

LA EPÍSTOLA A LOS ROMANOS SEGÚN ARENDT

Agustín Serrano de Haro (CSIC)

La muerte sorprendió a Arendt cuando iniciaba la redacción de la tercera y última parte de la que ella misma presentía su última obra. Lejos de ser una recapitulación conclusiva de planteamientos anteriores, o, al revés, un conjunto de notas y pensamientos dispersos a la espera de una forma más unitaria, *La vida del espíritu* -tal era el título de la obra inacabada- estaba animada de un notable propósito sistemático y acreditaba una admirable vitalidad en quien se acercaba a la frontera de los setenta años. De algún modo, la obra anterior de Arendt, sobre todo *La condición humana*, precisaba internamente del complemento y culminación que *La vida del espíritu* alcanzó sólo en parte a ofrecerle.

La primera parte o tratado de la obra póstuma se detenía en el examen del mundo fenoménico en que existen y actúan los mortales, y atendía en particular a esa singularísima actividad que es el pensar; cuestiones cruciales ambas, y pendientes desde la gran obra de 1958 de un análisis suficiente. La última parte o tratado, de la que su autora sólo llegó a escribir el título: "El juicio", había de centrarse en la extraña capacidad humana de comprender y valorar con verdad pero sin conceptos -es decir, con penetración en los hechos pero sin conceptos "determinantes"-las situaciones y acontecimientos humanos, sobre todo los de alcance colectivo. La segunda parte o tratado del libro, que es la que aquí nos incumbe, estaba dedicada al análisis de la voluntad; su hilo conductor era el empeño, antiguo en Arendt y en buena medida definidor de su vocación teórica, por aclararse a sí misma la mutua y pertinaz extrañeza, si es que no desconfianza y desdén, que presidía las relaciones entre la tradición filosófica de Occidente, en especial a la hora de pensar la libertad del hombre, y las experiencias políticas de libertad, de libertad política, en el mismo Occidente. Como en toda la obra teórica de Arendt, la reflexión sobre Platón y el platonismo tenía a este respecto una importancia capital. Pero a diferencia de casi toda la restante obra de Arendt, incluida *La condición humana*, es la figura de Pablo de Tarso la que cobra aquí una centralidad sorprendente y un relieve decisivo.

La interpretación de Pablo por Arendt descansa fundamentalmente sobre una consideración de la Epístola a los Romanos; el asunto decisivo es el hallazgo de que la interioridad del hombre está rota y de que su libertad, incapaz del bien, es estéril: "la impotencia de la carne" (Rom. 8, 3). Pero el alcance de esta comprobación y su propio sentido sólo se dejan entender, en la interpretación de Arendt, sobre el trasfondo de cómo había concebido y tratado la filosofía griega el problema de la libertad humana. O mejor dicho, sobre el trasfondo de cómo y por qué el problema de la libertad estaba ausente por completo del pensamiento filosófico antiguo.

Arendt subraya, en efecto, que ninguna de las formulaciones en que nosotros reconocemos el problema teórico de la libertad tiene su origen, próximo o remoto, en la gran filosofía griega que va de los presocráticos a Plotino. La tradición clásica nunca se preguntó, al modo de la filosofía moderna, si el hombre es en verdad un ser libre, ni cómo pueda existir libertad en un mundo sujeto a necesidad causal, ni en qué podría consistir la experiencia interna de la libertad, ni cuál sea el sentido de la libertad en el Universo, etc. La pensadora judía añadía además la aguda observación de que ésta es la única gran cuestión de la metafísica occidental que simplemente no puede remontarse a la filosofía griega; la cuestión del ser, la del origen, fin y consistencia del cosmos, pero también las cuestiones acerca del hombre y su lugar en la realidad, acerca del conocimiento, las pasiones del alma, el destino del individuo, arrancan todas ellas del pensamiento griego y reciben en él articulación categorial. En vivo contraste, en el pensamiento griego no existe siquiera un término que sea el equivalente de "libertad" -pues ni *proairesis*, ni mucho menos *eleuthería* pueden pasar por tales-.

La explicación que Arendt propone para tan llamativo contraste enlaza con el centro de su propio pensamiento. La libertad no fue en la Antigüedad griega concepto sometido a discusión, ni tema del pensamiento especulativo, porque se trataba más bien de una realidad patente y tangible, algo que estaba a la vista y "al oído" de todos; una realidad enteramente peculiar pero a la vez enteramente cotidiana, y por tanto inconfundible, indiscutible. La libertad era -podríamos decir abusando un poco de Locke- una idea inmediata de la sensación, no

una idea problemática de la reflexión. Pues la libertad se identificaba directamente con la existencia de la pólis, y se experimentaba en la ciudad como ese espacio físico que era a la vez, todo él, espacio político. Donde no hubiera constituida una pólis había sin duda ejercicio del poder y organización social, cuidado de la vida y satisfacción, incluso holgada, de las necesidades humanas; pero esta suerte de hogar colectivo que hace frente a la necesidad natural no era justamente un mundo público, un espacio sostenido sobre la igualdad artificial de los ciudadanos que se mueven libremente por él -por el tribunal, la Asamblea, el templo, la plaza, el gimnasio, etc.-, y que en él discuten con libertad de palabra sobre el destino de la propia pólis. No se trata aquí, ciertamente, de recordar una vez más la reconstrucción arendtiana del modelo de la pólis -que para ella define el sentido intemporal de a qué se llama vida política, existencia ciudadana-, sino de reparar en que la pólis determina una conjugación peculiarísima de la noción de libertad, un verdadero contramodelo respecto del que es propio de la filosofía medieval y moderna. En primer lugar, la libertad posee un estatuto intersubjetivo, y no individual; no se conjuga, por principio, *in individuum* sino en coexistencia con los otros; en definitiva, nadie es libre en soledad, ni siquiera el tirano -al que le falta justo el espacio público de sujetos iguales que él mismo destruye-. En segundo lugar, la libertad tiene condición ontológica mundana, no íntima: ella discurre en el mundo y, además, tiene encomendado el cuidado del mundo (la pólis es a la vez el escenario y la obra de la libertad). En tercer lugar, la libertad se vincula privilegiadamente a la acción, no a la voluntad; acontece en la acción engastada en palabras y en el discurso que ya en sí mismo es acción, y no en la toma de decisiones en el foro íntimo de la conciencia.

La crisis de esta experiencia originaria de la libertad coincide con la propia crisis de la pólis y con el surgimiento formal de la tradición filosófica, es decir, platónica. La posibilidad inaudita de que por el cultivo del pensamiento el hombre acceda a la verdad y al ser, que son eternos, significa una alternativa radical a la vida activa y al recuerdo instituido de las gestas memorables que ofrecía la comunidad política. Pero la vida filosófica, la vida de la teoría, exige como requisito

básico, no sólo -como en el caso de la ciudadanía- el verse libre de la necesidad del trabajo y de la labor, sino también -y a diferencia de Sócrates- el verse libre asimismo de la política, de los requerimientos constantes, los compromisos imprevisibles y las confusas discusiones de la existencia ciudadana. Esta peculiar libertad de la comunidad filosófica, ya no (libertad) "en" la política sino (liberada) "de" la política, es, de acuerdo con el esquema de Arendt, la raíz de la libertad académica, con su presencia decisiva en la Historia de Occidente; es asimismo el precedente efectivo de la idea de libertad negativa, y también por tanto la primera prefiguración de la noción de libertades civiles plurales y limitadoras del poder en el sentido del planteamiento liberal. Pero, así y todo, la escuela platónica no alcanza una noción alternativa de la libertad humana, no cuenta con una experiencia heterogénea de ella, una experiencia, por así decir, "positiva", que condujese, empero, a su desmundanización y despolitización, y que pudiera así ofrecer el nexo interno con el concepto del libre arbitrio. Es más bien -dice Arendt-, y es sólo la aflictiva conversión religiosa del judío Pablo, su atribulada adhesión a la fe rebelde de los seguidores del profeta nazareno, la que trae consigo, como producto de tan singular experiencia, la nueva y, de algún modo, desconcertante noción de libertad.

La tesis de Arendt puede formularse del siguiente modo: Pablo descubre el "hombre interior" al toparse con el fenómeno de la voluntad, con la facultad de querer, la cual sólo se hace presente cuando se advierte la "necesaria pugna íntima" que recorre todo querer, todo hacer. Dicho de otro modo -invirtiendo ahora el orden del planteamiento-: una insuperable escisión constituye a la voluntad como tal, a la facultad de querer, y esta escisión estructural es el centro íntimo de todo hombre, del que manan (rotos) sus actos y deseos y que impregna (de mal) sus obras.

La base textual de la interpretación arendtiana no es sólo la conocida dialéctica de la Ley justa que, siéndolo, hace surgir el deseo, la concupiscencia, sino, en primer lugar, la fenomenología de la acción de Romanos 7, 14-25: "Realmente, mi proceder no lo comprendo; pues no hago lo que quiero, sino que hago lo que aborrezco" (7, 15); "En efecto, querer el bien lo tengo a mi alcance, mas no el realizarlo, puesto que no hago el

bien que creo, sino que obro el mal que no quiero" (7, 18-19). "Descubro, pues, esta ley: aun queriendo hacer el bien es el mal el que se me presenta" (7, 21). Con sutileza y precisión muestra Arendt que esta desconcertante comprobación acerca de uno mismo no es equiparable al famoso apotegma de Ovidio *video meliora proboque, / deteriora sequor* ("veo lo mejor y lo apruebo; / sigo lo que es peor"). Que la acción del hombre se debata entre requerimientos enfrentados y que la razón que capta el bien sea sólo una parte en el litigio -y no necesariamente la más fuerte-, era cosa muy sabida en el pensamiento antiguo; bastante antes de Platón, Eurípides describía con detalle cómo el *thymós* de Medea la conducía al mal en contra de los *boulémata* que ella misma era capaz de decirse. Pero la voluntad que encuentra Pablo no es que choque con el anhelo, con las pasiones, con los hábitos, con otras tendencias del ánimo, o mucho menos, con obstáculos externos, sino que, ante todo, choca y lucha siempre consigo misma con independencia de lo querido y de las razones para quererlo.

El análisis general de la acción cobra, pues, una repentina complicación. En el hombre no sólo hay esa pluralidad notable de fenómenos tendenciales -sentimientos, inclinaciones, pasiones, razón- que conocían los griegos y que, dotados de distinta fuerza motora, "tiraban" de la conducta del hombre en uno u otro sentido, sino que además, y antes de la acción, hay también el querer como tal, como la instancia que asiste a ese debate y que aprueba y ordena cierto curso de acción. En buen castellano podríamos decir que hay, de un lado, las querencias que pugnan por imponerse y, de otro, el querer que dirime su pugna (y que los griegos nunca llegaron a advertir). Con todo, lo que es preciso añadir y lo que recogían esas primeras citas de la Carta a los Romanos es que el querer humano, esa como antesala de la acción, no es una instancia unitaria, cohesionada, sino que su dinámica propia le lleva, como subraya el apóstol, a "hacer lo que no quiere"; y hace lo que no quiere no ya por influencia del tumulto tendencial, sino por su propia fractura interna, por su condición constitutiva que es dual, que no es enteriza, que está coartada. *Non hoc est velle quod posse*: "no es lo mismo querer que actuar", como formulará Agustín de Hipona la perplejidad paulina de que de la fuente de la acción no mana "agua", acción

cabal, acción transitiva. Y la explicación de este detalle decisivo tiene de nuevo el aspecto de una pura descripción fenomenológica.

La voluntad consiste en aprobar un fin de la acción en virtud de un determinado motivo que hace ese fin más atractivo que sus alternativas; la voluntad asiente a una determinada meta de la acción por sobre otras concurrentes. Mas esta aprobación o asentimiento, el decir "sí" a la meta en cuestión, equivale a ordenar esa acción, es decir, a ordenármela, a imponérmela como meta. En otras palabras, la voluntad no ordena directamente el fin, sino que se ordena a sí misma quererlo; la orden volitiva refluye, revierte, pues, sobre la propia voluntad, es un ordenarse ella a sí misma. De tal modo que en el acto por el que la voluntad se da a sí misma la orden, ella misma advierte que está internamente escindida, que está desdoblada sin remedio, que es "dos-en-uno": es instancia agente que ordena e instancia paciente que es ordenada, ambas cosas por igual y en una igualdad no jerarquizable.

Pero por ser ésta su estructura, es también inevitable que la voluntad misma se resista a cada volición suya propia; es inevitable que la "instancia paciente" se rebele, o al menos que no se someta nunca del todo y que estorbe al designio de la acción. El "hombre de carne" paulino es este sujeto volente cuya escisión es más constitutiva que la que podía plantear la dualidad platónica de cuerpo y alma, más radical que la pugna entre razón y pasión. Pues siendo "la carne" en esencia querer, afán, no cabe por principio un querer pleno, unitario, reconciliado consigo mismo; todo querer viene a ser más bien un "aceptar", un "ceder" insumiso; todo *velle* enciende por principio una contravoluntad, un *nolle*, que dice "no" (o "no del todo") al "sí" inicial, y que en realidad es tan positivo como el primero. Y de nuevo hay quizá que insistir en que no se trata tanto de que la contravoluntad discrepe del contenido o sentido de la orden - esto nos devolvería al nivel de la querencia-, cuanto que ella, en su naturaleza "carnal", es reacia, renuente a la condición formal misma de una orden íntima que se le impone. Así las cosas, Arendt parece alcanzar una dilucidación categorial y descriptiva, casi una formalización de la inaudita dialéctica de la Ley en Romanos 7, 7-12: "Yo no conocí el pecado sino por la ley. De

suerte que yo hubiera ignorado la concupiscencia si la ley no dijera: *¶No te des a la concupiscencia!* El pecado, tomando ocasión por medio del precepto, suscitó en mí toda suerte de concupiscencias". En efecto: el "sí" de la voluntad al reconocer y aceptar la ley, suscita y promueve por doquier el "no" de mi acción a la ley, no por inclinación más fuerte del alma a la maldad sino justamente por ser ley la ley, por tener desde mí que imponérmela yo mismo a mí como ley. La conclusión de Pablo es: "resultó que el precepto, dado para la vida, me fue para muerte". La traducción de Arendt es: la voluntad "transitiva", que se propone fines, metas, cursos de acción, es en realidad la facultad más introspectiva del hombre, pues se debate sin remedio en una agotadora pugna íntima; el principio de acción aboca a una incesante reflexividad; la fuente de la acción, con potestad potencial sobre todas las querencias, con vocación, pues, de omnipotencia, no tiene escapatoria a su propia tensión y se revela así impotente.

Ahora ya sobran palabras para defender por qué, de acuerdo con Arendt, la aflicción paulina, la atribulada conciencia de la imposible rectitud natural del obrar del hombre, es el origen efectivo del concepto alternativo, no griego, no político, incluso antipolítico, de libertad. En lugar de vida activa en la coexistencia conflictiva de la pólis, libertad significará en adelante, y crecientemente, voluntad, voluntad libre en el foro íntimo, o sea, *liberum arbitrium* en la denominación del filósofo paulino e incorporador formal de Pablo a la tradición filosófica que es Agustín de Hipona. La voluntad no sólo se conjuga exclusivamente *in individuum*, sino que incluso individualiza a cada hombre (en el pecado y en la gracia); la libertad de la voluntad no sólo no depende de la acción y de las obras, sino que ella misma necesita en su raíz de liberación, necesita ser sanada de la dialéctica mortal que la constituye.

Esta poderosa genealogía de Arendt a propósito de la voluntad se prolonga en una consideración, asimismo notablemente original, de que el trasunto en el ámbito político del concepto de voluntad-poder es la noción de soberanía, cuyo apogeo tiene lugar igualmente, y no por accidente, en la Modernidad; las

encrucijadas aporéticas de la noción de soberanía reproducirían las que asolan el conflicto entre el yo volente, tentado por la omnipotencia, y el yo ejecutivo, abocado a la impotencia. Y los teóricos de la soberanía, de Rousseau -la división del poder, e incluso la división de las opiniones, es inconcebible porque es inconcebible una voluntad dividida- a Schmitt -"el soberano es quien tiene voluntad y ordena"-, se habrían debatido entre la *Scila* de que la soberanía-voluntad de poder sólo se alcanza a costa de la libertad de otros hombres o de otros cuerpos políticos, y la *Caribdis* de negar directamente la libertad de los hombres, pues "sean éstos los que sean, nunca son soberanos". Esta prolongación del análisis, como todo el planteamiento, sigue siendo sumamente atractivo y ambicioso, ya que Arendt no olvida nunca el problema que acecha a su propia perspectiva: el de encontrar un concepto teórico de la libertad y del poder -vale decir una antropología- que sea adecuado a la experiencia originaria (y eterna) de la libertad como acción concertada y cuidado del mundo.

Lo que sí es evidente es que una reivindicación política de Pablo tan extrema, tan "voluntarista", como la que ha propuesto recientemente Alain Badiou encontraría en la perspectiva de Arendt una formidable piedra de toque, por más que existan coincidencias sorprendentes entre ambas posiciones. Me referiré finalmente a una sola cuestión, a un detalle significativo, que es de algún modo un prenotando de la posible confrontación.

La verdad como "singularidad universalizable" que invoca con lúcida vehemencia Badiou ha de ser -se nos dice sin cesar- del orden del acontecimiento, del orden de lo que adviene aleatoriamente, sin necesidad previa que lo soporte y prefigure; la verdad-acontecimiento no es una exigencia fijada por la totalidad y desde ella, sino una contingencia, y contingencia pura, absoluta. Esta posibilidad inédita e inaudita, no susceptible por ello de prueba objetiva ni subjetiva, y que, sin embargo, ha ocurrido y descompone la vigencia de la legalidad, el imperio del Todo, la cifraría Pablo exclusivamente, según Badiou, en la resurrección de Cristo de entre los muertos. Es verdad que al lector se le hace difícil entender cómo el acontecimiento puro

es a la vez -y lo es sobre todo para quien, como Badiou, lo considera una fábula- un ejemplo histórico posible, incluso un ejemplo de algún modo proponible o propiciable, por tanto, y en suma, un caso de un "modelo" de movilización de los hombres y los grupos humanos; de suerte que, bajo la invocación de la contingencia absoluta, el acontecimiento puro de Badiou compartiría la suerte de tantos ensayos especulativos por atrapar la individualidad pura y pasaría a ser, en realidad, como enseñaba *El Sofista* y repetía *La fenomenología del espíritu*, un universal peculiar que admite diversas ejemplificaciones, "imitaciones", o actualizaciones de algún modo voluntarias. En la perspectiva del pensador francés, "lo que ha dicho y hecho la persona particular llamada Jesús" resulta por ello "sólo el material contingente del que se apodera el acontecimiento para un destino muy diferente". O bien: "Jesús es como una variable anónima, un [alguien] sin rasgos predicativos, totalmente absorbido por su resurrección"¹.

En lugares dispersos de la obra de Arendt, la pensadora judía se acerca, en cambio, a la "persona particular" de Jesús de Nazaret como profeta de la acción, no de la voluntad, ni siquiera de la buena voluntad. "La fe mueve montañas" significaría en la interpretación arendtiana: "La acción obra milagros"; y esto a su vez querría decir: la acción compartida, proclamada, pública, que encarna e invoca principios trascendentes de acción -justicia, solidaridad, igualdad...-, produce acontecimientos capaces de interrumpir procesos colectivos casi inexorables; un acontecimiento es, pues, el correlato de la acción, de la acción dicha y hecha -en una tensión inabrogable entre dichos y hechos-, y el milagro es justamente la improbabilidad infinita de esta interrupción activa y humana que presta nuevos comienzos a la coexistencia humana, y que "salva" del automatismo ruinoso del proceso colectivo.

Frente al Pablo de Badiou, la actuación del profeta de Nazaret fue entonces una sucesión de acontecimientos más o menos "puros", inicios y rupturas imprevisibles, iniciativas no controlables a la luz de principios "no determinantes";

¹*San Pablo. La fundación del universalismo*, Barcelona, Anthropos, 1999, pp. 64, 67.

acontecimientos que en algún sentido no necesario, pero tampoco accidental como el de la mera "variable anónima", antecieron al acontecimiento puro del mensaje paulino. Frente al Pablo de la propia Arendt, los principios trascendentes de acción -justicia, hermandad, igualdad-, encarnados y operativos inmanentemente en el cómo y por qué de las acciones, tenían de suyo la virtualidad de, en añadidura a su vocación transitiva, "mundana", sacar al yo del extenuante debatirse con su motivación y decisión; tales principios no son nunca, en rigor, motivos íntimos ni se dejan "yoizar". Claro que frente al modelo griego de acción, el profeta de Nazaret, el profeta de la acción, desconoció a su vez la posibilidad y necesidad de que la praxis cuente con un escenario estable que se mantenga por la misma dinámica de la acción; un mundo estable de la praxis compartida, pese a la amenaza no conjurable de que esta estabilidad se anquiloze y devenga proceso de ruina -de decadencia e injusticia-. Por entre tantos frentes abiertos, todos ellos sujetos a matices decisivos, quizá sólo se puede confirmar el enorme interés de esta problemática... ¿cómo la calificaremos: "teológico-política, histórico-antropológica-metafísica"?