

# UNIVERSIDAD PANAMERICANA

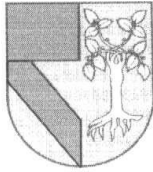
## CAMPUS GUADALAJARA

El problema de la libertad en San Agustín y Hannah Arendt  
*“un acercamiento a la correlación entre la vida de la persona y el ethos de lo social”.*

Jorge de la Torre López.

**Tesina presentada para optar por el grado de Especialista en Antropología y Ética con reconocimiento de Validez Oficial de Estudios de la SECRETARÍA DE EDUCACIÓN PÚBLICA, según acuerdo número 2003222 con fecha 18-VIII-00.**

Zapopan, Jal. 23 de Marzo de 2011.



**UNIVERSIDAD PANAMERICANA**  
**CAMPUS GUADALAJARA**

PROLONGACIÓN CALZADA CIRCUNVALACIÓN PONIENTE No. 49  
CD. GRANJA C.P. 45010 ZAPOPAN, JALISCO MÉXICO  
TEL.: 3679-0708 FAX: 3679-0709

Zapopan, Jalisco. Marzo 04 de 2011.

**DICTAMEN DEL TRABAJO DE TITULACIÓN**

**SR. JORGE DE LA TORRE LÓPEZ**  
**P R E S E N T E.**

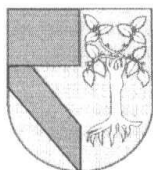
En mi calidad de presidente de la Comisión de Exámenes Recepcionales, y después de haber analizado el trabajo de titulación presentado por usted en la alternativa de **TESINA** titulada:

***EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD EN SAN AGUSTÍN Y HANNAH ARENDT***  
***“UN ACERCAMIENTO A LA CORRELACIÓN ENTRE LA VIDA DE LA PERSONA Y EL ETHOS DE***  
***LO SOCIAL”.***

Le manifiesto que reúne los requisitos a que obligan los reglamentos en vigor para ser presentado ante el H. Jurado del Examen Recepcional, por lo que deberá de entregar un ejemplar como parte de su expediente al solicitar el examen.

ATENTAMENTE

**MAE. GABRIELA GARCÍA ZERECERO**  
PRESIDENTE DE LA COMISIÓN DE  
EXAMENES DE RECEPCIONALES



**UNIVERSIDAD PANAMERICANA**  
**CAMPUS GUADALAJARA**

PROLONGACIÓN CALZADA CIRCUNVALACIÓN PONIENTE No. 49  
CD. GRANJA C.P. 45010 ZAPOPAN, JALISCO MÉXICO  
TEL.: 3679-0708 FAX: 3679-0709

Zapopan, Jalisco. Mayo 04 2011.

MAE. GABRIELA GARCÍA ZERECERO  
PRESIDENTE DE LA COMISIÓN DE  
EXAMENES DE RECEPCIONALES  
PRESENTE.

Me permito hacer de su conocimiento que **JORGE DE LA TORRE LÓPEZ** de la Especialidad en Antropología y Ética, ha concluido satisfactoriamente su trabajo de titulación con la alternativa de TESINA, titulada:

***EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD EN SAN AGUSTÍN Y HANNAH ARENDT***  
***“UN ACERCAMIENTO A LA CORRELACIÓN ENTRE LA VIDA DE LA PERSONA Y EL ETHOS DE LO SOCIAL”***

Manifiesto que, después de haber sido dirigida y revisada previamente, reúne todos los requisitos técnicos para solicitar fecha de Examen de Recepcional.

Agradezco de antemano la atención prestada y me pongo a sus órdenes para cualquier aclaración.

ATENTAMENTE



Ma. Laura Salgado Gutiérrez  
**ASESORA DE TESINA**

## Índice de contenido

Introducción.....	5
1er capítulo.....	16
La visión de San Agustín sobre la libertad. ....	16
1.1. Breve descripción sobre vida y obra de San Agustín. ....	16
1.2. La libertad en San Agustín.....	19
1.3. Condicionantes filosóficos de la libertad en San Agustín. ....	22
1.4. Dimensiones de la persona que intervienen en el concepto de la libertad en San Agustín.....	30
2o capítulo.....	35
La visión de Hannah Arendt sobre la libertad. ....	35
2.1. Breve descripción sobre vida y obra de Hannah Arendt.....	35
2.2. La libertad en Hannah Arendt.....	38
2.3. Condicionantes filosóficos de la libertad en Hannah Arendt.....	43
2.4. Dimensiones de la persona que intervienen en el problema de la libertad en Hannah Arendt. ....	49
3er capítulo.....	55
¿Cómo dialogan San Agustín y Hannah Arendt? .....	55
3.1. Similitudes y diferencias.....	55
Conclusiones.....	63
Bibliografía.....	74

## Introducción.

“La vida humana para irse haciendo humanamente necesita ir creando el ámbito de su libertad”  
Ignacio Ellacuría, sj

“La libertad es el gozo de hacer el bien”  
Kierkegaard

“El concepto del amor en San Agustín” que fue la tesis doctoral de Hannah Arendt y que posteriormente se ha publicado como monografía, fue la obra inspiracional que me invitó a realizar este trabajo; quisiera plantear y hacer un poco más translúcida la inquietud inicial que me condujo a implicarme con este tema. El tema del amor era el núcleo de la tesis misma, toda la obra giraba en torno al amor, pero me parecía más un amor místico y arrebatador, que fusionaba al hombre con el universo entero, con la creación misma, con Dios. La posibilidad de perdón, de redención, de paz, todo era posible gracias al amor. La implicación absoluta del hombre consigo mismo era fundada en el amor, cuanto más en la creación, en la naturaleza y en el mundo, así pues, ¿qué era el amor sino el diálogo del creador con su criatura, la huella y marca del origen divino?

Sin embargo a pesar que todo era amor, y todo se fundaba en el amor, con lo cual se señalaba que el máximo bien del hombre era el amor, me iba quedando la inquietud al avanzar en la obra de si en el fondo de lo que se estaba hablando era de la libertad. De pronto me pareció que detrás del mensaje del amor, se asomaba el mensaje de la libertad, así que había que leer con cuidado para poder entender su significado palimpsístico, así que me lancé como todo un hermeneuta o exegeta a realizar la aventurada interpretación de que cuando Hannah Arendt decía algo de San Agustín sobre el amor, en realidad para mí tenía su pleno significado no sólo en el amor, sino en la libertad, pero más que plantearse con una seguridad absoluta, me pareció apenas intuirlo con una vaguedad casi imperceptible que se hacía manifiesta bajo la inquietud de si acaso el amor nos conduce a la libertad, o bien, me cuestionaba si cualesquier referencia del amor, implica que se hable de la libertad también, es decir, sólo se podría llegar al amor desde la libertad, o bien, sólo se podía ser libre, desde el amor.

Por mi parte, trato de hacer una lectura que no se agote en el amor, aunque de suyo lo implique, sino más bien trato de avanzar en el tema de la libertad, desde la mera intuición de que la libertad y el amor se encuentran en comunión.

Queda como provocación sugerente buscar dentro de este trabajo si la vía del amor nos lleva a la libertad, y viceversa también, si la vía de la libertad nos conduce al amor.

Con todo, sin importar si uno explica al otro, nuestra propuesta final es que ambas experiencias, tanto el amor y la libertad, son dos experiencias que fundan la vida tanto personal como comunitaria y que ambas se constituyen como medio de esperanza para el hombre, su sociedad y su tiempo, aunque de fondo, en este trabajo nuestra tarea fue poner el acento en la libertad y las implicaciones de ésta.

En la primera parte de este trabajo se realizó una breve y sucinta descripción de la vida y obra de San Agustín, así como las influencias o condicionantes tanto históricas como filosóficas o teológicas que configuraron su vida y pensamiento, para con ello entender el contexto de la noción de libertad que San Agustín propone; igualmente se trata de dejar un esbozo de los conceptos más fundamentales relacionados con la libertad para visualizar en ellos una antropología y ética agustiniana.

En el segundo capítulo nos enfocamos en realizar la misma intención que tuvimos con San Agustín, es decir, realizar una descripción de la vida y obra de Hannah Arendt para comprender su contexto histórico desde dónde y cómo va a proyectarse y al mismo tiempo comprender el trasfondo sociopolítico al cual pertenece y que igualmente impacta y configura su genio y sensibilidad. Así mismo, nos adentramos en la búsqueda de las condicionantes filosóficas que le permiten acercarse al problema de la libertad, así como la definición que ella misma puede proponer, y finalmente rescatamos la vertiente antropológica y ética desde los postulados y conceptos que marcan su pensamiento.

Para el tercer capítulo nuestra intención fue hacer un balance y análisis crítico de lo que cada autor puede aportar al problema general y detectar intenciones y propuestas tanto auténticas como compatibles entre los dos, la idea central era detectar una sensibilidad común que los acercara y que les permitiera dialogar más allá de sus diferencias sobre un mismo tema, pero sin traicionar la genuinidad que cada uno de ellos pueda tener en lo particular; igualmente nos interesaba rescatar una propuesta para la antropología y la ética contemporánea fundamentándose en el diálogo de dos autores relevantes que tomaran en cuenta tanto al individuo como ser irreplicable y único, como a la sociedad cuya realidad hace posible todo proyecto de vida humana y desde donde se tejen el conjunto de relaciones que hacen el mundo, la historia y el sentido que esta pueda tener.

La totalidad de este trabajo es de análisis bibliográfico con base en lecturas que me inspiraron, para desarrollar el tema que a nivel personal me sirvió como idea nuclear para proyectar lo que a lo largo de esta Especialidad en Antropología y Ética fui aprendiendo y revisando. He de decir que esta inquietud personal sin embargo se ha manifestado desde hace ya tiempo, y por lo tanto este trabajo no es una mera ocurrencia, sino más bien, al estilo de Kierkegaard, una especie de angustia fundamental, que me ha acompañado quizá desde el trance de la primera juventud. No por ello quisiera que dejara de provocarme y más bien quisiera que me siguiera suscitando aun más deseos y anhelos por descubrir y adentrarme en la problemática humana, que es de todas, la que más nos duele en tanto que hombres, pero por ello también la que más nos conmueve y consuela.

Pienso que si hay un camino y forma de hacer que esta vida tenga sentido y valor, o bien, sea más plena, más libre, es desde la dialéctica de lo personal y lo social pero en comunión con lo divino. Sin discutir que sea lo divino o cómo se manifiesta lo divino, en el caso de este trabajo, el terreno de lo divino es meramente cristiano<sup>1</sup> por cuanto figura en el trabajo mismo un autor como San Agustín quien es uno de los autores más respetados dentro de esta tradición, así, bajo esta triple sensibilidad, personal, social y espiritual quizá estén las propuestas de vida y libertad que necesita el hombre y la sociedad actual.

El objetivo principal de esta tesina es ubicar desde una disertación ética antropológica el problema de la libertad como una cuestión que correlaciona el problema de la formación de la persona frente a dos categorías que nos dimensionan en cuanto personas y terminan por influir en nuestra forma de vida, una es la dimensión de lo trascendente, en donde lo sagrado se muestra y se evidencia como un referente de la acción en el hombre; la otra categoría que también nos dimensiona de forma radical y contundente, es la vida en sociedad, comunidad desde la cual estamos instalados, localizados y se puede decir nos formamos constantemente haciendo que nuestra vida sea un proyecto tanto personal como social-comunitario.

Partimos del supuesto de que al hablar de la posibilidad de libertad en la persona humana, hablamos en realidad de la capacidad de construir realidad y hacer vida y mundo, cuyas consecuencias pueden ser humanizadoras o deshumanizadoras para la vida individual y social.

---

<sup>1</sup> En la medida de lo posible se utilizan a lo largo de la obra citas del Nuevo Testamento utilizando la versión de Jerusalén. Cf. Biblia de Jerusalén. Nueva edición revisada y aumentada, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao; 1998.

Nuestra reflexión sobre el problema de la libertad como ya se mencionó, parte de dos autores que considero importantes para actualizar en nuestros días el problema del ámbito de la libertad.

1. San Agustín, porque sintetiza la visión cristiana clásica sobre la libertad, la cual considero fundamental al tratar el tema de la relación entre Dios como voluntad divina y el hombre como voluntad humana, San Agustín se vuelve con esto, uno de los fundadores del pensamiento cristiano para la tradición filosófica occidental, además que me parece un autor que habla desde la intimidad, signo no sólo de una reflexión intelectual profunda, sino también vivida, en donde el saber, es realmente ese “*sapere*”, en donde se saben las cosas saboreándolas desde la vida misma y en donde se viven las grandes con-mociones que dan lugar a las opciones fundamentales y radicales que las personas hacemos en la vida.

2. Hannah Arendt por la actualidad y vigencia que pueden tener en nuestra época las aportaciones de esta pensadora sobre todo para el tema de la libertad en el plano filosófico y político, terreno en donde se suscitan grandes retos en nuestro mundo contemporáneo que nos plantean respuestas y acciones desde el plano ético-político; además, es una autora que recupera toda la tradición clásica de la filosofía griega ya que tiene una formación clásica como pensadora, por otro lado Arendt ve en San Agustín a un pensador clave, al grado de que fue San Agustín quien la inspiró para realizar su tesis doctoral.

En cuanto al problema de la libertad, considero que es un tema del que se ha escrito demasiado a lo largo del tiempo, o por lo menos se han tenido intuiciones de lo que es el problema en sí y lo que de suyo genera en la vida humana.

Así pues, tenemos que en la antigüedad la visión que se tenía de la libertad era, la de una libertad que se posicionaba frente al destino, un destino tejido por la voluntad de los dioses; en esta postura encontramos a los clásicos de la literatura griega quienes ven el destino (la *moira*) de la persona como un castigo divino o una recompensa divina pero no como una opción personal, un ejemplo muy claro de esto se encuentra en la *Iliada* y *Odisea* de Homero, así como en las obras de Sófocles, como por ejemplo, la tragedia de *Edipo Rey*, en donde podemos ver que la tragedia de una persona, puede convertirse en la tragedia de toda una ciudad o una cultura, e igualmente como los hombres son conducidos en su acción por fuerzas divinas que actúan detrás de los hombres impulsándolos a hacer el bien, o bien a buscar venganza para favorecer a algún Dios, aunque dicha visión será excluida por Platón en su diálogo *La República* al momento de



hablar de quien es el hombre justo o la ciudad justa y cómo se debe de educar a los hombres utilizando los mitos de los poetas antiguos para buscar el bien más que para temer el mal. En esta misma obra de Platón es clásico el mito de la caverna explicado en el libro VII, en donde el hombre logra liberarse de sus cadenas para ascender al bien, aquí tenemos a la libertad como una liberación epistemológica en donde el hombre sale de la ignorancia para acercarse a la contemplación de la verdad, de esta forma el hombre-libre es el filósofo que puede practicar el bien y la justicia y por lo tanto, ayudar a otros prisioneros de la caverna para que se liberen de lo que es un “*esclavizante engaño*”<sup>2</sup> al tomar por verdadero y real lo que no es más que mera opinión y apariencia.

En esta misma etapa de la antigüedad clásica el problema de la libertad tiene otra visión por lo menos desde la condicionante histórica que dividía a los estamentos sociales entre hombres libres y esclavos, en este escenario podemos remitirnos a Aristóteles quien llega a considerar en su obra “*Politeia*”<sup>3</sup> que los hombres que merecen ser libres son sólo unos pocos, así podemos ver que la libertad ha tenido diferentes tratamientos condicionados en parte por la circunstancia histórica y cultural del pueblo que la define.

En este sentido, podemos ver como para la tradición judía la libertad es una esperanza escatológica que tiene su correlato en la misma circunstancia histórica por la que pasa el pueblo de Israel por lo menos desde la figura de Moisés y su liberación histórica del pueblo egipcio, y de otros tantos pueblos, incluyendo el romano, y que dicha configuración explica igualmente la importancia y el papel de un Mesías que salve liberando de la opresión y el cautiverio que los judíos han experimentando a lo largo de su historia.

Esta misma relevancia de lo que significa la libertad para el judaísmo la encontramos en el cristianismo de San Pablo, pero ahora de una forma más personalista e íntima al poner a Cristo como el que libera del pecado al hombre a través de la “*metanoia*” el arrepentimiento y la conversión de espíritu, es decir, cuando el hombre se vierte completamente hacia una forma de vida

---

<sup>2</sup>“Examina ahora el caso de una liberación de sus cadenas y de una curación de su ignorancia, qué pasaría si naturalmente les ocurriese esto: que uno de ellos fuera liberado y forzado a levantarse de repente, volver el cuello y marchar mirando a la luz y, al hacer todo esto, sufriera y a causa de su encandilamiento fuera incapaz de percibir aquellas cosas cuyas sombras había visto antes. ¿Qué respondería si se le dijese que lo que había visto antes eran fruslerías y que ahora, en cambio, está más próximo a lo real, vuelto hacia cosas más reales y que mira correctamente?”Cf. (República, VII, 515d) en: Platón. Diálogos: IV. República. Ed. Gredos. Madrid; 1986.

<sup>3</sup> Solamente señalamos la referencia social y política dentro de los escritos políticos de Aristóteles sin adentrarnos al planteamiento Ético que se encuentra en las dos éticas de Aristóteles, “Ética Eudemia” y “Ética Nicomaquea”, en donde se presenta un análisis mucho más detallado de la acción humana.

propuesta por Cristo<sup>4</sup>, porque la suya en tanto humana le resulta insuficiente por vulnerable y frágil.

En la Edad Media el problema de la libertad se vuelve un problema de fe, el “*liberum arbitrio*” es visto como un problema ético-teológico y no sólo filosófico-político, San Agustín expone y desarrolla este tema en tres libros para rebatir a los maniqueos y a los pelagianos a quienes objeta la idea de que el mal no es causa divina sino humana.<sup>5</sup> En este último sentido, es importante el rescate de San Agustín, dado que su momento histórico es el de la cristiandad frente a otras visiones que problematizaban y exigían una visión que solidificara los argumentos sobre los problemas que a los hombres de aquel momento les interesaban y a los cuales se tenía tanto que decir, tal y como hoy día, el pensamiento cristiano se ve confrontado con otros discursos que hablan del tema de la libertad ya sea dentro del ámbito ético-social, o filosófico-político, o moral-religioso y económico-tecnológico entre otros.

En la Modernidad el tema de la libertad dentro de la filosofía, es en general desde Descartes hasta nuestros días, el de un humanismo sin Dios, que integra más la visión inmanente antes que la trascendente divina. Otro de los tratamientos ante esta problemática de la libertad en la Modernidad está referenciado desde el pensamiento político, en donde encontramos a quienes ven el problema de la libertad desde una visión negativa o realista, que ven a al hombre como un individuo que requiere de coerción y de un estado autoritario que lo discipline socialmente; o una idealista o positiva que ve a la libertad como una condición de una vida personal y social plena, pero irrealizable en el terreno práctico, desplazándose al terreno utópico. Algunos pensadores y corrientes que representan estas posiciones sobre la libertad son el contractualismo de Thomas Hobbes en Inglaterra y Jean Jacques Rousseau en Francia, el idealismo alemán de Hegel y el materialismo histórico de Marx y Engels. Igualmente, no debe olvidarse que la tradición política liberal que caracteriza al sistema político mundial actual es producto de la conformación de los estados europeos en donde participan de ello hombres como John Locke y John Stuart Mill, entre los más destacados, así con ello, la cuestión de la libertad, queda demarcada desde la autonomía del individuo y los derechos de la persona, ambas serán nociones que influirán en la

---

<sup>4</sup> “Jesús dijo a los judíos que habían creído en él: “Si os mantenéis en mi palabra, seréis verdaderamente mis discípulos: y conoceréis la verdad y la verdad os hará libres”. Ellos le respondieron: “Nosotros somos descendencia de Abraham y jamás hemos sido esclavos de nadie. ¿Cómo puedes decir tú: “Os haréis libres?” Jesús les respondió: “En verdad, en verdad os digo: todo el que comete pecado es un esclavo. Y el esclavo no se queda en casa para siempre; mientras el hijo, se queda para siempre. Si, pues, el hijo os da la libertad, seréis realmente libres” (Jn, 8, 31-36).

<sup>5</sup> Agustín, San. *Obras completas XL Escritos varios (2ª)*. BAC, Madrid; 1995, p. 669

configuración de las democracias burguesas individualistas y que tendrán su propia dinámica en la construcción de un estado burgués producto de los movimientos reformistas y revolucionarios europeos y desde donde se derivara el derecho privado y una idea de libertad desde las garantías constitucionales emanadas de las constituciones liberales.

Así mismo, vale la pena enunciar brevemente como la propiedad burguesa y la libertad de mercado están sustentados sobre el liberalismo económico que aun en nuestros días sigue aplicando como un modelo económico vigente con distintas variantes, pero bajo el supuesto filosófico de que la libertad de la persona para competir y forjar su propia fortuna o riqueza es fundamental en un modelo de mercado que permite que los individuos y no sólo las clases o los estamentos aristocráticos controlaran con títulos nobiliarios la propiedad y con ello la riqueza de los países, desplazándose así la propiedad y la riqueza a los individuos bajo la premisa de la libertad.

Siguiendo este esquema de la libertad fundada en la persona autónoma tenemos a Immanuel Kant, quien sostenía que la libertad era sólo posible desde una persona racional y conforme a una voluntad autónoma, así, sólo desde la realidad del individuo, en cuanto ente racional se podía sostener y realizar el acto libre, con ello, la persona es ética y autónoma en la medida en que sea racional, con la capacidad de auto determinarse a sí misma.<sup>6</sup>

En oposición a esto, Hegel sostenía que la libertad subjetiva e individualista no es válida del todo si no se inscribe en la razón objetiva, la cual es no individualizada sino socializada, y que encuentra su máxima expresión en la configuración del estado, es decir, en la pluralidad de lo particular, en lo colectivo de, tal forma que sólo se puede ser libre en un estado libre, y sólo con ello se puede fundar un momento auténtico de eticidad.<sup>7</sup>

Posteriores a Hegel, quizá la corriente filosófica que más énfasis le ha dado a la libertad es la existencialista que arranca con Kierkegaard para quien la libertad sólo es posible si el hombre se vuelca a su interior, y que continuará con autores, como Jaspers y Gabriel Marcel, en su vertiente teísta y con Albert Camus y Jean Paul Sartre en su vertiente ateísta, entre otros más; sin embargo, estos son los que dentro del marco de la filosofía contemporánea figuran como los más emblemáticos siendo los últimos dos, Camus y Sartre, los que representan un existencialismo que se diluye en otros ámbitos del saber humano, acercándose a otras

---

<sup>6</sup> Cf. Copleston, Frederick. *Historia de la filosofía*. Vol. 6, Ed. Ariel, Barcelona; 1981. pp. 303-313.

<sup>7</sup> Cf. Copleston, Frederick. *Historia de la filosofía*. Vol. 7, Ed. Ariel, Barcelona; 1982. pp. 163-171

experiencias intelectuales como la literatura, sin embargo se conserva el ímpetu sobre la necesidad de reflexionar la libertad humana, quizá el más emblemático por razones de índole política y mediática, aunque también porque Camus murió sumamente joven y en plena cumbre de su vida intelectual, es Sartre, quizá el pensador contemporáneo que caracteriza de forma prominente al intelectual existencialista cuya preocupación central es la libertad, Sartre llegó a plantear que el hombre está condenado a ser libre, y que no tiene esencia, sino pura existencia y ésta se funda en lo que el hombre elija y opte ser, así mismo fue el líder intelectual del Mayo del 68 en París, el movimiento político juvenil que marca el parte aguas cultural del siglo XX, cuyas consecuencias culturales y políticas nos toca a las nuevas generaciones del post-68. En todo caso, en los pensadores existencialistas, la libertad en cuanto opción personal es el hecho decisivo de lo humano.

Otra perspectiva mucho más radical por sus consecuencias morales, dentro del pensamiento contemporáneo, es la de Federico Nietzsche, quien enfatiza que la liberación del hombre será sólo a través del advenimiento del superhombre quien podrá trascender-liberar al mismo hombre y hacer en este mundo, es decir en la inmanencia, la posibilidad de la vida alegre y plena y no esclavizada por supra-valores que oprimen el sentido de la vida y la tierra, fundados en el “*Tú debes*”. En este sentido es relevante la propuesta, de la libertad en Nietzsche, para ello, este autor se vale de la oposición entre lo *dionisiaco* y lo *apolíneo*, que es precisamente la oposición entre una fuerza liberadora y una fuerza que puede llegar a ser opresora<sup>8</sup>. De la forma en que se resuelva este conflicto es como el hombre y la cultura puede encontrarse en decadencia o conflicto<sup>9</sup>, o en plena armonía o vivificación de sí.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> “Nunca la sabiduría del Apolo délfico se mostró a una luz más bella. Al principio resistiéndose a hacerlo, envolvió al potente adversario en el más delicado de los tejidos, de modo que éste apenas pudo advertir que iba caminando semiprisionero. Debido a que los sacerdotes délficos adivinaron el profundo efecto del nuevo culto sobre los procesos sociales de regeneración y lo favorecieron de acuerdo con sus propósitos político-religiosos, debido a que el artista apolíneo sacó enseñanzas, con discreta moderación, del arte revolucionario de los cultos báquicos, debido, finalmente, a que en el culto délfico el dominio del año quedó repartido entre Apolo y Dioniso, ambos salieron, por así decirlos vencedores en el certamen que los enfrentaba: una reconciliación celebrada en el campo de batalla. Si se quiere ver con claridad de qué modo tan poderoso el elemento apolíneo refrenó lo que irracionalmente sobrenatural había en Dioniso, piénsese que en el período más antiguo de la música el *génes ditirambicón* [género ditirámico] (excitante) era al mismo tiempo el *escasticón* [hescástico] (calmante). Cf. Nietzsche, Friedrich. El nacimiento de la tragedia. Ed. Alianza editorial, Madrid; 1979. pp. 233-234.

<sup>9</sup> Para Heráclito, la realidad misma deviene del conflicto, el cual es la raíz originaria de todo lo existente así como del mundo mismo y de la realidad humana: “El conflicto es el padre de todas las cosas, el rey de todas las cosas. A unos ha hecho dioses y a otros hombres; a unos ha hecho esclavos y a otros libres”. Cf. Verneaux, Roger. Textos de los grandes filósofos. Edad Antigua. Ed. Herder, Barcelona; 1975. p. 9.

<sup>10</sup> Para Nietzsche la vida misma es “Voluntad de Poder”, una realidad originaria y originante, de tal forma que el estado de vida magnificada, significa mayor poderío en cuanto personas libres, así pues, entre mayor voluntad de poderío

En nuestro tiempo podríamos citar la relevancia de varios autores que han reflexionado la condición del hombre moderno, y la civilización moderna, Isaia Berlin, John Rawls, Jürgen Habermas y Hannah Arendt<sup>11</sup>, de esta última, es de quien nos ocuparemos.

Hannah Arendt lleva su cometido intelectual de reflexionar sobre la condición moderna de la civilización desde la filosofía política y realiza una reflexión de lo humano y de las posibilidades de humanización desde nuestra época, la cual se ha caracterizado por conflictos culturales, religiosos y políticos. En este sentido Arendt realiza una apreciable aportación de la relevancia de la libertad como condición de la vida buena que se opone a la vida sin libertad, es decir al mal de nuestra época sobre todo pensando en los regímenes totalitarios, así pues la posibilidad de humanización se da desde la “*vita activa*”, cuya condición es la libertad en sociedades cuyo orden político y social se preocupe por mantener y asegurar la condiciones de libertad y de acción de la persona.

Continuando con la perspectiva histórica sobre el problema de la libertad, tenemos dentro de la tradición de la filosofía iberoamericana los estudios de la filosofía de la historia que hace Ignacio Ellacuría sj, en donde plantea que la marcha histórica hacia un estado de *libertad personal y social* se puede caracterizar como un proceso de realización humana<sup>12</sup>. Este proceso de realización humana se puede entender igualmente como un proceso de *humanización*, un proceso que presupone la creación de posibilidades de vida, en la medida que humanizar es hacer que la vida humana vaya valiendo cada vez más la pena vivirse, es decir, sea cualitativamente mejor<sup>13</sup>. Tal proceso de humanización, podemos verlo como un proceso creacional de

---

tengamos, más libres seremos, lo contrario también aplica, menos voluntad de poder es menor libertad, pero libertad en cuanto capacidad de vida plena. “Este mundo mío dionisiaco, mundo misterioso de la doble voluptuosidad; este mi *más allá del bien y del mal*, ¿quieren ustedes un nombre para este mundo? ¿una solución para todos sus enigmas? ¿y una luz para ustedes, hombres fuertes desconocidos, *hombres de la media noche*? Este nombre es voluntad de poder, ¡y nada más!” Cf. Manzano, Jorge sj, *Nietzsche: detective de bajos fondos*. p.131.

<sup>11</sup> Cf. GINER, Salvador. *Historia del pensamiento social*. Ed. Ariel, Madrid; 2008.

<sup>12</sup> “Para Ellacuría, la historia se presenta como un crecimiento de la libertad, a través de un proceso de liberación progresiva de la naturaleza y de toda suerte de condicionamientos materiales, sociales y políticos”. Cf. Samour, Héctor. “Filosofía y libertad”, en *Ignacio Ellacuría: aquella libertad esclarecida*. UCA Editores, San Salvador; 1999. p. 103.

<sup>13</sup> Los conceptos que se destacan en nuestra época y que enuncian este problema son: Calidad de vida, “*Quality of life*”, o Bien estar “*Well-being*”, ambos son conceptos que varios pensadores en el ámbito político, económico y filosófico han estudiado en los últimos años bajo la perspectiva del desarrollo de los países con más poder económico, pero que no por ello se centran en indicadores exclusivamente de tipo económico como el PIB, sino que intentan discutir el problema desde un ámbito más integral, algunos de ellos son Martha Nussbaum y Amartya Sen, este último, destaca por su relevancia en el enfoque que plantean los estudios sobre el concepto de Desarrollo Humano en los reportes PNUD de las naciones unidas. Cf. Nussbaum, Martha C. y Sen, Amartya, comp. *La calidad de vida*. Ed. FCE, México; 1996.

capacidades como condiciones “*sine qua non*” del despliegue de la vida humana, un despliegue, que a su vez representa una especie de interés por la dinámica socio-histórica de las sociedades contemporáneas.

En este sentido, vale la pena señalar el papel relevante que tiene en nuestros días la libertad como paradigma del bienestar social para señalar el IDH (Índice de Desarrollo Humano), desde la perspectiva de los estudios sobre “Desarrollo Humano”, para medir el grado de desarrollo en la calidad de vida de los habitantes de los pueblos de todos el mundo, así pues “la libertad” es considerada como el indicador primario y el objetivo principal para entender el desarrollo de las habilidades y capacidades de las personas en cuanto personas y en cuanto miembros de comunidades sociales.

El objetivo es la libertad del ser humano. Una libertad que es fundamental para desarrollar las capacidades y ejercer los derechos. Las personas deben ser libres para hacer uso de sus alternativas y participar en la toma de decisiones que afectan sus vidas. El desarrollo humano y los derechos humanos se reafirman mutuamente y ayudan a garantizar el bienestar y la dignidad de todas las personas, forjar el respeto propio y el respeto por los demás.<sup>14</sup>

Amartya Sen, premio nobel de economía en 1998, en su obra: “*Freedom as development*”, parte a su vez del concepto de “Florecimiento humano” desarrollado por Aristóteles en su *Ética Nicomaquea*, y que podemos resumir así: la persona sólo puede ser feliz si es llevada a su plenitud en sus “capacidades y habilidades”.

Así pues, en la calidad de vida de las personas, están implicadas las posibilidades de desarrollo de estas desde la libertad. Cuando Amartya Sen se fija en el concepto de bien-estar, a lo que se refiere es a la expansión de las libertades, pero también a la posibilidad de vida desde el acceso de recursos y de bienes tangibles y concretos tenidos como estimables y que realizan la calidad de vida de las personas, es decir, la capacidad de las personas para vivir bien, es decir, tener una vida buena:

El bien-estar de una persona puede entenderse considerando la calidad (por así decirlo, la <bondad>) de su vida. La vida puede considerarse como un conjunto de <funcionamientos> interrelacionados, consistentes en estados y acciones. La realización de una persona puede entenderse como el vector de sus funcionamientos. Los funcionamientos pertinentes pueden abarcar desde cosas tan elementales como estar suficientemente alimentado, tener buena salud, evitar posibles enfermedades y mortalidad prematura, y demás, hasta realizaciones más complejas como el ser feliz, el tener dignidad, el participar en la vida de la comunidad, etc.”<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Cf. <http://hdr.undp.org/es/desarrollohumano/>

<sup>15</sup> Cf. SEN, Amartya. *Nuevo examen de la desigualdad*. Alianza editorial, Madrid; 1999. p. 53

Este análisis trasciende el mero ámbito económico para plantear la construcción de ámbitos de libertad, y más propiamente, posibilitar o capacitar a las personas a vivir en libertad:

*Expanding the freedoms that we have reasons to value not only makes our lives richer and more unfettered, but also allows us to be fuller social persons, exercising our own volitions and interacting with - and influencing – the world in which we live.*<sup>16</sup>

La propuesta de Amartya Sen resume el valor y la relevancia de la libertad en nuestros días, la cual es expansión de la libertad, desde la cual podemos esperar la realización o completud de la persona. Esta completud o plenitud es tanto individual como mundanal, individual en tanto se potencializan al máximo y actualizan las capacidades personales como ser conscientes de nuestras voliciones o ferencias y realizarlas, así como nuestra capacidad de estar re-ferenciados a los demás, es decir ser seres sociales, de donde se desprende nuestra capacidad de actuar e interactuar en una realidad constituida por lo social, es decir la realidad-mundo.

Hasta aquí lo que consideramos un recorrido parcialmente histórico de la libertad y que nos sirve como estado inicial para abordar la cuestión y su relevancia en nuestros días y en particular desde la propuesta cristiana católica de San Agustín como pensador religioso, representante de la patrística cristiana y desde Hannah Arendt como pensadora política representante de nuestro tiempo.

---

<sup>16</sup> “Expandiendo las libertades que tenemos razones para valorar, no sólo hace nuestras vidas ricas y más irrestrictas sino también nos permite ser personas sociales completas, ejerciendo nuestras propias voliciones e interactuando con - e influenciando - el mundo en que vivimos. Cf. Sen, Amartya. *Development as freedom*. Ed. Anchor books. New York; 1999.

## 1er capítulo

### La visión de San Agustín sobre la libertad.

*“En esta vida, que es toda ella prueba, nadie debería estar seguro, no sea que igual que uno pudo hacerse de peor mejor, se haga a su vez de mejor peor. Nuestra única esperanza, nuestra única confianza, nuestra firme promesa: tu misericordia”*  
(San Agustín, Conf. X 32, 48)

#### 1.1. Breve descripción sobre vida y obra de San Agustín.

San Agustín “*Obispo de Hipona*”, como es conocido en la historia de la cristiandad, fue un personaje fundamental para el proceso de afianzamiento de la doctrina cristiana frente a las cosmovisiones filosóficas de la antigüedad clásica. Fue antes que nada un místico, es decir, un hombre abierto a Dios, y desde esta experiencia no construye un sistema elaborado y complejo de doctrinas teóricas, sino que antes bien, parece que frente al fuerte empuje de la tradición de la filosofía griega, delinea y matiza un pensamiento inspirado por la presencia de lo numinoso, de lo divino, al cual se entrega y en el cuál pone toda su inteligencia.

Nació en Tagaste (África) en 354, su padre, Patricio, era pagano, y su madre, Mónica, cristiana. Ella lo inició en el cristianismo, pero no lo hizo bautizar, dejándolo para cuando fuera mayor, según la costumbre del tiempo.<sup>17</sup> Sus biógrafos y el mismo, dan cuenta de una vida poco espiritual hasta antes de los 33 años: se junta con una mujer a los 17 años, con la que procrea un hijo, se entrega a los vicios de la carne y del mundo, busca respuestas profundas en el paganismo: se hace maniqueo de los 19 hasta los 28 años<sup>18</sup> ciertamente es un joven apasionado, de una inteligencia despierta (en el año 370 cursa en Cartago la carrera de retórico) que le lleva a buscar sabiduría en todas las fuentes disponibles que le brindaba su época, (una época pagana) sin embargo, el cristianismo no constituye una opción de vida para él, incluso la lectura de la Biblia le parece un reto intelectual menor, de poca exigencia. Como dice Guillermo Fraile: “Llegó a dudar de todo *dubitans de omibus* y a desesperar de alcanzar la verdad *desperatione indagandae veritatis*”.<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> Fraile, Guillermo. *Historia de la filosofía II. El cristianismo y la filosofía patristica: Primera escolástica*. Ed. BAC, Madrid; 1986, p. 190

<sup>18</sup> Cf. Agustín, San. Preámbulo de Teodoro C. Madrid, en *Obras Completas de San Agustín X : escritos varios (2º)*. Ed. BAC, Madrid, 1995, p. 5

<sup>19</sup> Fraile, 1986, p. 192



Una lectura que si fue decisiva en la biografía de Agustín fue una obra de Cicerón que en nuestros días se encuentra perdida, pero que en aquella época debió de haber sido una de las mejores obras escritas por los pensadores latinos: el *Hortensius*. San Agustín la leyó a los 19 años y “le impresionó profundamente, despertando en él el genio filosófico y un amor intenso a la verdad, que desde entonces dominará toda su vida”.<sup>20</sup> Así pues, siendo bastante exigente consigo mismo y con el mundo que le rodeaba llega a cuestionar toda la tradición intelectual de su época y a rechazar la tradición griega, aunque conoce a los pensadores más influyentes, principalmente Platón, el cual lo seduce hondamente. Este punto es bastante interesante ya que Agustín dentro de la antigua iglesia cristiana representa a la iglesia de occidente, influenciada más por Roma, a diferencia de la iglesia de oriente influida por la tradición griega.<sup>21</sup> Esta circunstancia histórica delimita y posibilita lo que algunos consideran el final del período clásico con el neoplatonismo, del cual San Agustín llegó a ser un gran entusiasta, y el comienzo de la edad media que se da bajo la tutela de una teología y mística agustiniana. Sin embargo pareciera como si Agustín fuera el personaje fundamental en esta transición histórica, “es menos fundamental para la Edad Media que coronación y cierre de la antigüedad”<sup>22</sup> Como hombre de corazón apasionado y de inteligencia sublime funda una escuela de retórica en Roma, de la cual es profesor, pero la deja rápidamente porque sus alumnos no estaban dispuestos a pagar las clases. Un año más tarde se traslada a Milán en donde obtiene la cátedra municipal de retórica. “Allí asistió a los sermones de San Ambrosio que tanta parte había de tener en su conversión”<sup>23</sup> y que fue un hecho igualmente fundamental para comprender, su propia idea del “*liberum arbitrium*” (Libre albedrío).

Mónica su madre, desde la cuna, o quizá antes de nacer, buscó todos los medios posibles para que su hijo se convirtiera y bautizara, lo cual no sucedía, sino más bien lo contrario, parecía que el joven Agustín iba de prueba en prueba, buscando en todos los sitios y en todas las formas. Y sólo hasta que se convierte a sus 33 años, Mónica, muere tranquila.

Agustín se convierte en el 386, en un lugar retirado de Milán, entregado al estudio y la meditación, preparándose para el bautismo. Los testimonios que se han documentado al respecto, dicen que hubo un momento en que estando su alma atribulada en medio de estas meditaciones,

---

<sup>20</sup> Ibidem

<sup>21</sup> Fraile, 1986, p. 191

<sup>22</sup> Troeltsch E., *Agustín la Antigüedad cristiana y la Edad Media en conexión con el escrito “De Civitate Dei”* (1915), cit. en Heidegger, Martín. *Estudios sobre mística medieval*. Ed. FCE, México; 1997, p. 14.

<sup>23</sup> Fraile, 1986, p. 192

escucho la voz de un niño que cantaba, ¡toma y lee, toma y lee!, y entonces tomó la *Biblia*, la abrió y se encontró con un pasaje de San Pablo que decía: “¡No en comilonas, ni en borracheras, sino en oración y en ayuno!”. Años más tarde, su hijo Adeodato que también se había convertido junto con él, moriría a la edad de 17 años; sin embargo a pesar de esto, Agustín no está sólo, lo acompañan varios amigos también bautizados y seducidos por la forma de vida y búsqueda anhelante que les trasmite tanto con su ejemplo como con su pensamiento, con quienes funda una comunidad, hasta que poco tiempo después decide entregarse completamente a Dios. “En 391 fue ordenado sacerdote, trasladándose a Hipona donde organizó un nuevo monasterio”<sup>24</sup>

Agustín brilló por su genio y su elocuencia, fue un prolífico escritor, un estudiante apasionado y un orador invencible, tenía todas las virtudes que su tiempo le podía exigir humanamente a un hombre cultivado. La misma comunidad de Hipona de la cual era auxiliar, lo proclamó Obispo, puesto que estaban encantados por la forma como enseñaba y daba sus sermones. Durante los siguientes cuarenta años, realiza una serie de obras escritas, recubiertas de un genio filosófico y teológico de capital importancia que se iban a convertir en la médula doctrinal de la Iglesia Católica hasta nuestros días, lo cual le permitió bajo un aspecto cultural asentarse como una institución que no sólo ostentaba un capital religioso de aspiraciones universalistas, sino que fundamentalmente, puso la piedra de toque en lo que se conoce como la doctrina de la salvación.

Murió el 28 de agosto del 429, como mueren los filósofos y los místicos, tranquilo y sin miedo a la muerte, en su cuarto, escuchando salmos redentorios, mientras los vándalos asediaban la ciudad de Hipona que ya estaba a punto de caer. Se le considera el símbolo histórico del fin de una época: el mundo antiguo, cuya expresión más grande fue la filosofía, a la cual Agustín rescató y sintetizó dándole un nuevo impulso; de una época politeísta, al comienzo de otra, en donde el monoteísmo cristiano dominaría los siguientes siglos.

---

<sup>24</sup> Fraile, 1986, p. 194

## 1.2. La libertad en San Agustín.

Durante el período en que Agustín fue Obispo, una de sus principales obras fue combatir intelectualmente con una serie de escritos, a varias sectas que proponían una visión cristiana diferente, conforme a temas como la divinidad de Cristo, el pecado, la libertad y principalmente el mal. Una de las sectas más fuertes y a la que más atacó Agustín con sus escritos por considerarla nociva, fue el pelagianismo. “Pelagio negaba el pecado original, ensalzaba el poder de la voluntad humana para conseguir la salvación y disminuía el de la gracia”.<sup>25</sup> Esto es precisamente lo que Agustín aclara y por lo cual se le llama “Doctor de la gracia”.<sup>26</sup> Para Agustín no hay salvación alguna desde el hombre, o bien, nadie se salva si no es por la gracia divina. No existe fe sin gracia, esto es, si Dios mismo no nos concede la gracia de creer en él, para salvarnos, nunca podríamos salvarnos, puesto que las fuerzas humanas son pequeñas, la criatura nada puede frente al creador y dador de vida, sin embargo, es el hombre el que decide acercarse finalmente a Dios.

Pareciera que Agustín toma su propia conversión como ejemplo al hablar de la libertad, puesto que él siempre tuvo la oportunidad de convertirse, constantemente se le presentaba su madre quizá hasta con el recurso de la súplica para que se convirtiera, y sin embargo, tuvieron que pasar muchos años para que él, ayudado por Dios mismo, se animara a bautizarse, (recordemos el pasaje del niño que escuchó cantar).

Para Agustín, el problema de la libertad, es netamente un hecho humano en cuanto que Dios respeta a su criatura, es decir, permite que la persona decida si elige el bien o el mal. Dios nunca elige el mal. Es más, para Agustín Dios es sólo dador de bien, el universo entero está colmado de bienes, y al mismo hombre se le presenta este universo como un gran bien, sin embargo es el hombre el que decide no continuar con esta intención divina, lo cual no disminuye la grandeza de Dios, ni del bien, pero si aniquila al hombre llevándolo al pecado, que es el mal en sí, es decir, el alejamiento del hombre de Dios y del bien, es pues así que el hombre puede perderse por su propia libertad, como lo señala el mismo San Agustín en su tratado *De la providencia*: “Para el Dios soberano, que administra bien todas las cosas que ha creado, nada hay

---

<sup>25</sup> Fraile, 1986, p. 194

<sup>26</sup> Fraile, 1986, p. 195

desordenado en el universo, nada injusto, lo sepamos o no lo sepamos nosotros”.<sup>27</sup> Este punto es vital para entender que si el libre albedrío del hombre lo lleva a realizar o a practicar el mal, éste no es el mal de Dios, en el sentido de castigo, como quien castiga a su hijo por desobedecerle, por no haber hecho lo que se le ordenaba, ya que Dios no ordena, puesto que no es un Dios que imponga su voluntad sobre su criatura sobre todo porque lo que Dios hace no es el mal, sino sólo el bien, y más propiamente Él es el “*Summum Bonum*”.

A quien es autor de todas las cosas que son, y a cuya bondad pertenece únicamente el que sea todo lo que es no puede pertenecer en modo alguno el no ser. Todo lo que falta, deja de ser de aquello que es, y camina hacia el no ser. Pero ser y no fallar en nada es el bien, fallar es el mal. Más aún, aquel a quien no pertenece el no ser no es causa del fallar, es decir, de caminar hacia el no ser, porque, diciéndolo de una vez, es la causa del ser. En consecuencia, únicamente es la causa del bien, y por tanto Él es el Sumo Bien, Por lo cual no es autor del mal quien es autor de todas las cosas que son porque en tanto son buenas en tanto que son”.<sup>28</sup>

Agustín nos dice con esto, que “Dios es inocente”,<sup>29</sup> y si hay consecuencias fallidas, no es porque Dios nos quiera hacer el mal, puesto que él sólo hace el bien, sino que Él quisiera que siempre hiciéramos el bien, puesto que haciendo el bien, le buscamos a Él. El alejamiento, el extrañamiento está fundado en la libertad del hombre y esta libertad en la voluntad del hombre para dirigirse o acercarse al bien, y rehuir el mal, o todo lo contrario, como es el caso del que falla o peca, y que se hace mal a sí mismo y a los demás, pero no por ello altera el plan divino que es siempre, por mucho, mejor de lo que el hombre pueda hacer bien o mal.

Puesto que el hombre es una criatura finita, y lo finito por más bien que produzca no lo puede hacer para siempre, en este caso, Dios como Sumo Bien, que siempre es Bien, ha sido y será eternamente Bien y por mucho rebasa al mejor de los hombres, de los santos o de los

---

<sup>27</sup> San Agustín. Cuestión 27. *De la providencia. Obras de San Agustín IX. Tratados sobre la gracia* (2º) Ed. BAC, Madrid; 1952.

<sup>28</sup> San Agustín, Cuestión 21. *¿No es Dios el autor del mal?* Ibídem.

<sup>29</sup> Este punto es importante, puesto que Platón lo cita igualmente en el libro X de *La República* al hablar del “mito de Er el armenio” en donde las almas escogen su propio destino, no es el destino que les impone Dios, sino el que ellas eligen, pero esta elección está en función de su vida pasada, es decir de los actos y las vivencias ya realizadas, por lo tanto es una elección fundada en la experiencia, es decir, es una decisión ética, que busca el mejor bien posible, pero tal decisión es totalmente de índole personal, véase en este sentido las palabras siguientes: “He aquí lo que dice lo que dice la virgen Láquesis, hija de la necesidad: ¡Almas pasajeras!, vais a empezar nueva carrera y a entrar en un cuerpo mortal. No se os escogerá una condición determinada; cada una de vosotras escogerá la suya. La primera a quien la suerte designe será la primera en escoger, y su elección será irrevocable. La virtud no tiene dueño; sigue a quien la honra, y huye de quien la desdeña. Cada cual es responsable de su elección; Dios es inocente de ella”. Cf. República X, en: Platón. Diálogos. Ed. Porrúa, México; 2000. p. 618.

místicos, siendo a su vez Él causa de todo bien, incluso del bien de ellos mismos: “En Dios no hay deficiencia, luego no hay necesidad alguna”.<sup>30</sup> Igualmente Agustín comenta:

“Dios es con mucho incomparablemente mejor y más justo que el hombre mejor y más justo. Y el justo que rige y gobierna todas las cosas no deja sin castigo a cualquiera que se lo merezca, como a ninguno premia sin haberlo merecido. Pero el mérito del castigo es el pecado, y el mérito del premio es la obra buena; ni el pecado ni la obra buena pueden ser justamente imputados a quien nada haya hecho por propia voluntad. En consecuencia, tanto el pecado como la obra buena están en el libre albedrío de la voluntad”.<sup>31</sup>

Parece que con esto dice Agustín, a propósito del libre albedrío, que habría que diferenciar si el castigo de Dios más allá de ser un mal es un bien, pues es un bien hacer que al hombre que comete una falta se le corrija. Por otro lado, Agustín tiene razón en cuanto que comenta que a nadie se le puede imputar algo ya sea de mérito o de castigo si no es querido o deseado antes. Así pues lo que se quiere o desea esta afinado desde una voluntad particular, puesto que primero se quiere, y luego se realiza y esto sólo lo hace el hombre, porque en Dios, no existe apetito o deseo o querencia y luego el acto, puesto que en Dios todo es en un sólo momento, es decir, es voluntad y acto de forma indivisible.

Resaltemos con este esbozo de la libertad en San Agustín, lo decisivo, y es que aun cuando sea el hombre el que es causa de una acción justa, noble, virtuosa, o bien todo lo contrario a partir de su libre albedrío, Dios quiere que el hombre sea libre, y en esto está también la gracia depositada en el hombre para realizar el bien, pero al realizar el mal Dios no puede ser culpable, puesto que Dios no inspira el mal, sino sólo el bien, y todo aquello que haga Dios aunque sea de otro orden para el hombre, igualmente no puede ser algo malo, puesto que en Dios no puede haber nada malo, ya que en él no puede existir la falta como queda claro en la cuestión ya citada con anterioridad.

Así pues, ante esto, es sumamente importante apuntar algo, para concluir con la noción de libertad en San Agustín: la libertad, no es sólo la capacidad de elegir, de optar, por una cosa u otra, sino la elección que nos lleva a buscar y hacer el bien; si elegimos el mal, el pecado, no puede haber libertad en ello, hubo libre albedrío, pero no puede haber libertad.

La libertad es una conquista del hombre de frente al mal y al pecado, al elegir el bien cuando se podía realizar el mal. Así, en la medida que el hombre va eligiendo el bien, se va

---

<sup>30</sup> San Agustín, Cuestión 22, *Dios no tiene ninguna necesidad*. Ibídem.

<sup>31</sup> San Agustín, Cuestión 24 *¿Tanto el pecado como la obra buena están en el libre albedrío de la voluntad?*). Ibídem.

liberando del mal. Es la realización de la *vita beata*. Podemos decir pues, para concluir, que la condición de la *vita beata* es la libertad, libertad que sólo es posible si se realiza el bien. Realizar el mal sería esclavizarnos al pecado. Realizar el bien, sería liberarnos, ir haciendo cada vez más el bien, es irnos liberando cada vez más<sup>32</sup>.

### 1.3. Condicionantes filosóficos de la libertad en San Agustín.

Para desarrollar este apartado revisaremos la influencia de Platón y Cicerón en el pensamiento de San Agustín como condicionantes y referentes teóricos por el lado de la filosofía. Primeramente bajo un acercamiento en orden a la jerarquía cronológica, nos detendremos en Platón para terminar con Cicerón y considerar de forma histórica la vertiente que recoge San Agustín para desarrollar sus tesis sobre la libertad humana y que constituye el núcleo central del corpus teórico del cristianismo, que se heredó de la filosofía de los primeros años de nuestra era.

Nuestra consideración inicial es una de las obras de Platón ya maduro, el *Timeo*, en donde se expone la creación del universo y del mundo en orden a la creación de la sociedad humana.

Someramente podemos mencionar que en el *Timeo* se habla de causalidad, y necesidad, dos términos filosóficos que nos ocupan al hablar de la libertad “Todo lo que deviene, deviene necesariamente por una causa; es imposible, por tanto que algo devenga sin una causa cuando el artífice de algo, al construir su forma y cualidad, fija constantemente su mirada en el ser inmutable y lo usa de modelo, lo así hecho será necesariamente bello”.<sup>33</sup> Bajo los argumentos que se desarrollan en el *Timeo*, la causa de la creación del mundo hay que buscarla en una inteligencia superior, un demiurgo que ordena y le imprime una esencia racional a las cosas existentes, sin la intervención de este demiurgo, que es una inteligencia superior infinitamente bondadosa, no podría haber nada, puesto que lo que hay tal y como se conoce es obra de él.

---

<sup>32</sup> Cf. La diferencia entre *Libertad* y *libre albedrío* en “Manzano, Jorge, sj. Segundo Cuaderno de Filosofía Medieval II. p. 26 (Libertad = el libre albedrío que se usa para conseguir el verdadero fin. Cuando se usa el libre albedrío para hacer el mal, ¡no se realiza la libertad, sino que se pierde! ¡Se pasa al estado de esclavitud! Sólo somos libres cuando hacemos el bien; y cada vez se acrecienta la libertad. Lib arb 1,13,29. La libertad es el gozo de hacer el bien. Ench 9,30. {Kierkegaard}).

<sup>33</sup> Platón, *Timeo*, 28b.

La lectura del *Timeo*, es como la lectura del génesis del antiguo testamento, en donde Dios decide crear un universo, un mundo y una serie de seres entre ellos el hombre para gozarse de su poder creador cuya consecuencia es la creación de todo lo que es bueno.

Hay que mencionar que Anaxágoras también proponía que existía una mente inteligente y cuya acción era la ordenación del cosmos, por cuanto el “*Kosmos*”, palabra griega que significa “el conjunto de todo cuanto hay”, se encontraría en caos sin este “*nous*” (mente) divina.

Platón en el *Timeo*, igualmente menciona la injerencia de una inteligencia suprema divina que le da el ser al bien, a la justicia, al valor y en general a todas las ideas subsistentes, haciéndolas divinas, pero que también se expresa en la creación de la realidad física y de las criaturas que la habitan, así pues, este demiurgo, muy parecido al Dios creador del antiguo testamento, se enfrenta ante un caos y un orden, los cuales están compuestos de azar y necesidad. Azar porque cuanto acontece es caótico, la realidad no tiene orden, ni principio, ni fin, y necesidad por cuanto lo que es sucede como algo propio de la misma naturaleza de las cosas, las cuales existen de forma ordenada, bajo las leyes de lo creado.

Al intervenir con su bondad el demiurgo en la creación, deviene la causalidad, hay una causa primera y una segunda y así sucesivamente de donde todo cuanto sucede queda intervenido por un ser superior racional que hace inteligible la naturaleza y la realidad.

Ahora bien, el problema que se presenta ante esta exposición del *Timeo*, es que por un lado tenemos una causa divina que crea y provoca todo cuanto ocurre, y por otro lado, tenemos que lo que no es racional es caótico, es decir está condicionado por el azar o por la necesidad que también se puede comprender como la determinación del ser de las cosas en donde sólo se puede ser de una forma y no de otra.

De frente a esto lo que tenemos es que la libertad del hombre parece ser una minuciosidad de muy poco valor, puesto que ya el demiurgo ha construido y hecho al mundo imprimiéndole su esencia racional y bondadosa, dejándolo solo como un espectador, o bien queda ver si el azar y la necesidad rebasan al hombre al ser parte del caos y el orden original.

Por otro lado, Platón también comenta en *Timeo*, 30b, que efectivamente al universo se le imprimió una serie de atributos que lo hacen ser de una forma determinada, y dicha forma es la mejor y así queda asentado en cuanto se dice en el pasaje citado algo que coincide plenamente con la visión del “*Summum Bonum*” de Agustín obviamente influenciado por Platón en tanto que

dice Agustín que Dios se preocupa de hacer sólo el bien, Platón en el *Timeo*, lo dice de la siguiente manera: “Al óptimo sólo le estaba y le está permitido hacer lo más bello”.<sup>34</sup>

Ante esto, no obstante el derroche de belleza en la creación del universo y del mundo, el hombre fue hecho con todo lo necesario para que pudiera ser una criatura mucho muy bella, que participara de lo racional, y que tuviera con esto mismo la oportunidad de encontrar su bien, y rehuir el mal, aunque éste siempre estaría latente, pues podría degradarlo y corromperlo de tal forma que perdería la oportunidad de alcanzar su dicha o su verdadero bien; pero una vez más, Platón comenta en este pasaje, que nadie puede ser causa del mal del hombre, y en particular, ni siquiera la voluntad divina que creó el universo y mantiene con esta voluntad de bien, el orden de lo existente:

Sometido al cambio, no dejaría de sufrir si, conjuntamente con la revolución de lo mismo y semejante que hay en él, no controlara la gran multitud de ruidos e irracional hecha de fuego, agua, aire y tierra que le ha nacido como un agregado posterior y, tras haberla dominado con el razonamiento, no llegara a la forma de la primera y mejor actitud moral. Después de establecer estas leyes para no ser culpable luego del vicio de cada una, las plantó, unas, en la tierra, otras en la luna y las demás, en los restantes instrumentos del tiempo. Tras la siembra, encargó a los dioses jóvenes plasmar los cuerpos mortales y comenzar a hacer cuanto aún restaba por generar del alma humana y todo lo relacionado con ello, y gobernar en la medida de lo posible de la manera más bella y mejor al animal mortal, para que no se convirtiera en culpable de sus males.<sup>35</sup>

En esta parte final, parece que el demiurgo decidiera hacerse cargo del animal mortal, con un alma humana racional, y con un cuerpo mortal, para que este no se haga a si mismo daño, y sea la causa de su propio mal; sin embargo, queda claro también, que le corresponde al hombre dominar con el razonamiento “la gran multitud de ruidos” y buscar “la forma de la primera y mejor actitud moral” y bajo esta idea no se puede sostener que el demiurgo quiera evitar el mal del hombre gobernándolo para que éste incapaz de gobernarse sea gobernado; antes bien parece que el demiurgo no quiere ser causa de su mal, lo cual se expresa en la parte en que dice que no quiere ser “culpable del vicio de cada una”, es decir, de cada alma, con esto último se puede comprender que el sentido de “gobernar de la manera más bella y mejor al animal mortal” significa hacer que éste posea lo mejor, y lo más bello, para que así, la divinidad no sea culpable de su mal, puesto que le ha dado todo lo necesario, para que el hombre sea mejor y sea más bello.

---

<sup>34</sup> Platón, *Timeo*, 30b.

<sup>35</sup> Platón, *Timeo*, 42c-e.



En este sentido, es importante la consideración del *Timeo* de Platón, puesto que San Agustín, en el libro V de la *Ciudad de Dios* precisamente tratará el tema de la adivinación del destino o del porvenir desde la lectura del movimiento de los astros que para algunos constituía la lectura del destino personal de cada hombre, en donde estos estaban ya determinados en su conducta dándole nula participación a la voluntad humana, puesto que todo ya estaba escrito, y poco o nada puede hacer el hombre frente a la voluntad divina, expresada en el destino que a cada hombre se le daba. San Agustín rebatirá precisamente esto, concediéndole al hombre y a su voluntad la decisión final de su conducta. Para Agustín, junto con Platón, Dios es inocente, no es el culpable de los vicios o de la maldad o corrupción que pueda sufrir el hombre, aunque por otro lado sea cierto que la causa eficiente de todo lo que acaece en el mundo sea obra de la providencia divina:

...que dio también a la carne origen, belleza, complexión, fecundidad de propagación, disposición de miembros, salud y armonía ; que dio al alma irracional memoria, sentido y apetito, y a la racional además mente, inteligencia y voluntad; que no dejó sin conveniencia de parte y sin una especie de paz no sólo al cielo y a la tierra, ni a sólo el ángel y al hombre, sino ni a los entresijos del más vil animalito, ni a la alita del ave, ni la florecilla de la hierba, ni una hoja de árbol, en modo alguno es creíble que quisiera fueran ajenas a las leyes de su providencia los reinos de los hombres, sus señoríos y servidumbre”.<sup>36</sup>

Hasta aquí dejamos la influencia de Platón en el pensamiento de San Agustín, pues parece que es evidente que San Agustín se apoyó en la filosofía y en específico en la cosmogonía platónica para entender el papel preponderante que tiene la creación del ser humano, cuya virtud estriba en su alma racional, es decir un alma libre, autónoma y soberana que puede elegir el bien o puede elegir el mal, dejando a un lado la responsabilidad divina, ya que Dios aunque causa creadora de todo, incluso del mismo hombre, le ha creado libre, para que este se salve a sí mismo en la búsqueda de una vida virtuosa, purificada a través de la filosofía, único camino de salvación del alma, que siendo inmortal tiende a lo divino, así pues podemos decir que San Agustín fue un platónico no sólo en su pensamiento, sino en su vida misma.

La otra influencia que ejerció una profunda huella en San Agustín, fue la del pensador latino Marco Tulio Cicerón, quien retomará la problemática de la libertad que en su tiempo, obsesionaba tanto a los pensadores de su época, principalmente a los estoicos, para quienes, los sabios o los filósofos tendrían que practicar el arte de la resignación, puesto que el logos divino,

---

<sup>36</sup> San Agustín. *La Ciudad de Dios*, V, 12,1.

ya había ordenado el universo de tal forma que sólo restaba entender esta lógica divina y aceptar que el destino divino se imponía por encima de la libertad humana.

Cicerón de frente a esta predeterminación divina defendida por el estoicismo, tratará de resolver la problemática de forma moral, y de frente principalmente al problema del mal, a través de tres obras: *Sobre la Naturaleza de los Dioses* y *Sobre la adivinación*; *Sobre el destino*; y *El Timeo* este último es una recuperación de la obra de Platón, al parecer es la traducción que realiza el propio Cicerón de la obra del filósofo griego.

Ante esta problemática la resolución que da Cicerón es de tipo moral porque si el hombre no es causa de lo que acontece en el mundo, entonces no puede ser tampoco responsable y no se le puede exigir una conducta o bien, el deber ya no tiene sentido, ya que el hombre no es el que causa el mal, sino más bien este mal y todo cuanto acontece es obra superior al orden de lo humano de donde deviene todo. Cicerón construye su argumentación filosófica bajo las premisas ya desarrolladas por Carnéades (s.II), a favor del libre albedrío, cuya posición es la de los filósofos de la Academia y por tanto seguidores de Platón<sup>37</sup> en contra de los Estoicos para quienes, como ya se mencionó, el destino era una serie de causas que escapaban a la voluntad humana y para quienes el destino de la persona era ya algo dado que estaba determinado, es decir era como una especie de fatalismo que habría que resignarse al vivirlo sin más opción que la entrega o la aceptación de espíritu y cuerpo.

La posición de Cicerón por lo que se alcanza a apreciar en estas obras, es la de restituir el orden racional de los acontecimientos siempre por encima de la superstición generada por la influencia de las creencias de poetas y religiones antiguas cuyas prácticas propias de algunos pueblos de la antigüedad y de la cultura en general de aquel entonces, buscaban encontrar las claves del devenir en el estudio de los sueños, en el estudio del comportamiento de los animales, como el croar de las ranas y los cantos de las aves o de los movimientos de los astros, ya que constituía algo meramente simbólico pero que dominaba la vida práctica de los pueblos en orden a sus actividades más cotidianas o incluso las más importantes y trascendentes. A continuación vemos un fragmento de un verso escrito en esta época y que le sirve a Cicerón para exponer sus ideas en torno al fenómeno de la adivinación, la cual, si es posible, es por la existencia de los

---

<sup>37</sup> Cf. Cicerón. Introd. de Ángel Escobar. *Sobre la adivinación ; Sobre el destino ; Timeo*. Biblioteca Clásica Gredos ; v. 271. Ed. Gredos, Madrid; 1999. p.280-281.

dioses. El fragmento que se expone tiene cierta consonancia con la ordenación cósmica que se expone en el *Timeo* realizada por la inteligencia divina:

En el principio gira Júpiter, inflamado en fuego etéreo, y alumbra con su luz la totalidad del mundo, pretendiendo invadir cielo y tierra con su mente divina, la cual, confinada e incluida en la cavidad del éter eterno, preserva en lo más hondo el sentir y la vida de los hombres. Y si deseas conocer el movimiento y vagabundo curso de las estrellas que, sitas en el espacio de los signos, andan errantes – según concepto y falsa expresión de los griegos pues se desplazan en realidad, con curso e itinerario precisos -, verás que todo ya se encuentra registrado de acuerdo con la mente divina”.<sup>38</sup>

Cicerón parece reconocer por un lado la problemática que ha generado la idea de un destino plasmado por la divinidad para el hombre o bien la misma intervención de lo divino en la conducción de los hombres y de los pueblos a lo largo de los tiempos, desde los más remotos hasta el momento en que él se encuentra, que es el tiempo de la reconstrucción del Estado republicano<sup>39</sup>, idea que ha recorrido algunos pasajes de los pensadores e incluso de los filósofos más importantes de la antigüedad como lo es el mismo Sócrates. En este punto, recordemos en la *Apología de Sócrates* escrita por Platón, como Sócrates decide emprender el camino de la vida filosófica como si fuera un mandato divino dado por la pitonisa del oráculo de Delfos, quien había dicho que no había en el mundo un hombre más sabio que Sócrates, y como éste en múltiples ocasiones decide hacerle más caso a la voluntad de los dioses que a la voluntad de los hombres:

Si, en efecto, como dije, me dejarais libre con esta condición, yo os diría: <Yo, atenienses, os aprecio y os quiero, pero voy a obedecer al Dios más que a vosotros y, mientras aliente y sea capaz, es seguro que no dejaré de filosofar, de exhortaros y de hacer manifestaciones al que de vosotros vaya encontrando, diciéndole lo que acostumbro”.<sup>40</sup>

Por su parte, Cicerón parece no reconocer el fenómeno de lo divino en la manifestación del oráculo puesto que comenta dos razones para dudar de la autenticidad de lo divino para vaticinar el futuro de los hombres, uno, es la falta de permanencia, puesto que el oráculo había

---

<sup>38</sup> Cicerón. *Op. Cit.* Libro I, 17,11.

<sup>39</sup> Una interpretación que resulta interesante bajo la perspectiva socio-política del momento es que al parecer Cicerón trató de combatir con su propuesta del libre albedrío la idea de la resignación civil y política de la ciudadanía que podía ver en la disolución del Estado un aspecto del destino de Roma. (Cf. *Op. Cit.*, Introd. p. 281, nota 20). Este punto de la resignación ha sido uno de los puntos más criticados por los filósofos refiriéndose a la dualidad entre libertad y destino, un argumento parecido esboza en 1710, Gottfried W. Leibniz, las consecuencias de esto dice Leibniz, es no sólo la resignación, sino la inacción y el abandono a lo que ocurra en el orden práctico de la vida así como en el orden de la vida intelectual, la consecuencia es caer en la razón perezosa que nos inhabilita para escudriñar en los sucesos y eventos de la vida social y política, Cf, prefacio. “*Teodicea: un ensayo sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*”. Edición electrónica, Escuela de Filosofía Universidad de Arcis. [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl), p. 7.

<sup>40</sup> Platón, *Apología de Sócrates*, 29d.

perdido con el paso del tiempo vigencia, y ante esto comenta: “si fuese verdaderamente divino, tendría que permanecer siempre”<sup>41</sup> y segundo, le parecía sumamente sospechoso que los vaticinios del oráculo favorecieran la permanencia del poder de los reyes como era el caso del rey Filipo II de Macedonia para quien pareciera que la Pitia estuviera de su lado. Para San Agustín, esta postura distante y crítica de frente a la superstición del pueblo, y de algunos gobernantes, por parte de Cicerón, es comprensible en la medida que Cicerón quiere realizar una conversión del alma a través de la filosofía en donde el hombre se separe de las falsas creencias o las posturas filosóficas inconvenientes para una filosofía humanista que le diera al hombre y a sus facultades, y al mismo tiempo a la sociedad de su tiempo, ser los rectores de su destino, de su vida, de su forma de organizarse como Estado, y su forma de asumir todo problema, principalmente el mal.

Sin embargo Cicerón al conferirle al hombre la primacía de su propia libertad, criticando la sobreestima de lo sobrenatural, caía en una suerte de necedad, que para San Agustín era comprensible como pensador, pero no como hombre de fe, puesto que como pensador, habría que concederle a Cicerón que el hombre es libre, y que debe asumir la responsabilidad de los acontecimientos de su vida, pero como hombre de fe, estaba comprometido a aceptar la intervención divina en la vida de los hombres, y no sólo la intervención divina, sino la sapiencia divina, que todo lo sabe.

Para Cicerón, no podían darse ambas cosas al mismo tiempo, no era posible que los dioses conocieran el futuro y todo lo que va a pasar sin afectar la vida humana, así pues, si había dioses que conocieran el futuro de las cosas y los actos realizados por los hombres, no podía haber libertad humana, por lo cual la única salida para salvar la libertad humana era que los dioses no conocieran, pero como esto era imposible, puesto que los dioses no pueden no conocer, sino todo lo contrario, es precisamente por la capacidad sobrehumana y sobrenatural de conocer todo lo que existe qué son dioses, entonces pues, no pueden existir los dioses ya que o existen ellos y el hombre está encadenado a su voluntad, o es el hombre el que existe como tal y todo cuanto sucede depende de él.

San Agustín decíamos, acepta la libertad del hombre, pero rechaza que Cicerón saque de la jugada a Dios, cómo cuando escribe: “Contra todos estos sacrílegos e impíos atrevimientos,

---

<sup>41</sup> Cicerón, *Sobre la adivinación*, libro II, 57,118.

nosotros afirmamos que Dios sabe todas las cosas antes de que sucedan, y que nosotros hacemos por nuestra voluntad cuanto sentimos y conocemos que no se hace sino queriéndolo nosotros”.<sup>42</sup> Para San Agustín, el problema de la libertad frente al destino, es un error de apreciación ya que los hombres consideran que el destino es una fuerza ajena al hombre, que se conoce por el posicionamiento de los astros al momento de la concepción o del nacimiento, y en esta idea se desprende que toda la forma de ser de los hombres, y todo cuanto mal o bien pudieran hacer en la vida estaba ya determinado desde el momento en que nació el hombre, así pues, si un hombre mataba a otro hombre, en realidad la culpa de tal accidente no estaba en el hombre mismo, sino en el destino que le había tocado al hombre ya dibujado desde el momento en que empezó a existir en esta vida, con lo cual, nada podía hacerse para que esto se cambiara o evitara, ya que tarde o temprano sucedería indefectiblemente, aunque el hombre en cuestión siempre hubiera actuado bien, fuera un buen hombre y jamás hubiera manejado un arma o atacado a alguien, la fuerza del destino se impondría de forma fatal, siendo esto pues el “*fatum*” de cada cual. Ante esto san Agustín comenta lo siguiente:

El orden de las causas, donde la voluntad de Dios tiene gran poder, ni lo negamos ni lo llamamos hado, a no ser que tal vez entendamos que *fatum* deriva de *fando*, esto es, de hablar, pues no podemos ocultar que está escrito en las Sagradas Letras: *Una vez habló Dios, y oí estas dos cosas: que hay potestad de Dios, y a ti, Señor, misericordia, porque das a cada uno según sus obras.* Cuanto dice: *Habló una vez*, se entiende: inmoviblemente, esto es, inconmutablemente habló, como conoció inconmutablemente todas las cosas que son futuras y las que él mismo habría de hacer. En este sentido pudiéramos derivar *fatum* de *fando*, si no estuviera consagrado este nombre por la costumbre para otra cosa, a la cual no queremos se inclinen los corazones de los hombres.<sup>43</sup>

San Agustín es consciente de la problemática, pero recurre a las letras Sagradas para resolver el problema que no pudo resolver Cicerón. Aun más, San Agustín no sólo recupera lo divino frente a lo humano sin hacerle violencia lo humano a lo divino tal y como Cicerón lo hizo omitiendo lo divino para que exista la libertad, sino que para él, Dios sabe, quiere, y puede, pero con todo esto, no pasa por encima del hombre, sino que o bien, le respeta, o bien, le deja ser totalmente humano para que desde esta su humanidad alcance su propia divinidad o por lo menos

---

<sup>42</sup> San Agustín, *La ciudad de Dios*, V, 9, 3.

<sup>43</sup> San Agustín, *La ciudad de Dios*, V, 9, 4.

deja entrever que Dios sabe todo respecto a su criatura, pero sabe tanto de ella que incluso todo aquello que sabe que pasará será posible para su criatura:

En puridad, tanto pueden nuestras voluntades cuanto quiso y presupo Dios que pudieran. De donde se deduce que cuanto pueden, pueden infaliblemente, y lo que han de hacer, lo han de hacer ellas mismísimas, porque presupo que lo habían de poder y de hacer Aquel cuya presciencia no puede engañarse.<sup>44</sup>

#### **1.4. Dimensiones de la persona que intervienen en el concepto de la libertad en San Agustín.**

Otra influencia de bastante consideración en el pensamiento de San Agustín aparte de Platón y Cicerón, la podemos encontrar en San Pablo quien introduce en San Agustín el espíritu cristiano. A continuación vamos a exponer algunas de las citas de San Pablo en donde se barrunta la influencia paulina en el pensamiento teológico de San Agustín respecto a la libertad, la cual podemos adelantar, es un don, que va unido a uno de los conceptos clave en San Agustín respecto a la vertiente cristiana, este es el de la fe, que se potencia perfectamente desde la libertad, pero así como encontramos a la fe, también podemos señalar que el concepto de *amor* en San Pablo, y el concepto de *comunidad* dejarán hondas huellas en el espíritu ferviente de San Agustín y que marcarán la posición de la teología agustiniana, pero quizá por encima de todos, o bien el concepto clave que funciona como presupuesto para entender a los demás, es el de “don” o “gracia”.

Para empezar el tratamiento de este apartado vamos a comenzar con algo que hemos podido ver como una constante en San Agustín: parece ser que Agustín, siempre buscó fundar la comunidad, y siempre como obispo estuvo al pendiente de lo que ocurría en Hipona, así mismo desde su conversión, hasta sus últimos días, estuvo en comunidad, y ante ello, es importante señalar lo que él mismo comentaba al referir que “*nadie se hace santo sólo*”, en relación a esto, tenemos lo que dice San Pablo en la primera carta a los corintios, en su alusión al símil del cuerpo “*Si sufre un miembro, todos los demás sufren con él. Si un miembro es honrado, todos los demás forman parte de su gozo*”, (1-Corintios 13, 26), en este versículo paulino podemos ver ya el empuje solidario y de comunidad que San Pablo recomendaba en sus cartas, y que en San Agustín tendrá un eco importantísimo como podemos constatar.

Esta intuición comunitaria que llevaba a San Pablo a buscar en ciudades y pueblos diferentes un mismo cuerpo, una misma iglesia, caza bien con el concepto de libertad, que se

---

<sup>44</sup> San Agustín, *La ciudad de Dios*, V, 9, 4.

asoma en lo que San Pablo va viviendo desde el momento de su conversión, y que parece darle una fuerza a su acción evangelizadora, es decir, toda su energía espiritual estaba presente en el uso y aplicación de la libertad, pero esta libertad, no aparece como un abstracto, sino como una referencia de un estar entre los hombres, *“Efectivamente, siendo libre de todos, me he hecho esclavo de todos para ganar a los más que pueda”*, (1-Corintios 9, 19).

También en San Agustín podemos recordar una de sus frases más celebres que asoman el carácter paulino, *“Ama y haz lo que quieras”*, que nos recuerda también el pasaje bastante conocido de san Pablo sobre su himno a la caridad: *“Aunque tenga el don de profecía, y conozca todos los misterios y toda la ciencia, aunque tenga plenitud de fe como para trasladar montañas, si no tengo caridad, nada soy”* (1-Corintios 13, 2).

Ahora bien, queda claro que *el amor* es el concepto fundamental y primigenio del *actuar*, sin embargo, podemos añadir, cómo San Agustín introduce la variable de lo contingente, de lo que puede ser o no ser, lo cual sólo se puede resolver mediante el uso de una libertad preferente, que decide y opta en el momento en que resuelve llevar a cabo la acción, así pues, frente al *“ama y haz lo que quieras”*, tenemos, la variable de, *“pero fíjate bien que amas”*.

Por su parte San Pablo, recomienda precisamente algo semejante en orden a la elección y decisión, que plantea sobre las “soluciones prácticas” de la vida espiritual y en donde se puede atisbar un uso de la libertad: *“<Todo es lícito>, pero no todo me conviene. <Todo es lícito>, mas no todo es conveniente. Todo es lícito, mas no todo edifica”* (1-Corintios 10,21).

En cuanto a la *gracia*, o a los dones, podemos ver como en San Pablo esta gracia, y el don, resulta el evento clave en donde Dios se presenta en la criatura y no sólo le salva, sino que le aprovecha tanto a sí mismo como a los demás, es decir, la gracia o el don, no es un acto aislado e individual, sino un acto en comunión con los que se vive y para los que se vive:

Busquen el amor y aspiren a los dones espirituales, especialmente al don de profecía. El que habla en lenguas habla a Dios, pues no a los hombres, pues nadie le entiende cuando habla en espíritu y dice cosas misteriosas. El que profetiza, en cambio, da a los demás firmeza, aliento y consuelo. El que habla en lenguas se fortalece a sí mismo, mientras que el profeta edifica a la iglesia. (1-Corintios 14, 1-4).

Así mismo en otro pasaje San Pablo deja claro que la gracia es asunto de hombres pero principalmente es un asunto de Dios, como cuando refiere el momento de su conversión, que podemos identificar en cierto sentido con San Agustín, pues él también vivió una conversión aunque en diferentes circunstancias, pero sin embargo resulta interesante ver, como en San

Pablo, la gracia es el evento más significativo para el orden de la acción y que sin embargo asoma la problemática de la libertad en cuanto que el hombre es causa de sí, o bien, la gracia es causada por Dios: “Mas, Por la gracia de Dios, soy lo que soy; y la gracia de Dios no ha sido estéril en mí. Antes bien, he trabajado más que todos ellos. Pero no yo, sino la gracia de Dios conmigo”, (1-Corintios 15, 10).

Para entender esta visión teológica de la “gracia”<sup>45</sup> es pertinente considerar que Cristo es quien salva al hombre, no es el hombre el que se salva a sí mismo, así pues la mayor de todas las gracias le vino al hombre como una “buena nueva” que le redime, le renueva y le confiere un sentido salvífico, frente a todo mal, el cual se manifiesta en el pecado, es decir, en las penas que padece el hombre.

Así pues, la gracia divina es salvífica y vivificante desde lo externo, es decir desde la frontera de lo sagrado y de lo divino, pero obsérvese bien, su agente si bien es divino, también en

---

<sup>45</sup> En griego [*chara*]: Jubilo, dicha. La gracia en Agustín es el regalo divino con el que nos santificamos. En su origen la gracia, es dicha y jubilo, de esta forma, recibir la gracia o tener júbilo es lo mismo, por lo tanto sólo siendo jubilosos y dichosos mostramos que la gracia de Dios está con nosotros, o bien, el mayor júbilo y la mayor dicha es recibir la gracia divina, o bien, recibir la gracia divina, de suyo es vivificador, en el sentido que aumenta nuestra dicha y nuestro júbilo como vivientes en gracia. Ahora bien, si la libertad sólo es posible en la gracia, entonces, no podemos tener júbilo y dicha sin esta gracia. Esto plantea que la libertad desde la gracia no es una idea de causa y efecto meramente relacional. El punto radical es que sentir dicha y júbilo es ser libre...ser libre o la libertad la podemos vivir desde la dicha y el júbilo. Por ello, la máxima libertad es el máximo júbilo, ser libre es ser dichoso. En este sentido véase a Aristóteles y la gracia [*cháris*] como favor, como libre beneficio o gracia y sentimiento de afecto de quien da y de quien recibe “-los que están en la indigencia o en el exilio, por pequeña que sea la ayuda que se les preste, quedan muy agradecidos a causa de la magnitud de su necesidad y de la ocasión [que se les presta]”. *Ars rhet.* B7, 1385<sup>a</sup>. “Se hace también evidente, por otra parte, a partir de qué premisas cabe no reconocer un favor y ponerse al margen del agradecimiento: [hay que argumentar], en efecto, que o bien es por interés propio por lo que uno cualquiera nos presta o nos ha prestado ayuda (y en tal caso no era un favor), o bien que sucedió por casualidad, o que le forzó una causa mayor, o que estaba restituyendo y no dando, tanto si lo sabía como no lo sabía, puesto que en ambos casos fue a cambio de otra cosa, por lo que no cabría considerarlo un favor” *Ars rhet.* B7 1385b, y *Ars rhet.* B7, 1385<sup>a</sup>. Cf. Aristóteles. *Retórica*. Libro II. Gredos, Madrid. 1999.

Igualmente véase a Johannes Bauer, <*charis*>, en el mundo griego: amabilidad, atractivo, encanto, favor, benevolencia, beneficio y don. La gracia, voluntad salvífica de Dios. Benevolencia como creador que concede a todas sus criaturas. <Por la gracia>, <según la gracia> - fórmula que encontramos en los escritos paulinos- significa la absoluta iniciativa de Dios en la obra de la redención. Según su libre voluntad, según su libre elección hemos sido salvados. En la tradición neotestamentaria: Favor, benevolencia. En la tradición veterotestamentaria: además de designar el origen de la redención, la voluntad de Dios, recibe el carácter del principio que domina toda la historia de la salud (salvación). Cf. Bauer, Johannes B. *Diccionario de Teología Bíblica*. Ed. Herder. Barcelona; 1959. p. 426. Para comprender el sentido de esto, véase igualmente < *salvación*>: “soxein”, “soteria”, raíz hebrea, (ysh) (mlt) (salvación) (salvar, socorrer, escapar, quedar vivo, vivir, hacer vivir, ayudar socorrer). “La idea puede primeramente indicar de modo general la liberación de necesidades de la más variada especie, del individuo (peligro, injusticia, enfermedad) o de la comunidad (guerra, trastornos políticos, hambre)”. Cf. *Ibíd.*, p. 962.



su fuente es un acto de donación, “*De modo que ya no eres esclavo, sino hijo, y si hijo, también heredero por voluntad de Dios*”, (Gálatas 4, 7). Esta herencia, es pues, lo mejor que recibe el hombre, pues lo libera de un estado de sometimiento, de cancelación de bien, y que en el momento de la salvación, se convierte en acto de libertad y de posibilidad de bien para el hombre y la comunidad. “*Para ser libres nos ha liberado Cristo. Manteneos, pues, firmes y no os dejéis oprimir nuevamente bajo el yugo de la esclavitud*”, (Gálatas, 5,1)

Así pues, desde esta donación y filiación divina se va generando un orden que se funda en la libertad y en donde el fin hacia el que tiende la acción del hombre se vuelca sobre una existencia que no es la propia, representando así una doble condición de donación, que es el darse por parte del hombre también, respondiendo a la donación por parte de Dios.

Vosotros hermanos, habéis sido llamados a la libertad. Pero no toméis de esa libertad pretexto para la carne, antes al contrario, servíos unos a otros por amor. Pues toda la Ley alcanza su plenitud en este sólo precepto: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Pero si os mordéis y os devoráis unos a otros, ¡mirad! no vayáis a destruirlos mutuamente. (Gálatas, 5, 13).

Responder al llamado divino, es responder a la vocación, la “*vocatio*” es la voz que se hace audible desde un “quien”, para otro “quien” que no sólo demanda atención, sino que demanda respuesta, esta respuesta, es pues, el momento de afirmación de la libertad, se puede obedecer “*ob audere*” (escuchar, estar atento, estar abierto, recibir) o bien se puede negar, desobedecer, y no estar atento a la voz que nos puede marcar un rumbo, un destino, una forma de ser. El destino del hombre desde la libertad puede ser el de la apertura y la entrega a otro como respuesta, o bien puede ser su negación, sin embargo es claro desde la teología paulina y agustiniana, que la negación de todo vínculo desde la donación es cancelar la referencia al bien, tanto del bien que viene de Dios, como el bien que se pueda realizar entre los hombres.

Ahora bien, dice San Agustín, “*Pondus meum amor meus, eo feror quocumque feror*”, (Mi amor es mi peso, y donde quiera que voy, soy llevado por el amor)<sup>46</sup>, en referencia a que aquello que direcciona su voluntad y traza con ello el camino a seguir por la vida, no puede ser otro que el del amor. La opción última y determinante de lo que será y habrá de hacerse y realizarse, esta mediado por algo que so-pesa San Agustín en referencia así mismo, y aquello es el amor, el cual termina por definir el acto personal, al ser conducido y llevado por el amor, así, la opción personal, si prevalece, como acto que nace de sí, es la opción del amor.

---

<sup>46</sup> San Agustín, *Confesiones*, Libro XIII, Cix. Patrología latina, vol. 32 col. 849.

Así, igualmente, la acción, es una acción que no puede quedar en el marco del mero desear, o anhelar, sino del realizar, un realizar que hace vida lo sentido en libertad, sólo desde la vida realizada, la vivencia profunda de la libertad tiene sentido, un sentido que vivifica y plenifica la libertad y con ello, lo social. En este sentido se pueden comprender las siguientes palabras del apóstol Santiago:

Poned por obra la palabra y no os contentéis sólo con oírla, engañándoos a vosotros mismos. Porque si alguno se contenta con oír la palabra sin ponerla por obra, ése se parece al que contempla sus rasgos fisionómicos en un espejo; efectivamente se contempló, se dio media vuelta y al punto se olvidó de cómo era. En cambio el que considera atentamente la ley perfecta de la libertad, y se mantiene firme, no como oyente olvidadizo, sino como cumplidor de ella, ése, practicándola será feliz. (Santiago 1, 22-25).

No basta con optar por el bien sino realizarlo, en ambos casos, fe y obras hacen y plenifican la vida de la persona y de lo social. Una plenificación que se funda en la libertad y el amor, un amor que es donado porque es en su origen libre, y ante el cual sólo se puede responder igualmente en libertad. Por ello, ante la donación primigenia del creador, y la respuesta de la criatura, la única relación posible es la de la libertad.

## 2o capítulo

### La visión de Hannah Arendt sobre la libertad.

*“Que la idea de que la política tiene inevitablemente algo que ver con la libertad, idea nacida por vez primera en la polis griega, se haya podido mantener a través de los siglos es tanto más notable y consolador si tenemos en cuenta que en el transcurso de tal espacio de tiempo apenas hay un concepto del pensamiento y de la experiencia occidentales que se haya transformado, y también enriquecido, más.”*

*Hannah Arendt, ¿Qué es la política?*

#### 2.1. Breve descripción sobre vida y obra de Hannah Arendt.

Hannah Arendt nace en 1906 y muere en 1975. Fue discípula de Martin Heidegger, Edmund Husserl y Karl Jaspers. Vivió con el primero una especie de romance intelectual que sería roto por el advenimiento del nacional socialismo en Alemania, en donde los judíos como ella fueron perseguidos por el régimen político de entonces.

Asentada en Estados Unidos, como tantos intelectuales que huían del terror de la guerra y el antisemitismo nazi, se destaca como una de las intelectuales más influyentes de la época y una de las voces que no sólo explica mejor el mundo caótico que le tocó vivir, sino que también se pronuncia como una autoridad intelectual a la cual no se le puede excluir o simplemente no escuchar por la relevancia de su obra, la cual está marcada por este hecho que dividió la historia del siglo XX y que puso al descubierto la capacidad de mal y destrucción que se cernió sobre la humanidad y el poderío militar exhibido por las potencias en conflicto de entonces.

Hannah Arendt se cataloga a sí misma como una profesora de teoría política, antes que una filósofa, a pesar que su formación es filosófica pues como decíamos fue alumna de tres de los filósofos más importantes de Alemania de principios del siglo XX.

A los 13 ó 14 años aproximadamente descubrió la filosofía al leer a Immanuel Kant, lo cual nos indica la precocidad de su inteligencia, ya que es seducida por la filosofía a través de uno de los filósofos más complicados; este hecho fue decisivo ya que le mostró la honda necesidad de comprensión de las cosas que radicaba en ella.

Podemos decir que sus dotes intelectuales quedaron de manifiesto desde temprana edad, según refiere su madre, al comentar en un cuaderno “*Unser kind*” en donde su madre registraba todo lo que concernía al crecimiento de Hannah, ella misma comenta lo que Hannah Arendt hacía en sus

primeros años de vida: “Adora la efervescencia, habla casi siempre su propio lenguaje, que pronuncia con mucha soltura; comprende todo”, (...) “lamentablemente desafina”, no obstante, a los tres años puede “hablar correctamente sobre cualquier tema...”,<sup>47</sup>

Perteneciente a una de las familias más antiguas de Konigsberg, Arendt creció en un ambiente sumamente propicio para el desarrollo de sus habilidades intelectuales, su abuelo materno, poseía la firma de importación de té más importante de la ciudad; en su casa se simpatizaba tanto con el líder más importante de la comunidad liberal judía, como con el presidente de la Organización Sionista Alemana; su padre Paul Arendt era ingeniero diplomado en Alberta y su madre Martha Cohn, estudió música y francés durante tres años en París, ambos simpatizaban con los socialistas alemanes y compartían los ideales de la élite cultivada de Alemania.<sup>48</sup> Hannah Arendt, también fue una apasionada de Kierkegaard. Por el año de 1927 a los 21 años preparaba ya su doctorado, estudia filosofía, teología y griego en las universidades de Heidelberg y Marburgo, alumna de Heidegger y de Karl Jaspers, este último, le dirigió la tesis de doctorado sobre “El concepto de amor en San Agustín”, una excelente obra en la cual se trasluce la genialidad reflexiva, y la erudición y el dominio tanto del latín como del griego, que aparecerán a lo largo de sus obras, también habla perfectamente el francés, y escribirá en inglés a partir de su arribo a los Estados Unidos, por donde tendrá un itinerario fructuoso que la lleva a visitar varias de las universidades más importantes del país; cabe mencionar que siempre estuvo rodeada a lo largo de su vida de los intelectuales más importantes de su época, entre ellos destacan los ya citados, así como Hans Jonas, Erwin Loewenson, ensayista y escritor, Benno Von Wiese, eminente profesor de literatura alemana en la Universidad de Bonn; en 1929 se casa con Gunther Stern, también alumno de Heidegger, quien redactó una tesis de doctorado en filosofía dirigida por Theodor Adorno.<sup>49</sup> y en 1940 se casa en segundas nupcias con Heinrich Blucher, quien se desempeñara como profesor de filosofía durante su estancia en Norteamérica.<sup>50</sup> Antes de este segundo matrimonio, Hannah realizaba actividades intelectuales y se relacionaba con personajes importantes de la cultura europea, quienes sufrían la vida política de la Europa convulsa:

---

<sup>47</sup> Kristeva, Julia. *El genio femenino: la vida, la locura, las palabras: Hannah Arendt*. Ed. Paidós, Argentina; 2000, p. 26.

<sup>48</sup> Kristeva, 2000, p. 25.

<sup>49</sup> Kristeva, 2000, p. 30.

<sup>50</sup> Kristeva, 2000, p. 36.

Instalada en Berlín, se casa, y comienza a redactar una biografía de Rahel Varnhagen, dama judía del siglo XVIII, que intentó asimilarse al mundo gentil de su época. Mientras tanto, la situación del país, bajo el auge del fascismo alemán, o nazismo, se degradaba. Arendt escapa a su detención, milagrosamente, por parte de la policía política nazi, y huye. Llega a París, donde se pone a trabajar por la ayuda juvenil sionista dedicada a enviar a Palestina a jóvenes judíos, para salvarlos de la persecución racista nazi. Allí conoce y hace amistad con refugiados como el dramaturgo comunista Bertolt Brecht y el filósofo marxista Walter Benjamin.<sup>51</sup>

Así, por el hecho de ser judía, en medio de una persecución étnica sin igual en la historia moderna del continente, en una Europa que se va configurando como un territorio hostil, se refugia en el nuevo mundo, como otros tanto europeos que huyen del viejo mundo. Hannah llega a Nueva York en 1941.

Mal adaptada al principio al país, Arendt se hizo ciudadana norteamericana diez años más tarde. Sin ser sionista por convicción, se percata de la situación terrible del mundo durante la guerra mundial y, ante la persecución racista contra su propia etnia. Arendt apela a la creación de un ejército hebreo. Asimismo acabada ésta, dirige una organización para la reconstrucción de la cultura judía, en 1948, mientras trabaja en una editorial neoyorquina y da a conocer obras cruciales de la civilización germana compuestas por judíos como Heinrich Heine y Franz Kafka, sin los cuales aquella sería menos de lo que es. En esa época comienza a redactar sus *Orígenes del totalitarismo*, obra publicada en 1951, que le reportó una inmediata celebridad.<sup>52</sup>

Seguimos la semblanza que nos da Salvador Giner sobre la pensadora judío-alemana sobre los momentos decisivos que terminaron de marcar su itinerario intelectual, y lo que sería el rumbo de su vida académica como pensadora del fenómeno político:

La insurrección húngara contra el gobierno stalinista impuesto por la Unión Soviética en 1956 –iniciada por los estudiantes- y la subsiguiente brutal invasión por parte del opresor soviético, combinada con una lectura atenta de *La revolución rusa* de Rosa Luxemburgo, la inspiraron para componer unas reflexiones sobre la naturaleza de las revoluciones, que aparecieron en 1963: *De la revolución*. Desde la publicación de *Los Orígenes del totalitarismo* Hannah Arendt había sido reconocida como una autoridad de la filosofía política y de la ética y fue invitada a participar en conferencias y seminarios. Su carrera académica culminó con una cátedra en la Universidad de Chicago, que ostentó de 1963 a 1967. Desde entonces hasta 1975, año de su muerte, fue profesora de la *New School for Social Research* de Nueva York.<sup>53</sup>

Al final de su vida, Hannah Arendt, se encontraba en la cúspide de su vida intelectual, que se dividía en seminarios, cursos, conferencias y la redacción de su obra: *La vida del espíritu*, la cual no llegó a terminar, este podría considerarse su testamento intelectual para la posteridad,

---

<sup>51</sup> Giner, Salvador, *Historia del pensamiento social*. Ed. Ariel, Madrid; 2008., p. 723.

<sup>52</sup> Giner, 2008, p. 724.

<sup>53</sup> *Ibidem*

sin demeritar sus otras obras que le dieron celebridad dentro de los círculos intelectuales de la época que le tocó vivir.

El último año de su vida, en 1974, sufrió un ataque cardíaco, los meses posteriores, fueron dedicados a terminar la parte II de *La vida del espíritu*, sobre la voluntad, como cualidad del espíritu que hace posible a la libertad, y que entre sus otras cualidades incluye la de unificar las dimensiones del hombre. Podría decirse que la voluntad es la unidad de la persona y hace posible a la persona, Arendt lo cita así al final de la parte II, con lo cual concluye su obra: “La espontaneidad de la libertad es inseparable de la condición humana. Su órgano espiritual es la voluntad”<sup>54</sup>. Cinco días después, moriría de forma repentina en pleno convivio con sus amigos.

A continuación extraemos unas líneas de *La vida del espíritu* que aparecen en el prefacio de la editora: “Hannah Arendt falleció repentinamente el día 14 de diciembre de 1975; era un jueves al atardecer y estaba departiendo con unos amigos. El sábado precedente había acabado <La voluntad>, la segunda sección de *La vida del espíritu*”.<sup>55</sup>

Hannah Arendt nos dejó un legado que no puede ser ni omitido ni ignorado para la reflexión sobre el mundo moderno y las acciones humanas que le dan forma y peso, su mejor contribución es desde la teoría política, sin embargo podríamos decir, que el hombre fue el centro de su reflexión.

## **2.2. La libertad en Hannah Arendt.**

Los problemas que a continuación revisaremos en orden a la visión de la libertad esbozados por esta pensadora judía de la primera parte del siglo XX son el totalitarismo y la determinación histórica que le imprime ese tipo de régimen al hombre, cancelando su capacidad de pensar y de hacer en libertad, relación que es expresada en los conceptos de la “*vita contemplativa*” y “*vita activa*”, siendo en esta última que se encuentra el principio básico de la vida política comprometida con la realidad como posibilidad de ser. Por otro lado, tenemos una nueva relación que se desprende de la “*vita activa*” y expresa a la libertad bajo la diferencia que se da entre los conceptos de la “*labor humana*” y el “*trabajo humano*” o bien entre la “*teckné*” y la “*praxis*”, uno produce y se encarga de realizar la faena humana necesaria para lograr la

---

<sup>54</sup> Arendt, Hannah, *La vida del espíritu*. Ed. Paidós, Barcelona; 2002, p. 343

<sup>55</sup> Arendt, 2002, p. 13.

supervivencia, pero no es acción auténtica, si acaso imitación, subordinación, alienación, y por lo tanto es la vinculación con la realidad inmanente, es decir con la naturaleza:

Labor es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final están ligados a las necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el proceso de vida. La condición humana de la labor es la misma vida.<sup>56</sup>

Por otro lado, el trabajo es posibilidad de trascendencia de la naturaleza, es la acción no subordinada sino liberada del hombre que se ha desvinculado de la necesidad primordial del mundo físico y natural y exige la puesta en marcha del espíritu como superación del reino de lo determinado:

Trabajo es la actividad que corresponde a lo natural de la exigencia del hombre, que no está inmerso en el constantemente repetido ciclo vital de la especie, ni cuya mortalidad queda compensada por dicho ciclo. El trabajo proporciona un <artificial> mundo de cosas, claramente distintas de todas las circunstancias naturales. Dentro de sus límites se alberga cada una de las vidas individuales, mientras que este mundo sobrevive y trasciende a todas ellas. La condición humana del trabajo es la mundanidad.<sup>57</sup>

Aunque el trabajo nos libera de la labor, lo que verdaderamente nos libera, es la “acción”, el concepto que desarrolla Hannah Arendt, como concepto último de la “*vita activa*” y de la vida política donde se logra plenificar la posibilidad del acto libre:

La acción, única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres, no el hombre, vivan en la tierra y habiten en el mundo. Mientras que todos los aspectos de la condición humana están de algún modo relacionados con la política, esta pluralidad es específicamente la condición – no sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*- de toda vida política. Así, el idioma de los romanos, quizás el pueblo más político que hemos conocido, empleaba las expresiones <vivir> y <estar entre hombres> (in *homines esse*) o morir y cesar de estar entre hombres (*inter homines esse desinere*) como sinónimos.<sup>58 59</sup>

En este punto vale la pena apuntar la pertinencia de introducir el problema de la fundación de la libertad en lo inmanente o en lo trascendente, o bien, en la labor humana, en el

---

<sup>56</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*. Ed. Paidós, Barcelona; 1993 y 2005, p. 35

<sup>57</sup> Ibidem

<sup>58</sup> Ibidem

<sup>59</sup> Igualmente recuérdese la noción del hombre en Aristóteles “*zoon politikon*” en donde refiere que el hombre es por naturaleza social y que sólo los dioses o los animales pueden vivir en aislamiento o de forma independiente, es decir, sin necesitar de los demás, o bien, lo que es lo mismo, hacerse solos sin ayuda de nadie. Así pues ya se barruntaba que lo que hace al hombre ser hombre es “estar” entre hombres. La criatura humana necesita de la recepción de los demás desde su nacimiento, sin esta recepción no puede hablarse de pervivencia ni de la persona ni de lo social, pervivencia personal que implica ser salvados por los demás, es decir, los demás nos posibilitan, y pervivencia social porque es el grupo, la comunidad quien decide hacerse cargo de mantener la vida humana y así mismo de posibilitarla a través del cuidado y la atención al recién llegado.

trabajo humano, o en la acción, ya que si partimos del fundamento de que el hombre encuentra sus posibilidades de realización en la fundación de lo trascendente, es decir en lo no finito, lo no terminado, en donde el hombre al no fundar su práctica en lo ya de-terminado, encuentra la forma de no quedar determinado o circunscripto al reino de lo meramente natural, es decir, de la realidad naturalizada, la cual nos impone una carga de vida que se traduce en la despersonalización y en la ausencia de conquista de sí, ya que lo que priva es la alienación del acto y del espíritu al mundo en cuanto mundo natural.

A su vez, se entiende que el fundamento de la acción del hombre no puede ser la simple labor y el trabajo, o bien la mera inmanencia en sí nacida del orden natural, puesto que la circularidad de su efecto nos imposibilitaría de suyo, ya que lo que nace de lo inmanente, de la necesidad de lo natural, y de la alienación de las potencias y facultades humanas tiene su fin en lo mismo, es decir, lo dado en sí por la naturaleza.

Entonces, si la fundamentación del acto debe darse en lo trascendente, como posibilidad de libertad, el hombre debe realizar todo acto humano en cuanto creación sobre sí y de su mundo, logrando con ello, la superación de lo dado en sí como naturaleza. Es decir, la trascendencia de la acción va haciendo a la persona y al mundo en tanto ser personal y social, sobrepasando a la naturaleza como orden fijado en donde se mueve la labor y el trabajo, siendo pues que la posibilidad de ser alguien y actuar, es decir, tener un discurso, impacta la trama de las relaciones sociales, generando mayor posibilidad de realización y de transformación, en donde lo nuevo deviene de un proceso de creación trascendente en el que está fundado el acto humano en cuanto libertad<sup>60</sup>.

“Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar (como indica la palabra griega *archein* <comenzar>, <conducir> y finalmente <gobernar>), poner algo en movimiento (que es el significado original del *agere* latino). Debido a que son *initium* los recién llegados y participantes, por virtud del nacimiento, los hombres toman la iniciativa, se aprestan a la acción. [*Initium*] *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* (<para que hubiera comienzo, fue creado el hombre, antes del cual no había nadie>), dice San Agustín en su filosofía política. Este comienzo no es el mismo que el del mundo; no es el comienzo de algo, sino de alguien que es un principiante por sí mismo. Con la

---

<sup>60</sup> Dice Hannah Arendt que: “*Sólo hay libertad en el particular ámbito del <entre> de la política*”, así pues, la condición inicial de la realización de la libertad es estar entre los hombres, entre los asuntos humanos, lo cual significa en la mera inmanencia, pero aun así, la cualidad de lo humano, es precisamente no quedar delimitado como si este fuera mera probabilidad, y más bien pasa al contrario. Cf. Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?*. Ed. Paidós, Barcelona; 1997. p. 47.



creación del hombre, el principio del comienzo entró en el propio mundo, que, claro está, no es más que otra forma de decir que el principio de la libertad se creó al crearse al hombre, no antes”.<sup>61</sup> Hannah Arendt con esto señala la importancia que tiene el carácter de trascendencia, a manera de la novedad, así, el comenzar, el iniciar, que de suyo es ya el principio fundante de la acción y con ello de la libertad, la cual tanto con la capacidad del realizar, un realizar novedoso en donde se da por ello el acto de lo trascendente que supera lo meramente dado bajo el orden natural, no es un algo, sino un alguien<sup>62</sup>, así queda de manifiesto la relevancia y trascendencia de ese alguien, en tanto que vida nueva, y posibilidad nueva, es la apertura de lo meramente natural o lo otro que no es solo naturaleza, y con ello repetición orgánica, una mera reproducción física, no un “algo” más, sino un “alguien” más que puede ser considerado por ello, *un milagro*, como hecho prodigioso de *un nuevo comienzo*.

En la propia naturaleza del comienzo radica que se inicie algo nuevo que no puede esperarse de cualquier cosa que haya ocurrido antes. Este carácter de lo pasmoso inesperado es inherente a todos los comienzos y a todos los orígenes. Así, el origen de la vida a partir de la materia inorgánica es una infinita improbabilidad de los procesos inorgánicos, como lo es el nacimiento de la tierra considerado desde el punto de los procesos del universo, o la evolución de la vida humana a partir de la animal. Lo nuevo siempre se da en oposición a las abrumadoras desigualdades de las leyes estadísticas y de su probabilidad, que para todos los fines prácticos y cotidianos son certeza; por lo tanto, lo nuevo siempre aparece en forma de milagro”<sup>63</sup>

Lo propio del hombre, nos dice Hannah Arendt, es el acontecimiento-milagro dentro de la trama social, el hombre se inserta bajo el carácter de lo insólito cabiendo esperar de él lo inesperado, frente a las “improbabilidades infinitas” del orden de la realidad física como lo es el surgimiento de la vida humana terrena en el universo. El hombre, inserto en la trama de relaciones humanas puede dar comienzo al acontecimiento inesperado, la libertad es así, el acontecimiento milagroso de lo nuevo, por ello la libertad humana consiste en ser novedad y en ser milagro, es decir, al hombre está dotado para realizar lo nuevo y realizar milagros:

La diferencia decisiva entre las <improbabilidades infinitas> en que consiste la vida humana terrena y los acontecimientos-milagro [*Ereignis-Wunder*] en el ámbito de los asuntos humanos

---

<sup>61</sup> Arendt, Hannah, 1993 y 2005, p. 201

<sup>62</sup> En la misma obra *¿Qué es la política?* de Hannah Arendt, puede leerse en la introducción de la obra, escrita por Fina Birulés, ¿Por qué debe haber alguien y no nadie? En clara referencia a la pregunta que hace Martin Heidegger para preguntar por el ser, en su obra *¿Qué es la metafísica?*, Heidegger comienza la disertación preguntando ¿Por qué existe el ser y no la nada? La pregunta es bastante relevante, porque lo importante para Hannah Arendt no es revelar al ser, sino revelar el mundo de lo político, y dicho mundo cabe sólo desde la pregunta por el quién, no por el qué. Cf. Op. cit.

<sup>63</sup> Arendt, 1993 y 2005, p. 201

mismos es naturalmente que en éste hay un taumaturgo y que es el propio hombre quien, de un modo maravilloso y misterioso, está dotado para hacer milagros. Este don es lo que en el habla habitual llamamos la acción [*das Handeln*]. A la acción le es peculiar poner en marcha procesos cuyo automatismo parece muy similar al de los procesos naturales, y le es peculiar sentar un nuevo comienzo, empezar algo nuevo, tomar la iniciativa o, hablando kantianamente, comenzar por sí mismo una cadena. El milagro de la libertad yace en este poder-comenzar [*Anfangen-Können*] que a su vez estriba en el *factum* de que todo hombre en cuanto por nacimiento viene al mundo – que ya estaba antes y que continuará después – es él mismo un nuevo comienzo”<sup>64</sup>

Para Arendt, esto es posible sólo en el mundo de la política, en donde el hombre crea su ámbito de libertad, y en donde por ello mismo se pueden encontrar coincidencias con palabras de la antigüedad que verifican esta unión entre la política y la libertad, como son las palabras griega *archein* (dominar, comenzar) y el latino *agere* (desencadenar un proceso).<sup>65</sup>

Vemos pues, que el hombre es el único capaz en su actuar de realizar lo improbable, lo imprevisible, por ello, el mundo de los asuntos humanos es siempre libre, así pues, para Arendt, si sólo dentro de este ámbito de lo social se va haciendo lo político y con ello la libertad, sólo dentro de la política cabe esperar milagros.

Si el sentido de la política es la libertad, es en este espacio – y no en ningún otro – donde tenemos el derecho a esperar milagros. No porque creamos en ellos sino porque los hombres, en la medida en que pueden actuar, son capaces de llevar a cabo lo improbable e imprevisible y de llevarlo a cabo continuamente, lo sepan o no.<sup>66</sup>

Así pues, en cuanto al totalitarismo como forma de vida política en las sociedades modernas, cabe considerarlo como realidad que cancela y anula toda posibilidad de libertad, de novedad. Libertad en este sentido de ser persona e individuo de frente a la alienación del sistema imperante en estados totalitarios. La cancelación de la posibilidad de ser persona, de ser alguien, equivale a la renuncia de la acción que en Hannah Arendt es una fuerza revolucionaria que le imprime novedad y vida a un sistema cuyo mecanismo primordial es la anulación de esta fuerza revolucionaria que nace de la persona del “alguien” en oposición a la masa, es decir del “nadie”.

Así, de frente a la de-terminación histórica de un sistema político que de-termina la vida de la persona en su totalidad, vale la pena anteponer la capacidad novedosa de la transformación, pues desde aquí se hace vida la libertad de las personas que no se resignan ante los ordenes políticos vigentes y por ello mismo llevan al terreno de lo político y sobre todo de lo real, su no

---

<sup>64</sup> Arendt, Hannah *¿Qué es la política?* Ed. Paidós, Barcelona; 1997, p. 66.

<sup>65</sup> Ibidem

<sup>66</sup> Ibidem

renuncia a su derecho de ser libres, a ser alguien. Así pues la libertad es también una fuerza histórica que produce el parto de los hechos venideros en donde el hombre es el padre legítimo de la historia y no su víctima.

Bajo este orden de ideas Hannah Arendt desarrolla el concepto de natalidad, para referirse a la vida creada, en donde el hombre produce vida, pero no vida alienada sino vida en el sentido de posibilidad de ser libre en oposición a la sociedad masa en donde la despersonalización produce muerte personal, es decir la aniquilación del individuo.

Ambos conceptos el de natalidad y mortalidad, expresan la dicotomía que Hannah Arendt encontró en la dinámica histórica de las potencias mundiales y los posibles peligros que corrían las sociedades conducidas por regímenes totalitarios y por regímenes que fundaran su experiencia de comunidad en la mortalidad (nulidad) o en la apertura a la natalidad (la singularidad-pluralidad), es decir, para el caso de esta última, en la recepción de un ser nuevo que le dará un giro nuevo a la sociedad, donde la libertad es un ejercicio de vida desde el acto primigenio del nacimiento, en cambio, cuando la experiencia de comunidad está fundada en la mortalidad, lo que deviene es la aniquilación de los sujetos y de sus individualidades en donde en aras de una idea del estado o una idea del porvenir, el hombre sufre la esclavitud de la voluntad y se aniquila toda forma de expresión de vida a partir de la violencia del aparato militar bajo el orden y dirección de la voluntad de una sola persona.

### **2.3. Condicionantes de la libertad en Hannah Arendt.**

Es sumamente importante considerar que para Hannah Arendt, la visión cristiana de la libertad tiene un peso determinante, mismo que se alcanza a avizorar en su propio trabajo de tesis de doctorado, dirigida como ya lo comentamos por Karl Jaspers. En esta tesis el problema central es el *amor*, sin embargo, en el problema del amor hay ya una estrecha vinculación con el problema de la libertad.

A continuación se citan algunas de las ideas que más nos revelan la problematización de la libertad, la cual, tiene como referencia al mismo San Agustín y todo el horizonte del pensamiento clásico.

En primer lugar tenemos la idea de que Dios, es el creador que hizo al universo entero, y a su vez realizó igualmente la creación del hombre; ¿cómo fue hecho pues el hombre, qué

condicionantes, o características se rescatan o se entrevén en la condición de lo humano?, Hannah Arendt, citando a San Agustín, apunta que el hombre no puede perder el sentido de su origen, hacerlo significa perder el sentido de lo creado, y como el mismo hombre es acto de la creación, es pues necesario recordar su vínculo primigenio:

Es importante reparar en que el hombre, aunque <<fue hecho de la nada>>, no proviene de la nada o de nadie. La causa de la existencia del hombre es Aquel que *es*. Si el hombre retorna allí de donde vino, encuentra a su Creador. Negarse a este retorno (*redire*) es <<orgullo>> (*superbia*): <<Quede confundido, a la hora de retornar [a su origen], quien se jactaba de no retornar. El orgullo le impidió entonces el retorno del alma (...) El alma que se apartaba de sí está siendo llamada a sí misma. Y cuando el alma se aparto de sí, se alejó también de su señor>>. Como el <<retorno a sí mismo>> es acto de recogimiento recordatorio, es idéntico a un retorno al creador. El hombre se ama a sí mismo al vincularse a Dios como su hacedor.<sup>67</sup>

La vinculación primigenia en orden al sentido de un acto creador realizado por un Creador que hace a su criatura, nos hace pensar si desde este acto en esencia divino, incluye en su acto la cualidad o la facultad de la libertad en el hombre. La intuición de San Agustín es remitirse a Dios como el creador en el sentido de reordenar la vida sabiendo cual es el origen de la misma vida, pero queda por demostrar si al momento en que Dios actúa en el hombre, qué tanto queda del hombre para actuar desde sí y por sí, y ya no tanto como una extensión de lo divino. En cierto sentido queda señalado ya desde Platón que *el óptimo* sólo puede hacer lo bueno y más bello, pero esto implica también que el hombre entonces es lo más bueno y más bello, y que por tanto si la libertad es una característica del ser de la criatura hombre, esta libertad es bella y buena también.

Hannah Arendt continúa recuperando en San Agustín en el mismo sentido, es decir, en su referencia al origen como el vínculo trascendente entre el hombre y Dios, en tanto que San Agustín considera que el ser del hombre sólo se completa y se plenifica y sólo puede llegar a la culminación de sí, o en otros términos, a la vida feliz, si se da ese acercamiento entre el que ha sido creado y el que ha creado:

Así como el significado del deseo, del afán de << vida feliz>>, dimana de una memoria que, ya sea vagamente, llama al hombre desde una región trascendente, así el sentido de la criatura, en su condición de creada, dimana de una fuente que precede a su creación, o sea al hacedor que la hizo. Pues el origen, como Creador que antecede al objeto creado, ha existido siempre. Y ya que la criatura nada sería sin esta fuente, su relación con su origen es su protoinstauración como ser consciente. 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

---

<sup>67</sup> Arendt, Hannah. *El concepto de amor en San Agustín*. Ediciones Encuentro, Madrid; 2001. p. 77.

mismo en la criatura. El Ser Supremo (*summe ese*), 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. El retornar a Dios es, por tanto, la única forma de poder retornar a sí, una cosa creada. <<Pues si deseas más y más ser, te irás aproximando a lo que es en el más alto grado>>”.<sup>68</sup>

Expuesto esto, parece que el hombre, quien ha recibido la vida como criatura creada por el hacedor del universo, sólo puede lograrse a sí mismo en la medida en que se dirija o tenga presente en su propio andar al origen de sí, es decir, a Dios, por lo tanto, la creación de sí, depende no sólo del hombre, sino de su vínculo y estrechez con el creador de todo.

Tomar la acción de la creación como parte de la acción humana queda definido como (*superbia*) orgullo por parte de la criatura quien “imita” a su creador y quien cree que es creador de sí sin consideración al verdadero creador de todo lo que es y existe en el mundo.

Ni la perfidia podría existir sin remitirse al ser supremo y sin imitarlo: <<Todos los que se han alejado de Ti y se vanaglorian de sí mismos en tu contra, a Ti te imitan perversamente, e incluso imitándote así, demuestran que Tú eres el creador de todo lo que hay>>. ¿Acaso el orgullo (*superbia*), vicio de vicios por querer imitar a Dios en lugar de servirlo, <<no imita Su majestad>>? ¿Acaso no es <<perversa>> esta imitación de Dios precisamente por querer ponerse donde está Dios, es decir, por querer <<elevarse sobre todo>>? <sup>69</sup>

Esto explica por una parte el mal o la conducta desordenada del principio de orden que debe de existir en la criatura, sin embargo en esencia la imitación no es la causa del mal, es decir, querer ser como Dios, ser creador de sí, no es de suyo el mal, puesto que la imitación también la busca quien quiere parecerse en virtud.

La conducta del hombre, como opuesta al Ser Supremo en que ser y actuar coinciden en la simplicidad del Uno, está determinada de punta a cabo por la imitación: <<Ser no es otra cosa que ser uno. Por tanto, en la medida en que algo alcanza la unidad, en esa medida es (...), pues las cosas simples son por sí mismas. Lo que no es simple imita, empero, la unidad por la armonía de sus partes, y éstas existen en la medida en que consiguen tal imitación>>. Dicho brevemente, la imitación pertenece en primer término a las estructuras básicas que rigen la conducta humana, de suerte que hasta lo que parece deserciones de ella debe entenderse como meras perversiones. En segundo término, la imitación puede actualizarse de forma explícita en el amor: <<Amaban creyendo; imitaban amando>>. <sup>70</sup>

Con lo dicho hasta este momento Hannah Arendt, muestra como San Agustín ha subordinado de forma simple la idea de la autarquía o autonomía en su expresión más radical, en el sentido de que el hombre no depende de sí mismo, sino de la subordinación de la criatura ante

---

<sup>68</sup> Ibídem

<sup>69</sup> Arendt. 2001, p. 80

<sup>70</sup> Arendt, 2001, p. 81

su creador. Esto es bastante lógico desde su cosmovisión metafísica de las cosas y su propuesta ética de frente al problema de enfrentarse consigo mismo como hombre y con los demás como ser social, esta condición o pre-condición si le podemos llamar así, tendrá un efecto decisivo en las obras de Hannah Arendt, ya que la condición de lo humano esta pre-dada por la posibilidad de ser social.

Vistas las cosas así podríamos concluir que el hombre está irremediamente siempre a merced de la voluntad divina y del orden que el universo creado por Dios decida que sea, sino es que antes se extiende la noción de que la creación del ser de las cosas en tanto cosas, es decir, el ser en tanto que ser, es la posibilidad del ser, antes que su negación o aniquilación.

Bajo esta premisa el hombre es no ya la criatura simplemente, la parte subordinada al todo, sino que es una parte del mismo todo en tanto que el todo y la parte son de forma mutua. Esta relación, no es pues ya una relación simple de subordinación de la criatura, hacia su creador, sino que la criatura como tal existe y es en la medida en que el creador es a su vez.

El ser significa el cosmos en 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 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>>”.<sup>71</sup>

A pesar de que esta afirmación nos hace pensar que el hombre adquiere un estatus no de dependencia sino de implicación por su relación de parte con el todo, es importante señalar que San Agustín no se queda nada más en la relación universalista que sintetiza de forma majestuosa todas las contradicciones posibles entre la voluntad divina y la voluntad mortal, sino que es más enfático y termina según lo expone Arendt, remitiendo a un nivel superior la ordenación del cosmos, de sus leyes y de las partes que lo integran, incluyendo al hombre mismo:

<<La perfección de cada cosa no reside tanto en el universo cuya parte es, cuanto en Aquel por medio del cual la cosa es y en quien el propio universo existe>>. Si el hombre no es más que parte del universo y no tiene relación directa con Dios como su creador, mal podrá, obviamente, <<retornar>> a su origen (redire) o remitirse a él (referre se). >>”.<sup>72</sup>

El hombre remitido al todo, es el hombre bien ordenado, bien ajustado a una realidad que lo rebasa, sin embargo debe ser consciente que el todo, el universo en tanto ser es una realidad que le brinda la oportunidad de ser, y de acercarse al bien esencial que sería Dios, pero dicho orden de momento es ya un comienzo. Por otro lado, el hombre que rechaza el orden y no ajusta

---

<sup>71</sup> Arendt, 2001, p. 85

<sup>72</sup> Arendt, 2001, p. 89

su conducta a dicho orden del cual el universo entero subsiste como obra divina, atenta contra la naturaleza sagrada de las cosas, es decir se rebela y se agita contra una realidad que le rebasa y le impone un des-ajustamiento de sí, que no le acomoda.

Esta disparidad sella el destino del hombre en el cosmos: <<Si una de estas partes se mueve de acuerdo con su naturaleza, hace sufrir a aquellas cuya naturaleza propia es contraria a ese movimiento. Las que no pueden soportar el orden del todo, perecen (...), pues no pueden escapar al orden (...) Sí, en cambio, pudieran encajarse en el orden propio del todo, no sufrirían en absoluto por causa del todo>>. <sup>73</sup>

Con esto expuesto, Hannah Arendt nos muestra como la cosmogonía agustiniana tiene un alcance ético, va quedando claro que el hombre no ajustado al mundo en tanto que el mundo es la creación de Dios, es el que ha pervertido el orden mismo que instauro el orden de todo cuanto es, caso contrario como hemos visto y se deduce, el hombre bueno, es el que mantiene y preserva el orden de lo divino al adecuarse al mundo y al universo, al adecuarse como parte que no hace violencia, sino como una parte que festeja y celebra al universo entero tal y como este es.

El concepto general del Ser como <<el orden de todo>> (el plotiniano *táxis tou holou*) y el de los hombres como partes de este Ser es decisivo en el concepto agustiniano del <<hombre bien ordenado>>, que San Agustín opone al hombre malo como <<parte>> que se ha vuelto perversa por no <<conformarse con su todo>>. <sup>74</sup>

Lo realmente interesante para la cuestión de la libertad se logra entrever al momento en que San Agustín parece ya no quedarse en la posición inicial como filósofo de la antigüedad que debiera cargar con la influencia de las ideas de la antigüedad en torno al origen del universo, y en él el puesto que el hombre como tal desempeñaba, como ya hemos visto principalmente con el *Timeo* de Platón, sino que se adelanta a la tradición en que el hombre se vuelve mucho más importante y relevante no sólo como creatura, no sólo como problema filosófico, sino como la participación ahora sí de un ser activo cuyo involucramiento se vuelve indispensable para la realidad, sobre todo, en el orden humano, Hannah Arendt lo cita así:

Un giro en el concepto de mundo (*mundus*) 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. (...) A propósito de mundo, san Agustín escribe también, <<Así, pues, nada ocurre en el mundo por azar. Establecido lo cual, parece seguirse que todo lo que ocurre en el mundo lo hace en parte la acción divina y en parte nuestra voluntad>>. Por nuestra voluntad participamos, pues, de acontecimientos que suceden en el mundo. 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 un cierto sentido, quienquiera que las

---

<sup>73</sup> Arendt, 2001, p. 92

<sup>74</sup> *Ibidem*

haga, sea el hombre, sea Dios. Pero en todo caso, los acontecimientos en el mundo los co-constituye el hombre que habita el mundo (...) Es más bien fábrica hecha por Dios (fabrica Dei), de la creación predada, de donde el hombre hace el mundo y se hace a sí mismo parte integrante del mundo. (...) Lo que ocurre por nuestra voluntad se guía por amor al mundo (dilectio mundi), y este amor hace originalmente al mundo, de la fábrica hecha por Dios, la casa conocida del hombre. Cuando el vivir humano encuentra su lugar en la creación predada, a la que el mismo hombre ha nacido, entonces el hombre hace de la fábrica de la creación el mundo.<sup>75</sup>

Hasta aquí la influencia de San Agustín en Hannah Arendt. Vale la pena resaltar antes de concluir, que la visión cristiana que se recupera, es en orden al *amor*, sin embargo, hasta donde se alcanza a ver con lo expuesto, el amor, parece que presupone la libertad, con lo cual podemos decir que el uno es condición del otro, es decir, sólo se ama desde la posibilidad de la libertad, ahora bien, queda visto que esta posibilidad de la libertad prefijada no sólo se realiza en la creación misma del hombre, en cuanto al ser del hombre, sino también en cuanto al *estar*, y con esto el *hacer*, que en Hannah Arendt, será la “*vita activa*”, lugar en donde puede darse el *amor*.

En otro sentido, sobre todo bajo el imperativo del ser social y del ser político principalmente, amar algo es tener interés en algo, más sólo quien es libre puede querer o preferir algo por encima de otra cosa, y estar interesado en algo, es precisamente “*estar entre*”, ya que “*inter- est*”, es la posibilidad del estar, de estar entre las cosas, pero para el caso de San Agustín y de Hannah Arendt, es el interés de lo humano, de las cosas de los hombres, es decir, la libertad de elegir al estar entre los hombres.

Otras de las consideraciones importantes sobre el concepto de libertad en Hannah Arendt, la encontramos en el campo en el que ella mejor se desempeñó, que es el campo de la “*politeia*”. En este, es donde el hombre proyectará su condición de ser para los demás, y ser desde los demás, así pues bajo esta consideración, y la ya citada anteriormente se refuerza la tesis, de que el hombre es un ser que “*está-entre*”.

Igualmente, esta noción no escapa del análisis y quizá la seducción que le inspira el pensamiento contenido en la mística agustiniana, ya que cuando Agustín de Hipona comenta que “*nadie se hace santo sólo*”, ni por sí mismo, es decir, en “soledad”; la cuestión de fondo es que el significado de la “*vita beata*” es una cuestión “*social*”, o bien, es una cuestión que se vuelve “*politeia*”, pues Agustín lo dice así, y Hannah Arendt lo recoge en ese sentido.

Ahora bien, lo que se manifiesta de estas premisas, es que si el hombre no se salva sólo, prescinde de la otredad en un sentido doble: por un lado tenemos la alteridad humana que es el

---

<sup>75</sup> Arendt, 2001, p. 93



“otro” y la alteridad divina que es el “*absolutamente otro*”<sup>76</sup>, esta vinculación de lo otro y de lo absolutamente otro, nos vuelve al pensamiento político y a la teología agustiniana y su concepto de gracia.

En cuanto al pensamiento político, podemos decir que Hannah Arendt, considera a la libertad no sólo como un problema de orden metafísico, sino como un concepto de orden social y por lo tanto político.

Es importante considerar que Hannah Arendt asocia la vida democrática con la posibilidad de la libertad, y ambas nociones, poseen una carga histórica que no pasa desapercibida por ella, ya que es en los griegos donde la vida política se vuelve un problema vital, al grado que la una es condición de la otra, es decir, así como en San Agustín la vida en sociedad es condición de santidad; en la tradición griega, la política es condición de la libertad, así pues, quien tenía el *logos*, era el hombre libre, el que podía acercarse al “*legein*”, al hablar, al decir algo del mundo, de las cosas y de la realidad circundante, con la valía de ser escuchado y tomado en cuenta, porque su palabra, el *logos*, estaba asociado a la *polis*, a la política, es decir, tenía un impacto social en la comunidad, así en los griegos van de la mano el *logos* y la *polis*:

Algo distinto ocurre con la libertad de hablar los unos con los otros, que en definitiva sólo es posible en el trato con los demás (...) Aquí de lo que se trata más bien es de darse cuenta de que nadie comprende adecuadamente por sí mismo y sin sus iguales lo que es objetivo en su plena realidad porque se les muestra y se les manifiesta en una perspectiva que se ajusta a su posición en el mundo y le es inherente. Sólo puede ver y experimentar el mundo tal y como éste es <realmente> al entenderlo como algo que es común a muchos, que yace entre ellos, que los separa y los une, que se muestra distinto a cada uno de ellos y que, por este motivo, únicamente es comprensible en la medida en que muchos, hablando entre sí *sobre* él, intercambian sus perspectivas. Solamente en la libertad del conversar surge en su objetividad visible desde todos lados el mundo del que se habla. Vivir en un mundo real y hablar sobre él con otros son en el fondo lo mismo, y a los griegos la vida privada les parecía <idiota> porque le faltaba esta diversidad del hablar sobre algo y, consiguientemente, la experiencia de cómo van verdaderamente las cosas en el mundo”<sup>77</sup>

#### **2.4. Dimensiones de la persona que intervienen en el problema de la libertad en Hannah Arendt.**

En Hannah Arendt, vamos a encontrar que el problema de la libertad es un problema de la voluntad, aunque dicha cualidad es considerada como un elemento metafísico, más afín a la vida del espíritu, que a la vida de la materia. Sin embargo como hemos visto, es en el *mundo* en donde

---

<sup>76</sup> Cf. Zubiri, Xavier. *Naturaleza, historia, Dios*. Ed. Alianza. Madrid; 1994.

<sup>77</sup> Arendt, 1997, p. 79.

la expresión de lo humano es manifestada y se vuelve en sí, la vida de los actos de los hombres, la posibilidad de realización de todo sentido de humanización. Pero resulta valioso considerar que la “*vita activa*”, está relacionada con la “*vita contemplativa*”, y en esta última es en donde encontramos la manifestación de lo que posibilita que en la “*vita activa*” el hombre busque la libertad. Esta relación es sumamente importante, porque la “*vita activa*”, el mundo de la vida, es el escenario no sólo en que el hombre se vuelve hombre, sino que se vuelve sentido, se vuelve esperanza, narración y libertad; Hannah Arendt le llama “*natalidad*”:

No cabe duda, de que todo hombre, en virtud de su nacimiento, es un nuevo inicio, y su capacidad de comenzar puede corresponderse bien con este hecho de la condición humana. De acuerdo con estas reflexiones agustinianas, la Voluntad ha sido considerada, a veces y no sólo por Agustín, como la actualización del *principium individuationis*. La cuestión es cómo esta facultad de ser capaz de dar lugar a algo nuevo y, por ende, de <cambiar el mundo> puede funcionar en el mundo de las apariencias, es decir, en un entorno fáctico que, por definición, es viejo y que de modo implacable transforma toda la espontaneidad de sus recién llegados en el <ha sido> de los hechos: *fieri; factum sum*.<sup>78</sup>

La instauración de lo novedoso, esa variación de formas, en ocasiones en total oposición, es la mejor prueba de que la libertad es una posibilidad humana, que se refrenda con cada nacimiento, diríamos, que cada criatura que viene al mundo es una esperanza de novedad, una “*buena nueva*” que a su vez participa de lo humano comunitario al ser en los demás y desde los demás, pero que introduce la variación de la forma, con la posibilidad de que cada ser nuevo sea un elemento novedoso que antes no existía, y que a partir de la línea de lo que empezará a ser se proyecta como un horizonte de novedad, es decir, lo humano en singular es proyecto para lo humano en sociedad.

Hannah Arendt, ve en esta posibilidad de futuro, la huella de una promesa de novedad que señala la característica de nuestra voluntad, ya que en el futuro todo es proyección, indeterminación, no solamente no sabemos qué seres humanos nacerán, sino que tipo de realidad se tejerá desde la posibilidad de la natalidad, por ello, ella comenta: “En el momento que orientamos nuestro espíritu hacia el futuro, ya no nos conciernen los <objetos>, sino los proyectos”.<sup>79</sup>

El tiempo en futuro así pues, está abierto, y si algo depende en primera instancia es de la natalidad. La noción de tiempo en este sentido es muy importante, puesto que en el judeocristianismo, el tiempo deja de ser cíclico como lo era en la antigüedad, para ser rectilíneo,

---

<sup>78</sup> Arendt, 2002, p. 242

<sup>79</sup> Arendt, 2002, p. 246

desde un comienzo hasta un fin, es “*alfa y omega*”, esta es precisamente una de las novedades del horizonte cristiano sobre el horizonte griego, para quienes el tiempo era el “*movimiento de la eternidad*”, como dirá Platón en el *Timeo*. (Cfr. Platón, *Timeo*, 37d), bajo la idea de lo generado; puesto que bajo la idea de lo ingenerado la noción griega y más propiamente “*platónica*” coincide sobremanera con la idea de eternidad del cristianismo:

Pues decimos que era, es y será, pero según el razonamiento verdadero sólo le corresponde el <es>, y el <era> y el <será> convienen que sean predicados de la generación que procede en el tiempo – pues ambos representan movimientos, pero lo que es siempre idéntico e inmutable no ha de envejecer ni volverse más joven en el tiempo, ni corresponde que haya sido generado, ni esté generado ahora, ni lo sea en el futuro, ni en absoluta nada de cuanto la generación adhiere a los que se mueven en lo sensible, sino que estas especies surgen cuando el tiempo imita la eternidad y gira según el número. (Platón, *Timeo*, 38).

Hannah Arendt es consciente de la importancia de la noción del tiempo e igualmente lo señala:

Cuando Aristóteles sostiene que <si algo viene a ser, es claro que era una determinada sustancia en potencia y no en acto>, aplica el movimiento cíclico, en el cual se desenvuelve todo lo que está vivo – todo fin es un comienzo y todo comienzo un fin, de manera que, <la generación continúa, aun destruyéndose siempre las cosas>, al reino de los asuntos humanos, y lo hace hasta el punto de afirmar que no sólo los sucesos, sino incluso las opiniones (*doxai*), tal y como <aparecen entre los hombres [no se dan] una vez ni dos ni unas pocas veces, sino infinitas veces>>”.<sup>80</sup>

Bajo la noción de tiempo que afectó a San Agustín, es decir, la cristiana, la forma del tiempo más importante, es la del mañana; con esta noción del mañana nace la noción de una esperanza, es el mensaje de la Redención, pero con esto a su vez se genera el conflicto entre los que son parte de esta Redención y los que no lo son, es decir, quienes llegarán al final de los tiempos. Bajo esta premisa, es lógico considerar, que el destino, la libertad, la fe, la gracia, el amor, el bien, y el mal, se mezclen en un mismo problema, el cual se divide entre lo que es con respecto a Dios, y lo que es con respecto al hombre, es decir, es el problema de la voluntad divina, el plan de Dios, y la voluntad de los hombres y su proyecto de sociedad<sup>81</sup>.

Este problema tendrá en la tardo modernidad el eco de su dificultad en dos autores que hablaran al respecto, uno es Gianni Vattimo y el otro es Jürgen Habermas, en “*Síntomas de un retorno*” de José María Mardones y el concepto de “*Kénosis*”<sup>82</sup>, (*vaciamiento, ocultamiento*), en

---

<sup>80</sup> Arendt, 2002, p. 249

<sup>81</sup> Cf. San Agustín. *La ciudad de Dios*.

<sup>82</sup> Este concepto de “ocultamiento” puede entenderse también en un sentido gnoseológico al relacionarlo con el concepto de “*alétheia*”, la “verdad re-velada”, en el sentido de que sólo se puede ir en búsqueda de algo mientras éste algo esté oculto, mientras no se ha revelado, así la *Kénosis*, es condición de la *alétheia*; en un sentido

donde apuntan que Dios sale de la historia, sale del tiempo, dejando una huella de vacío u ocultamiento para que el hombre moderno actúe, y así realice civilización sin confrontarse con lo divino. Ante este debate, resulta bastante curioso que ya San Agustín había encontrado este problema en Cicerón, en donde bajo la premisa de la libertad, como responsabilidad, omite a lo divino o a lo humano contraponiéndose tanto lo uno como lo otro, sin embargo para el caso, vemos que el problema es en sí, un problema de lo que llamamos la voluntad, sea ésta divina o trascendente y esté por encima de lo temporal, o bien, sea una voluntad inmanente y humana. Por esto mismo, Hannah Arendt en *La vida del espíritu* dice que “La voluntad es el órgano del futuro, así como la memoria es el órgano del pasado”.<sup>83</sup>

Por lo que respecta a la libertad, se puede entrever que la libertad es un problema de la voluntad al momento en que se comprende que la voluntad es el “*querer en sí*”, es la “*ferencia*” y así se puede entender que se pre-fiera una cosa, por encima de otra, sin embargo este mismo elemento se encuentra como un acercamiento meramente al problema de la voluntad que según Hannah Arendt es un concepto que se ha construido históricamente desde la antigüedad hasta la modernidad:

Aristóteles no tenía por qué conocer la existencia de la voluntad; los griegos <carecían incluso de una palabra> para designar lo que nosotros consideramos <la fuente originaria de la acción> (*Thelein* significa <estar preparado, estar listo para algo>; *boulesthais* <ver algo como [más] deseable>; y la palabra *proairesis*, acuñada por Aristóteles es la que más se aproxima a nuestra idea de un estado mental que debe preceder a la acción: indica la elección entre dos posibilidades; o, mejor aún, la preferencia que me hace escoger una acción en lugar de otra.<sup>84</sup>

---

ontológico, podría decirse que la acción del hombre como tal, es búsqueda del ser, o realización del ser, y que sólo es posible en la medida que el ser se encuentra oculto, es decir, en la medida que el ser no está hecho o realizado. En un sentido escatológico, bajo la perspectiva del cristianismo, el hombre está incompleto en esta tierra y con él, todo lo existente en este mundo y universo, de tal forma que en algún momento se llegará a la plenitud de los tiempos. En el sentido soteriológico, El hombre, y todo lo existente bajo la consumación del ser, se logra la salvación. La pregunta por el ser, y la intención de revelar al ser, fue también el tema del programa metafísico de Heidegger, recuérdese la pregunta que él hace al comienzo de su libro *¿Qué es la metafísica?: ¿Por qué el ser y no la nada?*, la tarea filosófica para Heidegger es abrir la posibilidad del ser, un ser que ha estado y está oculto. Así mismo sobre el sentido del ocultamiento, recuérdese también la frase de Heráclito: “A la naturaleza le gusta ocultarse”. Cf. Op. Cit. p.12. Otro sentido de *ocultamiento*, que modifica el planteamiento de estos autores, y que responde al anuncio de la muerte de Dios anunciado por Nietzsche considerado el gran anunciador del *nihilismo contemporáneo* y que aparece en el pasaje de su obra, *Así habló Zarathustra* sobre el “loco de la linterna que busca a Dios” en pleno día anunciando su muerte ante el pueblo que ríe de la noticia; nos dice que “*Dios no es el que se esconde*”, más bien es el hombre el que tiene la voluntad del ocultamiento: “Lo que hace el hombre no es buscar a Dios; sino esconderse de él. Dios es quien busca. Y el hombre se esconde, ya desde Adán, debajo de un arbusto; al menos se enmascara con un mal disfraz, así sea de hojas de parra”. Cf. Manzano, Jorge, sj. “*Muerte de Dios y el ultrahombre*”, en *Nietzsche: detective de bajos fondos*. Ed. Universidad Iberoamericana, México; 2004. p. 64.

<sup>83</sup> Arendt, 2002, p. 248

<sup>84</sup> Ibidem

Con lo visto hasta aquí pareciera que Hannah Arendt concede a la voluntad toda la importancia y lo más decisivo al momento que queremos indagar en las precondiciones del acto libre. Sin embargo, no es así, ya que está el elemento de la inteligencia, que ella misma ve en San Agustín, puesto que el ánimo o el espíritu impulsador del acto nunca es un acto desprovisto ni de querer, ni de comprender, ni de ser, (cf. Arendt, 2002, pp. 331-332) puesto que interviene la voluntad (querer), la razón (comprender), y la sustancia (el ser), sólo con estos elementos, el hombre tiene la capacidad operativa de realizar algo, es decir, realizar el acto libre, aun así, no se debe de desconsiderar la relevancia de la voluntad que en Hannah Arendt tiene la importancia capital para comprender el mundo de la “*vita activa*”, así como a su vez no se puede dejar de comprender la voluntad como una realidad de la “*vita contemplativa*”, es decir, de la vida del espíritu, así pues, sin estos elementos que se conjuntan no se pueden sentar las bases de cómo se lleva a cabo la vida de los hombres. Arendt sigue a San Agustín, en esta parte, aunque puntualiza que “el ser”, no corresponde a una cualidad específica del espíritu, y siguiendo al mismo San Agustín quien en *De Trinitate*, hablará ya no de ser sino más bien de “voluntad, conocer y memoria”, como cualidades del espíritu. Ahora bien, lo valioso para nuestro tema es conocer el papel que juega la voluntad misma, en cuanto y en tanto cualidad que permite la libertad en el hombre:

La voluntad dice a la memoria qué conservar y qué olvidar; dice al intelecto qué objeto de comprensión hay que escoger. La memoria y el intelecto son contemplativos y, como tales, pasivos; es la voluntad la que los hace funcionar y finalmente <los liga juntos>. Y sólo cuando en virtud de uno de los tres, a saber, de la voluntad, los tres son <forzados en uno, hablamos de *pensamiento*> --*cogitatio*, que Agustín, jugando con la etimología, deriva de *cogere* (coactum), <forzar juntos, unir forzosamente>. <sup>85</sup>

Este unir, es conjuntar será el elemento clave que nos acercara a entender el papel de la voluntad en el acto libre.

La fuerza vinculante de la voluntad no sólo funciona en la actividad puramente espiritual, se manifiesta también en la percepción sensorial. Este elemento del espíritu hace que la sensación sea significativa: en cada acto de visión, dice Agustín, debemos <distinguir las siguientes tres cosas [...] el objeto que vemos [...] y éste puede existir naturalmente antes de ser visto; en segundo lugar, la visión que no estaba allí antes de que percibiésemos el objeto [...], y, en tercer lugar, el poder que fija el sentido de la visión sobre el objeto [...], es decir, la atención del espíritu>: Sin este último, una función de la voluntad sólo tendríamos <impresiones sensoriales> sin ninguna percepción verdadera. <sup>86</sup>

---

<sup>85</sup> Arendt, 2002. p. 332.

<sup>86</sup> Ibidem

Arendt está interesada en ver la cualidad de la voluntad como cualidad definitiva que en el hombre le permite moverse en el mundo y en la realidad como un ser no sólo inteligente, sino como un ser que es algo más, y por ser ese algo más es libre. En este caso, el hombre a diferencia de otros seres vivos, no queda preñado de la meras impresiones sensibles, es decir, se precisa de algo más, y esto es la atención que puede fijar el hombre sobre las cosas, esta atención es parte de nuestra capacidad para ser libres, fijarnos en las cosas más allá de lo sensorial es una cualidad del espíritu y no sólo de lo corpóreo, es decir, de los sentidos.

Podemos ver sin percibir, y oír sin escuchar, como ocurre a menudo cuando estamos distraídos. La <atención del alma> es necesaria para transformar la sensación en percepción; la voluntad que <fija el sentido en la cosa que vemos y que los vincula a ambos> es esencialmente diferente del ojo que mira y del objeto visible; es el alma y no el cuerpo.<sup>87</sup>

Así pues, la voluntad por sí no basta, esto es claro, sin embargo, es la voluntad la que realiza el principal acto al momento en que se realiza el movimiento del espíritu libre, con lo cual podemos concluir hasta aquí que el problema de la libertad es un problema que se debe abordar desde los ámbitos de la vida espiritual, en donde cabe la inteligencia, el comprender, el entender, el razonar, al mismo tiempo que el querer, el desear, el amar y el sentir.<sup>88</sup>

---

<sup>87</sup> Arendt, 2002, p. 333.

<sup>88</sup> En este sentido, véase la propuesta de Xavier Zubiri, en su famosa trilogía sobre la Inteligencia Sentiente.

## 3er capítulo

### ¿Cómo dialogan San Agustín y Hannah Arendt?

*“El hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperar de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable”.*  
Hannah Arendt

*“Dios que te creo sin ti, no puede salvarte sin ti”*  
San Agustín.

#### 3.1. Similitudes y diferencias.

La libertad para San Agustín la revisaremos desde la vertiente de la intimidad. La posibilidad de un *“liberum arbitrio”* y de la libertad, es en sí la posibilidad de que el hombre se contemple a sí mismo, y sea un problema para sí mismo, tal y como él lo comenta <me he convertido en una cuestión para mí mismo> (quaestio mihi factus sum). Para Arendt, esta actitud de retraimiento es una cualidad del espíritu, de la vida interior, en donde el hombre se vuelca con todo su ser en la experiencia de la conciencia, de la inteligencia, de la voluntad, y de lo divino<sup>89</sup>. Esta disposición del yo frente a sí, es la forma anticipada del *“cogito, ergo sum”* de Descartes, y por ello la disposición de la nueva era<sup>90</sup>.

Así pues, la libertad es una experiencia profundamente personal y directa que el hombre posee, pero no se hace presente tan fácil a menos que haya en el hombre un problema, y ese problema sea él.

Uno de los aspectos más concordantes entre San Agustín y Hannah Arendt, será precisamente este, la experiencia de la intimidad, la experiencia del espíritu no sólo es el

---

<sup>89</sup> Es importante apuntar que aunque la voluntad de la persona y la noción de persona como tema antropológico y ético se ha ido construyendo a lo largo de la historia, es en la Modernidad donde bajo la noción de “sujeto” que ésta ha tomado su mayor auge. Varios siglos antes de Cristo, Heráclito ya señalaba lo siguiente, “Me he buscado a mí mismo”, Cf. Op. Cit. p. 11. sentencia que apunta a la también conocida frase “Conócete a ti mismo”, γνωθι σεαυτόν (gnóthi seautón) que se encontraba en el templo de Delfos, el centro espiritual más famoso del mundo griego consagrado al dios Apolo y que fue crucial en la misión filosófica de Sócrates, a quien se le considera como el pensador clave para entender el antes y el después entre la filosofía de la naturaleza y la filosofía del hombre. *“Physis philos-sophia”* y *“Anthropos philos-sophia”* esta confrontación puede verse en la oposición entre *“nomos”* y *“physis”*.

<sup>90</sup> Cf. *“Agustín, el primer filósofo de la voluntad”*, en *La vida del espíritu*. Hannah Arendt. Ed. Paidós, Barcelona; 2002. p. 318.

elemento decisivo para que la filosofía se realice sino que es desde esta actividad que los hombres tienen contacto con lo más sublime que es tanto el pensamiento como el juicio y la misma determinación que se impone la voluntad para realizar un acto en libertad. Así pues vemos que San Agustín es un pensador que se vuelca en reflexiones personalísimas, en vivencias que pudiéramos considerar como meras particularidades, que al juntarlas con su experiencia espiritual de sed de Dios y de verdad, dan como resultado el ámbito de lo sagrado, pero entendiendo lo sagrado como una apuesta hecha desde la vida personal, que incorpora toda su posibilidad de ser en ese acto de revelación para sí. Y a su vez, vemos en Hannah Arendt, una pensadora que a pesar de ser una politóloga, es decir, una especialista de la política, sienta sus bases desde la experiencia de la intimidad, entendiendo la intimidad como experiencia del espíritu, en donde decíamos se manifiesta el pensamiento, el cual Hannah Arendt, llegó a considerar como una particularidad necesaria de los hombres pero no disponible de forma habitual y común, sino para la que era necesario tener una forma de acceso al mundo del espíritu desde el recogimiento. Vemos entonces como Agustín y Hannah son pensadores radicales en el sentido que parten desde la interioridad. Su experiencia de vida es un pretexto para que el espíritu se agite.

Hasta aquí pareciera que las propuestas agustiniana y arendtiana están desprovistas de elementos sociales y políticos, sin embargo, creo que uno de los elementos que más los acercan es precisamente su vínculo con lo social comunitario, y en este sentido podría decir que su principal preocupación fue el “*ethos*” y la “*polis*”.

Decíamos que Hannah Arendt se considera una profesora de teoría política antes que una filósofa, quizá esto lo decía porque a pesar de que es una pensadora profesional y consumada que anima y activa con ello su intimidad, no dejó de estar al tanto de lo que ocurría en su realidad, es decir, si algo le preocupaba a Hannah Arendt, era la experiencia de la vida humana en toda su manifestación, entendiendo que su manifestación es el mundo de la vida social y política. El campo de lo político, sabemos que ocupó la mayor parte de su trabajo intelectual, y es por esto que consideramos que su principal preocupación fue no sólo la vida teórica sino la práctica. Ahora pues, se entiende que un problema como la libertad, tenga para ella, tanto interés, puesto que no sólo es una facultad del hombre, como ser volente, sino que es una vivencia que se realiza y se concretiza, y pareciera que es el fin del desarrollo político de un pueblo, crear las



condiciones de posibilidad de la libertad entre los hombres, por ello mismo, su insistencia en analizar el fenómeno del estado totalitario.

Por su parte San Agustín, es igualmente como hemos visto un pensador profundo, en el sentido de que bebe de las aguas de su manantial interior, pero no necesariamente se agota en esto, sino que su misma vocación de pensador y buscador de la verdad, lo lleva al cristianismo, pero lo lleva a un cristianismo, diríamos, sensible al problema del mal en el mundo, es decir, un cristianismo que está abierto a los demás, y no solamente vinculado con la experiencia y vivencia personal, sino comunitaria<sup>91</sup>. Con esto vemos entonces que San Agustín es un pensador cristiano que hace filosofía del hombre en su experiencia con Dios pero no para sí mismo, sino para hombres. En San Agustín el cristianismo es un problema que pasa por la vivencia de la comunidad, ante esto recordemos como San Pablo influyó hondamente en él, y queda claro que en San Pablo la experiencia de fundar un solo cuerpo es fundamental, es decir, la vivencia desde los demás y con los demás.

En San Agustín lo que priva pues, no es sólo lo espiritual, sino la necesidad de explicar el mundo, la realidad, desde la experiencia de Dios. La explicación del mal en el mundo creemos es lo más decisivo en esto, y aquí es como se vincula con Hannah Arendt, ya que ella está ligada históricamente a un momento de mucho mal humano, y ¿cómo no ser sensible a ello, o bien como no dejarse de cuestionar? Esto es decisivo para poder entender a Hannah Arendt, y a San Agustín.

Hannah Arendt como pensadora política busca la comunidad realizada más allá de la experiencia del mal. En San Agustín, encontramos a un pensador cristiano que busca la realización del bien en los hombres, aunque no sólo aquí en el mundo sino en la eternidad, tal y como se menciona en el evangelio “*lo que ates en la tierra quedará atado en los cielos, y lo que desates en la tierra quedará desatado en los cielos*”, (Mateo, 16, 19).

Ahora bien este conflicto que podría darse en ambas posturas, el de de una realización de la humanidad inmanente y otra realización trascendente parece no existir, sino todo lo contrario ya que a pesar de que Hannah Arendt es judía, y ni siquiera practicante, ve en el cristianismo de San Agustín, la posibilidad de realización de los hombres a través de la vivencia que pueda

---

<sup>91</sup> “Lo que dicen que la vida del sabio es política y sociable, también no otros lo aprobamos y confirmamos con más solidez que ellos. Porque ¿con esta Ciudad de Dios habría empezado, o cómo caminaría en sus progresos, o llegaría a sus debidos fin si no fuese social la vida de los santos? Pero en las miserias de la vida mortal, ¿cuántos y cuán grandes males encierra en sí la sociedad y política humana? ¿Quién bastará a contarlos? ¿quién podrá ponderarlos? Cf. San Agustín, *La ciudad de Dios*. Libro XIX, cap. V.

proveer la experiencia cristiana, principalmente el amor. Esta última experiencia del amor, es la que consideramos el culmen tanto del pensamiento de Arendt y de Agustín, en Arendt es claro que la vida política es la unión de un cuerpo de hombres, dicha unión es posibilitada habíamos dicho por el interés, es decir, “*inter-est*”, que es un “*estar entre*”, ahora bien, consideremos ¿cómo puede darse la mejor forma de estar entre los hombres, bajo la vivencia del desprecio, o bajo la vivencia del acogimiento?, todo pareciera indicar que es bajo la vivencia del amor, ya que bajo la vivencia del acogimiento amoroso es como se puede lograr una vivencia mejor lograda entre los hombres que hacen comunidad, lo contrario, sería el desprecio, el no acogimiento, lo cual nos conduciría al alejamiento de los hombres, es decir a una vivencia vacía de humanidad, bajo esta premisa parece quedar claro que en Hannah Arendt la misma propuesta del cristianismo de San Agustín es acorde con su perspectiva.

En cuanto a San Agustín, podemos considerar que el elemento decisivo de su planteamiento filosófico en torno a la libertad, es salvar la contradicción entre la voluntad divina y la voluntad humana no solo haciéndola una misma, sino que además dejando en el hombre la idea clara, de que las acciones del hombre mismo son fundamentales para su salvación o condenación; sin embargo, queda claro que Dios es amor y su poder es un misterio, la intervención divina es fundamental, el hombre necesita de Dios para realizarse, pero no sólo de Dios, sino de los hombres también, sin embargo Dios es el centro de todo, no hay y no puede haber un hombre que por sus propios medios haya llegado a realizar el bien, sin que Dios mismo le haya dado la gracia para ello, así pues San Agustín junto con San Pablo considera que incluso para dar gracias a Dios, ya está la gracia de Dios actuando en el hombre. Por lo tanto, ante el problema de la libertad en el hombre, la gracia de Dios interviene en forma de misterio, así pues, pareciera que San Agustín confía en Dios, pero su confianza no está peleada con su propia libertad, sino más bien, su propia confianza es a favor de su propia libertad.

Ahora bien, esta confianza es de fondo un amor, sólo se fía el que ama, la desconfianza, es producto del desamor, pero la con-fianza, es producto del amor. Por ello podemos decir, que San Agustín confía porque ama y se sabe amado por Dios, quien sólo quiere el bien y que no puede querer ni desear otra cosa que no sea el bien para su criatura y todo lo existente.

Bien, amor y libertad, quedan sellados pues, como indivisibles entre sí, y ellos mismos permiten la comunión con Dios, es decir, desde la propuesta agustiniana, con el amado; así

entonces, es desde la comunión con el amado, que el bien, el amor y la libertad es posible en la criatura.

Apuntamos entonces una conclusión que se hace necesaria. La realización de la libertad, es posible por el amor, porque sólo desde el amor se puede querer, buscar y hacer el bien, y sólo quien quiere y hace el bien, es decir, aquel que ama, puede ser libre. La libertad y el amor están mediados por un mismo fin, que es el bien, ahora bien, el máximo bien es Dios, de Él emanan todos los bienes, y no puede haber un bien más perfecto, por lo tanto, Dios es todo amor y toda libertad, el hombre que se encuentra en comunión con Dios, ama y es libre.

El restablecimiento del amor, del bien y de la libertad en la criatura es un don, una gracia que emana de Dios, visto desde la historia del cristianismo, es desde Cristo como se da esa gracia, Cristo restablece en el mundo, la posibilidad del amor, la posibilidad del bien y la posibilidad de la libertad. Por ello desata y libera, porque es el máximo bien, porque el amor libera, el amor fundamenta la libertad y permite que el hombre sea libre. La liberación del hombre es su redención, una redención que es asumida como un bien, porque de por medio está el amor.

Este amor, es de fondo, un bien divino, que se convierte en el mundo en la posibilidad de libertad para los hombres. Cuando se dice que Dios se hizo carne, que se hizo hombre, lo que de fondo se puede interpretar es que el todo amor, el todo bien, el todo libertad, es decir, lo absolutamente amor, lo absolutamente bien, lo absolutamente libre, hace al hombre amor, lo hace bien, y lo hace libertad. En ello vemos que el mundo queda en la posibilidad desde el cristianismo de lograr y hacer posible el bien, hacer posible el amor y la libertad, como un estar entre los hombres desde la posibilidad de la buena convivencia, fundada en el amor y la libertad.

Un renglón de vital importancia es considerar que tanto en San Agustín como en Hannah Arendt, la “*comunitas*” es nuclear, en Arendt, la política es un estar entre hombres, por ello decíamos que la libertad sólo puede darse entre los hombres, dentro de una comunidad, dentro del ethos de lo social, evidentemente relacionado con el ethos de lo personal, pero de fondo, lo que toca subrayar es que se hace libertad desde la persona pero median los demás, o bien son los demás los que me exigen que ejerza mi libertad o son los demás los que acotan mi libertad, al exigirme la acción, al involucrarme en la *vita activa*, estoy necesariamente optando y realizando la libertad, o bien su ausencia y negación.

En San Agustín, la *vita beata* es en comunidad, no es una vida aislada y alejada de los hombres, sino con los demás, por ello la noción de (soma) “cuerpo”<sup>92</sup> que en San Pablo es vital, le recuerda a San Agustín que “nadie se hace santo solo”, sino desde los demás.

En este sentido es importante rescatar la noción de “cuerpo” del cristianismo puesto que el cuerpo es de suyo la comunidad de hombres, es el *ethos social* en interacción con el *ethos individual*, podemos ver esto en el evangelio de San Mateo “*La lámpara del cuerpo es el ojo, si el ojo está sano, todo el cuerpo estará luminoso; pero si tu ojo está malo, todo tu cuerpo estará a oscuras*” (Mt 6, 22-23).

Vemos que en relación a la vida comunitaria y la vida personal entre Agustín y Arendt hay más similitudes que diferencias, pero en realidad creemos que de fondo lo que toca decir de estos dos autores, es que ambos se complementan, y en ese sentido podemos rescatar sus propuestas filosóficas en torno a la ética y a la antropología como un confiar en el hombre, tener puesta la esperanza en el hombre, pero rescatando su pasión por el bien, es decir, desde la intimidad y el recogimiento, pero a su vez estar entre los hombres es la posibilidad de bien, y desde ellos existe la posibilidad de la realización de vida.

La *vita beata* y la *vita activa* van de la mano, una es parte de la otra, así San Agustín se complementa con Hannah Arendt, y podemos decir que igualmente así se complementan el amor y la libertad. El amor es condición y fruto de la *vita beata*, y de la *vita activa*. Sólo quien ama puede buscar realizar el bien, desde sí y para los demás. Pero también la libertad es condición y fruto de la *vita beata* y la *vita activa*. Sólo quien es libre puede buscar realizar el bien personal, y buscar realizar el bien común. Pero aún más, sólo el que realiza el bien, puede irse haciendo cada vez más libre, hasta ir conquistando el ámbito de su libertad, y dicha conquista, es en realidad una entrega, es la entrega por amor desde la libertad.

Hay que rescatar a modo de propuesta final, algo que señalan ambos autores como una premisa fundamental de las propuestas que acabamos de ver. Hay que comprender que la *vita*

---

<sup>92</sup> Utilizamos la palabra griega “*soma*”, en referencia a la noción del cuerpo entendiendo a este como unidad, en donde todos los miembros, aun los más pequeños son fundamentales para el buen funcionamiento del cuerpo, por ello se entiende, una misma mente, una misma voluntad, y un mismo corazón. En contraposición al concepto de “*sarx*”, la cual alude más bien al concepto de lo meramente (carnal), entendiendo por carne, lo contrario al espíritu, aunque la acepción de “*sarx*” también hace referencia al sentido de totalidad y unidad en el antiguo testamento, “*serán una misma carne*” dice el primer libro sagrado del pentateuco, (Génesis 2,24) a propósito de la unión entre el esposo (amado) y la esposa (amada), en este sentido y desde la tradición neotestamentario, la iglesia (la amada) y Jesús (el amado) son una misma carne.

*beata* y la *vita activa* sólo son posibles de llevarlos a cabo entre la comunidad, entre los hombres, dentro del mundo realizado por el hombre, así pues, la libertad sólo es posible entre los hombres. Pero al mismo tiempo, realizar la libertad entre los hombres supone realizar a los hombres, es decir, hacer que la comunidad salga del estado de no libertad y alcance el estado de libertad<sup>93</sup>.

Tenemos así, un presupuesto que se asoma entrelazadamente como una propuesta de vida. La libertad es el resultado de la *vita beata* y la *vita activa*, es decir, hay una conquista de la libertad, y esta va dependiendo de si nos acercamos más a la *vita activa* y la *vita beata*, ambas no son más que la expresión de que el hombre puede realizarse en el bien y desde el bien, es decir, para que el hombre se humanice y humanice sus relaciones humanas y la historia misma a hacerlo desde la libertad, desde su búsqueda, su anhelo, pero también desde el hacer concreto del hombre<sup>94</sup>, pero no cualquier hacer, sino un hacer que eleve al hombre y a todas sus relaciones.

Por último, tenemos que incluir otro aspecto relevante sobre la natalidad, y es que a esta no sólo se le puede entender tan sólo como una renovación, algo que la cristiandad helénica llamó “*metanoia*” o “*conversión*” y que según la herencia griega cristiana, es un cambio de

---

<sup>93</sup> Hay que recordar que para San Agustín, el hombre se salva o se realiza en el bien, y se pierde o se condena en el mal, ante esto, vemos como lo dice en *La ciudad de Dios*, a propósito de la libertad natural en el hombre y la servidumbre. “ La primera causa de la servidumbre es el pecado; que se sujetase el hombre a otro hombre con el vínculo de la condición servil, lo cual no sucede sin especial providencia y justo juicio de Dios, en quien no hay injusticia y sabe repartir diferentes penas conformes a los méritos de las culpas Y, según dice el soberano Señor de nuestras almas: «Que cualquiera que peca es siervo del pecado», así también muchos que son piadosos y religiosos sirven a señores inicuos, aunque no libres, «porque todo vencido es esclavo de su vencedor». Y, sin duda, con mejor condición servimos a los hombres que a los apetitos, pues advertimos cuán tiránicamente destruye los corazones de los mortales, por no decir otras cosas, el mismo apetito de dominar. Y en aquella paz ordenada con que los hombres están subordinados unos a otros, así como aprovecha la humildad a los que sirven, así daña la soberbia a los que mandan y señorean. Pero ninguno en aquella naturaleza en que primero crió Dios al hombre es siervo del hombre o del pecado”. Cf. *La ciudad de Dios*. Libro XIX, Cap. XV.

<sup>94</sup> San Agustín reparó bastante en las buenas obras, polemizando con la mera <Fe>, que será punto de discusión entre la iglesias protestantes, en el cristianismo del siglo XVI, en cuanto que dicen que sólo la fe salva, sin importar lo que hagamos con nuestras <acciones>, la posición de San Agustín es que el hombre se salva por las <obras buenas>, y por las malas se condena, es decir, se vive en <pecado>. A propósito de eso véase el siguiente pasaje del apóstol Santiago: ¿De qué sirve, hermanos míos, que alguien diga: «Tengo fe», si no tiene obras? ¿Acaso podrá salvarle la fe? Si un hermano o una hermana están desnudos y carecen del sustento diario, y alguno de vosotros les dice: «Id en paz, calentaos y hartaos», pero no les dais lo necesario para el cuerpo, ¿de qué sirve? Así también la fe, si no tiene obras, está realmente muerta. Y al contrario, alguno podrá decir: «¿Tú tienes fe?; pues yo tengo obras. Pruébame tu fe sin obras y yo te probaré por las obras mi fe. ¿Tú crees que hay un solo Dios? Haces bien. También los demonios lo creen y tiemblan. ¿Quieres saber tú, insensato, que la fe sin obras es estéril? Abraham nuestro padre ¿no alcanzó la justificación por las obras cuando ofreció a su hijo Isaac sobre el altar? ¿Ves cómo la fe cooperaba con sus obras y, por las obras, la fe alcanzó su perfección? Y alcanzó pleno cumplimiento la Escritura que dice: Creyó Abraham en Dios y se le consideró como justicia y se le llamó amigo de Dios.» Ya veis cómo el hombre es justificado por las obras y no por la fe solamente. (Santiago 2,14-24).

mentalidad, podría decirse, una transformación del espíritu, tal y como ya lo vimos citando a San Pablo y San Agustín.

A la natalidad se le tiene que entender como “*metanoia*” y como “*proyecto*”, es decir, no sólo “*conversión del espíritu*” sino “*posibilidad de ser*” y “*posibilidad de realidad*” en este sentido, el hombre es siempre *proyectible*, es decir, para Arendt el hombre queda como un proyecto a realizar en virtud de que cada nueva generación, viene a renovar el mundo, viene a darle una nueva proyección a la realidad mundo, a la realidad hombre, y a la realidad espíritu, y con ello, ante este estado de realidad posibilitante, lo que vemos en juego es la esperanza de una realidad que se dibuja como libre en tanto que realidad proyecto, es decir, realidad proyectable.

Cada tiempo histórico desde la natalidad tiene así la oportunidad de su “*metanoia*”, y a su vez, su esperanza de futuro. Esto es, de que su mirar temporal trascienda el ámbito de lo meramente presente de el aquí y el ahora. En este sentido para Arendt, la natalidad, lo proyectible, lo futurible, es una forma de anhelo, una búsqueda anhelante, un anhelo que es un estado de apertura al devenir, y que es posible gracias al espíritu humano, el cual se fija en lo que la realidad tiene de trascendente, es decir, de esperanzador y realizador, es por ello una búsqueda de futuro, por ello, aquello de que “*el órgano del futuro es la voluntad*”. Aunque queda visto que el hombre no se puede entender sino es completamente, no sólo siendo voluntad o sólo razón, sino ambos, es decir, *vita activa* y *vita beata*.

Así pues, somos tanto proyecto personal como proyecto social y comunitario, y desde esta noción de proyecto, somos esperanza, cada hombre que viene al mundo es una esperanza abierta a la realidad y al mundo, y en tanto que esperanza, realidad libre, realidad que se ve sustentada desde la capacidad del milagro.

Ahora bien, hay otra forma como la realidad queda liberada, y que menciona Hannah Arendt, y que muy posiblemente recupera de la tradición cristiana, es el perdón, sólo desde el perdón, se puede brindar un nuevo comienzo, el perdón es también *metanoia*, es darle la oportunidad a la realidad ya sea personal o social de que está se vaya liberando de la determinación que se le imponía en tanto no se vivía el perdón, de tal forma que a través del perdón, el hombre queda libre, es liberado para recomenzar un nuevo proyecto de vida. La libertad es posible en tanto novedad y posibilidad de una vida nueva gracias al perdón, desde este perdonar-amar, es que es posible el milagro como un nuevo comenzar.

## Conclusiones

La problemática que se puede desprender al plantearnos si realmente existe la libertad en el hombre, y cómo es ésta, cuáles son sus implicaciones y consecuencias, cómo se ha fundamentado y desde donde se sostiene como realidad humana en el presente y sobre todo a que nos invita en tanto personas y en tanto seres sociales, nos ha llevado a considerar a dos autores que nos han asombrado con la profundidad de sus planteamientos, por lo que pareciera que la problemática nos rebasa y por mucho, ante lo cual podemos decir que nos ha dado mucho gusto encontrar en estos pensadores tan importantes para el ámbito filosófico huellas y señales de atisbos, intuiciones y puntos de vista que a lo largo del tiempo, desde la antigüedad hasta la modernidad han dibujado el horizonte de la problemática antropológica, ética y filosófica sobre la libertad.

En lo que respecta a San Agustín, podemos concluir que su estilo de vida, su pasión y su habilidad como pensador nos ha seducido hondamente, y quizá lo que más nos toca de su propuesta es que la libertad, es en sí una gracia y un misterio, pero lo verdaderamente decisivo es considerar que Dios respecto de su criatura es un Dios dador, donante que provee de lo necesario para que el hombre sea precisamente eso: un hombre, sin embargo es precisamente aquí donde radica nuestra más radical inquietud: ¿qué es verdaderamente el hombre, qué significa que sea un ser libre?, con ello entonces, no podemos dejar de lado este sentido profundo del ser: ¿para qué el hombre? ¿para qué la libertad? Podemos decir que desde la visión de San Agustín el amor de Dios a su criatura parece desbordarlo todo. ¿Qué le toca al hombre entonces?, pareciera que le toca lo mismo que a San Agustín, estudiar, profundizar, consagrar la vida, ser un problema para sí mismo que significa ahondar en sí mismo, ser sensible a la sed de sabiduría siendo llevado por la fe, y buscar en ello, el “*Summun Bonum*”, el “Todo Bien”, el “Todo Amor”, y el “Todo Libertad”.

En el terreno de la filosofía, San Agustín ha afectado con gran profundidad todo el edificio filosófico y teológico del cristianismo, así pues, quien desee averiguar algo de las fuentes filosóficas del cristianismo tiene necesariamente que detenerse en la obra del obispo de Hipona, el filósofo occidental de la patrística cristiana, San Agustín.

Debe de ser por ello, que el doctor de la iglesia más destacado en el terreno de la filosofía medieval, Tomás de Aquino, constantemente lo cita, de tal forma que San Agustín es la

autoridad principal para resolver el intrincado sistema de aseveraciones y refutaciones abierto a la razón que mantiene Santo Tomás en la “*Suma Teológica*”.

Ciertamente San Agustín no es un pensador sistemático como lo es Tomás de Aquino, sino que es un pensador apasionado. La imagen más alegre que he escuchado para señalar esta diferencia de ambos autores puede ser esta: “Santo Tomás, es un vaso de agua clarísima y trasparente que te refresca y alivia, San Agustín, en cambio, es un vaso de vino tinto oscurísimo, el cual es más sabroso, pero también más peligroso y con el cual puedes naufragar en sus olas.”<sup>95</sup>

Por lo que pudimos constatar a lo largo de nuestro recorrido, parece ser que el problema de la libertad como la otra cara del amor, fue el problema fundamental que acompañó a San Agustín durante toda su vida, hoy en día podríamos considerar con él, que el problema de la libertad sigue presente en las discusiones de los hombres, y aun sin embargo, la vida rebasa por mucho lo que tengamos que decir y escribir sobre ella misma.

Dentro del campo estricto de la filosofía política que culmina en la modernidad con Hegel y Marx al darle una interpretación ya sea idealista o materialista a la historia, los autores que revisamos, entre ellos la misma Hannah Arendt, comentan que San Agustín fue el primer pensador que introdujo el problema del tiempo histórico en la filosofía, esto es lógico, si pensamos que San Agustín estuvo siempre interesado en lo que el hombre pudiera hacer en la sociedad y en la historia, y no sólo desde la referencia teológica como lo vemos al plantear el problema de la salvación y la condena eterna por el pecado, ya que en este sentido, podríamos ver más el discurso de San Pablo, es decir al San Agustín teólogo antes que al filósofo.

Vemos pues que también tiene bastante relevancia su posición filosófica respecto a la libertad, ya que considera decisiva la experiencia de libertad para que el hombre ejecute acciones de incidencia en el mundo, es decir, realice el bien, y al realizar el bien, realice la libertad misma, y con ello se realice el mismo hombre, es decir, haya mayor humanización.

Aunque también hay que considerar que San Agustín nos introduce a una ética de la donación y de la gratuidad, en donde Dios es un proveedor generoso que se goza en llenar de bienes la creación entera, así pues, la *vita beata* es *vita activa*, ya que se goza y se vive el bien, un bien que se hace y realiza logrando con ello construir mayor libertad.

---

<sup>95</sup> Cito la frase más o menos como se la he escuchado al padre Jorge Manzano, sj, así como las referencias de los dos párrafos anteriores, al hablar sobre las diferencias entre San Agustín y Santo Tomás de Aquino en sus clases sobre “Textos medievales”.



Frente a esta postura de la donación y gratuidad, tenemos la postura del kantianismo que ve en el hombre la realización del bien desde el deber, a tal propuesta se le ha llamado formalismo o rigorismo, dicha postura en su lógica misma nos lleva o conduce a una visión de la ética que se centra únicamente en el individuo virtuoso, que se desarrolla desde sí y sólo por sí, y que gracias a su empeño, logra vencer todos los obstáculos que la búsqueda del bien supremo le puedan generar. Para San Agustín, como lo vimos, no es el hombre en sí y por sí mismo, el que ejecuta y realiza, sino que le hace falta la gracia, y en este sentido la responsabilidad entera de la realización del bien no es sólo del hombre, sino de Dios, puesto que Dios quiere el bien, y no sólo lo quiere sino que ayuda e interviene, da todo lo necesario para que el bien se pueda realizar. Así pues bajo esta óptica agustiniana el bien se da no como recompensa a un sujeto autónomo de voluntad férrea y de hábitos y prácticas virtuosas, sino como acción misma de la creación y del que quiere a su creación, es decir, Dios no deja sólo al hombre, sino que lo acompaña en su tarea de construir el bien. Y antes que todo, Dios mismo puede hacer del pecador un hombre santo, puesto que Él decide quién, cuándo, cómo y por qué y en esto está la misma conversión de Saulo de Tarso, el perseguidor de los apóstoles de Cristo, en San Pablo, el que lleva la buena nueva a los paganos, al igual que la conversión de San Agustín, quien después de su paganismo, se vuelve un gran promotor de la fe de la iglesia cristiana.

Bajo estos ejemplos, no debemos considerar que la opción del bien, está latente en el hombre como un hecho absoluto y radical que le viene desde arriba, puesto que si así fuera el hombre no tendría mérito alguno y parece que ciertamente tiene que tener un mérito, pero su mérito tampoco es absoluto, sin embargo si hay mérito, este mérito se da en el ámbito de la libertad.

En otro orden de ideas, hemos visto también como para San Agustín la libertad está dada y posibilitada por la voluntad, así pues, otra conclusión es que la voluntad lleva al hombre a Dios, puesto que si la voluntad quiere y desea el bien, entonces también debe de querer y desear el "*Summum Bonum*", que es lo absolutamente bueno, lo absolutamente amoroso y lo absolutamente libre, así pues es la voluntad y no sólo el intelecto quien plantea una estructura incompleta, no consumada, no llevada a su plenitud o a su "*máxima suma*"; ya que vemos que aunque por un lado es cierto que la razón al buscar la perfección de las conclusiones que se le plantean, busca la suprema realización del orden físico y metafísico, vemos también que la voluntad no puede quedar excluida y por ello mismo, podemos creer que la voluntad posee el

deseo de bien, y de cierta forma tiende al bien, sin embargo no de forma absoluta puesto que si fuera así, quedaría anulada la libertad, y vemos que en la voluntad se resuelve siempre en conflicto, entre el querer y no querer u otro querer, aun así podemos creer que en la voluntad reside un substrato de lo divino, o algo muy profundo que desde nuestra humanidad nos mueve a más, en este caso de la libertad, este algo muy profundo nos mueve a más libertad, de tal forma que la libertad como bien que se va pleniificando, se vuelve un deseo en el alma, con esto podríamos decir que el hombre posee bajo estas características, una estructura anhelante que lo define y le da dirección de vida hacia el horizonte del anhelo y la esperanza, por ello el hombre es búsqueda y anhelo, es un buscar anhelante.

Otra importante consideración al respecto de la idea de libertad en San Agustín es la que se refiere al pecado. San Agustín considera que el pecado no es un castigo de Dios, puesto que Dios no castiga, Dios ama, y si se da el mal, o el pecado, es en función del amor, o el perdón e igualmente la redención, la cual es mucho más festiva cuanto más grande fuera el pecado o el mal, por eso se dice: *“Habrá más alegría en el cielo por un solo pecador que se convierta que por noventa y nueve justos que no tengan necesidad de conversión”*. (Lucas 15,7). Esta misma posición la encontramos en San Pablo, y en Santo Tomás de Aquino, ya que el mal, el dolor y el pecado en general no son la realidad última, la realidad última es Dios, si acaso el mal o el pecado son medios para acercar al hombre a Dios, esto queda mejor visto bajo el sentido de la con-versión, en donde el hombre re-vuelve sobre sí, se con-vierte sobre sí, pero no es el mismo, sino que está inspirado por una nueva realidad, estos es, de una realidad meramente dimensionada desde lo humano, hasta una realidad dimensionada y enriquecida desde lo divino. Puesto que entre la medida de lo humano y la medida de lo divino, lo que sobresale es la medida del corazón, en tanto que *miser cordia (mesura-cardia)*.

El punto de la relación entre mal, dolor y pecado es bastante interesante si consideramos el asunto desde el punto de vista ético en consideración a que nadie peca, o busca el mal por sí mismo, sino en orden al bien, de esta forma, el problema está en la apreciación que se tenga del bien. San Agustín es claro al afirmar que Dios jamás podrá querer el mal, si el mal existe es porque el hombre lo ha escogido. Así pues bajo esta consideración, el hombre yerra en su elección, entonces, si el hombre yerra y el mismo hombre se da cuenta de su yerro, entonces puede acaso el hombre querer no elegir, preferiría dejar de lado la respuesta de la elección, no res-ponder, que sería “no ponderar, o analizar la cosa”, o simplemente “no responder ante la

situación o el acontecimiento que le exige una respuesta”, bajo esta premisa de una voluntad negativa de no querer elegir, puede plantearse entonces la siguiente cuestión, ¿Quién elige, cuando el hombre no lo hace?, ¿el pecado domina, el mal se impone, puesto que la no elección por el bien es motivo de que el mal se manifieste?, si esto fuera así, entonces, el mundo sería un mundo de pecadores, puesto que casi nadie ha decidido por sí mismo nacer, y si el mundo fuera una gran pléyade de pecadores entonces, ¿qué sentido tendría que el mal se reprodujera invariablemente?, es decir, ¿qué sentido tendría que siguiera naciendo el pecado en cada ser humano?

La cuestión del pecado original tratado por San Agustín es una cuestión que no buscamos responder aquí, si nos hemos metido en esta dirección es porque veíamos necesario plantear la respuesta negativa del pecado con una respuesta positiva. La respuesta negativa o la negación de la intervención en la vida y dejar que las cosas se den por azar, pareciera ser ya de suyo el mal, pero no es así, si el hombre no interviene, e interviene el orden natural, y si dicho orden natural es de causa divina, entonces por necesidad tendría que devenir en bien toda ausencia de intervención humana. Así pues, bajo esta premisa el mal no puede ser la ausencia de buena voluntad, o la ausencia de ejercer la libertad por parte del hombre.

Puestas así las cosas, vemos entonces que la realidad se da sin la voluntad del particular, es decir del hombre, si la realidad es ya de suyo el bien. Qué más da que la realidad devenga producto de una elección concienzuda o no. Así pues, vemos que la realidad natural crea su propio orden, y en ello no puede haber pecado. Sin embargo hay pecado, puesto que hay mal, pero este no es del orden natural, sino del orden moral, es del hombre no de la naturaleza, así pues, primero se da el acto del hombre, la elección, la pre-ferencia, el movimiento de la voluntad, y entonces sí y sólo así, puede haber pecado o mal.

Pero entonces, volvamos al planteamiento, ¿tiene sentido que el hombre tenga presencia en el mundo con su elección, con su decidir, con su optar?, si respondemos que sí, entonces tenemos que proponer que el hombre en sentido genérico tiene más oportunidades de hacer el bien que de hacer el mal, puesto que si hiciera más el mal, su propia existencia estaría en duda y si aún a pesar de todo se ha mantenido durante los siglos, es porque en uno u otro momento ha hecho algo bien, es decir, a pesar del mal escogido y realizado, ha hecho más el bien que el mal. Si respondiésemos que no tiene sentido su existencia electiva y realizadora de bien, entonces, estaríamos afirmando que no hay nada que impele u obligue al hombre a cumplir con un

propósito definido, sino que más bien, la ausencia de este propósito definido le deja abierto el camino para cumplir o realizar cualesquier cosa que se plantee resolver, y vistas así las cosas, no puede ser del todo mal tener la opción abierta de realizar una realidad que no está ya predeterminada sino que está en potencia dispuesta a ser lo que se quiera ser. Desde este punto de vista, podemos decir, que tampoco es negativo esto, es decir, no puede haber mal puesto que no hay referencia de un bien que se impone. En ambos casos, el hombre gana, ya que vemos que si el hombre tiene un sentido de vida, y se apuesta por él, entonces hay más fe en considerar que la propia existencia en sí es ya un logro, así como mantenerla, por el otro lado, también gana, ya que al no tener una determinación absoluta que le fije un rumbo, entonces está en estado de apertura para realizarse, el cual podemos considerar que es más un bien, que un mal, puesto que se está en vía de realizar cualquier realidad.

El punto central en todo esto es considerar que precisamente el papel del hombre en el mundo y en la realidad no puede ser considerado como un mal y a esto nos referíamos cuando decíamos que sería sumamente desastroso que nacieran y nacieran más pecadores, el argumento se puede comprender mejor si consideramos ahora la propuesta de Hannah Arendt y su idea de natalidad, en donde plantea que cada ser nuevo que llega a este mundo es en sí ya un bien, pues es la posibilidad de lo nuevo, es decir la natalidad es la presencia del bien y no del mal y al mismo tiempo de la posibilidad de un mundo y de una humanidad que no está condenada a repetirse en sus errores, sino que más bien, desde la natalidad se vivifica la libertad de que cada hombre sea por sí mismo alguien único y diferente que le imprima a la vida y a la sociedad una huella distinta, una vocación diferente que pueda generar una dinámica novedosa en un mundo que pudiera quedarse sin posibilidad de novedad y de libertad de no darse la natalidad. Ahora bien, se pudiera objetar que este planteamiento no resuelve de suyo la cuestión del mal, ya que la vida como mero darse en el plano biológico no resuelve un problema moral, sin embargo podemos considerar que de fondo la moral lo que persigue, es crear la vida, y no sólo crearla sino mantenerla, posibilitarla y desarrollarla, no oprimirla, cesarla o anularla, o bien degradarla, en este sentido, es necesario ver el mal moral como lo que niega la vida, y el bien moral como lo que la afirma. Bajo esta acotación si cabe hablar de bien desde la natalidad. Por otro lado, desde la propuesta cristiana que nos recupera San Agustín, el hombre recordémoslo, muere en el pecado, es decir, en el mal, y vive desde el bien, así pues, nacer espiritualmente se refería no a nacer biológicamente, sino espiritualmente, es decir, tener la oportunidad de hacer el bien, lo

cual implicaba, recuperar la oportunidad de hacerse libre desde la gracia, y de lo que se llamó volver a nacer en espíritu, así pues, volver a nacer en espíritu implica conferirle a la natalidad la premisa de que sólo desde la natalidad se puede realizar la esperanza y así puesta desde el orden de lo espiritual ésta es acertada, ya que una natalidad espiritual es posibilidad de realización de lograr mayor bien en el mundo.<sup>96</sup>

Esta es de fondo la buena nueva del mensaje cristiano que podría verse como un cristianismo humanizador, en tanto que más esperanzador para la realidad plenificada como realidad humanizada, aunque ciertamente también se hable de una realidad más divinizada o sacralizada, en todo caso, irse haciendo más libre e ir realizando la libertad, es también irse divinizando o sacralizando a sí mismo así como ir divinizando o sacralizando la realidad, esto es lo que vemos que acontece con la unión de la “*vita activa*” y la “*vita beata*” para Hannah Arendt.

Otra consideración sobre el planteamiento del mal en el mundo desde San Agustín se aprecia en lo que decíamos en el capítulo dos, acerca de que San Agustín no se separa del corpus teológico paulino, antes bien lo recupera constantemente, y en San Pablo encontrará San Agustín la vía de abordar el mal, así pues, ante este problema del mal el eje del argumento agustiniano serán aquellas palabras de San Pablo, “*donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia*” (Rm 5,20). Esto nos permite entrever que San Agustín al igual que San Pablo reconoce el mal como pecado, más no es ésta la última y radical realidad del hombre, el hombre no se acaba ni se agota en el mal o en el pecado, de tal manera que no tenga esperanza de bien, antes al contrario, la experiencia de mal y de pecado es vital en los procesos de con-versión, que ya veíamos puede ser una forma de *natalidad espiritual*, “*Lo nacido de la carne, es carne; lo nacido del espíritu, es espíritu. No te asombres que te haya dicho: Tenéis que nacer de nuevo*” (Jn 3 6-7) así, la conversión tal y como la vemos en las vidas de San Pablo y San Agustín, es una gracia que en sí supera el mal y esto permite la realización del bien, pero por sí misma la gracia no basta, sino que es necesario el don de la persona, el don de la gracia como regalo de vida es insuficiente, ciertamente es un regalo bellísimo quizá el más grande, pero no es suficiente tener vida, sino

---

<sup>96</sup> En este sentido también Arendt lo señala, poniendo el énfasis en la “acción y la palabra” como referentes de la natalidad, apuntamos la referencia desde Manuel Cruz en su introducción a la obra “De la historia a la acción”. <El hecho en bruto de nuestra originaria aparición física debe doblarse en ese segundo nacimiento que es la inserción en el mundo humano a través de la palabra y la acción. El nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo porque el recién llegado ejerce su capacidad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar. Si se prefiere a la inversa: <<una vida sin acción ni discurso [...] está literalmente muerta para el mundo; ha dejado de ser una vida humana porque ya no la viven los hombres>>. Arendt, Hannah. *De la historia a la acción*. Ed. Paidós, Barcelona; 1995. p. 21

hace falta tenerla en abundancia, y para ello se necesita el don de la persona, y no hay donación real de la persona si no está de por medio su propia elección y decisión de darse completamente, es decir, donarse, un donarse que es un buscar anhelante del todo bien, todo amor y todo libertad.<sup>97</sup>

Ahora bien, pasando a Hannah Arendt y en concreto a lo que respecta a su propia experiencia de vida. Es admirable como le afecta el nazismo, es decir, una experiencia de mal, de índole política con repercusiones de índole humanitarias. Nadie de los que estuvimos ajenos a tal conflicto podemos entender bien a bien cómo fue posible el holocausto, y cómo el mundo entero quedó inerme ante este mal, e imposibilitado para actuar e intervenir. Con esto como antecedente podemos inferir, que el problema central en Hannah Arendt, no es sólo la plenificación de la historia desde la política, es decir, desde una condición secularizada del orden social y comunitario, sino la experiencia en sí del mal. Así planteadas las cosas, la falta de libertad es una de las máximas experiencias de mal, y ciertamente lo es estar encerrado en un campo de concentración, despojado de toda señal de humanización, en estado de sobrevivencia mínima, lo que nos hace pensar que la única forma de procurar el bien, es concederles y darles garantías a los individuos de que su vida pueda realizarse sin problemas de persecución, de arrestos, de prisiones y de muertes a voluntad de un aparato de Estado, sino en pleno respeto de la dignidad de la persona y de su valor como sujeto de derechos, sin importar sus diferencias, sino más bien, incorporándolas bajo un sentido de novedad.

Como decíamos anteriormente, la natalidad frente a la mortalidad no sólo es la esperanza de vida, sino que también es la esperanza de bien, de hecho es su máxima posibilidad humana, y no sólo de bien, sino de novedad, de cambio de historia.<sup>98</sup> Por otro lado, si consideramos que la noción de “*vita activa*”, es la posibilidad de realizar desde la libertad al hombre, cuando vemos que el hombre se ha separado del orden de la necesidad física y se vuelca sobre el mundo de la acción, sobre el mundo de la política y del orden moral es decir sobre un orden “*nomotético*”. Bajo este orden “*nomotético*” podemos decir que tiene sentido hablar de libertad, ya que es desde el “*nomos*”, desde el mundo normado, establecido con criterios y pautas humanas que

---

<sup>97</sup> En este sentido, hablando de donación total de la persona, habría que señalar que la vida de Jesús y más propiamente su vida pública, su vida en el “*ágora*” fue una donación total, como lo dirá el apóstol San Juan, a propósito del “*inter-est*” de Jesús de estar entre los hombres. “El ladrón no viene más que a robar, matar y destruir. Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia” (Jn 10, 10).

<sup>98</sup> Un cambio de historia que puede ser tanto personal como social, es decir, de una historia biográfica y de una historia como narrativa social.

tiene sentido encuadrar la actividad humana como una actividad de hombres y entre hombres, fuera de este orden del “*nomos*” no podemos hablar de libertad, ni siquiera de humanidad, en este sentido Hannah Arendt nos deja ver que es desde la política como una expresión de la *vita activa*, que el hombre puede encontrar las referencias vitales de ser hombre, es decir la realización de su libertad, que en resumidas cuentas, es la realización de su vida misma, es la vida en abundancia, la vida plenificada.

Ahora bien, respecto a esta *nomoteidad* como elemento básico del despliegue de posibilidades de los hombres, podemos ver como Hannah Arendt coincide con San Agustín en su referencia a la vida de comunidad, en este sentido parece que queda ya bastante claro como no podemos hablar de la libertad de la persona sin hablar de la sociedad y su estructura nomotética.

En cuanto a la diferencia de la labor, el trabajo y la acción, resulta aleccionador para nuestra época que vivamos en una sociedad anclada en la pura labor, es decir, preocupados por la sentencia del “*homo faber*”, trabajar para vivir, producir y consumir, siendo así que bajo esta lógica es cuando menos posibilidades de libertad tenemos. Lo contrario sería en este caso, enfocarnos a la actividad no de la labor simplemente, ni del trabajo, sino buscar la forma de ser acción y ser palabra, ser discurso.

En ello, podríamos alcanzar no sólo crear un mundo de bienestar material, que resuelva nuestras necesidades fisiológicas, sino podríamos realizar la vida en comunidad, es decir, la vida con un sentido comunitario y político, para que al momento en que nos enfrentemos a la realidad humana como personas, como individuos, encontremos en el mundo de los hombres el flujo de la vida, en el diálogo persuasivo como la máxima novedad del discurso, es decir, dejando que existan voces nuevas en el mundo de los hombres, en lugar de acallarlas, censurarlas o aniquilarlas, cada voz nueva en el ágora es un triunfo de la política, de la libertad y del sentido de novedad en la existencia humana con la incorporación de nuevas voces<sup>99</sup>.

---

<sup>99</sup> Este es el sentido de ser persona, no sólo se nace persona y se nace hombre, sino que también hay una implicación propia de irse haciendo persona e irse haciendo hombre, a través de la *palabra propia*, del *discurso propio*, ser palabra y ser discurso es cobrar peso ontológico, es ir adquiriendo una “personalidad particular en la existencia humana”, significa también que nos estamos comprometiendo con nuestra realidad, con nuestra propia vida en la cual nos estamos implicando sólo si *actuamos*. Quedarnos al margen de la realidad “sin acción ni discurso” es limitar nuestras posibilidades de hacernos personas, sólo en la medida en que nos implicamos con nuestra acción y discurso es que participamos en la realidad humana como miembros de la comunidad, entonces es cuando se nos puede reconocer como personas, es decir como actores, a ello nos remite la etimología de la palabra persona, “*prosopon*” (Rostro, cara, máscara) ir teniendo un rostro que nos identifique como un “quien”, que de frente a un “nadie”, que es la máxima tragedia de lo personal, la “nihilidad” de la persona, que no sólo es carencia e insuficiencia, sino que incluso no se puede fundar la dignidad de la persona, ser persona y tener dignidad sólo se

Por último hay que decir que en este sentido el acercamiento a lo sagrado a partir de los hombres es inminente, lo vemos en San Agustín y su camino de vida, en donde se revela su sed de verdad y posteriormente su deseo de purificación, aunque nunca sólo, sino en comunidad, buscando la realización del bien tanto en sí mismo como en los demás, la “*vita beata*”, es pues una “*vita activa*”, y una “*vita beata*” nos conduce a una “*vita activa*” siempre ambas en medio de los hombres. Así pues concluyamos que actuar en el mundo y hacer el bien es la premisa fundamental de realizar la libertad, pero no sólo personal sino social, y en ello está la clave para rescatar la propuesta de San Agustín y de Hannah Arendt para nuestro tiempo.

Nos corresponde a nosotros realizar y fundar la libertad, como una opción y preferencia por el bien, si queremos que esta realidad vivida sea más libre, más humana y sea una realidad más realizada. Nuestro tiempo y nuestra propia existencia nos demanda libertad, toda pasión por la existencia humana es a su vez una pasión por la libertad, una libertad que es asumida como necesidad de bien, un bien que solamente se puede practicar, desde la donación de sí para hacer vida en el mundo de los hombres que es la vida en común, es decir, la vida compartida es la vida comunitaria. Se requiere pues, fundar la libertad desde la acción, desde la oportunidad de darle al hombre la opción de ser un “quien”, frente a un “nadie”, en este sentido nuestra época necesita fundarse no sobre la vida masificada, sino desde la vida que rescata a la persona como un “quien”, en este sentido rescatamos la dignidad de cada cual, aunque para ello sea necesario provocar y suscitar la emergencia de la libertad como acción y discurso.

Por esto, San Agustín, junto con Hannah Arendt son tan significativos en nuestros días y no sólo ellos, sino los problemas fundamentales a los cuales se enfrentaron con todo su ser y que vivieron a nivel intelectual y espiritual, como seres humanos históricos concretos con necesidades reales y tangibles que se pueden resumir en tres conceptos que no sólo se deben de vivir apasionadamente y con toda intensidad, sino de practicar, como posibilidad de realización humana y que ya vimos son la posibilidad y el logro de la *vita activa* y la *vita beata*: amor, bien y libertad.

Toca pues, ir buscando su plenitud, como un ir buscando el máximo anhelo, y en esa búsqueda que vaya quedando registro real del vivir, es decir, un vivir que se vuelve acción real y concreta, es decir, milagro, que vaya dando cuenta de una vida en abundancia, la cual es desde

---

puede fundar al ser un “quien.” Cf. Arendt, Hannah. *La condición humana*, Ed. Paidós. Barcelona; 1993. p. 204-205.



luego, abundancia de bien y abundancia de amor, resumiéndose ambas en abundancia de libertad. Una libertad que se vuelva esperanza por el hombre y los suyos.

## Bibliografía

- AGUSTÍN, San. *Obras Completas de San Agustín XL. Escritos varios (2o)*. Ed. BAC, Madrid; 1995.
- \_\_\_\_\_. *Obras de San Agustín XVI. La ciudad de Dios (I.o)*. Ed. BAC, Madrid; 1964.
- \_\_\_\_\_. *Obras de San Agustín IX. Tratados sobre la gracia (2º)* Ed. BAC, Madrid; 1952.
- ARENDR, Hannah. *El concepto de amor en San Agustín*. Ediciones Encuentro, Madrid; 2001
- \_\_\_\_\_. *De la historia a la acción*. Ed. Paidós, Barcelona; 1995.
- \_\_\_\_\_. *La vida del espíritu*. Ed. Paidós, Barcelona; 2002.
- \_\_\_\_\_. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Ed. Paidós, Barcelona; 2003.
- \_\_\_\_\_. *La condición humana*. Ed. Paidós, Barcelona; 2005.
- \_\_\_\_\_. *Sobre la revolución*. Ed. Alianza editorial, Madrid; 2006.
- \_\_\_\_\_. *¿Qué es la política?* Ed. Paidós, Barcelona; 1997.
- ARISTÓTELES. *Ética nicomáquea ; Ética eudemia*. Ed. Gredos, España; 2003.
- ARISTÓTELES. *Política*. Ed. Gredos, España; 1988.
- BIBLIA DE JERUSALÉN. Nueva edición revisada y aumentada, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao; 1998.
- CICERÓN. *Sobre la adivinación; Sobre el destino; Timeo*. Ed. Gredos, Madrid; 1999.
- COPLESTON, Frederick. *La historia de la filosofía: Vol. 6 de Wolff a Kant*. Ed. Ariel, Barcelona; 1981.
- \_\_\_\_\_. *Historia de la filosofía. Vol. 7, de Fichte a Nietzsche*. Ed. Ariel, Barcelona; 1982.
- FRAILE, Guillermo. *Historia de la filosofía II. El cristianismo y la filosofía patristica: Primera escolástica*. Ed. BAC, Madrid; 1986.
- GINER, Salvador, *Historia del pensamiento social*. Ed. Ariel, Madrid; 2008.
- HEIDEGGER, Martin. *Estudios sobre mística medieval*. Ed. FCE, México; 1997.
- \_\_\_\_\_. *¿Qué es metafísica?* Ed. Alianza, Madrid; 2003.
- KRISTEVA, Julia. *El genio femenino: la vida, la locura, las palabras: Hannah Arendt*. Ed. Paidós, Argentina; 2000.
- LEIBNIZ, Gottfreid W., *Teodicea: un ensayo sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*". Edición electrónica, Escuela de Filosofía Universidad de Arcis. [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl).

MANZANO, Jorge. *Nietzsche: detective de bajos fondos*. Ed. Universidad Iberoamericana, México; 2004.

MARDONES, José María. *Síntomas de un retorno: la religión en el pensamiento actual*. Ed. Sal Terrae, España; 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*. Ed. Alianza editorial, Madrid; 1979.

PLATÓN. *Diálogos VI : Filebo, Timeo, Critias*. Ed. Gredos, Madrid; 1992.

PLATÓN. *Diálogos IV : República*. Ed. Gredos, Madrid; 1986.

PLATÓN. *Diálogos*. Ed. Porrúa, México; 2000.

ZUBIRI, Xavier. *Naturaleza, historia, Dios*. Ed. Alianza. Madrid; 1994.