros como horizonte cooriginario, podemos decir nosotros, con el mundo. Este texto fue comentado por J. San Martín en su libro de 1986, y de él principalmente, extrajo, según nos cuenta él mismo, ya en 1972 el concepto de reducción intersubjetiva: San Martín J., *La estructura del método fenomenológico*, UNED,

al mismo tiempo mi yo, es decir, que la experiencia misma de la relación está ya condicionada en mí por la experiencia que el otro tiene de mí. Por ello, la diferencia radical entre la experiencia del otro en el yo y del yo del otro de mí está en el espacio de la experiencia entre el interior de mi yo y la experiencia del otro en su exterior, es decir, está en lo que no pertenece *propiamente* ni al yo ni al otro. La fenomenología husserliana, que no ha sacado todas las consecuencias del afrontamiento de la cuestión de la alteridad como una cuestión de la resistencia del otro en la que se me presenta a la vez como lo reductible y como lo irreductible de suyo, desemboca en un planteamiento trascendental que sólo da cuenta de la condición de posibilidad de cómo el otro se me hace presente. De ahí que el otro, finalmente, en su relación conmigo venga a entenderse como intersubjetividad trascendental que constituye el mundo. Señala en sus conclusiones Simón Lorda que, de este modo, el otro es tomado no de manera natural en su mundo sino de manera trascendental. “El otro es, pues, absoluto, *previo al ser del mundo* y alguien que actúa sobre mí”⁶⁶⁹. Efectivamente, la condición monadológica de la fenomenología trascendental hace referencia a ese carácter absoluto de la subjetividad como intersubjetividad pre-supuesta como condición última en la constitución del mundo y, por ello, aunque referida intencionalmente al mundo, se toma como soberana con respecto a él sin que lo propio de ella se deja extrañar y salir fuera de sí, por decirlo así, para mezclarse con el mundo.

Desde esta perspectiva, hay que decir que para Arendt el pensamiento acerca del otro no puede darse monadológicamente de manera previa a la constitución del mundo sino, por el contrario, en la mediación de la experiencia del mundo. Con el otro me encuentro ya en medio de la experiencia del mundo, la cual, a su vez, viene dada como un espacio conformado por unos y otros en una pluralidad irreductible que es también lugar de experiencia. El mundo y la pluralidad, como luego veremos, comprendidos como un *factum* cooriginario, hacen posibles las condiciones de las particularidades humanas que no pueden ser tomadas por el pensamiento como si, tras ellas, hubiera una universalidad donde las diferencias particulares fueran iguales en sí mismas.

Madrid, 1986, p. 114-115; p. 9). Lo que según nuestra opinión no entra dentro de la fenomenología de la intersubjetividad de Husserl es el carácter de extrañeza que lleva en sí la experiencia del otro, extrañeza que no es solamente un no poder saber sino, precisamente, ese extrañamiento (*Entfremdung*) sólo bajo el cual puede darse fenomenológicamente la experiencia del conflicto. Aquí en esta cuestión es donde está la brecha para una teoría de la intersubjetividad entre la fenomenología de Husserl y la de Hegel. Para esta cuestión en la fenomenología de Hegel: Cerezo Galán, P., “En torno a la distinción de *Entäusserung* y *Entfremdung* en la *Fenomenología del espíritu*, Razón, Libertad y Estado en Hegel, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2000, pp. 59-89.

⁶⁶⁹ Simón Lorda, A., *La experiencia de alteridad*, cit., p. 311.

La fenomenología de Hegel, a diferencia de la Husserl, sí tomó al otro como otro extraño e incluso en medio de la alienación en el mundo, sí entendió al otro como sujeto moderno. Es decir, lo, comprendió como un otro particularizado en el mundo formando forma un nos-otros o comunidad. Sin embargo, como sabemos, esa extrañeza y alienación experimentadas des-aparecen del mundo en la *Aufhebung* del saber absoluto, es decir, en la filosofía como metafísica. En el pensamiento metafísico la experiencia de extrañeza y alienación inmediata se elimina, se conserva y se integra como experiencia en la mediación absoluta del saber. Un pensamiento postmetafísico que piensa, pese a todo, en la estela de la fenomenología abierta por Hegel, es aquel en el que se reconoce el saber mismo no puede eliminar, superar y reconciliar lo negativo de la experiencia del otro y que, por ello, esta extrañeza tiene que formar parte constitutiva de esta experiencia. Podemos entender que esto que no entra a formar parte de la intersubjetividad trascendental como una concepción de la alteridad en la que el otro es otro como yo y que tampoco entra a formar parte de una concepción de la intersubjetividad como una comunidad del saber absoluto donde las diferencias son reconciliadas en el saber mismo es el *resto* de lo que un pensamiento acerca de la relación de alteridad condicionada irreductiblemente por su pertenencia al mundo del que tiene que hacerse cargo como pensamiento post-metafísico. Que el encuentro con el otro sea ya el encuentro en un mundo fácticamente considerado significa que la perspectiva del estudio de la experiencia del otro no puede tomar ni el camino eventual de la fenomenología trascendental ni el camino de una fenomenología del espíritu que tiene su acabamiento en el saber de la metafísica.

Sin embargo, dicho lo anterior, hay que decir, para ubicar justamente a Arendt dentro de la fenomenología, que ella sí aceptaría con Husserl la tesis de que la alteridad, como un encuentro que se produce ya siempre en el mundo, es la experiencia de quien hace mundo. En este sentido Arendt sí vendría a compartir con la fenomenología trascendental la idea de que la experiencia básica de la subjetividad con el mundo es la vivencia de su constitución que ella transformará en una teoría de la acción. Con esto sólo queremos dejar claro que ella se separa también de aquellas filosofías dialógicas que creen que se puede tematizar la experiencia del otro considerando al mundo como lo que está fuera de la órbita personal del yo y del tu. Nos referimos, obviamente, al pensamiento dialógico de Buber para el que la relación inter-personal es directa e inmediata y se daría en el lugar del conocimiento íntimo. Para Buber la relación *yo-tu* ya tendría en sí misma la forma del encuentro. Se trata de una relación fundacional en

la que el otro viene a la luz en la relación misma. Así, por ejemplo, escribe: “Entre el Yo y el Tú no media ninguna finalidad, ningún deseo y ninguna antelación; y el anhelo mismo cambia puesto que pasa del sueño a la manifestación. *Toda mediación es un obstáculo. Sólo donde toda mediación se ha desmoronado acontece el encuentro*”⁶⁷⁰. Y también: “sin vecinos y fuera de toda conexión, el *tú* llena el horizonte. No porque fuera de él no exista nada, sino porque todas las cosas viven en su luz”⁶⁷¹.

Aunque ya hemos hecho referencia a Levinas es interesante traerlo de nuevo aquí. Como vimos, para el pensamiento heterológico de Levinas, la alteridad está atravesada por el deseo de lo absolutamente Otro de tal modo que la experiencia de lo Otro, para que sea verdadera experiencia de alteridad, ha de dejar en suspenso la totalidad, la historia y la guerra y ha de mantenerse en la tensión de la experiencia originaria ética. Se trata, por tanto, de la experiencia de una relación en la que se trasluce la presencia del otro como lo Otro en la forma irreductible que tiene el rostro. Como se sabe para Levinas la relación de alteridad es en sí misma una relación ética que impide la objetivación de la experiencia del otro. P. Peñalver ha escrito en este sentido que “el argumento de Alteridad se expone como discurso de la *óptica de la ética*, como discurso de la visión no objetivadora de la mirada del otro”⁶⁷². Pero dicho esto, hay que decir igualmente que esta visión, pese a lo que pueda parecer, no es cómplice de una interpretación del pensamiento levinasiano atravesada por una hermenéutica de la debilidad *a lo* Vattimo sino que, como insiste Peñalver, tiene un método y ha de realizarse como un trabajo y esfuerzo del concepto, aunque este método o camino en el argumento de la alteridad, no “deja intacta la relación del discurso filosófico con el concepto”⁶⁷³. No podemos extendernos en esta cuestión saliéndonos de nuestra propia investigación en la que, en este epígrafe, sólo intentamos tener un mapa de cómo se ha pensado en la filosofía contemporánea la experiencia del otro. Para nuestro propósito basta con tener a Levinas ahí como referencia para adentrarnos en como para el pensamiento metafísico de la alteridad, como pensamiento tras-ontológico, la introducción de la experiencia del otro nace de una hendidura que abre la objetividad del mundo para pensar la relación con lo Otro como relación con el otro no ya como otro modo de ser, que en el fondo es pensar de la misma manera el ser, sino como lo

⁶⁷⁰ Buber, M., *Yo y tu*, trad. C. Díaz, Caparrós Editores, Madrid, 1984, p. 13.

⁶⁷¹ *Apud* Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, cit., p. 214.

⁶⁷² Peñalver, P., *Argumento de alteridad*, cit., pp. 20-21.

⁶⁷³ *Ibid.*, p. 15.

“otro” que el ser⁶⁷⁴. En Levinas la experiencia de esto Otro dista mucho de tomar la forma del encuentro porque lo común en la alteridad es precisamente la diferencia infinita que aplaza siempre el encuentro en un lugar en el mundo. O mejor dicho, en el Otro me encuentro en una forma que despresencializa todo lugar de encuentro en el mundo⁶⁷⁵.

3. Bosquejo del concepto de pluralidad y de acción para la cuestión de la alteridad

Naturalmente, en esta delimitación del concepto de encuentro orientado por la mediación del mundo, Arendt, aunque hubiera conocido el pensamiento de Levinas, habría estado lejos de entender la relación de alteridad como siendo primera y éticamente fundada. Para Arendt, en la madurez de su pensamiento, eso que en el escrito sobre san Agustín venía dado como encuentro se configura bajo el concepto de pluralidad. Vamos a detenernos ahora en este concepto. En 1954 Arendt dio una Conferencia en la Asociación Americana de Ciencias Políticas. El texto de esta conferencia lleva por título “La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo”⁶⁷⁶. Allí casi en su final podemos leer lo siguiente:

⁶⁷⁴ Cf. Levinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, trad. A. Pintor Ramos, Sígueme, Madrid, 2011, p. 45.

⁶⁷⁵ Este planteamiento nos introduce en el problema de si el pensamiento de Levinas tiene significación con la política. Creemos que su pensamiento tiene un gran rendimiento para la filosofía política. Dejemos en esta nota algunas pinceladas. En primer lugar, nos ayuda a pensar en la cuestión de la relación entre el Estado y la totalidad y no sólo para la concepción política de los estados totalitarios sino incluso para la concepción del Estado liberal. Por ejemplo, desde Levinas puede pensarse cómo la función que el Estado tiene de asegurar las libertades individuales puede llevar de nuevo al Estado a cerrar la política bajo el espacio de la totalidad. Efectivamente, una de las paradojas del Estado liberal está en la necesidad de constituir instituciones para garantizar las libertades, entre ellas, la principal, la económica. Pero el aseguramiento de estas libertades pueden llevar al individuo a tener que vivir en nueva totalidad, aunque ya no sea en el orden estrictamente económico sino institucional/político y jurídico. Pero, en segundo lugar, es que el propio tiempo de la economía no está tan organizado de una manera tan funcional como parece sino que desde Levinas podemos verlo bajo un punto de vista ontológico según el modelo ontológico-económico que aparece en *De la existencia al existente*. Y, desde esta concepción de la economía y el propio concepto de mundo ligado a ella, quizás se pueda estudiar el modo de relaciones sociales que se instauran en el capitalismo y el marxismo. En tercer lugar, es también interesante profundizar en el rendimiento que para la política tienen las reflexiones de Levinas en *Totalidad e infinito* en torno al trabajo, el comercio y al Estado. Aquí él entiende la política como una prolongación de la ética llevada por el idealismo alemán, pero desde su pensamiento se puede arrojar luz a cómo un Estado, quizás todo Estado que presenta su racionalidad como una racionalidad ética, termina subsumiendo toda relación con el otro en una totalidad dominadora. Son algunas pinceladas que podrían tenerse en cuenta para dar rendimiento a Levinas en la filosofía política. Estas consideraciones surgieron en torno a la lectura de: Ríos Flores, P. “Emmanuel Levinas, un crítico del liberalismo. Reflexiones en torno al “conservadurismo inquieto” y la “razón de guerra” del Estado liberal” en *Las Torres de Lucca*, nº 5, 2014, pp. 77-93

⁶⁷⁶ “La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo” en *Ensayos de comprensión*, Caparrós Editores, Madrid, 2005 [“Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought” en *Essays in Understanding (1930-1954)*, Schocken Books, New York, 2005. Edited and with an introduction by J. Kohn.].

“Crucial para una nueva filosofía política resultará una investigación sobre la importancia política del pensamiento, es decir, sobre el sentido y las condiciones que el pensamiento ofrece a un ser que nunca existe en singular y cuya esencial pluralidad está lejos de quedar explorada cuando se añade la relación Yo-Tu a la comprensión tradicional de la naturaleza humana”⁶⁷⁷.

Efectivamente, como muestra este texto, para Arendt la pluralidad hay que concebirla como un *factum*, es decir como el hecho de que la pluralidad es la relación primera que nos define. Consecuentemente, la consideración del hombre como hombre aislado o singularmente considerado es una abstracción que emerge gracias al pensamiento de esta relación primera. La condición básica para la política, entendida como espacio público de aparición y de encuentro, está en el mantenimiento de una relación en la que los hombres están referidos unos a otros, implicados, coimplicados y, sin embargo, esto no reduce, suprime o supera la relación misma⁶⁷⁸. La condición para la política es, de este modo, la condición que hace posible comprender que entre unos y otros se mantiene la diferencia pero que en esta diferencia permanecen relacionados. El concepto de pluralidad piensa así el concepto básico para la política desde el espacio abierto por el *entre*. Mantenerlo abierto como espacio relacional es lo que hace posible la política. Para Arendt este espacio está sostenido y concebido desde aquellos mismos que están al cabo del entre mismo y de tal modo, que más que una relación de sujeto a sujeto se nos muestra como una relación compleja y, por decirlo así, reticular. Pues bien, lo decisivo ahora para nosotros es que, tomada la pluralidad como el modo originario de relación, la relación Yo-Tu, tal y como nos aparece en el texto, es *un añadido*, esto es, algo que se añade posteriormente a lo originario mismo.

Pues bien, Si esto es cierto, entonces la concepción de la alteridad de la filosofía dialógica, por ejemplo la buberiana, es una relación derivada de la primigenia si tomamos como lo originario no la relación religiosa como en Buber que tiene a su base la fuente de la tradición bíblica, sino la relación política *entre* los hombres. Para Arendt

⁶⁷⁷ *Ibid.*, p. 538.

⁶⁷⁸ Sobre este aspecto es muy clarificador el capítulo de M., Betz Hull titulado “Arendt’s Philosophy” del libro *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*. La autora sostiene que el interés de Arendt fue establecer una fenomenología de la “pluralidad humana y de la interacción humana” (Betz Hull, M., *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, New York, 2002, p. 43.). Aquí estaría para Betz Hull el interés originario de Arendt para volver al modelo de la *polis* griega, pero con el fin de obtener un nuevo enfoque filosófico. La intérprete de Arendt, de este modo, pretende separarse de todas aquellas interpretaciones que encuadran a Arendt, siguiendo a la propia Arendt, dentro del modelo de trabajo de una teoría política (cf. *Ibid.*, pp 40-43). Nosotros coincidimos con esta tesis. En el siguiente capítulo mostraremos en qué sentido hay que hablar en Arendt de crítica a la filosofía y en qué modo su pensamiento asume el camino señalado por la fenomenología.

la relación dialógica Yo-Tú queda encuadrada dentro de la filosofía católica contemporánea. Ella le concede a esta filosofía, en pensadores como Maritain y Gilson en Francia, y Guardini y Pieper en Alemania, el haber contribuido significativamente a “despertar la conciencia casi perdida de la relevancia de los problemas clásicos y permanentes de la filosofía política”⁶⁷⁹ Pero, al igual que la filosofía política clásica estos filósofos a lo sumo prepararon el pensamiento para entrar en las condiciones de un nuevo pensamiento político⁶⁸⁰.

En este sentido el concepto de pluralidad como espacio de relación sitúa en otro nivel de comprensión la relación que aquí, de modo genérico, hemos llamado de alteridad. Pero, ¿dónde radica la diferencia entre la filosofía política tradicional y el nuevo pensamiento acerca de la política? ¿De qué manera el concepto de pluralidad rompe con el concepto de relación dialógica tradicional? Para Arendt la diferencia entre la filosofía política tradicional y la nueva estriba en lo siguiente: aquella “hizo derivar los aspectos políticos de la vida humana de la necesidad que compele al animal humano a vivir con otros”⁶⁸¹, esta, en cambio, “de la capacidad humana de actuar”⁶⁸². La acción misma es, de este modo, un dominio del que brota la concepción política para el hombre independientemente de otras exigencias y experiencias de la vida. Pues bien, la pluralidad es en el pensamiento de Arendt el modo de relación en el que originariamente cabe pensar el espacio para la política. Esto cabría plantearlo en los siguientes términos fenomenológicos: el sí mismo nos aparece como un fenómeno originario sólo cuando se lo concibe en el espacio del encuentro abierto en las relaciones que conforman la pluralidad. Es partiendo de aquí cómo se piensa originariamente y en su radicalidad la concepción del hombre como un ser político. A la filosofía política tradicional le faltó el concepto de acción comprendido en correlación con el de pluralidad como un concepto que no pudiera ser negado, superado y reducido por la filosofía. Este concepto de pluralidad va dirigido contra el concepto del sí mismo o para decirlo más contundentemente: el concepto de pluralidad destruye el concepto de sí mismo y es uno de los conceptos que nos indica el camino hacia una fenomenología de lo político⁶⁸³.

⁶⁷⁹ “La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo”, *cit.*, p. 523.

⁶⁸⁰ Cf. *Ibid.*, p. 538.

⁶⁸¹ *Ibid.*, p. 516.

⁶⁸² *Ibid.*

⁶⁸³ Esta cuestión capital para nuestro trabajo aparece expresamente en el trabajo de Arendt “¿Qué es la filosofía de la existencia?” En el epígrafe dedicado a Heidegger Arendt lleva a cabo una crítica al concepto de sí mismo en tanto que, en su aislamiento, finalmente, el hombre en sí mismo “resulta ser un concepto totalmente contrario de hombre” (cf. Arendt, H., “What is existential Philosophy” en *Essays in Understanding (1930-1954) cit.*, p. 181). Este trabajo como el resto de los que aparecieron publicados en

La otra indicación nos vendría, en correlación con el concepto de pluralidad, con el concepto de acción.

Arendt no podía dejar de considerar que el concepto de acción era deudor al menos de la filosofía hegeliana y marxista. Efectivamente, su propio concepto de acción surgió en un diálogo crítico con Marx. Ella misma reconoce esto en la primera línea del capítulo III de *La condición humana*⁶⁸⁴. También queda claramente mostrado tanto en su *Diario filosófico* como en el escrito inédito hasta 2002 pero escrito después de la publicación en 1951 de *Los orígenes del totalitarismo*, titulado *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*⁶⁸⁵. Para Arendt el marxismo volvía a recaer, aun por diversos motivos, en la misma reducción de la pluralidad que la filosofía política anterior. “El marxismo –sentencia en el *Diario filosófico*– no puede terminar sino en una especie de despotismo ilustrado en el que el déspota, sirviéndose de la clase trabajadora como instrumento, produce el gigantesco individuo de las masas llamado humanidad”⁶⁸⁶. Esta conclusión sobre el marxismo viene precedida de un amplio texto en el *Diario* en el que Arendt sostiene que el problema de la acción junto con el de la pluralidad no es pensado adecuadamente por Marx porque el aislamiento que requiere la producción es “el modelo en el que se mide todo y desde el que no puede entenderse la pluralidad”⁶⁸⁷. Y, a lo sumo, concluye Arendt, lleva a la tiranía. El peligro mayor de la concepción marxista de las relaciones entre los hombres es que quedan convertidas en meras relaciones laborales y productivas y la cuestión de la humanidad queda desplazada en la utopía más allá del tiempo. El marxismo pensó la acción de manera muy semejante a la producción y por ello no pudo apreciar de qué modo la acción misma saca al hombre de la soledad del trabajo como productor. Sin el concepto de pluralidad los hombres son considerados, por un lado, como una suma de seres aislados que se conciben como sujetos frente al objeto que producen y, por otro, como la

1948 en *Sechs Essays* fueron escritos originariamente por Arendt en alemán, aunque se publicó antes la edición inglesa (cf. *Lo que quiero es comprender*, Trotta, Madrid, 2010, p. 232.). El título en alemán de este epígrafe del texto de Arendt es: *Selbst als Sein und Nichts*. Este epígrafe fue traducido independientemente del resto del trabajo de Arendt por E. Martínez Rubio en *Heidegger y el existencialismo*, Begatari, 1997, pp. 69-81.

⁶⁸⁴ *La condición humana*, cit., p. 97.

⁶⁸⁵ Para las circunstancias de este escrito de Arendt puede verse: Serrano de Haro, A., “Presentación” en *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2007, pp. 7-12. Como recoge A. Serrano de Haro, antes de esta fecha este escrito ya fue conocido por la traducción italiana de S. Forti publicada en *Micromegas* 5, 1995, pp. 35-38 La presencia de este texto de Arendt, por otra parte, está muy presente en la monografía que S. Forti publicó en 1996 sobre Arendt: Forti, S., *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, cit., pp. 226-240.

⁶⁸⁶ *Diario filosófico*, cit., p. 80.

⁶⁸⁷ *Ibid.*

humanidad convertida en una especie de “individuo monstruoso”⁶⁸⁸. Lo que no fue visto por Marx y la razón principal por la que para Arendt con él se cierra el círculo de la filosofía política de Occidente que surgió con Platón es la libertad de acción. Tomemos como muestra el siguiente texto que aparece al comienzo del Cuaderno IV, en uno de sus primeros apuntes del año 1951:

“La libertad de la producción nunca sufre menoscabo por el hecho de que también los otros puedan producir; en cambio, la libertad de acción está atacada y cercenada absoluta y primariamente por la acción de todo otro hombre. De ahí que toda identificación entre acción y producción conduzca a la erradicación de la libertad”⁶⁸⁹.

En conclusión, la tradición de la filosofía política que abarca desde Platón hasta Marx, no tuvo un concepto adecuado ni de acción ni de pluralidad. Ni la acción ni la pluralidad pueden pensarse como algo que puede ser abarcado, comprendido y elevado más allá de sí mismo por el pensamiento de la filosofía, bien se presente esta como una filosofía trascendental, bien como el saber del concepto absoluto, bien como el desarrollo necesario de la historia. Esta nueva forma para pensar la política vino para Arendt desde su inicio por la fenomenología. Y esto entraña otra consecuencia fundamental: si hasta Marx fue la filosofía la que pensó la política, ahora, el nuevo pensamiento, exige que se piense la filosofía como política. Esto significa que el filósofo no dispone de un punto de vista privilegiado para el pensamiento que pueda hacer superar la facticidad de la pluralidad y los avatares y contingencias de la acción. A esta posición, que se eleva sobre la acción y la pluralidad y que suspende la contingencia, es la que Arendt identifica con la tradición filosófica como la tradición del pensamiento de la “metafísica”. La posición metafísica consideraría, según Arendt, que el pensamiento tiene su contenido más allá de esta facticidad de la pluralidad y que este contenido supera la contingencia de la que emerge en la acción. La imagen del

⁶⁸⁸ *Ibid.*, p. 80.

⁶⁸⁹ *Ibid.*, p. 82. La cuestión de la producción y el trabajo ha sido tratada en: Palomar Torralbo, A., “*Techné, enérgeia y télos*: la constitución aristotélica del pensamiento de Ágnes Heller y Hannah Arendt en torno al concepto de trabajo” en Prior, A., y Rivero Rodríguez, A. (coord.), *Filosofía, Historia y Política en Ágnes Heller y Hannah Arendt*, Editum, Murcia, 2015. Un estudio sistemático de la relación entre Marx y Arendt, analizando sus manuscritos inéditos, puede encontrarse en: Weisman, T., *Hannah Arendt and Karl Marx: on totalitarianism and the tradition western political thought*, Lexington Books, 2014. Para un enfoque más sociológico de Arendt a Marx ateniéndose también a las cuestiones de la cultura y la ecología: Bowring, F., *Hannah Arendt. A critical introduction*, Pluto Press, 2011. Para el estudio de Marx como el último pensador de la tradición: Ramas San Miguel, C., “Pensar al borde de la tradición. La lectura arendtiana de Marx” en *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, Vol. 18, n° 1 2015, pp. 75-94.

filosófico metafísico es aquel que supera en el contenido del pensamiento la acción de pensar y, de este modo, deviene a un pensamiento inmutable, imperecedero, etc. El proyecto del pensamiento político de Arendt se sostiene en la certeza de que las condiciones para el pensamiento no pueden ser superadas hacia lo incondicionado y absoluto sino que el pensamiento surge, se eleva, pero se mantiene en el espacio del entre y por ello no puede concebirse originariamente como aquello que tiene lugar tras la reducción del mundo en el yo sino como lo que tiene lugar en un espacio que es irreductible de suyo.

4. El concepto de mundo en Heidegger como guía para una fenomenología de la pluralidad y acción

Pues bien, para Arendt el concepto que hace posible el *factum* del encuentro en la pluralidad viene dado por el concepto de mundo. Toda relación de alteridad se inscribe para ella ya dentro del mundo. Heidegger y Jaspers son, por supuesto, los autores que Arendt tiene más en cuenta para elaborar un concepto de mundo que haga comprensible la acción y la pluralidad. Es el concepto de mundo por el que podemos adentrarnos a pensar el concepto de pluralidad. A diferencia del filósofo, sostiene Arendt, que tiene en el centro de su experiencia el concepto de soledad para el hombre en tanto que ser político esta experiencia es marginal. En este contexto afirma:

“Puede ser –pero sólo apuntaré esta dirección– que el concepto heideggeriano de “mundo”, que en muchos aspectos se halla en el centro de su filosofía, constituya un paso adelante para salir de esta dificultad. En cualquier caso, precisamente por definir la existencia humana como ser-en-el-mundo, insiste Heidegger en conceder significación filosófica a estructuras de la vida cotidiana que resultan completamente ininteligibles si no se concibe primariamente al hombre como existiendo junto con otros”⁶⁹⁰.

En la primera redacción del borrador de este ensayo se llega a decir que la relevancia de Heidegger para la política está en “un elaborado estudio sobre su concepto y ‘análisis’ de mundo”⁶⁹¹. Ni el análisis del *das Man* ni su concepto de *Entschlossenheit* ni el concepto de la existencia auténtica ni el concepto de historicidad tienen tanta importancia para la política como “la definición heideggeriana del ser humano como

⁶⁹⁰ “La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo”, *cit.*, p. 535.

⁶⁹¹ *Ibid.*, p. 521, nota 6.

‘ser-en-el-mundo’⁶⁹². El concepto existencial de Heidegger que más rendimiento político tiene para Arendt es el *Welt*⁶⁹³. El concepto fenomenológico de mundo puede orientar las condiciones para un pensamiento acerca de la pluralidad. En efecto, la fenomenología del mundo de Heidegger tenía como tarea no describir las estructuras de la subjetividad humana y de las formas de conciencia sino las estructuras donde la vida se nos hace presente en la cotidianidad y es así como puede el concepto de mundo ser la base para comprender la acción y la pluralidad. Si la fenomenología husserliana vino a poner el acento en la descripción de la vida filosófica, la fenomenología de Heidegger se centró desde un principio en la descripción de la vida cotidiana, de la vida común, de la vida *en* común que *es* en cualquier caso antes de toda reflexión. En esta vida cotidiana nos aparece el hombre ya siempre en el origen como un ser que está junto a otros, que están con otros. En este “estar junto a otros”, que expresa la condición misma de la posibilidad de la política, no había re-parado convenientemente la filosofía política tradicional, pues para esta no fue motivo de reflexión las estructuras del mundo cotidiano. Estas estructuras para Arendt, solamente salen a la luz en la medida que el hombre es originariamente un ser junto a otros. La expresión “ser junto a otros” más que “ser como otros” apuntaría desde la fenomenología del mundo de Heidegger a la condición originaria del pensamiento político. Cabría, piensa Arendt, incluso un concepto de pluralidad para el segundo Heidegger cuando él sustituye el término *Dasein* por el de “mortales”⁶⁹⁴, aunque quizás hubiera que recelar, según ella, de este término porque Heidegger “nunca ha articulado las implicaciones de su posición en este punto”⁶⁹⁵. Si la facticidad es para Heidegger la efectividad del *factum* del *Dasein*, y si esta efectividad indica, en la diferencia ontológica entre el *Dasein* y los entes que están para el *Dasein* en el modo de la presencia –*Vorhandenheit*–, la potencialidad de la propia existencia para mostrar el sentido del ser y las estructuras en las que este sentido se hace manifiesto, entonces la facticidad ha de ser tomada en el análisis

⁶⁹² *Ibid.*

⁶⁹³ De otro modo, y sin poder ni querer entrar en la polémica lo cierto es que Heidegger mostró también la relevancia política del concepto de mundo al reprocharle al judío Husserl la incapacidad de la fenomenología para “llegar a las decisiones esenciales”. Lo que caracteriza al judaísmo es la “carencia de mundo” (cf. Trawny, P., *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*, Herder, Barcelona, 2015.).

⁶⁹⁴ “La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo”, *cit.*, p. 535. Para Heidegger “los Mortales” con-forman junto a la “Tierra”, el “Cielo”, los “Divinos” una unidad originaria de co-pertenencia en la *Geviert*: “Desde una unidad *originaria* pertenecen los cuatro –tierra, cielo, los divinos y los mortales a una unidad” (“Construir, habitar, pensar” *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, p. 131.). Arendt destaca que esta copertenencia podría ser pensada como originaria unidad que, sin embargo, es pluralidad irreductible.

⁶⁹⁵ La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo”, *cit.*, p 535-536.

fenomenológico como lo que determina el desarrollo de la interpretación del *Dasein* y como lo originario mismo que lleva en sí ya la posibilidad de una determinada comprensión de la existencia. Si la ciencia filosófica, marcada por el poder de la reflexión, pudiera elevar la experiencia de la facticidad a concepto, esto significaría que la reflexión podría cerrar la diferencia entre el *Dasein* y los entes que están en el modo de la presencia y que, por tanto, la efectividad y el rendimiento de la interpretación estaría en la conciencia misma, en la cual residiría la potencialidad de determinar la orientación y el camino del destino no ya del *Dasein* sino también de los entes que no son en la forma del ser del *Dasein* mismo. La conciencia llevaría, entonces, en sí la posibilidad del rendimiento de una interpretación del *Dasein* de manera más originaria que la que se origina en la facticidad misma en la que ya, en cualquier caso, se encuentra. Esta conciencia que sería anterior a la diferencia corresponde, obviamente, a la razón como el órgano que en su modo peculiar de reflexión puede pensar una unidad anterior a la facticidad y puede especulativamente determinar la orientación del ser común del ente superando e integrando dentro de sí la facticidad. Mantener el análisis dentro de la facticidad impide concebir el análisis fenomenológico como una reflexión metafísica.

Sin embargo, el análisis fenomenológico del mundo de Heidegger, como deja mostrar Arendt, es a todas luces insuficiente para la política porque no termina de conceder a la pluralidad el lugar de lo originario. Efectivamente, en primer lugar, porque los otros, como *Mitsein*, son comprendidos cooriginariamente con los demás existenciales y no reducidos ni a los entes que están en el modo de la presencia para el *Dasein* ni a los que son en el modo de la utilidad⁶⁹⁶, “son –dice Heidegger– también y concomitantemente ahí”⁶⁹⁷. Este *Mitsein* “mienta la igualdad del ser, en el sentido del ‘ser en el mundo’ ‘curándose de’ y ‘viendo entorno’”⁶⁹⁸. Es decir, el *Mitsein* más que un “estar junto a” definido como originario, mienta el carácter de igual del que, como el *Dasein*, es un ser en el mundo que está entregado en la pre-ocupación de las cosas que no son él mismo. El mundo de esta manera es lo que comparto con los otros pero esto significa que los otros mismos están considerados fenomenológicamente como aquellos que comparten conmigo el mundo. “[E]l ser ahí es esencialmente en sí mismo ‘ser con’”⁶⁹⁹. Esta proposición fenomenológica tiene un sentido, dice Heidegger, ontológico-

⁶⁹⁶ *Ser y tiempo*, trad. J. Gaos, cit., p. 134.

⁶⁹⁷ *Ibid.*

⁶⁹⁸ *Ibid.*

⁶⁹⁹ *Ibid.*, p. 136.

existenciario. Si el otro en tanto que ser que es ahí me aparece “abierto dentro del mundo” es porque cooriginariamente el *Dasein* es *Mitsein*. Pero si esto es así, entonces el modo existenciario del ser ahí como *Mitsein* sigue pensando al otro igual a sí mismo en la medida que comparte un mundo diferenciándose del resto de los demás entes. Pero seguimos, si esto es así, entonces con este existenciario no se piensa la relación con el otro sino sólo en relación al mundo. El otro es visto como un igual y, por ello, la categoría existencial de *Mitsein* puede subsumir la relación misma para ser pensada como una unidad que siendo en el mundo hace frente al resto de los entes intramundanos. La diferencia no alcanza a la relación misma dentro del *Mitsein* y es esta diferencia manteniéndose como diferencia la que tiene que ser pensada para la pluralidad como lo irreductible de suyo. Heidegger, en este sentido, no sitúa el análisis respecto a la alteridad en un lugar muy diferente con respecto al de Husserl, porque tanto uno como otro conciben la relación de alteridad como cooriginariamente igual en referencia al mundo, en un caso como intersubjetividad trascendental constituyente, en otro como el “ser ahí con” pre-ocupado y entregado por los entes que le salen al paso. La pluralidad implica pensar no la relación con el otro como co-pertenencia al mundo sino como la relación que une en el “encuentro” de la diferencia sobre el trasfondo del mundo como un lugar de lo originario. El mundo ni para Husserl ni para Heidegger juega un papel relevante en las diferencias de la relación del *Mitsein*. Pero que juegue estas diferencias es fundamental para una fenomenología de lo político.

En segundo lugar, porque Heidegger, pese al lugar destacado que concede a este existenciario en el desarrollo de la interpretación del *Dasein*, y que pese a que podría haber desarrollado una fenomenología del “ser ahí” como un “ser con” que se instituye en el espacio de una cercanía y de una lejanía, lleva su análisis hasta la “caída” del “ser ahí” en la cotidianidad del término medio y en la pérdida de su propiedad de tal modo que, finalmente, en la angustia el mundo mismo se vuelve como lo carente de absoluta significatividad⁷⁰⁰. Ciertamente, la cuestión interesante está en que para Heidegger la angustia singulariza y hace posible al *solus ipse* comprenderse como “ser en el mundo” en la pérdida de esa significatividad, pues hace aparecer el mundo en la inhospitalidad como la casa o el hogar que se perdió. Pero resulta, en este nivel del análisis fenomenológico, que junto con la pérdida de la significatividad del mundo se pierde inexorablemente la significatividad de los otros. El *Dasein*, por tanto, a lo sumo no puede sino abrir desde la inhospitalidad su comprensión como un ser del mundo pero en

⁷⁰⁰ Cf. *Ibid.*, p. 206.

esa comprensión los otros ya no tiene papel alguno en dicha apertura. Porque Heidegger, aunque pretende que su análisis sea neutralmente ontológico y libre toda valoración con respecto a los existencialistas, lo cierto es que lleva a cabo en su análisis una vuelta a sí, aunque no sea reflexiva, del mundo en tanto que cotidianidad. En la fenomenología de Heidegger opera, cabe decir también, una reducción del mundo aunque esta no se produzca a un nivel trascendental sino en la experiencia de la angustia existencial. De hecho estas páginas de *Ser y tiempo*, que tan importantes han sido para los discursos de la autenticidad⁷⁰¹, tienen como trasfondo el tema agustiniano de la dispersión del hombre en el mundo. Heidegger trae aquí en el parágrafo 36 la exégesis agustiniana de la concupiscencia de la vista para el análisis de la “avidez de novedades”. No es extraño, por tanto, que Arendt detuviera la relevancia de la fenomenología de Heidegger allí donde terminara su análisis del mundo.

Pues bien, si esto así, entonces no es extraño darse cuenta de que el concepto a partir del cual tiene que orientarse, en principio, la interpretación del sí mismo es el concepto de mundo y de mundanidad y no es extraño comprender el porqué para Heidegger y para Arendt la deconstrucción de la metafísica tiene su origen, precisamente, a partir de la asunción de un concepto de mundo que tiene en la facticidad su peculiar rendimiento fenomenológico. Sin la facticidad no puede ser pensada la pluralidad, porque la facticidad es lo que impide el paso hacia un concepto de unidad como identidad originaria. Pero, también, y a la inversa, la tesis de Arendt es que la facticidad hay que pensarla originariamente como pluralidad. Y esto lo que no quedaría suficientemente puesto de manifiesto por Heidegger y esto sería también aquello a lo que él no sacó todo el rendimiento posible y lo que lo mantuvo, más allá de lo que él mismo pretendía, cerca de la tradición metafísica.

La orientación que hemos seguido nosotros aquí es considerar que este concepto de pluralidad como facticidad estaba orientado por la cuestión del otro en el texto de

⁷⁰¹ D. R. Villa ha expuesto cómo la distinción heideggeriana entre autenticidad (*Eigentlichkeit*) e inautenticidad (*Uneigentlichkeit*) es reapropiada por Arendt. En efecto, Arendt situaría en la esfera pública la apertura auténtica del *Dasein*. Esta apertura se realizaría en términos existenciales al subrayar Heidegger la decisión o la voluntad de autenticidad en la resolutividad (*Entschlossenheit*) del *Dasein* (cf. Villa, D. R., *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton University Press, New Jersey, 1996, p. 137.). Arendt transformaría el carácter de inautenticidad del espacio público de Heidegger haciendo de la esfera pública el lugar de la autenticidad y de lo originario. Como ha escrito N. Campillo: “La respuesta de Arendt en este aspecto es estar con Heidegger-contra Heidegger, porque afirma la importancia de la existencia como ser-en-el-mundo y del ser-con-otros para la posibilidad de lo político, pero está en contra de que se considere el espacio público con los rasgos de inautenticidad que le ha conferido Heidegger” (Campillo, N., *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, PUV, Valencia, 2013, p. 79.).

Arendt de 1929, una orientación que tenía que volverse contra la metafísica agustiniana en la medida que, en su lectura san Agustín, había pasado no sólo demasiado deprisa por el problema de la alteridad sino que, como vimos en el final del capítulo anterior, la concepción metafísica conllevaba una concepción demasiado abstracta del mundo como universo y llevaba igualmente, como metafísica de la voluntad, una concepción de la existencia en la que el mundo era visto como aquello que tenía que ser aniquilado como mundo hecho por los hombres para ser visto en su carácter más general como la obra de Dios. Pues bien, tendríamos que analizar en lo que sigue como en la obra de 1929 se perfila ya una descripción del mundo, que mucho antes del fenómeno del totalitarismo ya se orienta hacia esa comprensión de facticidad como pluralidad. Pero antes de entrar de nuevo en el texto de 1929 es pertinente que exponamos también cómo el pensamiento de Jaspers es relevante para un pensamiento de la pluralidad pero, al igual que el de Heidegger, sigue todavía preso de los condicionantes de la filosofía política tradicional.

5. El concepto existencial de comunicación en Jaspers como guía para el concepto de pluralidad y acción

Jaspers es introducido por Arendt en este texto como un “discípulo convencido” de Kant. Este convencimiento nace de la orientación práctica que Jaspers introdujo en su filosofía. Para Arendt, como se sabe, la filosofía de Kant es eminentemente política, entre otras razones, porque consideró que todos los hombres disfrutaban de las propiedades y características de los hombres de Estado: de sus facultades legisladoras y judicativas. Y Jaspers, como discípulo de Kant, también concibió a la humanidad como “una realidad política”⁷⁰². Su concepción “mundial” de la filosofía y su tesis del ‘tiempo axial’ en la historia tenía como cometido concebir a la humanidad no como un sueño utópico o una realidad espiritual sino como “cuerpo político a escala planetaria”⁷⁰³. En este sentido Jaspers prolongaría la tesis kantiana de que la capacidad legisladora es algo que pertenece al género humano en virtud de la común razón⁷⁰⁴. Aunque Arendt no lo apunta aquí esta capacidad legisladora está fundamentada en Kant en el carácter racional del hombre lo que le lleva a sostener que los principios morales y

⁷⁰² “La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo”, *cit.*, p 532.

⁷⁰³ *Ibid.*

⁷⁰⁴ Estas breves afirmaciones tendrían que ser completadas con el análisis de las relaciones de Kant con Jaspers tal y como aparecen en el escrito arendtiano “Kart Jaspers. ¿Ciudadano del mundo?” en *Hombres en tiempo de oscuridad*, Gedisa, Barcelona, 2006. Tampoco sería desdeñable el ver de qué modo el diálogo con Jaspers introduce con más frecuencia que con otros pensadores referencias a Kant.

la libertad no deben fundarse en propiedades de la naturaleza humana sino en la naturaleza racional en tanto que tal, pero con ello también, en tanto que naturaleza humana⁷⁰⁵.

Jaspers, que está lejos del trascendentalismo kantiano y de la metafísica práctica kantiana, sitúa en el centro de su comprensión del hombre la comunicación. La comunicación no tiene un carácter expresivo sino un ontológico de tal modo que la verdad misma tiene naturaleza comunicativa. Sin comunicación, cabe decir, la verdad desaparece. La idea de Jaspers es que la humanidad sólo se comprende bien a sí misma si se concibe, en lo que podríamos llamar una “comunidad en comunicación”. En esta comunidad aparece el carácter fundamental de la existencia como “un auténtico estar-junto los hombres”⁷⁰⁶, pues sólo estando ahí junto unos junto a otros en la comunicación es posible, finalmente, una comunicación inter-humana. Lo específico del pensamiento de Jaspers para Arendt es, precisamente, que la existencia humana como existencia concreta sólo puede realizarse en la comunicación. Ha sostenido K. Salamun que una de las características fundamentales de la comunicación existencial es la experiencia de la patencia (*Offenbarkeit*) o el hacerse patente (*Offenbarwerden*) de uno para sí mismo y para los demás hombres como un ser abierto al mundo y a los otros. Salamun sostiene que la tesis de Jaspers de que sólo en la comunicación me hago manifiesto en el mundo viene a sobreponerse a la tesis hegeliana de que el hombre se manifiesta en el mundo como salida de sí y alienación⁷⁰⁷. También es importante subrayar que en Jaspers este concepto de comunicación está alejado de la filosofía dialógica de Buber en tanto que para Jaspers la comunicación existencial excluye la posibilidad de la relación dialógica con Dios y de la fe en la que Dios mismo se erige como un Tú. La comunicación existencial⁷⁰⁸ está para Jaspers circunscrita al modo fundamental en el que se

⁷⁰⁵ Cf. Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Austral, Madrid, 1990, p. 77, nota 2.

⁷⁰⁶ “La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo”, *cit.*, p. 533.

⁷⁰⁷ Salamun, K., *Karl Jaspers*, Herder, Barcelona, 1987, p. 83.

⁷⁰⁸ Para la herencia intelectual de Jaspers a Arendt es fundamental el siguiente ensayo clásico: Hinchmann L.P., & S. K. Hichmann, S. K., “Existentialism Politized: Arendt’s Debt to Jaspers” en Hinchmann L. P., & S. K. Hichmann, S. K. (ed.), *Hannah Arendt. Critical Essays*, State University of New York Press, Albany, 1994. El artículo fue publicado originariamente en: *The Review of Politics*, Vol. 57, nº 2, 1991, pp. 435-468. Este trabajo se organiza en torno a tres tesis: i) tanto las categorías como el método de Arendt son ininteligibles a menos que uno tenga detrás el existencialismo alemán; ii) a diferencia de la dicotomía heideggeriana del hombre como masa y como individuo auténtico, tanto Arendt como Jaspers buscaron un punto de vista de lo común que superara esa dicotomía, la cual vendrá dada para Jaspers con el concepto de comunicación y. para Arendt con el concepto de la acción; iii) la apropiación de Arendt de la filosofía antigua, especialmente de Aristóteles, está hecha en función del marco existencialista en virtud del cual acepta lo que encaja con el existencialismo e ignora lo que no se acomoda a él.

desenvuelve la existencia humana en relación a los otros⁷⁰⁹. La gran deficiencia de la fenomenología de Heidegger para Jaspers está en que no supera el solipsismo y termina diluyéndose en ella el lugar de los otros, del mundo, de Dios y del amor. En una de sus primeras notas, que Jaspers escribió sobre Heidegger y que apareció junto a tantas otras –unas trescientas– en el escritorio de Jaspers cuando este murió, podemos leer lo siguiente:

“De ahí que aparezca el solipsismo, que evidentemente no se pretende ni quiere. La existencia se denomina ‘una’, pero no se convierte en problema la comunicación de las existencias. Siempre es el uno del que se trata exclusivamente, y en las tesis dadas al otro sólo puede añadirse como el otro para el uno. Su particularidad tiene algo de aislado. El que la comunicación sólo aparezca como parloteo del ‘se’, que los hombres entre sí sólo aparezcan como sociedad, es síntoma de esa monotonía monista. La filosofía de Heidegger hasta ahora: sin Dios y sin mundo. Solipsista de hecho. Rectilínea y ciega en la acentuación de la ‘determinación’. Sin amor. Por eso poco amable en el estilo”⁷¹⁰.

Es este concepto de comunicación existencial el que Arendt realza de su maestro y amigo y el que hace válido su pensamiento con una fenomenología política. En la comunicación ligada ontológicamente a la verdad el hombre deja de comprenderse en su raíz desde la soledad. La comunicación, escribe Arendt, “es una actividad que se lleva a cabo entre hombres antes que el ejercicio de un individuo en su soledad libremente elegida”⁷¹¹. Bien es cierto que Arendt deja a un lado el lugar destacado que la soledad tiene para el pensamiento de Jaspers porque para Jaspers lo que asegura la pluralidad de los individuos que entran en comunicación es justamente la soledad. Así escribe lo siguiente: “No puedo ser yo mismo sin entrar en comunicación, y no puedo entrar en comunicación sin estar solo. Debo querer la soledad si tengo valor de salir de mi propio origen y entrar, por tanto, en la profunda comunicación”⁷¹². Pero, para Arendt, es más relevante el que Jaspers haya puesto en el centro de la existencia humana la comunicación, porque ello le permitió, en este caso como Heidegger, llevar la filosofía al terreno de la vida común y cotidiana de los hombres.

⁷⁰⁹ Cf. Salamun, K., *Kart Jaspers, cit.*, p. 89.

⁷¹⁰ Jaspers, K., *Notas sobre Heidegger*, V. Romano García, Mondadori, Madrid, 1990, p. 8.

⁷¹¹ “La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo”, *cit.*, p. 533.

⁷¹² *Apud* Salamun, K., *Kart Jaspers, cit.*, p. 80-81.

Pero, para nuestro trabajo es muy interesante consignar que la reivindicación de la filosofía de Jaspers en el texto de Arendt que tenemos a la vista se hace sobre el trasfondo de la filosofía del Gilson. Arendt critica a Gilson con Jaspers. Para el pensador renovador de la escolástica, la diferencia entre la razón y la fe está en que la primera divide mientras la segunda une. La fe, para Gilson, es un elemento que unifica en tanto que aglutina a los hombres aisladamente considerados en “una realidad ‘objetiva’” que se reconoce como revelada y verdadera, es decir, externa a los hombres mismos en tanto que proviene de fuera. El problema tal y como lo ve Arendt está en que en Gilson, así como en san Agustín, y, en general en toda la filosofía política de raigambre católica, el elemento unificador no está *entre* los hombres sino *sobre* ellos. Pero también el problema está en que es un elemento que, efectivamente, une pero en el que no hay un principio diferenciador de lo que une. Recordemos que, para una fenomenología de lo político, el *entre* como espacio humano requiere tanto un principio de unidad como un principio de diferencia, un principio de unidad en la diferencia y una diferencia que manteniéndose como diferencia se conserva, sin embargo, en la unidad de *una* relación. La cuestión fundamental que hay tras el pensamiento de raigambre cristiano/católica radica en que todos los hombres, todo el género humano, puede ser sometido a la autoridad bajo un sólo principio. Y en esta autoridad no habría, en modo alguno, principio de la diferencia de unos con otros en esa generalidad. He aquí el texto de Arendt:

“El inconveniente con este factor unificador en una futura sociedad universal residiría en que tal factor no existe nunca *entre* los hombres, sino por encima de ellos; desde una perspectiva política, compelería con igualdad autoridad a todos los hombres bajo un solo principio”⁷¹³.

Bajo el principio unificador de la fe se piensa la totalidad de los hombres. Se trata de un principio que está más allá de los hombres mismos, más allá del espacio que está entre ellos y más allá del principio de sus diferencias. El principio de la unidad de la fe arrastra graves problemas cuando se lo lleva al ámbito de la política porque quien vive unido por ese principio no ve como prioritarias las diferencias políticas entre los hombres. Para decirlo de otro modo: el problema de este principio es que sigue operando en el ámbito práctico de la política como un principio meta-físico, un principio que no ve las condiciones plurales que son necesarias para que se manifiesten políticamente los hombres. Pero obsérvese también que en el texto anterior se indica

⁷¹³ La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo”, *cit.*, p 534.

algo que para nosotros es importante: *de facto* esta unidad no es reconocible políticamente cuando esta se mira a escala global o, como dice Jaspers, planetaria. Por ello, ese factor unificador de la fe se piensa siempre para una “futura sociedad universal”. Aquí vemos como vuelve a aparecernos la concepción metafísica de la filosofía política, algo que inevitablemente nos hace pensar desde nuestro trabajo en san Agustín pero también tendría que hacernos pensar en todas aquellas filosofías que trascienden el ámbito del espacio del *entre*. Para Arendt el pensamiento metafísico es aquel que es trascendencia de la pluralidad sostenida por un principio unificador que le confiere identidad más allá de la facticidad. El concepto de una “sociedad universal”, dice Arendt concretando más su tesis, sólo es posible “si todos se adhieren a un principio que sea capaz de unir a todas las naciones porque las trascienda a todas por igual”⁷¹⁴. Este principio, a la altura del momento histórico al que pertenece este ensayo, puede aparecer representado por totalitarismo y por la metafísica. El totalitarismo por su pretensión de ejercer una dominación total y la metafísica porque fue en donde surgió la idea de una sociedad universal, y apostilla Arendt, “en las diversas formas de una *Civitas Dei*”⁷¹⁵. Para Arendt, lo vemos aquí de nuevo, la metafísica, como pensamiento que se eleva hasta la totalidad y la universalidad, está presente tanto en el totalitarismo como el pensamiento que ha incorporado dentro de sí la metafísica clásica. La constitución de una sociedad universal, al igual que el totalitarismo, solamente puede llevarse a cabo si las diferencias, si las diferentes naciones, pueden quedar subsumidas para un principio universal que las unifique trascendiéndolas. El pensamiento metafísico es el que impone, por decirlo así, este principio desde fuera reduciendo y eliminando las diferencias de la pluralidad. El totalitarismo elevaría sobremanera esta capacidad reductiva de la pluralidad al poder eliminarla a través del terror sistemáticamente organizado. Aceptar el *factum* de la pluralidad es afirmar que no posible para la política un pensamiento que pueda establecer en la certeza de sí un principio unificador trascendente a la pluralidad. Otra cuestión diferente es que en la facticidad misma, surgido en el espacio del *entre*, se vaya alumbrando un principio que oriente la posibilidad de una sociedad cosmopolita. Aquí está el valor que Arendt atribuye a Jaspers como discípulo para su tiempo de Kant. Políticamente, lo más interesante de la propuesta de su maestro estaría en que es precisamente en el *factum* de la comunicación donde se abriría el espacio de experiencia como espacio del *entre* para que pudiera

⁷¹⁴ *Ibid.*, p. 525.

⁷¹⁵ *Ibid.*

alumbrarse el camino desde la propia experiencia para que las diferentes naciones, aceptando y reconociendo para sí tal principio a través de la comunicación, incorporaran para sí el ideal cosmopolita de Kant. De otro modo este camino, más allá del existencialismo de Jaspers ha sido tomado por la filosofía neoilustrada discursiva desde una perspectiva postmetafísica principalmente en la figura de Habermas⁷¹⁶.

Ahora bien, Arendt, que reconoce tanto en Jaspers como en Heidegger la apertura del camino para una nueva filosofía política, considera que su maestro y su queridísimo amigo –de ambas formas se refiere en su correspondencia con él– no piensa el alcance verdaderamente político de la comunicación porque la comunicación está pensada más que como el ejercicio de la interacción en la pluralidad en la palabra como un “encuentro personal entre un Yo y un Tú”⁷¹⁷. De nuevo, en el final de nuestro análisis sobre este texto, vuelve a aparecernos aquella cuestión con la que iniciábamos nuestro análisis del problema de la alteridad en san Agustín y que también nos ha aparecido en el personalismo: la definición de relación con el otro como encuentro personal. Pues bien, la tesis de Arendt es que Jaspers no puede desprenderse de pensar esta relación como una relación entre el Yo y el Tú. Una relación, dice Arendt, de “diálogo puro” que “se halla más cercana a la experiencia originaria del pensar –el solitario diálogo consigo mismo– que de cualquier otra experiencia” y que “contiene menos experiencia específicamente política que casi cualquier otra relación de nuestra vida cotidiana ordinaria”⁷¹⁸. Y es que, a la definición de la relación como encuentro, es indispensable pensar la alteridad en relación con la soledad y la soledad como un diálogo consigo mismo. La relación del Yo con el Tú se piensa simétricamente a la relación del Yo con el Yo mismo cuando se piensa. Si el diálogo es un pensamiento del alma consigo mismo, como sostenía Platón, entonces también es cierto que si ese es el modo en el que entramos en diálogo con el otro, el diálogo toma la forma y la comprensión de aquel otro. Dialogar como pensar es un en-contrarse consigo mismo desde el otro o un encontrarse uno así mismo como siendo otro pero no es encontrar-se en modo alguno en el espacio que hay entre uno y otro. Este diálogo, de pro-vocarse, no sería ya un diálogo puro sino con mezcla y mancha de la experiencia, un diálogo que no se prepara en la soledad sino que surge como pensamiento mismo allí donde ya no cabe

⁷¹⁶ Habermas para este propósito elabora un concepto de mundo de la vida que pretende no asumir planteamientos metafísicos. Para el cruce del concepto de mundo de la vida en Habermas con el concepto fenomenológico: Palomar Torralbo, A., “Mundo de la vida, acción comunicativa y experiencia en la Teoría crítica de Habermas”, *Alfa. Revista de la Asociación de Filosofía*, XXVIII y XXIX, pp. 13-33.

⁷¹⁷ La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo”, *cit.*, p 534.

⁷¹⁸ *Ibid.*, p. 534.

en sí la certeza de sí, un diálogo que ya no es encuentro Yo-Tu sino también desencuentro, di-ferencia, y di-senso, un diálogo, en definitiva, que se abre también al tercero, a aquel con el que no podemos encontrarnos pero que, sin embargo, ha de participar también como nosotros (dos) en el espacio público. En este concepto de pluralidad, la relación de alteridad siempre di-fiere la relación personal como encuentro. Sin esta relación, sin ese Él, que nunca puede conformarse en un nosotros ni siquiera bajo alguno modo de la *Civitas Dei*, no puede ser pensada la relación de alteridad que requiere la filosofía política. El concepto de pluralidad como una unidad en sí misma diferenciada, porque es una diferencia que se torna más diferenciada a medida que se une a ella un nuevo Yo que puede ser un Tú pero que para otro puede ser un Él y así sucesivamente, es el que se requiere para pensar nuevamente la política. Y este concepto, evidentemente, no pudo ser alcanzado en su pleno rendimiento por el pensamiento metafísico, un pensamiento que reúne en sí, en la soledad del yo, la diferencia en unidad y que retorna siempre de esa diferencia que se vivencia más allá de la permanencia de sí como dispersión. Por ello, en la filosofía dialógica del pensamiento metafísico la vuelta a sí, a lo puro de sí, se erige en el lugar del encuentro, un lugar que hay que tener como preparado y aseado para que el otro venga a mí desde sí y se muestre como el Yo que es sin más suciedad ni distorsión que la propia que pueda venir dada por la relación. No es extraño por ello que el encuentro de lo interhumano tome la forma de un encuentro interpersonal del hombre con Dios, un encuentro que suele tener lugar en el retiro de la espesura del mundo. El mundo de la ciudad no resulta así apto para el verdadero encuentro. A diferencia de este pensamiento metafísico o metamundano, el pensamiento político es netamente mundano no porque aquel no tenga en cuenta el mundo, ni siquiera no porque no pueda surgir de la preocupación por el mundo sino porque lo que caracteriza, según Arendt, el pensamiento político es que aparece y se mantiene en el mundo, es decir se produce y acontece allí donde el pensamiento no puede retirarse sin que deje de ser pensamiento. La política ha de partir y mantenerse en la tesis de que no hay teoría en la que pueda quedar recapitulada la praxis. No puede haber propiamente una *lógica* de la esencia y del concepto para la política. Y esto no es válido sólo para un momento de tiempo ni para un lugar sino que esto va a ser siempre así allí donde las relaciones sean políticas. Orientar la política hacia una sociedad universal es destruir el lugar mismo donde surge la política. La deconstrucción de la tradición metafísica es la condición para acceder al fenómeno que esta ocultaba: la posibilidad de orientar la cuestión del sí mismo o de lo que es el

hombre hacia la cuestión de la pluralidad en el mundo. La destrucción del sí mismo en su soledad es condición para acceder al fenómeno originario de la pluralidad. La destrucción de la metafísica, como veremos en el siguiente capítulo, tiene en el caso de Arendt también una tarea creadora o productiva: mostrarnos que el fenómeno originario de la política nos aparece no en el interior del yo sino, justamente, en la relación del *entre*, en los intersticios de las relaciones que conforman eso que, de manera unitaria, la fenomenología trascendental pensó en término de intersubjetividad. El mundo es lo que hace posible que aflore este concepto de pluralidad. La elaboración de este concepto de mundo que despeja el espacio para la política va a realizarlo Arendt principalmente en *La condición humana* sobre el trasfondo del análisis de los supuestos que han llevado a la pérdida de la mundanidad en la época moderna. Allí puede leerse por ejemplo que “la evidencia histórica demuestra que los hombres modernos no fueron devueltos al mundo sino a sí mismos”⁷¹⁹, porque, la propia Época Moderna lo que ha puesto de manifiesto es que la alienación más profunda fue la alienación del propio mundo⁷²⁰. La “alienación del mundo” es lo hace necesario un nuevo concepto de mundo para pensar el espacio de la política como un espacio de relación en la pluralidad. Nuestro capítulo ahora vuelve desde esta atalaya alcanzada al texto de Arendt de 1929 con el propósito de encontrar ahí ya prefigurado este concepto de mundo.

6. Descripción fenomenológica del mundo para la fenomenología de la *vita socialis* a partir de *Der Liebesbegriff*

Lo desarrollado hasta aquí nos ha puesto de manifiesto que es indesligable la experiencia del otro que Arendt plantea al hilo de su estudio sobre san Agustín y la cuestión del mundo y de la mundanidad. Es esta preocupación por el mundo y por encontrar un concepto de mundo adecuado para la política lo que nos hace situar sobre otras consideraciones a Arendt dentro del movimiento fenomenológico. En lo que sigue vamos a señalar cómo, aquello que Arendt dice que son incongruencias y contradicciones en el pensamiento metafísico de san Agustín, en el fondo nos muestran el verdadero rendimiento que el concepto de mundo tiene para pensar el espacio de la política. Partamos del siguiente texto:

“Al renunciar a sí, el hombre renuncia al mismo tiempo a todas las relaciones mundanas, no contempla su ser más que como creado por Dios, rechazando todo

⁷¹⁹ *La condición humana, cit.*, p. 282.

⁷²⁰ *Ibid.*, p. 283.

lo que él mismo haya podido hacer y todas las relaciones que haya podido establecer. Con lo cual el prójimo pierde el sentido que tiene en su existencia concreta, el sentido, por ejemplo, amigo o enemigo: para quien ama como Dios ama, el prójimo deja de ser todo salvo criatura de Dios y quien así ama se encuentra con hombres a quienes el amor de Dios determina simplemente como criaturas de Dios”⁷²¹.

Ciertamente, aquí queda expresado cómo la metafísica agustiniana tiene que ser orientada hacia la cuestión del mundo. Esta cuestión está presente como *la* ausencia del pensamiento metafísico. La metafísica tiene el contenido del pensamiento acerca de un origen para el mundo que trasciende la temporalidad. Bien. Entremos en el texto. Lo primero que se destaca en él es el carácter relacional en el que ya está el hombre. El hombre como existencia está siempre en un plexo de relaciones mundanas y está de tal modo en ellas, definido por ellas, entretelado por ellas, que la renuncia de sí es *ipso facto* renuncia de todo ese plexo de relaciones. El punto de vista de la metafísica opera con la posibilidad de la reducción de toda la maraña de relaciones en la que está inserto el yo para, de este modo, acceder a él en el aislamiento, una de cuyas formas es, como se dice en este texto, la contemplación propiamente religiosa. Pero esto conlleva situarse en un punto de vista donde el contenido de la contemplación deja fuera “todas las relaciones que haya podido establecer” y “todo lo que haya podido hacer”. Pero si se dejan fuera todas las relaciones mundanas, entonces el mundo mismo es desprovisto de todo aquello en lo que el hombre se reconoce en su facticidad. Es evidente para la fenomenología que el mundo se hace presente en la contemplación cuando el yo abandona la acción y dirige su intencionalidad al contenido del pensamiento. Pero el punto de vista de la metafísica requiere algo más: requiere traspasar el mundo como lo hecho por el hombre para elevarse por encima de él. No se trata, por tanto, de ver el contenido noemático del mundo en el pensamiento sino de ver el mundo como ya era antes de toda acción constituyente del hombre. En la contemplación religiosa/metafísica el hombre se remonta hasta su modo de ser antes que este modo se desarrollara en la acción. La vuelta al origen es conocimiento de su ser como creado por Dios pero es pérdida del conocimiento de su ser como constituido por sí mismo en el mundo. No significa esto que en la contemplación no se vea el mundo como hecho por el hombre sino que ese mundo ha de ser dispuesto como en una *epojé* para tener la mirada que

⁷²¹ *El concepto de amor en san Agustín, cit.*, p. 127.

Dios en su origen tuvo sobre el mundo. Aunque parezca indicarse con esto que el cristianismo no tiene preocupación por el mundo, no es esto el sentido que hay que darle al texto de Arendt. Más bien, la cuestión fundamental es que la propia visión de la contemplación que pretende ver con la mirada de Dios conlleva necesariamente una abstracción de las diferencias y del relieve de los hombres en el mundo para situarse en el punto de vista de lo universal, porque, o bien lo particular se recapitula en lo universal y tiene en este su esencia –y esto es una tesis obviamente metafísica– o bien lo universal mantiene su diferencia respecto a lo particular, pero entonces aquel no es sino una abstracción de lo particular –y esto es también una tesis metafísica, pues lo particular mismo ya no puede ser pensado en su diferencia con lo universal–. La contemplación que vuelve al origen en ninguno de los dos casos se detiene sin trascender el pensamiento lo particular. La primera paradoja o incongruencia respecto al pensamiento de la metafísica la encontramos aquí: no puede pensarse al mismo tiempo el hombre como algo que es una parte del universo y situarse, por tanto, en una perspectiva universal, la perspectiva de la mirada de Dios, y como algo particular hacedor de mundo, porque en la medida que el hombre hace mundo se particulariza perdiéndose respecto a su relación primera como ser creado. Ciertamente, hay una manera de hacer que ambos puntos de vista no se vean como contrarios de tal modo que el situarse en uno de ellos no lleve consigo la pérdida del otro. Tal pensamiento sería aquel que puede ver en lo particular lo universal y lo universal lo particular. Pero este punto de vista es nuevamente metafísico. El pensamiento de Arendt parte, como hemos ya insistido, de un radical pensamiento de la finitud que no puede ser superado por un pensamiento positivo de la infinitud, y es esta posición la que le permite mostrar las paradojas, incongruencias y contradicciones de la metafísica. Que no sea posible al mismo tiempo pensar al hombre en su carácter universal y particular no es sino muestra de que el pensamiento de Arendt ya se ha situado en la finitud irrebasable del pensamiento. Bajo la finitud, la universalidad ya no es esencia de la particularidad sino su generalidad abstracta.

Para la relación con el otro, el punto de vista de la metafísica conlleva que se pierde en la relación de proximidad “el sentido que tiene en su existencia concreta mundana”. El sentido de la relación de alteridad aparece cuando la existencia se comprende no en su abstracta universalidad sino en su concreta particularidad. Ahora bien, lo interesante de la expresión arendtiana es que esta concreción que es particularidad sólo tiene lugar cuando no se abandona el punto de vista mundano. Es el

mundo, lo que el hombre hace cuando actúa, el plexo de relaciones en el ya se encuentra pero que, al mismo tiempo, también estatuye, donde se origina el sentido que la existencia tiene *in concreto*. Tanto la fenomenología de Heidegger como la filosofía de la comunicación de Jaspers, como hemos visto, son apreciadas por Arendt porque mantiene la investigación para el hombre dentro de esta perspectiva mundana. Hay, podríamos decir, para la investigación filosófica un filón de sentido importante que puede ser aclarado y tematizado que corresponde a la consideración del hombre en su existencia concreta. La facticidad que, en definitiva, es tomar el análisis de la existencia concreta como algo que no puede ser sobrepasado por el vuelo del concepto para acceder al sentido, hace posible en su irrebasabilidad analizar ese sentido que se origina dentro de la facticidad misma. La facticidad es asumir que la existencia, como decía el propio Jaspers “no puede ponerse fuera de sí, no puede saberse y al mismo tiempo ser lo sabido”⁷²². Husserl, en sus reformulaciones tardías de la fenomenología, encontró en el mundo de la vida una totalidad originaria de sentido que siempre tenía que ser presupuesta antes del sentido que dimanaba de la imposición de los conceptos de la ciencia y de la técnica. Husserl mostró que el objetivismo moderno idealizante, que parecía ser el único sentido verdadero para el mundo, no era sino un sentido que se constituía desde un lugar más originario: el mundo de nuestra cotidianidad donde el sentido está ya antes de toda teorización científica y de toda manipulación técnica de la experiencia. Así se ha escrito, por ejemplo: “*Lebenswelt* es el mundo de la existencia concreta pre-científica donde el hombre se instala y donde actúa, construye proyectos y se realiza como hombre técnico, político, ético o religioso”⁷²³. Más que “instalarse” habría que decir que el hombre se encuentra ya “instalado” en un mundo que no es el que se configura a partir de la ciencia y de los enunciados científicos sino “el mundo de la existencia concreta” y del lenguaje común. Husserl ya indicó el camino hacia el análisis del mundo concreto al entender que eso que llamamos “mundo” no es sino una correlación de la subjetividad, lo cual viene a sostener que el mundo no es más un conjunto de hechos sino el plexo de esos múltiples modos que se dan originariamente a la conciencia. La actitud fenomenológica investiga los múltiples modos en los que el mundo es dado. Y es en esta retroreferencia a la subjetividad o intersubjetividad donde se aprecia para la conciencia el sentido que tiene el mundo. Que mundo y subjetividad

⁷²² Jaspers, K., *Filosofía de la existencia*, Editorial Planeta-De Agostini, Barcelona, 1985, p. 51.

⁷²³ Gómez-Heras, J. M., *El a priori del mundo de la vida. Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 249.

se mantenga en un *a priori* de correlación significa también que cada modo de donación que se hace para el sujeto está ya inscrito en un horizonte de sentido que abarca y subyace al sentido de un modo de dación. Lo concreto singular aparece ya como un modo de dación de una totalidad originaria de sentido que es el horizonte de experiencia del mundo. Este horizonte, que es parte constitutiva del concepto de mundo hasta el punto de que Husserl llega a identificarlos⁷²⁴, es pensado por Jaspers como de lo abarcador: “lo que siempre se *anuncia* –en los objetos presentes y en el horizonte– pero que *nunca* deviene objeto”⁷²⁵.

Pues bien, la tesis de Arendt puede ser mejor formulada si se sostiene que el sentido del otro como existente viene dado en el horizonte del mundo pero cuando no se lo concibe abstractamente sino en el horizonte de la experiencia mundana, en el cual lo originario del sentido se hace emerger del mundo y no más allá de él. Si nos situáramos en un origen anterior al mundo, dispondríamos ya de una explicación para la totalidad del mundo pero para ello tendríamos que poder ver el mundo como totalidad. Y este es, justamente, el punto de vista de la metafísica. Arendt lo expresa diciendo que para quien se sitúa aquí, en el punto de vista del principio, “el prójimo deja de ser todo salvo criatura de Dios”. Este “dejar de ser todo” es “dejar de ser todo lo que el otro es en tanto que mundano”. Por ejemplo, como dijimos, la experiencia del otro en su existencia concreta no puede eludir el conflicto y la oposición con respecto al otro, conflicto y oposición que Arendt ejemplifica en la relación entre amigo y enemigo. No se trata, insistimos, de que esta relación no esté presente en la concepción mundana de la filosofía y que el punto de vista teológico no la contemple, pero, desde el punto de vista de Arendt, es una relación que no ha sido tematizada en su relevancia por sí misma para comprender al otro. La posición centrada en el mundo como horizonte de sentido conlleva dar relevancia al otro en sus “vínculos específicos”⁷²⁶ –*eigenen Bindungen*–, esos en los que los hombres en su existencia han constituido su mundo de relaciones. Esta tesis implica que el análisis de estas relaciones tiene que detenerse en la formación de estos vínculos que diferencia a unos de otros, a unos grupos de otros. Así, la salida de la abstracción pasa por dar relevancia a las diferencias. Evidentemente, ya puede percibirse aquí que estas diferencias luego serán las determinantes para la pluralidad. Para el punto de vista de la contemplación metafísica y teológica, para el punto de vista

⁷²⁴ Cf. *Ibid.*, p. 252.

⁷²⁵ Jaspers, K., *Filosofía de la existencia*, cit., p. 26.

⁷²⁶ *El concepto de amor en san Agustín*, cit., p. 127.

de la ontoteología, todos los hombres son iguales porque son meramente hombres y pueden ser, dice Arendt, igualmente importantes o igualmente poco importantes⁷²⁷.

Esta desvinculación de las relaciones mundanas tiene la consecuencia de que el hombre queda pertrechado en el “absoluto aislamiento”. En Arendt subyace la tesis de que el hombre ama el prójimo pero de que esta relación se mantiene en la abstracción porque en ella apenas tiene relevancia las diferencias del mundo del otro que es donde el otro concretamente se reconoce más acá de su consideración de criatura de Dios. Esta crítica, que aquí se dirige contra san Agustín en tanto que él no da suficiente relevancia al mundo para la comprensión del otro, luego es la que va a tomar como criterio para su rechazo a la tradición de la filosofía política occidental cuando esta busca su fundamento en el hombre olvidándose del *factum* de la pluralidad. Que la investigación tome un punto de vista inmanente al propio mundo implica, por ejemplo, que el propio hombre se dé los criterios para conducirse en torno al otro y que en esta relación pueda entenderse a partir del “amor carnal”⁷²⁸. Vivir en un mundo compartido, establecer vínculos en la acción, diferenciar los diferentes tipos de conducción hacia el otro, comprender la autonomía de los criterios para juzgar, y ver como el otro se me presenta concretamente como cuerpo sexuado son algunas de las características de las relaciones de alteridad como relaciones mundanas.

Pero con la concepción del hombre en el plexo de sus relaciones mundanas también aparece la consideración histórica del hombre. “El origen histórico del hombre significa justamente su mundanidad y concordaría con su ‘ser en el mundo’”⁷²⁹, dice Arendt. El origen histórico del hombre, esto es, su historicidad aparece cuando, como en Heidegger, la facticidad de la mundanidad señala el carácter irrebasable del tiempo más allá del mundo. La historicidad requiere de una comprensión del tiempo en la que la propia historia no pueda ser redimida metahistóricamente, en la que el propio tiempo no pueda ser superado y reconciliado escatológicamente más allá del tiempo, en la que el propio sentido de la concepción del hombre como temporal ya no venga de la eternidad. Es decir, la historicidad supone el comienzo de un gestarse histórico que no puede ser trascendido más allá de la experiencia del mundo. Por ello, para Arendt la mundanidad es condición para la historicidad, aunque esto también implique que la historicidad está en el origen mismo de la mundanidad. Nuestra mundanidad no es simplemente

⁷²⁷ Cf. *Ibid.*

⁷²⁸ *Ibid.*

⁷²⁹ *Ibid.*

facticidad de lo que nos circunda sino también la facticidad que proviene de nuestra radical temporalidad. La metafísica, como vimos, considera contrariamente que la temporalidad, el mundo, y la propia historicidad pueden superarse por la vida del concepto o, más cercanos al pensamiento metafísico de san Agustín, pueden ser superados cuando pensamos teológicamente trascendiendo nuestra mundanidad. Si entendemos desde el modo de pensar teológico que la mundanidad es caída en el pecado, caída en la *cupiditas*, entonces la imitación y la asimilación del hombre a Dios conlleva necesariamente una pérdida de la propia mundanidad.

Ahora bien, con la exposición que se ha hecho hasta aquí pudiera parecer que para san Agustín y para el cristianismo el otro en la negación de su mundo y en su carácter general de criatura no tiene relevancia alguna para el yo y que es por tanto indiferente para la relación fundamental de la que pende el sentido de la existencia. Por el contrario, afirma Arendt, el otro sí que tiene relevancia dentro del pensamiento agustiniano⁷³⁰. El prójimo se me hace relevante bajo la forma del *volo ut sis*⁷³¹. Pero esta voluntad de que el otro sea, está dirigida por el amor en la misma dirección que mi propia voluntad: la de que el otro niegue el mundo para abrirse a Dios. Pero esto sólo lo puede hacer si al igual que yo se vuelve a sí para que pueda verse en lo que originariamente es, pero esto requiere que el otro como yo salga del mundo compartido para encontrar-se en la soledad. La invitación a la soledad y al retiro es una invitación a que descubra dentro de sí su propia condición natural de criatura. En este encuentro de soledades, el yo y el prójimo se descubren esencialmente como en aquella igualdad originaria donde no hay diferencias marcadas por la pertenencia a mundos diversos. Para Arendt la metafísica como pensamiento transmundano adopta el modo de la

⁷³⁰ *Ibid.*, p 128.

⁷³¹ Recordamos que este *volo ut sis*, escrito por Heidegger en una carta del 13 de mayo de 1925 a Arendt, fue determinante, más allá del contexto de la relación con Heidegger, para que Arendt se interesara por el pensamiento de san Agustín. Aquel “te amo” y, por tanto, “quiero que seas lo que eres” todavía tenía que tener una resonancia en el pensamiento de Arendt cuando insertó aquí el *dictum* agustiniano. Y todavía tenía que tener aún resonancia aquel “ambos somos personas a las que les cuesta hablar, pero que también entienden un silencio” (Arendt H., / Heidegger, H., *Correspondencia (1925-1975)*, cit., p. 31.). Este “entenderse en silencio” para el propio Heidegger no estaba muy lejos del rendimiento que la soledad tenía para el pensamiento. En la soledad se vuelve a lo nuevo del primer día y ahí las cosas humanas todavía nos dejan sorprender al ser sacadas de la cotidianidad. Con estas palabras nos hacemos eco del texto de una carta escrita meses después, el 14 de Septiembre, cuando Heidegger leía el *Hiperión* de Hölderlin, en el que se dice lo siguiente: “Ya he olvidado qué aspecto tiene ‘el mundo’ y me sentiré como un montañés que baja por primera vez a la ciudad. Pero en esta soledad, capaz de producir fuerzas que uno no creía posibles, las cosas humanas también resultan más sencillas y fuertes y pierden su elemento más funesto –la cotidianidad. Debemos conducirnos una y otra vez al punto en que todo es nuevo como el primer día y esto lo genera el trabajo por el hecho de que aísla” (*Ibid.*, p. 45-46.). Imposible no ver no ya resonancias de Hölderlin no sólo en estas palabras de Heidegger sino en la propia lectura que Arendt hace de san Agustín y luego, más allá de él, en su propia lectura de la metafísica.

comprensión de una alteridad que metafísicamente se piensa, en términos husserlianos, como intersubjetividad egológica o monadológica, puesto que el acceso al ser originario tiene lugar a través del absoluto aislamiento⁷³². El otro no queda olvidado pero es amado en un amor donde ya no son relevantes sus diferencias mundanas. “[P]ara el prójimo, el amor se convierte asimismo en invitación a la soledad, requerimiento a ponerse en presencia de Dios”⁷³³. Sólo leyendo el pensamiento teológico de san Agustín y luego el metafísico cartesiano desde esta invitación a encontrarse y pensar a Dios –el canon de la idea de lo infinito hallada en la mente– en la soledad, puede apreciarse el alcance de la tesis arendtiana que pone como lugar del pensamiento el mundo de las apariencias conformado por la pluralidad desde la zona del *entre*. El espacio de apariencias del mundo donde nos encontramos no es el espacio que hay del uno en el otro, del uno descubriendo en sí al otro, el del uno que ve la evidencia del otro en sí, aunque sea sostenida en el conocimiento de Dios sino el espacio que está fuera del uno y del otro en la mediación entre el uno y el otro.⁷³⁴ En *La condición humana* Arendt insistirá, en el capítulo central sobre la acción, en que, a diferencia del papel que las cosas tangibles tienen en la constitución del mundo, este espacio que no es menos real que ellas es, sin embargo intangible y añade: “A esta realidad la llamamos ‘trama’ (*web*) de las relaciones humanas, indicando con la metáfora su cualidad de algún modo intangible”⁷³⁵.

Y dado que en este espacio ya no puede estar la certeza de sí de la autoconciencia como en Descartes y de toda la metafísica de la subjetividad moderna, ni puede estar el descubrimiento de la verdad de lo eterno en sí como en san Agustín y en toda la metafísica realista, dado que este espacio está fuera de toda conciencia absoluta de sí, el modo de ser que le corresponde al sí mismo para su manifestación es el del

⁷³² Cf. *El concepto de amor en san Agustín, cit.*, p. 127.

⁷³³ *Ibid.* p. 128

⁷³⁴ Que el espacio público sea entendido como un “espacio de apariencias” es lo que ha hecho, principalmente, que Arendt sea considerada dentro de la fenomenología. D. Moran ha escrito así: “La concepción de Arendt de este mundo de apariencias es esencialmente fenomenológico: todo lo que se manifiesta a los humanos pertenece al mundo de las apariencias, a la ‘fenomenalidad’” (Moran, D., *Introducción a la fenomenología*, Anthropos, Barcelona, 2011, p. 271.). A. Campillo ha desentrañado el uso polisémico de la expresión “espacio de aparición” (*der öffentliche Raum*) en los diferentes contextos donde es usada. La lectura de A. Campillo insiste en que este “espacio de aparición” nombra tanto una apertura espacial como el lugar donde unos y otros aparecen como una apertura temporal donde los seres singulares aparecen y desaparecen como nacen y mueren. Así mismo sostiene que las condiciones que hacen posible la comprensión de la política como un “espacio de aparición” son la pluralidad y la natalidad y que ambas han de ser consideradas como condiciones pre-políticas o naturales “que los seres humanos compartimos con el resto de los animales” (Campillo, A., “Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt” en *Daimon. Revista de filosofía*, nº 26, 2002, p. 165.).

⁷³⁵ *La condición humana, cit.*, p. 207.

discurso y la acción. Ni en la acción ni el discurso se predisponen los hombres para entrar en el mundo tras un aseguramiento en la certeza de sí. Arendt contrapone a este dominio que da la certeza en la soledad el riesgo que asume quien descubre a los demás a través de la acción y el discurso:

“Aunque nadie sabe a quién revela cuando uno se descubre a sí mismo en la acción o la palabra, voluntariamente se ha de correr el riesgo de la revelación y esto no pueden asumirlo ni el hacedor de las buenas obras, que debe ocultar su yo y permanecer en completo anonimato, ni el delincuente, que ha de esconderse de los demás”⁷³⁶.

La acción y el discurso son indisolubles, no sólo porque el actuar requiera de la palabra, ni sólo porque el propio discurso sea ya un modo de acción, ni sólo porque el discurso sea requerido cuando ya no hay certeza de sí para la dilucidación de la acción, ni sólo porque la acción sea la prueba veritativa de la palabra sino porque ambos y a la vez contienen el único modo de respuesta que corresponde a la pregunta acerca de quién es uno más allá de la intimidad de sí en la aparición del mundo. La pregunta acerca del sí mismo tiene respuesta no tanto cuando el yo entra en sí sino cuando sale de sí y se expone, aun sin seguridades, en el mundo. El sí mismo como fenómeno originario no tiene lugar en el descubrimiento del yo en la reducción del mundo sino precisamente en su aparición. “Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano...”⁷³⁷. Que el mundo sea aquí adjetivado como “humano” no quiere decir sino que ese mundo viene conformado por el plexo de relaciones de unos con otros, en la pluralidad. La soledad que la tradición metafísica puso en el centro del pensamiento como fundamento del saber, bajo la perspectiva de una fenomenología de la mundanidad pluralmente considerada, queda como un extremo o un margen de la vida en su cotidianidad. Por ello dirá Arendt, comentando este texto, que tanto la figura del que hace religiosamente buenas obras a favor del otro como la figura del que actúa en contra del otro y tiene que esconderse para no ser visto son “figuras marginales”, y prosigue, “que suelen entrar en la escena histórica en períodos de corrupción, desintegración y bancarrota política”⁷³⁸, es decir, en periodos donde el mundo configurado y hecho por los hombres se aliena, se pierde y se viene abajo. Cuando ya

⁷³⁶ *Ibid.* p. 204.

⁷³⁷ *Ibid.* p. 203.

⁷³⁷ *Ibid.*

⁷³⁸ *Ibid.* p. 204.

no hay mundo o el mundo queda desintegrado, entonces se pierde el espacio de aparición en el que uno puede mostrar quién es. Quizás una de las conclusiones más importantes del pensamiento de Arendt es que el mundo, como espacio de relación en la pluralidad, es un espacio político que requiere de la acción y de la palabra para su sostenimiento de tal modo que allí donde ya no hay mundo –pensemos en los estados fallidos y aun más en los estados criminales– las personas tampoco pueden disponer de un lugar donde puedan mostrarse y ser reconocidas en lo que son. Donde ya no hay mundo como mundo compartido sólo queda la barbarie.

Hay un texto interesante en el libro de *Rahel Varnhagen* que nos hace comprender cómo el concepto de facticidad en Arendt viene a coincidir con el concepto de mundanidad. Para Arendt esta facticidad implica que la soledad sólo puede ser un estado extra-ordinario o una actitud en la que no puede persistirse indefinidamente. En las primeras páginas de este libro leemos lo siguiente: “Ningún ser humano puede aislarse tanto que no vuelva a ser, una y otra vez, reenviado al mundo, si espera como sea, lo que sólo el mundo pueda dar: ‘cosas comunes y corrientes’⁷³⁹. “Reenviar al mundo” es, el contexto de nuestro trabajo, justo el concepto contrario al de reducción del mundo. Si por la reducción reconducimos nuestra experiencia a la soledad del yo y si en esta reconducción descubrimos nuestra subjetividad constituyente de mundo, en el reenvío al mundo reconducimos el rédito de la experiencia de la soledad de nuevo al mundo. Pero lo interesante es constatar que para el pensamiento de Arendt la soledad como una interioridad sin mundo, como una interioridad en la que dejamos fuera el mundo, nunca puede llevarse completamente a cabo. El aislamiento no se da de tal modo que un ser humano no sea de nuevo vuelto al mundo. El aislamiento como vivencia ensimismada e inmanente de la soledad no puede romper definitivamente con el mundo. En el contexto del libro sobre Rahel Varnhagen este mundo viene conformado por la cotidianidad de las *cosas comunes* a través de las cuales discurre nuestra vida. Es cierto que la reducción del mundo no se produce de tal modo que se pierda la intencionalidad de la conciencia con el propio mundo, pero también lo es que en tanto que seres mundanos nuestra conciencia vuelta a sí no pueda desprenderse en la soledad del mundo. La reducción como reconducción del mundo al yo no puede, por ello, ser absoluta y completa⁷⁴⁰. En la reducción no puede darse la visión del mundo

⁷³⁹ *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, Lumen, 2000, p. 34 [*Rahel Varnhagen. The Life of a Jewish Woman*, Harcourt Brace & Company, New York, 1957.].

⁷⁴⁰ Que la reducción no puede ser completada es también uno de los lugares comunes de la fenomenología. Merleau-Ponty es el que más insistió en ello. A raíz de esta tesis ha escrito C. Moreno

transparentemente al yo, porque esto supondría negar, elevarse y sobrepasar nuestra condición mundana. Vivir en el mundo y reclamar nuestra condición mundana como nuestra condición humana fundamental no es naturalizar la conciencia viéndola como parte suya sino mantener que su diferencia con el mundo no es tan absoluta que pueda aislarse de él y, con él, de las relaciones mundanas con los otros. La soledad en la autorreflexión no es tan definitiva que no nos vuelva al diálogo con los otros.

El último rasgo que Arendt señala para la relevancia de la mediación del mundo en el encuentro con el otro en el texto de 1929 pone el acento en la mortalidad. ¿Qué papel juega la muerte del otro dentro de nuestra experiencia con él? ¿Cómo hemos de entender el amor al prójimo ante el hecho de la muerte? ¿Puede amarse al otro en su condición mortal o acaso el amor requiere amar sólo lo eterno del otro? Estas cuestiones surgen a raíz del contenido del último párrafo de este capítulo y corresponden al lugar de la muerte en el amor en el análisis existencial que surgió en el primer marco de interpretación. Pues bien para Arendt amar al prójimo en la mundanidad significa amarlo en su mortalidad. La mundanidad señala el límite que no debemos traspasar para darle al prójimo en el amor la eternidad de lo que no muere. Para Arendt amar metafísicamente al otro es amarlo en la eternidad de lo que él es pero no poder amarlo en su mortalidad. Así escribe: “En consonancia con el sentido del ser como ser por siempre, el amor al prójimo no significa amar al otro en su mortalidad, sino amar lo que en él es eterno, su ‘de donde’ más propio”⁷⁴¹. No puede amarse aquello que cambia y está sometido al tiempo, parece decir constantemente el que ama, porque el amor en su exigencia de infinitud lleva la exigencia de eternidad. Y es aquí, en este punto, donde la ambivalencia de la vivencia del amor se abraza a la reflexión metafísica y teológica, porque sólo la metafísica y la teología dan para el pensamiento el contenido pleno del modo como el otro puede ser amado, aun en su finitud, como eterno. Aquí dice Arendt

que “la fenomenología merleau-pontiana sacrifica la completud de la reducción fenomenológica a favor del *entrelazamiento* en que vivimos, y porque dicha hipotética completud indicaría que la subjetividad y su capacidad ‘fenomenologizante’ serían capaces de vencer, con su distanciamiento, la participación sensible en el mundo que *somos*, y de este modo desequilibrar el *entrelazamiento*” (Moreno, C., *Fenomenología y filosofía existencial. Entusiasmos y disidencias*, Vol. II, Madrid, 2000, p. 131.). En esta idea y en lo que implica para un pensamiento acerca de la sensibilidad, del cuerpo, del mundo, del otro, de la temporalidad, de la visibilidad e invisibilidad, de la carne, etc., es donde podría encontrarse el encuentro de la fenomenología de Arendt con la de Merleau-Ponty. Sobre esta confluencia en la fenomenología de uno y otro en la perspectiva de la crítica a la metafísica puede verse: Boella, L., “Phenomenology and Ontology: Hannah Arendt and Maurice Merleau-Ponty”, en Burke, P., and Van der Veken, J., *Merleau-Ponty in Contemporary Perspective Phaenomenologica*, Springer Netherlands, 1993, pp. 171-179.

⁷⁴¹ *El concepto de amor en san Agustín, cit.*, p. 129.

radica “el sentido originario de lo que amamos”⁷⁴². El sentido no viene fraguado desde la condición humana mundana sino desde la condición humana eterna, porque en la vivencia del amor se rechaza como un sinsentido que lo que amamos perezca y muera. Ya apuntábamos que, desde el punto de vista religioso y metafísico, lo que muere es el modo de ser que le corresponde a la vida en el mundo pero no el modo de ser que corresponde a la vida del espíritu. La muerte para el existente es sólo muerte de su ser en el mundo ya que el acto de morir en el mundo es nacimiento a la vida que no muere. En las cenizas del mundo siempre queda el rescoldo de la vida en el que prende de nuevo el fuego del espíritu. La muerte y la vida se copertenecen pero de tal modo que, finalmente, la vida gana en el espíritu la batalla a la muerte. La fe se sostiene en esta creencia que desafía cualquier evidencia mundana y la metafísica pretende mostrar que su contenido es racional. Pero con ello, para Arendt, la muerte del otro pierde el significado que tiene como muerte en el mundo: “La muerte –escribe Arendt– carece de todo significado para el amor al prójimo, pues al sacar a mi prójimo del mundo se limita a hacer lo que el amor ya había hecho de suyo, amando al ser que en él vive como su origen”⁷⁴³. Efectivamente, la muerte es ocasión para el pensamiento de la trascendencia de la propia vida pero con ello se corre el riesgo de no dar relevancia a la muerte del otro en el propio mundo, es decir, de dar relevancia a que la muerte del otro, por decirlo, así, es también desaparición del mundo. Efectivamente, por un lado, sencillamente como pérdida de alguien que daba *su* modo de aparición al mundo, también, por otro, demasiado a menudo como destrucción, junto a la muerte del otro, del mundo. Que la destrucción del mundo corre pareja a la destrucción del otro, que el amor al mundo es al mismo tiempo amor al otro quedó para Arendt suficientemente mostrado en los campos de exterminio y para nosotros hoy día en todas aquellas formas de terrorismo que destruyen el mundo violentamente al tiempo que matan la vida de los que a él pertenecen.

Para finalizar es interesante ver que para Arendt el mundo de la vida mundana, si se permite esta expresión, es el que corresponde al mundo de lo humano que como tal es un entre mundo, un mundo que está entre el mundo de la vida trascendente y el mundo de la vida biológica. En *La condición humana*, en el capítulo dedicado a la labor, Arendt destaca cómo sólo desde el “mundo humano” se manifiesta el mundo de la naturaleza en su cíclico movimiento como crecimiento y decadencia. Cuando

⁷⁴² *Ibid.*

⁷⁴³ *Ibid.*

insertamos los procesos naturales dentro del mundo humano y los hacemos pertenecer a él es cuando propiamente podemos hablar para la naturaleza de crecimiento y decadencia, de nacimiento y muerte. “Sin un mundo –escribe– en el que los hombres nazcan y mueran, sólo existiría la inmutable y eterna repetición, la inmortal eternidad de lo humano y de las otras especies de animales”⁷⁴⁴. El mundo humano es el que hace posible que, en ese eterno ciclo de la naturaleza, la vida como tal sea algo que aparece y desaparece. Esta es, como puede apreciarse, una fuerte tesis de raigambre fenomenológica, porque viene a indicar que el hecho de considerar la vida como fenómeno natural que aparece y desaparece sólo es posible gracias al mundo. Si lo creado en la creación aparece y desaparece es porque ya está cabe sí en un mundo humano. Definitivamente, de este modo, el mundo desnaturaliza la vida como proceso cíclico de repetición y hace mostrar la vida de todo lo que vive como aparición y desaparición. El nacimiento y la muerte indican, más allá de ser considerados meramente como procesos naturales, el momento del comienzo de la aparición que hace posible toda otra aparición y el momento de la desaparición de toda aparición. La vida aparece y desaparece siempre dentro de los límites del mundo. El nacimiento y la muerte representan “los dos supremos acontecimientos de aparición y desaparición del mundo”⁷⁴⁵. Si la vida se nos muestra como fenómeno en su totalidad es porque la vida siendo vida en el mundo sale fuera de la eterna repetición de la naturaleza o de la creación. El mundo es el que da el carácter de fenómeno a la vida como algo que llega a ser y como algo que deja de ser, como algo que se manifiesta y como algo que se oculta, como algo que es y que se mantiene en lo que es mientras es vida mundana y como algo que deja de ser cuando ya no se está entre los vivos del mundo. Arendt, tomando el concepto fenomenológico de fenómeno, pone el mundo como mundo humano como lo que hace posible la descripción del ser como fenómeno. Ahora bien, si nos preguntamos cual es el origen “sustantivo” de este adjetivo “humano”, la respuesta no puede sino venir dada por la conformación que hace de este mundo algo específico y que lo diferencia del mundo como un mero entorno: nos estamos refiriendo evidentemente al carácter plural de relación de los hombres, al modo como ese mundo es ya y desde siempre para quien entra en él un mundo de relaciones de unos y otros. Para decirlo en otros términos: lo humano no está en la consideración universal y cíclico de la vida que compartimos con el resto de seres vivos –lo humano no puede venir de ningún tipo de

⁷⁴⁴ *La condición humana, cit.*, p. 110.

⁷⁴⁵ *Ibid.*

naturalismo— sino de la pluralidad definida desde el terreno del *entre*. Lo que la metafísica guardaba tras sí, y no dejaba desplegar, era la consideración misma de los acontecimientos como fenómenos, es decir, el carácter fenomenológico del mundo como lo que hace posible que la vida en su condición natural, de nacimiento y muerte, sea fenómeno, lo cual, dicho sea de paso, abre la cuestión del sentido del ser a la aparición y desaparición. En cambio, por ejemplo, el sentido que se abre en el pensamiento teológico y escatológico tiene que ver, como expusimos a propósito del último capítulo de *La ciudad de Dios*, con el mundo no como el mundo hecho por el hombre sino como el mundo originario, esto es, como la creación. La metafísica de Hegel parte de esta misma tesis pero en la voluntad de integrar dentro de sí la propia experiencia del mundo tiene que hacer de lo eterno mismo un principio anterior al mundo que es recobrado en su final. La fenomenología de la mundanidad lo primero que tenía que hacer para ser verdaderamente postmetafísica es mostrar que el mundo mismo, como condición de posibilidad de la aparición y desaparición, lleva en sí mismo el carácter fenomenológico de lo que aparece y desaparece.

7. Para una fenomenología de la *vita socialis* en comunidad

La cuestión de la comunidad también se torna en la cuestión fundamental en la última parte del trabajo de Arendt. Inicialmente la cuestión de la comunidad se presenta como aquello en lo cual el prójimo adquiere relevancia. La cuestión de la alteridad parece tener así su cumplimiento en la cuestión de la comunidad. En la comunidad, el amor abstracto hacia el prójimo, el amor al otro desde la soledad, parece tornarse en un amor concreto donde el hombre está ya en relación con el otro en torno a algo común. En la comunidad el amor ya no está fundado en el otro como otro en su universalidad sino en el lugar en el se re-únen en lo común. Lo propio del pensamiento de la comunidad para Arendt es que la relación de alteridad, como una relación sostenida en el pensamiento de san Agustín en Dios, se abre a un tercer elemento entre la soledad del yo y Dios. Lo común de la comunidad ya no viene determinado por la pertenencia de uno en relación a otro sino que explica esa relación como un tercero donde quedan con-gregados. De entrada, podemos decir, que la comunidad es pluralidad congregada bajo un nexo común.

Para san Agustín este nexo común viene dado como aquello a que lo que se ama. Así, por ejemplo, en *De civitate Dei* da la siguiente definición de pueblo:

“El pueblo es un conjunto de seres racionales asociados por la concorde comunidad de objetos amados’, para saber qué es cada pueblo es preciso examinar los objetos de su amor. No obstante, sea cual fuere su amor, si es un conjunto, no de bestias sino de seres racionales, y están ligados por la concorde comunión de objetos amados, puede llamarse, sin absurdo ninguno, pueblo”⁷⁴⁶.

De la definición de san Agustín –*Populus est coetus multitudinis rationalis*– es interesante resaltar que lo que forma a un pueblo es la reunión multitudinaria de seres racionales que están asociados en virtud de lo que aman. Lo que aman, que es lo común en ellos, es lo que hace posible que una mera multitud de seres racionales que están unos juntos a otros estén congregados en una comunidad, en este caso, un pueblo. Para que haya un pueblo se requiere, según san Agustín, dos condiciones: la primera, que haya un conjunto de seres racionales y no de bestias, la segunda que estén ligados o unidos en “concorde comunión” objetivamente por un “objeto” que amen. San Agustín sigue aquí la tesis clásica según la cual las relaciones entre individuos están sostenidas no en sí mismas sino en algo objetivo que les da unidad⁷⁴⁷. Pues bien, es esto objetivo lo que hace posible la comunión concorde de unos con otros conformándolos en aquello que los une y relativizando sus diferencias. En este sentido para san Agustín, como hemos ido señalando en este trabajo, de esto que es “objetivo” se puede hacer una descripción jerárquica: una multitud puede ser unidad por un objeto de amor noble o puede serlo por un objeto de amor innoble, por un objeto de amor más alto o más bajo. Incluso un mismo pueblo, como el romano según cita el propio san Agustín, pudo pasar de amar lo más noble a corromperse rompiendo su concordia por sediciones y guerras civiles.

Aunque Arendt no advierte este polo objetivo de lo amable en san Agustín, sin embargo, su arranque de la interpretación parte del nexo de lo común que forma la comunidad. Proponemos entrar en el texto de 1929 desde la perspectiva mucho más clara de lo que Arendt dice de lo común, para el cristianismo en general y para san Agustín en particular, en *La condición humana*. Allí leemos lo siguiente:

⁷⁴⁶ *La Ciudad de Dios*, XIX, 24.

⁷⁴⁷ Este aspecto ha sido resaltado en un trabajo mío sobre el concepto de la *philia* en Aristóteles como una relación de alteridad. Para Aristóteles la amistad es una relación de alteridad que se constituye tanto intersubjetivamente, desde los principios de la reciprocidad y de la semejanza, como, objetivamente, desde el principio de lo amable (*tó philetón*). “Lo amable” hace referencia a aquello en lo que se sustenta la relación de alteridad y que en ningún modo puede ser reducida a ella misma (cf. Palomar Torralbo, A. “La *philia* como investigación fenomenológica particular del saber práctico en Aristóteles: significado y fundamentación”, *Franciscanum*, n° 162, Vol. LVI, 2014, pp. 51-73.).

“Encontrar un nexo entre las personas lo bastante fuerte para reemplazar al mundo, fue la principal tarea política de la primera filosofía cristiana, y fue san Agustín quien propuso basar en la caridad no sólo la ‘hermandad’ cristiana, sino todas las relaciones humanas”⁷⁴⁸.

Aquí está contenida la conclusión de su estudio sobre san Agustín en torno al problema de la comunidad: la tarea política de la filosofía cristiana de san Agustín fue reemplazar el vínculo que da a las personas el mundo por uno otro más fuerte. Este vínculo no es otro que *caritas*. Pero, como nos advierte el texto, no sólo se trata de un vínculo suficientemente fuerte para unir a una multitud determinada más allá de su condición humana concreta sino para poder unir a toda relación humana. El vínculo que ofrece así el cristianismo y especialmente san Agustín suprime la condición mundana de los hombres en virtud de que los hombres pueden ser congregados bajo un mismo principio unificador, de tal modo que la unidad que da su pertenencia al mundo pierde toda relevancia posible. La comunidad cristiana en el amor de *caritas* encuentra lo común con capacidad para asociar a todos los seres humanos o racionales. Y abunda Arendt en algo que no puede pasar inadvertido: si la caridad tiene al menos tanto poder como el mundo es porque comparte con el mundo el estar entre los hombres. Y cita un ejemplo de san Agustín en el cual se afirma que incluso los ladrones tienen entre sí (*inter se*) la caridad⁷⁴⁹. Si la caridad es tan fuerte como el mundo es porque como el mundo no es simplemente una experiencia sino para el cristianismo la condición misma de la experiencia de unidad. La caridad une y reemplaza al mundo porque es lo común de todos los hombres: aquello que está entre ellos (*between men*) y que, por ello, puede unir a todos bajo un mismo principio de relación. Nada hay, podríamos decir, más común que lo que separa a cada hombre como individuo porque de este modo lo común alcanza a todo hombre. Lo que viene a sostener san Agustín es que este “entre” no es un vacío ni una nada sino la caridad misma hasta el punto, como ya nos apareció anteriormente, que son borradas las diferencias entre el amigo y el enemigo o, como aparece aquí, la codicia misma entre los ladrones. Ciertamente, lo que quiere decir san Agustín es que incluso entre los ladrones hay un principio de unidad en la medida que tienen un “amor” o un “interés común” y que incluso entre ellos en muchas ocasiones se procede con la solicitud que brinda el amor. Pero ¿cómo la caridad puede ser lo común

⁷⁴⁸ *La condición humana, cit.*, p. 62.

⁷⁴⁹ Cf. *Ibid.*

que da unidad a todos los hombres? ¿Cómo la caridad puede erigirse en las relaciones humanas como en lo otro del mundo?

Pues bien, Arendt en *La condición humana* ya no avanza sobre esta cuestión sino que su exposición se encamina a mostrar cómo este principio político del cristianismo hace imposible establecer una esfera pública y política. A este respecto pone el ejemplo de como la caridad regía la constitución de las órdenes monásticas donde resultó ser un principio adecuado de unidad ante la falta de mundanidad “y es –añade– sobremanera apropiado para llevar a través del mundo a un grupo de personas esencialmente sin mundo...”⁷⁵⁰. En el texto de 1929 Arendt sostiene que la verdadera comunidad –*whare societatis*– o hermanad –*fellowship*– descansa en la fe en común –*gemeinsamen Glaubens*– que conforma la sociedad o comunidad de los creyentes –*societas der Gläubigen*–⁷⁵¹. Ahora bien, esta comunidad tiene dos rasgos: el primero, como ya hemos visto, basarse en un principio no mundano que se toma como una “posibilidad específica”. Esta posibilidad, insistamos, no se fundamenta, en modo alguno, en una realidad predada en el mundo –*vorgegebenen Wirklichkeit in der Welt*–; el segundo, que esta comunidad “requiere para sí al hombre entero”. En efecto, la comunidad tiene su fundamento en la fe, es decir, fuera del mundo o en un mundo concebido en el que la mundanidad no tiene una efectiva realidad para la constitución de la comunidad. El otro rasgo alude a la exigencia que la fe tiene de la querencia por la totalidad del hombre. A diferencia de las comunidades mundanas –*weltlichen Geminschaften*– en las que se aísla un rasgo del ser humano o un objeto determinado de amor, la comunidad de los creyentes requiere al hombre en su totalidad, tanto al hombre en el sentido extensivo de la palabra como en el sentido intensivo. *Caritas* no aísla un rasgo del hombre ni un objeto particular como objeto de amor sino que, en lo más profundo y en lo más amplio, exige la entrega del hombre completo. Es, por ello, el fundamento de una comunidad que deja en suspensión todo vínculo concreto en el que se constituyen otras comunidades particulares a las que puede pertenecer el hombre. Leído positivamente estas dos rasgos son muy importantes porque nos sitúan en el pensamiento de Arendt en torno a la mundanidad: el mundo tiene una realidad efectiva en la que se configura la unidad de lo común y, en segundo lugar, las comunidades en tanto que mundanas son particulares por poder ser definidas por un rasgo del ser humano o por un objeto particular de estimación. Ya vemos cómo está aquí presente el

⁷⁵⁰ *Ibid.* p. 63.

⁷⁵¹ Cf. *Ibid.* p. 134; orig., p. 75.

recelo de Arendt para que, desde un principio mundano, se quisiera forjar artificialmente la formación de una comunidad a partir de una multitud de hombres. Esto fue, por cierto, lo que quisieron hacer los movimientos totalitarios. Sobre esta cuestión volveremos en el último capítulo.

Ahora bien, prosigue el razonamiento de Arendt, hemos visto que la comunidad de los creyentes no tiene su fundamento en el mundo y que, sin embargo, el otro, aún sin mundo, puede tener relevancia. ¿Cómo es esto posible? ¿Cómo puede la fe reunir a los hombres, aún en su universalidad, bajo un principio? ¿No es la fe un principio que da unidad en lo común de la comunicación del hombre con Dios? La tesis de Arendt es que en el cristianismo la mera concurrencia de la creencia en Dios no basta para formar la comunidad de los creyentes, es decir, no basta la mera concurrencia de las creencias en torno a la fe ni basta la participación de los creyentes en la sola fe. La dialéctica inmanente de la propia fe –*immanenten Glaubensdialektik*– no es suficiente sino que es necesaria “una experiencia fundamental –*Erfarungsgrundlage*–” de lo común. Esta experiencia fundamental viene dada por la facticidad de la historia y de lo histórico. La experiencia de la fe muestra su vínculo común en la Historia. En primer lugar, en la realidad histórica de Cristo, en su venida al mundo y en su muerte redentora. Arendt sostiene que desde este concepto de facticidad de la Historia el mundo entero forma parte de la redención de tal manera, apostilla Arendt, que la fe “saca al hombre del mundo, o sea, de cierta comunidad de los hombres”⁷⁵². En el hecho de la Encarnación, la facticidad de la historia, de cada una de las comunidades en las que viven los hombres, podríamos decir nosotros, queda reconducida y reordenada en la formación de una historia universal. En este sentido, la facticidad de la historicidad de Dios lleva a cabo una unificación del mundo donde la historicidad de cada una de las comunidades queda integrada en el plan de una historia universal. Y así, por ejemplo, los pueblos precristianos también forman parte de esta historia universal por la relación histórico-fáctica en que se hallan en relación a la venida de Cristo. La tradición cristiana, en la facticidad de la venida de Dios al mundo, ha dado un sentido para *todo el mundo*, un sentido que *de hecho* agrupa el devenir mismo del mundo de antes, con el mundo de ahora y con el mundo por venir dando unidad a las múltiples experiencias de las comunidades mundanas en la Historia. Esta concepción teológica de la Historia mantiene una dirección ascendente y lineal que va desde la creación hasta el cumplimiento del tiempo en la Ciudad de Dios. Es importante señalar que para san

⁷⁵² *El concepto de amor en san Agustín, cit.*, p. 135.

Agustín la Historia se desenvuelve históricamente –he ahí su historicidad– como la peregrinación de la Ciudad de Dios en el tiempo hasta la recapitulación de su propio desenvolvimiento en el tiempo en la morada de la paz completa. Con esta idea comienza, como se sabe, la *Ciudad de Dios*: la ciudad de Dios que peregrina en estos tiempos entre los impíos, viviendo de la fe y esperando la patria definitiva “conseguirá entonces con creces la victoria final y una paz completa”⁷⁵³.

Pero, esta Historia, que se desenvuelve y se manifiesta en el mundo y que da sentido universal a cada una de las comunidades particulares, no es suficiente para comprender como *de hecho* forman comunidad los creyentes en el mundo. No basta ni sola dialéctica de la fe ni sólo el sentido que inaugura la facticidad de la Encarnación. Es necesario, según Arendt, un “segundo hecho histórico”, una facticidad de la historia en la que el hecho de lo común congregate la multiplicidad de personas en el mundo mismo. Este segundo hecho histórico es la descendencia común de todos los hombres de Adán. Esta descendencia, que nos hace pertenecer a un único linaje, forma en el mundo la comunidad de la *Civitas terrena*. La ciudad terrena, argumenta Arendt, no es el caso que esté ni arbitrariamente fundada ni que sea susceptible de una disolución arbitraria sino que se mantiene como un “organismo social integrador”⁷⁵⁴. Esta integración se muestra en que sus *integrantes* no sólo están unos junto a otros, unos frente a otros, sino en que viven unos con otros y unos para otros. Esta con-vivencia de ser uno para otro es lo que determina la *vita socialis*. Para Arendt, esta *vita socialis* viene determinada como la comunidad de los descendientes de Adán. Ahora bien, se trata de una comunidad que se extiende a lo ancho y largo del mundo como ciudad terrenal y que, cabría apostillar, también saca fuera al hombre de sus concretas comunidades de pertenencia para congregarlos en lo común de su condición histórica. Esta historicidad, que funda el *factum* de la comunidad humana en el mundo, es en un sentido más originaria que la primera. Este segundo hecho histórico, afirma Arendt, “es el único que hace posible la realidad históricamente efectiva y eficaz de Cristo”⁷⁵⁵. Este hecho histórico es más originario en el sentido de que Cristo no vino sin más al mundo sino a estar entre los hombres. La historicidad de la Historia es así posible porque Cristo no vino al mundo sino al mundo en el que los hombres vivían. Todavía nos mantenemos

⁷⁵³ *La ciudad de Dios*, I, Prólogo.

⁷⁵⁴ *El concepto de amor de amor en san Agustín*, cit., p. 135

⁷⁵⁵ *Ibid.*

aquí en un plano estrictamente teológico, pero de una teología que se conforma, aun metafísicamente, de forma histórica.

Pues bien, el carácter histórico de la comunidad donde se desenvuelve la *vita socialis* y que se fundamenta en la participación del linaje adámico entraña una serie de notas que conviene señalar: en primer lugar, esta comunidad está fundada en la igualdad de todos los hombres en tanto que tienen el mismo origen de pertenencia. No es una semejanza accidental sino necesaria e históricamente fijada en una genealogía histórica. En segundo lugar, es una comunidad histórica que viene fundada por el pecado del origen. La condición humana originaria es la comunidad de pecadores. Antes de toda elección –como vimos anteriormente en nuestro trabajo– los hombres se copertenecen en la comunidad del pecado. Para san Agustín era importante insistir, frente a los pelagianos, que el pecado de Adán no sólo afectaba al propio Adán sino a todos sus descendientes, porque de este modo la propia historia de la humanidad podía tener un sentido unitario y la propia Encarnación de Cristo podía tener una dimensión universal que alcanzara a todos los hombres de una vez y para siempre. La comunidad es comunidad de origen pero también comunidad de destino, pues todos los hombres comparten el mismo destino particular a lo largo de toda su vida: “el estado de mortalidad”–*die Situation der Sterblichkeit*⁷⁵⁶ –. Comunidad de pecado y comunidad de destino –la comunidad que nos agrupa en torno a la cuestión de fe del pecado y de la muerte– son las que hacen posible la comunidad humana como comunidad histórica. Efectivamente, aunque Arendt lo señala fugazmente pero tiene su importancia, el pecado y la muerte rompen con la pertenencia del hombre a la naturaleza y lo hacen entrar en la historia. Pero también, y más atinadamente, el pecado heredado en el nacimiento hace posible entrar a todos los hombres en la historia igualándolos en su condición. “La igualdad de los hombres –dice Arendt– no se limita a la igualdad de los que contingentemente coexisten de hecho entre sí, sino que se remonta hasta el pasado histórico más remoto”⁷⁵⁷. La igualdad no es una condición de hecho ni tampoco mera universalidad abstracta sino que viene fundada por la copertenencia a un pasado histórico que se extiende en el tiempo hasta el final de la historia. Como señala Arendt, esta comunidad ha de incluir también a aquellos que han muerto. Cada nacimiento no es sin más un acontecimiento natural sino la entrada de cada hombre a través de su condición pecadora a la historia. En los términos de dependencia e independencia, en

⁷⁵⁶ *Ibid.*; ed. alem., p. 78.

⁷⁵⁷ *Ibid.* p. 138.

los que ella ha cifrado los modos básicos de la relación del hombre, el carácter histórico de la comunidad de la sociedad fundada en Adán significa que el hombre se ha hecho independiente del Creador y dependiente de otras personas⁷⁵⁸. Aunque no sea muy acertada esta afirmación por parte de Arendt, lo que ella quiere decir es que en la comunidad histórica el modo de relación con los otros pasa a un primer plano. Es como si la humanidad necesitara de un primer hombre que volviera su espalda a Dios para que pudiera iniciarse con cierta legitimidad el correr de la historia en el mundo y de esta manera hacer del mundo el lugar mismo de la historicidad del hombre. Es Arendt misma, en proximidad de nuevo con Heidegger, la que dice que la historicidad descansa en la independencia del mundo respecto a Dios o, lo que es lo mismo, en la dependencia originaria y primera de unos hombres con otros: “La independencia del mundo respecto de Dios descansa precisamente en la historicidad (*Geschichtlichkeit*), es decir aquí, en el origen específico de la humanidad, que tiene una legitimación propia”⁷⁵⁹.

Pero, hay que dejar constancia de que esta historicidad que inaugura la condición humana como condición mundana, que funda una igualdad de género, y que hace posible dar algunos pasos hacia la descripción de la vida cotidiana como *vita activa*, no abre cabalmente la cuestión de la comprensión del carácter histórico de las comunidades humanas, pues la igualdad fundada en Adán es tan poderosa que no tiene en cuenta las diferencias. Y, concluye Arendt, “aunque pueda haber múltiples Estados y comunidades humanas, en verdad hay sólo, siempre, las dos ciudades, la buena y la mala, la que se basa en Cristo y la que lo hace en Adán, como hay dos amores: el amor al mundo—o a sí mismo— y el amor a Dios”⁷⁶⁰. Para Arendt el pensamiento acerca de la comunidad tiene que originarse de tal manera que pueda reconocerse en él las diferencias de las diversas comunidades sin que queden reducidas a la pertenencia de la comunidad terrestre y la celeste. Respecto al tema de la comunidad cabe decir lo mismo que se dijo en torno a la cuestión de la alteridad: san Agustín soluciona demasiado pronto el problema sin detenerse en la cuestión fundamental del papel que el mundo y la experiencia del mundo tienen en la configuración de las plurales comunidades mundanas, porque para el pensamiento de san Agustín, finalmente, el mundo ha sido elevado más allá de su carácter estrictamente fenomenológico a un concepto moral teológico en el que se separa el ejercicio del hombre de la obra de Dios. De fondo de la lectura del texto de la

⁷⁵⁸ Cf. *Ibid.*

⁷⁵⁹ *Ibid.*; ed. alem., 81.

⁷⁶⁰ *El concepto de amor en san Agustín, cit.*, p. 137.

joven Arendt se desprende la honda impresión de que la conciencia del mundo puede conllevar la pérdida de la conciencia como criatura en un proceso por el que la pertenencia originaria se va diluyendo y olvidando hasta hacerla aparecer como un origen que se pierde en la noche de los tiempos. Entonces es cuando el mundo se convierte en algo tan familiar que resulta que ya no hay visión que domine el campo de la experiencia más allá del mundo y del tiempo.

Vemos aquí que tanto la cuestión del otro como la de la comunidad apuntan a la cuestión del mundo como el lugar del reconocimiento de las diferencias. Cancelarlas es cancelar el mundo y cancelar el mundo es cancelar las diferencias. El pensamiento de san Agustín tomó las diferencias de manera tan poderosa (*Übermächtige*)⁷⁶¹, dice Arendt, que terminó borrando el modo en el que estas pueden ser vistas en su relevancia para la vida social. No obstante, para ser justos, hay que decir que pueden encontrarse algunos elementos en el texto de Arendt que nos pueden dar una primera idea del modo como hay que pensar la *vita socialis* como *vita activa*. En efecto, la relación de reciproca dependencia es lo que determina la *vita socialis*. La dependencia mutua se hace manifiesta en un dar y recibir a cuya base hay unas creencias, un sistema de creencias podríamos decir nosotros, de mutua confianza de unos para otros. Y Arendt subraya que esta comprensión de suyo no viene dada por un acto intelectual ni por la evidencia o el ver del conocimiento⁷⁶². Esta mutua dependencia del dar y recibir hace referencia a una facticidad sólo a partir de la cual puede elevarse la pregunta filosófica acerca de sí mismo en el aislamiento: “Hasta conocer su relevancia, la mutua interdependencia de los hombres no puede sustituirse por el aislamiento en que el individuo se pregunta a sí mismo por su ser”⁷⁶³. Hacia dentro del mundo, la comunidad tiene su comprensión en el modo de la praxis de la cotidianidad, el cual no puede ser sustituido por las soledades en la que se despejan las cuestiones filosóficas. Sin embargo, en contra de lo pudiera creerse, no fue esta soledad requerida por la contemplación como modo de pensamiento ni fue san Agustín el que hizo más difícil la *vita socialis* sino que fue el pensamiento de la Época Moderna el que más necesario hizo la restitución del concepto de la *vita activa*. Detengámonos, para finalizar, un poco aquí.

⁷⁶¹ Cf. *Der Liebesbegriff bei Augustin, cit.*, p. 79.

⁷⁶² Cf. *El concepto de amor en san Agustín, cit.*, p. 136.

⁷⁶³ Cf. *Ibid.*

Efectivamente, la prioridad de la vida activa sobre la contemplativa tuvo una inversión importante con Platón o incluso, piensa Arendt, probablemente antes con Sócrates, pues el pensamiento “se concibió como el camino más directo e importante que llevaba a la contemplación de la verdad”⁷⁶⁴. El pensamiento, a su vez, fue concebido como el diálogo interno del alma consigo mismo y, de este modo, fue como el proceso dialógico sirvió como medio para contemplar la verdad. Esto fue especialmente determinante para el pensamiento medieval y, concretamente, para el “escolasticismo medieval”⁷⁶⁵. Ahora bien, sobre la inversión platónica, la Época Moderna operó su propia inversión de tal modo que la vida activa y la acción pasaron a ocupar un primer plano eliminando el modo de pensamiento de la contemplación y sustituyéndolo por el modo de pensar en el que la verdad ya no se contempla sino que sólo se reconoce en lo que el hombre mismo hace. Parte, dice Arendt, el hombre en la Época Moderna de la “convicción de que la verdad objetiva no se la da al hombre y de que sólo puede conocer lo que él mismo hace...”⁷⁶⁶. Este procesualismo lleva, o bien a la desesperación o bien, dice ella, a la “actividad redoblada” (*redoubled activity*). Al no encontrar otra verdad u otro criterio de verdad que el que se pone en juego en el hacer mismo sólo cabe al hombre, o bien la desesperación o bien volcarse incesantemente en la actividad. Lo que no soporta, dice Arendt, el hombre moderno, en modo alguno, es la resignación y la renuncia –*resignation*–⁷⁶⁷ como el hombre medieval. Por ello, Arendt hace una valoración positiva en gran medida de la *vita contemplativa*. Por ejemplo en estas páginas del parágrafo 41 leemos lo siguiente: “No fue en el pensamiento medieval, sino en el moderno, donde la filosofía pasó a desempeñar un segundo e incluso tercer papel”⁷⁶⁸. Esta inversión es la que produce la separación más tajante entre la actividad de la mente y el mundo como lugar del habitar humano⁷⁶⁹.

Cuando esta inversión se radicalizó como un abismo entre la vida contemplativa y activa emergió la figura del *animal laborans*. Sólo queremos señalar que bajo esta figura el mundo aparece como aniquilado, negado y nadificado de nuevo sin la iluminación de las ideas metafísicas. “Resulta fácilmente concebible que la Época

⁷⁶⁴ *Ibid.*

⁷⁶⁵ *Ibid.* p. 317.

⁷⁶⁶ *Ibid.* p. 319.

⁷⁶⁷ *The human condition, cit.*, p. 293.

⁷⁶⁸ *La condición humana, cit.*, p. 319.

⁷⁶⁹ Para D. R. Villa la tradición moderna ha llegado a un colapso en la relación entre *praxis* y *poiesis* que tiene a su base el proceso de instrumentalización de la acción. Esto ya estaba prefigurado, de alguna manera, en la generalización teleológica de la experiencia de fabricación (cf. Villa, D. R., *Arendt and Heidegger, cit.*, p. 50.).

Moderna –que comenzó con una explosión de actividad humana tan prometedora y sin precedente– acabe en la pasividad más mortal y estéril de todas las conocidas por la historia”⁷⁷⁰, sentencia Arendt. Paradójicamente con el ascenso del *homo laborans* llega Arendt a una tesis similar a la que llegó al final de su lectura de la concepción ética del mundo en san Agustín: la comprensión del mundo como alienación y extrañamiento para el propio hombre, un extrañamiento que surge en los albores de la filosofía moderna con la pérdida de mundo en el repliegue del hombre a sí mismo y que intentará compensar con el control que hace posible la ciencia. Sin embargo, como dice Arendt en clave agustiniana, lo que el hombre encuentra en ese repliegue interior “no es *una imagen cuya permanencia pueda contemplarse*, sino por el contrario el movimiento constante de las percepciones sensoriales y la no menos constante actividad de la mente”⁷⁷¹. El hombre ve a sí mismo su interior como un proceso que no cesa y, concomitantemente a él, el mundo mismo externo como el lugar de los procesos de fabricación. Es el triunfo de la comprensión del sí mismo como *homo faber* y de la comprensión del mundo como artefacto del hombre, una comprensión que, desde la hondura del pensamiento que penetra en las verdades absolutas, es considerada como artificial, como algo que se mantiene en la superficie de lo que es el hombre y de su capacidad de pensamiento. Este triunfo, como señala Arendt y como antes que ella lo hizo Hegel, piensa en la categoría de la utilidad⁷⁷². Esta comprensión de sí mismo llevó a su vez, sostiene Arendt, a destruir “las facultades primordialmente dirigidas a la construcción del mundo y a la producción de cosas mundanas”⁷⁷³. La producción de artefactos para su uso y consumo no sólo no garantiza la mundanidad sino que es causa de su pérdida. En la comprensión de la actividad del espíritu como un proceso, la comprensión del mundo y del sí mismo se aleja de ese modelo de constitución y de construcción del mundo en el que lo hecho queda en su estar ahí constituyendo el plexo de relaciones que forjan el abrigo del mundo. Esta comprensión de sí mismo ya llevaba dentro de sí la figura del hombre como *animal laborans* en tanto que la producción acaba perdida en el propio proceso, pues los útiles sólo de manera muy incidental se constituyen en cosas –que la cosa es lo que sostiene la mundanidad del mundo es tesis arendtiana– para el mundo. Así se mudó también el concepto clásico de la felicidad de la ética metafísica y se avino a los estrechos límites del utilitarismo donde la felicidad es

⁷⁷⁰ *La condición humana, cit.*, p. 346.

⁷⁷¹ *Ibid.* p. 319

⁷⁷² Cf. *Ibid.* p. 333. Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu, cit.*, p. 340-342.

⁷⁷³ *La condición humana, cit.*, p. 333.

el resultado en el proceso del placer del consumo. El hombre se abrió, entonces, a la propia comprensión del mundo como vida, pero una vida que ya no es la absoluta de la trascendencia y de la metafísica sino la vida “más vulgar y menos crítica”⁷⁷⁴. Al igual que en el análisis del cristianismo pero en su sentido más invertido, la vida se levanta como aquello que ahora niega y devora el mundo. Arendt en el epígrafe 44 de *La condición humana* dice lo siguiente:

“La razón de que la vida se afirmara como fundamental punto de referencia en la Época Moderna y de que siga siendo el supremo bien de la sociedad moderna, radica en que la inversión moderna operó en la estructura de una sociedad cristiana cuya creencia principal en la sacralidad de la vida ha sobrevivido –e incluso ha permanecido inamovible– a la secularización y a la general decadencia de la fe cristiana”⁷⁷⁵.

No puede entenderse para Arendt la destrucción del mundo en la Época moderna ni el ascenso de la figura del *homo laborans* sin situar a la vida como categoría central. Para ella, esta centralidad vino a desplazar la categoría de mundo. Pero el texto anterior mantiene una tesis mucho más radical: sin el concepto de vida del cristianismo, concepto al que Arendt se acercó en su texto de 1929 aunque no supo ver su raigambre metafísica, no podía haberse operado la inversión hacia la degradación del concepto de vida como un proceso biológico que se alimenta del mundo. Para Arendt tanto el concepto de vida en el cristianismo como el concepto de vida en la Época Moderna han negado, cada una a su modo, por diferentes motivos y con diferentes finalidades, un pensamiento verdaderamente mundano. La inversión, de esta manera, y aún teniendo en cuenta la diferencia entre una y otra, entre una que se concibe como el canon mismo de la infinitud que no puede mundanizarse y la otra que se concibe como lo que se finitiza de tal modo que convierte el mundo en permanente proceso, la inversión decimos, nos deja en el mismo problema respecto a la cuestión del mundo: sin la mundanidad no puede pensarse adecuadamente los asuntos humanos en sus diferencias, porque estos asuntos ocupaban el lugar entre lo infinito y eterno donde lo que es, es absolutamente en la pura trascendencia y lo finito hecho eternamente proceso donde lo que es, es siempre lo otro de sí para otro en su pura inmanencia.

⁷⁷⁴ *Ibid.* p. 336.

⁷⁷⁵ *Ibid.* p. 338.

No es necesario entrar ya más en el análisis de la obra de 1958 ni es nuestra pretensión estudiar esta obra de Arendt⁷⁷⁶. Simplemente hemos querido alcanzar la perspectiva en la que los conceptos de su obra juvenil toman en la madurez, como no podía ser de otra manera, cierto relieve.

⁷⁷⁶ Sobre esta cuestión he profundizado en: “Conformismo, banalidad y pensamiento: figuras de la alienación en las sociedades de masas según Hannah Arendt” en *Astrolabio: revista internacional de filosofía*, 2010, nº. 11, pp. 349-358.

CAPÍTULO X

LA DECONSTRUCCIÓN DE LA TRADICIÓN FILOSÓFICA Y LA CUESTIÓN FENOMENOLÓGICA DE LOS ORÍGENES

En el breve capítulo de la segunda parte del texto de Arendt hemos hecho girar el pensamiento de la metafísica y de la ética teológica agustiniana hacia la finitud. La cuestión de la mundanidad se nos ha presentado como aquella que ha hecho posible este giro a través de la cuestión de la alteridad y la comunidad. La fenomenología de la *vita socialis* nos ha hecho comprender cómo las diferencias específicas que son necesarias para pensar las relaciones sociales presupone el concepto de mundo. Hay que subrayar que el concepto de mundo y de mundanidad buscado por Arendt viene requerido desde su texto de 1929 por la orientación fenomenológica de la *vita socialis*. Esta orientación tendrá después en el concepto de pluralidad su desarrollo. Pues bien, es el concepto de mundo el que llevó a Arendt a tomar una perspectiva crítica con la tradición metafísica. En el último epígrafe del capítulo anterior hemos visto cómo de nuevo el concepto de mundo deviene nada en el procesualismo de la fabricación y en la nadificación de las cosas que lo constituyen. Hemos visto cómo en la figura del *homo faber* se señala también de hecho el desprestigio de la *vita contemplativa* como modo de pensamiento, pero también cómo en la figura del *homo laborans* se señala también de hecho a un concepto de mundo completamente alienado por la vida donde el pensamiento queda recluido y diluido en el interior del hombre y explicado como mero funcionalismo, mientras la acción queda expuesta a la mera observación científica y explicada a través del conductismo. De la sociedad laboral ya sólo se espera de los hombres el aprendizaje de un automatismo⁷⁷⁷.

Desde este final es desde el que Arendt lleva a cabo la tarea de reconstrucción de una ontología fenomenológica de la vida activa en la que, en la delimitación de las diferentes maneras de conducirse en el mundo, queda de manifiesto las condiciones en las que cabe recuperar un pensar que se ocupe de los asuntos humanos como asuntos mundanos. Tanto el *homo faber* como el *animal laborans* son para Arendt figuras históricas que muestran el declive del hombre como ser político, esto es, como un ser que mantiene su ser en la relación del espacio común del *entre*. Ese final de la filosofía

⁷⁷⁷ Cf. *La condición humana*, cit., p. 346.

en la Época Moderna hacía imprescindible la roturación del espacio para la política, es decir, para la *vita activa* de la *vita socialis*. En el texto de Arendt de 1929 Arendt atisbó la necesidad de forjar un concepto de mundo fenomenológico que fuese apropiado para esta *vita socialis* y ello implicó ya allí una perspectiva crítica con la tradición metafísica. El pensamiento metafísico de san Agustín ha sido tomado aquí como aquel desde el que Arendt pensó estas cuestiones y desde el que inició un camino de pensamiento que sólo adquirirá verdadera originalidad tras la experiencia y la carga del totalitarismo.

Como expusimos en la Introducción de nuestro trabajo, se ha señalado, por parte de los estudiosos de Arendt, qué temas de san Agustín están presentes en su obra posterior y también se ha señalado la larga sombra del pensamiento de Heidegger sobre ella así como el fructífero rendimiento del diálogo con Jaspers. En nuestro trabajo hemos querido apuntar a que lo verdaderamente interesante en el incipiente e inmaduro pensamiento de Arendt es el modo fenomenológico de trabajo que desde un principio surge en el afrontamiento de las cuestiones filosóficas y metafísicas. No se entiende bien el alcance crítico que Arendt profesa contra la filosofía y contra la tradición filosófica si uno no tiene en cuenta ese primer encuentro con los textos de san Agustín. Se trata de un diálogo que se inicia pronto y que permanece en un progresivo alejamiento, pero desde cuya lejanía parece emerger ocasionalmente y casi siempre en lugares relevantes de su obra. En este capítulo último vamos a entrar en el problema de la relación entre tradición metafísica y fenomenología en Arendt. Comenzaremos, por ello, con las indicaciones que Arendt nos da al comienzo de *La vida del espíritu* sobre el final de la filosofía. A continuación profundizaremos en el modo como ella ya en el trabajo de 1929 entendía la tarea destructiva de la filosofía deteniéndonos en el sentido productivo que en su texto tienen las contradicciones una vez que nosotros mismos hemos hecho nuestra propia lectura. En tercer lugar, volvemos a Heidegger para determinar qué podemos entender por “productivo” dentro de la fenomenología, para luego, a continuación, comprender desde ahí el sentido que tiene la destrucción de la tradición metafísica en Heidegger. Y es desde aquí desde donde volvemos a Arendt para ver el sentido que para ella tiene la destrucción de la metafísica en el totalitarismo. Por último, este acercamiento nos deja ante la importante cuestión del sentido que tiene lo originario en la fenomenología. El último epígrafe estudia la cuestión del sentido mismo de lo originario en la política dentro del deconstruccionismo. Para ello, yendo más allá de Arendt, entramos en esta cuestión tal y como ha sido planteada por R. Esposito. Con

Esposito, que ha estudiado ampliamente a Arendt, queremos exponer cómo el problema fundamental que debe afrontar un nuevo pensamiento acerca de lo público y lo político tiene que pasar necesariamente por cuestionar el sentido mismo del fenómeno como lo originario como el resto que la fenomenología guarda de la metafísica para el pensamiento. De esta manera, con Esposito situamos la fenomenología de la política de Arendt en los confines mismo de lo político en el pensamiento que se abre a lo impolítico.

1. El cuestionamiento de la tradición metafísica en Arendt

Son bien conocidas las afirmaciones de Arendt en torno a la “filosofía” y “metafísica” en *La vida del espíritu*. “Son dos términos y dos ámbitos de investigación –dice Arendt– que, como sabemos han caído en desgracia”⁷⁷⁸. Esta desgracia tiene su origen no tanto en el rechazo que el neopositivismo hizo de la metafísica cuanto en aquellos pensadores que se han distanciado de ella declarando su final. “Ahora –dice Arendt– ésta es una historia pasada”⁷⁷⁹. Llama la atención que sea en Hegel donde establezca Arendt tanto la tesis que da origen a la metafísica como la tesis que pone su final. En efecto, por un lado, señala Arendt que fue Hegel, antes del neopositivismo, el que, en el comienzo de la *Fenomenología del espíritu*, ya vio que frente al *esto* de la certeza sensible, que se mantiene en su inmediatez y desaparece en su inmediatez en el modo de su ser como aquí y ahora, el lenguaje como expresión de lo universal es lo más verdadero. El texto, en cuestión, es el siguiente:

“Nada de lo que vemos, oímos o tocamos puede ser adecuadamente descrito con palabras que igualen a lo que es dado a los sentidos. Hegel estaba en lo cierto al subrayar que el *esto* sensible [...] es inasequible al lenguaje. ¿Y no fue precisamente el descubrimiento de esta discrepancia entre las palabras, el medio en el que se piensa, y el mundo de las apariencias, el medio en el que se vive, lo que condujo a la filosofía y a la metafísica al primer plano? Si se exceptúan los inicios, el pensamiento ya fuera como *logos* o como *noesis*, era considerado capaz de alcanzar la verdad o el Ser verdadero, mientras que al final el acento se desplazó a lo dado a la percepción y a los instrumentos que permiten ampliar y afinar los sentidos corporales”⁷⁸⁰.

⁷⁷⁸ *La vida del espíritu*, cit., p. 34.

⁷⁷⁹ *Ibid.*, p. 35.

⁷⁸⁰ *Ibid.*, p. 34-35.

Efectivamente, “lo universal –dice Hegel– es lo verdadero de la certeza sensible y el lenguaje sólo expresa este algo verdadero”⁷⁸¹. Pues bien, el origen mismo del surgimiento del pensamiento metafísico tiene ya aquí su lugar, pues en la metafísica no se pone en juego otra cosa que el intento de llevar el mundo de las apariencias a lo universal, mundo que ya tiene una primera manifestación, en el sentido fuerte de la palabra, en el modo en el que nos aparece el ser como aquí y ahora de la sensibilidad. Esta lucha sin denuedo contras las apariencias para *ver* cómo lo universal media en lo particular siendo la verdad de este es lo que, mejorando la lectura de Arendt, podemos establecer como el origen mismo de la metafísica. El pensamiento clásico es un pensamiento metafísico en la medida que sólo tras las apariencias hallaba la verdad del ser en el *λόγος* o *νόησις*. El pensamiento de la modernidad, que tiene su final en la Época Moderna, es también un pensamiento metafísico porque la lucha contra la apariencia lleva a la filosofía a encontrar la certeza de la verdad en lo absoluto de la subjetividad y, en su caso, en su final, en el control de la manifestación de los fenómenos, más allá de la percepción sensible, a través del la técnica que amplía y afina los sentidos del cuerpo.

Pero, por otro lado, Hegel mismo representa también el ocaso del pensamiento de la metafísica y de la teología. En efecto, fue él, antes que Nietzsche, el que sostuvo que la religión moderna vive sobre el sentimiento de que Dios ha muerto. Este “Dios ha muerto”, ya significa para el joven Hegel que lo “más diáfano, infundado e individual de los filósofo dogmáticos como de las religiones naturales tenía que desaparecer”⁷⁸². Para Hegel, recordémoslo, la muerte de Dios significa que la filosofía como concepto de lo infinito tenía que recoger como uno de sus momentos fundamentales el dolor infinito o el sufrimiento absoluto que antes sólo había tenido un carácter parcial en la alienación de la cultura. La religión revelada, en la que se manifiesta este sufrimiento necesario para alcanzar la libertad absoluta, quedaba así representada en el “viernes santo especulativo” que, para Hegel, significaba la negación de todo lo que fue Dios en la metafísica tradicional. En este sentido el pensamiento de Hegel es a-teísmo⁷⁸³. Ciertamente, para Arendt, que no lee a Hegel desde dentro de Hegel y en su carácter histórico, el final de la metafísica viene expresado por la muerte

⁷⁸¹ Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, México D.F., F.C.E., 1988, p. 65.

⁷⁸² Hegel, G. W. F., *Fe y saber. O la subjetividad de la reflexión en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, p. 164.

⁷⁸³ Esta idea que aparece aquí en el final de *Fe y saber* vuelve a aparecer en *La fenomenología del espíritu* como lo que da comienzo a la descripción de la religión revelada y pone fin al final del helenismo: Hegel, G. W. F., *La fenomenología de espíritu*, *cit.*, p. 435.

de Dios. Para Arendt esto significa que “el *pensamiento* tradicional de Dios”⁷⁸⁴, representado en la teología, la filosofía y la metafísica, ha muerto. El final de la metafísica, de este modo, viene a significar no la pérdida de las cuestiones que planteaba la filosofía y la metafísica que son, como diría Kant, naturales a la propia razón humana, sino que el modo en el “que fueron formulada y resueltas ha perdido su validez”⁷⁸⁵. No es, por tanto, para Arendt, el pensamiento sin más lo que está en crisis sino el modo como la metafísica lo había tratado especulativamente, es decir, trasmundamente. “Hemos –dice Arendt– de abandonar los conceptos y razonamientos caducos desde hace tiempo, aunque su desaparición no se haya admitido hasta hace poco”⁷⁸⁶.

Este abandono implica que es posible el acercamiento al pasado con unos “ojos nuevos”⁷⁸⁷ y poder así “disponer de una enorme riqueza de experiencias en bruto –*raw experiences*– sin estar limitados por ninguna prescripción, sobre cómo operar con estos tesoros”⁷⁸⁸. Aquí Arendt vuelve a citar a R. Char y el aserto de que, de este modo, a nuestra herencia no le precede ningún testamento. De este modo, deja así abierta la puerta para dar comienzo a un nuevo pensamiento. Este comienzo tiene encomendadas las siguientes tareas: delimitar, en primer lugar, qué es el pensamiento mismo una vez que nos vemos forzados a dejar atrás la *visión* del ser en lo universal y la necesidad de su control mediante la técnica, es decir, hemos de saber qué significa pensar en un mundo en el que sólo podemos habérmolas con apariencias. En segundo lugar, pensar este mundo como el mundo que además de tener que ser pensado sin la claridad de las ideas requiere estar articulado como *vita socialis*, es decir requiere describirlo como un lugar para la acción. Para Arendt la fuente de la acción, como motivo del cambio y de lo nuevo en el mundo, radicada en la voluntad. Y, en tercer lugar, este mundo de apariencias y articulado como *vita socialis* requiere ser pensado como el espacio público para la vida y la manifestación de la pluralidad, es decir, requiere ser pensado ya no en la universalidad y necesidad del pensamiento metafísico sino en su particularidad y contingencia. Para Arendt este pensamiento en el espacio público corresponde a la facultad política por excelencia del Juicio. De esta manea es como el ejercicio del pensamiento de la última Arendt se abre paso a un nuevo pensamiento que ha de ser

⁷⁸⁴ *La vida del espíritu, cit.*, p. 36.

⁷⁸⁵ *Ibid.*, p. 37.

⁷⁸⁶ *Ibid.*, p. 38.

⁷⁸⁷ *Ibid.*, p. 39

⁷⁸⁸ *Ibid.*

garante del espacio de lo público de la política y que se sitúa entre el pensamiento de la tradición metafísica y esa ausencia o incapacidad para pensar que ella había visto encarnarse en el nihilismo de la figura de Eichmann⁷⁸⁹.

Pues bien, desde esta perspectiva que nos ofrece *La vida del espíritu*, podemos afirmar que el pensamiento de Arendt es un *pensamiento* postmetafísico que desde su sentido de la deconstrucción se abre a la fenomenología. En el siguiente epígrafe volvemos a retomar la cuestión del sentido de la metodología fenomenológica en Arendt puesta en juego en su escrito sobre san Agustín desde la perspectiva de la tarea de la deconstrucción metafísica con la intención de aclarar como allí la crítica interna a la tradición metafísica tomaba la forma de la exposición del carácter productivo de las contradicciones.

2. El sentido productivo de las contradicciones en la deconstrucción de la tradición metafísica

La cuestión de la deconstrucción de la metafísica y la apertura a lo que podríamos llamar un tanto ostentosamente, siguiendo a Rosenzweig, “un nuevo pensamiento” tiene que ver con el lugar de las contradicciones en la metafísica agustiniana y su carácter productivo. El único texto del escrito en el que Arendt hace explícita su metodología de la deconstrucción es aquel en el que manifestaba que el pensamiento no debe eludir las contradicciones ni debe tampoco hacer el esfuerzo por superarlas e integrarlas en un todo sino, justamente, dejar que se levanten tal y como aparecen para captar lo que las contradicciones ocultan. El sentido de la deconstrucción para Arendt queda recogido sintéticamente aquí. Lo productivo del pensamiento deconstruccionista está en mostrar lo que hay tras las contradicciones. Esto implica, en primer lugar, que en el pensamiento metafísico hay contradicciones ocultas que permanecieron en su ocultamiento al esfuerzo del concepto, por utilizar de nuevo la expresión hegeliana; en segundo lugar, que estas contradicciones llevan dentro de sí algo cuyo contenido puede mostrarse, es decir, que las contradicciones no son meramente formales sino que encierran en sí como tales contradicciones cierto contenido o, siguiendo el esquema hilemórfico presente en

⁷⁸⁹ En este breve párrafo ya indicamos el sentido que tiene para nosotros *La vida del espíritu* como el intento de un nuevo pensamiento que se expone en Arendt –esto habría que mostrarlo– de manera fenomenológica y que tiene como tarea mostrar las condiciones para orientarse en el espacio político concebido en la correlación entre mundanidad y pluralidad. Para la cuestión de la relación entre pensamiento y acción puede verse: Fátima Lobo, M., *Hannah Arendt y la pregunta por la relación entre el pensamiento y la acción*, Editorial Biblos, Buenos Aires 2012. En este trabajo se consignan los principales tópicos en torno a la cuestión del pensamiento en Arendt así como las principales lecturas que sobre esta cuestión se han llevado a cabo.

esta dicotomía, cierta materia; y en tercer lugar, que la elevación de la propia contradicción a ser lo que retiene el pensamiento y no lo que lo rechaza o lo supera muestra ese contenido o “materia” que era ocultado en la metafísica.

De este modo, el pensamiento deconstruccionista se propone mostrar lo que había quedado oculto: aquellos temas o materias que no pudieron ser integrados cabalmente en un pensamiento metafísico. Si el pensamiento metafísico es aquel que resuelve las contradicciones en un modo positivo del pensamiento y así hace de los predicados con prefijo negativo lo positivo del Ser –lo infinito, lo inmutable, etc. –, el pensamiento deconstruccionista, como pensamiento postmetafísico, es aquel que no avanza hasta superar la contradicción sino que se detiene en ella queriendo mostrar lo “positivo” en aquello que motiva al pensamiento para que aparezcan las contradicciones. Si cabe ser encuadrado el pensamiento de Arendt dentro de un pensamiento deconstruccionista, ya desde su texto sobre san Agustín, es en tanto que trata de sacar a luz el movimiento que engendran las contradicciones en la metafísica. La metafísica se levanta como pensamiento sobre el lecho de unas contraposiciones accesibles a la propia razón que, pensadas en la totalidad, quedan integradas y unidas en su diferencia por un primer principio que es el origen de todo. La metafísica piensa así lo infinito y lo finito, lo inmutable y lo mutable, lo esencial y lo aparente. La metafísica puede pensar así porque pone en relación al mismo tiempo la identidad de todo en la totalidad y la diferencia que compone esa totalidad. Así en la metafísica creacionista la metafísica y la teología hacen posible pensar a Dios en relación con todo lo creado como el origen mismo donde el ser de las criaturas y su nada son lo mismo, pero, al mismo tiempo como la diferencia de los diferentes modos de ser. La relación fundamental que es pensada en la metafísica es aquella que se refiere a la relación entre el ser y la nada y de tal modo que incluso la propia ética está condicionada, por esta relación, en su raíz. En la metafísica, la trascendencia es el modo por el que el pensamiento se arraiga en el ser hasta llegar a “producirse” la identificación de uno y otro alejándose de la nada como el movimiento de una identidad que se de-grad. Pues bien, el pensamiento postmetafísico sostiene que bajo tal movimiento de la trascendencia quedan temas, asuntos que, aunque no son soslayados y negados por el pensamiento metafísico, no tienen fácil acomodo dentro de él⁷⁹⁰. Hay cuestiones que,

⁷⁹⁰ No es extraño, por esto, que se hayan producido lecturas de Arendt que la acercan a Nietzsche. Por ejemplo, recientemente, V. Lemm ha sostenido que la idea de una democracia radical se ha alimentado tanto de la teoría política de Arendt como del pensamiento de Derrida. Ambos harían posible la idea de una democracia que no recurre a fundamento metafísico o moral alguno y que se sitúa, políticamente, en

por decirlo así, no pueden ser tomadas, integradas y recapituladas dentro de la relación fundamental que propende hacia la identidad de ser y pensar. Adoptar, por tanto, la perspectiva desconstruccionista simplemente quiere decir procurar trazar para el pensamiento el camino que lo lleva hacia lo que fue orillado y puesto al margen del contenido de la totalidad pensada por la metafísica. Pero esto, a su vez, muestra y está claro en Arendt, que el pensamiento post-metafísico, a la postre, no puede sino ser pensado en su relación con la metafísica pero tomándola como el pensamiento que tras sí oculta lo que no se deja ver en la identidad entre ser y pensar. Más que verdaderas contradicciones que anidan en el seno de la metafísica y que nos llevaría a mostrar, siguiendo los principios de la lógica, la invalidez del pensamiento metafísico, lo que aquí viene señalado por estas contradicciones son indicadores de los contenidos que, o bien el pensamiento metafísico deja fuera, o bien forzó a su integración operando en ellos una reducción o disminución de lo que llevaban en sí. Como puede observarse lo dicho aquí vale tanto para el modo de pensamiento metafísico tradicional como para el modo en el que Arendt piensa el totalitarismo.

Desde Heidegger puede afirmarse que la deconstrucción de la tradición metafísica en Arendt viene motivada por mostrar el fenómeno originario desde un aspecto, perspectiva o modo que había quedado ocultado por esta tradición. En este sentido sostenemos que el sentido de la deconstrucción en Arendt, con respecto a la metafísica, está orientado por el sentido de la destrucción (*Destruktion*) o del desmontaje (*Abbau*) de la historia de la ontología en Heidegger. Como ha señalado D. Moran, para Heidegger, la destrucción de la metafísica funciona “como una herramienta hermenéutica para recuperar las experiencias originales que dieron lugar a la filosofía”⁷⁹¹. La destrucción como desmontaje de la estructura de los conceptos

el rechazo de la idea de soberanía. Pues bien, ambos autores tendrían en su fondo el pensamiento de Nietzsche. Para el caso de Arendt, la hermenéutica de V. Lemm se basa en la relevancia que para esa democracia radical tiene la memoria humana y el “olvido animal” (cf. Lemm, V., “Nietzsche y la democracia radical I. Memoria y promesa en Hannah Arendt” en *Nietzsche y el pensamiento contemporáneo*, F.C.E., Santiago de Chile, 2013, pp. 33.). Sin embargo, la cuestión no es tan sencilla como plantea Lemm, pues en Arendt es fundamental, como expone en *Sobre la revolución*, la cuestión de la *constitutio libertatis*, del poder, de sus límites, de la autoridad, de la ley, de la Constitución, etc. Lemm evita entrar en todos estos problemas. Nosotros, desgraciadamente, tampoco podemos ya hacerlo. Para esta cuestión véanse los ensayos que en torno a estas cuestiones aparecen en: Goldoni, M., and McCorkindale C., (ed.) *Hannah Arendt and the Law*, Hart Publishing Ltd, Oxford and Portland, 2013.

⁷⁹¹ Moran, D., *Introducción a la fenomenología*, Anthropos, Barcelona, 2011, p. 418. Como se sabe Derrida en “La carta a un amigo japonés” dice que *déconstruction* quería traducir sencillamente los términos de Heidegger *Destruktion* y *Abbau* (cf. Derrida, J., “Carta a un amigo japonés” en *El tiempo de una tesis: Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, Proyecto A Ediciones, Barcelona, 1997, p. 23.). El término *Destruktion* aparece en *Ser y Tiempo* en el parágrafo 6. Sin embargo, por ejemplo, en *Problemas fundamentales de la fenomenología* aparece también *Abbau*: “Por ello pertenece

metafísicos es, por tanto, el camino hacia el origen, hacia el fenómeno originario que nos permite ver el pensamiento de la metafísica como un desarrollo interpretativo del fenómeno mismo. En Heidegger esta destrucción de la metafísica ha de llevarse a cabo siguiendo el sentido de la pregunta por el ser en el encuentro con las experiencias originarias. Así queda dicho por Heidegger:

“Es el problema que comprendemos como la *destrucción* del contenido tradicional de la ontología antigua, llevada a cabo *siguiendo el hilo conductor de la pregunta que interroga por el ser*, en busca de las experiencias originales en que se ganaron las primeras determinaciones del ser, directivas en adelante”⁷⁹².

La “lógica” de la destrucción es necesaria para deshacer el camino asentado por la tradición –mullir la tradición endurecida (*Auflockerung der verhärteten Tradition*)⁷⁹³, dice Heidegger– para poner al descubierto el origen en el que se inició la tradición metafísica mostrando al mismo tiempo como en lo originario mismo está la posibilidad de otro comienzo para el pensamiento, un comienzo que no arranca de un vacío sino de la experiencia de lo que en el origen se nos da como experiencias originarias –*die ursprünglichen Erfahrungen*– del pensamiento. Con la *Destruktion* se pre-tende abrir lo que fue pensado por la metafísica y desarrollado como respuesta a la inquietud del origen. La deconstrucción de la metafísica es el camino para que la fenomenología se conciba a sí misma como una ciencia de los orígenes cuando la facticidad ya no hace posible el camino de la práctica de la reducción trascendental. Este espacio hay que abrirlo, precisamente, allí donde la metafísica tuvo su inicio y donde a partir de la patencia del fenómeno tomó el camino de su desarrollo. Arendt se sitúa en la estela de la *Destruktion* para abrir la posibilidad a una fenomenología de la *vita socialis* en la que la mundanidad y pluralidad se corresponden. Pero afirmar esto aún no es ver de qué modo la *Destruktion* hace posible la fenomenología y, más interesante, de qué modo la fenomenología se convierte en ciencia o saber acerca de los fenómenos originarios. Por ello, en el siguiente epígrafe hemos de detenernos en estas cuestiones. Nuestra tesis es que la lógica de la deconstrucción en Heidegger hay que situarla, para su justa comprensión, en relación con la lógica específica de la fenomenología como una lógica

necesariamente a la interpretación conceptual del ser y de sus estructuras, esto es a la construcción reductiva del ser, una *destrucción*, esto es, una deconstrucción (*Abbau*) crítica de los conceptos tradicionales, que, al comienzo, deben ser necesariamente empleados, que los decostruya hasta las fuentes a partir de las que fueron creados. Sólo mediante la destrucción puede la ontología asegurarse fenomenológicamente la autenticidad de sus conceptos” (*Problemas fundamentales de fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000, p. 48.).

⁷⁹² *Ser y tiempo*, trad. J. Gaos, cit., p. 33.

⁷⁹³ *Ibid.*, p. 33; *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1977, p. 22.

productiva en la que la producción viene pergeñada como el modo en el que el fenómeno originario puede mostrar un peculiar rendimiento en el origen para el inicio de la metafísica y, también consecuentemente, para el inicio de un nuevo pensamiento. Este rendimiento o producción, que ya está apuntado en el texto de Arendt de 1929, es lo que ahora queremos dilucidar.

3. La lógica productiva de la fenomenología heideggeriana

La lógica fenomenológica en *Ser y tiempo* viene denominada por Heidegger como “lógica productiva”–*produktive Logik*–. El único texto en el que se hace referencia a ella en *Ser y tiempo* es el siguiente:

“Tal fundamentación es lógica creadora en el sentido de que se adelanta, cabe decir, hacia un determinado dominio del ser, abre por primera vez la constitución de su ser, y pone a disposición de las ciencias positivas las estructuras ganadas, como otras tantas indicaciones directas –y “ver a través” de las cuales es posible– de sus preguntas”⁷⁹⁴.

La lógica productiva se entiende, según este texto, como aquella que saliendo hacia un determinado dominio del ser (*Seinsgebiet*) tiene el poder o la fuerza para constituirlo por primera vez, de tal manera que, en dicha constitución, se fijan las estructuras a partir de las cuales se forjan las ciencias. La propia lógica productiva hace disponibles para las ciencias las estructuras que ella ha ganado en la constitución del dominio que ha abierto. Como puede verse el campo de actuación de la lógica productiva pasa por los siguientes pasos: i) buscar un dominio del ser apropiado; ii) realizar la apertura de tal dominio; iii) constituir tal apertura fijando unas determinadas estructuras, y iv) hacer disponibles tales estructuras como fundamentos adecuados para las demás ciencias. En estos pasos viene expresado el modo como la fenomenología es para Heidegger una lógica productiva donde lo “productivo” es, justamente, la búsqueda de un dominio, su apertura, su constitución y la posibilidad de ofrecer lo constituido como conceptos fundamentales para las demás ciencias. Efectivamente, la labor de la filosofía, cuyo centro está en el desarrollo de la ontología fundamental para Heidegger,

⁷⁹⁴ *Ibid.*, p. 20. El texto alemán es: *Sie ist produktive Logik in dem Sinne, daß sie ein bestimmtes Seinsgebiet gleichsam vorspringt, es in seiner Seinsverfassung allererst erschließt und die gewonnenen Strukturen den positiven Wissenschaften als durchsichtige Anweisungen des Fragens verfügbar macht (Ibid., p. 10.)*. La traducción de J. E. Rivera sí traduce el importante adjetivo *produktive* por “productivo”. La traducción correcta de este término es fundamental porque hace entroncar la lógica fenomenológica de Heidegger en su relación con la lógica trascendental de Kant y con la lógica con la que opera el idealismo alemán. El punto de inflexión interesante está en comprender que con Kant la lógica deja de ser una lógica formal, que tiene en su base el principio de identidad, para convertirse en una lógica del contenido.

es determinar los conceptos fundamentales sobre los que se asienta la ciencia. En tanto que la ciencia es definida como un “conjunto de proposiciones verdaderas conectadas por relaciones de fundamentación”⁷⁹⁵ sólo aclararemos el sentido de la ciencia si queda despejado *cómo* se establece el fundamento y *cómo* la relación de fundamentación. No nos interesa entrar aquí en esta cuestión pero sí dejar señalado que desde esta perspectiva la tarea de la fenomenología es sacar a luz, mediante los pasos señalados, los conceptos fundamentales. Así la lógica productiva también muestra que la ciencia es un desarrollo particular de comprensión del fenómeno y, por tanto, una posibilidad que estaba contenida en él, como ya nos apareció en el curso de Heidegger de 1919/1920. Por cierto, también aquí, cuando hablamos de ciencia, hemos de darle un sentido amplio para integrar en este concepto tanto las llamadas ciencias naturales como las ciencias del espíritu. Una “ciencia” de la política fenomenológicamente orientada tendría que constituir su dominio de la manera aquí indicada. Las ciencias, como dice Heidegger, en el epígrafe 4 de *Ser y el tiempo* han de ser comprendidas como modos de ser del *Dasein* y, por tanto, como relativas a él mismo⁷⁹⁶.

La lógica productiva no puede producir aquello que pertenece al fenómeno y por lo que el fenómeno se muestra; pero puede, sin embargo, buscar, abrir, delimitar y fijar desde el origen un nuevo desarrollo para el fenómeno. Pero para ello, y aquí es donde queremos llegar con Heidegger, el propio concepto de fenómeno ha de comprenderse como lo que se oculta y se manifiesta o mejor dicho, como lo que se oculta en tanto que se manifiesta. Esto presupone que el fenómeno no puede mostrarse en la manifestación de su totalidad como si en el desarrollo progresivo de esa manifestación lo oculto quedara plenamente manifestado. Una fenomenología que concibe de tal modo el fenómeno sólo puede ser metafísica o tiene que “acabar” metafísicamente. En cambio, el concepto de fenómeno buscado por Heidegger presupone que la manifestación también muestra en su origen que no todo lo que es el fenómeno puede ser manifestado y que, sin embargo, esto que se retrae de la manifestación, que queda ocultado en ella, alude a lo originario. Lo que se deja sin mostrar también pertenece de manera esencial al fenómeno que se muestra. A este concepto de fenómeno, que esencialmente pertenece al concepto de fenómeno en tanto que se muestra pero que queda en la de-mostración misma como no manifestado o como lo que se manifiesta en tanto que se oculta, alude el concepto fenomenológico de fenómeno. Este concepto hay que entenderlo como una

⁷⁹⁵ *Ibid.*, p. 21.

⁷⁹⁶ *Ibid.*, p. 23.

desformalización del concepto vulgar de fenómeno, como dice Heidegger en *Ser y tiempo*, pero también como una desformalización del concepto de fenómeno que entra en juego en la metafísica. En este sentido P. Peñalver ha escrito lo siguiente:

“Así pues, si la fenomenología es ontología, si su tema es el ser y el ser se oculta, es lo que en un sentido eminente se oculta, el fenómeno –lo que se muestra en sí mismo– es lo que se oculta en el trance de ser sometido a una tentativa de manifestación. El estado de oculto, y la correspondiente estrategia para acceder a lo que oculta, adopta formas diversas: lo simplemente encubierto, lo enterrado u olvidado, lo desfigurado...”⁷⁹⁷.

Pues bien, es sobre este concepto de fenómeno desde el que tiene que llevar a cabo su trabajo la lógica productiva. No se trata simplemente, como ha subrayado P. Peñalver en su lectura de *Ser y tiempo*, de un simple describir ni de un simple intuir lo que se da a primera vista sino de comprender el fenómeno precisamente en tanto que a partir de él puede desarrollarse otra hermenéutica, una hermenéutica que asume “el trabajo del concepto”⁷⁹⁸. Ciertamente, con esta expresión entrecomillada se pone distancia con respecto a la expresión hegeliana y con ella con respecto al desarrollo de la metafísica. Pero, en tanto que se asume, se toma de ella que la comprensión del fenómeno no puede sino darse como un esfuerzo que tiene como tarea perfilar los conceptos fundamentales según los pasos declarados de la lógica productiva. En Heidegger la constitución de la ontología fundamental como hermenéutica prosigue en un contexto no metafísico y no transcendental la tesis de la fenomenología: que la mostración de lo que es un fenómeno no puede darse como una visión intelectual sino como el esfuerzo de quien busca, delimita, y fija un dominio nuevo para el ser. Heidegger dice que el concepto fenomenológico de fenómeno hace referencia a “lo que se muestra”, pero que esto que se muestra es “el ser de los entes, su sentido, sus modificaciones y derivados”⁷⁹⁹. Es aquí, en el inquirir el sentido del ser pero también sus modificaciones y lo que de él se deriva, donde se requiere ese trabajo del análisis fenomenológico y donde tiene que entrar en juego, en la metáfora hegeliana, el trabajo del concepto. Desde aquí la metafísica muestra tener su base en la fenomenología en tanto que ella representa el esfuerzo por pensar lo que se muestra en el fenómeno originario como un desarrollo o demostración de la razón. Y este trabajo puede

⁷⁹⁷ Peñalver, P., *Del espíritu al tiempo. Lecturas de “El ser y el tiempo de Heidegger*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 131.

⁷⁹⁸ *Ibid.*, p. 131.

⁷⁹⁹ *El ser y el tiempo, cit.*, p. 46.

alcanzar, por ejemplo, el esfuerzo de san Agustín por volver de la dispersión del mundo y autotranscenderse hacia encontrar lo inmutable, o el esfuerzo de Hegel por recoger la experiencia histórica del mundo en su esencialidad y elevarla al saber absoluto de la filosofía.

El trabajo de Arendt sobre san Agustín e incluso su propia y específica fenomenología política no pueden entenderse sino sobre este trasfondo de la fenomenología heideggeriana en tanto que Arendt asume, de manera obviamente no perfilada cabalmente, un concepto fenomenológico de fenómeno. Ella, con su idea del fenómeno originario y de los marcos interpretativos propuestos entiende, a su modo, que la metafísica es un desarrollo específico del fenómeno originario que ha ocultado el aspecto esencial en el que se muestra la *vita socialis*. Con el ocultamiento que produce el marco de comprensión metafísica desarrollado a partir del deseo ha quedado ocultado este aspecto del fenómeno originario. No podía ser de otro modo. Pero si hay otra posibilidad de desarrollo, esta sólo podrá mostrar efectividad si el análisis fenomenológico la expone como un dominio propio y nuevo del ser. Aquí radica, en términos modales, la importancia que sobre la realidad tiene el concepto de posibilidad para la fenomenología. Si la metafísica es una posibilidad del desarrollo del ser en su origen, si la analítica existencial es una posibilidad de desarrollo del ser en su origen, si, por ejemplo, la concepción del espacio público como un espacio plural es una concepción del ser, entonces el ser mismo en su origen puede tener diferentes desarrollos o, en el decir de Arendt, diferentes marcos de interpretación. Pero esto implica que la fenomenología como ciencia que muestra los modos en los que el ser puede ser “enmarcado” ha de tener como categoría modal central la de la posibilidad. Para ello, cada uno de estos desarrollos tiene que verse originariamente como aspecto posible de ser. De esta manera es como en la fenomenología queda garantizada, por decirlo así, la trascendencia del ser como fenómeno de todo desarrollo que pretenda agotarlo en una interpretación total, y abre la posibilidad a entender cada uno de esos desarrollos como una interpretación del fenómeno. Lo que hace necesario el pensamiento de la *Destruktion* de la tradición metafísica es que ella misma se arrogó una comprensión del ser en la que todo lo oculto, de una u otra manera, quedaba manifiesto. La tradición metafísica, como dice Heidegger, encubre lo originario y obstruye el pensamiento que se orienta hacia él:

“La tradición, que así viene a imperar, hace inmediata y regularmente lo que ‘trasmite’ tan poco accesible que más bien lo encubre. Considera lo tradicional

como comprensible de suyo y obstruye el acceso a las `fuentes` originales de que se bebieron, por modo genuino en parte, los conceptos y categorías transmitidos. La tradición llega a olvidar totalmente el origen”⁸⁰⁰.

La tradición metafísica oculta al ser en su origen como fenómeno al comprenderlo como lo que siendo principio ontológico es también principio de conocimiento de todo ente. Pero para ello, el ser, como aquello que lleva en sí la posibilidad de quedar encubierto, había que comprenderlo como lo que lleva en sí la posibilidad de ser *plenamente* descubierto, pero para ello, el ser había que comprenderlo como Ser, esto es, como un ente que, inteligido él mismo, hiciera inteligible todo lo que hay, llegando a olvidar, en la sistematización de este conocimiento, que Dios mismo, tomado como ser, podía ser pensado fenomenológicamente como el ser que se oculta en tanto que se manifiesta. La fenomenología, concluyamos, como ciencia de los orígenes, lleva en su esencia la imposibilidad de determinar de una vez y para siempre la comprensión del fenómeno en su integridad, la posibilidad de que este se haga para el pensamiento totalmente traslúcido sin que nada quede en él oculto, es decir, impide que la fenomenología sea un camino para ciencia metafísica como la *Lógica*, tal y como el propio Hegel concibió en la madurez de la metafísica su propio proyecto filosófico.

Ahora bien, si nos preguntáramos por el fundamento en el que apoya esta concepción de la fenomenología, si nos preguntáramos desde donde se determina la ontología fundamental o sobre qué base se determina la existencialidad o sobre lo que pone en marcha la operatividad de la lógica fenomenológica, la respuesta nos viene dada en Heidegger como en Arendt desde la facticidad. “La existencialidad (*Existentialität*), nos dice Heidegger, es determinada esencialmente por la facticidad (*Faktizität*)”⁸⁰¹. La facticidad es, por tanto, el agarre que impide que la lógica fenomenológica se constituya en metafísica. Pero, aún cabe profundizar más en aquello que hizo posible que la metafísica se tomara durante largo tiempo como la ciencia que hacía posible la transparencia del fenómeno. La tradición metafísica hace posible la comprensión formal de fenómeno en su formalidad en el concepto mismo de idea. Es la idea la que nos muestra el fenómeno con tal claridad que *parece lógico* pensar que el ser es la idea o es, frente al fenómeno, lo real. Es por tanto, en su consideración general, el idealismo el que sostiene esa visión de la tradición metafísica reacia a comprender

⁸⁰⁰ *Ibid.*, p. 31.

⁸⁰¹ *Ibid.*, p. 212.

también para el fenómeno lo que permanece ocultado. Que es posible una “vuelta de tuerca de la metafísica”⁸⁰² significa en este contexto que cabe un desarrollo del pensamiento a partir de la experiencia originaria que no viene trabajada y elaborada desde las ideas como lo que permite ver claramente lo que es⁸⁰³. La fenomenología de Heidegger cabe así señalarla con precisión como post-idealista y, consecuentemente, post-metafísica. La facticidad viene así a significar el reducto último al que cabe retrotraer la fundamentación ontológica, y el lugar originario para la estructuración de la existencia humana, el punto de anclaje en el que la reflexión tornándose post-idealista avanza hacia una comprensión del ser no dominada por la función de las ideas en el conocimiento. Pero esta es otra cuestión que, aunque aquí está presente, ya no debe ser abordada.

En conclusión, la lógica fenomenológica productiva heideggeriana tiene en su reverso ser también lógica deconstructiva. Si la fenomenología es así vuelta hacia el fenómeno originario y, si entendemos que, lo originario se muestra como fenómeno, entonces el fenómeno es aquello que nos es dado en el origen y que nos es dado como aquello desde lo cual surge una determinada interpretación o, mejor dicho, una determinada tradición interpretativa. Es importante darse cuenta de que esto implica una ruptura con la tesis de que la esencia determina el aparecer en una única dirección y supone igualmente que no hay un acceso intelectual, una intuición intelectual que determine unívocamente el conocimiento de lo dado sino que a lo originario del fenómeno se accede a través del proceso de la apertura, delimitación y constitución de un espacio nuevo para el pensamiento. Ver nuevamente un fenómeno, en este sentido, es determinar “otro” lugar para ejercer el pensamiento. Este “ver” ya no es un simple modo del conocimiento en la visión sino la ejecución de la preparación, del tanteo, de la fijación y del apresamiento de lo que se nos manifiesta en el fenómeno, lo cual requiere traspasar el modo en el que la metafísica lo había desarrollado, apresado y, sobre todo, cerrado. Porque la cuestión fundamental de la necesidad de la deconstrucción de la metafísica está en que ella misma había cerrado otros modos de “ver” lo que se

⁸⁰² Tomo esta expresión de: Peñalver, P., “Vuelta de tuerca en el litigio de la metafísica” en González J., Trías, P., *Cuestiones metafísicas*, Trotta, Madrid, 2003, pp. 206-207.

⁸⁰³ Esta tesis guía mi propia lectura sobre la crítica del nihilismo a la metafísica. Y está contenida en los siguientes trabajos: “Palomar Torralbo, A., Apariencia, idea y cuerpo: un prólogo platónico para la fenomenología de la vida de Michel Henry” en *Investigaciones fenomenológicas*, n.º 10, 2013, pp. 141-155; Palomar Torralbo, A., “Para una fenomenología de la relación del arte y la filosofía a la luz de la metafísica hegeliana” en *Estudios filosóficos*, Vol. LXIV, n.º 185, 2015, pp. 63-80.

manifestaba en el fenómeno. A esto que cierra desde el origen el fenómeno es a que se lo llamó en la madurez de la metafísica –el sistema de la lógica de Hegel– la “esencia”.

4. La destrucción de la tradición filosófica en el totalitarismo

Pues bien, desde esta perspectiva hemos de esbozar ahora el sentido de la deconstrucción de la tradición filosófica en el pensamiento de Arendt. Esta cuestión ha sido muy tratada por los estudiosos de Arendt⁸⁰⁴. Nosotros aquí sólo vamos a verla desde el horizonte de comprensión de la lógica de la deconstrucción de Heidegger y de la posibilidad que abre la destrucción de la tradición metafísica a una fenomenología de los orígenes. Coincidimos en este sentido con S. Forti en que la adscripción de Arendt a la perspectiva de deconstrucción heideggeriana tiene a su base la experiencia decisiva del totalitarismo⁸⁰⁵. Efectivamente, como ha señalado F. Birulés lo terrible del totalitarismo es que ha roto con su aparición nuestras tradiciones: “Los actos de dominio totalitario hacen estallar nuestras categorías de pensamiento político y nuestros

⁸⁰⁴ Para la crítica de Arendt a la tradición metafísica de la filosofía política véase: “Forti, S., *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, cit., pp. 109-135. Para esta autora, Arendt llevaría a cabo en esta obra un “análisis de los rasgos distintivos de la metapolítica del totalitarismo que predisponen la actitud hermenéutica de “buscar en la *Great Tradition* aquellas dinámicas que potencial y no necesariamente, son totalitarias” (*Ibid.*, p. 116). Lo que Arendt recibiría fundamentalmente de Heidegger sería la continua interrogación sobre la cuestión acerca de cómo las modalidades de la lógica de la filosofía primera repercuten en la esfera práctica (cf. *Ibid.*, p. 132). Para D. R. Villa, en su clásico estudio sobre Arendt y Heidegger, la crítica a la tradición metafísica desde su teoría de la acción viene dada por la necesidad de pensar la praxis fuera del marco teleológico que Villa retrotrae más acá de Hegel a Aristóteles. Su tesis es que el enfoque teleológico de la acción “es irreconciliable con la libertad nacida de la pluralidad humana y de la esfera pública” (Villa, D. R., *Arendt and Heidegger*, cit., p. 47.). También, en su clásico estudio sobre Arendt, para B. Parekh la crítica a la tradición de la filosofía política estaría jalonada por cuatro tesis: i) en la filosofía política tradicional no apreció la dignidad de la política en tanto que no fue intrínsecamente valorada sino que sólo fue tomada como un fin ulterior; ii) la filosofía política tradicional no reconoció la autonomía de la política en tanto que no se la distinguió como un dominio propio para el pensamiento independientemente de la ontología, epistemología, la moral, etc.; iii) la tradición de la filosofía política se centró más en los hechos de la vida política que en el carácter y estructura de la experiencia política; iv) la tradición de la filosofía política redujo la política al problema del gobierno distorsionando el enfoque de la vida política y sobre todo de la comunidad política (cf. Parekh, B., *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, The Macmillan Press, London, 1981, pp. 1-2; 14.). M. H. McCarthy ha insistido en que el objetivo del humanismo político de Arendt tiene su base en el abandono de la jerarquía metafísica y epistemología platónica para poder concebir nuevamente la teoría y la praxis como actividades complementarias de igual peso e importancia. McCarthy hace un balance crítico de la lectura que Arendt hace de la tradición filosófica a partir de la tesis de que su genealogía del pensamiento político fue ciertamente selectiva y profundamente polémica. No obstante, en el capítulo tercero que lleva por título “Our traditon on political thought” lleva a cabo una exposición sinóptica de la tradición de la filosofía política, especialmente, de la tradición griega (cf. McCarthy M. H., *The Political Humanism of Hannah Arendt*, Lexington Books, 2012, p. 118, p. 121-178.).

⁸⁰⁵ Forti, S., *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, cit., p. 109. Esta confluencia entre totalitarismo y metafísica viene dada por Forti en la posibilidad de que la “mentalidad totalitaria” si no es un producto de la filosofía “aparece, sin embargo, como una posibilidad que la metafísica ofrece” (*Ibid.*, p. 115.).

estándares de juicio moral”⁸⁰⁶. El totalitarismo no implica la muerte de la metafísica como algo perteneciente al campo especulativo sino como un hecho político⁸⁰⁷. Pero, ¿cómo puede entenderse esto? ¿Cómo un *hecho* político puede aducirse como prueba de la muerte de la metafísica y de la tradición de la filosofía occidental? ¿Como, un hecho que, por otra parte, se presenta como una novedad irreductible a otros acontecimientos del pasado puede entrañar una demolición de una tradición? ¿Dejó la tradición de la filosofía occidental de tener validez con la aparición de los regímenes totalitarios? En primer lugar, esta tesis arendtiana no puede entenderse bien si se plantea en términos de validez y no de sentido. Lo que se pone en tela de juicio con el totalitarismo es el sentido mismo de la tradición. Pero, ¿cómo entender esto? ¿De qué manera el totalitarismo ha supuesto una crisis de sentido que ha afectado a los pilares mismos de la tradición? Pues bien, la cuestión, tal y como la veo, es que el totalitarismo ha *conmovido* las categorías con las se pensaba la tradición de la filosofía de tal modo que ya no es posible simplemente una reconstrucción del pensamiento metafísico. El hondón que el totalitarismo ha provocado ha sido tan grande que ya no es posible rescatar los restos para edificar de nuevo otro sistema metafísico. Pero, de nuevo, ¿cómo entender esto? Pues bien, sostengo que bajo esta metáfora relativa a la construcción y al movimiento en el que esta se derruye –la conmoción– hay que entenderla de la misma manera que Heidegger entendió que la lógica tradicional puede ser conmovida. En efecto, en el semestre de verano de 1934 encontramos, por ejemplo, la siguiente afirmación: “Nosotros queremos *conmover* la *Lógica* –Wir wollen die *Logik erschüttern*–. No por capricho sino por una necesidad interna”⁸⁰⁸. Pues bien, dejando a un lado las implicaciones que el traductor de este texto, Víctor Farías, ha querido ver en él sobre el Nazismo de Heidegger en el uso de determinadas categorías como pueblo, Estado, trabajo como misión, etc., podemos entender, *mutatis mutandi*, que el totalitarismo provoca sobre la metafísica, la cual llegó a entenderse, no se olvide, como *Lógica*, una conmoción que lleva a su derrumbe. Esta conmoción no viene dada como un hecho externo a la tradición ni tampoco como un hecho necesario inculcado en su seno por una filosofía de la historia sino como un hecho político que cristalizó en una tradición determinada desde unos orígenes que pueden ser mostrados. El totalitarismo

⁸⁰⁶ Birulés, F., *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Herder, Barcelona, 2007, p. 28; Palomar Torralbo, A., “Totalitarismo, experiencia y metáfora” en *Daimon. Revista de filosofía*, 47, 2009, p. 133-134.

⁸⁰⁷ Cf. Birulés, F., *Una herencia sin testamento*, cit., p. 28.

⁸⁰⁸ *Lógica. Lecciones de M. Heidegger (Semestre verano 1934) en el legado de Helene Weiss*, Anthropos, Barcelona, 1991, p. 3.

como hecho político, que tiene unos orígenes determinados, supone la conmoción de la tradición del pensamiento metafísico en la medida que su irrupción llevó pareja la destrucción de las bases de nuestra comprensión. Es bien conocido el siguiente texto de Arendt:

“La originalidad del totalitarismo es horrible, no porque introduzca alguna ‘idea’ nueva en el mundo, sino porque sus acciones constituyen una quiebra de nuestras tradiciones; sus acciones han hecho explotar, bien claramente, nuestras categorías de pensamiento político y nuestros patrones de juicio moral”⁸⁰⁹.

La catástrofe recién vivida y la herencia que dejaron las guerras mundiales con la anticipación de una tercera guerra mundial, tal y como se nos dice en el Prólogo a la Primera Edición Norteamericana de *Los orígenes del totalitarismo*, significa para Arendt que ya no es posible restaurar el “antiguo orden del mundo con todas sus tradiciones, ni la reintegración de las masas de los cinco continentes, arrojadas a un caos producido por la violencia de las guerras y de las revoluciones y por la creciente decadencia de todo lo que queda”⁸¹⁰. Aquí vemos que el acontecimiento del totalitarismo ha roto las tradiciones del viejo orden del mundo. Esta ruptura se muestra en la imposibilidad de que en aquel orden puedan integrarse la nueva sociedad de masas. Mundo y sociedad vuelven aquí a corresponderse: en el viejo orden del mundo ya no pueden encajar las masas del nuevo orden social. Pero, bien comprendida la cuestión es algo diferente: ha sido el totalitarismo el que destruyendo *de facto* el viejo orden del mundo ha hecho desaparecer la vieja sociedad moderna de clases –valga la antítesis– y ha mostrado que ya no podemos hacernos cargo del mundo con las herramientas que en otro tiempo hicieron posible su comprensión. Por ello, en espera de un nuevo pensamiento no queda sino soportar sin falsas salidas y precipitadas la nueva situación. Arendt hace referencia en este texto al carácter específico que tiene la comprensión ligada al mundo frente al potencial del domino tecnológico con el que el hombre puede destruir su propio universo. Obsérvese a continuación que el término “universo” sigue manteniendo aquí el sentido de lo físico natural mientras el término “mundo” aparece en su sentido fenomenológico:

“O la irritante incompatibilidad entre el poder actual del hombre moderno (más grande que nunca hasta el punto incluso de ser capaz de poner en peligro la

⁸⁰⁹ “Comprensión y política. (Las dificultades de la comprensión)”, trad. A. Serrano de Haro, en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, cit., p. 374 [*Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)*]. Este artículo fue publicado en *Partisan Review*, XX, 4, julio agosto, 1953, pp. 377-392.].

⁸¹⁰ *Los orígenes del totalitarismo*, cit., p. 9.

existencia de su propio universo) y la impotencia de los hombres modernos para vivir en ese mundo, para comprender el sentido de ese mundo que su propia fuerza ha establecido”⁸¹¹.

La potencia de destruir el propio universo es aquí contrastada con la impotencia para vivir en un mundo que se pueda comprender. Pero también es interesante la connotación de que el mundo que se ha vuelto incomprensible no es el mundo natural que se puede destruir sino el mismo mundo que el hombre ha establecido. Arendt sigue aquí muy de cerca las propias diferencias que ya había establecido en el texto de su disertación entre el concepto de Universo natural conocido en sus leyes por la ciencia pero con nuestra técnica y ciencia, manipulado y dominado y el mundo fenomenológicamente considerado que es el mundo de sentido en el que, al fin y al cabo, el hombre tiene que vivir.

Pero el totalitarismo no sólo ha evidenciado que puede perderse el mundo en el sentido fenomenológico sino también, concomitantemente, que puede perderse la conciencia de sí como de una esencia que puede perdurar invariablemente a través del tiempo. “Su victoria –la de la dominación total– puede coincidir con la destrucción de la Humanidad; donde ha dominado comenzó por destruir la esencia del hombre”⁸¹². Después de su tesis de doctorado Arendt era muy consciente del uso que la palabra “Humanidad” tenía en la metafísica y en la tradición de la filosofía y sabía que el afirmar que se puede destruir la Humanidad no era, en modo alguno, una expresión que confundiera dos géneros de realidad, el de los hechos y el de las esencias, sino, precisamente, poner de manifiesto que aquello que representaba una metafísica de la esencia o, mejor dicho, aquello que se garantizaba en el concepto de esencia, eso mismo ya no podía ser restaurado de nuevo por el pensamiento. La esencia, en este contexto, tiene para Arendt dos acepciones que, sin embargo, son indesligables: una acepción lógica y otra moral. Destruir la esencia del hombre significa que el totalitarismo ha dejado en suspenso toda definición que hasta ahora habíamos tenido de él, tanto la que era heredera de la tradición griega como la que aportó el cristianismo. No se puede decir, por ejemplo, que el hombre se define por una diferencia específica o una cualidad superior. El totalitarismo ha puesto de manifiesto que el hombre aparece también en el mundo llevando en sí la potencia de la “destrucción de la humanidad”. La tradición del pensamiento metafísico no pensó que la presencia del mal radical en el hombre llevara

⁸¹¹ *Ibid.*, p. 10; edic. orig., *cit.* p. viii.

⁸¹² *Ibid.*, p.10.

hasta la destrucción de la Humanidad. Kant pensó el concepto de mal radical en el seno mismo del hombre pero no podía pensar, más allá de los límites de la razón, que el mal radical trascendiera desde el interior del hombre a la manifestación en el mundo tal y como lo hizo en los campos de concentración mediante el terror. No se pensó, para decirlo con más claridad, que se pudiera fabricar masivamente la muerte para la humanidad. La experiencia concentratoria como experiencia de la muerte, pero no de la muerte natural ni de la muerte como pecado ni de la muerte como quebrantamiento de una normal moral interna y necesaria en el hombre sino como una experiencia fabricada por hombres para acabar en serie con la humanidad misma es lo que ya no podía ser comprendido mediante ninguna definición tradicional de hombre⁸¹³. Para Arendt, como se sabe, la imagen del infierno –todo lo que el infierno significó en su trascendencia para el pensamiento– apareció en el mundo de los hombres fabricado por el hombre. Y esto significó que ninguna definición que buscara una naturaleza en el hombre podía darse como *buena*, porque lo que triunfó en el totalitarismo fue el hecho mismo de que la muerte podía ser fabricada como eran fabricadas las cosas para el consumo. Que la muerte era algo fabricado industrialmente era algo que no podía contenerse en ninguna definición clásica de hombre⁸¹⁴.

Pero también, en segundo lugar, el *factum* del totalitarismo puso de manifiesto que la “corriente subterránea de la Historia occidental ha llegado finalmente a la superficie y ha usurpado la dignidad de nuestra tradición”⁸¹⁵. La emergencia del totalitarismo ha hecho indigna a nuestra tradición: el valor absoluto que ella representaba se ha perdido y esto implica para Arendt que ya no se puede volver a ella con los ojos de quien reconocía desde sus orígenes un desarrollo lineal del espíritu como progreso de la razón, ni como el que puede sanar las heridas del mal acontecido en algo superior, ni como el que puede encontrar en la propia tradición *ideas* para separar lo bueno de lo malo y vincular lo bueno a nuestra tradición y “despreciar lo malo y considerarlo como un peso muerto que el tiempo por sí mismo enterrará en el

⁸¹³ Como ha señalado A. Sucasas la *diferencia ontológica* que apareció en los campos de concentración no fue la metafísica de lo sensible y suprasensible sino la de lo humano y lo inhumano (cf. Sucasas, A., “Shoá y representación. Silencio y palabra en la experiencia concentratoria” en Fernández López, J. A. (ed.), *Judaísmo finito, Judaísmo infinito*, Tres Fronteras Ediciones, Murcia, 2009, p. 175.). La experiencia concentratoria muestra el hecho político de que lo inhumano forma parte en su raíz de la humanidad misma de tal manera que no podemos tener certeza de que la humanidad en algún momento de la historia quede reconciliada en su humanidad.

⁸¹⁴ Cf. “La imagen del infierno”, trad. A. Serrano de Haro, en *Ensayos de comprensión*, cit., p. 245-254 [“The image of Hell” en *Commentary*, II, 3, 1946. Reimpreso en *Essays in Understanding (1930-1954)* Schocken Books, New York, 2005.].

⁸¹⁵ *Los orígenes del totalitarismo*, cit., p. 11.

olvido”⁸¹⁶. El totalitarismo ha emergido del fondo de la historia con tal virulencia que ya no podrá ser apartado del recuerdo de los vivos quedando su presencia tan manifiesta que ya no cabe que el tiempo acabe suavizando el dolor en el mundo. Conocido es que el carácter ético de la fenomenología husserliana quedó consignado en su tesis de que las ciencias de hechos hacen meros hombres de hecho⁸¹⁷. Pues bien, para Arendt es como si el hecho del totalitarismo hubiera certificado que la cuestión fundamental no es si en el mundo todo puede ser reducido a un hecho, si las ideas pueden ser reducidas a hecho, si el sentido puede ser reducido a hecho sino si el mundo mismo puede ser fabricado como un hecho. Si el mundo es un hecho fabril nada entonces de lo que pertenece al mundo puede ser considerado un objeto de valor por sí mismo. Si el hombre mismo es producto de una fabricación del hombre, entonces la barbarie puede ser sistemáticamente organizada sin que haya naturalmente algo en el hombre que la haga retroceder. La fenomenología de Husserl toma su orientación definitiva hacia una filosofía de corte trascendental ante esta cuestión decisiva: no puede ser, sostiene Husserl, que todas las configuraciones del mundo espiritual que son investigadas por las ciencias del espíritu y los vínculos que “han cohesionado a los hombres, los ideales y las normas”⁸¹⁸ se formen y se deshagan “como olas fugitivas”⁸¹⁹. El mundo del espíritu pertenece a un orden diferente al de los hechos y este mundo está conformado por ideales, normas y valores que no pueden estar sometidos al vaivén de la contingencia de los hechos. Por ello, la fenomenología tiene que trascender el mundo de los hechos del positivismo y de toda otra filosofía que no entiende que el reino del espíritu ha de sustentarse en lo absoluto como por ejemplo sucedió con la filosofía historicista de la cosmovisión de Dilthey. Sólo en lo absoluto puede establecerse la diferencia entre hechos y esencias y situar la renovación de las ciencias de espíritu en investigaciones eidéticas. En cambio Arendt, ante la irrupción del totalitarismo como un *factum* que ha hecho saltar la creencia misma de renovación del espíritu desde la vuelta a un pensamiento eidético, a una “metafísica” de las ideas, aunque estas se conciben cabe los hechos mismos, viene a sostener que es necesario un nuevo tipo de pensamiento, una nueva orientación, que mire más a otro modo de pensar ante este nuevo modo de ser del hombre que al intento de recuperar el trascendentalismo.

⁸¹⁶ *Ibid.*, p. 11.

⁸¹⁷ Cf. Husserl, E., *La crisis de las ciencias y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona, 1991, p. 6.

⁸¹⁸ *Ibid.*

⁸¹⁹ *Ibid.*

S. Forti ha sostenido en su ensayo sobre el totalitarismo que el enfoque de Arendt deja bajo sospecha la tradición metafísica porque, aunque la mentalidad totalitaria no es el producto de la filosofía, sin embargo, “aparece como una posibilidad ofrecida por la metafísica”⁸²⁰, en la medida que en esta Gran Tradición es en donde aparecen las dinámicas que potencialmente son totalitarias. Así que, aunque pueda afirmarse, por un lado, que en esta tradición surgió la idea de la universalidad y de la normatividad en el descubrimiento mismo de la formalidad de la razón, lo que hizo posible la identificación de los derechos humanos universales con los derechos subjetivos que luego, a su vez, acabarían impresos en las constituciones de los Estados nacionales, también puede afirmarse que esta tradición entró en crisis cuando, tras la Gran Guerra, aparecieron las grandes masas de desplazados, refugiados y apátridas poniendo de manifiesto que la identificación de los derechos universales con los derechos de los Estados nacionales fue una unión demasiado pasajera⁸²¹.

También esta tradición se colapsó en otro sentido: el totalitarismo mostró que la diferencia entre ideas y hechos, entre las ideas de la razón y los hechos sociales y políticos podía ser anulada por la conjunción de la ideología y el terror. En efecto, las ideas convertidas en ideologías y los hechos sociales y políticos convertidos en objeto de aniquilación por el terror se unieron en los movimientos totalitarios. La ideología totalitaria señala en el terreno político y social aquel espacio donde la realidad puede ser aniquilada mediante el terror⁸²². “El terror –ha señalado M. Ryklin siguiendo en este punto a Arendt– va de la mano con el concepto del ‘enemigo objetivo’, bajo el cual se entienden grupos de personas que se deben aniquilar como tales, y no en razón de alguna culpa patente de sus miembros o de algún peligro que dimane de ellos”⁸²³.

Estas ideas en las que aquí no podemos profundizar vienen a mostrar que algunas categorías que en la tradición metafísica decían los modos en los que aparece el ser, ahora expresan el modo como es aniquilado o reducido a la nada que nada vale para el hombre. A través del terror se ha evidenciado que ya no hay unidad para que la idea pertenezca de suyo al hecho haciendo posible su inteligibilidad ni hay garantía de que

⁸²⁰ Forti, S., *El totalitarismo: trayectoria de una idea límite*, Herder, Barcelona, 2008, p. 145.

⁸²¹ Para la cuestión de los derechos humanos y Estado nacional: Palomar Torralbo, A., “Hannah Arendt y la cuestión de los límites del poder en la crisis del Estado nacional republicano”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 41, 2007,, pp. 281-286.

⁸²² Una tesis fundamental que ya no podemos desarrollar es que en esta conjunción entre ideología y terror este “espacio” deja de entenderse en un sentido fenomenológico para hacerlo en lo que Foucault llama un “dispositivo” (*dispositif*) donde se ensambla saber y poder. Para este concepto véase: De la Higuera, J., *Michel Foucault: La filosofía como crítica*, Editorial Comares, Granada, 1999, p. 35 y ss.

⁸²³ Ryklin, M., *Espacios de júbilo. Totalitarismo y diferencia*, Herder, Barcelona, 2003, p. 21.

pueda reconducirse el sinsentido del hecho a su entendimiento en la idea, porque lo que ha mostrado el terror es que se puede llevar la realidad misma hasta ajustarla a la idea o, más precisamente, como estamos viendo, se puede ajustar la realidad política y social al contenido de una ideología. Aproximándose a lo que nosotros mismos queremos decir S. Forti ha escrito lo siguiente: “Es por ello que, paradójicamente, sólo en el infierno de Auschwitz se torna trágicamente verdadera la identidad de Idea y Realidad, de Ser y pensamiento, en la que la metafísica –desde Platón a Hegel– nunca ha dejado de insistir”⁸²⁴. Esta severa afirmación tendría que ser matizada porque no es la Idea sin más sino la concepción de la ideología en el modo en que esta se configuró, por un lado, en el antisemitismo y, por otro, en el imperialismo, y/o el modo en que ambas cerraron una determinada comprensión del ser en las leyes de la Naturaleza y de la Historia, y no es sin más la Realidad sino la configuración de la *vita socialis* en la se desfiguró el modo de relación de la alteridad/proximidad en el seno de las comunidades políticas de los Estado nacionales europeos en una sociedad de masas, lo que hizo posible que en la ejecución del terror la realidad social llegara a ser parte del movimiento de la ideología. Pero para ello, la metafísica, que siempre buscó, en efecto, la comprensión del ser a través de la idea, porque son las ideas el modo en el que el ser se torna claridad para el pensamiento, y así fue desde Platón hasta Hegel o, por decirlo en la expresión de Rosenzweig, de “Jonía hasta Jena”, tuvo que ser transformada en pensamiento de la totalidad en la ideología e igualmente tuvo que transformarse el modo de comprensión de la filosofía, como la intuición y el diálogo o la dialéctica, en el modo de comprensión de la técnica puesta al servicio de la aniquilación por el terror. Sólo así puede comprenderse que la tradición metafísica, entendida como última etapa de la comprensión del ser como ideología y como técnica, pueda tomarse como el final de la filosofía y puede abrirse la cuestión de hasta qué punto la metafísica llevaba en sus orígenes el germen de los orígenes del totalitarismo, o hasta qué punto los orígenes del totalitarismo se apartan y transforman en el comienzo de su propio origen aquel otro origen desde el que se pensaba la metafísica. Esto nos introduce directamente, quizás, en una de las cuestiones más difíciles para la fenomenología: qué es el origen, qué es aquello que desde el origen se origina y qué es lo que desde él se determina para un

⁸²⁴ Forti, S., *El totalitarismo: trayectoria de una idea límite*, cit., p. 147. En su monografía sobre Arendt sostiene que el totalitarismo significó la inversión bimilenaria de teoría y praxis y que fue esta convicción desde donde fue empujada Arendt, con el arsenal del pensamiento heideggeriano, “a desenredar la larga experiencia de las problemáticas relaciones entre metafísica y política” (Forti, S., *La vida del espíritu*, cit. p. 112.).

comienzo. Estas cuestiones nos sitúan ante el problema mismo de la cuestión del origen y de lo significado por esta palabra, de lo que en ella está comprometido para pensar nuestra propia tradición filosófica y de su responsabilidad ante todos los exterminios totalitarios. No podemos entrar ya aquí, pero sí tenemos todavía, siguiendo nuestra propia investigación, que abordar la cuestión misma del problema central de la fenomenología en torno al origen en la perspectiva del pensamiento deconstructivista, yendo más allá del modo en el que Arendt buscó el desarrollo del totalitarismo en los dos orígenes determinados. En nuestra investigación esta cuestión está incluida en esta otra: si el origen mismo nos abre a la posibilidad de ver de otro modo el fenómeno o, siguiendo con la línea de nuestro trabajo, de si es posible, allí donde se nos da el fenómeno, abrir, delimitar y constituir un nuevo dominio para el ser y, en correspondencia a él, para el propio pensar⁸²⁵. Este dominio ya viene señalado como el dominio para la política. La lógica productiva es la lógica que tiene como tarea el tratar con los orígenes para arrancar de ellos un nuevo dominio para un nuevo saber de la política.

5. La deconstrucción y la cuestión de los orígenes en la fenomenología

Cierta y estrictamente, Arendt no llevó a cabo ni podría hacerlo un ejercicio de deconstrucción de la metafísica. Como ha señalado P. Peñalver, la deconstrucción, tal y como es pensada por Derrida, no opera dentro del contexto general de la metafísica sino en el estricto con-texto de lectura de los textos tradicionales. La deconstrucción no es ni un método ni una experiencia sino un experimento que “sólo puede tener lugar y efecto en momentos muy precisos y localizados, y además típicamente en relación con textos y contextos a veces precisamente muy desatendidos por la hermenéutica histórico-filosófica consolidada”⁸²⁶. No puede hablarse, por tanto, desde Derrida de “una

⁸²⁵ En un principio este trabajo tenía la pretensión de demorarse en el estudio del totalitarismo señalando que en la obra de Arendt hay un doble nivel de análisis: aquel que corresponde a un enfoque fenomenológico orientado hacia los orígenes y otro que estaría esbozado en el texto que se introdujo en la última edición como capítulo XIII titulado “Ideología y terror de una nueva forma de gobierno”. Este nivel correspondería a un enfoque de la relación entre ideología y destrucción. A esta cuestión ya se ha aludido aquí y está planteada en: Palomar Torralbo, A., “El totalitarismo en Hannah Arendt: Contexto y estructura de Los orígenes del totalitarismo”, *El Búho. Revista de la Asociación Andaluza de Filosofía*, n.º 8, 2011. La cuestión del uso de las categorías de la lógica para pensar el totalitarismo puede verse el primer epígrafe de: Palomar Torralbo, A., “Totalitarismo, experiencia y metáfora”, *Daimon. Revista de filosofía*, n.º 47, 2009, p. 133 y ss.

⁸²⁶ Peñalver, P. “Vuelta de tuerca en el litigio de la metafísica” en Gonzáles J., Trías, P., *Cuestiones metafísicas*, Trotta, Madrid, 2003, pp. 206-207.

deconstrucción de la metafísica”⁸²⁷. Sin embargo, el pensamiento de Derrida para nuestra investigación, llegados a este punto del camino, se torna relevante en tanto que nos deja en franquía la relación entre el fenómeno y su desarrollo interpretativo en la tradición desde la vinculación de la cuestión de la tradición a la lectura de un conjunto de textos.

La cuestión fundamental para nosotros es que, precisamente, la deconstrucción, dentro de la exigencia de la gramatología, tiene como tarea “destituir el imperio de lo originario”⁸²⁸. Efectivamente, Arendt en *Los orígenes del totalitarismo* no sólo apela, como hemos visto, a la cuestión de los orígenes sino que además su perspectiva de acercamiento al totalitarismo pone en jaque a la tradición metafísica occidental. Es en este sentido en el que el término preciso es para ella, como para Heidegger, destrucción –*Destruktion*– y una destrucción que no tiene lugar como trabajo interno a un texto de la tradición, ni siquiera a la tradición entendida desde la hermenéutica como un texto. La fenomenología piensa siempre desde el retorno a los orígenes para lo cual es necesario volver desde lo pensado en la tradición hasta el fenómeno originario recuperando aquello que, o bien había sido olvidado o bien había quedado encubierto. La fenomenología, realmente, en cualquiera de sus desarrollos se mantiene en el imperio de lo originario. La gramatología, por el contrario, se para en los desplazamientos, en la diseminación de los significados, en las discontinuidades, en las hendiduras, en las huellas de la tradición⁸²⁹. Esto implica que dentro de la tradición están incoadas muchas lecturas de la propia tradición. No es, por tanto, en la vuelta a los orígenes el modo como se recuperar el sentido sino que este surge, por decirlo así, de las interrupciones, fracturas o intersticios que son anulados o pasados por alto en una lectura unitaria de la tradición. No es extraño que, desde la perspectiva de Derrida, el pensamiento de la fenomenología sea considerado como un volver a las cosas mismas donde “la cosa misma” es vista como fenómeno originario y la propia tradición como un todo que puede ponerse entre paréntesis para acceder a lo originario, y de este modo, tanto en lo que respecta a lo que se pone entre paréntesis como a lo que puede verse en el lugar del origen, la propia fenomenología estaría marcada todavía por el afán de pensar metafísicamente no sólo por el recurso a las ideas, lo cual no es el caso de Arendt, ni

⁸²⁷ *Ibid.*, p. 206.

⁸²⁸ *Ibid.*, p. 207.

⁸²⁹ Para esta cuestión aún se lee con mucho provecho: Peñalver, P., “De la fenomenología a la gramatología” en *Crítica de la teoría fenomenológica del sentido*, Universidad de Granada, Granada, 1979, 225 y ss.

tampoco porque no puede librarse, pese a la destrucción, del uso de categorías metafísicas tales como las de totalidad, necesidad y determinidad sino porque se sostiene en la tesis de que en el origen está de alguna manera contenido el desarrollo mismo y la conclusión de un *factum*, en este caso del totalitarismo. Poco ayuda, en este sentido, que pueda hablarse de un origen único o dos orígenes o de una pluralidad de orígenes porque la cuestión capital pertenece a la comprensión misma del origen como fenómeno. Quien ha pensado, en este sentido, la cuestión del origen de la política en relación con la deconstrucción ha sido R. Esposito. El último epígrafe de nuestro trabajo está dedicado a dar una pincelada a cómo el deconstruccionismo, entendido en la estela abierta por Derrida, se cruza en lo político en el espacio abierto por la fenomenología acerca del origen⁸³⁰. El punto en el que se inicia la pincelada es la cuestión de la comunidad⁸³¹. Partamos del trabajo que, tomando directamente a Arendt, escribió R. Esposito titulado *¿Polis o comunitas?*⁸³², el cual sitúa ya desde el comienzo a Arendt dentro de la tradición del pensamiento fenomenológico. Luego, tendremos que introducirnos en la cuestión del origen en la lectura de su importante ensayo sobre Arendt y Weil⁸³³.

Pues bien, Esposito, al plantear la cuestión de si Arendt es sólo una pensadora de la intersubjetividad o bien una pensadora de la comunidad, ubica el pensamiento de Arendt dentro de la tradición fenomenológica. Y no sólo, en principio, porque el tema del paso de la intersubjetividad a la comunidad sea ya un tema propio de la fenomenología, ni porque lleva el planteamiento de esta cuestión al contexto de la *polis*, como el espacio donde los fenómenos políticos se muestran, sino porque lleva el problema mismo de la relación y oposición de lo privado/público, anterior lógicamente a la cuestión de la relación entre subjetividad/intersubjetividad e individuo/comunidad, al terreno mismo de la fenomenología. Así escribe:

⁸³⁰ L. Llevadot ha mostrado la relevancia de Derrida para el pensamiento político. Esta relevancia entraría a través de la crítica de Derrida al concepto de comunidad, la cual permitiría “articular otro concepto político que halla en la alteridad su condición” (Llevadot, L., “No hay mundo común: Jacques Derrida y la idea de comunidad”, *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, n.º 49, 2013, p. 552.), pero se trataría de una alteridad que pone en cuestión lo común hasta el punto de sostener que ni siquiera el mundo de la vida es lo común. Tras la voluntad de mundo sólo aparecería, precisamente, “el ansia de lo común” (*Ibid.*, p. 557.).

⁸³¹ Sobre esta cuestión me he ocupado en: Palomar Torralbo, A., “Libertad, nihilismo y democracia” en *Anales de la Cátedra de Francisco Suárez*, n.º 43, 2009, pp. 343-348. Este trabajo es una reseña crítica del libro: Esposito, R., *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Herder, Barcelona, 2009.

⁸³² Esposito, R.: “¿Polis o *communitas*?”, en Birulés, F. (comp.): *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Gedisa, Barcelona, 2000 [El texto original está recogido en: Forti, S., (a cura di), *Hannah Arendt*, Mondadori, Milano 1999, pp. 94-106.].

⁸³³ Esposito, R., *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, Paidós, Barcelona, 1999 [*L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Donzelli, Roma, 1996.].

“Arendt no se limita a admitir esta definición habitual sino que la somete a una acepción particular, *por decirlo así*, fenomenológica, que pone de relieve el lado ‘visible’: común –o público– no es tanto lo que pertenece a todos (o a muchos) sino lo que está expuesto a su mirada. Lo visible, lo percibido, lo reconocido”⁸³⁴.

Esposito, en el texto citado, expone que la hermenéutica fenomenológica de Arendt se cifra en la potencia que la visibilidad da para constituir el espacio público. En esta forma específica de entender la fenomenología podemos decir que se cumple, a su modo, el principio de correlación: lo público tiene a su término lo visible y lo visible tiene a su término lo público. Es en la acción y en el discurso, en los cuales ya está implicada fenomenológicamente la perspectiva del otro –no puede darse la acción ni el discurso en lo privado de la vida–, donde nos situamos en el espacio público intersubjetivo de aparición y esto sería, lo que en tanto que ya siempre compartido y presupuesto, lo común. Recordemos que, a diferencia de Husserl donde lo intersubjetivo se gana a través de lo propio –el descubrimiento de la intersubjetividad trascendental se alcanza desde el ego transcendental, la figura del otro se constituye a partir de la esfera de propiedad–, en Arendt lo intersubjetivo, por estar ligado a la acción y al lenguaje, no se ganaría desde la esfera de propiedad sino que es ya la esfera de lo común desde la cual se constituye, en el inter-cambio de apareceres, el dominio de lo público. “La acción –dice Arendt– no sólo tiene la más íntima relación con la parte pública del mundo común a todos nosotros, sino que es la única actividad que la constituye”⁸³⁵. Lo político, la esfera política, vendría a coincidir así con la esfera del espacio público como el lugar de la manifestación de las acciones y discursos. En la esfera política, lo que hacemos y decimos, se hace visible en el momento en el que no podemos sustraernos del otro, de la mirada del otro, del ser visto por otro, como si pudiéramos actuar y hablar sólo limitadamente para nosotros mismos. La hermenéutica fenomenológica de Arendt radica en que el ser de lo público sólo se hace presente si es visible, percibido y reconocido. El reconocimiento exige previamente la percepción, y la percepción, la visibilidad, pero la visibilidad, a su vez, la percepción y la percepción, el reconocimiento. Este es el círculo fenomenológico que se cierra en el principio arendtiano de que el fenómeno y el ser coinciden, de que el ser no puede ser algo diferente sostenido por un sujeto que no sea él mismo fenómeno. En este sentido el

⁸³⁴Esposito, R.: “¿*Polis* o *communitas*?”, *cit.*, p. 118. La cursiva es mía.

⁸³⁵¿*Qué es la política?*, trad. R. Sala Carbó, Paidós, Barcelona, 1997, p. 221 [*Was ist Politik? Aus dem Nachlaß*, R. Piper & Co KG, Munich, 1995.].

planteamiento de Arendt, aun utilizando términos impregnados de la tradición metafísica, como expresamente dice Esposito, “excluye una formulación sustancialista”⁸³⁶.

La perspectiva fenomenológica señala de esta manera su distancia con respecto a la metafísica: si ser y aparecer coinciden en el espacio público, entonces no hay más ser que el propio aparecer o, por decirlo, en el lenguaje la fenomenología, el ser queda reducido a su aparecer. Nada hay más vulnerable y frágil que un ser que es sólo su aparecer y que está necesitado para ser, precisamente, de la mirada del otro. En la lectura que Arendt hace de la *polis* griega urge del concurso de la memoria y de la inmortalidad para salvar la permanencia de las acciones, pero no de todas sino de las mejores y más heroicas. El espacio público no sólo deja a un lado aquellas experiencias que siendo demasiado comunes no tienen trascendencia sino que rechaza, como dice Esposito, aquellas que, por ser una privación del sujeto, afectan y desconciertan, sin poder ser reflejadas en el espacio político. Hay experiencias que son refractadas del espacio público o que, aun teniendo lugar en él, no tienen el poder de trascender el momento en el que tienen lugar. El amor, el dolor y la muerte son citadas no ya como acciones y palabras sino como experiencias y silencios que no pueden tornasolarse en el espacio político⁸³⁷.

Pero aquí, en la tesis arendtiana de que ser y aparecer coinciden, de que el aparecer (*Erscheinung*) no se identifica con lo aparente (*Schein*), Esposito ve que Arendt extiende el horizonte fenomenológico a una dimensión ontológica. “Esto quiere decir –afirma– que Arendt no reduce el aparecer a un horizonte puramente fenomenológico, sino que lo extiende a una dimensión propiamente ontológica”⁸³⁸. Y, junto a esta, aun queda otra dimensión, ligada a la metáfora del teatro, según la cual, en palabras de Arendt, “los ‘sujetos’ de la política ‘realizan su aparición como actores en un escenario dispuestos por ellos’”⁸³⁹. Pues bien, si la perspectiva fenomenológica apunta al aparecer y la ontológica al ser, la teatral, apunta al existir. “La política –dice Esposito en su ensayo sobre Arendt y Weil– acentúa y exalta la actitud teatral de la existencia”⁸⁴⁰. La dimensión escénica “constituye, por así decirlo, la vertiente exterior

⁸³⁶ Esposito, R.: “¿Polis o *communitas*?”, *cit.* p. 118.

⁸³⁷ Cf. *Ibid.*

⁸³⁸ *Ibid.*, p. 119.

⁸³⁹ *Ibid.*

⁸⁴⁰ Esposito, R.: *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, *cit.*, p. 51. D. R. Villa ha dedicado un ensayo a pensar la importancia que para Arendt tiene la metáfora del teatro para pensar la

de esa ontología de la presencia”⁸⁴¹. De este modo, “fenómeno”, “ser” y “existencia” vendrían a ser, finalmente, la tríada de términos en los que, de menor a mayor rango de dignidad ontológica, se constituiría, en un horizonte postmetafísico, esto es, sin referencia del ser a una sustancia o esencia y sin referencia de un actor a un sujeto, el espacio político. Sin ser el planteamiento de Arendt trascendentalista, es decir, un planteamiento que se interrogue por las condiciones formales de posibilidad al modo kantiano, husserliano o habermasiano/apeliano de la configuración del espacio político, sí respondería a la pregunta fenomenológica acerca de las condiciones “materiales” que hacen posible la formación de ese espacio. Sin visibilidad, sin manifestación, sin exposición de unos a otros en el concurso de la acción y en los requerimientos mutuos de la palabra, ese espacio se vendría abajo, pues nada garantiza su permanencia –ningún sujeto o sustancia– más que el poder mismo de quien ahí puede mantener-se.

Sin embargo, creo que puede afirmarse, a pesar de esa triple perspectiva en la que Esposito traza la lectura de Arendt, que su modelo es, finalmente, fenomenológico: fenomenológico es, como hemos indicado, su recurso a la manifestación o epifanía como condición primera de constitución del espacio político, pero fenomenológico es también el intento de Arendt de volver la mirada a la *pólis* griega para encontrar ahí la descripción del modelo originario de la experiencia política: si el totalitarismo había sido posible por la conjunción de la ideología y la técnica del terror, creando un mundo artificial donde los hombres pudieron ser desarraigados, conducidos y aniquilados desde sus espacios políticos “naturales” hasta los campos de la muerte, se hacía necesario, en el terreno de la política, reconducir y reconstituir ese espacio político yermo del siglo XX bajo el principio fenomenológico de ir a las cosas mismas y restaurar el sentido primero que tuvieron. Tras la fabricación de la realidad bajo los regímenes totalitarios era necesario volver la mirada hacia la primicia de la realidad política humana. Es como si, tras ver los orígenes del totalitarismo, Arendt hubiera tenido que llevar a cabo el esfuerzo para ver los orígenes irreductibles de la experiencia humana, aquellos que no pueden rebasarse sin que se pierda el sentido mismo que orienta la experiencia humana misma. Para volver a este origen Arendt no encontró mejor camino, aprendido en sus años de formación filosófica, que el señalado por la fenomenología. Es la absoluta excepcionalidad del fenómeno político totalitario la que le hizo buscar la absoluta

esfera pública: Villa, D. R., “Theatricality and the Public Realm” en *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the thought of Hannah Arendt*, Princeton University Press, New Jersey, 1999, pp. 128-154.

⁸⁴¹ Esposito, R.: *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, cit., p. 50.

excepcionalidad del fenómeno político originario o, para decirlo en el lenguaje moderno de la filosofía trascendental, del fenómeno político puro. Pero esta búsqueda presenta, como muestra Esposito, una aporía.

Quien salta, en el movimiento de deconstrucción, por encima de la historia, por ser tenida por metafísica, y se abisma en la búsqueda de los fenómenos originarios tiene que enfrentarse a la cuestión de cómo puede pasarse de lo originario en el tiempo a la historia, a no ser que presuponga que ya el fenómeno originario marca el destino de esa historia. Aunque haya que matizar esta aseveración, en principio podemos decir que Arendt no podía, bajo la constante presencia del pensamiento de Heidegger y de sus consecuencias políticas, convertir sin más en destino lo alcanzado en el origen. Por ello, su hermenéutica del origen pasa por querer asegurar lo ganado en el origen en la presencia de la historia, o, mejor dicho, en poder asegurar el origen y lo que este origina en la historia sin perder lo ganado en él, pero evitando, al mismo tiempo, como señalábamos más arriba, que en el origen esté ya destinada la historia como historia de la metafísica, esto es, como historia que llevaba ya inscrita políticamente, en su origen, los orígenes del totalitarismo. ¿Cómo es esto posible? ¿Acaso no se pierde en lo originado el origen mismo? ¿Acaso puede guardarse y mantenerse lo originario como lo que está presente en el desarrollo de lo que origina? ¿No nos lleva esto a entender el origen mismo entonces bajo cierta categoría de sustancia y sujeto? ¿No volvemos con ello a reintroducir lo que se había querido deconstruir? Estas preguntas presentan la aporía de un pensamiento que va en *post* de lo originario mismo. Ellas pueden resumirse, en palabras de Esposito, de la siguiente manera: “¿Puede el origen tener una historia o la historia es la negación del origen?”⁸⁴².

Este problema, uno también de los más importantes en la trayectoria del pensamiento de Esposito, se convierte en el central de todo deconstruccionismo. A él le dedicó el ensayo de 1996, donde el pensamiento de lo impolítico y su relación con un pensamiento de los orígenes, se afronta en el cruce o “superposición por contraste” –*sovrapposizione per contrasto*⁸⁴³– de Arendt y Weil. Nuestra exposición tendría que pararse en este cruce, mirar a un lado y a otro, para otear cómo, desde la lejanía, ambas perspectivas se cruzan y, al mismo tiempo, cómo una vez cruzadas, desde la intersección que forman, se pierden nuevamente en sus respectivos puntos de fuga. Pero

⁸⁴² *Ibid.*, p. 33.

⁸⁴³ Esposito, R.: *L' origen della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, cit., 1996, p. 10.

esto es algo que ya aquí no podemos hacer. Sin embargo, sí vamos a exponer cómo Esposito afronta la aporía señalada del pensamiento fenomenológico de Arendt.

En primer lugar, Esposito reconoce que hay en Arendt dos lecturas contrapuestas acerca del origen: por un lado, una de tipo deconstructivo y otra de tipo constitutivo. La primera tiene su inspiración en Nietzsche, la segunda en Benjamín. La lectura deconstructiva ataca la tesis de que el origen es algo sagrado, algo puro, algo incontaminado. Mantener una hermenéutica del origen como algo sagrado conlleva tomar una posición metafísica que, como escribe Foucault, “impulsa a creer en el trabajo oscuro de un destino que buscará abrirse camino desde el primer momento”⁸⁴⁴. Destruir esta concepción del origen requiere entenderlo más bien como una emergencia. Es de la lectura de Foucault acerca de la genealogía nietzscheana de la que se vale Esposito para hacer ver, más allá de esa concepción pura y metafísica del origen, que este es una fuerza que, al emerger, se disemina en un conjunto de fuerzas. El origen no se despliega, no se desarrolla sino que irrumpe de tal manera que “se dota de un potencial deconstructivo que, quebrándolo en una miríada de fragmentos, lo sustrae a toda deriva mítica”⁸⁴⁵. Es como si el origen llevara en sí mismo al irrumpir una fuerza que lo quebrara o mejor que lo hiciera estallar en múltiples fragmentos que haría imposible suspender el origen mismo en una mirada metafísica. En esta interpretación de cuño nietzscheana es como si el origen, en aquello que origina, se destruyera como absoluto y, fragmentándose infinitamente, impidiera, él mismo, en el momento de su explosión, una nueva reunión de sí absoluta. Y serían estos fragmentos, en la conocida lectura que hace Arendt de Benjamín, los que cabría rescatar y llevar a la superficie del fondo mismo desde donde se han originado⁸⁴⁶. Estos fragmentos llevarían en sí el “sello de originariedad del fenómeno”⁸⁴⁷. El origen, en esta acepción constitutiva, se comprendería, dice Esposito, como “un movimiento de continua generación muy cercano al *Anfang* arendtiano en su diferencia con el simple *Beginn*”⁸⁴⁸. El origen es aquí lo que nunca termina de originarse, el origen “queda siempre sin concluir precisamente a causa de su salir de sí mismo, de su continuo sobrepasarse y su *no* ser

⁸⁴⁴ Apud, Esposito, R.: *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, cit., p. 39.

⁸⁴⁵ *Ibid.*

⁸⁴⁶ Para esta metáfora en el contexto de las metáforas utilizadas por Arendt para describir el fenómeno del totalitarismo: Palomar Torralbo, A.: “Totalitarismo, experiencia y metáfora” en *Daimon*, 47, 2009, pp-133-148.

⁸⁴⁷ Cf. Esposito, R.: *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, cit., p. 41.

⁸⁴⁸ *Ibid.*, p. 40.

plenamente lo que es: un origen in/originario; un *arché* constitutivamente an/árquico”⁸⁴⁹.

Ambas lecturas, la deconstructivista de Nietzsche y la salvífica de Benjamin, se cruzan, según Esposito, en una “tercera figura”: la de Heidegger, adjetivada como “más compleja e `irresolutiva”⁸⁵⁰. Ciertamente Heidegger, sobre todo el llamado segundo Heidegger, hizo del tema del origen el motivo mismo de su pensamiento en torno al Ser. Esposito comenta en estas páginas la diferencia entre los términos *Beginn* y *Anfang* que aparecen en la *Einleitung* a Höderlins *Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*⁸⁵¹. Lo que interesa resaltar de este texto de Heidegger es la diferencia primordial entre *Anfang* y *Beginn*⁸⁵²: “El comienzo es inmediatamente dejado atrás, desaparece en el curso del acontecer. El inicio, el origen en cambio, aparece antes que nada, en el acontecer, y está plenamente presente recién en su final”⁸⁵³. El inicio aparece en el acontecimiento pero no queda reducido en él sino que sólo se hace plenamente presente en su final. Pero, ¿cómo nos situamos nosotros frente al origen? Según Heidegger en este texto, sólo un dios puede ver directamente el origen; en cambio, nosotros, los hombres, en la medida que sólo podemos conocer el origen en la presencia del acontecimiento, tenemos que comenzar con algo “que primero en el origen guíe o lo indique”⁸⁵⁴. Así, alcanzado sólo por una indicación, el origen es algo que siempre nos precede y, por ello, también, algo que siempre nos sobrepasa⁸⁵⁵. Volver hasta el origen para verlo en sí mismo es algo que nos está vedado; nosotros, en cambio, sólo podemos mirarlo, mirar hacia él, dirigirle nuestra mirada desde el acontecimiento, desde nuestro lugar histórico. Esto señala nuestra finitud y muestra que lo que nos sucede queda entre lo que nos precede y lo que nos sobrepasa: de una parte el origen no está plenamente oculto ni tampoco plenamente presente en el acontecimiento, aunque, su modo de ser, por su precedencia infinita, sea para nosotros el de la ocultación; de otra, el origen pone radicalmente en cuestión, en su raíz, nuestra propio ser-histórico, esto es, lo hace histórico, es decir, lo constituye como

⁸⁴⁹ *Ibid.*, p. 42.

⁸⁵⁰ *Ibid.*

⁸⁵¹ Höderlins *Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, en *GA 39*, Klostermann, Frankfurt aM., 1980.

⁸⁵² Esta referencia tendría que completarse hoy día con el conjunto de textos que Heidegger escribió en torno a los *Beiträge*, y especialmente, con el libro publicado en 2005 titulado *Über den Anfang*. El texto señalado por Esposito es de los años 1934-35; el manuscrito publicado en 2005 corresponde al año 1941. La referencia de este último texto es: Heidegger, M.: *Über den Anfang*, en *GA 70*, Klostermann, Frankfurt aM., 2005.

⁸⁵³ *Los himnos de Höderlin “Germania” y “El Rin”*, trad. A. C. Merino Riofrío, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2010, p. 17.

⁸⁵⁴ “[...] das erst in den Ursprung führt oder ihn anzeigt” (*Höderlins Hymnen Germanien” und “Der Rhein”*, *cit.*, p. 4.).

⁸⁵⁵ Cf. Esposito, R.: *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, *cit.*, p. 43.

algo que no tiene la permanencia de su presencia, pero, por ello mismo, al mismo tiempo, puede operarse en el origen la apertura para un nuevo acontecimiento histórico. El origen es aquello que viene a presencia en nuestro mundo, en nuestro tiempo histórico, sin que esa presencia haga presente cabal y totalmente el tiempo del origen. Es, en esta lectura de Heidegger, que va más allá, para Esposito, de una lectura fenomenológica, donde él encuentra el apoyo para afirmar que el aparecer no puede entenderse sólo como apariencia, como puro fenómeno, sino también como ser, por nacer, justa o desajustadamente, de “la dimensión incoativa del continuo `venir-a-la´, esto es, de la imposibilidad de `ser´ en la presencia”⁸⁵⁶. Del origen no sólo tenemos el ser de la presencia sino también el ser del acontecimiento. La verdadera manifestación no es aquella que se agota en la aparición del fenómeno sino la que muestra el ser arrastrado del origen que la constituye como apariencia. Sobre este ser que no es reducible a pura apariencia la actitud teatral acentúa el carácter existencial de la perspectiva escénica en el espacio público.

Pero, aún sí, en el curso del tiempo, esta “venida al ser” desde el origen tiene que ser asegurada, ratificada, estabilizada y enraizada de nuevo. Este trabajo de no dejar que el ser sea llevado por la apariencia se cumple en la hermenéutica que Esposito hace de los textos de Arendt en la ley romana y, en general, en lo que supuso la fundación de Roma. “Más que una innovación original –dice Esposito–, se trata del nuevo comienzo de un inicio más antiguo”⁸⁵⁷. Se trata de un nuevo comienzo, donde, los elementos griegos del *nomos* y de la *phýsis* –esta en el sentido que recuperó Heidegger como un surgir o brotar– quedan asegurados y extendidos, correlativamente, en la *lex* romana y en la *auctoritas* –esta en el sentido que Arendt da a este término derivado del *augere*⁸⁵⁸ –. Se rompen con Roma los límites del espacio de las ciudades griegas y se extiende el campo de la política más allá de las fronteras de las ciudades-Estado asegurándose y extendiéndose aquel origen primero. Pero aquí, ya no puede decirse sin más que la imagen del espacio político que se extiende ante los ojos de Roma imperial pudiera circunscribirse al modelo de la política griega señalado por la imagen de la metáfora del teatro.

⁸⁵⁶ *Ibid.*, 50.

⁸⁵⁷ *Ibid.*, 55.

⁸⁵⁸ Cf. *Entre el pasado y el futuro*, Ediciones Península, Barcelona, 2003, p. 193 [*Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, Penguin Books, New York, 1968.].

No podemos proseguir la lectura que Arendt hace de Roma y como con ella reorienta la perspectiva que la acusa de que su concepción del ser de lo político se agota, fenomenológicamente, en ser efímera aparición⁸⁵⁹. Esposito, según la perspectiva impolítica, no trata de ir tras el pensamiento de Arendt para luego volver en el momento final, en el cual el origen se hace plenamente manifiesto, al inicio para ver ahí, en su comienzo, su impronta en el acontecimiento sino que, por el contrario, busca remontarse, por decirlo así, a lo más originario del origen, tomándolo como fenómeno, cruzándolo con aquello que el origen como fenómeno recela. En el origen no está el fenómeno visto y sostenido por una mirada, como hemos sugerido a lo largo del trabajo, sino un texto. Ahora bien, el trabajo de deconstrucción de la perspectiva fenomenológica se hace no en la intersección de un fenómeno con otro fenómeno sino, *literalmente*, en el cruce a pié de página de los textos de Weil en los márgenes de los textos de Arendt. Primero, con la nota 83 a pie de página del capítulo dedicado a la Labor en *La condición humana* y luego con la nota 54 del último capítulo en este mismo texto. No obstante, es la primera de las referencias el punto de apoyo que empuja la palanca para el derribe de la concepción fenomenológica de la política en los *términos* en los que lo hace Arendt a partir de los textos de Weil. Esa encrucijada hace referencia, a su vez, al texto del origen: a la *Ilíada*.

Arendt ve en la narración de Homero “el ejemplo primigenio de guerra de aniquilación”⁸⁶⁰, y ve en la imparcialidad homérica al narrar los hechos el comienzo de toda historiografía. Sin embargo, aquella guerra entre griegos y troyanos, perteneció al ámbito de lo no-político (*nicht-politisch*)⁸⁶¹. Así escribe lo siguiente:

“Por lo que se refiere a la guerra, la *polis* griega siguió otros caminos en la definición de lo político. La *polis* se formó alrededor del ágora homérica, el lugar de reunión y discusión de los hombres libres, donde lo propiamente ‘político’ –es decir, lo que caracteriza sólo a la *polis* y los griegos negaban a bárbaros y a hombres no libres– se centraba en el hablar sobre algo a y con los demás”⁸⁶².

⁸⁵⁹ Una lectura de Arendt que resalta la impronta y la imagen de Roma para la fenomenología de lo político se encuentra en: Taminioux J.: “‘Performatividad’ y ‘grecomanía’” en Birulés, F. et al.: *Hannah Arendt, El legado de una mirada*, Sequitur, Madrid, 2008, pp. 93-ss.

⁸⁶⁰ *¿Qué es la política?*, cit., p. 107.

⁸⁶¹ *Ibid.*, 109.

⁸⁶² *Ibid.*, p. 108-109.

La guerra, y concretamente la guerra de Troya, recubre el origen de negatividad para la constitución de la política. Recubre, como dice Esposito, el origen de negatividad, pero desde fuera. Por contra, para Simone Weil el origen lleva la negatividad inherentemente: “La Guerra no es la herida –dice Esposito a propósito de Weil– destinada a cicatrizar en la ‘regularidad de la política’ sino su fondo ineliminable”⁸⁶³. Y un poco más adelante: “La guerra no es vista desde el ángulo de la Grecia que nace sino de la Troya que muere”⁸⁶⁴. El *pólemos*, la guerra, está en el origen de la política. Lo político, en su origen, no sigue una definición, una demarcación, una frontera que pueda aislar el *pólemos* de la guerra y la *cólera* que no simplemente aparece sino que está en su origen. No emerge este ya, por tanto, como la imagen de unos actores que se exhiben en el ágora de la *polis* sino como la imagen de los luchadores en el campo de batalla. “Troya está en el inicio de la historia política porque es la primera de una serie de ciudades invadidas y destruidas por la guerra”⁸⁶⁵. Aquí se inicia, frente a la fenomenología de la apariencia de Arendt, una “fenomenología de la fuerza” –la expresión es de Esposito⁸⁶⁶– que él no termina de recorrer y que nosotros no podemos ya trazar⁸⁶⁷. Solo resta decir que, a partir de aquí, la historia del comienzo de nuestra historia política está escrita en el origen bajo el modo de lo impolítico: frente a la mirada que reserva un lugar, como el ágora, los salones, o las sedes, para la exhibición de lo político, sobrevuela la mirada de quien sigue el movimiento de las fuerzas en campos de batalla. Es este sobrevuelo, cercano y lejano, el que está inscrito –cabe decir escrito– en nuestro origen.

Pero, como insiste a lo largo de su obra Esposito, no se trata simplemente de describir el movimiento de la fuerza, llevada por su ínsito *ágon* –lo cual nos llevaría simplemente a ser espectadores del realismo en el que se mueve lo político– sino de invertirlo, no negándolo simplemente como dice Arendt –*nicht-politisch*–, sino como lo

⁸⁶³ Esposito, R.: *Ibid.*, p. p. 72-73.

⁸⁶⁴ *Ibid.*, p. 74.

⁸⁶⁵ *Ibid.*

⁸⁶⁶ Cf. *Ibid.*, p. 76; pp. 72-73.

⁸⁶⁶ *Ibid.*, p. 74.

⁸⁶⁶ *Ibid.*

⁸⁶⁷ La expresión “fenomenología de la fuerza” es tomada de la lectura de Weil sobre la *Ilíada* en la cual se afirma que la fuerza es el verdadero tema, el verdadero héroe del poema homérico (cf. Weil, S.: “La *Ilíada* o el poema de la fuerza”, en *La fuente griega*, Trotta, Madrid, 2005, p. 15.). Sobre el trasfondo de este mismo texto hay que leer, a su vez, las circunstancias históricas que envolvieron su publicación. Aquí, en este otro cruce entre la hermenéutica de Weil sobre el texto griego y nuestra hermenéutica de su época histórica señalada al hilo de la publicación de su propio texto, podría comenzar el desarrollo de esa fenomenología de la fuerza que atraviesa la historia. Los problemas de la publicación de este texto de Weil pueden verse en: La Torre, M.: “Reflexiones sobre la *Ilíada*” en Bea, E. (ed.): *Simone Weil. La conciencia del dolor y de la belleza*, Trotta, Madrid, 2010, p. 63.

cuenta la *Ilíada*: sin perder la mirada política de la fuerza y la violencia, ponerla, al mismo tiempo, pese a la adversidad, en la relación que une en la contienda. Sólo quien, como Homero, pliega y repliega su mirada sobre la guerra, sin forzar un despliegue, puede, reconociendo el poder de la fuerza, dejarla en suspenso, puede llegar, dice Esposito, incluso “a despreciarla”⁸⁶⁸. Homero traza un “círculo invisible que une a quienes luchan entre sí”⁸⁶⁹. Es este círculo que une en el *pólemos*, que traza la unidad en la mirada imparcial –la expresión es de Arendt– de las fuerzas de choque, el que muestra la irreductible reducción de la mirada impolítica: irreductible, porque el *pólemos* originario no puede ser reducido ni eliminado ni superado ni conservado en un nuevo momento fundacional; y reductible porque, pese a todo, hay una mirada que atravesándolo puede verlo en su irreductibilidad. Homero, dice Esposito siguiendo a Weil, no sólo comprende en su ángulo de visión a aqueos y troyanos sino que “es capaz de ‘ver’ en el ataque de los primeros el repliegue de los segundos, en la derrota de los segundos, la victoria de los primeros sin perder nunca el *lugar común* en que se desarrolla su movimiento”⁸⁷⁰.

Sin embargo, este “ver” que mira al origen de lo irreductible no puede sino ir entrecomillado porque se trata de un ver que mira lo que no se puede ver: la finitud de la miseria humana en la noche que, frente a la claridad del espacio donde la palabra y la acción se dejan ver, pone en temblorosa tensión la mirada hacia el origen, ese origen del que no se puede apartar la vista y, sin embargo, no se deja ver. No es que en la acción se muestre la fuerza del origen es que el origen mismo está constituido por una acción que se padece, por una fuerza que se sufre y por ese silencio, que pese al ruido de la contienda, deja en suspenso toda palabra. El comienzo, de este modo, es un acto sacrificial que rompe *ab origine* el horizonte de visibilidad donde el ver se reconciliaba con lo visto proyectándolo en un horizonte histórico de sentido. La impolítica, como la mirada de Homero, se constituye así misma en una tarea de deconstrucción en la medida que encuentra en la imposibilidad de ver el origen, en la negatividad interna que lo constituye, la posibilidad misma de todo comienzo. De este modo, si nuestro mundo público es un lugar común, una *communitas* que no puede perderse, entonces no podemos transcender la apariencia hasta la ilusión de un sujeto que nos la hiciese

⁸⁶⁸ Esposito, R.: *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, cit., p. 82.

⁸⁶⁹ *Ibid.*, 84.

⁸⁷⁰ *Ibid.*, 83.

aparecer, porque esta apariencia no es sino el ser negado, en su origen mismo, por la nada que desde nuestro *polémico* origen llevamos dentro.

RECAPITULACIÓN Y PERSPECTIVAS

Nuestro trabajo ha llegado a su fin y con él ha dejado el espacio abierto para un nuevo comienzo en el camino de la experiencia filosófica. Hemos seguido de cerca la lectura de Arendt sobre san Agustín, sin embargo, quien haya emprendido este camino y llegado a su final con nosotros ya no reconocerá fácilmente en esta lectura aquella otra. Por ello, ha sido necesario, finalmente, marcarla en su final como un ensayo de interpretación en su inicio. No podía ser de otro modo, porque, ciertamente, la obra de Arendt nos interesaba mucho como fenomenología: como fenomenología de la acción y como fenomenología del espacio público, como fenomenología que hace del pensamiento el lugar mismo de la aparición y como fenomenología del lenguaje en la que las imágenes, especialmente las metáforas, tienen un papel fundamental para hacer visible lo invisible del pensamiento, como fenomenología de la mundanidad y como fenomenología que emprende el camino no sólo de la constitución del mundo sino también de su destrucción y que no solamente la describe sino que se remonta a sus orígenes, como una fenomenología de la experiencia que está arraigada al mundo y que busca su cuidado y que, al mismo tiempo o quizás por ello, queda abierta a lo que viene de nuevo al mundo como novedad en el nacimiento pero también como comprensión, perdón y amistad. Sin embargo, esta fenomenología que tanto nos interesa tenía que ser aclarada en su relación con la metafísica, tanto en relación a la metafísica de la razón como en relación a la metafísica de la voluntad, tanto en el terreno teórico como en el práctico. Ha sido nuestro trabajo mostrar cómo el pensamiento se vuelve metafísico –la metafísica es una vuelta de la experiencia del mundo– desde el fenómeno originario de la filosofía, y cómo el pensamiento metafísico determina, una vez que se ha comprendido a sí mismo especulativa y moralmente, la fenomenología de la *vita socialis*. Es desde aquí desde donde alcanza su sentido la cuestión metodológica, tan importante en este trabajo, entre deconstrucción y fenomenología. Y es esta cuestión la que nos deja el terreno preparado, con el saber de la experiencia, para ensayar una nueva interpretación en la que se agrupe todas esas perspectivas fenomenológicas que han sido anteriormente nombradas.

Este camino ha sido trazado como un desarrollo de la cuestión del sí mismo en tres marcos de interpretación siguiendo la indicación de Arendt. Terminado el ensayo, podemos comprobar que no se trata de enfoques elegidos al azar como si fueran cuadros diferentes puestos por nosotros para ver de distintos modos la comprensión del sí

mismo. Se trata, por el contrario, de ex-poner el desarrollo que la exigencia de la *quaestio* lleva en sí como experiencia: como experiencia de la vida en el mundo, como experiencia de la vida en Dios y como experiencia de vida en sociedad (*vita socialis*). La patencia fenomenológica de la cuestión del sí mismo ha impuesto su desarrollo en la comprensión partiendo del único “dato” que en el origen se nos mostraba. Así hemos visto que, el primer desarrollo de comprensión del sí mismo, tomaba la estructura intencional del deseo como apetencia. Aquí se mostraba que en el deseo ya aparecía el sí mismo como un ser relacional en el que la comprensión de sí mismo pasaba por lo otro de sí. La intencionalidad del deseo muestra además una diferencia entre el objeto del mundo al que se tiende en el deseo y el sujeto que se experimenta en esa intencionalidad como vida. Ahora bien, el análisis del deseo como tal se desdobra en un concepto de deseo que muestra que a la diferencia entre deseo y objeto deseado subyace otra diferencia anterior: la que fractura el propio deseo en el interior del hombre en una doble intencionalidad: la que define su relación como *caritas* y la que la define como *cupiditas*, la que tiene a su término el mundo y la que tiene a su término a Dios. Esta fractura conlleva, evidentemente, la experiencia de la diferencia de la vida y del mundo al tiempo que desvela los dos modos fundamentales de relación para la comprensión del sí mismo.

La primera experiencia en la que el sí mismo se pone en relación con lo otro de sí es la de *cupiditas*. Pero esta relación que lo vincula con el modo de posesión de las cosas del mundo muestra una primera experiencia de la finitud: ni puede poseerse todo lo que se desea, ni en el caso de que se pudiera se alcanzaría la satisfacción del deseo del hombre. El deseo en su insatisfacción lleva en sí la exigencia de una plenitud que va más allá de la relación que tiene a su término *cupiditas*. Así, de la relación hacia el mundo, el sí mismo en su existencia vuelve a sí para comprenderse en el modo de ser que tiene a su término *caritas*. Esta será la metafísica de la experiencia interior en la que la propia experiencia se muestra como trascendencia de la existencia en el mundo. El “lugar” donde se muestra esta experiencia es en lo otro del mundo: la interioridad. La interioridad ya indica la diferencia entre la vida y el mundo y señala a la experiencia en el mundo como lo que no da satisfacción a la hondura de la *quaestio*. Pero el deseo es sólo un análisis óptico que nos abre al análisis ontológico de la existencia humana. El paso de un análisis a otro es posible porque ya en el deseo aparece el carácter intencionalidad de la vida en la futuridad. En el sí mismo se manifiesta siempre un querer ir más allá de sí mismo, un querer la posesión de aquello que no puede perderse.

Si todo deseo particular muestra la futuridad del hombre porque lo lanza al futuro en la medida que toda posesión es consunción y pospone la realización del deseo más allá de la posesión, la vida definida como deseo muestra la futuridad del hombre porque no quisiera tener su término en la muerte. La vida se nos muestra proyecta en su futuridad porque cada momento de tiempo es para el deseo un aún no para la muerte.

En su existencia mundana, el sí mismo experimenta la muerte de manera ambivalente porque, por un lado, sabe que la vida es correlación con la muerte pero también sabe, porque tiene experiencia de ello en el mundo, de la eternidad como algo que en un momento de tiempo suspende la finitud del propio tiempo. Hay una vivencia del tiempo en el tiempo que es, sin embargo, vivencia de eternidad. Pero en la facticidad del mundo es sólo un rayo de luz en la noche del tiempo. Este rayo ilumina un ahora que por un momento suspende el tiempo. La felicidad viene dada como aquel modo de posesión a la luz de la cual ya nada puede ser perdido en el tiempo.

Con nada se contenta y se satisface menos la vida que con la felicidad, aunque ella misma se presente como la querencia de algo que no puede ser señalado en la facticidad para su posesión y, lo que es más importante, ni como la suma de los objetos a los que tiende en sus deseos particulares. La vida exige un análisis ontológico que no encuentra en el mundo los radicales para su descripción y es así como se revela la diferencia entre la fenomenología del deseo y la fenomenología de la vida. La descripción de la trascendencia viene dada como la fractura entre el mundo y la vida, y la vida, en esa exigencia de completad que es la felicidad, va a orientarse hacia la relación de trascendencia de *caritas*. Ahora bien, esta relación es posible porque, en última instancia, esas relaciones fundamentales que ponen al sí mismo fuera de sí están sostenidas por un orden. De este modo, el análisis muestra que a las relaciones fundamentales que parecen puestas por el yo les antecede el *ordo amoris*. La relación intencional del hombre presupone un orden del amor que estructura las relaciones como lo primero y fundamental y como lo secundario y derivado, como lo superior y lo inferior, como lo que está *supra nos*, *infra nos* y *iuxta nos*. Este orden ontológico es el que tiene como fundamento a Dios porque Dios es su Origen. Se trata del orden querido, en el doble sentido del término, y creado por Dios y en el que el hombre forma parte como naturaleza, aunque pueda ser pensado por la razón como Creación. La ontoteología es así, en primer lugar, el orden del ser que tiene a Dios como su fundamento en el Origen. La experiencia del pensamiento como pensamiento metafísico

se remonta mediante la razón al fundamento del ser común como ser de lo creado donde Dios mismo es pensado como fundamento allí donde el ser es puesto a partir de la nada.

Así, desde la referencia y la huella de la trascendencia que abre la comprensión de sí meta-física, la experiencia de la vuelta al mundo ya trae en sí el saber del orden y el fundamento en el que todo se ordena, un fundamento que es pensado especulativamente como Origen y, por tanto, como el Ser que da la razón de todo ser. Aunque la existencia sea finita y esté empujada a la muerte y a la nada –así se muestra la experiencia primariamente de la vida que experiencia mundo– en el pensamiento especulativo se experiencia como infinita y eterna. Así lo meta-físico deviene pensamiento sobre Dios mismo. La razón humana tiene en sí el poder de hacer patente para la existencia mundana lo eterno como una forma de saber. Este saber es el que será el fundamental para la configuración del origen de la mundanidad en el hombre. Lo meta-físico antes que ser otra cosa es lo que da razón del origen de la vida que entra al mundo como al lugar de su manifestación. Por esto, la razón de la metafísica, como Arendt sustenta, se expresa siempre una relación de dependencia donde el vínculo de esta relación está sobremanera en la vida.

A raíz de este saber se configura el mundo que el hombre constituye como artífice suyo. Se trata naturalmente de la configuración del mundo desde la concepción metafísica de Dios. Esta configuración se da para la vida como la experiencia ética acerca de cómo conducirse en el mundo en su facticidad llevando en sí el saber del origen, que es saber también del final, como el modo en el que especulativamente se piensa la vida antes de ser experienciada ya en el mundo. Pero en su experiencia, aun siendo experiencia en el mundo, tiene que no olvidar su diferencia marcada en el saber acerca del Origen. Ahora bien, esta diferencia con respecto al mundo se hace patente como la capacidad que el hombre lleva en sí de no sólo renovar el mundo con la vida que llega –toda vida que llega es sólo una promesa en la abstracción del pensamiento– sino de iniciar nuevos procesos en el mundo, de iniciar nuevos modos de constitución del mundo. A este mundo, que es puesto en correlación con la vida del hombre como *initium*, lo hemos denominado “mundo fenomenológico”. Este *initium* dentro de la interpretación metafísica tiene su manifestación en la experiencia de la voluntad como aquello a cuyo término está el mundo en el que hombre más se reconoce y que habrá de ser descrito como *vita socialis*. Pero antes, dentro del contexto metafísico, el modo de la existencia de estar en el mundo se piensa como una tarea ética que ha de constituir el mundo como el orden querido por Dios. En esta tarea, la existencia cristiana se

comprende como caída al mundo y necesitada de un auxilio que no puede venir del mundo. Es esta experiencia de pecado y gracia, de saberse en la diferencia a Dios y al mismo tiempo en la querencia de imitarlo, de saberse en la facticidad del mundo y, al mismo tiempo, en presencia de la exigencia de Dios en la conciencia, lo que conforma la concepción moral de la vida y los fundamentos de la ética teológica, una concepción que, aunque ya nos pudiera parecer vieja, ha sido durante mucho tiempo, en sus diferentes matices, la que ha orientado la vida de las personas en el mundo. La ética es necesaria para el hombre en tanto que siendo hecho a imagen y semejanza de Dios vive en la facticidad del mundo, una facticidad que abre la posibilidad de orientarse al mundo en la tarea de su constitución, mundanizándose, al mismo tiempo, la vida misma. Sin embargo, también mantiene como vida la posibilidad de mantenerse en la comprensión de su dependencia originaria. Pero, para Arendt, la ética agustiniana se conforma, precisamente, así como una desmundanización de la vida y una remisión constante de la vida a Dios. La tarea ética es la obliteración del mundo como mundo que niega o destruye la vida o, lo que es lo mismo, que impide vivir al hombre en su condición originaria. Y es aquí donde Arendt retomando el pensamiento paulino sostiene que la ética cristiana tiene como tarea la reducción meóntica de todo lo que es con el fin de que la condición humana venga a ajustarse a la condición originaria del hombre en su presencia originaria.

Es desde aquí desde donde el texto arendtiano gira hacia la recuperación del concepto de mundo en su mundanidad como comprensión de un nuevo marco de interpretación para el sí mismo. La cuestión que hace reorientar el marco de interpretación metafísico hacia el mundo es la de la relación del sí mismo hacia el otro, la relación de alteridad que no había tenido la relevancia suficiente en ninguno de los dos marcos anteriores. Pensar esta “relevancia” quiere decir que ha de poder pensarse y describirse el modo como la relación con el otro se da como relación primera. Yendo más allá de Arendt, hay que advertir lo siguiente: cada uno de los marcos de interpretación no niega lo que se dice en el anterior, ni siquiera obliga, como la joven Arendt nos propone, a tener que buscar contradicciones o incongruencias para pasar de uno a otro sino que hay que entenderlos como modos de comprensión en los que la relación principal desde la que eran vertebrados pasa a un segundo lugar para que otra relación tome la función directiva en la interpretación. Este el trabajo que en nuestro tiempo tiene la hermenéutica señalando en este juego de relaciones no relativismo alguno sino la no posibilidad de que una interpretación subsuma a otras y la última

integre a todas. Esto quiere decir, por ejemplo, que desde el análisis de la *vita socialis* se re-interpreta tanto la fenomenología del deseo, como el análisis de la existencia, como la cuestión de la trascendencia y la metafísica. Dios, por ejemplo, puede ser pensado, como en cierto modo hace san Agustín y recoge la propia Arendt – recuérdese, como ya apuntábamos en nuestra Introducción, que la vida santa como vida sin pecado es concebida como una suerte de vida política que queda consignada en la sentencia: *Socialis est vita sanctorum*–, decimos que Dios, por ejemplo, puede ser pensado desde el marco de interpretación que abre la fenomenología de la *vita socialis*, una vida que da la pauta de su interpretación en la joven Arendt a través de la cuestión del prójimo y de la comunidad y como una interpretación en la que, más allá de lo que se dice en el texto de la disertación, pone en claro cómo la relevancia de la cuestión del otro requiere dos condiciones: el concepto de mundo fenomenológico y el concepto de pluralidad tomados ambos como conceptos cooriginarios.

Es el análisis de la condiciones en las que pueda desarrollarse esta *vita socialis* lo que en el último capítulo nos lleva a replantear desde los textos más maduros de Arendt la cuestión metodológica que anima todo el trabajo de desarrollo de comprensión del sí mismo en sus diferentes momentos y la que nos abre a una fenomenología de lo político. Esta cuestión se plantea desde el sentido que tiene en Arendt la tradición filosófica en la interpretación del sí mismo y la apertura que procura la lógica fenomenológica. La deconstrucción de la tradición tiene en Arendt dos momentos importantes: por una parte, su lectura de la modernidad y el ascenso del *homo laborans* en el espacio público y, por otra parte, evidentemente, el ascenso de los totalitarismos. La destrucción tiene en Arendt como en Heidegger la tarea de hacer posible el pensar fenomenológico. Aquí, sin embargo, esta posibilidad viene marcada por la destrucción del mundo como mundo fenomenológico. El totalitarismo deconstruye la tradición filosófica en el sentido de que quiebra nuestro modo de pensar como lógica de la construcción del mundo. La devastación del totalitarismo se muestra como destrucción del mundo y nos deja ante la exigencia de pensar nuevamente aquello que, en nuestra tradición, o en cualquier tradición, no se tuvo suficientemente en cuenta para evitar el mal político en el mundo, mal que, por otra parte, acontece de otro modo en el conformismo que aparece en las sociedades desarrolladas en la figura del *animal laborans*. En nuestro trabajo hemos mostrado cómo para Arendt la deconstrucción del pensamiento metafísico tiene uno de sus orígenes en el modo como ella comprende la relación del todo y la parte en el concepto de ley de los movimientos totalitarios. Sobre

esta concepción de la ley como la que integra cada parte en el todo –que ella retrotrae en su lectura de san Agustín a la metafísica griega– y mediante la violencia del terror se destruye el mundo y con él la vida de los hombres en la tierra. Hablamos aquí del nihilismo como experiencia de la destrucción del mundo que requiere re-iterar la pregunta por el sentido de cómo constituimos nuestro mundo para que la *vita socialis* puede preservarse de su propia aniquilación. Hoy, desde la visión de la escala planetaria en la que vivimos, deberíamos entender que la política debe cuidar del mundo en común de los hombres porque sólo así se preserva también el valor de sus vidas. Allí donde el terror vuelve a estar al servicio de una idea, allí ya la vida humana como pluralidad es sólo un resto que, aun arraigado en la tierra, hay que eliminar. Junto a este nihilismo, hay otro que ensombrece nuestro mundo más cercano y es aquel en el que la existencia se aplana con el mundo como si la vida, en su deseo de sobrevuelo, hubiera nacido con las alas cortadas, y no le quedara más apetencia que la alienarse devorando el mundo con el hambre que sólo llena la boca de cosas que no sacian. Si ahora es así, si ahora el nihilismo pone el rostro engañoso de la abundancia, donde muere ciertamente el pensamiento, ha de saberse que no siempre lo fue y que la experiencia fundamental del hombre fue aquella en la que la vida no se contentó con menos que con el pensamiento originario y fundante de lo infinito.

Creemos que el rendimiento que tiene hoy el pensamiento arendtiano, que se nos hace tan evidente en la falta de cuidado del mundo como espacio interhumano, está en las posibilidades que ofrece para una fenomenología de lo político, una fenomenología que tiene que volver al origen en la radicalidad de su método y abrir nuevos dominios para el pensamiento. Nuestro trabajo, a su manera, ha ensayado este camino siguiendo las huellas de Arendt sobre el paso firme que, para la tradición metafísica, dio san Agustín, sin temor a profundizar en un pensamiento que hoy puede parecer extemporáneo. De nuestro trabajo queda, seguramente, el análisis de cada una de esas experiencias que se han pergeñado en marcos o figuras de interpretación, y queda el análisis de la experiencia misma como un recorrido que nos lleva desde el origen como inicio hasta un final, un final que, de nuevo, abre en el origen un nuevo inicio. Porque hay algo así como un fenómeno originario con el que irrumpe de nuevo la filosofía, es posible volverse a un origen que es apertura y que mostrándose a sí mismo como apertura infinita –apertura que en el modo del deseo es ya infinita y que trata por tanto con lo infinito mismo desde el *principio*– puede hacer comprender que nada de lo dado como inicio de un hecho puede ser definitivo. Es la apertura de este origen lo que puede

llevarnos a un nuevo comienzo en el que se rompa aquello que destruye el mundo. En el origen del cuestionamiento de saber quienes somos –en todo lo que entraña esta cuestión en la facticidad de la existencia en cada momento de tiempo y en cada lugar– se rompe con los orígenes que han hecho mal (en) el mundo y pueden iniciarse otros nuevos. Para Arendt esta querencia por el bien del mundo no es otra cosa que *amor mundi*, un amor que ha de mostrarse como un cuidado por el mundo como el espacio común del nos-otros. El poder de renovación del mundo y la manera de arraigar la existencia en él sólo puede venir dado en los confines del pensamiento postmetafísico de la relación co-originaria de la acción y de la palabra como co-originaria es la relación del mundo y de la pluralidad. A partir de aquí cabe ensayar una nueva comprensión del sí mismo donde el mundo, como espacio para el singular plural, según la feliz expresión de Nancy, ha de comprenderse en la correlación con esta pluralidad en el modo de la interacción. Y es aquí donde habría que hacer intervenir los términos en los que cabría desarrollar una fenomenología de lo político: el de igualdad donde se reúne a la pluralidad en la ley, el de libertad donde se funda la realidad político institucional como *constitutio libertatis*, el del Juicio que incorpora la alteridad en el *sensus communis*, el de la voluntad que se sabe constituyente de mundo pero que además lleva la determinación de su constitución, el del pensamiento no sólo como apariencia sino como el modo mismo de hacer aparecer en el diá-logo, en el poder de la palabra y en la fuerza de las imágenes, la manifestación de las cosas que son pero también de la vida que es. Esta fenomenología de lo político queda hoy como una tarea que bien puede ayudar a renovar el mundo como el lugar donde la vida se experimenta más allá de sí y de la muerte. Pero habrá, como hemos hecho aquí, que pensar, entre otros, con Arendt y, por supuesto, *más allá* de Arendt y de los otros. Habrá que, en definitiva, pensar por nosotros mismos si es que somos tocados en nuestra existencia por la pregunta que nos lleva más allá de nosotros mismos, aun en nosotros mismos, hasta la cuestión originaria donde la vida ama el mundo como el espacio (re)querido para su plural manifestación.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

OBRAS DE ARENDT

1929: *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen interpretation*, Verlag von Julius Springer, Berlin. Edición francesa: *Le concept d'amour chez Augustin*, trad. Anne-Sophie Astrup, Éditions Payot & Rivages, Paris, 1991. Edición inglesa: *Love and Saint Augustine*, edited by Joanna Vecchiarelli Scott and Judith Chelius Stark, University of Chicago Press, Chicago, 1996. Edición española: *El concepto de amor en san Agustín*, trad. A. Serrano de Haro, Ediciones Encuentro, Madrid, 2001. La edición española se ha hecho a partir de la edición alemana y de los añadidos de la edición inglesa.

1943: "We refugees" en *The Menorah Journal* 31/3. Edición española: "Nosotros los refugiados" en *Tiempos presentes*, Gedisa, Barcelona, 2002.

1946: "French Existentialism" en *The Nation*, 162, 23 de Febrero. Reimpreso en *Essays in Understanding*, Schocken Books, New York, 1994. Edición española: "Existencialismo francés" trad., A. Serrano de Haro, en *Ensayos de comprensión*, Caparrós Editores, Madrid, 2005.

1946: "The image of Hell" en *Commentary*, II, 3. Reimpreso en *Essays in Understanding (1930-1954)*, Schocken Books, New York, 2005. Edición española: "La imagen del infierno", trad. A. Serrano de Haro, en *Ensayos de comprensión*, Caparrós Editores, Madrid, 2005.

1946: "What is existential Philosophy?" en *Partisan Review*, XIII/1. Reimpreso en *Essays in Understanding (1930-1954)*, Schocken Books, New York, 1994. Edición Española: "¿Qué es la filosofía de la existencia?", trad., A. Serrano de Haro, en *Ensayos de comprensión*, Caparrós Editores, Madrid, 2005. La traducción de A. Serrano de Haro se ha realizado sobre la edición alemana *Was ist Existenz-Philosophie?*, incluido en *Sechs Essays* publicado en 1948 en Heidelberg.

1951: *The Origins of the Totalitarianism*, Harcourt Brace & Co., New York. Segunda Edición: 1958. Tercera edición con nuevos prefacios: 1966. Edición española: *Los orígenes del totalitarismo*, trad. G. Soler, Taurus, Madrid, 2004.

1953: "Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)" en *Partisan Review*, XX, 4. Reimpreso en *Essays in Understanding*, Schocken Books, New York,

1994. Edición española: "Comprensión y política. (Las dificultades de la comprensión)", trad. A. Serrano de Haro, en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Caparrós Editores, Madrid, 2005.

1954: "Philosophy and Politics. The problema of action and the thought alter French Revolution" MSS. Box 69. Edición española: "Filosofía y política" trad. E. Martínez Rubio en *Heidegger y el existencialismo*, Besatari, Bilbao, 1997.

1954: "Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought". Borrador editado por J. Kohn, disponible en *Essays in Understanding (1930-1954)*, Schocken Books, New York, 2005. Edición española: "La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo", trad. G. Larrañaga Argárate y A. Serrano de Haro en *Ensayos de comprensión*, Caparrós Editores, Madrid, 2005

1957: "History and Immortality" en *Partisan Review*, vol., 24, nº1, 1957. Edición española: "Historia e inmortalidad" en *Hannah Arendt: De la historia a la acción*, Barcelona, 1999.

1958: *Rahel Varnhagen. The life of a Jewish Woman*, Harcourt Brace & Company, New York. Edición española: *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, trad. D. Najamías, Lumen, 2000.

1958: *The Human Condition*, The University Chicago Press, Chicago. Edición española: *La condición humana*, trad., R. G., Novales, Paidós, Barcelona, 1993.

1961: *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, Viking Penguin, New York. Edición española: *Entre el pasado y el futuro*, Ediciones Península, Barcelona, 2003.

1963: *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Viking Press, New York. Edición ampliada y revisada, 1965. Edición española: *Eichmann en Jerusalem. Un estudio sobre la banalidad del mal*, trad. C. Ribalta, Lumen, Barcelona, 1999.

1968: *Men in Dark Times*, Harcourt Brace & World. Edición española: *Hombres en tiempo de oscuridad*, trad., C. Ferrari y A. Serrano de Haro, Gedisa, 2006.

1978: *The Life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, New York. Edición española: *La vida del espíritu*, trad. F. Birulés, Paidós, Barcelona, 2002.

1992: *Hannah Arendt- Karl Jaspers: Correspondence (1926-1969)*, Harcourt Brace & Company, New York.

1993: *Was ist Politik? Aus dem Nachlaß*, Piper. Munich. Edición española: *¿Qué es la política?*, trad. R. Sala Carbó, Paidós, Barcelona, 1997.

1998: *Hannah Arendt-Martin Heidegger. Briefe 1925 bis 1975*, Frankfurt am Main, Klostermann. Edición española: *Arendt H. / Heidegger, H., Correspondencia (1925-1975)*, trad. A. Kovacsics Herder, Barcelona, 2000.

2002: *Diario filosófico 1950-1973*. Edición de Úrsula Ludz e Ingeberg Nordmann, trad. R. Gabás, Herder, Barcelona, 2006.

2006: *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*, trad. M. Abella y J. L., López de Lizaga, Trotta, Madrid, 2010.

OBRAS DE SAN AGUSTÍN

Comentario a la Primera Carta de San Juan, II, 8-9; trad. T. H. Martín y J. M. Hernández, Sígueme, Salamanca, 2002.

Confesiones, trad. Pedro Rodríguez de Santidrián, Alianza Editorial, Madrid, 1990.

Obras completas, I. *Escritos filosóficos*, Introducción general, Vida de san Agustín por San Posidio, Soliloquios, La vida feliz, El orden, BAC, Madrid, 1962.

Obras completas, II. *Las confesiones*, BAC, Madrid, 1946.

Obras completas, V. *Escritos apologéticos. Tratado sobre la Santísima Trinidad*, BAC, Madrid, 1956.

Obras completas, VI. *Escritos antipelagianos (1.º). Tratados sobre la gracia*. El espíritu y la letra, la naturaleza y la gracia, la gracia de Jesucristo y el pecado original, la gracias y el libre albedrío, la corrección y la gracia, la predestinación de los santos, el don de la perseverancia, BAC, Madrid, 1949.

Obras completas, IX. *Escritos antipelagianos (2º), Tratados sobre la gracia*. Los dos libros sobre cuestiones diversas a Simplicio, De los méritos y perdón de los pecados, Contra las dos epístolas de los pelagianos, Actas del proceso contra Pelagio, BAC, Madrid, 1952.

Obras completas, XIII. *Escritos homiléticos. Tratados sobre el Evangelio de San Juan (1-35)*, BAC, Madrid, 1955.

Obras completas, XIV. *Escritos homiléticos. Tratados sobre el Evangelio de San Juan (36-124)*, BAC, Madrid, 1957.

Obras completas, XV. *Escritos bíblicos. La doctrina cristiana. Comentario al Génesis en réplica a los maniqueos, Comentario general al Génesis (incompleto), Comentario general al Génesis*, BAC, Madrid, 1957.

Obras completas, XVI. *Escritos apologéticos. La ciudad de Dios (1.º)*, BAC, Madrid, 1958.

Obras completas, XVII. *Escritos apologéticos. La ciudad de Dios (2.º)*, BAC, Madrid, 1958.

Obras completas, XIX. *Escritos homiléticos. Enarraciones sobre los Salmos (1-40)*, BAC, Madrid, 1958.

Obras completas, XX. *Escritos homiléticos. Enarraciones sobre los Salmos (41-75)*, BAC, Madrid, 1958.

Obras completas, XXI. Escritos homiléticos. Enarraciones sobre los Salmos (76-117), BAC, Madrid, 1958.

Obras completas, XXII. Escritos homiléticos. Enarraciones sobre los Salmos (118-150), BAC, Madrid, 1958.

Obras completas, XXIV. Escritos homiléticos, Sermones, (273-338), BAC, Madrid, 1984.

Obras completas, XXXI. Escritos antimaniqueos, Replica a Fauto, el maniqueo, BAC, Madrid, 1986.

Obras completas, XXXV. Escritos antipelagianos (3.º). La perfección de la justicia del hombre; El matrimonio y la concupiscencia; Réplica a Juliano, BAC, Madrid, 1984..

Obras completas, XXXVI. Escritos antipelagianos (4.º). Replica a Juliano (obra inacabada). Libros I-III, BAC, Madrid, 1985.

Obras completas, XXXVII. Escritos antipelagianos (5.º). Replica a Juliano (obra inacabada). Libros IV-VI, BAC, Madrid, 1985.

OBRAS DE HEIDEGGER

1919/20: *Grundprobleme der Phänomenologie* (WS 1919/20), GA, tomo 58, Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1993, editado por Hans-Helmuth Gander. Edición española: *Problemas fundamentales de fenomenología*, trad. F. de Lara López, Alianza Editorial, Madrid, 2014.

1920/21: *Einleitung in die Phänomenologie der Religion en Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA, tomo 60, Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1995, editado por Matthias Jung, Thomas Regehly y Claudius Strube. Edición española: *Introducción a la fenomenología de la religión*, trad. J. Uscatescu, Siruela, Madrid, 2005.

1921: “Augustinus und der Neuplatonismus” en *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA, tomo 60, Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1995, editado por Matthias Jung, Thomas Regehly y Claudius Strube, 1995. Edición española: “Agustín y el neoplatonismo” en *Estudios de mística medieval*, trad., J. Muñoz, Siruela, Madrid, 1997.

1923: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Vittorio Klostermann GMBH, Frankfurt am Main, 1982. Edición española: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. J. Aspiunza, Alianza Editorial, 1999.

1927: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1975. Edición española: *Problemas fundamentales de fenomenología*, trad. J. J. García Norro, Trotta, Madrid, 2000,

1927: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1977. Ediciones españolas: *El ser y el tiempo*, trad. J. Gaos, F.C.E., México D.F., 1971; *Ser y Tiempo*, trad. J. E. Rivera, Trotta, Madrid, 2003.

1929: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Gesamtausgabe, Volumen 3, 1991. Traducción: *Kant y el problema de la metafísica*, trad. G. I. Roth, E. C. Frost, G. Leyva, F.C.E., México D.F., 2013. Nueva edición.

1929: “Vom Wesen des Grundes” en *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976. Este trabajo fue escrito en 1928 y publicado un año más tarde como un suplemento del anuario *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, Max Niemeyer, Halle. Edición española: “La esencia del fundamento”, en *Hitos*, trad. H. Cortes y A. Leyte, Alianza Editorial, 2000.

1934/35: *Höderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, en GA 39, Klostermann, Frankfurt a M., 1980. Edición española: *Los himnos de Höderlin “Germania” y “El Rin”*, Trad. Ana Carolina Merino Riofrío, Editorial Biblos, 2010.

1935/36: *Der Ursprung des Kuntswerkes*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1980. Edición española: “El origen de la obra de arte”, trad. S. Ramos, en *Arte y poesía*, F.C.E., México DF., 1988.

1936/1953: *Vorträge und Aufsätze*, Verlag Günther Neske, Pfullingen. Edición española: *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994.

194: *Über den Anfang*, en GA 70, Klostermann, Frankfurt aM., 2005. Edición española: *Sobre el comienzo*, trad. D. V. Picotti, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2007.

1955/57: *Identität und Differenz*, Verlag Günter Neske, Pfullingen. Versión española: *Identidad y diferencia*, Anthropos, trad. H. Cortes y A. Leyte, Barcelona, 1988.

1988: *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens en Zur Sache des Denkes*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen. Corresponde al texto de un coloquio organizado por la Unesco en París del 21 al 13 de abril de 1964. Edición española: “El final de la filosofía y la tarea del pensar” en *Tiempo y ser*, trad. J. L. Molinuevo, Tecnos, Madrid, 1999.

1991: *Lógica. Lecciones de M. Heidegger (Semestre verano 1934) en el legado de Helene Weiss*, trad. V. Farías, Anthropos, Barcelona.

OBRAS SOBRE ARENDT

AMIÉL, A., *Hannah Arendt. Política y acontecimiento*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2000.

ASCHHEIM, S., E., *Hannah Arendt in Jerusalem*, University of California Press, Berkely and Los Angeles, 2001.

BÁRCENA, F., *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*, Herder, Barcelona, 2006.

- BÁRCENA, F., “Hannah Arendt: una poética de la natalidad” en *Daimon: Revista de filosofía*, nº 26, 2002.
- BARNOUW, D., *Visible Spaces. Hannah Arendt and the German-Jewish Experience*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1990.
- BEINER, R., “Love and Worldliness: Hannah Arendt’s Reading of Saint Augustine” en LARRY M. AND KHON, J. (ed.), *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, Massachusetts Institute of Technology, 1996.
- BENHABIB, S., *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, New York, 1996.
- BERNAUER, J. W., “The faith of Hannah Arendt: *Amor Mundi* and its Critique-Assimilation of Religious Experience” en BERNAUER, J. W. (ed.), *Amor Mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Martinus Nijhoff Publishers, Boston, 1987.
- BETZ HULL, M., *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, New York, 2002.
- BIRULÉS, F., *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Herder, Barcelona, 2007.
- BODEI, R., “Hannah Arendt Interprete di Agostino” en ESPOSITO, R. (ed.), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, QuattroVenti, Urbino, 1987.
- BOELLA, L., “Phenomenology and Ontology: Hannah Arendt and Maurice Merleau-Ponty”, en BURKE, P., and Van der Veken, J., *Merleau-Ponty in Contemporary Perspective, Phaenomenologica*, vol. 129, Springer Netherlands, 1993.
- BOWEN MOORE, P., “Nativity, *amor mundi* and nuclearism in the thought of Hannah Arendt” en BERNAUER, J. W., *Amor Mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Martinus Nijhoff Publishers, Boston, 1987.
- BOWRING, F., *Hannah Arendt. A critical introduction*, Pluto Press, 2011.
- BOYLE, P., “Elusive Neighborliness” en BERNAUER, J. W. (ed.), *Amor Mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Martinus Nijhoff Publishers, Boston, 1987.
- BUCKLER, S., *Hannah Arendt and Political Theory. Challenging the Tradition*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2012.
- CAMPILLO, N., *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, PUV, Valencia, 2013.
- COLLIN, F., “Nacer y tiempo. Agustín en el pensamiento arendtiano”, en BIRULÉS, F. (ed.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Gedisa, Barcelona, 2000.
- COLLIN, F., “Birth as Praxis” en HERMSEN, J., VILLA, D., R. (eds), *The Judge and the Spectator*, Peeters, Leuven, 1999.

- DELMAS, C., *Hannah Arendt. Une pensée trinitaire*, L' Harmattan, Paris, 2006.
- ERIC, G., *Politics & the order of Love. An Augustinian ethic of Democratic Citizenship*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 2010.
- FÁTIMA LOBO, M., *Hannah Arendt y la pregunta por la relación entre el pensamiento y la acción*, Editorial Biblos, Buenos Aires 2012.
- FERRIE, CH., “Une politique de lecture: Arendt en allemand” en KUPIEC, A.,
- LEIBOVICI, M., MUHLMANN, G. ET TASSIN É., *Hannah Arendt abroad. Lectures du monde*, Editions Kimé, Paris, 2008.
- FORTI, S., *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, Cátedra, Madrid, 2001.
- GOLDONI, M., AND MCCORKINDALE C., (ed.) *Hannah Arendt and the Law*, Hart Publishing Ltd, Oxford and Portland, 2013.
- GOTTSEGEN, M., *The political Thought of Hannah Arendt*, State University of New York Press, Albany, 1994.
- HINCHMANN L.P., & S. K. HICHMANN, S. K., “Existentialism Politicized: Arendt's Debt to Jaspers” en HINCHMANN L.P., & S. K. HICHMANN, S. K., (ed.), *Hannah Arendt. Critical Essays*, State University of New York Press, Albany, 1994.
- KAMPOWSKI, S., *Arendt, Augustine and the New Beginning. The Action Theory and Moral Thought of Hannah Arendt in the Light of Her Dissertation on St. Augustine*, Eerdmans Publishing Company, Michigan, 2008.
- KATTAGO, S., “Hannah Arendt on the world” en HAYDEN P. (ED.), *Hannah Arendt. Key Concepts*, Acumen, Bristol, 2014.
- KURBACHER, F. A., “Liebe zum Sein als Liebe zum Leben. Ein einleitender Essay” en ARENDT, H., *Der Liebesbegriff bei Augstin*, Verlag von Julius Springer, Berlin.
- LEMM, V., “Nietzsche y la democracia radical I. Memoria y promesa en Hannah Arendt” en *Nietzsche y el pensamiento contemporáneo*, F.C.E., Santiago de Chile, 2013.
- MCCARTHY M. H., *The Political Humanism of Hannah Arendt*, Lexington Books, 2012.
- NIXON, F., *Hannah Arendt and the Politics of Friendship*, Bloomsbury, London, New York, 2015.
- PALOMAR TORRALBO, A., “Conformismo, banalidad y pensamiento: figuras de la alienación en las sociedades de masas según Hannah Arendt” en *Astrolabio: revista internacional de filosofía*, 2010, nº. 11.

- PALOMAR TORRALBO, A., “El totalitarismo en Hannah Arendt: contexto y estructura de Los orígenes del totalitarismo” en *El búho. Revista electrónica de la Asociación Andaluza de Filosofía*, nº 8, 2011.
- PALOMAR TORRALBO, A., “Hannah Arendt y la cuestión de los límites del poder en la crisis del Estado nacional republicano”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 41, 2007.
- PALOMAR TORRALBO, A., “*Techné, enérgeia y télos*: la constitución aristotélica del pensamiento de Ágnes Heller y Hannah Arendt en torno al concepto de trabajo” en
- PALOMAR TORRALBO, A., “Totalitarismo, experiencia y metáfora”, *Daimon. Revista de filosofía*, nº 47, 2009, pp. 140-141.
- PALOMAR TORRALBO, A., “Lo inolvidable, lo inesperado y el tiempo. Para una fenomenología de la novedad en Arendt y más allá de Arendt”, *Alfa. Revista de la Asociación Andaluza de Filosofía*, nº XXX-XXXI, pp. 285-294.
- PRIOR, A., Y RIVERO RODRÍGUEZ, A. (coord.), *Filosofía, Historia y Política en Ágnes Heller y Hannah Arendt*, Editum, Murcia, 2015.
- PAREKH, B., *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, The Macmillan Press, London, 1981.
- PRIOR OLMOS, Á., *Voluntad y responsabilidad en Arendt*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2009.
- RAMAS SAN MIGUEL, C., “Pensar al borde de la tradición. La lectura arendtiana de Marx” en *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, vol. 18, nº1 2015.
- RAMETA, G., “Osservazioni su `Der Liebesbegriff bei Augustin´ di Hannah Arendt” en *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, QuattroVenti, Urbino, 1987.
- RENSMANN, L., “Totalitarianism and evil” en HAYDEN, P. (ed.), *Hannah Arendt. Key Concepts*, Acumen, 2014.
- RICHARDSON, W., “Contemplative in Action” en BERNAUER, J. W. (ed.), *Amor Mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Martinus Nijhoff Publishers, Boston, 1987.
- SCHINAGL, R., K., C., *Liebe als philosophisch- theologisches Konzept in Hannah Arendts Denken. Eine Betrachtung ihrer Dissertation Der Liebesbegriff bei Augustinus. Versuch einer philosophischen Interpretation im Lichte ihres Gesamtwerkes*, Thesis presented in fulfilment of the requirements for the degree of Master of Philosophy in the Faculty of Theology at Stellenbosch University, Stellenbosch University, Stellenbosch, 2012.
- SCOTT, J. V. AND STARK, J. CH., “Rediscovering Hannah Arendt” en ARENDT, H., *Love and Saint Augustine*, Chicago, University of Chicago Press, 1966.

SERRANO DE HARO, A., “Presentación” en *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2007.

TAMINIAUX J.: “Performatividad y `grecomanía” en BIRULÉS, F. et al.: *Hannah Arendt, El legado de una mirada*, Sequitur, Madrid, 2008.

TAMINIAUX, J., *The Thracian Mad and the Professional Thinker*, State University of New York, Albany, 1997.

TÖMMEL, T., N., *Wille und Passion. Der Liebesbegriff bei Heidegger und Arendt*, Suhrkamp Verlag Berlin, Berlin, 2014.

TSAO, R., T., “Arendt’s Augustine” en Benhabib, S. (ed.), *Politics in Dark Times*, Cambridge University Press, 2010.

VILLA, D. R., “Theatricality and the Public Realm” en *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the thought of Hannah Arendt*, Princeton University Press, New Jersey, 1999.

VILLA, D. R., *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton University Press, New Jersey, 1996.

VILLA, D. R., *Arendt y Heidegger. The fate of the political*, Princeton University Press, Princeton, 1996.

VILLA, D. R., *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the thought of Hannah Arendt*, Princeton University Press, Princeton 1990.

WEISMAN, T., *Hannah Arendt and Karl Marx: on totalitarianism and the tradition western political thought*, Lexington Books, 2014.

WOLIN, R., *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Cátedra, Madrid, 2001.

YOUNG-BRUEHL E., *Hannah Arendt. Una biografía*, Paidós, Barcelona, 2006.

OTRAS OBRAS

ADAMS, R. M., “La ética teológica del joven Rawls y su contexto histórico” en RAWLS, J., *Consideraciones sobre el significado del pecado y de l pecado y de la fe y Sobre mi religión*, Paidós, Barcelona, 2010.

ADRIÁN ESCUDERO, J., *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, Herder, Barcelona, 2010.

AGUILAR-ÁLVAREZ BAY, T., *El lenguaje en el primer Heidegger*, F.C.E., México D.F., 1998.

ALBY, J. C., “san Agustín y el neoplatonismo, Heidegger y el olvido de Plotino” en *Philosophia. Anuario de filosofía*, nº 69, 2009, pp. 11-34.

ALESANCO, REINARES., T., *El pensamiento de san Agustín*, Editorial Avgvstinvs, Madrid, 2004.

ALSINA CLOTA, J., *El neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*, Anthropos, Barcelona, 1989.

ALTHUSSER, L., *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1968.

ÁLVAREZ TURIENZO, S., “La Edad Media” en Camps, V., (ed.), *Historia de la ética*, Crítica, Barcelona, 1988.

AMENGUAL, G., *Deseo, memoria y experiencia. Itinerarios del hombre a Dios*, Sígueme, 2011.

ARQUILLIÈRE, H. X., *El agustinismo político. Ensayo sobre la formación de las ideas políticas en la Edad Media*, Universidad de Granada/Universidad de Valencia, 2005.

BARASH, J., A., *Martin Heidegger and the problema of historical meaning*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht. 1988.

BARBARAS, R., *Introducción a una fenomenología de la vida*, Ediciones Encuentro, 2013.

BARBARAS, R., DIKA, T., ET HACKETT, W., “La phénomélogie et le concept de vie. Un entretien avec Renaud Barbaras”, *Journal of French and Francophone Phylosophy- Revue de la philosophie française et de langue françcaise*, vol., XIX, nº 2 (2011), pp. 153-179

BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, Editorial San Pablo, Madrid, 2006,

BERCIANO VILLALIBRE, M., *La revolución filosófica de Martin Heidegger*, Biblioteca Nueva, 2001.

BERSTEIN, R., *El mal radical. Una investigación filosófica*, Lilmod, Buenos Aires, 2005.

BIELSA DROTZ, T., “Placer y deseo en la teoría kantiana de la acción”, *Convivium. Revista de filosofía*, nº 4, 1993, pp. 65-88.

BLÁZQUEZ, N., *Filosofía de san Agustín*, BAC, Madrid, 2012.

BODEI, R., *Ordo amoris. Conflictos terrenos y felicidad celeste*, Cuatro Ediciones, Valladolid, 1998.

BRÓTONS TENA, E. J., *Felicidad y Trinidad a la luz del De Trinitate de san Agustín*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 2003.

- BUBER, M., *¿Qué es el hombre?*, F.C.E., México D.F., 1986.
- BUBER, M., *Yo y tu*, trad. C. Díaz, Caparrós Editores, Madrid, 1984.
- BURGOS, J. M., *Introducción al personalismo*, Ediciones Palabra, Madrid, 2012.
- CAMILLERI, S., *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger. Commentaire analytique des Fondements philosophiques de la mystique médiévale (1916–1919)*, Springer, Dordrecht, 2008.
- CAMPILLO, A., “Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt” en *Daimon. Revista de filosofía*, nº 26, 2002.
- CAPELLE-DUMONT, P., *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*, FCE, México D. F. 2012.
- CEREZO GALÁN, P., “En torno a la distinción de *Entäusserung* y *Entfremdung* en la *Fenomenología del espíritu*”, *Razón, Libertad y Estado en Hegel*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2000, pp. 59-89.
- CEREZO GALÁN, P., “La onto-teo-logía y el argumento ontológico” en *Revista de Filosofía*, nº 96-99, 1966.
- CHADWICK, H., *Agustín*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2001.
- CHRÉTIEN, J. L., *Lo inolvidable y lo inesperado*, trad. J. Teira y R. Ranz, Salamanca, 2002.
- CHRÉTIEN, J. L., “La exultación trémula en san Agustín” en *La mirada del amor*, Sígueme, Salamanca, 2005.
- CHRÉTIEN, J. L., “La visión y el amor” en *La mirada del amor...*, p. 195.
- CHRÉTIEN, J. L., “Poder morir y deber morir” en *La mirada del amor*, Sígueme, Salamanca, 2005.
- COROMINAS J., *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, Gredos, 1954.
- CRUZ PRADOS, A., *Deseo y verificación. La estructura fundamental de la ética*, Eunsa, Pamplona, 2015.
- DE LA HIGUERA ESPÍN, J., “La ontología del amor en Pedro Laín y la idea de exterioridad” en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 32, núm. 1, 2015.
- DE LA HIGUERA, J., *Michel Foucault: La filosofía como crítica*, Editorial Comares, Granada, 1999.

- DE LARA LÓPEZ, F., “El concepto de fenómeno en el joven Heidegger”, *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*. Mayo, 2008, pp. 234-256.
- DE LARA LÓPEZ, F., “¿Es fenomenológica la hermenéutica? Esbozo de una discusión sobre la legitimidad de la hermenéutica” en DE LARA LÓPEZ, F., (ed.), *Entre fenomenología y hermenéutica*, Plaza y Valdés, Madrid, 2011.
- DE LARA LÓPEZ, F., “El concepto de fenómeno en el joven Heidegger” en *Acta fenomenológica latinoamericana*, Vol. III, 2009, pp. 379-381.
- DERRIDA, J., “Carta a un amigo japonés” en *El tiempo de una tesis: Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, Proyecto A Ediciones, Barcelona, 1997.
- ESCUADERO, J. A., *El programa filosófico del joven Heidegger*, Herder, Barcelona, 2008.
- ESPOSITO, R., *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, Paidós, Barcelona, 1999.
- ESPOSITO, R.: “¿Polis o *communitas*?”, en Birulés. F. (comp.): *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Gedisa, Barcelona, 2000.
- FINK, E., *Hegel. Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del Espíritu*, Herder, Barcelona, 2011.
- FISCHER, M., *Religiöse Erfahrung in der Phänomenologie des Fhühen Heidegger*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2013.
- FORTI, S., *El totalitarismo: trayectoria de una idea límite*, Herder, Barcelona, 2008.
- GALINDO RODRIGO, J. A., *Amar a Dios con san Agustín*, Rialp, Madrid, 2015.
- GARCÍA-BARÓ, M., “La situación fundamental de la existencia” en *De estética y mística*, Sígueme, Salamanca, 2007.
- GARCÍA-BARÓ, M., “san Agustín y la filosofía de la religión” en *De estética y mística*, Sígueme, Salamanca, 2007.
- GARCÍA-BARÓ, M., *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 1999.
- GILSON, E., *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2002.
- GILSON, E., “Elementos de una teoría metafísica tomista del ser” en *Espíritu*, 41, 1992.
- GOMÁ LAZÓN, J., *Imitación y experiencia*, Taurus, Madrid, 2014.
- GÓMEZ-HERAS, J. M., *El a priori del mundo de la vida. Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica*, Anthropos, Barcelona, 1989.

- GONZÁLEZ DE CARDENAL, O., *Dios, Sígueme*, Salamanca, 2004.
- GUARDINI, R., *La conversión de Aurelio Agustín. El proceso interior en sus Confesiones*, trad. R. H. Bernet, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2013.
- GUTIÉRREZ DE CABIEDES, DE T., *El hechizo de la comprensión. Vida y obra de Hannah Arendt*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2009.
- HABERMAS, J., “De Lukács a Adorno: la racionalización como cosificación” en *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1987.
- HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. R. Vals Plana, Alianza Editorial, Madrid, 1999.
- HEGEL, G. W. F., *Fe y saber. O la subjetividad de la reflexión en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.
- HEGEL, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1970, trad. Roces, F. C. E., México D. F., 1988.
- HEINZMANN, R., *Filosofía de la edad media*, Herder, Barcelona, 1995.
- HENRY, M., *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*, trad., J. T., Lafuente, Sígueme, Salamanca, 2001.
- HUSSERL, E., *Problemas fundamentales de fenomenología*, trad. C. Moreno y San Martín, J., Alianza Editorial, Madrid, 1973.
- ISER, W., *El acto de leer*, Taurus, Madrid, 1987.
- JASPERS, K., *Filosofía de la existencia*, trad. L. Rodríguez Aranda, Editorial Planeta-De-Agostini, 1984.
- JASPERS, K., *Los grandes maestros espirituales de oriente y occidente: Buda, Confucio, Lao-Tse, Jesús, Nagarjuna, Agustín*, trad. E. Lucena y P. Simón, Tecnos, Madrid, 2012.
- JASPERS, K., *Notas sobre Heidegger*, V. Romano García, Mondadori, Madrid, 1990.
- JEANROND, W., *Teología del amor*, Sal Terrae, Santander, 2013.
- KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, trad., A. Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Tecnos, Madrid, 2005.
- KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Austral, Madrid, 1990.
- KÜNG, H., *Grandes pensadores cristianos*, Trotta, Madrid, 2015.

LA TORRE, M.: “Reflexiones sobre la *Ilíada*” en Bea, E. (ed.), *Simone Weil. La conciencia del dolor y de la belleza*, Trotta, Madrid, 2010.

LAÍN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*, Alianza Universidad, Madrid, 1988.

LAMBER ORTIZ, C., “Heidegger y el proyecto de una ciencia originaria”, *Veritas*, vol. III, nº 18, 2008, pp. 85-95.

LEVINAS, E., “La ruina de la representación” en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Editorial Síntesis, Madrid, 2005.

LEVINAS, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, trad. A. Pintor Ramos, Sígueme, Madrid, 2011.

LEVINAS, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la alteridad*, trad. D. E. Guillot, Salamanca, 2002.

LLEVADOT, L., “No hay mundo común: Jacques Derrida y la idea de comunidad”, *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, nº 49, 2013, pp. 549-566.

LOHMAR, D., “El método fenomenológico de las intuiciones de esencias y su concreción como variación eidética”, *Investigaciones fenomenológicas*, 5, 2007, pp.9-47.

LUKÁCS G., *Historia y conciencia de clase*, Vol. II, Ediciones Orbis, Barcelona, 1985.

MARTÍN VELASCO, J., *Introducción a la fenomenología de la religión*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1987.

MARTINEZ MARZOA, F., *Historia de la filosofía*, Itsmo, Madrid, 1973.

MATTHEWS, G. B., *Augustine*, Blackwell Publishing, Oxford, 2005.

MONTERO, F., *Retorno a la fenomenología*, Anthropos, Barcelona, 1997.

MORAN, D., *Introducción a la fenomenología*, Anthropos, Barcelona, 2011.

MORENO MÁRQUEZ, C., *Fenomenología y filosofía existencial. Entusiasmos y disidencias*, Vol. II, Madrid, 2000.

MORENO MÁRQUEZ, C., *La intención comunicativa. Ontología e Intersubjetividad en la fenomenología de Husserl*, Thémata, Sevilla, 1989.

MORENO VILLA, M., *El hombre como persona*, Caparrós Editores, Madrid, 2005.

MORIONES, F., *Teología de san Agustín*, BAC, Madrid, 2011.

NABERT, J., *Ensayo sobre el mal*, Caparrós editores, Madrid, 1997.

PALOMAR TORRALBO, A. “La *philía* como investigación fenomenológica particular del saber práctico en Aristóteles: significado y fundamentación”, *Franciscanum*, nº 162, vol. LVI, 2014, pp. 51-73.

PALOMAR TORRALBO, A., “Apariencia, idea y cuerpo: un prólogo platónico para la fenomenología de la vida de Michel Henry”, *Investigaciones fenomenológicas*, nº 10, 2013, pp. 141-155.

PALOMAR TORRALBO, A., “Discusión en torno a los primeros principios y su valor ontológico” en *Filosofía. Temario para el Cuerpo de Profesores de Enseñanza Secundaria*, MAD, Sevilla, s. f.

PALOMAR TORRALBO, A., “La estructura modal de la realidad: posibilidad existencia y necesidad” en *Filosofía. Temario para el Cuerpo de Profesores de Enseñanza Secundaria*, MAD, Sevilla, s. f.

PALOMAR TORRALBO, A., “Las distintas concepciones de la filosofía: discusión crítica sobre el papel de la filosofía en la cultura” en *Filosofía. Temario para el Cuerpo de Profesores de Enseñanza Secundaria*, MAD, Sevilla, s. f.

PALOMAR TORRALBO, A., “Libertad, nihilismo y democracia” en *Anales de la Cátedra de Francisco Suárez*, nº 43, 2009, pp. 343-348.

PALOMAR TORRALBO, A., “Mundo de la vida, acción comunicativa y experiencia en la Teoría crítica de Habermas”, *Alfa. Revista de la Asociación de Filosofía*, XXVIII y XXIX, pp. 13-33.

PALOMAR TORRALBO, A., “Para una fenomenología de la relación del arte y la filosofía a la luz de la metafísica hegeliana” en *Estudios filosóficos*, Vol. LXIV, nº 185, 2015, pp. 63-80.

PEGUEROLES, J., *El pensamiento filosófico de san Agustín.*, Labor, 1972, pp. 61-81.

PEÑALVER, P., “De la fenomenología a la gramatología” en *Crítica de la teoría fenomenológica del sentido*, Universidad de Granada, Granada, 1979.

PEÑALVER, P., “Dos heterologías. El pensamiento sin el ser en Lévinas y en Derrida” en *Argumento de alteridad*, Caparrós Editores, 2001.

PEÑALVER, P., “El filósofo, el profeta, el hipócrita” en *Argumento de alteridad*, Caparrós Editores, 2001, pp. 171-193.

PEÑALVER, P., “Protodecisiones *circa* 1919. Martin Heidegger y el círculo de Max Weber en torno a la primera guerra mundial” en *Differenz. Revista de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, nº 0, Julio, 2014, pp. 66-80.

PEÑALVER, P., “Vuelta de tuerca en el litigio de la metafísica” en González J., Trías, P., *Cuestiones metafísicas*, Trotta, Madrid, 2003.

- PEÑALVER, P., *Del espíritu al tiempo. Lecturas de “El ser y el tiempo de Heidegger*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- PÉREZ-SOBA, J. J., *El amor: introducción a un misterio*, BAC, Madrid, 2011.
- PLATÓN, “Teeteto” en *Diálogos V*, trad. F. García Romero, Gredos, Madrid, 1988.
- PLOTINO, *Enneada II*, trad., J. Igal, Gredos, Madrid, 1982.
- PRZYWARA, E., *san Agustín. Perfil humano y religioso*, Ediciones Cristiandad, 1984.
- RICOEUR, P., *La memoria, la historia y el olvido*, Trotta, Madrid, 2003.
- RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad*, trad., C. Sánchez Gil, Taurus, Madrid, 1982.
- RÍOS FLORES, P. “Emmanuel Levinas, un crítico del liberalismo. Reflexiones en torno al “conservadurismo inquieto” y la “razón de guerra” del Estado liberal” en *Las Torres de Lucca*, nº 5, 2014, pp. 77-93.
- ROCHA DE LA TORRE, A., “Lenguaje y ser: la superación de la hermenéutica en la fenomenología heideggeriana” en *De Lara, F. (ed.), Entre fenomenología y hermenéutica*, DE LARA LÓPEZ, F., (ed.), *Entre fenomenología y hermenéutica*, Plaza y Valdés, Madrid, 2011.
- RODRÍGUEZ, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Tecnos, Madrid, 1997.
- ROMANO, C., *El acontecimiento y el mundo*, Sígueme, Salamanca, 2012.
- RYKLIN, M., *Espacios de júbilo. Totalitarismo y diferencia*, Herder, Barcelona, 2003.
- SAEZ RUEDA, L., *Movimientos filosóficos actuales*, Trotta, Madrid, 2011.
- SAFRANSKI, F., *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Tusquets, 1977.
- SALAMUN, K., *Karl Jaspers*, Herder, Barcelona, 1987.
- SAMBURSKY, S., *El mundo físico a finales de la antigüedad*, Alianza Universidad, Madrid, 1990.
- SAN MARTÍN J., *La estructura del método fenomenológico*, UNED, Madrid, 1986.
- SAN MARTÍN, J., *La estructura del método fenomenológico*, UNED, Madrid, 1986.
- SANTA CRUZ, M., “Plotino y el neoplatonismo” en GARCÍA GUAL, C., *Historia de la Filosofía Antigua*, Trotta, 1997.
- SCHÉRER, R., *La fenomenología de las “Investigaciones lógicas”*, Gredos, Madrid, 1969.

SIMÓN LORDA, A., *La experiencia de alteridad en la fenomenología trascendental*, Caparrós Editores, Madrid, 2001.

STEIN, E., *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, trad. A. Pérez Roy, F.C.E., México D.F., 1996.

STEIN, E., *Sobre el problema de la empatía*, Trotta, 2004.

SUCASAS, A., “Shoá y representación. Silencio y palabra en la experiencia concentratoria” en Fernández LÓPEZ, J. A. (ed.), *Judaísmo finito, Judaísmo infinito*, Tres Fronteras Ediciones, Murcia, 2009.

TAYLOR, CH., *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1989.

TEIXIDOR, J. *El judeo-cristianismo. Perspectivas y divergencias*, Trotta, Madrid, 2015.

UGARTE, F., *Metafísica de la esencia. Un estudio desde Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2001.

VÁZQUEZ VILLAGRASA, M., A., “Leer a san Agustín”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, nº 36, (2003).

VELÁSQUEZ, Ó., “El drama de la consciencia agustiniana” en BERTELLONI, F., Y BURLANDO G., (ed.), *La filosofía medieval*, Trotta, Madrid, 2002.

VILLALOBOS, J., *Ser y verdad en Agustín de Hipona*, Universidad de Sevilla, 1982.

WEIL, S., *La gravedad y la gracia*, Trotta, Madrid, 2007.

WEIL, S., *A la espera de Dios*, Madrid, 2009.

XIRAU, J., “Amor y mundo” en *Amor y mundo y otros ensayos*, Ediciones Península, Barcelona.

XOLOCOTZI YÁNEZ, Á., “Aparecer y mostrarse. Notas en torno a la “fenomenología” en Hegel y Heidegger” en *Eidos*, nº 12, 2010, pp. 10-27.

XOLOCOTZI YÁNEZ, Á., *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, Plaza y Valdés, Barcelona, 2004.

XOLOCOTZI, Á., Y TAMAYO, L., *Los demonios de Heidegger. Eros y manía en el maestro de la Selva Negra*, Trotta, Madrid, 2012.

ZAMBRANO, M., *Hacia un saber del alma*, Planeta DeAgostini, Madrid, 2011.

ZAMBRANO, M., *La confesión: género literario*, Siruela, Madrid, 2004.

ZUBIRI, X., *Cursos universitarios*, Vol. II, Alianza Editorial, Madrid, 2010.

ÍNDICE

Agradecimientos	11
INTRODUCCIÓN.....	13
CAPITULO I	35
AGUSTÍN DE HIPONA Y LA HERMENÉUTICA DE LA VIDA FÁCTICA EN HEIDEGGER COMO BASE DE ESTUDIO PARA <i>DER LIEBESBEGRIFF</i>	35
1. El lugar de san Agustín en la fenomenología de Heidegger	40
2. La cuestión de la facticidad de la vida en relación al mundo	42
3. La fenomenología como ciencia originaria de la vida (<i>Ursprungswissenschaft vom Leben</i>)	45
4. Descripción de la vida fáctica en su mundanidad.....	52
5. La comparecencia de la vida en el mundo del sí mismo.....	56
6. La relevancia del pensamiento de san Agustín para una ciencia fenomenológica de los orígenes.....	58
7. La preparación para una lectura fenomenológica de <i>Las confesiones</i>	63
CAPÍTULO II.....	73
FENOMENOLOGÍA, HERMENÉUTICA Y FILOSOFÍA: UNA INTRODUCCIÓN A <i>DER LIEBESBEGRIFF</i>	73
1. Hacia una fenomenología de lo originario en <i>Der Liebesbegriff</i>	76
2. El interés originario de la investigación y el fenómeno.....	79
3. La articulación de la interpretación desde el fenómeno.....	83
4. El desarrollo de la interpretación del pensamiento de san Agustín	88
5. El carácter productivo de la interpretación	91
6. Sentido de la interpretación de Arendt sobre el pensamiento agustiniano.....	98
CAPITULO III	101
FENOMENOLOGÍA DEL DESEO Y ANÁLISIS DE LA EXISTENCIA COMO VIDA EN EL MUNDO	101
1. Para una fenomenología del deseo en san Agustín.....	103
2. Análisis de la existencia: la correlación vida/muerte y la temporalidad.....	110
3. Existencia, mundanidad y aislamiento	119
4. Dispersión, unidad y trascendencia	124
5. La futuridad absoluta y olvido del mundo.....	131
CAPÍTULO IV.....	137
FENOMENOLOGÍA DE LA EXPERIENCIA TRASCENDENTE Y APERTURA A LA METAFÍSICA A TRAVÉS DEL <i>ORDO AMORIS</i>.....	137
1. La experiencia religiosa y el disfrute de la visión de lo eterno.....	141
2. El orden del mundo y la apertura al pensamiento metafísico	147
3. El orden del mundo como <i>ordo amoris</i>	152
4. El <i>ordo amoris</i> en la lectura arendtiana y la apertura a la fenomenología del mundo.....	156
CAPÍTULO V	169
LA FENOMENOLOGÍA DE LA MEMORIA Y EL HORIZONTE DE LA INTERPRETACIÓN METAFÍSICA DEL SÍ MISMO	169
1. La memoria y la interpretación metafísica del sí mismo	172
2. La memoria y el pasado absoluto del hombre	178
3. El contenido de lo hallado en la memoria y el olvido originario del mundo.....	180
4. El sentido de la metafísica como relación de dependencia de lo absoluto.....	187
5. <i>Memoria Dei</i> y ex-posición metafísica.....	191
CAPÍTULO VI.....	195
ONTOTEOLÓGÍA Y CONCEPCIÓN METAFÍSICA DEL SER.....	195
1. La ontoteología en el pensamiento metafísico de san Agustín	199
2. La metafísica agustiniana	202
3. La cuestión del principium y la constitución onto-teológica de la metafísica	206
4. La doble concepción del ser en la metafísica agustiniana	210
5. La concepción del ser como estructura del Universo y la relación metafísica del todo y la parte....	214
6. Mereología, lógica metafísica y lógica fenomenológica	218
7. Consecuencias de la comprensión metafísica del ser: la existencia humana, el mal y la ley.....	221
8. Interioridad, espíritu y comprensión metafísica del sí mismo	230
CAPÍTULO VII.....	237

METAFÍSICA Y FENOMENOLOGÍA DE LA CONSTITUCIÓN DEL MUNDO	237
1. El giro hacia el concepto fenomenológico de mundo	239
2. El concepto de mundo en el horizonte de la creación	241
3. La constitución del mundo en el pensamiento cristiano: la relación partim-partim	244
4. El sujeto de constitución del mundo	248
5. La constitución del mundo y la extrañeza originaria del hombre	251
6. El origen del concepto de mundo en el cristianismo y la mundanidad	257
7. Transitoriedad del mundo y de la existencia	260
8. La vida como relación metafísica fundamental	262
9. Para una fenomenología de lo nuevo en el mundo	266
CAPÍTULO VIII	273
METAFÍSICA DE LA VOLUNTAD Y CONCEPCIÓN MORAL DE LA EXISTENCIA CRISTINIANA	273
1. La elección de Dios y la voluntad humana	274
2. La muerte como clausura de la elección en el mundo y la apertura a la elección de Dios	280
3. La existencia cristiana en el mundo: la imitación de Dios	284
4. La existencia cristiana en el mundo: el pecado	294
5. La existencia cristiana en el mundo: la costumbre y la exigencia moral	298
6. Metafísica de la voluntad y auxilio de la gracia	307
7. La ética cristiana y la reducción del ser a la nada	319
CAPÍTULO IX	325
PARA UNA FENOMENOLOGÍA POLÍTICA DE LA VITA SOCIALIS: ALTERIDAD, COMUNIDAD y MUNDANIDAD	325
1. Bosquejo de la cuestión de la alteridad en el pensamiento agustiniano en el contexto del personalismo cristiano	328
2. Bosquejo de la cuestión de la alteridad en Arendt en el contexto de la fenomenología	332
3. Bosquejo del concepto de pluralidad y de acción para la cuestión de la alteridad	339
4. El concepto de mundo en Heidegger como guía para una fenomenología de la pluralidad y acción	344
5. El concepto existencial de comunicación en Jaspers como guía para el concepto de pluralidad y acción	349
6. Descripción fenomenológica del mundo para la fenomenología de la vita socialis a partir de <i>Der Liebesbegriff</i>	356
7. Para una fenomenología de la vita socialis en comunidad	369
CAPÍTULO X	383
LA DECONSTRUCCIÓN DE LA TRADICIÓN FILOSÓFICA Y LA CUESTIÓN FENOMENOLÓGICA DE LOS ORÍGENES	383
1. El cuestionamiento de la tradición metafísica en Arendt	385
2. El sentido productivo de las contradicciones en la deconstrucción de la tradición metafísica	388
3. La lógica productiva de la fenomenología heideggeriana	392
4. La destrucción de la tradición filosófica en el totalitarismo	398
5. La deconstrucción y la cuestión de los orígenes en la fenomenología	406
RECAPITULACIÓN Y PERSPECTIVAS	421
BIBLIOGRAFÍA CITADA	429

