

"Todos son genios"

La crítica a la estetización de la acción política en Carl Schmitt

POR CARLOS A. RAMÍREZ*

FECHA DE RECEPCIÓN: 2 DE JULIO DE 2009

FECHA DE ACEPTACIÓN: 20 DE AGOSTO DE 2009

FECHA DE MODIFICACIÓN: 4 DE SEPTIEMBRE DE 2009

RESUMEN

En su obra *Romanticismo político (RP)*, de 1919, Carl Schmitt interpreta el romanticismo alemán como una "metafísica" en la cual los conceptos estéticos se convierten en los conceptos rectores de toda actividad humana, y, sobre esta base, analiza y critica los efectos de esta expansión de lo estético sobre la acción política. El presente ensayo reconstruye la argumentación de Schmitt como genealogía histórico-conceptual de una formación discursiva moderna a partir de la cual se constituyó, como subproducto, una forma de subjetividad presente, hoy en día, en las sociedades capitalistas avanzadas. Apoyándose en trabajos de la sociología contemporánea (Boltanski, Lipovetsky, Schulze) y sirviéndose del concepto de lo político desarrollado por Schmitt en *RP* como punto de contraste, el texto concluye mostrando los fenómenos políticos ligados a la generalización de este tipo de subjetividad.

PALABRAS CLAVE:

Schmitt, estetización, acción, política, subjetividad.

"Everyone's a Genius": Carl Schmitt's Critique of the Aestheticization of Political Action

ABSTRACT

In *Political Romanticism*, a work from 1919, Carl Schmitt interprets German romanticism as a "metaphysic" in which aesthetic concepts become the guiding concepts of all human activity. On this basis, he analyses and criticizes the effects of the expansion of aesthetic concerns on political action. This essay reconstructs Schmitt's argument as a conceptual-historical genealogy of a modern discursive formation from which, as a by-product, a form of subjectivity now present in advanced capitalist societies was constituted. By contrasting Schmitt's concept of the political in *Political Romanticism* with various works of contemporary sociology (Boltanski, Lipovetsky, Schulze), the article concludes by pointing out the political phenomena that are linked to the diffusion of this type of subjectivity.

KEY WORDS:

Schmitt, Aestheticization, Action, Politics, Subjectivity.

"Todos são gênios". A crítica à estetização da ação política em Carl Schmitt

RESUMO

Em sua obra *Romantismo político (RP)*, de 1919, Carl Schmitt interpreta o romantismo alemão como uma "metafísica" onde os conceitos estéticos se tornam conceitos reitores da vida humana toda, e, nesta base, analisa e critica os efeitos desta expansão do estético sobre a ação política. Este ensaio reconstrói a argumentação de Schmitt como genealogia histórico-conceptual de uma formação discursiva moderna a partir da qual foi constituída, como subproduto, uma forma de subjetividade presente, hoje, nas sociedades capitalistas avançadas. Baseado em trabalhos da sociologia contemporânea (Boltanski, Lipovetsky, Schulze) e tomando o conceito do âmbito político desenvolvido por Schmitt em *RP* como ponto de contraste, o texto conclui apresentando os fenômenos políticos relacionados com a generalização desse tipo de subjetividade.

PALAVRAS CHAVE:

Schmitt, estetização, ação política, subjetividade.

* Doctorado en Filosofía (en curso), Universidad de Heidelberg, Alemania. Politólogo y filósofo de la Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia. Ha publicado en la *Revista de Estudios Sociales* de la Universidad de los Andes, en la *Revista de Estudios Políticos* de la Universidad de Antioquia y en la revista *Desafíos* de la Universidad del Rosario, entre otras publicaciones académicas. Ha hecho también traducciones y reseñas para la revista *Ideas y Valores* de la Universidad Nacional. Fue colaborador del *Magazin Dominical de El Espectador*, y en 2001 publicó el libro *La patria como ausencia y otros ensayos de filosofía política*. En el año 2000 fue postulado al Concurso Otto de Greiff para las mejores tesis de grado del país, por el Departamento de Filosofía de la Universidad de los Andes, y fue becario de la fundación Konrad Adenauer. Actualmente es profesor titular del Departamento de Ciencia Política y Jurídica de la Universidad Javeriana de Cali. Sus áreas de trabajo son metafísica y teoría política. Sus publicaciones más recientes son: *Querer es el ser originario. La genealogía de la razón en Schelling*. *Revista Estudios de Filosofía* 38: 171-196, 2008; *Historia magistra vitae. Sobre el sentido político de la historia conceptual en Reinhart Koselleck*. *Perspectivas Internacionales. Revista de Ciencia Política y Relaciones Internacionales* 4, No. 1: 171-198. Correo electrónico: carlosrescobar@javerianacali.edu.co.

Cuando Joseph Beuys proclamó hacia el final de la década de los sesenta que “cualquier hombre es un artista” y, a partir de ahí, concibió un radical reordenamiento del orden social (Beuys 1995), Carl Schmitt hubiera podido añadir un *post scriptum* a su libro *Romanticismo político*, de 1919. Podría haberse titulado “De cómo los conceptos estéticos colonizaron finalmente el mundo. Breve historia de un pronóstico”. Beuys, como hijo legítimo del romanticismo (Meyric 2006, 427), representaba, en efecto, una diáfana demostración del diagnóstico del mundo moderno presentado en su libro. Todo estaba ahí: una concepción del sujeto centrada en la creatividad, el rechazo de toda norma fija y rigidez institucional, el pacifismo, la prometedora unión de arte y vida.

Lo que para algunos era una provocación, para otros sonaba a eco. También el desenlace de tal proyecto neorromántico hubiera sido mencionado, sin sorpresa, por Schmitt. En su conferencia “La era de las neutralizaciones y las despolitizaciones”, de 1929, ya había afirmado: “El camino que va de la metafísica y la moral a la economía pasa por la estética, y la vía del consumo y el disfrute estéticos, todo lo sublime que se quiera, es la más segura para llegar a una ‘economificación’ general de la vida espiritual y a una constelación del espíritu que halle las categorías centrales de la existencia humana en la producción y el consumo” (Schmitt 1999, 111). Como otros proyectos estético-políticos pertenecientes al “espíritu del 68”, cuyo empuje inicial fue un rechazo del capitalismo y la moral burguesa, el de Beuys terminaría, a su juicio, convirtiéndose en un aliado de aquello que pretendía subvertir. El paradójico destino de la “Plástica social” y los movimientos afines fue, de hecho, la dinamización del capitalismo y la incorporación en él de la autogestión, las estructuras descentradas, la creatividad, esto es, todo aquello que la “crítica de artista” le había reprochado (Boltanski y Chiapello 2002). Schmitt, con tono de lamento, hubiera podido decir al final de su texto: “Ustedes ya saben en qué terminará esto”.

En continuidad con lo anterior, se expondrá en lo que sigue una interpretación de *Romanticismo político* de Carl Schmitt –de ahora en adelante abreviado como *RP*– como un análisis de las raíces del discurso a partir del cual se constituye la subjetividad en la fase posmoralista de las sociedades modernas. Esta línea de lectura,

al igual que todas, excluye otras posibilidades. *RP* puede ser interpretado, por ejemplo, como una demolición de los obstáculos ideológicos para la reconstitución de un orden político estable en medio de la conflictiva situación interna de la posguerra en Alemania (Bendersky 1973, 21) y del entonces naciente ideal parlamentario (Bohrer 1989, 302; Mehring 1989, 35), como un manifiesto antiburgués extraído de fuentes católicas (Dahleimer 1988, 63) y weberianas (Balakrishnan 2000, 21) o, sencillamente, como una investigación sui generis en el terreno de la historia de las ideas sobre un movimiento cultural alemán (Lukács 1968, 695-696). También sería posible interpretarlo, si se siguen los diarios de Schmitt, como un producto de la lucha del autor contra los rasgos “románticos” de su propia personalidad. No obstante, ni la lectura en clave histórico-social, histórico-conceptual o en clave psicológica destacan su actualidad. Como se verá más adelante, Schmitt se sirve del romanticismo para enmarcar una serie de fenómenos globales de las sociedades modernas descritos por la sociología contemporánea por medio de conceptos como la “desubstancialización del Yo” (Lipovetsky), la “racionalidad de la vivencia” (Schulze) o el “nuevo espíritu del capitalismo” (Boltanski). Más en particular, *RP* describe los rasgos esenciales que adopta la subjetividad en las sociedades capitalistas avanzadas.

El romanticismo alemán, como un fenómeno histórico-cultural localizable entre finales del siglo XVIII y la primera mitad del XIX –esto es, del período que va de los escritos de juventud de los Schlegel a los últimos ensayos de Bettina von Arnim–, aparece así como tipo ideal de un modo de subjetivación extendido globalmente en las últimas décadas del siglo XX. Las propuestas de Beuys y, en general, del “espíritu del 68” se muestran en ese marco como un punto de transición hacia una definitiva estetización de la experiencia y, en esa misma medida, como abandono o distorsión –a ojos de Schmitt– de la genuina praxis política.

EL ROMANTICISMO COMO “METAFÍSICA”

Desde la perspectiva de la historia de las ideas el romanticismo es, para Schmitt, una transfiguración del racionalismo panteísta (de Spinoza y, luego, de Fichte y Schelling) influida por la reacción de Shaftesbury al cartesianismo (Schmitt 1998, 67). Desde el punto de vista de la historia social, es un producto del individualismo (Schmitt 1998, 29), la tendencia a la discusión y el balance (Schmitt 1998, 141) y el anhelo de seguridad (Schmitt 1998, 106) propios de una clase social espe-

cífica, la burguesía (Schmitt 1998, 14), tal como ella se constituyó en la franja protestante del centro y el norte de Alemania. No obstante, ninguna de estas explicaciones da realmente en el punto. La segunda pertenece, en la estructura del texto, a la “situación externa” de la que surgió el romanticismo (parte I); la primera pertenece ciertamente a la “estructura del romanticismo” (parte II, sección 1) pero no da cuenta aún, dentro del horizonte de la “situación espiritual” (Schmitt 1998, 62), de su núcleo más íntimo: el hecho de constituirse en una particular “metafísica” (parte II, sección 2).

El prólogo de 1924 a *PR* aclara el sentido de la estrategia hermenéutica de Schmitt: “Como en toda auténtica explicación, la fórmula metafísica es la mejor piedra de toque” (Schmitt 1998, 17). Presuponiendo una ontología platónico-escolástica basada en la distinción ente esencia y existencia, Schmitt concibe la “facticidad del ser”, la existencia, a la luz de una determinada “realidad” (entendida kantianamente como *quidditas*), que le da su sentido. Esta última equivale a la “representación no siempre consciente de una última instancia” (Schmitt 1998, 19), la cual, por encima de discusiones epistemológicas, es considerada como “objetiva y evidente en su validez supraindividual”, y así, aun si desde un punto de vista trascendental vale como “irracional” (Schmitt 1998, 68), conforma una determinada “actitud frente al mundo” (Schmitt 1998, 17). De ese modo, si se quiere hallar el último fundamento de un fenómeno histórico, se debe apuntar al “centro absoluto” de ese período, esto es, a un núcleo de ideas en torno al cual se agrupan todas las experiencias posibles, y no a hechos sociológicos o psicológicos. Este procedimiento explicativo —que reaparecerá tanto en su *Teología política*, en 1922, como en *La era de las neutralizaciones y las despolitizaciones*, de 1929, y que permite catalogar a Schmitt de idealista (Estévez 1989, 141)— remite así todos los fenómenos históricos y, por tanto, toda la actividad de los seres humanos en él al centro espiritual que gobierna un período. Entendiendo por “metafísica” una comprensión de la totalidad de la experiencia, es decir, del mundo, a la luz de un fundamento considerado indudable, Schmitt diferencia entonces la historia de las ideas —como genealogía de los conceptos centrada en fuentes literarias—, de una historia del espíritu —como descripción y delimitación de las aperturas históricas de sentido en torno a las cuales se ordena la experiencia humana en un período—. Interpretar “metafísicamente” el romanticismo significa hacer de él una comprensión del mundo y, por tanto, elevar sus principios centrales a todas las esferas de la actividad humana.

¿Qué clase de metafísica es, pues, el romanticismo? Schmitt lo define como “ocasionalismo subjetivado” (Schmitt 1998, 18). La fórmula exige varias aclaraciones. Del romanticismo se deriva, ciertamente, una forma histórica de la subjetividad humana, pero, en cuanto —desde el enfoque señalado— todo lo psicológico deriva de una determinada formación discursiva, tal forma no puede ser el punto de partida. Éste debe ser hallado entonces en los conceptos centrales de una comprensión de la estructura del mundo. Schmitt busca así mostrar que en el romanticismo alemán tiene lugar una reapropiación de los conceptos del ocasionalismo, o sea, de una metafísica poscartesiana de origen francés, luego de la subjetivación del concepto de Dios ocurrido en el idealismo fichteano. En palabras del autor: “El romanticismo es ocasionalismo subjetivado, porque a él le es esencial una relación ocasional con el mundo, pero, en lugar de Dios, el sujeto romántico toma el puesto central y hace del mundo, y de todo lo que en él sucede, una mera ocasión” (Schmitt 1998, 19).

Schmitt concibe la modernidad como el intento repetido de sustituir el carácter absoluto y autoevidente de Dios, junto a la certeza ontológica que se derivaba de él, por otros factores. La humanidad, la historia, el pueblo o el sujeto son así varios de los candidatos a ocupar su puesto. La historia moderna, como historia de la secularización, no es otra cosa que un conjunto de intentos de distintos principios finitos de asumir la función de Dios (Schmitt 1998, 18). Que sea el sujeto quien la ocupe es un proceso iniciado con Descartes pero realmente consumado cuando aquél es identificado con el concepto spinoziano de substancia, esto es, con la filosofía de Fichte: “Ahora el mundo era explicado a partir del Yo, no como en Berkeley, como *esse percipi*, sino como acto creador del Yo” (Schmitt 1998, 100). En este punto Schmitt sigue evidentemente la interpretación hegeliana del romanticismo (Hegel 1986, 96-99) pero insertándola en una filosofía de la historia propia y ligándola a la idea de un resurgimiento del ocasionalismo, luego de la subjetivación del absoluto. De este modo, la filosofía de Malebranche, A. Geulincx y G. de Cordemoy —para la cual Dios aún estaba en el centro (Schmitt 1998, 169) y según la cual el mundo no es ontológicamente autosuficiente ni nada acabado, en cuanto la creación es un proceso continuo— es retraducida al lenguaje de la subjetividad. Si bien hay efectivamente pruebas del interés de los románticos por el ocasionalismo (Schmitt 1998, 98), Schmitt no pretende demostrar que ellos se apropiaron deliberadamente de él para producir una filosofía propia, sino que busca mostrar más bien que en él reaparecen ciertas estructuras del ocasionalismo his-

tórico: A. La idea de un principio último continuamente productivo. B. La idea del mundo como “ocasión” u “oportunidad” para la actividad de ese principio, y C. La idea de la síntesis de los opuestos como su modo de acción. A continuación veremos cómo esos tres elementos son traducidos en términos subjetivistas y, a la par, asociados a conceptos estéticos.

EL OCASIONALISMO SUBJETIVADO

A. El ocasionalismo parte de la idea cristiana del Dios creador, y hace de él lo único absoluto, pero no delimita en el tiempo su actividad creadora: Dios es eternamente productivo. Cuando, en el proceso de secularización, esa propiedad es trasferida al sujeto, convertido ahora en absoluto, éste es entonces definido por su capacidad creadora. Fichte lleva adelante este giro, en cuanto, en su fundamentación de la ontología a partir de la filosofía práctica, el sujeto *es* libertad, libertad como facultad de iniciar, y en cuanto —como Hegel mostró en su texto sobre la diferencia de los sistemas de Fichte y Schelling— el sujeto (empírico) ha de superarse continuamente a sí mismo, dado que el Yo trascendental es una idea, nunca expresada del todo, a la cual él *debe* aproximarse. En el romanticismo, en el cual los conceptos estéticos, y no los moral-prácticos, son los hegemónicos, tal productividad esencial del sujeto es localizada en la figura del genio: “el sujeto genial que crea una obra de arte es identificado con Dios, que crea el mundo” (Schmitt 1998, 108). Schmitt sigue aquí a Hegel, quien en sus lecciones sobre estética había afirmado acerca de los románticos: “Y la virtuosidad de una vida irónica-artística se comprende ahora como una genialidad divina, para la cual todo y cualquier cosa es una criatura no esencial, a la cual no se liga el creador libre, el cual se sabe desprendido de todo y libre de todo, en cuanto él puede crear o destruir eso mismo” (Hegel 1986, 95). El genio es el tipo ideal de un modo de existencia en el cual la creatividad es lo esencial y en el cual, por tanto, la única forma de autorrealización es el despliegue continuo de un ilimitado e ilimitable poder creador: “Un romántico tiene que considerar como una necesidad vital, que ha de ser postulada como conforme a su ser, entregarse al impulso grandioso de su fantasía” (Schmitt 1998, 110). Sólo el genio cumple plenamente esa expectativa. Superando siempre su propia actividad objetivada, y, en consecuencia, siempre libre de ella, él es el mismo Dios ocasionalista pero esta vez encarnado en un sujeto finito. Schmitt no se detiene en el vínculo entre naturaleza y genialidad, que aparece en Kant y Schelling, pues le interesa destacar más bien la ausencia de reglas, y la ca-

pacidad de crearlas y recrearlas, que ya con Kant (Kant 1991, 283-286) es propia de la productividad del genio. Él es el Yo que crea desde sí mismo, y sin ningún modelo, el mundo.

En este marco, en el cual la posibilidad llega a ser la más fundamental de las categorías (Schmitt 1998, 77), la identidad del sujeto —entendida como aquellos atributos que él conserva a pesar de la diferencia de tiempo y lugar, y que hacen de él un mismo ser— siempre está abierta. Él no es en realidad ninguna de las determinaciones que pueda darse a sí mismo, pues todas son, a su juicio, expresiones temporales y parciales de su infinito poder creador, como lo muestra, según Hegel, la ironía romántica (Hegel 1986, 95). Lo único verdaderamente continuo en él es su esencial indeterminación. Al respecto, afirma Schmitt:

La contradicción de la limitabilidad racional y la irracional abundancia de posibilidades es superada en cuanto, frente a la realidad efectiva limitada, es puesta en juego una realidad efectiva, igualmente real pero ilimitada; frente al Estado racionalista-mecánico, el pueblo infantil; frente al hombre limitado por su profesión y sus producciones, el niño que juega con todas las posibilidades (Schmitt 1998, 80).

Bajo este presupuesto, “la realidad efectiva limitada es vacía, una posibilidad realizada, una decisión tomada, desencantada, desilusionada; ella tiene la estúpida melancolía que tiene un billete de lotería luego del sorteo, ella es ‘un calendario cuyo año expiró’” (Schmitt 1998, 80). Tal como en la alegoría romántica de las tres transformaciones del espíritu en el *Zarathustra* de Nietzsche, el sujeto es identificado con la figura del “niño”, cuya plenitud y perfección radican, justamente, en su indeterminación, en su carácter inacabado, susceptible de adoptar todas las formas.

B. En el ocasionalismo histórico el mundo y todo lo que sucede en él son una “ocasión” para que Dios exprese su “efectividad” (*Wirksamkeit*) (Schmitt 1998, 95). Así sucede, por ejemplo, en la filosofía de Malebranche. No sólo nada de lo creado subsiste por sí mismo, y por eso, debido a su *dépendance essentielle* del *l'être infini*, no puede garantizar su propia subsistencia (Reiter 1972, 178), sino que, debido a la naturaleza de Dios, lo creado siempre está disponible para una nueva puesta en acción de la actividad divina. En la transposición de este principio al ámbito de la subjetividad esto equivale a la supresión de toda substancialidad de los objetos: “Considerado correctamente, no se puede hablar más

de objeto o cosa, porque el objeto llega a ser una mera ‘ocasión’, un ‘comienzo’, ‘punto elástico’, ‘incitación’ o como sea que suenen las transcripciones del término *occasio* en los románticos” (Schmitt 1998, 93). Un dominio de lo objetivo independiente del sujeto y dotado de una “legalidad” propia es excluido (Schmitt 1998, 103). Esto ya ocurría en el pensamiento de Fichte, en el cual esa posibilidad era descalificada como “dogmatismo”; allí, lo “objetivo” no es más que la temporal autolimitación de la actividad del Yo o el Yo mismo en cuanto temporalmente fijado a una determinación. En el giro estetizante que les dan los románticos a las tesis de Fichte, la realidad “objetiva” no es por eso sino el punto de partida para la puesta en acción de la imaginación productiva. Schmitt cita en este sentido el fragmento 65 de los *Blütenstaubfragmenten* de Novalis: “Todos los azares de nuestra vida son materiales a partir de los cuales podemos hacer todo lo que queramos. Todo es el primer miembro de una serie eterna, el comienzo de una novela infinita” (Schmitt 1998, 92). Lo dado es así un material disponible para una infinita voluntad de forma. No hay en realidad objetos, en cuanto entidades autosuficientes y limitantes, sino ocasiones desencadenantes de una descarga de creatividad: “El objeto es insubstancial, no esencial, carente de función, un punto concreto alrededor del cual se agita el juego romántico de la fantasía” (Schmitt 1998, 93).

En cuanto la productividad del Yo se cristaliza en la producción artística, tal comprensión de la realidad se hace plausible, pues es en el ámbito de la ficción o de la apariencia estética donde lo real se muestra como eternamente transfigurable:

Así, se da también en los románticos una transfiguración del mundo, pero una distinta a la que Fichte había postulado. Era la transfiguración en el juego y en la fantasía, la ‘poetización’, es decir, la utilización de lo dado concretamente, incluso de toda percepción sensible, como ‘ocasión’ de una fábula, de una poesía, de un objeto de sensaciones estéticas, o, porque esto corresponde en grado sumo a la etimología del nombre ‘romanticismo’, de una novela [*Roman*; C. R.] (Schmitt 1998, 92).

Sólo de este modo, abstrayéndose de la realidad regida por leyes causales, el Yo podía alcanzar su plena soberanía: “En la obra de arte es superada la realidad habitual de las conexiones causales. El artista puede activar su fuerza creadora sin intervenir en el mecanismo de la causalidad” (Schmitt 1998, 110). Lo que Schmitt denomina la “puntuación de la realidad” —el hecho de

que lo real sea visto como un punto a partir del cual es posible trazar cualquier tipo de figura, de modo que el mundo sea un proceso siempre inacabado y siempre susceptible de ser reconfigurado— precisa, por tanto, del espacio de la ficción para ser llevado a cabo. La intención de tener a disposición el universo se efectúa así sólo en el ámbito de la apariencia estética: “La voluntad de realidad termina en la voluntad de apariencia” (Schmitt 1998, 88).

C. En el ocasionalismo Dios cumple una función fundamental en el marco de problemas de la filosofía poscartesiana: lograr la mediación de lo mental y lo corporal. El dualismo cartesiano entre la substancia extensa y la pensante llevó a pensar cómo era posible su articulación. Leibniz plantea entonces la armonía preestablecida; Spinoza, la substancia única, y Malebranche, en conjunto con los demás ocasionalistas, sugiere que Dios interviene en cada ocasión para armonizar ambas series. De este modo, no se trata en este último caso de una dependencia de lo mental respecto a lo corporal, ni de una dependencia de lo corporal respecto a lo mental, ni de su sincrónica autonomía ni de su reducción a predicados de un único sujeto. Se trata, más bien, de la acción puntual de Dios como mediador. La unidad ontológica se salva así por la vía de un “tercero superior”, que comprende tanto lo mental como lo corporal y logra, de ocasión en ocasión, armonizar los opuestos. El romanticismo reproduce esta estructura. Inicialmente, en cuanto el sujeto, transfigurando lo objetivo en el contenido de una representación, cree incluir también en sí mismo lo no-subjetivo pero, una vez que el sentimiento de plena soberanía se va debilitando, lo hace por medio de la “identificación” del sujeto con algún principio capaz de cumplir la función de armonización (Schmitt 1998, 76). Schmitt distingue así el romanticismo temprano del tardío, en el cual, ante la impotencia fáctica del sujeto empírico para sintetizar los opuestos, éste busca asimilarse a una realidad “auténtica” o “genuina” que sí cumpla este propósito.

El romanticismo extiende este procedimiento más allá de la oposición entre lo mental y lo corporal, haciendo de él un modo general de enfrentar toda oposición fáctica. En cuanto la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) es contradictoria, se postula una realidad (*Realität*) paralela que unifique y fundamente los opuestos. En principio, parecería tratarse de una suerte de emanación neoplatónica, pero aquí esta última no es lo primario:

El punto de partida es la contradictoriedad de lo concretamente presente y real, la cual debe ser supe-

rada y cuya superación procede de tal manera que un tercero superior (ya la Idea, ya el Estado, finalmente Dios) toma los opuestos como ocasión de su fuerza superior. En esto deben considerarse dos niveles: inicialmente, el movimiento intelectual parte siempre de la contradictoriedad concreta y pasa a un otro concreto (el tercero superior); luego, las cosas concretas agrupadas contradictoriamente son siempre, para la fuerza superior mediadora –la cual se expresa con ocasión de la oposición–, sólo portadoras de una mediación (Schmitt 1998, 96).

La realidad auténtica es aquella que, trascendiendo la realidad efectiva, estando siempre más allá de los conflictos de hecho, tiene la fuerza para hacer de la oposición una ocasión en la cual demostrar su fuerza unificadora. El sujeto, convertido en substancia absoluta, mediando entre lo ideal y lo real *de la representación*, fue inicialmente esa realidad. Cuando “la embriaguez de ser el creador del mundo” (Schmitt 1998, 100) quedó atrás, el sujeto, sin abdicar por completo de su deseo inicial, apeló a realidades como el Estado, la humanidad o la iglesia, en las cuales las oposiciones normativas que se daban en la historia podían ser superadas. Si bien no es claro, dice Schmitt, si el sujeto romántico sólo recurría a ellas como medios para intensificar su sentimiento de soberanía o si realmente se entregaba a ellas (Schmitt 1998, 75), esa incertidumbre no alteraba verdaderamente ni el punto de partida ni el efecto final de la operación. En ambos casos, la realidad efectiva no podía ser superada pero, por medio de su identificación con el “tercero superior”, a modo de un “demiurgo” (Schmitt 1998, 80), el sujeto se sentía partícipe –y enviado directo– de una fuerza superior capaz de llevar a cabo una reconciliación total. En cualquier caso, directa o indirectamente, él lograba escapar de toda conflictividad y tener, aparentemente, todo bajo su control.

A partir de lo anterior, resulta entonces posible determinar cuáles son, según Schmitt, las propiedades del sujeto romántico. Ya haciendo abstracción de las raíces ocasionalistas de su estructura y considerándolo sólo en términos psicológicos, son tres sus características esenciales: en primer lugar, él sólo sabe de sí en el acto de crear. Si en Fichte el Yo no es nada fuera del *acto* de ponerse a sí mismo, de representarse –por lo cual es sólo en el querer, como una actividad incondicionada, que él, como individuo, se identifica a sí mismo (Fichte, 1962, I3:322)–, en los románticos se prosigue con tal desubstancialización del sujeto, en cuanto éste no es una cosa sino una actividad (Janke 1970), pero ya no es por medio de la voluntad sino de la puesta en obra

de la imaginación productiva que él sabe de sí mismo. De esta forma, se prosigue con el accionismo metafísico fichteano, pero se traslada la productividad del sujeto de la facultad de producir los objetos de sus representaciones (en cuanto fines), esto es, de la voluntad, a la facultad de inventar combinaciones ingeniosas de representaciones, con abstracción de la presencia inmediata del objeto o los objetos inicialmente representados, o sea, a la imaginación productiva. En los románticos, a diferencia de Fichte, es el artista genial y no el rigorista moral quien representa la forma más pura de la subjetividad. No obstante, en ambos casos el sujeto (empírico) nunca está plenamente dado para sí mismo, pues mientras permanezca arrojado en una determinada constelación espacio-temporal o limitado por cualquier otra determinación, incluidas la moral y sus propias obras, él no es propiamente él. Al sujeto le es constitutiva una falta de plenitud interior, un no-estar-plenamente-presente-para-sí-mismo, pues toda forma de realidad efectiva es para él la negación de su esencial creatividad. Él sólo se afirma a sí mismo en el acto efímero de reconstituir poéticamente la experiencia, y no en ninguna de sus configuraciones. Únicamente en la puntualidad –carente de fines– del acto creador tiene lugar la experiencia de la mismidad.

En segundo lugar, el sujeto tiene una relación con la realidad efectiva, en la cual esta última no sólo es siempre una realidad-para-el-sujeto, y nada en sí mismo, sino que, en conexión con lo anterior, es sólo una impresión o una vivencia a partir de la cual se desencadenará una expresión. La productividad del sujeto es, así, una transfiguración de sus afectos o sensaciones a través de la imaginación. La “gimnasia de la creación artística” consiste, así, en una “paráfrasis de las vivencias” (Schmitt 1998, 164). “El romántico sólo quiere vivenciar y parafrasear expresivamente sus vivencias” (Schmitt 1998, 107); para ello, para transfigurar las ocasiones de expresarse que constituyen su concepto de realidad, cuenta con todo un repertorio de “afectos acompañantes” –el placer y el displacer, la alegría y el dolor, el apoyo y el rechazo– y recursos literarios –la acción se convierte en un ejercicio de estilo–. Desde la ontología implícita de Schmitt –en la cual sí hay una realidad “dura”, externa al sujeto o, al menos, captada por él como algo dotado de necesidad–, la actividad del sujeto no entra, por eso, nunca en relación con las cosas, pues se limita a elaborar y reconfigurar sus propios estados anímicos: “El estado de ánimo del sujeto era el centro de este tipo de productividad. Él permanece *terminus ad quo* y *terminus ad quem*” (Schmitt 1998, 105). Su productividad, por tanto, no es otra cosa que “autocontemplación” (Sch-

mitt 1998, 95). La actividad del sujeto fichteano, el cual sí intervenía en la realidad objetiva (Schmitt 1998, 91), reaparece aquí como puramente reflexiva, puramente immanente: “El Yo absoluto de Fichte, vuelto hacia lo sentimental-esteticista, da lugar a un mundo transformado, no por la actividad, sino por el estado de ánimo y la fantasía” (Schmitt 1998, 93). De esta manera, el sujeto romántico no está volcado sobre la realidad efectiva sino exclusivamente sobre sí mismo, constituyéndose como tal en el proceso infinito de elaborar, interpretar y transformar sus propios estados interiores, y usando la realidad efectiva sólo como excusa u ocasión para llevar a cabo ese proceso.

En tercer lugar, el sujeto aparece aquí esencialmente dividido entre representaciones opuestas pero, a la vez, capaz de tolerar su existencia simultánea, en cuanto él concibe su propia actividad como creación de armonía, esto es, como unidad de lo múltiple o articulación en un todo de elementos inicialmente separados o antagónicos. Schmitt no busca destacar con ello la capacidad sintética de su actividad intelectual, la cual no es, por supuesto, una particularidad del romanticismo, sino el hecho de que, por una parte, el sujeto esté internamente escindido, y, por otra, sólo pueda superar la escisión mediante la apelación a una realidad trascendente o a la forma artística. Los opuestos que él pretende superar son sus propios afectos —“lo opuesto, antinómico, dialéctico, son afectos contradictorios” (Schmitt 1998, 113)—, y la mediación de ambos sólo es una ficción —la apariencia estética o alguna idea que subsume especulativamente principios contrarios— mediante la cual él se libra de enfrentar su finitud. Ya sea que el principio del “tercero superior” opere a través del sujeto mismo —dotado de “sentimientos panenteístas” (Schmitt 1998, 106)— o de un principio suprasubjetivo con el cual él se identifique, lo propio de la actitud espiritual del sujeto romántico es la búsqueda de reconciliación, de armonía, mediante el uso de totalidades ficticias: el Estado orgánico, la iglesia, la idea de un diálogo universal. Propio de su psicología es invertir la relación habitual entre lo real y lo ideal, en donde lo último depende de lo primero, de modo que los conflictos reales aparezcan como momentos y formas de expresión de un principio o forma ideal. El sujeto romántico, recurriendo a esta estrategia platónica, depende así de la proyección de totalidades que le permitan mantener su indecisión y escapar de la facticidad. Su deseo de completud y orden es, de este modo, el complemento de su inestabilidad anímica y su afán de evasión.

Ahora bien, dado que Schmitt comprende el romanticismo como una metafísica, tales propiedades del sujeto

no son nada exclusivas de los miembros del movimiento cultural llamado “romanticismo” o de la teoría de la subjetividad que ellos construyeron o experimentaron. Se trata, más bien, de que, a partir de este movimiento, se dio una “expansión de lo estético” (Schmitt 1998, 16), gracias a la cual conceptos reservados al mundo del arte —como “genio”, “expresión” o “armonía”— se convirtieron en principios absolutos, considerados evidentes e indudables, en todas las formas de la actividad humana. De ese modo, el conocimiento, lo ético y lo político también empezaron a ser pensados desde estas categorías. El tránsito hacia esta colonización de todas las esferas por parte de lo estético tiene lugar en cuanto el arte se establece como el núcleo del discurso hegemónico, y, en esa medida, como nota tónica, reordena todas las redes conceptuales y todas las prácticas ligadas a ellas. Que el sujeto se comprenda, entonces, como un ser creador, expresivo, armonizador, no es nada originario, sino el efecto sobre la autocomprensión, en cuanto *forma* del ser del hombre, de esa apertura histórica de sentido cuya forma paradigmática es el romanticismo. El sujeto, como el ser para sí de esa apertura, sólo es el subproducto de la nueva formación discursiva: la “metafísica” romántica, en el lenguaje de Schmitt. El romanticismo descrito y criticado por Schmitt es, así, la manifestación anticipada y en estado puro de un modo general de autocomprensión de los hombres de las sociedades modernas. El pensamiento de Novalis, F. Schlegel o A. Müller resulta significativo en este contexto, en cuanto síntoma y en cuanto esfuerzo de conceptualización de una tendencia histórica global: la total estetización del quehacer humano, esto es, la transformación del lenguaje del arte en discurso hegemónico. Por eso, en una anotación hecha 28 años después de *PR*, afirma Schmitt: “Todos son genios. El concepto de genio, la gran desgracia” (Schmitt 1991, 57). Lo que comenzó como un movimiento de vanguardia, a manos de una élite cultural, se estaba revelando, efectivamente, como el modo de existencia cotidiano de las masas de las sociedades occidentales.

EL CONCEPTO DE LO POLÍTICO

La absolutización del arte, cuya expresión emblemática es el romanticismo, altera todas las formas de “productividad espiritual”. No sólo el arte mismo se transfigura a causa del nuevo discurso —provocando tanto la desaparición de la perdurabilidad de la obra como la pérdida de su carácter público y representativo (Schmitt 1998, 16)—, pues lo mismo acontece con el quehacer científico y la actividad ética y política. Schmitt se interesa, ante todo, en el destino de esta última. En este punto

es importante mencionar que en todo *RP* se presupone un concepto esencialista de lo político, a partir del cual es evaluado el impacto del proceso global de estetización. No es este el lugar para rastrear con detenimiento sus fuentes, y juzgar además la validez de la pretensión de captar lo político en su esencia, pero sí puede decirse que Schmitt lo construye a partir de una peculiar mezcla de elementos neokantianos-weberianos, con una antropología y una filosofía de la historia de raíces cristianas. Schmitt conoce bien la obra de Max Weber, incluso asiste a sus lecciones de 1918-1919 en Múnich (Ulmen 1991, 10), y, como jurista, desarrolla sus primeros trabajos –“Ley y juicio”, en 1912, y “El valor del Estado y el significado del individuo”, en 1914– bajo presupuestos de la filosofía del derecho neokantiana. Asimismo, por lo que respecta a la filiación cristiana de su pensamiento político, Schmitt se halla cercano al *Deutsche Zentrumspartei*, una agrupación católica (Dahlheimer 1998, 419), parece estar bajo el influjo ideológico, incluso en sus consideraciones sobre el romanticismo, de revistas católicas como *Hochland* (Dahlheimer 1998, 63), y, en un interesante texto de la época, “Catolicismo romano y forma política”, publicado en 1912, hace de la Iglesia el paradigma de toda organización política, como bien lo vio Hugo Ball (Ball 1924, 261-286). Sobre estas bases, fusionando el dualismo neokantiano entre lo empírico y lo normativo, el modelo del político presentado por Weber en “La política como vocación”, de 1919, y una comprensión del cristianismo como fe de las decisiones últimas y de la contención del mal en la historia, Schmitt crea en este período de su obra su concepto de lo político. Si bien en *RP* no se halla ningún apartado dedicado exclusivamente a él, sí es posible rastrearlo a lo largo del texto como un todo coherente. En lo que sigue se expondrán sus rasgos centrales, sólo con el fin de hacer evidentes los efectos de la expansión de lo estético sobre la actividad política.

En el epílogo de *RP* se encuentran tres nociones de la actividad política: la primera es la “técnica de la conquista, afirmación y expansión del poder político”; la segunda es “la decisión moral y jurídica” (Schmitt 1998, 64), y la tercera, no mencionada aún bajo la denominación que será luego regular en la obra de Schmitt, es la del “orden concreto”. Mientras que la primera es una suerte de maquiavelismo, que alcanza su máxima expresión en el concepto de “Razón de Estado”, y la tercera es una actividad dentro de una especie de eticidad hegeliana –en la cual los individuos operan en el marco de instituciones suprapersonales, cuyos principios normativos han sido interiorizados–, la segunda –la cual será la única presente en todo el texto y será también el punto

de contraste del romanticismo– consiste en la producción de un estado de cosas conforme a un principio normativo considerado absoluto, confrontado con otros principios análogos. El concepto puede desglosarse de modo que resulten los siguientes tres componentes: A. Normativismo. B. Objetivación. C. Oposición.

A. Como ya se dijo, Schmitt parte del dualismo (neo) kantiano entre el ámbito suprasensible del deber y el ámbito de lo empírico, dualismo reproducido por Weber con su distinción entre el ámbito de los valores y el de la realidad causal, carente por sí misma de sentido (Kippenberg 2001, 32-50). La acción política, como cierre parcial de esa brecha, supone esa distinción: “El problema de la decisión tiene un dualismo por base: el del derecho y la realidad, la norma y el caso concreto” (Armin 1992, 28). Inicialmente, en “Ley y juicio”, Schmitt aborda este proceso en la actividad del juez, quien tiene la tarea de realizar el derecho, pero luego lo traslada a la esfera de lo político: si “nada tiene un valor por estar ahí sino porque corresponde a una norma” (Schmitt 1914, 98) –tal como Schmitt afirma en “El valor del Estado...” y en otros textos de la época, como su carta a Julius Bab del 13 de septiembre de 1914 (Quaritsch 1988, 83)–, la tarea del político es valorizar y, a la par con ello, racionalizar la realidad efectiva, la cual, de lo contrario –y como bien lo observaron en su momento comentaristas de sus primeros trabajos jurídicos–, es vista con desprecio como la esfera del sinsentido (Köhler 1915, 452). Al modo de la entrega a la causa (*Sache*) del político weberiano –pero bajo el supuesto de una “fundamentación premoderna de las normas éticas” (Bohrer 1989, 308), en cuanto ellas no son contenidos de conciencia sino realidades substantivas, suprapersonales, lo único que merece en realidad el predicado “ser” (Schmitt 1914, 87)–, Schmitt toma como punto de partida de la acción política una “última instancia” (Schmitt 1998, 150), un “último punto de legitimación” (Schmitt 1998, 120), al cual el sujeto se debe por completo. Tomar una decisión significa “a partir de una libre resolución, mantener fija una idea política significativa” (Schmitt 1998, 62), de modo que surja una “coacción moral o espiritual” (Schmitt 1998, 92), esto es, la obediencia de la norma elegida. En políticos como Robespierre o en delincuentes políticos como Karl Ludwig Sand, Schmitt elogia la acción que tiene “por premisa un dogma” (Schmitt 1998, 6). Sólo ella, a modo de entrega apasionada a una norma capaz de hacer significativa la realidad, puede catalogarse como decisión.

B. Los jacobinos, dice Schmitt, “buscan configurar el mundo según el axioma de su geometría política” (Schmitt 1998, 32). Para ellos no se trata de tener ideas sino

de hacerlas efectivas, de realizarlas. Ninguna verdadera actividad política puede renunciar a "la intervención en el mecanismo de las conexiones causales de la realidad exterior" (Schmitt 1998, 91), esto es, al "mecanismo de causa y efecto" (Schmitt 1998, 107). La genuina actividad política supone siempre que la relación con la realidad efectiva no es contemplativa, pues, desde su perspectiva, se trata de configurarla según una idea; por eso, incluso, el tradicionalismo tiene "fuerza revolucionaria" (Schmitt 1998, 119). De esa manera, el mundo empírico adquiere forma, sentido y definición, y las normas, por su parte, logran objetivarse. Con esto, adicionalmente, se supera la escisión entre lo interno y lo externo, pues el estado de cosas alcanzado tras la objetivación visibiliza lo que hasta entonces estaba confinado en la interioridad de un sujeto.

C. Partiendo de una tesis antiuniversalista (Kaufmann 1988), Schmitt da por sentado que toda "valoración normativa" implica la oposición a las normas no elegidas. No hay decisión sin oposición. Paralelamente, a la conciencia de lo bueno surge la conciencia del mal: "La principal fuente de vitalidad política es la creencia en lo justo y la indignación ante lo injusto" (Schmitt 1998, 130). En la misma medida en que una idea se vuelve un valor, otra se vuelve un desvalor, objeto de "odio político" (Schmitt 1998, 131). Burke ve de ese modo la revolución como una indignante violación del derecho (Schmitt 1998); Karl Ludwig Sand, en Kotzebue, "el símbolo de la bajeza y la infamia" (Schmitt 1998, 152). La acción política lleva así a un "o bien... o bien...", en el cual toda mediación está excluida. Los "juicios valorativos morales" (Schmitt 1998, 138) no son sólo diferentes sino esencialmente inconciliables.

El concepto de la acción política desarrollado en *RP* no deja de ser altamente cuestionable. Y no sólo para nuestra sensibilidad. Ya el romanista E. R. Curtius, en el intercambio epistolar que mantuvo con Schmitt, le critica con suma agudeza la "estrechez espiritual" y la intolerancia implicadas en su noción del político genuino, su reducción de la acción a la transformación del mundo empírico –como si se tratara más de algo *poiético* que *práxico*– y su separación de acción y lenguaje (Nagel 1981, 7-8). No obstante, la postura de Schmitt resulta interesante en cuanto hace patente, por contraste, las particularidades del sujeto romántico y el giro que representó su constitución. El sujeto de la acción política es alguien que articula su representación de sí mismo en torno a la adhesión afectivo-volitiva a una norma o valor y, de este modo, se inmuniza frente el cambio continuo de impresiones y emociones. En la medida en que

participe en la validez supraindividual y supratemporal de una norma, la vida de este sujeto se convierte en un "reflejo" de su estabilidad (Schmitt 1998, 112). El "inmediato *pathos* moral" (Schmitt 1998, 125) viene a ser así el "punto de equilibrio" (Schmitt 1998, 120) de la interioridad del auténtico agente político.

Antes de la redacción de *RP*, hacia 1917-1918, esto es, en las anotaciones de su diario entre 1912 y 1915, Schmitt vuelve una y otra vez sobre esta idea. Lamentándose de cómo él mismo es impresionable y voluble (Schmitt 2003) y de cómo, en esa medida, está siempre disperso, entregado a la multiplicidad de las vivencias, se pregunta por la forma a través de la cual es posible hallar en sí mismo la unidad, adquirir un carácter o una "esencia interior" (Schmitt 2003, 312). En una anotación de noviembre de 1912 dice: "Atención es devenir-uno, condensación, devenir-tenso. Concentración, esto es, elección, valoración" (Schmitt 2003, 35). El 2 de diciembre de 1914 afirma: "Yo busco por doquier el sistema y la unidad. Sobre todo en el carácter de un hombre. Todo lo que se hace tiene que ser atribuible a una única fórmula" (Schmitt 2003, 264). El camino hacia la subjetividad pasa así por una deliberada autolimitación. Ella es el producto de una autoelección, en la cual alguien se decide a adoptar una determinada perspectiva moral. La subjetividad no es un estado "natural" sino una continua acción interior: "La conciencia [*Bewusstsein*; C. R.] es acto y lucha" (Schmitt 2003, 58). "Si yo actúo" –dice Schmitt–, "yo soy, y sólo mientras actúo" (Schmitt 2003, 50). Esa acción supone la entrega a una causa suprapersonal, pues el carácter o la personalidad no es más que la interiorización de una ley moral o de un fin: "A través de las leyes la personalidad llega a ser lo que ella es" (Schmitt 2003, 63). La conciencia (*Gewissen*) sólo es "el devenir-consciente de una ley, una consecuencia" (Schmitt 2003, 58). La "objetividad", para la cual el romántico no es apto (Schmitt 2003, 298), exige desprenderse de sí mismo, entregarse con entusiasmo a una tarea o una causa (Schmitt 2003, 45): "Todo hombre que tiene algo importante que decir se siente mediador" (Schmitt 2003, 243). Sólo sobre esa base el hombre puede elevarse sobre el flujo de las vivencias –"La unidad del hombre es acto, concentración, intensidad, confluencia violentada" (Schmitt 2003, 36)– y comenzar a apropiarse autónomamente del mundo: "ver es un apropiarse constante, al que le son inherentes fortaleza y lucha, como toda nuestra vida es apropiarse y luchar" (Schmitt 2003, 36). Una apropiación que coincide con la tarea de la cultura: "cultura es configuración, donación de forma, introducción de fines" (Schmitt 2003, 60). Ahí aparece "el pensamiento del mundo como acto", con el cual "se

liquidando las objeciones románticas” (Schmitt 2003, 57). El sujeto de la acción política, tal como se presenta en estos pasajes de los diarios de Schmitt, es alguien que se constituye a sí mismo a través de una decisión moral radical, elevándose de esta forma sobre la sucesión en el tiempo de las vivencias y disponiéndose de ese modo para una autónoma intervención sobre el mundo empírico. En cuanto Schmitt, en oposición al pensamiento especulativo del idealismo, no cree que esa formación de una convicción moral pueda coincidir con una experiencia de completud y una visión de la totalidad –“El hombre que llega a ser activo hace abstracción de millones de cosas importantes e interesantes, él es injusto porque no puede (*darf*) hacerle justicia a la particularidad de cada cosa o instante” (Quaritsch 1988, 93)–, en esa misma operación parece gestarse un escenario de oposición con otras posturas que pretenden poseer también un carácter absoluto. El reconocimiento de la finitud del pensar y de las experiencias morales aparece así como el preludio de la enemistad política. En suma, puede decirse que el concepto de acción política de Schmitt va de la mano con una teoría implícita de la subjetividad: no se trata, en ningún caso, de la acción como acontecimiento aislado sino de ella como constitución del modo de ser del agente. Las raíces de esa teoría están en Fichte, tal como aparece en sus diarios (Schmitt 2003, 56), para quien el sujeto es su acción y para quien la dispersión anímica sólo puede ser superada por la proyección voluntaria de un ideal moral. Schmitt critica de ese modo el romanticismo, sobre la base del moralismo y el activismo fichteano, pero ligándolo a un realismo moral, a un mundo de valores objetivos, y privándolo de la universalidad de la ley moral, esto es, trasladándolo al horizonte weberiano del politeísmo de los valores.

LA ESTETIZACIÓN DE LA POLÍTICA

Schmitt sostiene “la total imposibilidad de hacer conciliable lo romántico con cualquier criterio moral, jurídico o político” (Schmitt 1998, 129), pero, dado que lo romántico, como metafísica, se extiende a todas las formas de actividad, la cuadratura del círculo resulta posible y surge una criatura curiosa: el romanticismo político. “Romanticismo político” es la denominación schmittiana para caracterizar la global estetización de la acción política –que ya Max Weber había previsto y criticado (Weber 1992, 227 y 250)– y la constitución, a partir del posicionamiento de los conceptos estéticos como puntos nodales de una nueva formación discursiva, de un tipo de subjetividad centrado en la creatividad,

las facultades expresivas y la ambivalencia emocional. Schmitt critica este proceso sobre la base de un concepto de la acción política centrado en la realización (*en* el mundo empírico y *contra* otras valoraciones) de normas absolutas y del tipo de subjetividad correspondiente: de la personalidad como el producto de la elección y el cumplimiento continuo de *un* deber. La acción política se desfigura, a su juicio, cuando las tareas que le corresponden son asumidas por un sujeto constituido a partir de otro género de discurso. Esto se manifiesta, en conformidad con algunos conceptos desarrollados por la sociología contemporánea para describir las sociedades capitalistas avanzadas, en tres grupos de fenómenos: A. los relativos al ocaso del deber, B. los relativos al neonarcisismo y la sociedad de la vivencia y C. los relativos a la indiferencia. Cada uno de ellos recoge, en clave sociológica, una de las tres dimensiones antes mencionadas del sujeto romántico.

A. En lo que Gilles Lipovetsky ha denominado las “sociedades posmoralistas”, la “religión del deber laico” que constituye el primer ciclo de la moral moderna (Lipovetsky 1992, 11-12), esto es, la moral centrada en obligaciones incondicionales, pierde su fuerza. Si ésta es la forma de toda moralidad, en ellas, como decía Schmitt, “cualquier relación con un juicio jurídico o moral sería un disparate, y cualquier norma, una tiranía antirromántica” (Schmitt 1998, 126). Los deberes fijos y absolutos, junto con las identidades estables ligadas ellos, aparecen confrontados al deseo de autorrealización y expresión, al afán de experimentar consigo mismo y mantener una identidad flotante, indeterminada –lo que Lipovetsky llama la “deshubstantialización del Yo” (Lipovetsky 2002, 56)–. La idea romántica del niño eterno, antes reservada al genio creador, se convierte en una actitud cotidiana. Los fines estables, las resoluciones irrevocables, toda forma de autoacción, son desplazados por la espontaneidad, la no-directividad, el placer de tener un repertorio ilimitado de posibilidades de elección y poder así reinventarse continuamente a sí mismo. Políticamente, esto se traduce en el ocaso del espíritu revolucionario (de izquierdas o derechas), siempre ascético y rigorista, en cuyo lugar entran tanto una identificación parcial –siempre cambiante y siempre revocable, con principios normativos cambiantes– como una actitud humorística hacia lo político, a la vez no comprometida e interesada, siempre susceptible de verse en formas ingeniosas (Lipovetsky 2002); asimismo, esto se traduce en la inflación del discurso de la autogestión y la democracia directa, pues sólo allí el sujeto puede expresarse, personalizar su acción, dejar impresas su particularidad y su iniciativa. De ahí resulta lo que en *RP* aparece

como "gobiernismo" (Schmitt 1998, 165), "movilización de todos los valores", "ironía" (Schmitt 1998, 112) y, habría que añadir, republicanismo *light*.

B. Lo que Gerhard Schulze ha denominado la "sociedad de la vivencia" es aquella en la cual, de la mano de comunidades de experiencia y de una amplia oferta de posibilidades de experimentación consigo mismo (por medio del deporte, las artes, el sexo, la industria del entretenimiento, las terapias), los sujetos no actúan para producir un efecto en el mundo, sino para producir un efecto en sí mismos (Schulze 2000), esto es, aquella en la cual actúan intensamente pero sólo para saber de sí mismos en cuanto ejecutores de tal o cual actividad. En este tipo de sociedad, y en sincronía con una actitud que Lipovetsky denominaría neonarcisista (Lipovetsky 2002), se da una intensificación de la reflexión pero bajo una forma emocional: el sujeto se constituye en el acto de ponerse en un situación y, entonces, observar y redescubrir sus estados anímicos (Schulze 2000). Desde el punto de vista schmittiano esto no es una verdadera actividad: "Un hombre no llega a ser una personalidad activa en sentido moral en la medida que sienta intensivamente placer o displacer; tampoco si su estado lo induce a paráfrasis impresionantes" (Schmitt 1998, 107). No obstante, el movimiento anímico que va de la tenencia de impresiones o vivencias a su retraducción en expresiones –en el cual el mundo sólo aparece como motivo desencadenante del proceso– es la forma del accionismo romántico. Esa "acción" permanece en la "intimidad del sentimiento" (Schmitt 1998, 17) y deja al mundo incólume. Se limita a acompañar los sucesos con críticas, ironías o manifestaciones emotivas de contento o descontento (por ejemplo, al modo de blogs, marchas o mensajes en facebook). Políticamente, esto se traduce en conservadurismo –sea cual sea la intensidad de la retórica–, en una transformación de la actividad política en una efímera experiencia emocional –vívida bajo la forma del carnaval, del duelo colectivo o de la simulación de guerra¹ y destinada a que los participantes sepan de sí mismos como miembros de una multitud acalorada– y, finalmente, en una participación emotivo-expresiva en los eventos de significado colectivo, convertidos en una fuente inagotable de expresiones, más o menos elaboradas, de descontento o aprobación.

C. Un fenómeno de las sociedades tardomodernas es la "indiferencia" (Lipovetsky 2002). No, en este caso, en el sentido de apatía, sino de no-diferenciación. En ella, como sucede –a manera de síntoma– en el arte pop y, en general, con la "proliferación hacia el infinito de los signos" (Baudrillard 1991, 20) propia del capitalismo tardío, todos los contenidos se nivelan. Lo alto y lo bajo, lo serio y lo jocoso, lo pasajero y lo duradero, lo propio y lo ajeno, quedan en la misma superficie. En este marco no hay espacio para los dilemas últimos que se le plantean al sujeto schmittiano: "En la oposición entre el bien y el mal, Dios y el diablo, es donde se establece una alternativa entre vida y muerte que desconoce la síntesis y el 'tercero superior'" (Schmitt, en Orestes 2001, 55) Mientras que al hombre del compromiso político, al hombre de Schmitt y de Sartre después de la segunda posguerra, corresponde una disposición anímica que no conoce los puntos medios ni la coexistencia de estados de ánimo opuestos –"El coraje de un hombre valiente no es la unidad superior de depresión y exaltación" (Schmitt 1998, 167)–, en el mundo de la "indiferencia" son esenciales, en suma, la ambivalencia anímica, la falta de definición, la indecisión; una característica psicológica que, bajo la lógica del 'tercero superior', bien puede revertir en la defensa de valores universales y de puntos de vista suprapersonales. Esto aparece, en primer lugar, en fenómenos tan diversos como el eclecticismo ideológico, el relativismo, la defensa del multiculturalismo y la tolerancia; en segundo lugar, como adhesión a perspectivas universalistas como el ecologismo o la comunidad habermasiana de diálogo, el espacio comunicacional en el cual caben *todos* los participantes posibles; en tercer lugar, en la forma de la voluntad flotante de buena parte del electorado, indeciso entre posiciones antagónicas en mayor o menor grado y siempre a la espera de una última señal para tomar una decisión.

En suma: la estetización del lenguaje y las prácticas políticas representa, dentro del horizonte de la modernidad, un giro en la autocomprensión de los sujetos y en su accionar. Si en la fase moral-historicista de la modernidad, a la que sigue perteneciendo –a pesar de su antiutopismo y su antiuniversalismo– la propuesta del propio Schmitt, la acción política consistía en la realización de ideales absolutizados –en medio de la interacción polémica con otros agentes dotados de las mismas pretensiones–, en su fase esteticista otras son las coordinadas. Atrás quedan Robespierre y Metternich, Franco y Lenin, Laureano Gómez y Camilo Torres. La acción política se convierte ahora en la práctica, lejana –a pesar de la retórica– de todo espíritu revolucionario, de investir

¹ Desde esta perspectiva, la pregunta que mueve a muchos de los participantes en los disturbios paralelos a las reuniones del G-8 no es tanto "¿Qué es un orden global justo y cómo imponerlo?" sino "¿Qué se siente oponerse al 'sistema'?". Las preguntas político-morales quedan en un segundo plano cuando se trata de gozar la atmósfera de confrontación, autoescenificarse como militante y entrar en "acción" mientras se escuchan en el i-Pod los éxitos de *Rage Against the Machine*.

y desinvertir contenidos normativos cambiantes, en el distanciamiento irónico de todo lo institucional y todas las normas objetivadas, en la participación en instituciones locales, de pequeña escala, en la experimentación consigo mismo, con ocasión de acontecimientos públicos, en una reacción emotiva o expresiva al flujo de los eventos –según las ocasiones que pongan a la mano los medios–, en la defensa del pluralismo, la tolerancia y el diálogo, en la generación frankensteiniana de híbridos ideológicos y, finalmente, en el diálogo interior que acompaña la siempre presente indecisión electoral. El sujeto que corresponde al discurso estético, del cual el romanticismo es una forma anticipada, unifica este conglomerado de fenómenos en cuanto está definido por el deseo siempre abierto de autorrealización y autoexpresión, por la premeditada intensificación y sentimentalización de la relación consigo mismo y por su ambivalencia emocional y normativa. Éste es el sujeto narcisista y ansioso de fusión con el todo, creativo pero no subversivo, conservador pero siempre requerido de flexibilidad e innovación (en beneficio de la economía y en detrimento del *spleen*), ocasionalmente entusiasta y parcialmente desencantado, apático y participativo, personalista y universalista, propio de las democracias contemporáneas y el capitalismo posfordista (Boltanski y Chiapello 2002). El movimiento neorromántico del 68,² con sus consignas anticapitalistas y opuestas al carácter abstracto, lejano y planificado de la democracia representativa, no hizo sino acelerar el proceso de consolidación de sus enemigos. A partir de allí, de esa mezcla de fiesta y revuelta, el descubrimiento de Schmitt emergió con plena fuerza en la historia:

2 Caracterizo al movimiento del 68 como neorromántico porque, según lo dicho, presupone una noción de subjetividad con un talante estetizante. Un indicador de esto son las raíces schillerianas-novalianas del concepto de “plástica social” de Beuys (pasando por alto, obviamente, la visión, bastante crítica, que tenían Novalis y los Schlegel de Schiller); pero, más allá de esta particular conexión histórico-conceptual, se trata de una afinidad espiritual más global y profunda. Desde el 68, por ejemplo, emergió con fuerza el tema de la identidad de género como un asunto político. Vale la pena preguntarse si esto hubiera sido posible sin una comprensión bastante plástica del sujeto, según la cual él puede reinventarse a sí mismo, y sin la transformación de la relación consigo mismo, del cuerpo y el deseo, en el punto de partida de reivindicaciones públicas. Asimismo, toda la crítica a la burocratización de la política y, en general, a todas las estructuras jerárquicas (incluidas las de la izquierda), propia del 68, en cuyo lugar deberían aparecer organizaciones más rizomáticas, una “revolución molecular” (Deleuze-Guattari), presupone un discurso en el cual el impulso creador está en el centro. Basta pensar al respecto en el diálogo de Daniel Cohn-Bendit con Sartre, en el cual el primero cataloga la organización y los programas políticos como algo “paralizante” y contrapuesto a la espontaneidad del movimiento estudiantil. Tanto el tema de la politización de la identidad como el de la crítica a la burocratización de la política suponen así una autocomprensión de los sujetos muy próxima al romanticismo, tal como lo describe Schmitt. El grafiti “La imaginación al poder” podría haber sido escrito por Novalis.

Schlegel fue en realidad el ideólogo recóndito de la literatura de autoayuda y Novalis fue un precursor de los geniales creativos de Benetton®. *

REFERENCIAS

1. Armin, Adam. 1992. *Rekonstruktion des Politischen. Carl Schmitt und die Krise der Staatlichkeit 1912-1933*. Weinheim: VCH. Acta Humanoira.
2. Balakrishnan, Gopal. 2000. *The Enemy. An Intellectual Portrait of Carl Schmitt*. Nueva York: Verso.
3. Ball, Hugo. 1924. Carl Schmitts Politische Theologie. *Hochland. Monatschrift für alle Gebiete des Wissens, der Literatur und Kunst* 21, No. 2: 261-286.
4. Baudrillard, Jean. 1991. *La transparencia del mal*. Barcelona: Editorial Anagrama.
5. Bendersky, Joseph. 1973. *Carl Schmitt. Theorist for the Reich*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
6. Beuys, Joseph y Clara Bodenmann-Ritter. 1995. *Joseph Beuys: cada hombre, un artista: conversaciones en Documenta 5-1972*. Madrid: Editorial Viso.
7. Bohrer, Karl Heinz. 1989. *Die Kritik der Romantik. Der Verdacht der Philosophie gegen die literarische Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp.
8. Boltanski, Luc y Eve Chiapello. 2002. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.
9. Dahlheimer, Manfred. 1998. *Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
10. Estévez, José. 1989. *La crisis del Estado de derecho liberal. Schmitt en Weimar*. Barcelona: Ariel.
11. Fichte, Johann. 1962. *Fichte Gesamtausgabe*. Bad-Cannstatt: Der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.
12. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1986. *Vorlesungen über Ästhetik I*. Frankfurt: Suhrkamp.
13. Janke, Wolfgang. 1970. *Sein und Reflexion. Grundlagen der kritischen Vernunft*. Berlín: Walter de Gruyter & Co.
14. Kant, Immanuel. 1991. *Crítica del juicio*. México: Porrúa.

15. Kaufmann, Mathias. 1988. *Recht ohne Regel? Die philosophischen Prinzipien in Carl Schmitts Staats- und Rechtslehre*. Friburgo: Alber.
16. Kippenberg, Hans. 2001. *Riesebrodt, Martin*. Hrsg. Max Webers "Religionssystematik". Tübinga: Mohr Siebeck.
17. Köhler, Walther. 1915. Rezension: der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen. *Schmollers. Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich* 39: 451- 453.
18. Lipovetsky, Gilles. 1992. *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona: Anagrama.
19. Lipovetsky, Gilles. 2002. *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.
20. Lukács, Georg. 1968. Rezensionen 1928: Carl Schmitts: Politische Romantik (1928). En *Geschichte und Klassenbewusstsein*, ed. Georg Lukács, 695-696. Neuwied: Luchterhand.
21. Mehring, Reinhard. 1989. *Pathetisches Denken. Carl Schmitts Denkweg am Leitfaden Hegels: katholische Grundstellung und antimarxistische Strategie*. Berlín: Duncker & Humblot.
22. Meyric, Henry. 2006. The Oft Disconcerting Future of Romantic Art. En *Ungleichzeitigkeiten der europäischen Romantik*, comp. Alexander Von Bormann, 415- 427. Würzburg: Königshausen & Neumann.
23. Nagel, Rolf. 1981. Briefe von E.R. Curtius an Carl Schmitt (1921-1922). *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen* 133, No. 218: 1-15.
24. Orestes, Héctor (Comp.). 2001. *Carl Schmitt, teólogo de la política*. México: Fondo de Cultura Económica.
25. Quaritsch, Helmut (Comp.). 1988. *Complexio Oppositorium. Über Carl Schmitts Vorträge und Diskussionsbeiträge des 28. Sonderseminars 1986 der Hochschule für Verwaltungswissenschaften. Speyer*. Berlín: Duncker & Humblot.
26. Reiter, Josef. 1972. *System und Praxis. Zur kritischen Analyse der Denkformen neuzeitlicher Metaphysik im Werk von Malebranche*. Friburgo/München: K. Alber.
27. Schmitt, Carl. 1914. *Wert des Staates und Einzelne*. Tübinga: J. G. B. Mohr (Paul Siebeck).
28. Schmitt, Carl. 1991. *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*. Berlín: Duncker & Humblot.
29. Schmitt, Carl. 1998. *Politische Romantik*. Berlín: Duncker & Humblot.
30. Schmitt, Carl. 1999. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Editorial.
31. Schmitt, Carl. 2003. *Tagebücher. Oktober 1912-Februar 1915*. Berlín: Akademie Verlag.
32. Schulze, Gerhard. 2000. *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt: Campus.
33. Ulmen, Gary. 1991. *Politischer Mehrwert. Eine Studie über Max Weber und Carl Schmitt*. Weinheim: Acta Humaniora.
34. Von Bormann, Alexander. 2006. *Ungleichzeitigkeiten der Europäischen Romantik*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
35. Weber, Max. 1992. *Wissenschaft als Beruf. Politik als Beruf. Gesamtausgabe*. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).