

EL PROBLEMA TEOLÓGICO-POLÍTICO DEL “MILAGRO”¹.

Bio-políticas de la verdad en H. Arendt y C. Schmitt.

Rodrigo Karmy Bolton

Doctor (c) en Filosofía

Universidad de Chile.

“Y a Leviatán, ¿le pescarás tú a anzuelo, sujetarás con un cordel su lengua?”

Libro de Job, 41, 25.

Si fuera posible tomar una fotografía del panorama de la filosofía política contemporánea no sería suficiente con remitirse sólo a la imagen revelada, sino a aquello que sólo el negativo permitiría ver. Quisiera, en estas pocas líneas, plantear algunos problemas que aparecen, precisamente, en dicho negativo, a saber, lo que podríamos llamar el *tópos mismo de lo político*. Este problema aparecería, pues, en la diferente formulación que Arendt y Schmitt, de modo inverso, desarrollan en torno a la compleja relación de la política con la filosofía y, en particular, con una específica interpretación del lugar que le compete al cristianismo en ella. En este punto, me interesó el concepto de “milagro” que, como categoría política decisiva, es aludido por ambos y relacionado, implícita o explícitamente al problema de la “vida”. Como veremos, es precisamente en dicho punto donde se jugaría la imbricación vida-poder, lo que hace que el problema teológico-político del “milagro” sea, a su vez, el problema “biopolítico” de la vida (*bíos*).

1.- Natalidad. En “La Condición humana”, hacia el final de su apartado dedicado a la “acción”, Arendt señala: *“El milagro que salva al mundo, a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y “natural” es, en último término el hecho de la natalidad, en el que se enraíza ontológicamente la facultad de acción. Dicho con otras palabras, el nacimiento de nuevos hombres y un nuevo comienzo es la acción que son capaces de emprender los humanos por el hecho de haber nacido.”*² La palabra “salvación” que, como se sabe, remite a la palabra griega “*soteria*” que designa el

¹ Ponencia presentada el 28 de Noviembre de 2007 en el coloquio “Los sentidos de la verdad” organizado por la Universidad Academia de Humanismo Cristiano (UAHC).

² Arendt, H “La condición humana” Ed. Paidós, Barcelona, 1993, pág 266.

mantenerse, la conservación de algo, Arendt la reconduce al problema del “mundo” que, como se sabe, remite al “mundo-en-común”, esto es, a la “esfera de los asuntos humanos” como tal. Aquí se anudaría, pues, el *tópos* de lo político, en tanto el “milagro” aparecería como el acontecimiento que abre al hombre a la acción política y que, como tal se sustrae, una y otra vez, a cualquier estrategia soberana. Allí, pues, el carácter “impolítico” de la estrategia arendtiana, en tanto la política aparece, pues, como un diferencial que, como se sabe, se desenvuelve en la pluralidad.

Pero esta consideración del “milagro” en Arendt refiere, básicamente, a una lectura de la filosofía política de Platón: *“Según el pensamiento griego –dice Arendt– la relación entre gobernar y ser gobernado, entre mando y obediencia, era por definición idéntica a la relación entre amo y esclavo y por consiguiente impedía toda posibilidad de acción.”*³ Y más adelante, comentando la “equivoca” significación de la palabra *archein*, señala: *“(…) para Platón es decisivo, como lo dice expresamente al final de las Leyes, que sólo el comienzo (arché) da derecho a gobernar (archein). En la tradición del pensamiento platónico, esta identidad original y lingüísticamente predeterminada de gobernar y comenzar tuvo como consecuencia que todo comienzo se entendió como legitimación de gobierno hasta que, finalmente, el factor comienzo desapareció por completo del concepto de gobierno.”*⁴ Frente a la “identidad original” que aparece en la “tradición de pensamiento platónico” que, como sabemos, es donde se anuda el cristianismo, entre *arché* (comienzo) y *archein* (gobierno), Arendt sitúa la diferencia entre ambos, al modo de la diferencia ontológica heideggeriana, para destacar al *arché* (comienzo) como ese acontecimiento que da lugar a la política. Ese *arché* y no *archein* será, precisamente, el lugar del “milagro” que hemos citado en el pasaje anterior.

Gesto similar al de “Los orígenes del totalitarismo” que, frente a la clausura de la experiencia totalitaria, Arendt sitúa la apertura radical de la “natalidad” agustiniana: *“El comienzo –escribe–, antes de convertirse en un acontecimiento histórico es la suprema capacidad del hombre; políticamente, se identifica con la libertad del hombre. **Initium ut esset homo creatus est** (“para que un comienzo se hiciera fue creado el hombre”), dice Agustín. Este comienzo es garantizado por cada nuevo nacimiento; este*

³ Arendt, H “La condición humana” OP Cit, pág 244.

⁴ Ibid. pág 245.

comienzo es, desde luego, cada hombre.”⁵. Como si, frente a la animalización del hombre desplegada en la modernidad, Arendt insertara la “natalidad” al modo de una contra-fuerza. Una contra-fuerza que, en cuanto tal, aparece como el reverso de la animalización del hombre que surge con el “animal laborans”, es decir, una contra-fuerza que reivindica para sí a la política como lugar de la pluralidad.

2.-Forma. En el ensayo III de su “Teología Política”, C. Schmitt señala: *“Todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados (...) El estado excepcional tiene en la Jurisprudencia análoga significación que el milagro en Teología. Sólo teniendo conciencia de esa analogía se llega a conocer el desenvolvimiento de las ideas filosófico-políticas en los últimos siglos.”*⁶ Es sabido que, en la perspectiva schmittiana, los conceptos teológicos actúan en la modernidad por analogía estructural. En esa medida, el mentado “estado de excepción” que para Schmitt tiene el carácter de “un concepto general de la teoría del Estado”, sería precisamente, el análogo del “milagro” en teología. Pero esa excepción no es, para Schmitt, una mera “zona anómica”⁷, sino más bien el punto que el soberano pretende declarar y, con ello, capturar a toda costa: *“Soberano es aquél que decide sobre el estado de excepción”*⁸ es la frase que encabeza su célebre “Teología Política” cuya carga escatológica, permite reconducir el lugar del milagro al *dominium* del soberano. En el mismo texto, el jurista nazi insiste sobre el punto: *“El Estado -plantea- es poder originario de mandar. Pero lo es en cuanto es fuerza de un orden, “forma” para la vida de un pueblo, no arbitraria coacción por medio de la violencia.”*⁹ Frente a la identificación kelseniana entre Estado y orden jurídico, Schmitt diferencia el uno del otro, en la medida en que la soberanía es un poder constituyente que acontece como “fuerza de un orden”, esto es, aquella fuerza estético-política que, en sus palabras, puede dar “forma” a la “vida de un pueblo”. Ahí, pues, si se me permite la palabra, la “obsesión” schmittiana por el problema de la “Forma”. Esta “obsesión” se confirma, un año más tarde, en su texto de 1923 “Catolicismo y forma política”. En efecto, aquí

⁵ Arendt señala: Arendt, H “Los orígenes del totalitarismo Tomo III “Totalitarismo”” Ed Alianza, Madrid, pág 707.

⁶ Schmitt, C “Teología Política” Ed Struhart y Cia, Buenos Aires, pág 57.

⁷ Este problema es el que ha permitido que Agamben ponga en discusión a Schmitt con Benjamin en torno al estatuto de la violencia, es decir, de lo político. Véase Agamben, G “Estado de excepción” Ed Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2005.

⁸ *Ibid.* pág 23.

⁹ Schmitt, C “Teología Política” Op Cit, pág 45.

Schmitt reivindica a la Forma en una operación de dos tiempos. En primer lugar, contrasta el “pensamiento católico” con el “pensamiento económico” que, en la perspectiva schmittiana sería compartido tanto los por “socialistas” como por los “liberales”, en tanto ambos intentan prescindir de la “teología-política” racionalizando y despolitizando al Estado. En segundo lugar, inscribe al “pensamiento católico” del siglo XIX (Bonald, Donoso-Cortés, De Maistre) como aquél que, proveniente de la tradición de la “Iglesia Católica Apostólica Romana”, tendría: “(...) *la capacidad de dar Forma (...)*”¹⁰ que se despliega de modo triple: “Forma jurídica”, “Forma estética” y, por último, “Forma histórico-universal”¹¹. Por ello, la “Forma política” que brinda el catolicismo sería, ante todo, una política de la *decisión* y que, en cuanto tal, permite capturar la dislocación que supone la excepción del “milagro”.

Casi diez años más tarde, en su texto “El concepto de lo político” (1932), Schmitt refiere a Platón para pensar la relación decisiva y originaria de lo político: “*Enemigo es, pues, solamente el enemigo público, todo lo que se refiere a ese grupo totalitario de hombres, afirmándose en la lucha, y especialmente a un pueblo, es público por esa sola razón. El “enemigo” es “hostis”, no “inimicus” en sentido lato; πολεμοζ no εχθροζ (...)*”¹² citando, a su vez, el libro V de la República de Platón, en particular, Capítulo XVI, δ 470, cuyo problema fundamental es la diferencia entre “hostis” e “inimicus”. Y ya se sabe que la cita no es cualquier cosa. En efecto, para Platón es decisiva la diferencia entre uno y otro. Porque una, corresponde a la enemistad que, por “naturaleza” sostienen los griegos con los bárbaros y la otra a la que los griegos sostienen consigo mismos: “*La enemistad en lo doméstico es llamada sedición; en lo ajeno, guerra.*” (Cap. XVI, 470 c)¹³ -plantea Platón. En la economía schmittiana, esta diferencia permite establecer una solución de continuidad histórico-política entre la “soberanía” de impronta griega y la Iglesia Católica Apostólica Romana. En el párrafo siguiente, Schmitt cita el célebre pasaje de San Lucas “amad a vuestros enemigos” y señala: “*El supradicho pasaje de la Biblia no afecta la contraposición política (...)* El antagonismo político es el más intenso y extremado y cualquier contraste es tanto más político cuanto más se acerca a la agrupación amigo-enemigo.”¹⁴ Esto significa: la soberanía, es compatible con el “supradicho” pasaje

¹⁰ Schmitt, C “Catolicismo y forma política” Ed Trotta, Madrid, pág 28.

¹¹ *Ibid.*

¹² Schmitt, C “El concepto de lo político” Ed Struhart y Cía. Buenos Aires, págs 35-36.

¹³ Platón, “La República” Ed. Estudios Constitucionales, Madrid.

¹⁴ Schmitt, C “El concepto de lo político” Op Cit, pág 35.

bíblico porque el enemigo tiene un carácter público. Así, la soberanía –como mostraba Benjamin respecto de la “violencia mítica”¹⁵- tiene, para Schmitt, una impronta griega que se perpetúa en la Iglesia Católica. La “obsesión” por la “Forma” se revela, entonces, como “obsesión” por el estatuto de lo político que se define en base a la relación amigo-enemigo.

3. Milagro. *El “milagro” aparece, pues, tanto en Arendt como en Schmitt, como categoría política decisiva.* Pero, si para la primera el “milagro” es aquello que da “comienzo” a la acción y abre la pluralidad política entre los hombres, para el segundo el “milagro” aparece, precisamente, como el lugar en que la diferencia es clausurada por el “concepto límite” de la soberanía y la “Forma” que ésta imprime sobre la comunidad política. Por ello, el “milagro” es en Arendt un diferencial ontológico, en cambio en Schmitt, es lo que impide la aparición de cualquier diferencial. A esta luz, sería importante señalar al menos cuatro consideraciones finales en torno a lo planteado:

a) Que es frente a lo que ambos llaman la “despolitización” moderna que el “milagro” vendría, pues, a funcionar como “antídoto”. Para Arendt y Schmitt, esto se testimonia con la aparición del liberalismo, ya sea en el triunfo del mentado “animal laborans” de Locke en Arendt, o en el mentado “pensamiento económico” que Schmitt advierte tanto en el “socialismo” como en el “liberalismo”.

b) Pero, como hemos visto, si el concepto de “milagro” tiene para ambos el carácter de un “antídoto” es porque lo que se juega allí, no es otra cosa que el *tópos* mismo de lo político. Así, para Arendt lo político se juega sólo en la medida en que se prescinde de la soberanía afirmándose así, la “pluralidad” humana. Para Schmitt, en cambio, lo político se determina, precisamente, por la relación amigo-enemigo que define el propio soberano al decidir la excepción.

c) La diferencia en torno al “milagro” como *tópos* de lo político, se fragua, en último término, en la interpretación de la tradición filosófica griega. Allí, pues, es a la luz de la lectura impolítica sobre San Agustín que realiza Arendt, lo que le permite pensar la diferencia ontológica entre *arché* y *archein*, deslindando con ello, a la política de la soberanía y, acaso, mostrando a Occidente como aquella tierra que ha olvidado lo que la política significa y que, precisamente, cuando este olvido se ha consumado en el triunfo del “animal laborans” es cuando sería posible volver a plantearse “¿Qué es la política?”. Si esto es así, se podría pensar que el núcleo del pensamiento arendtiano se

¹⁵ Benjamin, W “Para una crítica de la violencia” Ed SUR, Buenos Aires, 1967.

juega, precisamente, en su lectura de Agustín, en tanto desde allí, Arendt abre otra vía para pensar la política y, queda la duda si acaso también, a la propia tradición cristiana (como un cristianismo sustraído a la ontología que, siguiendo el Nuevo Testamento enfatiza la idea de “Vida” y no la de “Creación”, ¿un cierto “marcionismo” arendtiano?)¹⁶. Por el contrario, para Schmitt existe una solución de continuidad entre Platón, la Iglesia Católica Romana y, el concepto moderno de soberanía que puede “dar Forma” y que, frente a la debacle que supone la técnica moderna, sería preciso recuperar, en tanto esto sería “el concepto mismo de lo político”. Así, podríamos decir, en Arendt, existiría una lectura “impolítica” del cristianismo, en Schmitt, por el contrario, una lectura “decisionista” del mismo. Por eso es que el “milagro” para Schmitt –que no es otra cosa que el “estado de excepción”- tiene, en último término, la forma de una presencia. De esta forma, la patentización de lo divino –que para Schmitt no es sino el análogo de la moderna decisión soberana- es, precisamente, el lugar mismo de la verdad.

d) ¿Por qué “biopolíticas de la verdad”? Porque, lo que está en juego es, en último término, la imbricación vida-poder que, como se sabe, M. Foucault dio en llamar “biopolítica”. Esta imbricación tendría en Schmitt un lugar decisivo pues es allí donde el poder soberano aparece como “poder originario de mandar” que “da Forma a la vida de un pueblo” en su triple dimensión jurídica, estética e histórico-universal. Por su parte, frente al platonismo schmittiano, el “milagro” en Arendt opera como una suerte de contra-fuerza que sitúa a la “natalidad” no como una categoría “biológica”, sino estrictamente impolítica, pues es el “comienzo” de la acción que, por ello, impide –“salva” dice Arendt- la transformación del *bíos* en *zoé*. El “milagro” es para Arendt la “suprema capacidad del hombre”, es decir, si nos atrevemos a una lectura deleuziana, es el lugar de una *potencia*¹⁷ que parece romper o al menos resistir, el dispositivo biopolítico moderno. Por ello, preguntarse “¿que es, pues, una vida activa?” tiene, para Arendt un sentido *polémico* si consideramos que es el “milagro” como “*arché*” de la acción, el que con su interrupción disloca y tensiona, precisamente, a la soberanía y su “obsesión” por “dar Forma”: el monstruo marino del Leviatán, otra vez, ha de vérselas con el inolvidable y terrestre monstruo Behemot.

Noviembre, 2007.

¹⁶ Me refiero a una filosofía cristiana que, hoy día, se presenta en el pensamiento de M. Henry y en G. Vattimo y que intenta prescindir de la dimensión ontológica.

¹⁷ Deleuze, G “Inmanencia...una Vida” en: Giorgi, G, Rodríguez, F, (comps) “Ensayos de biopolítica. Excesos de vida” Ed Paidós, Buenos Aires, 2007.

