



Dotti, Jorge E.

Romanticismo o decisión política : aut aut.



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:

Dotti, J. E. (2000). *Romanticismo o decisión política: aut aut*. *Prismas*, 4(4), 85-102. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/2623>

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

*Romanticismo o decisión política: aut aut**

Jorge E. Dotti

Universidad de Buenos Aires

Hace ocho décadas publicaba Schmitt *Romanticismo político*, el texto inaugural de una serie de trabajos que cimentarán su fama posterior y su condición de ser el pensador político contemporáneo más discutible y discutido, pero sobre todo –a nuestro entender– el más rico en sugerencias e incitaciones a reflexionar sobre la politicidad moderna y su figura constitutiva, el Estado. Ya sea que se juzgue esta institución como finiquitada definitivamente o, por el contrario, necesitada de una revitalización actualizada, en ambos casos parecen mantener vigencia las reflexiones e incertidumbres programáticas motivadas por la *estatalidad* a la luz de *lo político*. De aquí la importancia de las consideraciones schmittianas sobre el romanticismo, donde convergen y se articulan –como en un foco unificador– intereses, perspectivas y búsquedas precedentes, a la par que resulta trazada con nitidez la línea directriz de su pensamiento: la polémica con la neutralización liberal-económicoista de la decisión soberana, en tanto gesto fundador del orden jurídico.

Ciertamente, en escritos anteriores (como *Ley y sentencia* de 1912, *Siluetas* de 1913, *El valor del Estado y el significado del individuo* de 1914, los *Estudios sobre Aurora boreal* de Theodor Däubler, de 1916) hay elementos significativos para el desarrollo ulterior de sus ideas, pero es a partir del libro dedicado a lo que ha sido una de las notas más distintivas de la germanidad moderna, la cultura romántica, que puede relevarse la continuidad doctrinaria de su producción, en su *vis* polémica y en su estructura sistemática.

Por la importancia, entonces, que la comprensión schmittiana del romanticismo tiene como fuerza incentivadora de polémicas y replanteos impescindibles ante la hipermediatizada hegemonía doctrinaria del (neo)liberalismo, entendemos apropiado esbozar las líneas argumentativas de un texto altamente sugestivo.

* El presente artículo reproduce, con modificaciones, nuestra Introducción, escrita en 1999, a una proyectada edición argentina de Carl Schmitt, *Politische Romantik*, Duncker und Humblot, Berlin, 1991, 5a. edición (que reproduce sin cambios la 2a., de 1925; la 1a., más breve, es de 1919). Nos permitimos indicar que todos los términos entrecomillados traducen expresiones schmittianas. También acotamos que Schmitt anticipa sus ideas en “Politische Theorie und Romantik”, *Historische Zs.*, 123, 3. F., 1921, pp. 377-397; y reproduce el Prefacio de 1925 en “Romantik”, *Hochland*, 22 J., H. 2, 1924, pp. 157-171.

1 La tarea inicial, a la vez vertebradora de toda la argumentación ulterior, es determinar la especificidad del romanticismo político. Schmitt busca enunciar la noción distintiva de un fenómeno histórico que, no obstante estar caracterizado por una pluralidad de rasgos y marcas, a menudo contradictorios entre sí, configura una disposición espiritual específica y tiene un motivo identificador de su naturaleza, más acá o por debajo de su plurifaceterismo y su misma policromía.

La primera advertencia para evitar la confusión hermenéutica es no tomar como distintivo del romanticismo las temáticas que los propios románticos asumen como objetos de sus intereses literarios y estéticos en general (la Edad Media, la astrología, lo oriental, el pueblo cándido, las noches de luna llena, y similares), pues ello lleva a proponer una pluralidad heterogénea y asistemática de definiciones; y, sobre todo, a desconocer el nervio de la manera romántica de *posicionarse ante las cosas*, en especial ante la política (posicionamiento que es –para Schmitt– la piedra de toque de una cultura). Particularmente importante para el joven jurista es impugnar sobre todo la identificación del romanticismo con el catolicismo, pues es en este último, en la especial conjunción entre lo trascendente y lo inmanente *representada* por la Iglesia romana, donde Schmitt encuentra notas paradigmáticas para la elaboración de un modelo alternativo al de la no-politicidad liberal, tal como ésta se anuncia o presenta *more aesthetico* en el romanticismo germano.

Los románticos aspiran a poner en acto una revolución religiosa, a instaurar una nueva religiosidad a través de un ejercicio de producción intelectual, fundamentalmente literario, como traducción *outré Rhin* o idealización estetizante de los acontecimientos franceses (con recepción inicialmente favorable, pero rápidamente negativa de los mismos); actividad intelectual que no llega a despertar nunca un interés o una preocupación seria en los estratos más altos de la sociedad, cuyas ricas familias –nobles y burguesas– alientan los cenáculos donde los intelectuales románticos son, sí, animadores principales, pero nada más que en este ámbito de las tertulias. *Posición clientelar*, entonces, que, a su manera, es sintomática de la marginalidad de los románticos respecto de la política; y que está condicionada por el principio metafísico mismo que los define en su especificidad cultural. Lo cual nos lleva a la cuestión central, a la “estructura del espíritu romántico”, que Schmitt tematiza en el plano filosófico.

La lectura de la filosofía moderna que propone Schmitt es –a grandes trazos– una confirmación *ex ante* de su afirmación futura, en el sentido de que la clave para la comprensión de una visión política epocal está en la metafísica que esa época sabe formular. Es en las discusiones sobre el ser, la divinidad, lo perdurable y lo efímero, la relación entre sujeto y objeto y demás problemas del ajeteo conceptual filosófico, donde –enseña Schmitt– se formula con mayor nitidez la manera como una cultura entiende el poder, la soberanía, la identidad misma de las relaciones interhumanas, el horizonte de sentido ético y jurídico-político de una forma de convivencia colectiva. Enseñanza que tiene antecedentes ilustres. Ya Hegel, de quien Schmitt toma ideas básicas para su crítica del romanticismo, había mostrado que la problemática política tiene su punto de condensación conceptual en el nexo entre lo infinito y lo finito, entre Dios y el mundo.

El hontanar del romanticismo es la revolución espiritual que derrumba a la ontología clásica, mediante la *duda*, primero, y la *crítica*, después. El eje de la legitimación moderna de todo conocimiento y de toda acción pasa por un *sujeto* que, paulatinamente, se va revistiendo de una potencia demiúrgica similar a la que otrora se atribuía a la divinidad bíblica. En la actividad egocéntrica reside la justificación del saber y del actuar, a la luz de la nueva racio-

nalidad; y en este desplazamiento o “giro copernicano” se abre una serie de dualismos (pensamiento-realidad, sujeto-objeto, espíritu-naturaleza, y otros), a cuya lógica quedan sometidos los textos románticos. Sólo que, al pertenecer al momento filosófico en que el yo cartesiano se transforma en fuerza sintético-trascendental, la intelectualidad romántica cree que el dinamismo de esta nueva subjetividad (de la que se siente vocera privilegiada) es capaz de mantener las antítesis (testimonios de vitalidad) y al mismo tiempo contraponerles una instancia superadora o *tertium* conciliador, desde una posición de “indiferencia” (término clave) frente a las oposiciones mismas. Lo cual no es sino la transcripción filosófica de esa actitud de distanciamiento frente a la realidad y a las responsabilidades de lo político, que estos intelectuales despliegan en su escritura y confirman en sus biografías.

Schmitt no cae en las generalizaciones que criticó siempre y sabe diferenciar en este panorama de la metafísica moderna distintas posiciones, en especial aquellas dos que enuncian –si bien en la forma de una configuración prematura– los polos de la conflictividad que caracterizará al entero ciclo de la modernidad; esto es, la polaridad (tematizada por nuestro autor a lo largo de su vasta producción) entre lo político, la decisión excepcional ante lo excepcional, por un lado, y, por otro, las diversas figuras de la neutralización, los sucesivos estadios y ámbitos en que se va cumplimentando la secularización (de la religión a la metafísica, a la moral, a la economía), en un proceso que simultáneamente diviniza la *ratio* inmanentista, desemboca en la tecnocracia liberal, se autojustifica mediante la axiología y alimenta la desilusión nihilista.

La oposición entre decisión existencial y despolitización dialoguista-economicista aparece en el estadio prerromántico como distinción entre las filosofías mecanicistas y las emanantistas. En las primeras queda justificada –aunque en constante tensión con los motivos neutralizantes– la acción soberana, mientras que el panteísmo emanantista, al anular la idea misma de una creación *a partir de la nada*, priva de significación a la soberanía en sentido estricto y a las decisiones radicales ante la irrupción del *mal en el mundo*. Es decir que, si bien el racionalismo mecanicista –verbigracia, de un Descartes o un Hobbes– queda prisionero del culto de la abstracción, del concepto como muda nota común, mero *nomen* o expediente útil para la economía del pensamiento, sin embargo, y con mayor o menor contradictoriedad con sus propios principios (Schmitt lo destacará en sus escritos hobbesianos), el mérito del mecanicismo clásico reside en el lugar privilegiado que le concede al ejercicio de la soberanía. En última instancia, toda máquina necesita del maquinista que la ponga en marcha, maneje sus palancas y repare sus falencias.

Por el contrario, los planteos totalizadores, las teorizaciones acerca de una sustancia infinita en la pluralidad de sus manifestaciones, ignoran el conflicto radical y terminan deslegitimando la intervención personal de una voluntad libre que se opone al *mal*, ya que carece de sentido la idea de instancias de alteridad o imprevisibilidad radicales que pudieran generar una conflictividad existencial. Las filosofías antidualistas suponen asegurada de antemano la realización espontánea de la conciliación final y la consiguiente disolución de toda conflictividad existencial, pues toda oposición queda reducida a mera figura interna a, por haber sido producida o puesta (“emanada”) por, la totalidad misma. En tales planteos emanantistas, la armonía superior se autoproduce a lo largo de un eterno e incommovible proceso de emanación. Y donde carece de dignidad filosófica el *mal*, premisa de toda teología política auténtica, allí queda neutralizado *das Politische*.

Dentro de la misma perspectiva crítica, Schmitt completa el cuadro de las tendencias filosóficas antimecanicistas con observaciones agudas tanto acerca del misticismo (sobre todo

en lo que hace a la predisposición para alentar el mesianismo revolucionario, que entra en conflicto con la soberanía absoluta y, a la vez, con el conciliacionismo panteísta); como en torno a posiciones de corte histórico-traditionalista (el nombre aquí es Vico); y también sobre la tendencia estetizante anglosajona (y parcialmente rousseauiana), la cual tiene una incidencia vital en el romanticismo germano. En su ponderada aleación de racionalismo y sentimentalismo, estas filosofías estetizantes reducen las antítesis conflictivas a meras desarmonías provisorias, encuentran en la “naturaleza” una totalidad maleable con vistas a satisfacer las exigencias teórico-prácticas más variadas, potencian un yo a la vez ajeno a la política y atónito ante lo sublime, privilegian los cenáculos intelectuales, y rechazan de lleno la dureza ferina del *homo naturalis* hobbesiano.

Sólo que el romanticismo político germano combinará, con mayor o menor acierto, sentimentalismo anglosajón y rousseauiano con elementos kantianos y fichteanos, que le aportan fuerza *trascendental* al momento de la creatividad. Schmitt destaca, precisamente, los ideogramas representativos de esta actividad subjetiva *libre* y del campo en que se despliega. Atendiendo a esta mixtura doctrinaria, y a partir de una inteligente lectura de los grandes reaccionarios franceses (de Bonald y de Maistre), Schmitt focaliza la productividad intelectual romántica en los dos conceptos novedosos, “humanidad” e “historia”, que patentizan la pertenencia estructural del espíritu romántico al proceso de secularización distintivo de la modernidad. Es sobre el sustrato teórico que le proporcionan estas nociones universalistas que la conciencia burguesa articula su visión del mundo, tanto en lo que tiene de revolucionaria, cuanto en sus apologías del *statu quo*. Nociones que nuestro autor califica de nuevos “demiurgos”, pues ve en ellas (anticipando la *Teología política*) una prueba más de la “identidad metódica” entre conceptos teológicos, metafísicos y políticos.

Schmitt observa que la efectividad de uno y otro concepto es de signo contrario, en armoniosa tensión; es decir, que tales figuras balancean sus efectos ideológicos y así se equilibran. La *humanité-et-fraternité* opera menos como una divinidad creadora de orden que como una fuerza revolucionaria, pues precisamente la negación de todo límite y la búsqueda de la totalidad (el rechazo de los particularismos históricos) ponen en crisis esa idea de orden riguroso y de condicionamiento causalista en el universo y *en la sociedad*, que la filosofía mecanicista, a su manera, justificaba. La “historia”, el “segundo demiurgo”, corrige los desbordes de la conciencia revolucionaria; ella es el “Dios conservador” que recompone la idea de comunidad y pueblo concretos. Pero es tan amplio el margen de maniobra ideológica que deja el planteo histórico, que alimentará también tendencias revolucionarias junto a las conservadoras.

Frente a las tensiones, entonces, que provocan estas dos lógicas en su coexistencia dentro de un mismo texto, los románticos no encontrarán mejor resolución que la de afirmar el privilegio del observador, esto es, la superioridad de la contemplación estética. No obstante los hosannas y exteriorizaciones místico-religiosas, tan abundantes en los textos románticos, éstos adolecen de la dramaticidad propia de una visión cristiana de la historia. Schmitt insiste en la incompatibilidad entre la responsabilidad de un auténtico creyente ante las decisiones existenciales que no puede evitar, y la indiferencia y el dialoguismo eterno al que se siente llamado *le moi romantique*.

Pero en lo que hace a la estructura filosófica íntima de su planteo, no queda suficientemente clara en los románticos la relación entre el yo-productivo (kant-fichteano) y la dupla *humanidad/historia*: ¿quién concilia? ¿el yo, los universales-demiúrgicos?. Uno de los aportes schmittianos es, precisamente, demostrar que tal ambigüedad es intrínsecamente constitu-

tiva del romanticismo político, pues resolverla equivaldría a que el sujeto adoptara un gesto resolutivo, que definiera, decidiera y actuara, abandonando el campo de las posibilidades infinitas, esto es, de la libertad y la creatividad, tal como ellos entienden estas nociones. Para los románticos, el gesto consistente en definir, fundamentar, y coherentemente decidirse por una acción concreta equivale a ultimar la vitalidad y falsear la verdad, paralizando con una determinación concreta de la voluntad el movimiento libre, indeterminable e impreciso, propio de la imaginación. A semejante gesto aniquilante, típico de la razón clásica, escapa sólo la comunidad de espíritus superiores, contemplativos y simultáneamente fatigosos elaboradores de lo fragmentario y aforístico, apologetas de la “plenitud de posibilidades”, del hombre ilimitado, del pueblo puro en su puericia, del corazón incontaminado, del pasado como fuente inagotable de imágenes, de lo exótico y distante; esto es, de todo lo que resulta amenazado por las exigencias que impone la realidad, sobre todo la del Estado-máquina con sus estructuras jurídicas y socio-políticas definidas.

En el escapismo pseudocristiano frente a los compromisos existenciales, los románticos se hacen fuertes mediante la *ironía* y la *intriga*, que son los expedientes para transformar toda situación en un espacio lúdico, donde ninguna posibilidad queda descartada e impera un abanico de virtualidades no excluyentes (el “y viceversa” –destaca Schmitt– es la cifra de la retórica romántica). Nada es firme, todo revela su provisoriedad cuando cae bajo el *persiflage* del intelectual distanciado y libre *en la intimidad de su espíritu* frente a los apremios de la realidad, en el secreto de su *yo*, que es siempre otro respecto de cualquier manera que se lo quiera identificar exteriormente, en la pureza de un *moi* que es siempre *auténtico* respecto de cualquier modo en que se lo (re)presente o se lo quiera apresar, *falseándolo*. La ironía es un elaborado ir y venir desde el racionalismo al irracionalismo, que proporciona al romántico la “reserva”, indiferencia o distancia para disponer de lo real como si fuera un simple instrumento o vehículo de expresión de lo que es él mismo en su interioridad, espíritu superior.

De este modo, al garantizar la inadecuación permanente de cualquier realidad respecto de la totalidad e infinitud que el romántico anhela y cree poder alcanzar con sólo no quedar atrapado por alguna realización o presentificación inevitablemente imperfecta de tal *totum* anhelado, lo que realmente este intelectual hace es autoprotegerse. Autoprotección que conlleva, coherentemente, que la ironía jamás sea aplicada a sí mismo, que jamás sea reflexiva, pues ironizar sobre uno mismo y someterse a la propia crítica es una manera de objetivizarse, y, así, de perder el estatus distanciado y sublime característico de la subjetividad romántica. En todo caso, los románticos sólo se ocupan de sí mismos, ya que cada uno compone anárquicamente su mundo para sí, reduciendo lo real a figuras de un juego que el sujeto juega consigo mismo. Pero nunca tematizan expresamente su propio *yo* en clave irónica. Sería como golpearse los dedos con el martillo.

Hasta este punto, entonces, la enseñanza schmittiana es –creemos– que los dioses del ateísmo, los universales abstractos que violentan lo concreto (ignorándolo o sometiéndolo a un desarrollo histórico que reduce las particularidades reales a mera contingencia), son la contraparte de un *yo* que se pretende absoluto en su *indiferencia irónica* frente a los conflictos y los compromisos teórico-prácticos. Es el estado espiritual de un sujeto que ante sí tiene sólo temas de diálogo, motivos de una conversación amable, susceptible de prolongarse indefinidamente, porque la temporalidad estético-dialógica y contemplativa es la que le impone el *yo* mismo desde su absolutez y privacidad intangibles. Un sujeto al que la temporalidad de lo político y la urgencia de la decisión le son ajenas.

Se trata ahora de profundizar el sentido del meollo filosófico del romanticismo político. La *occasio*.

2 El hilo conductor de la crítica schmittiana es la contraposición entre la fuerza de la realidad y de la responsabilidad que ella impone a quien se posiciona intelectualmente ante *lo que es*, por un lado, y la desontologización de lo real operada por el subjetivismo romántico, mediante una tergiversación ideológica del compromiso de un intelectual con su época, por otro.

Los dos demiurgos, la “humanidad” y la “historia”, hacen del ser humano una suerte de instrumento de un proceso superior, que se desarrolla por encima de su cabeza. Pero, a diferencia de cuanto acontece en la versión hegeliano-marxista del mismo (con las denominaciones específicas que reciben tales universales: espíritu del pueblo, clase, etc.), el romanticismo somete la objetividad de los procesos suprapersonales a las vicisitudes de un *yo* como sujeto *libremente* creativo, de manera tal que cualquier elemento social e histórico deja de ser estado o momento de un desarrollo dialéctico de la historia humana y se transforma en una mera *ocasión* para el despliegue de tal creatividad subjetiva *libre*, filosóficamente resultante de amalgamar actividad sintética y poiesis estética.

El efecto buscado por los románticos (contrario al propósito del saber dialéctico hegeliano-marxista, que es enunciar las leyes de movimiento de su objeto: la historia, el capitalismo, las conciencias y las ideologías, etc.) es la neutralización de todo causalismo y determinismo extrasubjetivo. A su manera, el ocasionalismo romántico hereda la predisposición anticausalista presente en Malebranche y Geulincx (para quienes el único actor/causante verdadero es Dios), pero la resemantiza en clave postkantiana y estetizante. De este modo, así como para los ocasionalistas la actividad personal de Dios se disuelve en el *ordre général* inmutable, así, análogamente, para los románticos los momentos de crisis extrema, que exigen tomas de posición personales, perentorias y radicales, se disuelven en el proceso “histórico” u “orgánico” en general, que los neutraliza.

Por cierto, no cabe controlar detalladamente la lectura schmittiana de los ocasionalistas franceses, en quienes la noción de “causa ocasional” –como propia del conocer y obrar de los hombres– podrá, sí, ser confusa en muchos aspectos, pero no en el de servir a reafirmar la *soberanía absoluta* de Dios. Lo importante, aquí, es acentuar que, para Schmitt, el planteo romántico seculariza la omnipotencia divina en la forma de omnipotencia del *yo*; la cual, a través de este desplazamiento, deviene sin embargo una capacidad sólo estética (de reacción sentimental subjetiva exclusivamente), y no de creación-transformación de la realidad. Esto es, ante lo que es mera “ocasión”, la respuesta subjetiva es exclusivamente poética y emotiva. El sujeto, que en virtud de una peculiar inversión idealista se (auto-)eleva a punto expansivo de creatividad absoluta, no ha producido como realidad mundana nada más que lo que le sirve como ocasión para una vivencia y/o como suscitador de ironías, pero sin que ninguna de las dos actitudes represente algo distinto que la aceptación de esa misma realidad en su empiricidad más inmediata.

Insistamos en este punto, pues se trata del eje conceptual del análisis schmittiano. Que todo sea simple *occasio* para la expansión infinita del *yo* significa reducir la realidad a un juego, pues sólo un objeto que no obedece sino a reglas lúdicas puede ser el correlato del entusiasmo romántico, de la sublime vivencia excepcional que corta los lazos prosaicos y estables –tanto teóricos como prácticos– con el mundo.

Schmitt, entonces, considera el romanticismo como ocasionalismo subjetivizado, reducción de la realidad a *ocasión* para el despliegue poético-lúdico de un *yo* endiosado. Conse-

cuentemente, la interpretación schmittiana se centra en la actitud romántica consistente en asumir como real solamente lo que la propia subjetividad tematiza como tal, esto es, lo que ésta juzga como *apropiado* para ejercer sobre él su capacidad creativa. Subjetividad que, sin embargo, a causa de su incapacidad para entrar en contacto con una realidad distinta y dramática (no estética sino sustancial y política), queda reducida a mero estado de ánimo, temple sentimental y afectivo; con lo cual se ve privada de la fuerza sintética que le atribuía el idealismo alemán. El intelectual romántico rechaza toda previsibilidad racionalista y todo cálculo utilitario, pero su remisión a una imaginación creadora en la pluralidad de sus manifestaciones estéticas, su recurso a la fantasía poetizante en desmedro del *Verstand* calculador, no exceden el perímetro de la contemplación desinteresada. La identidad que busca alcanzar no quiere y/o no puede ser política.

Asimismo, tal como los ocasionalistas buscaban superar el dualismo alma-cuerpo en una unidad suprema, Dios, así los románticos invocan una instancia más elevada, “tercera” respecto de todas las oposiciones mundanas, las cuales no son más que *ocasiones* para la revelación del poder de esa síntesis superior (tal como pueden representarla, verbigracia, la comunidad, el Estado, la Iglesia, etc.). Pero, dado que su época configura un estadio más avanzado de la secularización, el de la burguesía triunfante con su ideal de la armonía natural, lo que les importa no es legitimar postcartesianamente la omnipotencia divina, sino enunciar conciliaciones adecuadas y concordias espontáneas. De este modo, Schmitt destaca el parentesco ideológico del romanticismo político con el liberalismo, esto es, con el *equilibrio* como desiderátum de las teorías liberales (la “balanza” de Shaftesbury y Burke).

Es así que cuando no está mentada una armonía mediante contrapesos y equilibrios recíprocos, el esquema al que acuden los románticos es el emanantista, el de la unidad de la que emanan las oposiciones, las cuales, en virtud de su dependencia respecto de su fuente suprema, no pueden poner en crisis la conciliación última. Pero en ambos casos, la idea rectora es la misma: los conflictos, las dualidades antitéticas no son sino ocasiones para la mediación del “tercero”.

Resumamos este momento del análisis schmittiano: *la secularización de Dios como yo romántico se corresponde con el endiosamiento del individuo liberal, del productor-consumidor en el libre mercado*. En el romanticismo, este individualismo se presenta, eso sí, estetizado, en la forma de creencia en que lo único importante es la creatividad de un sujeto condicionado sólo por sus vivencias subjetivas, por los sentimientos y afectos personales e íntimos, pues la realidad no es sino la “ocasión” para expresar esa riqueza subjetiva.

Es en este punto donde se produce la conexión de esta interpretación schmittiana de la *politische Romantik* con la teoría jurídico-política decisionista, pues lo que entra en juego es la prioridad del acto libre de la voluntad –que funda un orden estatal– respecto del normal desenvolvimiento de dicho orden, hecho posible por esa decisión soberana.

En páginas que anuncian la fuerte polémica antinormativista de escritos sucesivos, Schmitt propone que, sean o no conscientes de ello los románticos, esta creencia estetizante se sostiene en la existencia real y concreta, no imaginaria, de condiciones extrasubjetivas que garantizan tal juego de la fantasía. Los estados de ánimo pueden ser asumidos como realidad absoluta sólo cuando la –digamos– *realidad real*, las condiciones sociopolíticas externas al yo mismo, no aparecen amenazadas por ninguna crisis que ponga en cuestión y vuelva extemporánea y absurda la actitud romántica de distanciamiento y productividad fantasiosa. Sin el sentimiento de seguridad propio de la civilización burguesa, el romanticismo carece de sentido.

Para una mirada histórica y sociológica, el romanticismo es visualizable como un “producto” de la mentalidad liberal. Existencialmente, en cambio (esto es: desde una perspectiva filosófica más profunda que la del sociologismo historicista), el ocasionalismo romántico se muestra deudor de un acto de pacificación e instauración de orden que obedece a una lógica bien distinta. Mientras que la subjetividad romántica se autojustifica mediante su renuncia a toda decisión auténtica, el marco cultural que confiere sentido a este posicionamiento infinitamente contemplativo y dialoguista, esto es: el sostén existencial de la “conversación” romántica como estetización de la “discusión” liberal clásica, reside, en cambio, en el ejercicio de la soberanía, tal como lo legitima la lógica decisionista. El fundamento de la producción –real, no imaginaria– del orden jurídico, sólo dentro del cual el romántico puede intentar efectivizar su poética, es la *decisión política*.

El juego romántico entre temple sentimental y contemplación desinteresada presupone, entonces, esa seguridad burguesa, que es deudora de la producción soberana de estatalidad.

El paso siguiente de la crítica schmittiana es observar que, no sin ingratitud, el romántico somete a ironía ese mismo orden *bourgeois*, fuera del cual no encuentra la base existencial para sus desplantes irónicos. Pero por eso mismo, sus denuncias no sobrepasan el nivel de las actitudes estetizantes, sin alcanzar la tensión radical de lo político. Dicho de otro modo: como la creatividad romántica no es sino la transcripción de vivencias íntimas y tan sólo el eco o la resonancia de acontecimientos que se desarrollan por otros andariveles, inmunes a toda ironización; es decir, dado que el formalismo de su retórica es capaz de encontrar adecuados a sus anhelos cualquier objeto y cualquier realidad, aun las más opuestas, espiritualizando a todas por igual e ignorando las oposiciones drásticas y los antagonismos inconciliables, entonces el romántico no sabe tener otra posición o identidad que la que alcanza mediante su fantasía poética, con la consiguiente autoexclusión de lo político. Coherentemente, su productividad no puede amenazar nunca seriamente tal orden burgués, sino simplemente dar una transcripción fantasmiosa de lo que en él acontece. La preocupación del romántico no es revolucionaria, es de otro tipo: lúdica e ironizante.

Finalmente, Schmitt acentúa su crítica, con un leve cambio de perspectiva. En la dialéctica entre armonía superior y actividad poética del *yo* (entre objeto-total y subjetividad contemplativa), a los románticos les preocupa no quedar atrapados en la “objetividad” propia de todo aquello que el sentido común considera como lo real. Su angustia es que el sujeto no se vea coartado por las responsabilidades generadas por sus propios gestos y pueda mantener esa distancia incolmable que le asegura *autenticidad* y, simultáneamente, impunidad frente a eventuales acusaciones en el sentido de que los resultados logrados no sean lo verdadero y puro. El romántico mismo es el primero en sostener que la verdad no reside en ninguna realidad concreta, por ende ni siquiera en la que él produce, sino en lo totalmente otro, en una alteridad inalcanzable. Lo verdadero y auténtico nunca es lo real y objetivo. Por ende, nunca es responsable ante cualquier instancia de la realidad, ni siquiera ante las que él mismo genera estéticamente. Paradójicamente, el romántico se mantiene libre para seguir buscando la *totalidad* que anhela sólo cuando reafirma el dualismo entre su *yo* y *lo otro*.

Sólo que el precio a pagar por la exacerbación del dualismo en el momento mismo en que se pretende superarlo es la *desilusión*, el desengaño por el destino de fracaso del que ni la propia actividad libre logra huir. Desilusión acompañada por un sentimiento de impotencia, el de quedar enmarañado en la red de fuerzas superiores que aplican sobre el sujeto la misma ironía que éste aplicaba a la realidad inferior. De este modo, el pragmático sentido co-

mún del *Biedermeier* –concluye Schmitt– se presenta como el desemboque del romanticismo, y el filisteo resulta el módico héroe de una lírica que termina degradándose a sí misma.

En el plano ético, esto significa que el gesto subjetivo que los filósofos ocasionistas enunciaban como “consentimiento” (*i.e.* como el estrecho margen de libertad humana ante la voluntad general de Dios) resulta ahora estetizado como *sentimiento* (*afectos y emociones*) y, así, despojado de su carga práctica. El tribunal último de la actitud del sujeto, cuando actúa/ produce o cuando cede al desengaño, es el sujeto mismo, o mejor: sus reacciones estético-sentimentales. Pierde así importancia el momento más activista (heredero de la síntesis kantiano-fichteana) y prevalece el de la aprobación pasiva de una unidad superior, la cual se opera con total prescindencia del sujeto. La actividad sintético-trascendental se ha enervado –cabe insistir– en la forma de un yo contemplativo, que simplemente “acompaña” la conciliación operada por el “tercero”, sin que la subjetividad participe activamente en ella.

Al *yo* no le queda más que *jugar* con las oposiciones: ironizar, intrigar, desplazar su mirada desde un objeto a otro, proponer antítesis en tales o cuales temáticas y luego invertir su propio juicio y encontrarlas en otras, atribuir una función a tal o cual opuesto, y después cambiar las funciones de uno y otro; brevemente: deambular discursivamente por las temáticas más variadas y mezclar todo desatendiendo a las especificidades. Pero, tal como corresponde a su apoliticismo, no hay en esta subjetividad lúdica ningún atisbo de la búsqueda de certidumbre que caracteriza a un hegeliano o a un marxista, pues el romántico no asume la responsabilidad de intentar conocer el movimiento –real, no imaginativo– de las cosas, para poder actuar sobre ellas.

Tomar partido con decisión, destruye el romanticismo. No puede haber ni una ética ni un derecho ni una política románticos, pues las creaciones del romanticismo no conocen distinciones lógicas nítidas, juicios morales claros, decisiones políticas terminantes. De este modo, la libre productividad del yo romántico cae en una paradójica dependencia absoluta: la renuncia a transformar el mundo, la pasividad estetizante de un sujeto que no quiere ser actor, lo condena al mero “acompañamiento” estético, a simplemente dar una “terminación almidonada” a una praxis concreta y efectiva, que se decide en otro ámbito. El sentimiento romántico va siempre a la zaga de los planteos políticos, cualesquiera fueren: será revolucionario si hay una revolución en acto, reaccionario cuando impere la Restauración, volverá a acompañar –como simple eco u ornamento exterior– al revolucionarismo en 1830, y así sucesivamente. Pero por cierto, no es una mutabilidad arbitraria ni oportunista, sino que responde a la esencia misma del romanticismo: el “Passivismus”. En última instancia, no hay política romántica porque su sujeto es incapaz de *decidir entre lo justo y lo injusto*, es decir, esquiva enfrentarse con la necesidad de diferenciar entre la justicia y la injusticia, diferencia que conforma el “principio de toda energía política” (definición schmittiana que anticipa el posterior criterio de lo político: la distinción entre el amigo y el enemigo).

Prosigamos con Schmitt: en verdad, el desprecio al Estado y su *inhumano mecanicismo*, alentado por los románticos con sus invocaciones de lo orgánico y vital, no es más que la incapacidad de los mismos para comprender el significado de la norma jurídica, la cual en su principio primero es una respuesta decisoria frente a un dilema que no admite dilaciones ni términos medios. Los representantes de la *politische Romantik*, en cambio, evitan la decisión postulando un “tercero superior”, para que funcione como escape frente a la situación crítica. Lo cual, concretamente, lleva a consentir siempre con el mandato vigente, esto es, a dar desde afuera de lo político (en la forma de la no asunción de ningún compromiso existencial efec-

tivo) el propio consenso –tácito o expreso– a la acción gubernativa, sublimada o teorizada ilusoriamente como “síntesis”, fantaseada –sin ninguna justificación científica o práctica seria– como unidad superior a toda antítesis y conflicto.

Mas la realidad presiona, y donde comienza lo político, acaba el romanticismo. De este modo, en 1919 Schmitt anuncia el *de te fabula narratur* al liberalismo partidocrático, al normativismo y a la neutralización economicista, contra los que polemizará toda su vida.

3 En el logradísimo “Prefacio” a la segunda edición (1925), Schmitt focaliza los puntos centrales de su análisis y de su polémica, sobre la base que le confiere haber publicado algunos textos capitales para la evolución de sus ideas (*La dictadura*, 1921; *Teología política*, 1922; *La situación del parlamentarismo actual, vista desde la perspectiva histórico-espiritual*, 1923; *Catolicismo romano y forma política*, 1923).

El recurso a motivos a menudo contradictorios entre sí, para ilustrar las connotaciones de un fenómeno que parece inasible, y, por ende, las ambigüedades que las explicaciones habituales del romanticismo no pueden evitar, responde –destaca Schmitt– a las peculiaridades mismas de su objeto de estudio: la *Romantik*. La resolución de estas dificultades pasa por la focalización del análisis en el sujeto romántico; digamos: en el tipo de subjetividad que *opera románticamente*. En tal sentido, es oportuno dirigir la atención a la premisa del “hombre bueno por naturaleza”, que está en la base de las producciones románticas (no es casual el reconocimiento schmittiano de este motivo, pues es central en su teología política). Pero simultáneamente es necesario tener presente el marco histórico-cultural, sin atender al cual cualquier interpretación cae en abstracciones y genericidades. El texto que nos motiva ejemplifica la capacidad hermenéutica de Schmitt para articular la dilucidación del principio metafísico estructural de un pensamiento en su intrínseca pertenencia a un contexto histórico preciso.

La enseñanza es que se comprende un “movimiento espiritual” sólo cuando se lo asume como realidad histórica concreta, atendiendo, ante todo, al campo de polémicas y conflictos en que se inserta su significación epocal (en este caso, el enfrentamiento de los románticos con los modelos *clásico e iluminista*).

Asimismo, si uno de los peligros a evitar es el del racionalismo abstracto, esto es, manejarse con abstracciones ahistóricas, con categorías y conceptos universales que sirven para caracterizar cualquier momento histórico pues sobrevuelan por encima de las especificidades, el otro es el empirismo, la acumulación de rasgos secundarios, motivos anecdóticos, marcas estéticas de variado tipo, para inferir de ellos la nota común que daría cuenta del sentido preciso del fenómeno estudiado.

Frente a estos planteos estériles, Schmitt reivindica como aproximación científica rigurosa la que atiende a la metafísica propia del fenómeno cultural estudiado. Es en el núcleo filosófico básico, en la visión metafísica del mundo que sostiene la pluralidad de nociones, imágenes y símbolos en general de un momento histórico, donde reside la especificidad del fenómeno cultural en cuestión. No destacar este núcleo filosófico *duro* (el “centro de un movimiento espiritual”) equivale a hacer romanticismo analítico, ya sea como enunciación de abstracciones, ya sea como compilación positivista de regularidades y constantes. Por el contrario, es a partir de la comprensión del principio metafísico vertebrador del conjunto de motivos presentes en el objeto estudiado, que éste adquiere un sentido, tal como puede proponerle su intérprete.

Es por eso que Schmitt denuncia las ambigüedades interpretativas, el recurso a categorías que sirven como un “bastón de dos puntas”, que se puede empuñar de ambos lados, es decir, que justifican cualquier cosa. Más aún, si bien Schmitt destaca que no se trata de hacer una lectura “política” ingenua (acceder desde este ángulo al romanticismo conduce a confusiones, ya que, como vimos, los románticos cubren el arco entero de posicionamientos modernos al respecto: revolución, reacción, *juste milieu*, corporativismo, estatismo, liberalismo, etc.), sin embargo, la incapacidad epistemológica de quien se enfrenta con el romanticismo como tema de análisis está revelando una suerte de debilidad ética, una incapacidad para asumir lo político como eje de una lectura y de un posicionamiento personal que es a la vez teórico y práctico. No hacer propia la necesidad de definir lo más unívoca y nítidamente posible es síntoma de una actitud no política ante la decisión, pues ésta se alimenta de la definición, al igual que la definición (la tarea intelectual sin más) no puede dejar de orientarse por una actitud existencial decidida. Resulta así fácilmente perceptible la imbricación entre temática de lectura y compromiso personal del lector, rasgo característico del entero *corpus schmittiano*.

Importancia, entonces, de un núcleo metafísico que Schmitt enuncia como “ocasionalismo subjetivizado”, resultante del proceso de secularización abierto por la modernidad, en su variante estetizante (el *moi* ha sustituido a Dios, pero su gesto romántico es sentirse liberado de la responsabilidad propia de una voluntad efectivamente actuante). Contextualización nítida del romanticismo político (una *contradictio in adjecto*) en la visión del mundo propia de la burguesía. La actitud del romántico, en última instancia, es la grata al público burgués crecido a la vera del régimen liberal durante los siglos XVIII y XIX.

Sólo que esta insistencia en el carácter burgués del romanticismo (en términos distintos de –aunque complementarios con– los del desenmascaramiento de la carencia existencial que tanto un régimen liberal y su normatividad constitucional, como asimismo la tranquilidad *bourgeoise* y el juego dialógico de las contemplaciones y opiniones tienen respecto del momento decisionista fundacional del orden jurídico); esta denuncia de la marca burguesa del romanticismo, entonces, lleva a Schmitt a ampliar su planteo con una polémica cuya importancia se explica con sólo pensar en la alteración del mapa sociopolítico y cultural europeo entre 1917/1918 (primera versión del libro) y 1924, fecha del prólogo. *Se trata del enfrentamiento intelectual con el marxismo*.

A los equívocos del abstraccionismo y del empirismo se suma, ahora, la también estéril reducción que el marxismo (al menos, el que Schmitt critica y que ejemplifica con afirmaciones de Engels) hace de todo elemento cultural, etiquetándolo como disfraz, ocultamiento, tergiversación, reflejo distorsionado, etc., del elemento sustancial y basilar de la vida colectiva, las relaciones económicas en general, y las capitalistas en particular.

De hecho, importa menos la objeción en sí misma que el elemento central de esta impugnación schmittiana, a saber: las categorías inadecuadas con que el marxismo –heredero y continuador de la metafísica inmanentista de la burguesía moderna– pretende conocer la historia no hacen sino testimoniar la nota distintiva de la época presente, la *ausencia de forma*, la *incapacidad de “representación”*. Románticos (es decir, liberales dedicados al consumo estético) y marxistas coinciden en ignorar la *Form* y la *Repräsentation*.

Ciertamente, la noción de “forma”, vertebradora del pensamiento de Schmitt, conoce matices y algunos desplazamientos semánticos, en los cuales no podemos adentrarnos ahora. Pero cabe observar, eso sí, que mantiene constantemente su rol argumentativo jerarquizado, que es siempre el de desarrollar una función polémica, al respaldar la crítica tanto al culto de

las abstracciones en general y al normativismo en particular, como a las conciliaciones espontáneas del economicismo liberal y/o dialéctico. Esto es, sostiene teóricamente una doble objeción, a saber: la impugnación al vacuo deber ser, que planea indisturbado sobre lo real, alimentando moralismos que no asumen la responsabilidad de lo político; y simultáneamente, la crítica al sometimiento de las relaciones humanas al módulo del intercambio mercantil. Pero también la importancia de la “forma” radica en el aspecto, digamos, constructivo del planteo schmittiano, en lo que hace a la identidad metafísica de la *autoridad política* y –cabe insistir– a la prioridad existencial de la decisión soberana, fundadora del orden normativo, respecto del funcionamiento del sistema jurídico en condiciones de normalidad.

Desde perspectivas unilaterales, la *Form* podría ser asimilada a cualquier principio ideal o dogma que sostiene una determinada visión del mundo. Pero la especificidad del concepto schmittiano radica en la *per-formatividad* que le es intrínseca. Distintivo de la “forma” en Schmitt son la peculiaridad de su inevitable realización y el consiguiente efecto de reordenación de una situación devenida caótica; o, mejor, de apertura de una época histórica a partir de un nuevo orden, que tal presentificación de la forma lleva consigo. La operatividad *formativa* se constituye como articulación entre lo trascendente y lo inmanente, como producción del *cruce* entre lo alto y lo bajo. La realización de la forma es crucial, en el sentido de que ella deviene *cruc*, punto de convergencia mediadora de lo vertical y lo horizontal. Sólo que esto acontece en conformidad a una lógica antitética a cualquiera de los diversos modos como la conciencia secularizada moderna plantea la relación entre lo universal y lo particular, lo infinito y lo finito (nexo metafísico básico en toda visión política del mundo).

“Forma” y “representación” son una suerte de transcripción teológico-política de la *encarnación*, y el elemento personal que esas ideas llevan consigo marca la antítesis que la presentificación de la forma ordenadora mantiene frente a cualquier otro tipo de mediación abstracta, ya sea la teorizada por la subjetividad del ego moderno (desde las certezas del yo kant-fichteano a las incertidumbres de un buscador de valores siempre relativizables), ya sea la mediación dialéctica, de corte totalizante. La imbricación crucial entre lo trascendente y lo inmanente no es el resultado ni de una actividad sintética de un ego potenciado a demiurgo, ni de un acto de valoración en conformidad a tablas axiológicas, ni de un proceso suprapersonal a cargo de actores abstractos (pueblos, clases, etc.). *A su manera, la forma política es cristológica.*

En su conceptualización de esta figura, Schmitt recepta varias tradiciones, entre las cuales es central la del apotegma hobbesiano de que el poder es una prerrogativa de los seres humanos y no de conceptos o instituciones abstractas. Ese elemento de personalidad concreta, que da testimonio de la analogía estructural entre el planteo schmittiano y la lógica de la *encarnación*, significa que la forma se hace presente en la persona del soberano, de aquel que pronuncia la decisión excepcional ante la crisis también excepcional. No hay orden político sin forma política, y no hay convivencia *in-formada* políticamente sin la acción fundacional de quien, ante la inanidad de la normatividad normal, responde creativamente a la irrupción del *mal* en el mundo (llámeselo crisis extrema, revolución, anarquía, barbarie dictatorial, injusticia social, etc.: las concretizaciones de esta premisa metafísica de lo político dependen de los posicionamientos antagónicos). Cuando se derrumban la previsibilidad del cálculo racionalista-utilitario (del cual el sistema jurídico en su normalidad procedimental es expresión paradigmática) y las armonías espontáneas, entonces una *persona* –el actor político– condensa en sí la función de representar el punto de cruce o de convergencia de la trascendencia (cons-

tituyéndose así la autoridad que es a la vez poder jurídico-político) y la inmanencia (el mundo, desquiciado por la crisis y a la espera del nuevo ordenamiento). *La soberanía es cristológica, pues es forma encarnada.*

Esto no significa desconocer la dimensión institucional que la personificación o personalización (como acto del devenir-real de lo que no es concepto abstracto ni sujeto dialéctico ni valor, sino *eidos performativo*) incluye en sus connotaciones, pues obviamente la idea de actor político soberano implica un sistema de instituciones, en y por medio de las que se estructura la función de la forma, tal como Schmitt mismo lo teorizará luego, cuando desarrolle sus premisas decisionistas en consonancia –a nuestro entender– con el institucionalismo como “pensamiento del orden concreto”. Ni equivale tampoco a ignorar o prescindir del elemento *consensual*, el del consentimiento democrático por parte de la ciudadanía, propio de toda filosofía política de la modernidad (y que es, así, una marca epocal evidente en el decisionismo schmittiano en escritos muy anteriores a los intentos fallidos de constitucionalizar al nazismo). Más aún, los momentos donde la encarnación de la forma en una persona-actor político es gesto revolucionario por excelencia son aquellos eventos históricos modernos de intensa participación popular, como *pouvoirs constituants*, *soviets*, asambleas de base, y similares fenómenos típicos de las crisis.

Se trata, más bien, de un cuestionamiento radical de la creencia en que el orden estatal dependa exclusivamente de una adecuada ingeniería constitucional, como si las instituciones por sí solas tuvieran la capacidad de producir más o menos mecánicamente un buen gobierno; cuestionamiento que lleva directamente a criticar la metafísica subyacente al contractualismo liberal, la de la “mano invisible”. Según ésta, la única expresión de acuerdo racional y del logro de la situación más beneficiosa para todos es la resultante de un cálculo económico bajo procedimientos (normas, instituciones) que obedecen a la única y excluyente racionalidad, la que postula que el individuo consiente a vivir bajo un régimen de derecho positivo sólo si obtiene una utilidad privada que compensa y excede lo que pierde al pactar, a la vez que mediante esta búsqueda individual del beneficio privado se contribuye racionalmente a que se produzca, de modo automático (*i.e.* bajo normas e instituciones que no hacen sino garantizar esta automaticidad), el mejor de los mundos posibles.

Schmitt busca elaborar un planteo que entre en una polémica nítida con los paradigmas de no-politicidad elaborados por el liberalismo y el marxismo, reconvirtiendo semánticamente la idea de autoridad en conformidad a las condiciones contemporáneas, que son, sí, las de finalización del ciclo estatal, pero frente a las cuales Schmitt cree, por entonces, poder revitalizar la soberanía del Estado con el modelo de la *forma teológico-política*.

El efecto resultante de la presentificación de la forma es la anulación de la crisis, el reordenamiento de la realidad y la configuración de un nuevo sistema normativo. La forma ordena porque su universalidad se particulariza en la decisión soberana. Se abre, así, una nueva época, tal como corresponde a su intrínseca fuerza cristológica. Se produce la *representación*, concepto clave ligado al de forma. La politización del mundo representa a lo alto en lo bajo y confiere un sentido trascendente a lo inmanente (en antítesis, insistamos, a los sentidos que puedan proporcionarles las dinámicas horizontales del intercambio utilitario y/o de la axiología, o la vana mediación del deber-ser).

El mundo contemporáneo y sus sistemas son incapaces de representar, pues la época es *amorfa*. Más aún, es incapaz de producir *estilo* y *tipos* característicos, tal como acontece con la incapacidad romántica. Lo único que logra el hiperesteticismo de los románticos es subje-

tivizar y así privatizar las distintas esferas de la vida colectiva, al anular la politicidad mediante la contemplación irónica y la perspectiva ocasionalista. Una anulación similar de lo ético y de lo político encuentra Schmitt en las ideologías de su época. La nota común es el primado de la repetición o multiplicación (una suerte de taylorismo estético) de lo que no es sino un gesto subjetivo, artísticamente estéril y políticamente irresponsable. Y con relación específica a la política, ni en los regímenes liberales ni en el poder soviético hay auténtica representación, sino diputación o cerrada dictadura.

La secularización no genera representación, ocluye la *visibilidad* propia de los actores e instituciones históricas que presentifican la forma y operan como “centros firmes” de la “vida espiritual”. En lo religioso, a la secularización se le opone la *visibilidad* de la Iglesia romana y su autoridad papal, al menos para el Schmitt publicista católico de aquellos años (aclaremos: nunca dejará de serlo, pero en el primer lustro de los veinte participa con entusiasmo en el clima de renovación católica, antipositivista y espiritualista, entonces en boga). En el plano jurídico-político, nuestro autor no teoriza un equivalente de la Iglesia católica pues sabe que el Estado moderno, aun cuando funcione soberanamente, no puede alcanzar una visibilidad semejante. Pero de todos modos, en los textos de este período, su convicción es que la forma no anula el dualismo constitutivo de toda politicidad (trascendencia-inmanencia), no elimina las particularidades, no disuelve los conflictos y antagonismos, no genera panteísmos fácilmente reciclables en clave prototalitaria (podríamos agregar: evita la *totalización* al mantener separados Estado y sociedad civil). La *Form* configura esa visibilidad como un resplandecer de lo alto en lo bajo que ilumina e impregna –con su sentido, su estilo y su tipología– el conjunto de componentes culturales de una época, a partir de su *encarnación* en actores políticos concretos, que son el *ahí* de la forma misma.

Schmitt busca, pero sabe que no encontrará nunca, una representación y una visibilidad análogas a la eclesiástica católica en un régimen político para la era de masas, ya que es consciente de que el ciclo de la estatalidad ha terminado. El *Führertum* lo ilusionará algunos años, pero para 1936-1937 ya ha captado plenamente la irracionalidad del régimen nazi a la luz de lo político mismo. En realidad, la conciencia trágica del estatalista Schmitt radica en la incapacidad de que un modelo político *represente*, esto es, de que haya *representación* en la sociedad industrial masificada, cuando ni siquiera pudo ser *representante* de un modo pleno el Estado moderno clásico en su formulación más pura, la hobbesiana.

4 Los escritos de Schmitt son siempre aportes a discusiones contemporáneas que alcanzan una proyección práctica indisoluble de la dimensión doctrinaria en que son analizadas y receptadas sus ideas. O, si se quiere, la tarea intelectual de leer al discutido *Jurist* (maestro terminal de una tradición política vigente por aproximadamente cinco siglos en Occidente), en virtud de la fuerza y profundidad mismas de su estilo y más allá de los requisitos teóricos que su recepción y concretización imponen, incita a una toma de posición personal ante lo político. *Romanticismo político* responde a este sino de la escritura schmittiana. Cada lector sabrá hacerlo desde sus convicciones personales. De todos modos, cualesquiera fueren las conclusiones a las que arribe, juzgamos oportuno concluir nuestro *introito* señalando algunos motivos que hablan de una significativa contemporaneidad del texto de Schmitt.

Podría, así, destacarse la luz que sus consideraciones pueden arrojar sobre temáticas como la estetización de la política en Hannah Arendt, una pensadora paradójicamente antiliberal (y tan

cercana a Schmitt en algunos de sus planteos, como contraria en otros);¹ o el esbozo de algunas de las líneas de investigación y comprensión de la historia de las ideas modernas, tal como las desarrollará luego –con reconocido influjo schmittiano– Reinhart Koselleck; o el aporte de criterios para la evaluación crítica de la cultura posmoderna, particularmente predispuesta al subjetivismo irónico; e incluso la contribución que las ideas schmittianas ofrecen –creemos– a la comprensión de los románticos latinoamericanos del siglo XIX (que en la Argentina son mentados como “la generación del 37”), en tanto que intelectuales dedicados activamente a la política en términos que no cabría calificar –salvo en algunos casos– de ocasionistas. Por el contrario, asumen la identidad de los que Schmitt llama “políticos románticos”, militantes comprometidos con una idea bien clara de lo justo y de lo injusto, y en cuyos escritos y aficiones estéticas los *objetos románticos* (los caudillos, las lenguas autóctonas, la religiosidad popular, la exuberancia de la naturaleza americana, etc.) operan como contexto cultural y como motivación para su actividad no solo literaria sino fundamentalmente política (con actitudes tanto positivas como negativas respecto de esos motivos típicos del romanticismo).

No menos significativo sería –lo es para nosotros– el recurso a las categorías de la interpretación schmittiana del romanticismo para leer críticamente el *populismo* tan habitual en nuestras latitudes. Sobre todo porque la cultura popular, asumida como presunta fuente de toda autenticidad y verdad, no es sino una construcción simbólica que lleva a cabo el intelectual populista a partir de sus convicciones personales, proyectándolas como rasgos idiosincráticos del pueblo, cuya vitalidad así ficcionalizada no puede no confirmar siempre lo que aquél presenta como notas distintivas de lo popular. Rasgos culturales que son la mera *ocasión* para la reiteración de su credo, en un juego de circularidad autocomplaciente. El intelectual populista puede así aceptar tales o cuales connotaciones de lo popular, o rechazar otras alegando que aquéllas son auténticas y éstas falsas (artificiales o impuestas externamente y violentando la conciencia *auténtica* de las masas populares), porque este pueblo ha devenido sustancia proteica a merced de una creatividad estetizante, no política. Sólo que este discurso no va más allá de una actitud contemplativa, mientras que la práctica política sigue otros carriles, lo cual es reconocido orgullosamente por el intelectual populista cuando (ignorando que la sustancia popular es una construcción de su subjetividad) proclama que no hace sino seguir al pueblo. A nuestro entender, entonces, hay elementos significativos en *Romanticismo político* para desarrollar una crítica del populismo típico de tanta producción intelectual latinoamericana.

Pero también, aunque de un modo menos desarrollado que en otros trabajos, esta obra de Schmitt favorece una comprensión no ingenua del moralismo contemporáneo, comunicacionista e hiperdialoguista; es decir, promueve una lectura no estandarizada de las doctrinas que, bajo el rubro de apologías del *universalismo racionalista*, reformulan abstracciones y genericidades neutralizadoras de lo político. Neutralización cuyo corolario es que la conflictividad humana queda librada al empirismo más grosero, a la lógica del antagonismo despolitizado, y por eso mismo brutal. Tal como Schmitt enseña aquí y en textos posteriores, el moralismo, al negar al adversario la condición de *enemigo político* (ya que lo político equivaldría a mera irracionalidad), lo reduce a ser in-humano, con lo cual justifica cualquier pro-

¹ “*Romanticismo político*, de Carl Schmitt, sigue siendo el mejor trabajo sobre este tema”, dirá Arendt treinta años después de la segunda edición.

cedimiento en su contra, esto es, legitima el ejercicio ilimitado del terror, pues todo vale contra quien está fuera del perímetro de la *racionalidad moral*.

Finalmente, una lectura actual de *Romanticismo político* debe tener presente que la fórmula schmittiana –el romanticismo como ocasionalismo subjetivizado– fue utilizada por Karl Löwith para polemizar duramente con el decisionismo, en un artículo de 1935 que, al estar firmado con el seudónimo “Hugo Fiala”, Schmitt creyó que lo había escrito Georg Lukács, si bien el filósofo húngaro, siete años antes, había publicado una reseña elogiosa –con algunas observaciones críticas– del libro schmittiano.²

No sólo la doctrina, sino ciertas vicisitudes personales de Schmitt son para Löwith simplemente *ocasionalismo decisionista*, esto es, respuestas variadas –e incluso teóricamente inconciliables– a circunstancias políticas externas, a eventos ajenos a la teoría y a la práctica del teórico del decisionismo, que sirven sin embargo para que Schmitt las presente como conformes a decisiones existenciales de carácter radical. En realidad, el formalismo de este planteo –según la lectura löwithiana– no hace sino condenarlo a mantener una relación espúrea (o al menos contraria a la que su teórico afirma) con una realidad que lejos de obedecer a la lógica de la decisión soberana, transforma a ésta en una suerte de corolario dependiente de una realidad que Schmitt presenta equivocadamente, ideológicamente, como si estuviera condicionada por la decisión misma.

Al igual que los románticos, el jurista –según Löwith– anula toda relación racional con la norma jurídica. Asimismo, el carácter absolutamente formal y vacío de la decisión pone a ésta siempre a la espera de contenidos políticos concretos, momentáneos y ocasionales, para presentarlos como su contenido, como si ellos acontecieran en virtud de la decisión misma, y así justificar un asidero en la realidad que, en verdad, no tiene. La teoría decisionista –prosigue la crítica löwithiana– no es más que *nihilismo*: carece tanto de un fundamento metafísico que la legitime, como de un ámbito propio y específico que proporcione el criterio de la totalización estatalista, sin tampoco poder remitir a una religión o a una doctrina moral, para recabar de ellas los principios justificatorios de la conducta política.

² Cf. Karl Löwith, “Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt”, en *idem, Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1969, 2. durchgesehene Auflage, pp. 93-126, y también en *idem, Heidegger. Denker in dürftiger Zeit. Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert*, Metzlersche V., Stuttgart, 1984, pp. 32-71. Se trata de la reimpresión, con el agregado de consideraciones sobre Heidegger y F. Gogarten, del artículo publicado, bajo el seudónimo de Hugo Fiala, en la *Revue internationale de la théorie du droit / Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts*, 9, 1935, H. 2, pp. 101-123. Las mismas ideas, resumidas, en *idem, “Max Weber und seine Nachfolger”, Mass und Wert*, 3, 1939/1940, pp. 166-176, publicado en versión reducida como “Max Weber und Carl Schmitt”, en la *Frankfurter Allgemeine Zeitung* del 27. VI. 1964 (en el vol. V de sus *Sämtliche Schriften*, dedicado a sus trabajos sobre Weber y Nietzsche, pp. 408-418). Pero cabe remitir a las consideraciones sobre Schmitt en su autobiografía: *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Metzlersche V. und C. E. Poeschel V., Stuttgart, 1986 (hay traducción española). Podríamos agregar un dato interesante para los lectores argentinos. La esposa de Löwith, Ada, cuenta que el motivo (¿ocasión?) para el regreso de su marido a Alemania fue la invitación y consecuente participación en el congreso internacional de filosofía realizado en Mendoza, Argentina, en 1949, donde el pensador retomó contactos con viejos colegas y amigos que lo realizaron a retomar la docencia germana. Las ponencias de Löwith versaron sobre el existencialismo moderno, en su comparación con la filosofía clásica (Aristóteles) y con el cristianismo (Agustín), y sobre la filosofía de la historia, sin la mínima referencia al decisionismo schmittiano; cf. sus “Background and Problem of Existentialism”, y “The Theological Implications of the Philosophy of History”, en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1949, t. I, pp. 390-399, y t. III, pp. 1700-1709 respectivamente. Cf. Georg Lukács, “Rezensionen: Carl Schmitt, Politische Romantik”, en *idem, Werke*, Bd. 2: *Frühschriften II: Geschichte und Klassenbewusstsein*, Luchterhand, 1968, pp. 695-696, originariamente en *Archiv f. d. Geschichte des Sozialismus u. d. Arbeiterbewegung*, XIII, 1928, pp. 307-308.

Lo que Schmitt defiende, entonces, es –siempre según Löwith– sólo una vacía “decisión por la decisoriedad”, pues no le concede importancia a aquello por lo cual alguien se decide; o, en todo caso, encuentra como motivo disparador de la decisión tan sólo la disposición a morir y a matar, la guerra. En resumen (no podemos entrar en el detalle del ensayo-diatriba löwitheana), el decisionismo sería una transcripción ideológica de la actitud versátil, proteica, de la persona Schmitt, una suerte de trepador o arribista, fautor del belicismo, nihilista y relativista por carecer de una metafísica auténticamente sustancialista, proclive a los golpes de timón doctrinarios cuando las circunstancias externas así lo aconsejan.

No compartimos en absoluto esta interpretación. No creemos tampoco que la actitud de Schmitt –ni en lo que hace a su teoría, ni respecto de su biografía personal– sea la de un “ocasionalista”, calificativo que reemplaza eufemísticamente el –más vulgar– de “oportunista”. Por cierto es comprensible la motivación política y cultural en general que justifica la actitud polémica del intelectual exiliado. Pero la justa indignación de Löwith no garantiza el acierto de su hermenéutica. Por el contrario, en este caso (como en el de tanto comentarista posterior) se desdibuja la dramaticidad no sólo de la historia en general, ese carácter dramático de lo histórico que el decisionismo reivindica en contra de la neutralización y el optimismo liberal, sino también de los eventos particulares que Schmitt vive en primera persona con la responsabilidad de un intelectual comprometido. Habrá cometido errores, que encontramos también comprensibles, aunque con aristas altamente criticables, pero no ha sido un mero oportunista, ni el decisionismo puede ser despachado como oportunismo.

Concluamos con algunas observaciones sucintas al respecto. No es cualquier situación histórica la que despierta –si así cabe decirlo– la respuesta soberana. La decisión fundacional no va a la zaga, como un acompañamiento tardío, del acontecimiento político que a quien la toma (o pretende tomar) se le ocurra presentar como el contenido concreto de la misma, como el resultado del gesto de su voluntad. El formalismo decisionista no está a la caza de “ocasiones”. Por el contrario, presupone la noción de *forma*, por cierto ambigua pero irreductible al tipo de abstracción mentada cuando se denuncia el “formalismo” de tal o cual noción o teoría. Diríamos: el formalismo schmittiano no cae bajo las generales de la ley, que en este caso es la ley de la denuncia a una abstracción o vacuidad plenificable por los contenidos más diversos, aun los más antitéticos, y por ende inútil en sus pretensiones de ser un universal rector de conocimientos y/o prácticas. No creemos que le quepa a Schmitt este modelo de objeción, que tiene antecedentes archisignificativos en la crítica de Hegel a Kant y de Marx a Hegel, por recordar dos *topoi* filosóficos que Löwith conoce muy bien. La complejidad de la *Form* schmittiana la vuelve inconfundible con cualquier tipo de noción genérica y vaga, válida para denotar las realidades más diversas y por ende inútil gnoseológicamente, a la par que *oportunist*a en la práctica.

Pero esta especificidad del formalismo schmittiano significa también (más allá de la objeción löwitheana) que el nervio teórico del decisionismo no es una ontología ingenua. Ciertamente, en *Romanticismo político* el discurso de Schmitt parece contraponer al formalismo del yo moderno (resultante de la secularización del Dios bíblico) una realidad concreta, una estructura ontológica firme y bien determinada independientemente de toda intervención yoi-ca, un mundo objetivo que la subjetividad romántica no puede ni quiere aprehender y modificar, pues comprometerse gnoseológica y éticamente equivaldría a someterse a una alteridad extraña, a perder creatividad. Al reivindicar Schmitt lo real y concreto frente a las palabras insustanciales y los escapismos estetizantes, da la impresión de adoptar una ontología clásica para justificar su polémica antiromántica.

Sin embargo, el análisis de Schmitt no tiene un carácter ontologizante; el meollo de su crítica no pasa por la invocación algo difusa de la dura realidad frente a los mundos fantaseados, sino por el desmenuzamiento de un *tipo* de subjetividad operante de modo, precisamente, ocasionalista. La clave de la crítica schmittiana reside en su análisis del yo romántico. No cabe, entonces, atribuir a este texto un alcance ontologicista *naïf*, pues el eje de su antirromanticismo (en una línea que lleva directamente al antinormativismo) pasa por la dilucidación de la diferencia entre el sujeto político y el ego contemplativo-dialoguista, en las condiciones peculiares de la modernidad en la primera mitad del siglo XIX.

Ni vacuo formalismo, entonces, ni recurso ingenuo a la ontología. Cuando Schmitt teoriza el decisionismo (en términos anunciados en *Romanticismo político*), el sujeto de lo político, ese soberano ante la crisis, no es un mero ocasionalista que manipula *a piacere* hechos y situaciones para desplegar su subjetividad arbitraria en virtud de su misma vacuidad (ni, consecuentemente, la teoría decisionista es tampoco una variante del ocasionalismo), ya que es exclusivamente ante una situación bien específica, el estado de *excepción*, que desarrolla su función soberana. Lo que en el libro de 1919 aparece como realidad concreta, que la subjetividad romántica estetiza como *occasio*, en las posteriores formulaciones del decisionismo es un tipo de acontecimiento, el estado de *excepción*, cuyo dramatismo anula la posibilidad misma de ser neutralizado irónicamente. El *Ausnahmezustand* posee una gravedad que no da espacio a posicionamientos etiquetables como “ocasionalistas”, sino a decisiones que son respuestas también excepcionales, actos de libertad que fundan el orden jurídico-político.

Finalmente, en esta decisión soberana se representa en plena visibilidad una noción de lo justo y lo injusto que define nítidamente el amigo y el enemigo *políticos*. Por cierto, el *estado de excepción* schmittiano tiene como premisa una metafísica del mal y de la libertad de fuerte impronta católica, pero se abre a su vez a otras constelaciones conceptuales y simbólicas, en la medida en que las mismas eviten la mercantilización axiologista y el culto hipermoralista de una universalidad etérea, y reconozcan la imbricación entre lo trascendente y lo inmanente en la *decisión*, como *acción libre* por excelencia. □