

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 López¹

Resumen:

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. Nuestra reflexión sobre el problema de la libertad, parte de dos autores que considero importantes para actualizar en nuestros días el problema del ámbito de la libertad. 1. San Agustín, uno de los fundadores del pensamiento cristiano para la tradición filosófica occidental, que habla desde la intimidad, signo de una reflexión intelectual profunda, y en donde se viven las grandes conmociones 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 donde se suscitan grandes retos en nuestro mundo contemporáneo que nos plantean respuestas y acciones desde el plano ético-político.

Palabras clave:

Vita beata, vita activa, bien, libertad, comunidad, humanización, acción, discurso.

¹ Lic. En Sociología con la terminal en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Guadalajara. Maestría en Filosofía y ciencias sociales (ITESO).
poderosojorge@hotmail.com

Abstract:

We start from the assumption that when speaking of the possibility of freedom in humans, we speak in fact of the capacity to built reality and about making life and world; the consequences might be humanizing or dehumanizing for the individual and social life. To raise the problem of freedom, we are to start from the considerations made by two authors: 1. St Augustine of Hippo, one of the founders of the Christian thinking for the western philosophical tradition, that speaks from the intimacy, sign of deep intellectual reflection, and where the great commotions that give rise to the fundamental and radical options that we do in the life, take place. 2. Hannah Arendt, because of the topicality and currency of her thinking, especially to address the issue of freedom in the philosophical and political level, field where the biggest challenges in our contemporary world arise.

Key Words:

Vita beata, vita activa, good, freedom, community, humanization, action, discourse.

Introducción.

Comenzaré definiendo lo que cada autor entiende por libertad y cómo lo relacionan con su particular visión de la vida humana, para posteriormente realizar un balance a manera de diálogo sugerente y provocativo entre estos dos autores, con la finalidad de rescatar una propuesta para el terreno de la filosofía política y, más en concreto, para la trama de las relaciones humanas entre el hombre y su comunidad. Bien visto, el problema del *ethos* social es un problema de la dicotomía entre *zoé* y *biós* en la *polis*, pero fundamentalmente es un encuentro con *ó eleuteros anthropos*, es decir, el hombre libre.

La libertad para San Agustín.

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 la del bien, pero sí 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 desordenado en el universo, nada injusto, lo sepamos o no lo sepamos nosotros.” (San Agustín.trad.1995.).

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 son buenas en tanto que son.” (San Agustín. trad.1995.).

Agustín nos dice con esto, que Dios es *inocente*,¹ 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, aunque no por ello altera el plan divino que es siempre, por mucho, mejor de lo que el hombre pueda hacer bien o mal.

¹ 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 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. Véanse en este sentido las palabras siguientes: He aquí 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, (Platón, trad. 2000.).

“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.” (San Agustín, trad.1995).

Así pues, lo que se quiere o desea está afinado sobre la 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.

Así pues, ante esto, es sumamente importante apuntar algo para comprender 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 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 más², (Manzano, s.d: p. 26).

La libertad para 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 parten de su visión del totalitarismo y de la determinación histórica que le imprime ese tipo de régimen al hombre, cancelando su capacidad de pen-

² 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}).

sar 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"*. Uno produce y se encarga de realizar la faena humana necesaria para lograr la supervivencia, pero no es acción auténtica, si acaso imitación, subordinación, alienación (*Teckné*), 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.”(Arendt, 1958/2005:p. 35).

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.” (Arendt, 1958/2005: p. 35).

Sin embargo, 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.”³ (Arendt, 1958/2005:p. 35).

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 mueven 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 libertad⁴.

“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

³ 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.

⁴ Dice Hannah Arendt: “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, (1995/1997, p. 47).

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 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.” (Arendt, 1958/2005: p. 201).

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, 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 hablamos de un *algo*, sino de un *alguien*⁵, así queda de manifiesto la relevancia y trascendencia de ese alguien, que en tanto que vida nueva y posibilidad nueva, es la apertura de lo meramente natural o lo otro que no es sólo 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” (Arendt, 1958/2005, p. 201).

⁵ 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. (Heidegger, 1929/2003:p.12).

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, el 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 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” (Arendt, 1995/1997: p. 66).

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 o términos que ya desde la antigüedad dan cuenta de esta unión entre la política y la libertad, como son las palabra griega *archein* (dominar, comenzar) y el latino *agere* (desencadenar un proceso). (Arendt, 1995/1997: p.66)

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.”(Arendt, 1995: p. 66).

Así, frente a la determinación histórica de un sistema político que determina 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 órdenes políticos vigentes y por ello mismo llevan al terreno de lo político, y sobre todo de lo real, su no 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 en 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 aras de una idea del Estado o una idea del porvenir. Así, el hombre sufre la esclavitud de la voluntad y se aniquila toda forma de expresión de vida mediante la violencia del aparato militar bajo la orden y dirección de la voluntad de una sola persona.

Cómo dialogan sobre la libertad San Agustín y Hannah Arendt.

La libertad para San Agustín 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 divino⁶. 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. (Arendt, 1978/2002: p. 318).

Así pues, la libertad es una experiencia profundamente personal y directa que el hombre posee, pero no se hace presente tan fácilmente a menos que haya en el hombre un problema y ese problema sea él mismo. Uno de los aspectos más concordantes entre San Agustín y Hannah Arendt, será precisamente éste, la experiencia de la intimidad. La experiencia del espíritu no sólo es el 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. Vemos, entonces, cómo San Agustín y Hannah Arendt son pensadores radicales en el sentido de que parten desde la interioridad. Su experiencia de vida es un pretexto para que el espíritu se agite.

Ahora bien, a pesar de que el espíritu es lo personal y lo concreto, es decir, la reflexión de sí mismo, es importante recalcar que en las propuestas agustinianas y arendtiana son de gran valor los elementos sociales y políticos. Así, uno de los elementos que más los acercan es precisamente su vínculo con lo social comunitario, y en este sentido podría decir que sus principales preocupaciones fueron el *ethos* y la *polis*.

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 puede proveer la experiencia cristiana, principalmente el amor. Esta última experiencia del amor es la que consideramos el culmen tanto del pensamiento de Hannah Arendt y como del de San Agustín. En Arendt es claro que la vida política es la unión de un cuerpo de hombres,

⁶ 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*, ésta ha tomado su mayor auge. Varios siglos antes de Cristo, Heráclito ya señalaba lo siguiente, *Me he buscado a mí mismo*, (Verneaux, 1975: p. 11), sentencia que apunta a la también conocida frase *Conócete a ti mismo*, γνῶθι 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*, o *bios* y *zoé*. Es decir, hacer vida humana, va más allá de hacer vida biológica, se trata de construir y enriquecer la biografía personal, cualificar la vida, plenificarla, lo cual es humanizarla, pero esta humanización es en el terreno de los acuerdos humanos, es decir, de la normatividad humana, con lo cual estamos en el terreno de la política y en el terreno de la *vita activa* y no del *homo faber*, sino en el terreno de la libertad, el territorio donde se va forjando del ó *eleuteros anthropos*.

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.

Este amor es de fondo, un bien divino, *gracia* que se convierte en el mundo en la posibilidad de libertad para los hombres. 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.

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 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 estando entre los hombres como la posibilidad de hacer el bien, y desde ello existe la posibilidad de la realización de vida.

Otro aspecto relevante que los acerca, es el concepto de Arendt sobre la *natalidad*, y es que a ésta 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 también un cambio de mentalidad, podría decirse, una transformación del espíritu tal y como se ve en San Pablo y en el mismo 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 *meta-noia* y, a su vez, su esperanza de futuro. Esto es, de que su mirar temporal trascienda el ámbito de lo meramente presente del 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, 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”. (1978/2002: p. 318).

En San Agustín el tiempo también tiene una importancia radical, ya que el ser humano fue hecho en el tiempo, y propiamente se puede decir que es su valor primigenio e, incluso, lo que da acuse de la libertad humana, es el hecho de que el hombre sea temporal. Además, en 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. (San Agustín.trad.1995.)

Este problema tendrá en la tardo-modernidad el eco de su dificultad en dos autores que hablarán al respecto, uno es Gianni Vattimo y el otro es Jürgen Habermas, quienes en la obra *Síntomas de un retorno* del filósofo español José María Mardones, abordan el concepto de *Kénosis*⁷ (*vaciamiento, ocultamiento*), en 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. (Mardones, 1999)

Ante tal escenario, y rescatando la propuesta de San Agustín y Hannah Arendt, podemos pensar que la huella del hombre es también una huella milagrosa, lo que él haga puede ser un prodigio, su vida temporal vivida en la historia humana puede ir siendo encantada por el hombre mismo, es un encantamiento que se da en cada nuevo ser único e irreplicable como proyecto y milagro, y en la conciencia de que el hombre está orientado como proyecto esperanzador en la historia de los hombres.

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 en que la realidad queda liberada mencionada por Hannah Arendt y que muy posiblemente recupera de la tradición cristiana, 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 ésta se vaya liberando de la determinación que le imponía el pecado, 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.

Así pues, la *natalidad* se encuentra de frente a la mortalidad no sólo siendo esperanza de vida, sino también siendo esperanza de bien, de hecho, es la máxima posibilidad humana, y no sólo de bien, sino de *novedad*, de cambio de historia.⁸ Por otro lado, si consideramos que la noción de *vita activa* es la posibilidad del 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

⁷ 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 este algo esté oculto, mientras no se ha revelado. Así, la *Kénosis* es condición de la *alétheia*; en un sentido 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. La tarea filosófica para Heidegger es abrir la posibilidad del ser, un ser que ha estado y está oculto. Así mismo, sobre el sentido de ocultamiento, recuérdese también la frase de Heráclito: A la naturaleza le gusta ocultarse. Otro sentido de ocultamiento que modifica el planteamiento de estos autores, lo podemos encontrar en una interpretación muy singular sobre el anuncio de la muerte de Dios señalado por Nietzsche, considerado el gran anunciador del nihilismo contemporáneo, en referencia al pasaje de su obra Así habló Zarathustra en El loco de la linterna que busca a Dios a pleno día anunciando su muerte ante el pueblo que ríe de la noticia; este otro sentido novedoso 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". (Manzano, 2004: p. 64).

⁸ Un cambio de historia que puede ser tanto personal como social, es decir, de una historia biográfica y de una historia como narrativa social.

la acción, sobre el mundo de la política y del orden moral, es decir, sobre un orden *nomotético*. Entonces, 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 tiene sentido encuadrar la actividad humana como una actividad de hombres y entre hombres, lograr *con-vivencia*, y 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 la expresión más fiel 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 del cristianismo.

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 cómo no podemos hablar de la libertad de la persona sin hablar de la sociedad y su estructura nomotética.

Conclusiones

Resulta aleccionador para nuestra época que vivamos en una sociedad anclada en la pura faena de *la labor*, es decir, preocupados por la sentencia del *homo faber*, trabajar para vivir, producir y consumir, siendo que bajo esta lógica 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, con ello, ser palabra y ser discurso.

En tales circunstancias, podríamos alcanzar no sólo a crear un mundo de bienestar material que resuelva nuestras necesidades fisiológicas, sino que 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 voces⁹.

Hay que decir que, en este sentido, el acercamiento a lo sagrado a partir del hombre 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 de espíritu, aunque nunca solo, sino en comunidad, buscando la realización del bien tanto en sí mismo como en los demás: la *vita beata*, es, pues, una *vita activa*, siempre en medio de los hombres. Así pues, concluyamos que actuar

en el mundo y hacer el bien son las premisas fundamentales para 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, lo cual nos exige con suma urgencia nuestra libre inclusión, y con ello la esperanza y la promesa de que el mundo de los hombres no decaiga ni se agote. Finalmente, esa es nuestra tarea humana: ir forjando en el tiempo lo propio de lo humano. Es la tarea histórica que le ha sido asignada al ó *anthropos eleuteros*, el hombre libre. ¶

⁹ Éste 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 quién que dé 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 impide fundar la dignidad de la persona: ser persona y tener dignidad sólo se pueden fundar al ser un *quién*, (Arendt, 1958/1993:pp. 204-205).

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hannah. 1958. (1993). *La condición humana*. (Barcelona: Paidós.)
- Arendt, Hannah. 1995. (1997) *¿Qué es la política?* (Barcelona: Paidós.)
- Arendt, Hannah. 1978. (2002). *La vida del espíritu*. (Barcelona: Paidós.)
- Heidegger, Martin. 1929. (2003) *¿Qué es metafísica?* (Madrid: Alianza.)
- Manzano, Jorge. (2004). *Nietzsche: detective de bajos fondos*. (México: Universidad Iberoamericana.)
- Manzano, Jorge. (s.d.). *Segundo Cuaderno de Filosofía Medieval II*. [Manuscrito no publicado].
- Mardones, José María. (1999). *Síntomas de un retorno: la religión en el pensamiento actual*. (España: Sal Terrae.)
- Platón. (2000). *Diálogos*. (México: Porrúa.)
- San Agustín. (1995) *Obras completas de San Agustín XL. Escritos varios (2º)* (Madrid: BAC)
- Verneaux, Roger. (1975) *Textos de los grandes filósofos. (Edad Antigua)*. Barcelona: Herder.)

Recibido: Octubre 20, 2011. *Aceptado:* Junio 14, 2012