

## San Agustín y el Amor como fundamento de las relaciones políticas. Un acercamiento desde la obra de Hannah Arendt

### RESUMEN

A partir de la confluencia entre Agustín y Arendt se entiende que las relaciones políticas como núcleo de la vida en sociedad son la expresión de una pluralidad de personas en la concorde unidad por el Bien Común. El Amor, es fundacional en el interior de las relaciones políticas para el Obispo de Hipona, ya sea el amor propio en la *civitas terrena* o el amor a Dios en la *civitas Dei*. Desde la mirada arendtiana se puede comprender esta dimensión fundante de la socialidad desde el diálogo con la tradición griega y judeo-cristiana, a la luz de la filosofía política del siglo XX. Reflexionar sobre el Amor como fundamento de las relaciones políticas a partir de estos autores es pertinente en un contexto donde estas relaciones son de tipo instrumental, y la alteridad, como una de las características fundamentales del Ser, está determinada por una lógica conflictual. Una filosofía política que encierra el pensamiento agustiniano y arendtiano es el nervio fundamental para considerar un paradigma de las relaciones políticas que respete y esté fundado en los elementos constitutivos de la persona humana.

PALABRAS CLAVES: Amor- relaciones políticas- *vita socialis-vita actiosa*

### ABSTRACT

From the confluence between Augustine and Arendt it is understood that political relations as the core of life in society are the expression of a plurality of people in the concord unity for the Common Good. Love, is foundational within political relations for the Bishop of Hippo, either self-love in *earthly civitas* or love of God in the *civitas Dei*. From the Arendtian eye you can understand this founding dimension of sociality from the dialogue with the Greek and Judeo-Christian tradition, in light of the political philosophy of the twentieth century. Reflecting on Love as the foundation of political relations from these authors is relevant in a

context where these relationships are of an instrumental type, and alterity, as one of the fundamental characteristics of Being, is determined by conflicting logic. A political philosophy that encloses Augustinian and Arendtian thinking is the fundamental nerve to consider a paradigm of political relations that respects and is based on the constituent elements of the human person.

KEY WORDS: Love, political relations, *vita socialis*, *vita actiosa*.

## 1. INTRODUCCIÓN

A la luz de estos tiempos parece descabellado afirmar que el Amor es el fundamento de las relaciones políticas. Por ello el presente texto es una apología del Amor como originario en la socialidad, que permitiría el reencuentro de la persona humana con lo más íntimo de sí mismo, para luego expresarlo en el encuentro con la alteridad en el espacio público. Pero, ¿a qué se hace referencia con *fundamento de las relaciones políticas*? Se entiende por “fundamento de las relaciones políticas” a las causas y principios que constituyen las relaciones políticas en cuanto a su realidad. A partir de aquí se abordará por qué el Amor es el fundamento de las relaciones políticas para San Agustín, utilizando la lógica heredada de la obra de Hannah Arendt, en especial de su tesis doctoral *El concepto de Amor en San Agustín*.

Primeramente, se precisa dilucidar qué se entiende por relaciones políticas en el marco del presente trabajo. La palabra Política (πολιτική) implica una determinada relación. La Política en su concepto tradicional se refiere fundamentalmente a las relaciones que tienen lugar en la esfera de lo público, específicamente la *polis*, siendo el núcleo de la vida socio-política. Estas relaciones, que constituyen la vida en sociedad, tienen lugar en el mundo como escenario político y se consolidan a partir de intereses comunes. En latín *inter-est* significa *estar entre*, el encuentro del yo originario con un tú concreto, cuya presencia interpela y responsabiliza mi propia identidad. Para autores como Aristóteles, dicho encuentro, no es accidental, sino consubstancial, partiendo de la antropología que se fundamenta en el *zoom politikon* de la cual se hablará en el próximo epígrafe.

La temática en cuestión busca reconciliar la política con la interioridad de la persona humana hasta las posibilidades de su realización como única entre iguales en el espacio público.

En el Libro XIX de *La Ciudad de Dios*, Agustín, introduce el término de *vita socialis* sobre el cual se profundizará como correlativo al de *vita actiosa*, el cual alude específicamente a las relaciones políticas. El autor nos habla de la *praxis* de la vida cristiana y de la realización del hombre como ciudadano en la *res-publica* cuando está en relación consigo mismo, con los demás y con Dios. La afirmación agustiniana es capital para comprender la estructura de las relaciones políticas, la lógica que las sustenta y el orden al que pertenecen. San Agustín es uno de los autores cristianos que más bebió de la tradición griega-romana, adoptando conceptos propios de la filosofía clásica que nutrieron su pensamiento político y es de suma relevancia en la presente investigación la sobriedad con la que trata los temas políticos en su obra a la luz del cristianismo. Hannah Arendt, quien ha estudiado a Agustín con excelencia, no comparte la idea de que el amor está al centro de las relaciones políticas. Más bien lo considera a político y no mundano. Solo el pueblo judío, expresa en una entrevista que le hizo Günter Gaus en el programa televisivo *Zur Person*, es un ejemplo de relaciones políticas no mundanas en un presente histórico. Sin embargo, su análisis no es excluyente para la hipótesis de la presente de este texto, al contrario, con Arendt se aterriza en una dimensión propiamente política cuyos elementos complementan el fundamento agustiniano de las relaciones políticas.

Desde este plano existe una confluencia entre los dos autores. Tanto Agustín como Arendt, parten del encuentro del Yo con el Otro como relación política fundamental. La propia Arendt reflexiona sobre la facticidad del cristianismo para desarrollar el concepto de Acción como uno de los pilares de la condición humana. Principalmente utiliza el término agustiniano *vita negotiosa o actiosa* en su significado original: vida dedicada a los asuntos públicos o políticos, como una tradición del *bios politikos* de Aristóteles <sup>1</sup>.

---

1 ARENDT, H., «La condición humana» (cap. I), en *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales, Paidós Colección Surcos, Barcelona 2005, pp. 35-49.

La presencia de estos dos autores enriquece la investigación, así como también supone un cúmulo de inquietudes que se pretenden ordenar a lo largo del trabajo. No obstante, se comprende, a raíz del presente, la reflexión sobre el Amor como contenido esencial de las relaciones políticas siempre va a ser una gran pregunta. El sentirse interpelado por la pregunta y reconocer la responsabilidad que ella implica es el primer móvil para como para reflexionar sobre el origen, causas y fundamentos de las cosas.

## 2. *SER ENTRE LOS OTROS*. ASPECTOS INTRODUCTORIOS PARA LA REFLEXIÓN SOBRE EL FUNDAMENTO DE LAS RELACIONES POLÍTICAS

De las narraciones originarias de la tradición judeo-cristiana, el relato de Caín y Abel nos ubica en la fundación de la primera sociedad política. La remisión a las Sagradas Escrituras es imprescindible para comprender el pensamiento de dos autores de raíces occidentales. Tanto la obra de San Agustín, padre de la Iglesia Católica como la de Hannah Arendt, descendiente de una familia judía, están llenas del misterio insondable que revelan las escrituras. De aquí que el relato de Caín y Abel sea el punto de partida para introducir los primeros que elementos sobre los cuales me apoyaré humildemente.

La relación entre estos dos hermanos (Caín y Abel) es un paradigma relacional que dio origen a la base de la primera civilización y que marcó la lógica de las relaciones políticas que le sucedieron. A partir de esta narración se entiende que tiene lugar en la Historia el primer homicidio y como consecuencia un pacto del hombre con Dios que va a ser el núcleo de las narraciones posteriores a la fundación de la primera ciudad. La relación entre Caín y Abel, como hermanos biológicos, responde a una lógica conflictual que ha marcado el pensamiento político de la Modernidad. Esta lógica no es particular en la relación originaria entre Dios y el hombre, no está fundada en la naturaleza de los hermanos, sino que tiene lugar a partir de la desobediencia o el quebrantamiento del orden divino. Si Caín hubiese comprendido que el vínculo con Abel era la clave de un orden fundado en el amor hacia el Otro como resultado del amor del Padre, su

obrar libremente hubiese sido un acto de donación del cual ambos se beneficiarían. La pregunta que Caín le hizo a Dios «¿acaso es mi obligación cuidar de él?» (Gn 4, 9)<sup>2</sup> alude a una noción de responsabilidad que ya existía en Caín y que, sin embargo, fue anulada. Pues se hace evidente cómo la no responsabilidad del uno con el otro conduce al acto criminal que rompe con el orden establecido. Caín no expresa arrepentimiento, comprueba que su crimen lo ha separado de Dios y de los hombres y lamenta encontrarse en una situación de completa inseguridad y desprotección. Esta nueva situación en la que se halla Caín es el resultado de una relación donde el Otro se convierte en enemigo como consecuencia de la aniquilación de la autoridad del Padre. Dios expulsa a Caín de la tierra, pero su misericordia le da la oportunidad de resarcirse. El resarcimiento de Caín es fundar la primera civilización. ¿Cuál sería entonces el fundamento de esta nueva *vida en sociedad*? Acorde a la tesis del relato, se trata de las relaciones entre personas que tienen lugar en el espacio público, y cuya base es el reconocimiento y la responsabilidad por el Otro, que se funda a su vez en la autoridad de Dios. Es la política como la posibilidad para restituir el amor fraterno.

La vida en la ciudad, es decir la vida política, se presenta aquí como una segunda posibilidad de vivir la fraternidad, ofrecida a quien ha matado a su hermano: la política es la recuperación y el desarrollo del lazo de fraternidad, vivido no ya a través de una relación directa e inmediata (como hermanos de sangre), sino a través de la mediación de la ley, es decir, como ciudadanos [...]<sup>3</sup>

En esta narración se encuentran los primeros atisbos de lo que pudiera ser el fundamento de la vida en sociedad. Aspectos similares tienen lugar en las bases de la *polis* griega, de donde surge la Política como “las relaciones que tienen lugar en la *polis*”. En griego clásico se utiliza el término *polites* para referirse al ciudadano o conciudadano.

---

2 *La Biblia de Estudio, Dios Habla Hoy*, Sociedades Bíblicas Unidas, Brasil 2015<sup>7</sup>, p. 22.

3 BAGGIO, A. M<sup>a</sup>, «La fraternidad antagonista», en *La Fraternidad en perspectiva política. Exigencias, recursos, definiciones del principio olvidado*, comp. Antonio María Baggio, Ciudad Nueva, Buenos Aires 2009, pp. 202-251.

Mientras, Aristóteles, define al hombre como *zoon politikon*, refiriéndose a que lo político es constitutivo del hombre; aunque luego este concepto no se adapte a todos los hombres sino, a los ciudadanos, quienes eran los que participaban de la vida pública. Respecto a lo anterior, Hannah Arendt, en *¿Qué es Política?* plantea algo diferente: «el hombre es a-político. La política nace en el *Entre*-los hombres, por la tanto completamente fuera del hombre. De ahí que no hay una substancia propiamente política. La política surge en el *entre* y se establece como relación»<sup>4</sup>.

La expresión de Arendt niega lo político como constitutivo del hombre y objetiva la relación como esencial en la política. Esto último también es clave en el pensamiento de Aristóteles si se comprende que lo político como constitutivo de la persona alude a la dimensión relacional propia de la naturaleza humana. Es una particularidad del hombre que pueda vivir en la *polis*, la cual representa la suprema forma humana en tanto es autárquica. En esta línea Arendt se separa de Aristóteles y está de acuerdo con Agustín en que lo político y lo social son diferentes, pero están interconectados. Tanto lo político como lo social, no son fenómenos aislados de la vida mundana. Corresponde a la propia naturaleza de estos interpretarlos a la luz de la Verdad, sin la cual, el orden terreno carecería de sentido puesto que no puede crearse a sí mismo. La Verdad incrementa la libertad (condición indispensable para la política) y cuando la libertad se somete a la Verdad el hombre crece, en su comprender, en su amar en su ser<sup>5</sup>. Arendt también ahonda en ello partiendo de sus estudios sobre la tradición griega y expresa que, en el orden político todavía está presente la idea socrática de Verdad «una verdad que solo puede existir en la relación con los demás»<sup>6</sup>.

Tanto la definición aristotélica como la arendtiana respecto al ser-político tienen un punto de encuentro en el pensamiento político de San Agustín. Para Agustín la vida social de los hombres también

---

4 ARENDT, H., *¿Qué es Política?*, trad. Rosa Sala Carbó, Ediciones Paidós, Barcelona 1997, pp. 31; 46.

5 MORENO ALMERÍA, J. A., «S. Agustín: Inspiración para una antropología futura», en *Identidad humana y fin de milenio. Thémata* 23 (1999) 497-476.

6 ARENDT, H., *¿Qué es Política?*, 31.

está determinada por la política. Sobre esto expresa en *La Ciudad de Dios*:

Todas las sociedades contienen dentro de sí individuos, grupos y asociaciones que, por gracia divina conferida, transitan en la Tierra hacia la salvación eterna; pero también contienen individuos, grupos y asociaciones que están ancladas a lo terrenal, y que por lo tanto no se encontrarán con la divinidad en el fin de los tiempos. Sólo Dios sabe quiénes pertenecen a cada grupo –ya que sólo Él “escruta los corazones”– y, por ende, nadie puede reconocer la membresía de unos u otros [...] <sup>7</sup>.

Las bases de la sociedad política que resaltan a partir del relato de Caín y Abel se encuentran también en la ciudad celestial, paradigma cristiano de la vida en sociedad. *Vita Socialis* es el término que usa el autor para referirse a las relaciones que tienen lugar en la *res-publica* que, en el caso de ser a imagen de la Ciudad de Dios, tiene como núcleo de lo político el amor al prójimo y no el temor a él. El amor a Dios y el amor al prójimo tienen mucho en común, así como muchas diferencias; no solo a partir de las diferencias que supone cada término sino también en razón del tipo diferente de relación que generada entre ambos términos. Solo de las personas que buscan recíprocamente el bien de los otros nace una relación de Amor <sup>8</sup>. Es la relación la que otorga un nombre específico al Amor. Por eso dos Amores distintos fundaron dos ciudades distintas. El amor de sí, la ciudad terrena y el amor al otro, fundado en el amor a Dios, la ciudad celestial.

## 2.1. Sobre la idea de sociedad política en *La Ciudad de Dios*

*La Ciudad de Dios* (*De Civitate Dei*, 413-427) es una apología de la “verdadera religión”, del único Dios que ella profesa y de la relación entre las más altas filosofías paganas, en particular el platonismo, y los

7 CHUAQUI, T. A., «La Ciudad de Dios de Agustín de Hipona. Selección de textos políticos», *Estudios Públicos* 9 (2005) 273-390.

8 DONATI, P., «L'amore come relazione sociale», en *L'agire affettivo. Le forme dell'amore nelle scienze sociali*, Società Mutamento Poltica (SMP), *Revista italiana di Sociologia*, vol. 2, 4 (2011) 15-36.

datos de la revelación cristiana. Es la gran *summa* de los últimos años de San Agustín donde expone los conceptos centrales de su metafísica, teología y antropología. La antropología agustiniana es fundamental para comprender en mayor medida las categorías principales del pensamiento político del autor, principalmente las que aparecen en su obra cumbre.

Lo antropológico agustiniano, es decir lo humano, se fundamenta en lo ontológico del que depende metafísicamente. Precisamos un punto fundamental: en Agustín, lo ontológico no es simplemente el ser sino el Ser que se identifica con Dios. Dios y el hombre, en esta etapa de la reflexión son las dos realidades que interesan a Agustín [...] <sup>9</sup>

Se pudiera decir que la antropología agustiniana es ontológica o que tiene su fundamento en lo ontológico. Esta es la esencia de las realidades que le interesa conocer a Agustín, “Dios y el hombre – El hombre y Dios”. Por tanto, todo lo que responda al orden de lo humano también va a tener una correspondencia con Dios. He aquí la esencia de la relación dialéctica existencial del hombre con Dios, que es a su vez la esencia antropológica. Sobre lo anterior aparece un concepto importante para la metafísica agustiniana y un rasgo capital en su antropología: el concepto de Unidad. Principalmente la relación de los hombres con Dios es adhiriéndose a la verdadera Unidad, y oponiéndose a ella con una falsa imitación, una falsa Unidad <sup>10</sup>.

En *La Ciudad de Dios*, Agustín habla de la unidad ontológica del Universo, de un único principio que lo estructura cuyo centro trasciende la multiplicidad que es a su vez parte de la Unidad: del orden, el cual tiene una causa unitaria, el principio que lo estructura. Este no es solamente un principio ontológico y cosmológico, sino también un principio lógico que rige nuestro pensar <sup>11</sup>. Además de un punto de un punto de vista óntico elemental y ético social, el Uno es la centralidad.

---

9 BORG, L., OSA, «La Antropología de san Agustín», en *Una aproximación desde la fenomenología hermenéutica*, La Habana 2013, pp. 1-32.

10 LETTIERI, G., *Il senso della storia in Agostino d' Ippona*, Edizioni Borla, Roma 1988, p. 28.

11 *Ibíd.*



¿Por qué entonces hablar de Unidad si en *La Ciudad de Dios* se mencionan dos ciudades diferentes que responden a diferentes órdenes? Los distintos órdenes de estas ciudades son los que corresponden a sus estructuras internas. Pero, las dos ciudades que se mencionan en el libro, la *civitas terrena* y la *civitas Dei* encuentran origen desde lo antropológico en la creación del hombre en tanto origen de la sociedad humana. Estas ciudades, pertenecen a un único gran Orden (*Dei Ordo*), cuyo centro está en el Uno.

Hasta aquí se pueden identificar tres grandes ideas. La primera es que el hombre, en cuanto a ser, es uno que se identifica con Dios; es decir, lo antropológico se fundamenta en lo ontológico y a su vez lo antropológico es el móvil para el conocimiento de lo ontológico <sup>12</sup>. Pareciera que pudiese haber cierta contradicción en estas premisas, pero no es así. Pues dichas premisas se fundan en un Orden que incluye tanto lo humano como lo divino y que tiene a Dios (*Idipsum*) como centro, fundamento, origen y fin. La segunda idea es que la relación dialéctica existencial entre el hombre y Dios es una relación que responde, esencialmente, a una lógica positiva. En otras palabras, una lógica fundada en un Bien en sí mismo. Y la tercera, la cual deviene de la anterior, es que, lo que vimos como estructura fundamental en la relación entre el hombre y Dios va a constituir la base de las relaciones políticas. Ya Aristóteles planteaba que el Bien era el objeto de la Política y puesto que todo bien participa de la Bondad absoluta, como correlato de esta forma de relación se puede deducir que, las relaciones políticas, magna expresión del orden terreno, se expresan en el amor (*dilectio*) hacia el Otro respaldado por una misma Verdad que es el origen y fin de la ciudad como camino de peregrinación. Esta última idea corresponde a la unidad social en la ciudad de Dios.

Se entiende entonces que la lógica de las relaciones que se dan en esta nueva sociedad política que nos presenta Agustín, la *civitas Dei*, tiene un fundamento antropológico-ontológico. En la *civitas terrena* prevalece el amor de sí y el pecado es la dispersión del hombre en la multiplicidad; en esto radica el pecado de soberbia de Adán y que se

---

<sup>12</sup> En este sentido no se trata de una identificación esencial sino relacional; en términos agustinianos, participativa.

pone en evidencia en la narración de Caín y Abel; es el pecado como rompimiento del orden universal establecido. El no vivir acorde con la Unidad es la dispersión del hombre que solo se reconstituye en Cristo, la unión entre nuestra mortalidad y la perfección divina.

Hasta aquí se puede apreciar cómo la unidad social responde a la unidad metafísica, y en el caso de la *civitas Dei*, la unidad metafísica (Dios) funda la vida social. En el caso de la ciudad terrena, es la unidad social que pretende edificarse sobre la unidad metafísica.

Roma es el centro que referencia la ciudad terrena. La Roma pagana que se ha perdido en la idolatría y cuya República se edifica con la más alta estructura política.

En el libro XIX de *La Ciudad de Dios*<sup>13</sup> Agustín habla de tres niveles fundamentales de la ciudad terrena. Primero la casa (la cual comprenden familia, parientes y amigos), después la ciudad (urbe) y por último el orbe. Estos son los llamados “grados de la política humana” fundada en una socialidad natural que deviene en una alienación social. Pero, ¿qué entiende san Agustín por alienación social? La alienación es parte de la naturaleza de la realidad social, una realidad de alienación. Los hombres se relacionan con los otros desde su extrañamiento o ambigüedad, donde la interioridad de cada uno queda en secreto, incommunicable. En el capítulo VI del Libro XIX se habla de *tenebrae vitae socialis* haciendo referencia a la imposibilidad del juez de llegar a la totalidad de la realidad por lo que a pesar de su prudencia podría juzgar a un inocente. Y aquí es visible la no *adaequatio* a la Verdad, tanto del juez como del que es juzgado; pero sobre todo la angustia y el dolor que experimentan ambos ante el extrañamiento que representa el uno para el otro. En cambio, Agustín considera que es necesaria la misericordia del juez, acción que permitiría adentrarse en el sufrimiento del otro. De este modo, a mi manera de ver, se pondría en duda el extrañamiento o ambigüedad en la relación. La misericordia es el camino por el cual se introduce el amor en la justicia.

---

13 SAN AGUSTÍN, Libro XIX, Capítulo VII, «La Ciudad de Dios», *Obras de San Agustín*, Tomo XVI-XVII, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid MCMLVIII.

Ese ver al Otro como extraño, o extranjero (tal cual aparece en el texto) es la disipación en la multiplicidad, el pecado de Adán y Eva que trasciende en la humanidad como extrañamiento recíproco. La *tenebrae vitae socialis* es la alienación al Uno, es el extrañamiento de Caín hacia el Señor y como consecuencia la aniquilación de su hermano. La des-unificación, o alienación de uno (individuo) del Uno, es la separación de la acción socialmente unificadora del Amor que solo en ella se realiza.

### 3. CO-EXISTIR EN EL MUNDO. EL AMOR COMO FUNDAMENTO DE LAS RELACIONES POLÍTICAS

*Hominem vero... unum et singulum creavit.* Con esta afirmación, Agustín, en el Libro XII de *La Ciudad de Dios*, distingue al hombre en la Creación a diferencia del resto de las criaturas. Uno y solo el hombre fue creado, pero como se ha expuesto anteriormente, es esencial a él la relación con el Otro y con Dios. El hombre es uno, destinado a la relación con el Uno. Pues es creado mediante una relación (en el origen) y aparece en el mundo por la natalidad como fruto de una relación. De esta manera, el existir, como ser en el mundo, es un co-existir; donde nuestra existencia está afectada por la existencia del Otro, la cual descansa en un mismo fundamento ontológico: el Amor, que encuentra su origen en Aquel que amó primero.

Se puede decir que existen diversas formas de amar. Cada una tiene su origen en la propia naturaleza humana y adquiere un nombre específico según la forma de relación de la que emergen<sup>14</sup>. Pero todas las formas de amor comparten ciertos rasgos como por ejemplo la consideración del objeto de ese amor como un fin en sí mismo, más que como un mero instrumento; el respeto por la dignidad humana de los seres amados; la disposición a limitar los impulsos de la codicia en favor de los seres amados<sup>15</sup>.

14 DONATI, P., «L'amore come relazione sociale», pp. 15-36.

15 NUSSBAUM, M. C., «Emociones públicas», en *Las emociones políticas. ¿Por qué el amor es importante para la justicia?*, trad. Albino Santos Mosquera, Paidós, Barcelona 2014, pp. 243-457.

Cada vez que se ama se ama al Amor y se le busca a Dios, incluso sin saberlo. Mas el amor desordenado no es el amor a lo bueno, al Bien. El amor que busca al objeto de su amor, que es el amor mismo, es el sentido de la obra agustiniana.

Para analizar brevemente estos elementos quisiera presentar las ideas fundamentales que aparecen en el capítulo tercero de *El concepto de amor en San Agustín* (1929), de Hannah Arendt; ya que la autora no es sólo una excelente estudiosa del pensamiento agustiniano, sino que, en su tesis doctoral, a partir de la conexión que tiene con Agustín, deja ver contenido trascendental de su filosofía política. El objetivo de este análisis es reflexionar sobre la hermenéutica de la autora y que las ideas principales del texto contribuyan a asimilar el fundamento ontológico de la vida en sociedad desde el concepto de amor de San Agustín. El capítulo tercero de la tesis doctoral de Arendt, se titula *Vida en Sociedad (vita socialis)* y es un análisis fenomenológico sobre el fundamento de la vida en sociedad en Agustín considerando lo que la autora llama “el doble origen del hombre”.

Arendt parte de lo que entiende Agustín por Sociedad, o *populus*: «El pueblo es un conjunto de seres racionales asociados por la concorde comunidad de objetos amados»<sup>16</sup>. Esta definición de Agustín responde a lo que anteriormente se ha expuesto como “acción socialmente unificadora del Amor”. El Amor, esencialmente axiomático, no solo es *appetitus* en el sentido más literal del deseo, sino también *dilectio*, una relación íntima entre el sujeto que ama y el objeto amado, donde ambos se fusionan en una única realidad. Lo que es esencial al Amor, en Agustín, tiene su fundamento en Dios, el *summum bonum*, no solo en sentido ontológico sino también axiológico<sup>17</sup>. Es en el Amor como mandamiento donde se encuentra el significado de la *dilectio* como acción unificadora. El *Amaos los unos a los otros como yo los he amado*, no es solo un mandamiento cuya función es ética o moral; dicho axioma entra en la Historia otorgándole un nuevo significado a

---

16 BORG, L., OSA, «La Misericordia, un instrumento para una mejor convivencia social entre los hombres», Conferencia en la Universidad Católica de Panamá, 6 de agosto 2016, pp. 1-9.

17 ROSALES MEANA, D., «Mínima fenomenología de la Religión en Agustín de Hipona», en *Metafísica y Persona. Filosofía, Conocimiento y Vida* 22 (2019).

la co-existencia en el mundo. De ahí que el Amor se constituye como experiencia metafísica de la temporalidad histórica y como fundamento ontológico de la vida en sociedad.

Arendt quiere encontrar la relevancia de este mandamiento del amor como fundamento de la sociedad y para ello se adentra en lo que es tan radicalmente personal y a la vez común: la fe. La comunidad de fe tiene un rasgo fundamental que la diferencia de las comunidades mundanas. Esta se realiza en el amor mutuo y requiere para sí al hombre entero, a diferencia de las otras comunidades que surgen en función de objetos específicos en común y aíslan otros de la persona. Pero no se puede hablar del fundamento ontológico de la sociedad con la sola referencia a la comunidad de fe. Incluso, Agustín, no habla de sociedad en el sentido estricto de la ciudad celestial. En *La Ciudad de Dios* ambas ciudades tienen el mismo fundamento como base, el Amor, solo que, en una es corrompido. Sobre ello afirma Arendt:

La civitas terrena siempre es a la vez una sociedad, o sea, un organismo social integrado por personas que viven unas con otras y una para las otras, y no solamente unas junto con otras, y esta ciudad terrena no está arbitrariamente fundada ni es tampoco susceptible de disolución arbitraria [...] <sup>18</sup>

Cuando menciona “personas que viven unas con otras y una para las otras y no solamente unas junto con otras” alude al co-existir al que se hizo referencia al comienzo de este epígrafe. El co-existir en el mundo, en Arendt, no se refiere a la condición de la vida orgánica en la Tierra, sino a las relaciones que tienen lugar en un espacio común a todos (lo público) en relación con los objetos fabricados por las manos del hombre y con los asuntos comunes a los hombres. «Vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre los que lo tienen en común» <sup>19</sup>. Pero la autora va más allá y explica refiriéndose a lo determinante en las relaciones políticas como base de la coexistencia en el mundo, que «la paradójica pluralidad humana se

18 ARENDT, H., «Capítulo III, Vida en Sociedad (*Vita socialis*)», en *El concepto de Amor en san Agustín*, Ediciones Encuentro, Madrid 2001, pp. 131-150.

19 ARENDT, H., «Capítulo II, La esfera pública y la privada», en *La condición humana*, Paidós Colección Surcos, Barcelona 2005, pp. 51-106

basa en la paradójica pluralidad de los seres únicos»<sup>20</sup>. ¿Qué significa para Arendt esta paradoja de la pluralidad? En el Capítulo V de *La condición humana* plantea que con la palabra y la acción nos insertamos en el mundo humano y esto es como un segundo nacimiento. Pues la acción corresponde al hecho de la natalidad como primera realización de la condición humana y el discurso corresponde a la distinción como condición de la pluralidad; por lo cual el vivir en el mundo corresponde al vivir como seres distintos y únicos entre iguales.

Esta igualdad es capital en el texto en cuestión. Pues se habla de igualdad en un sentido onto-histórico, la cual no puede cancelarse, aunque la libertad de sí del individuo lo llame al aislamiento y a querer cortar sus relaciones con la comunidad humana. Esta es la comunidad de todos los seres humanos que se remonta a Adán y que constituye el mundo antes de la *civitas Dei*. He aquí la primera distinción de mundo que aparece en el texto: El mundo histórico (*saeculum*). Importante señalar para evitar una confusión hermenéutica, que se ha estado hablando de dos argumentos sobre la igualdad que deben analizarse por separados. El primero, la igualdad por naturaleza a la que se ha hecho referencia en el segundo epígrafe de este texto y la segunda es la igualdad por causa del pecado. Esta es la participación en el pecado original que se transmite en el mundo mediante las relaciones intramundanas.

Que el hombre sea por naturaleza un ser social significa al mismo tiempo que el hombre, visto en la perspectiva del origen distintivo de la humanidad, tiene una familiaridad con el mundo tanto por naturaleza como por generación –históricamente-. La naturaleza humana tiene, como naturaleza su origen en Adán. La doble familiaridad con el mundo es cancelada y trascendida en la ciudad celestial [...] <sup>21</sup>

De esta manera se introduce a lo que Arendt se refiere como “el otro origen”, o doblemente origen. ¿Cuál sería este nuevo origen? La autora nos dice que la pregunta por el Ser en Agustín concierne al Ser como individuo en relación con Dios, pero en términos de aisla-

---

20 ARENDT, H., «Capítulo V, Acción», pp. 205-276.

21 ARENDT, H., *El concepto de Amor en san Agustín*, pp. 131-150.

miento absoluto del individuo. Pues la pregunta por el Ser del hombre entre los hombres corresponde a la raza humana como tal; pero esta correspondencia con la raza humana no anula la singularización ni el recogimiento de cada persona en su relación con Dios.

Uno y solo lo creó, no para abandonarle a la soledad sin ninguna sociedad humana, sino para que de ese modo se le recomendara vehementemente (*vehementius*) la unidad de esa sociedad y el vínculo de la concordia, para que los hombres se unieran no solo por la semejanza de su naturaleza sino también por la afección de su parentesco [...]<sup>22</sup>

Según la interpretación que hace Arendt dicho recogimiento o aislamiento es axiológico mientras que para Agustín es metafísico. Es en el aislamiento de cada individuo con Dios donde este se convierte en prójimo y tiene relevancia la interdependencia de todos los hombres sobre la base de una fraternidad universal. El origen de esta nueva significación de las relaciones entre los hombres se encuentra, también, en la Historia: «la revelación de Dios en Cristo (...) como hecho histórico, se revela al mundo, o sea, a la coexistencia entre los seres humanos, a un mundo histórico»<sup>23</sup>.

Se ha hablado primeramente de lo que en un principio entendía la autora como mundo histórico (*saeculum*) y a partir de ahora queda abierta otra noción de mundo cargada de significados en el propio mundo que los hombres han fundado. Con la redención de Cristo, este redime al mundo donde la relación entre los hombres y la igualdad eran entendidas desde la participación en el pecado. La redención es manifiesta dejando en evidencia la igualdad universal; pues en Cristo se encuentran todos los hombres de este mundo. El pasado de pecado ha fundado la ciudad terrena y ha hecho del mundo el lugar de interdependencia entre los hombres. Toda posible extrañeza del cristiano en el mundo es siempre un extrañamiento respecto de él, pues lo que va de suyo es el sentirse en casa en el mundo. Este sentirse en casa, es posible dentro de la comunidad de fe, pues Cristo, es quien le otorga

---

22 BORG, L., OSA, «La Misericordia, un instrumento para una mejor convivencia social entre los hombres», p. 9.

23 ARENDT, H., *El concepto de Amor en san Agustín*, pp. 131-150.

un nuevo sentido a la co-existencia, cuyo fundamento está en el Amor al prójimo. Pues no se debe amar al Otro a cuenta de su pecado, sino por la gracia que se ha revelado en él como en nosotros. Esta nueva co-existencia es el nervio fundamental de las relaciones en la ciudad celestial convirtiéndose en el núcleo de las relaciones políticas. Explica Arendt que, aun en el extrañamiento del mundo, el creyente sigue viviendo en el mundo porque Cristo ha venido al mundo y su ser, para Cristo, depende de la transformación del mundo en el cuerpo de Cristo<sup>24</sup>. De esta manera, el extrañamiento queda superado en cuanto la explicitación del Otro ante Dios hace explícito mi propio ser. Pues la alteridad no es accidental, sino que la pregunta por el origen del hombre entre los hombres responde a la común descendencia del Padre. Y con el Amor como fundamento de esta co-relación el individuo se co-pertenece al Otro. En palabras de la propia Arendt: el amor es la mediación entre el que ama y lo que ama, quien ama nunca está aislado de lo que ama, él le pertenece.

En resumen, la unidad en la concordia es el fundamento ontológico-existencial de la *vita socialis* en Agustín, al cual Hannah Arendt le dedica largas páginas de reflexión en su tesis doctoral. ¿Pero cuál es el significado de esta pertenencia del objeto amado? ¿Cuál es su significación en las relaciones políticas? Se entiende que la posesión del objeto amado es la finalidad de la persona humana, que desde la tradición filosófica griega y romana, se identifica con la objetivación del Bien. Este anhelo del Bien, que es común a todos, es la Felicidad. La felicidad como gozo del objeto amado es la realización antropológica-ontológica del amante.

## CONCLUSIÓN

Si se observa de manera general cómo se manifiestan las relaciones políticas en el presente, se puede decir que existe una preponderancia del dualismo amigo-enemigo, el Bien Común figura como resultado espontáneo de los bienes privados y hay una reducción de la felicidad al plano de lo individual limitando su finalidad en las relaciones polí-

---

24 *Ibíd.*



ticas. Esta expresión poco esperanzadora de la vida socio-política son las consecuencias de la puesta en práctica de las teorías modernas que rechazaron los valores fundacionales y tradicionales de la Política. Por tanto, es una emergencia un nuevo paradigma en el pensamiento político que retome el fundamento de la política como se ha concebido desde los clásicos de la tradición occidental.

Partiendo de la narración de Caín y Abel para introducir uno de los modelos simbólicos de la realidad relacional se ha visto cómo de esta fuente surgieron los primeros elementos que fueron objeto para la reflexión: la relacionalidad como dimensión constitutiva de la persona humana; la co-pertenencia del Yo con el Otro como resultado de la co-pertenencia de todos a un orden ontológico/cosmológico (*Dei Orde*) y el Amor como base y fundamento de toda relación que ese explica como resultado del amor de Dios a los hombres. Estos elementos introductorios que comprende también la obra agustiniana fueron analizados desde la perspectiva del autor y luego desde la visión arendtiana, con el objetivo de reflexionar sobre los argumentos que aporta Agustín sobre el amor como fundamento de las relaciones políticas.

Si bien en el comienzo del texto se ha rescatado la crítica de Arendt al *zoon politikon* de Aristóteles se puede concluir que, la autora no rompe radicalmente con el concepto del estagirita. Puede que exista una continuidad en Arendt de la antropología aristotélica, pero solo se ve en el desarrollo de la definición de *zoon politikon* y en la aprehensión de la interpretación medieval del *bios politikos*. Principalmente es Agustín quien utiliza el término *vita actiosa* como traducción del modelo aristotélico. Arendt, no adopta la definición aristotélica y tampoco en su obra queda clara una antropología propia. Sin embargo, Arendt se acerca más a Agustín y concuerda en que no hay una substancia propiamente política, que la acción es lo que es propio de lo político. Agustín utiliza el término *vita actiosa* para referirse a la vida propiamente política.

En el presente texto se ha seguido la línea de Agustín-Arendt diferenciando lo político de lo social, sin establecer una subordinación de uno al otro. Por ello la importancia de analizar el concepto de *vita socialis* agustiniano que, dentro de la *Ciudad de Dios* no está del todo desligado de la vida política.

En el capítulo tercero de la tesis doctoral de Hannah Arendt se esclarece la manera en la que el Amor es el fundamento de las relaciones políticas. Por tanto, si se comprende que las relaciones políticas son una locución propia de lo humano cuya esencia se encuentra en la naturaleza de la persona y es en efecto, el Amor, la expresión más auténtica de nuestra naturaleza, no podemos concebir las relaciones políticas si anulamos el Amor como su fundamento.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARENDT, H., *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales, Paidós Colección Surcos, Barcelona 2005.
- El concepto de Amor en san Agustín*, Ediciones Encuentro, Madrid 2001.
- ¿Qué es Política?*, trad. Rosa Sala Carbó, Ediciones Paidós, Barcelona 1997.
- BAGGIO, A. M<sup>a</sup>, «La fraternidad antagonista», en *La Fraternidad en perspectiva política. Exigencias, recursos, definiciones del principio olvidado*, comp. Antonio María Baggio, Ciudad Nueva, Buenos Aires 2009.
- Biblia de Estudio, Dios Habla Hoy*. Brasil: Sociedades Bíblicas Unidas, 2015<sup>7</sup>.
- BORG, L., OSA, «La Antropología de san Agustín: Una aproximación desde la fenomenología hermenéutica», La Habana 2013.
- «La Misericordia, un instrumento para una mejor convivencia social entre los hombres», Conferencia en la Universidad Católica de Panamá, 6 de agosto 2016.
- CHUAQUI, T. A., «La Ciudad de Dios de Agustín de Hipona. Selección de textos políticos», *Estudios Públicos* 9 (2005).
- DONATI, Pierpaolo, «L'amore come relazione sociale», en *L'agire affettivo. Le forme dell'amore nelle scienze sociali*, Società Mutamento Poltica (SMP), *Revista italiana di Sociologia*, vol 2, 4 (2011).
- LETTIERI, G., *Il senso della storia in Agostino d'Ippona*, Edizioni Borla, Roma 1988.

MORENO ALMERÍA, J. A., «San Agustín: Inspiración para una antropología futura», *Identidad humana y fin de milenio*, *Thémata* 23 (1999).

NUSSBAUM, M. C., *Las emociones políticas. ¿Por qué el amor es importante para la justicia?*, trad. Albino Santos Mosquera, Paidós, Barcelona 2014.

ROSALES MEANA, D., «Mínima fenomenología de la Religión en Agustín de Hipona», *Metafísica y Persona. Filosofía, Conocimiento y Vida* 22 (2019).

SAN AGUSTÍN, «La Ciudad de Dios», *Obras de San Agustín*, t. XVI-XVII, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid MCMLVIII.

YUANLING FONG ALBITE

