

**LA REPRESENTACIÓN POLÍTICA: UN ELEMENTO NO TOTALITARIO EN LA
TEORÍA DE CARL SCHMITT**

**CHRISTIAN DAVID NÚÑEZ PRADO
CÓDIGO 1604079**

**UNIVERSIDAD
FACULTAD HUMANIDADES
PROGRAMA MAESTRIA EN FILOSOFÍA
SANTIAGO DE CALI
2019**

**LA REPRESENTACIÓN POLÍTICA: UN ELEMENTO NO TOTALITARIO EN LA
TEORÍA DE CARL SCHMITT**

**CHRISTIAN DAVID NÚÑEZ PRADO
CÓDIGO 1604079**

Trabajo de investigación para optar al título de Magister en filosofía

**director
DELFIN IGNACIO GRUESO PhD.**

**UNIVERSIDAD DEL VALLE
FACULTAD HUMANIDADES
PROGRAMA MAESTRIA EN FILOSOFÍA
SANTIAGO DE CALI
2019**

TABLA DE CONTENIDO

	Pág.
Justificación.....	4
Introducción.....	6
1. El método de la teología política	11
2. Romanticismo Político	18
3. Excurso sobre el <i>Leviatán</i> de Thomas Hobbes.....	33
4. Soberanía, Representación y la acción política racional.....	43
5. El Concepto de lo Político	73
Conclusión.....	82
Referencias Bibliográficas	88

Justificación

Carl Schmitt (1888 – 1985) es uno de los pensadores más controvertidos del siglo XX gracias a sus polémicos conceptos políticos que, usados por pensadores de izquierda y derecha, se contraponen a las líneas más generales del liberalismo, tales como: individualismo, parlamentarismo, economicismo y técnica; expresiones propias de nuestra época. Vivió las dos guerras mundiales y las penurias de ambas para Alemania. Se hizo miembro del partido Nacionalsocialista en 1933, a los 45 años, hito que marcó su carrera académica y vida personal con la mala reputación de las atroces acciones del régimen y lo condenó al ostracismo después de terminada la segunda guerra en su pueblo natal, Plettenberg, hasta su muerte en 1985.

Schmitt fue un pensador jurídico y político profundamente comprometido con sus creencias religiosas católicas, empezó su carrera intelectual dentro de los círculos católicos de su época, mas buscó la respuesta de sus críticas a la sociedad liberal en figuras filosóficas de ideologías disímiles: Hobbes, Hegel, Nietzsche, la filosofía medieval, los filósofos de la contrarrevolución conservadora, Kierkegaard, Weber, entre otros. A pesar del eclecticismo la cuestión de la religión mantuvo una importancia esencial a lo largo de su obra.

La importancia de la religión en Schmitt no es sólo una cuestión dogmática sino metafísica, es tratada como un complejo de ideas determinantes para la forma de la sociedad europea contemporánea. Para Schmitt, la religión cristiana se encuentra en la base de la cultura moderna, pues una condensación teórica de 2000 años no puede simplemente desaparecer con el moderno alejamiento de grandes masas de la humanidad del catolicismo y el protestantismo. Al contrario, los conceptos religiosos permanecen secularizadamente y marcan los conceptos centrales con los cuales se rigen, entre otros, el actual capitalismo, el individualismo, el desarrollo científico y técnico, la representación política y la relación hombre - naturaleza.

Schmitt no se limita a diagnosticar los malestares de la cultura y la política de su tiempo, sino a proponer soluciones particulares para informar, con las herramientas de juicio provistas por la historia de las ideas políticas, las acciones de los gobernantes de turno, en este caso, de la República de Weimar. Así, la obra de Schmitt adquiere un tono de programa político en donde la mirada al pasado depende de su aplicabilidad en un presente particular, más que de una discusión teórica abstracta sobre la historia de ciertos conceptos políticos.

El tema escogido a desarrollar busca contestar una pregunta teórica puntual pero también contribuir al debate sobre una reflexión práctica más amplia: ¿cómo se puede actuar políticamente de forma adecuada? Pregunta ampliamente debatida desde la antigüedad, en donde se han desarrollado ideas y críticas de la forma de acción política para cada tipo de gobierno y gobernante.

La reflexión sobre la representación política cobra relevancia porque se enfoca en las dos caras de la acción política: reglamentada o irregular. En términos de Schmitt, el gobernante reglamentado es aquel que personifica el conjunto multicolor de intereses y deseos de su comunidad, y es capaz de traducirlas en un discurso político que promueva acciones enfocadas en el bien común, de legitimidad al mando y persuada para exigir obediencia. Por el contrario, un gobernante irregular es aquel que ajusta a su antojo la categoría del bien común, y utiliza *un* discurso político para impulsar intereses económicos o sociales particulares por encima de la totalidad comunitaria.

Así, los desarrollos de Schmitt muestran ambas caras de la moneda, y esta tesis se inserta, a través de la noción de representación, precisamente en develar los rasgos generales de la competencia moral que los gobernantes tienen para con sus gobernados.

Introducción

La noción de representación expuesta en la obra *Catolicismo Romano y Forma Política* de 1923 evidencia una transformación en el concepto de acción política del soberano presentado en *El concepto de lo político* de 1927¹. La representación es una noción recurrente en obras anteriores a *El Concepto de lo Político*, que en 1923 está vinculado estrechamente a parámetros trascendentes teológicos y morales; pero en obras posteriores aparece secularizado. Por ejemplo, en *El Concepto de lo Político* Carl Schmitt aleja lo político de ciertos componentes idealistas y teológicos católicos, importantes en su teoría política anterior y, en parte por razones personales y políticas de su tiempo, se acerca a una ‘política romántica’² en la cual se pueden rastrear elementos de una ‘estetización de la política’ y vincular su teoría con parámetros propios de una política totalitaria, es decir, una donde la política determina toda realidad social, económica, estética, ética y científica.

En *El Concepto de lo Político* se puede observar un tal cambio en la acción política del soberano, en tanto lo político se vuelve autónomo y saca de sí cualquier otra consideración práctica, con lo cual pierde su conexión, otrora esencial, con postulados morales y éticos que limitan y dan un sentido último a cualquier acción política, es decir, con la política entendida como la realización de una idea en la realidad fáctica. La política autónoma de toda otra consideración práctica pasa a servirse sólo a sí misma y pierde todo horizonte de sentido que busque dirigir la vida política en comunidad a largo plazo.

El criterio de lo político tal como es desarrollado en 1927 impediría, según eso, la conservación en el tiempo de la ‘unidad política’ al fundamentar la acción política del soberano sobre parámetros

¹ Cambio que posiblemente, según Lilla, permitió la conversión de Schmitt al nazismo, que bajo sus presupuestos teóricos anteriores no se hubiera dado

² Empero, este concepto es diferente de ‘romanticismo político’, diferenciación explicada por el propio Schmitt en su libro *Romanticismo Político*, y que singularizaré posteriormente como conclusión de este trabajo.

sentimentales e irracionales que refieren los parámetros teóricos de la política a una acción auto afirmativa en momentos concretos sin un postulado racional para guiar la sucesión de las circunstancias. Aquí la política direcciona sentimentalmente la acción política, la cual pasa de ser racional y estar ligada a una máxima intelectual, a irracional y entendida en términos de la intensidad del sentimiento de enemistad o amistad frente a un 'otro' externo. Por eso, la acción política deja de enfocarse en la responsabilidad de mantener y dirigir una idea de justicia, esto es, hacia el mantenimiento de la paz comunitaria.

En el pensamiento anterior de Schmitt, la noción de representación presentada en *Catolicismo Romano y Forma Política* (1923) vincula la política a postulados morales y permite ligar a una idea, la cualidad decisoria del soberano expuesta en *Teología Política* (1922)³ gracias al carácter excesivo (Herreros, 2017) de la representación soberana, la cual presenta a la vista de todos un contenido discursivo presente y a la vez oculto en la comunidad, el cual unifica, sin eliminar las diferentes fuerzas políticas dentro de la comunidad.

La representación política del soberano busca concentrar el modo de ser de un pueblo en un dogma que, elevado a la vista de todos, une al pueblo como comunidad política. Este dogma, sin ser el único, adquiere preeminencia en la interpretación del discurso de la realidad fáctica y se configura como un orden institucional que impide la anulación, por parte del soberano como persona privada, de los demás símbolos políticos al interior de la comunidad.

El soberano, entonces, a pesar de tener la decisión de refundar el orden político *ex nihilo*, no lo destruye, sino que suspende sus leyes positivas para resignificar el discurso político original y dar nueva forma a la comunidad. En el momento de la decisión sobre la excepción, él continúa

³ Para Villacañas, la solución que Schmitt propone en *Teología Política*, sobre la decisión del soberano en la excepción ante una amenaza inminente, no se puede entender bien sino es puesta en relación con *Catolicismo Romano*, en donde se muestra el *Telos* interno del Estado, la paz (Villacañas, 2008: 111-112).

limitado por la idea representada y por la necesidad de reconducir el orden político amenazado a un fin previsto de antemano.

Esta investigación trata de demostrar que las diferentes concepciones del poder político defendidas por Schmitt en dos momentos de su conceptualización manifiestan una ruptura en su concepción de acción política: una no autoritaria y una totalitaria, respectivamente. Se seguirá cronológicamente el camino para oponer estas dos formas de acción política.

Por un lado, una donde la dimensión lingüística de la acción política soberana toma en cuenta ideales comunitarios, con lo cual entiende toda acción política y todo poder político, por absoluto que sea, como moralmente exigente. Por otro lado, otra donde la creación de mandatos políticos se basa en la distinción sentimental y temporalmente cambiante, amigo/enemigo, con lo cual el contenido lingüístico de la acción se enfoca en una categoría exterior y da como resultado la aplicación arbitraria y sentimental del poder político.

El elemento clave para mostrar la discontinuidad es la transformación de la noción de representación. Por un lado, la limitación de la acción política soberana proviene de la representación de una verdad convertida en institución, entendida, no como un contenido de consciencia del soberano para justificar su proceder, sino como una idea ‘real’, esto es, con un significado propio de carácter supra personal y objetivo. Por otro lado, la ilimitación en la acción nace del desapego de la representación de un parámetro racional objetivo, con lo cual la acción política es el resultado de la facultad del soberano de crear arbitrariamente contenidos discursivos y aplicarlos en la toma de decisiones políticas. Lo último conlleva una visión total de la política, en donde la voluntad del soberano no se halla limitada por una verdad institucional y muestra su carácter creador o destructivo de forma pura.

La representación, al igual que otros conceptos importantes y recurrentes de la obra de Schmitt, al menos en las obras estudiadas, se transforman significativamente a lo largo de las diferentes obras merced de su inserción en el método de la teología-política, pues pertenecen a una analogía teológico-política puntual y a un desarrollo conceptual particular.

Este método propone una “estructura metafísica” que relaciona de forma analógica las estructuras conceptuales de la teología y la política, con el fin de hacer explícitos los presupuestos filosóficos del pensamiento político de cada época: “La forma política de una comunidad depende de su concepción de Dios”. A través de los siglos, la noción de Dios varía y con ello, la forma política.

En *Romanticismo Político* (1919), “encontramos una analogía entre el dios ocasionalista y deísta de Malebranche y la política romántica oportunista” (Herreros, 2017, p. 380), con la cual Schmitt entiende la metamorfosis de la subjetividad europea hacia principios liberales. *Teología Política* se fundamenta en la analogía entre Dios omnipotente y soberano del Estado, con la cual Schmitt entiende la esencia absolutista del poder estatal moderno. Sin embargo, según Herreros (2017) concebir esta analogía teológico-política como la única dentro del pensamiento de Schmitt ha llevado, erróneamente, a mucha de la literatura a asumir una continuidad autoritaria en el *corpus* de Schmitt hacia su desarrollo totalitario en el periodo NAZI. En *Catolicismo Romano* encontramos una analogía entre la iglesia como el cuerpo de cristo y su carácter jurídico institucional y la institucionalización del Estado desde el siglo XVII hasta el siglo XIX.

Todas estas analogías analizan el problema de la secularización y entienden gran parte del cambio social a partir de la inserción de diferentes analogías teológico-políticas que connotan los conceptos políticos precedentes, les otorgan un nuevo sentido y, por ende, permiten nuevas prácticas políticas. La lectura de las propuestas teóricas de Schmitt desde su metodología, permitirá

observar el citado cambio en la noción de representación en las obras escogidas desde 1923 hasta 1927.

De acuerdo con lo anterior, presento mi tesis: la noción de representación política de 1923 antepone un contenido discursivo objetivo a la acción política, en 1927 el contenido lingüístico de la acción depende de parámetros sentimentales e irracionales y subjetivo. Por eso, defiendo que no se puede entender la acción política como algo uniforme en el autor, sino que sus características dependen de la preponderancia otorgada a un postulado racional trascendente que condicione la representación política y anteceda la acción del soberano. La disolución del elemento racional de la representación, vuelve inmanente la acción política y la incorpora en dominios puramente “políticos” en *El concepto de lo Político*.

Entonces, la presencia en la noción de representación política de parámetros racionales o irracionales explica la transformación de la acción política en Schmitt, de un momento de su pensamiento a otro, y, junto con el método de la teología política, se puede interpretar un cambio conceptual en su obra de 1927 a partir de su producción intelectual anterior.

1. El método de la teología política

La teología política es el método de análisis de la historia de los conceptos jurídicos y políticos con el cual Schmitt analiza la evolución de las ideas políticas europeas desde el siglo XVI hasta el XX. Schmitt diseña un método de investigación donde identifica diferentes analogías teológicas que hacen inteligibles las diversas transformaciones del pensamiento político. Una frase indica el alcance del método de la teología política: “Todos los conceptos significativos de la moderna teoría son conceptos teológicos secularizados” (Schmitt, 2001, p. 43). Las posturas sobre la teoría del Estado moderno hacen uso de conceptos teológicos secularizados aun sin ser conscientes de ello; para comprender los cambios en la concepción del poder, debemos retornar a la religión, no de manera histórica sino intelectual (Villacañas, 2008).

Mi propósito en este apartado será, entonces, construir el método schmittiano para, en subsiguientes acápites articular la interpretación schmittiana sobre la modernidad e integrar las diferentes analogías teológico-políticas, las cuales analizan problemas particulares de la política y proponer un tipo particular de lectura de Schmitt como método, que complementa lecturas circulares y monotemáticas de Schmitt como filósofo de la dictadura, de la excepción y del totalitarismo.

En *Teología Política I*, capítulo III, Schmitt demuestra la ‘estructura sistemática’ analógica entre la teología y la política, y la similitud de la lógica conceptual entre ambas. Esto significa que la teología “continúa estando presente y actuando en lo moderno de modo eminente” (Agamben, 2008, p.18), a través de la política. Sin embargo, Schmitt concibe el desarrollo histórico por fuera de la idea de un sujeto de la historia, una ley o Dios, y lo entiende en términos del desarrollo de las ideas y acciones humanas. La acción histórica, entonces, tiene una racionalidad propia inteligible por los actos, pasiones y pensamientos humanos, pero sin una finalidad cognoscible.

“La clave para entender las tesis de Schmitt es la analogía” (Galli, 2011, p. 78). Ella es definida por Ferrater Mora (1964) como “la existencia de una relación entre cada uno de los términos de un sistema y cada uno de los términos de otro” (p. 99). En el caso de Schmitt, la relación es cualitativa: un predicado puede aplicarse a dos conceptos, aunque no como semejanza en sentido estricto sino de forma proporcional. Así, la analogía no posee, desde un sentido lógico “una fuerza probatoria concluyente sino únicamente verosímil o probable” (Mora, 1964, p. 102).

El método de Schmitt consiste en buscar la estructura última de la política de una época determinada a la luz de una concepción particular de Dios. Este método asume la analogía formal entre teología y política; y la religión como una de las fuerzas fundacionales del mundo político moderno (Scatolla, 2008). Los conceptos se transfieren analógicamente entre estructuras conceptuales, sin violar la legalidad propia de cada una y permiten establecer la estructura última de los conceptos que rigen la práctica. Mediante la analogía, Schmitt conecta la teología con la sociología de los conceptos políticos.

[L]a analogía político-teológica de Schmitt presupone una unidad coherente entre un orden político-jurídico y un orden político-religioso cualquiera, más allá de las formas históricas que ambos órdenes posean: *se trata de una unidad entre un vínculo material y un vínculo espiritual, un vínculo que adquiere únicamente diferentes formas históricas en el tiempo* (Krähe, s.f.).

Las analogías teológico políticas permiten entender la forma como una realidad ideal se expresa en la realidad fáctica dentro de un contexto de cambio circunstancial en el tiempo. Además de permitir el acceso de forma ideal típica, a la relación tradición – realidad – posibilidad de una sociedad en el tiempo. Entender la obra de Schmitt como método lleva a descubrir en ella un objetivo práctico-aplicativo, en donde la mirada hacia la historia de las ideas es empleada en un diálogo con un presente puntual (Krähe, s.f.).

Las ideas de trascendencia e immanencia acompañaran a Schmitt durante toda su obra (Rossi, 2002) y hacen parte importante de su estrategia hermenéutica: Schmitt presupone una ontología que distingue entre esencia y existencia, y entiende la segunda a partir del sentido de la primera. Lo trascendente es una realidad extra mundana, ideal, que le otorga sentido a la immanencia, entendida como realidad fáctica (Ramírez, 2009), la cual posee una legalidad lógica propia, un discurso propio, irreductible, aunque conmensurable al discurso humano (realidad ideal), aunque siempre de forma incompleta, gracias a la circunstancia y a la naturaleza plural y dialéctica del lenguaje.

La ontología de la teología política permite a Schmitt entender específicamente el concepto de secularización, con el cual se designan las variaciones en la concepción de Dios y de la forma política en los diferentes siglos a partir del cambio de la relación immanencia – trascendencia propia del Dios medieval católico.

En gran medida, el lugar de Dios para el hombre moderno fue ocupado por otros factores, por cierto, mundanos, como la humanidad, la nación, el individuo, el desarrollo histórico o también la vida por sí misma, en su total banalidad y mero movimiento. [...] Pero sí puede cambiar lo que los hombres consideran como instancia absoluta, última, y Dios puede ser reemplazado por factores mundanos y del más acá. A eso llamo yo secularización (Schmitt, 2005, p.58).

Schmitt entiende la secularización como el proceso histórico de la paulatina “reducción de la experiencia humana solamente al campo mundano” (Scatolla, 2008, p. 112) y como el “hilo conductor para determinar los cambios de parámetros en la historia de las ideas de los últimos cuatro siglos de historia europea” (Schmitt, 2009, p. 21).

La teología política se sirve del método de la sociología crítica de Weber, la cual postula un concepto que interpreta arbitrariamente lo real y articula la mayor cantidad de fenómenos particulares, en donde la única prueba de verdad entre los diferentes conceptos es su eficacia explicativa de abarcar la mayor cantidad de fenómenos, respecto de otros conceptos (Scatolla,

2008). El valor práctico de este método es su continua verificación merced de la aparición de nuevos sucesos y fenómenos, con los cuales se expande el conocimiento de cierta realidad a partir de su inclusión en el concepto. Sin embargo, en Weber estos conceptos no pretenden totalizar la experiencia humana de un momento histórico particular.

La teología política es una herramienta conceptual compuesta de la sociología crítica de Weber manifestada en su teoría de las esferas de acción, dentro de una empresa más hegeliana de “reconducción de una época histórica a un fundamento intelectual unitario” (Villacañas, 2008, p. 114), un “centro espiritual que gobierna un periodo” (Ramírez, 2009, p. 61). Schmitt invierte los resultados del método weberiano con la ayuda teórica de Hegel, para poder describir y delimitar “las aperturas históricas de sentido en torno a las cuales se ordena la experiencia humana en un periodo” (Ramírez, 2009, p.61). Schmitt remite toda experiencia humana de un periodo a una causa y, con ello, a una trascendencia “mundana” que otorga jerarquía a la inmanencia horizontal de la teoría de la acción social de Weber.

Para Schmitt, el paso de la Edad Media a la moderna fue una disolución de la jerarquía espiritual de la antigua metafísica, del Dios trascendental. Cuando la religión es desplazada del lugar central de la sociedad y pierde su carácter de realidad suprema y absoluta durante el proceso de secularización moderno pasa a compartir la dirección de la vida con otras esferas y, la acción humana se organiza de manera escindida en múltiples dimensiones, a saber, económica, estética, política, de la vida sexual y del conocimiento científico. Cada esfera se organiza conceptualmente a partir de los diferentes valores a desarrollar en diferentes espacios de la experiencia. Según Weber, entre las esferas hay límites, más no existe ningún tipo de jerarquía.

Al contrario, Schmitt postula una pretensión de soberanía en estas esferas, pues, cada una aspira a asumir la función asignada a la religión de dirigir la vida en comunidad. La idea de un

centro absoluto se combina con una experiencia multidimensional y da como resultado una ‘estructura metafísica’ que puede tener cualquier esfera como soberana en diferentes momentos.

“Entendiendo por “metafísica” una comprensión de la totalidad de la experiencia, es decir, del mundo, a la luz de un fundamento considerado indudable” (Ramírez, 2009, p. 61), las ideas centrales absolutas deben ser entendidas como principios formales, como la instancia ideal última con la cual se interpreta la realidad fáctica de un periodo. Si se agota un tipo de metafísica las esferas se reordenan. De esta forma, los asuntos religiosos, morales, políticos y científicos siempre tienen su legalidad propia, aunque condicionada por la esfera soberana en cada momento.

Así, el concepto de soberanía no sólo rige en la modernidad como elemento de la política, sino que se ha desplegado como la forma misma en la que funciona lo productivo en todas las esferas de acción. Así se pudo hablar de artista soberano, del genio soberano, de espíritu soberano y tantas otras cosas. Con esa palabra, la ciencia o el arte, encontraron la instancia sobre la que reposaba su creatividad. Desde luego, el concepto de soberanía también ofreció el problema central de la institución estatal (Villacañas, 2008, p. 114).

La centralidad del problema de la soberanía se debe justamente a que es la interpretación de la soberanía la trastocada al desplazarse las esferas centrales al interior de la ‘estructura metafísica’, movimiento identificado con una cierta analogía teológico-política. Dentro del proceso secularizador, con cada cambio en la interpretación de la soberanía lo permanente es, entonces, la conexión de esta ‘estructura metafísica’ con la teología.

La teología sirve al menos dos propósitos en el método schmittiano, primero muestra el hilo de conexión de las instituciones europeas y el Estado moderno con su origen teológico, y segundo, dota a la esfera principal de turno con la misma lógica conceptual absolutista de la religión medieval.

El primero es vital para entender a Schmitt como conservador y opuesto a las conceptualizaciones liberales que ven en la modernidad una ruptura con el orden antiguo. La

relación entre Edad Media y modernidad es de permanencia conceptual secularizada, y “de continuidad formal y discontinuidad sustancial” (Galli, 2011, p. 77). La discontinuidad se da por la ausencia del Dios católico como un punto de referencia fijo para los conceptos políticos modernos. La continuidad formal, en cambio, tiene que ver con la reproducción estatal ‘mono-céntrica’ de la capacidad ordinal jurídica y coactiva de la estructura teológica, i.e. “la capacidad del poder para exigir obediencia y ofrecer protección” (Diez, 2007, p. 55).

“La ausencia de orden que está en el origen de la exigencia de (...) realizar el orden jurídico por vías representativas, está determinada por la ausencia de un fundamento teológico con el que trabaja la teoría política moderna” (Galli, 2011, p. 79). La relación entre discontinuidad sustancial y continuidad formal es inversamente proporcional, en tanto la ausencia de una instancia fundamental vuelve destructiva a la religión y a su subordinada, la política. Por eso, “[l]a manera de evitar el caos consistió en subordinar el poder espiritual al poder político [...]. Por ello, *Estado* significa esencialmente la superación de la guerra civil religiosa” (Schmitt en Diez, 2007, p.55).

El segundo propósito, muestra el proceso secularizador como la consecuencia de la lucha metafísica entre religiones cristianas, es decir, un alejamiento de los principios católicos de grandes capas de la población europea y un acercamiento a principios protestantes. Dado este caso, otro discurso teológico se hace hegemónico y con ello adquieren soberanía esferas de acción anteriormente subordinadas como la técnica, la ciencia y la economía. Aparece otra jerarquía de valores dentro de la sociedad europea.

Con el predominio del discurso protestante se subordina el discurso teológico católico, y aparecen otras ‘estructuras metafísicas’ que crean nuevas analogías teológico-políticas y nuevas formas sociales producto de la variación de la relación inmanencia – trascendencia. El problema de la secularización es la preponderancia de una nueva estructura conceptual, pues la transferencia

de la lógica conceptual teológica hacia la política se da a partir de estructuras conceptuales heterogéneas que afectan la soberanía: el origen religioso cambia, y con ello todo lo demás.

Schmitt, entonces, entiende el cambio social a partir de la inserción de nuevas analogías teológico-políticas que connotan los conceptos sociales precedentes y les otorgan un sentido nuevo en la práctica. Según Herrero (2017) se pueden descubrir varias analogías teológico-políticas dentro del planteamiento de Schmitt, con las cuales se puede construir una visión completa de su concepción de la modernidad y del cambio en la soberanía dentro de ésta, a través de sus diferentes obras⁴. Todas estas analogías analizan diferentes aspectos del problema de la secularización, y demuestran la inclusión de diferentes ideas de Dios, del soberano y del orden político. Con ellas, además, Schmitt problematiza la historia de las ideas liberales hegemónica, y la entiende como una secularización desde un sistema conceptual teológico diferente.

⁴ “una teología política de la soberanía, una teología política de la representación, una teología política del *katechon* y una teología política de la revolución” (Herrero, 2018: 379). Aunque también Schmitt lo sugiere en el capítulo III de *Teología Política*: “Desde hace mucho tiempo he señalado la significación sistemática y metodológica fundamental de tales analogías (*Der Wert des Staates*, 1914; *Politische Romantik*, 1919; *Die Diktatur*, 1921)” (Schmitt, 2001, p.43).

2. Romanticismo Político

En *Romanticismo Político*⁵ demuestra la estructura última de una forma particular del poder político a partir de una cierta concepción de Dios. En el argumento de *RP*, la analogía teológica política sirve para interpretar la metamorfosis de la subjetividad política europea. Por eso, esta analogía sirve de modelo para analizar “las raíces del discurso a partir del cual se constituye la subjetividad en la fase pos moralista de las sociedades modernas” (Ramírez, 2009, p.60).

La importancia de *RP* es fundamental para demostrar que el cambio discursivo de la subjetividad política es propiciado por una concepción dinámica de la facultad representativa, la imaginación. Variación llevada a cabo por el movimiento romántico, el cual se difundió por gran parte de Europa desde finales del siglo XVIII hasta mediados del siglo XIX.

Este acápite va a responder ciertas dudas dejadas en la introducción: ¿Qué es la estetización de la política? ¿Por qué la relación entre estética y política es problemática? ¿Cómo la estetización de la política diluye los parámetros racionales de la representación política? A las dos primeras preguntas daré solución en este capítulo, a la tercera, a lo largo de todo el texto.

La política entendida como obra de arte

Schmitt concibe la modernidad como una disolución de la jerarquía espiritual de la Edad Media, donde la religión determinaba todos los estadios de la experiencia fijando los parámetros políticos, sociales, culturales, económicos, estéticos, eróticos, entre otros, desde su propia lógica

⁵ En adelante *RP*

conceptual. En este sentido, la estética hace parte de todas las creaciones del hombre en todas las esferas de forma subordinada, tanto a la esfera central, como dentro de cada una⁶.

Con el paso a la modernidad, “[l]a realidad suprema y más segura de la antigua metafísica, el Dios trascendental, fue eliminada. Más importante que la disputa de los filósofos era la cuestión acerca de quién asumía sus funciones como realidad suprema” (Schmitt, 2005, p. 117). En la modernidad, la experiencia es concebida como escindida en diferentes esferas de acción, cada una con su propia legalidad conceptual y la pretensión de conquistar el lugar soberano absoluto vacante. El arte es una más de estas esferas, y se impone a sí mismo una autonomía conceptual que posee sus propias leyes, instituciones, valores y principios de legitimidad⁷ (Lipovestky & Serroy, 2013).

Dentro del terreno del arte rigurosamente diferenciado el ‘criterio de valor estético’ ordena y justifica el lugar en la estructura conceptual de ideas como belleza, artista, perfección, destrucción, creación, genio, entre otras. Es más, la aplicación particular al mundo de los objetos de dichas ideas es lo que permite “diferenciar una esfera llamada arte de aquellas otras búsquedas humanas, cognitivas, religiosas, éticas, económicas o de cualquier otra índole” (Jay, 2003, p. 146).

Para dar un concepto riguroso sobre la estética seguiré el consejo de Jay (2003): “[c]ualquier análisis de la estetización de la política debe comenzar por identificar la noción normativa de la estética que supone” (p. 146). Por eso, destaco el uso de la estética materializado en un arte soberano en su propia esfera: *L’art pour l’art*, donde el contenido autotélico de la esfera artística excluye deliberadamente criterios no estéticos (Jay, 2003); “lo único relevante es la belleza de la

⁶ “En estas sociedades las convenciones estéticas, la organización social y lo religioso aparecen estructuralmente integrados e indiferenciados. (...) Como el arte no tiene existencia autónoma, informa de la totalidad de la vida: rezar, trabajar, intercambiar, combatir, todas estas actividades comportan dimensiones estéticas que son todo menos inútiles o periféricas. Hasta tal punto son necesarias para el buen resultado de las diferentes operaciones sociales e individuales” (Lipovestky, Serroy, 2013, p. 12).

⁷ “academias, salones, teatros, museos, marchantes, coleccionistas, editoriales, críticas, revistas” (Lipovestky, Serroy, 2013, p. 15).

obra” (Paredes, 2009, p. 92). Esta concepción autotética del ‘criterio estético’ es la antesala de la expansión imperialista de los criterios artísticos hacia todas las esferas de la experiencia llevada a cabo por el movimiento romántico.

Ahora bien, ¿cómo se transfieren los principios del arte a la política? Al menos, en Schmitt, la transferencia es identificada con el desplazamiento del núcleo central de la sociedad hacia principios estéticos. Schmitt entiende secularización los últimos cuatro siglos de historia europea como un recorrido del espíritu europeo en los últimos cuatro siglos de historia europea “en las que encontró en cada caso el centro de su existencia humana. Son cuatro grandes pasos simples, seculares” (Schmitt, 2009, p. 109).

En el siglo XVI sucede “ese giro único en la historia” producido por el paso de la teología a la metafísica del siglo XVII. “El siglo XVIII desplazó la metafísica con ayuda de las construcciones de una filosofía deísta” (Schmitt, 2009, p. 110) hacia el moralismo humanitario. Entre el siglo XVIII y XIX surge como período intermedio lo estético, el cual permite el paso del moralismo del siglo XVIII al economicismo del siglo XIX, “una mera transición que se logró introduciendo la estética en todos los dominios del espíritu” (Schmitt, 2009, p. 111).

Según lo anterior, la filosofía de la historia de Schmitt es idealista, pues concibe un conjunto plural de ideas que contiene el acumulado multiforme de ideas desarrolladas en las diferentes etapas del andar del ‘espíritu’; los conceptos adquieren diversos significados, merced de la esfera central soberana, sin perder los que ya tenían. La parte hegeliana del método de la teología política, la ‘estructura metafísica’, no trata de una esfera absoluta, sino donde una pluralidad de esferas actuando dentro de la humanidad de un mismo periodo.

La ‘estructura metafísica’ del espíritu europeo se comporta, entonces, como un concepto integrador de varias épocas. “Los conceptos que elaboran las diversas generaciones sólo resultan comprensibles a partir de estos desplazamientos del núcleo central” (Schmitt, 2009, p. 109).

Por un momento, la estética ocupa el lugar soberano, sólo así ella se hace una comprensión del mundo y transfiere sus principios centrales a todas las esferas de la actividad humana; este paso tiene consecuencias duraderas en la formación discursiva de la subjetividad política europea. El ‘criterio de valor estético’ del *l’art pour l’art* se expande a todas las esferas prácticas. Lo estético es la esfera superior que pretende explicar con su propia lógica lo que sucede en las otras (Mèlich, 1995). El movimiento romántico lleva a cabo esta transformación, donde la forma de ser del hombre apoyada primordialmente en criterios morales y racionales, heredados del siglo XVII y XVIII, se transfigura en una donde se ponderan criterios estéticos.

Con la estrategia hermenéutica del método de la teología política, Schmitt muestra la problemática relación de la inserción de parámetros estéticos en la esfera política, pues con el ímpetu imperialista de lo estético, la esfera política pierde su autonomía y su valor propio, y las acciones políticas se convierten en expresión de valores estéticos. Lo profundamente problemático de esto, es que aun cuando la esfera estética ha dejado el lugar central, todas las esferas prácticas han quedado trastocadas y no logran retornar a su antigua autonomía conceptual diferenciada.

De la argumentación de Schmitt se intuye su conciencia ante los efectos irreversibles del romanticismo en política y del uso que él mismo le dará en escritos posteriores, por esto, es erróneo interpretar su crítica a las instituciones liberales como un intento de revindicar el orden tradicional. Según mi lectura, Schmitt utiliza herramientas conceptuales alternas al discurso hegemónico, no para negarlo sino para proveer una solución al problema de la soberanía propio de la modernidad que integre los desarrollos del andar del ‘espíritu europeo’. Ya situada la definición de estética y

entendida la estructura de la transferencia de principios estéticos a todas las otras esferas, entre ellas, la política, ahora mostraré por qué para Schmitt esta relación es perjudicial.

Los criterios con los cuales se manipula la materia en las obras de arte se extrapolan al ámbito de las relaciones humanas: “de manera que una serie de fenómenos que tienen que ver con el ser-en-común de los seres humanos y con sus modos de relación se asume en términos del gozo, del éxtasis” (Acosta, Quintana, 2010, p. 56).

Para Schmitt, el Romanticismo traslada la estructura del juicio estético kantiano a todas las demás esferas prácticas. Así, la capacidad humana para imaginar pasó de ser una facultad humana secundaria con un sentido meramente epistemológico, a convertirse en la facultad rectora y creadora de toda la realidad práctica. Este cambio se entiende mejor al mostrar la transformación de la función de la imaginación en la estructura de un juicio reflexionante y un juicio reflexionante de gusto en Kant.

En la psicología kantiana, todos los hombres comparten una suerte de estructura de pensamiento, en donde lo sentido particularmente por un individuo puede ser compartido a otros como un concepto dotado de generalidad, gracias a la función mediadora de la imaginación, la cual hace posible la adecuación de conceptos y percepciones. La imaginación es la raíz común del lenguaje, ella hace posible un lugar intersubjetivo donde se fijan los significados, los valores y las creencias sociales (*Sensus Communis*). El juicio se ubica, también, en el lugar mediador de la imaginación en tanto discrimina a que universal pertenece un particular; de esta manera, ordena las impresiones de los objetos percibidos, para que el entendimiento les otorgue un significado más allá del mero estímulo físico.

Para Kant, por un lado, el juicio reflexionante, implica una capacidad representativa, la imaginación, limitada por conceptos establecidos por el entendimiento que actúan sobre las

representaciones y las dota de forma con la finalidad de construir un sentido coherente de la realidad y un sentido compartido del mundo. Los individuos son regidos por significados supra-individuales y objetivos, los cuales organizan su identidad personal y la vida en sociedad.

Por otro lado, en el juicio reflexionante de gusto, la imaginación libre de la limitación de los conceptos del entendimiento es la condición de creación, utilización y recreación de las representaciones lingüísticas con las cuales los individuos construyen un sentido compartido de la realidad. Aquí, las representaciones compartidas carecen de la determinación conceptual del entendimiento y están sujetas a un continuo proceso de re-creación individual.

Así, el romanticismo alemán absolutiza la función de la imaginación individual y social, tal y como es entendida en el juicio estético, ya no referida a únicamente al juicio sobre lo bello, como en Kant, sino a toda experiencia práctica. Lo problemático para Schmitt es que, basándose en la crítica al Romanticismo de Hegel, con su exagerado énfasis en la imaginación, se dinamizan los significados de los conceptos intersubjetivos al abrirse a escrutinio de los individuos los conceptos constitutivos de la sociedad, y el orden social disminuye su carácter nomológico sobre sus integrantes. Con esto, el Romanticismo despliega una forma irónica de ser del hombre frente a todo significado objetivo y reorienta la forma de la acción política frente a los ideales políticos, diluyendo la responsabilidad ética emanada del significado objetivo de las palabras.

La ironía como forma de ser de la subjetividad

Para explicar este giro en la facultad representativa de la subjetividad europea llevado a cabo en el Romanticismo alemán, Schmitt utiliza una analogía teológico política: El Romanticismo es ‘ocasionalismo subjetivado’. El Romanticismo mantiene la estructura ocasionalista de la acción

de Dios, aunque postula al individuo empírico como el creador del mundo, con la capacidad creativa de predicar los conceptos sociales. Ahora seguiré la argumentación sobre la estructura del ocasionalismo y su subjetivación a partir de la estetización de la filosofía de Fichte para explicar los efectos políticos de la expansión, en todas las esferas prácticas, de la autonomía de la imaginación.

El ocasionalismo, uno de los movimientos filosóficos pos cartesianos del siglo XVII encuentra la unidad a la escisión entre pensamiento y realidad material dejada por Descartes, en una concepción accionista del Dios de la antigua metafísica. En el ocasionalismo, Dios no es una voluntad suprema como en Descartes, sino la “causa de todo hecho particular, tanto psíquico como físico” (Schmitt, 2005, p. 150). Dios actúa regularmente, de ocasión en ocasión, para darle unidad al mundo y, tiene la función esencial de ser un principio eternamente productivo que actúa sobre el mundo, dada su capacidad de sintetizar los opuestos (alma y cuerpo); así se explican todos los hechos de este mundo, como mera ocasión para la acción de Dios.

Lo importante para la descripción del romanticismo político es lo que Schmitt llama: ‘la especificidad estructural del ocasionalismo’: “esta particularidad consiste en que el ocasionalista no explica [supera] el dualismo, sino que lo deja subsistir y lo vuelve ilusorio al dar lugar a un tercero superior que lo abarca y lo incluye” (Schmitt, 2005, p. 151). En otras palabras, la postulación ocasionalista de Dios como realidad suprema no soluciona la problemática oposición entre pensamiento y ser, las hace desaparecer en su interior, y la oposición se convierte en ocasión del ‘tercero superior’ para expresar su magnífica fuerza.

Schmitt da un ejemplo esclarecedor,

Si construyo una casa, una fuerza superior es la que origina mi plan, la que conduce mi mano, la que mueve cada piedra, de modo que de todo ello finalmente resulta una casa. En esta escena no soy actor sino espectador. (...) Dios efectúa la inexplicable concordancia de los fenómenos anímicos y

corporales (...), no actúa el hombre sino Dios (...). La intervención divina es en todo caso particular la verdadera eficacia (Schmitt, 2005, p. 150).

Schmitt alerta sobre el verdadero significado de la actividad de Dios: es convertido en un orden general armónico y, por tanto, su personalidad queda suprimida. Las consecuencias deístas son evidentes, Dios puede crear continuamente el mundo a partir de las leyes eternas ya creadas por el mismo. Según eso, no puede, por así decirlo, superarse a sí mismo.

El ocasionalismo deja ver la transformación de la actividad del hombre en pasividad, acentuada por la subjetivación del principio productivo propia del romanticismo. Los románticos subjetivaron el principio eternamente productivo del ocasionalismo con la ayuda filosófica del sistema de Fichte, en donde la subjetividad tomó la forma del principio eternamente productivo del cual emana toda realidad, con este paso la ironía se convirtió en el ser-para-sí de la subjetividad.

Fichte eliminó la escisión dejada por Descartes a través de un Yo absoluto. “Éste emana de sí, de forma absolutamente activa, el mundo y se pone a sí mismo y a su contrario” (Schmitt, 2005, p. 110), a saber: el Yo absoluto crea, antecede y contiene, pensamiento (yo) y mundo (no-yo). El Yo absoluto es el espíritu de lo viviente, la sustancia de la cual pensamiento y ser son atributos.

El no-yo se convierte en la materia a ser transformada por la actividad voluntaria del yo, con lo cual se desarrolla una relación causal entre ellos. El yo puede transformar la materia del mundo de acuerdo a los dictados de su voluntad, puestos por el Yo. La acción humana toma como objeto el mundo de acuerdo a los postulados del Yo. El significado de la acción del individuo, entonces, está sujeta a condiciones y formas de acción que condicionan su conducta y, por ende, tienen

también “el sentido de un vínculo teleológico y de una coerción espiritual o moral” (Schmitt, 2005, p. 145)⁸. Esto porque el yo está subordinado al Yo.

Fichte lleva adelante este giro, en cuanto, (...) el sujeto es libertad, libertad como facultad de iniciar, y en cuanto (...) 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 (Ramírez, 2009, p. 62).

De acuerdo a la anterior cita, el Yo tiene la capacidad de negar todo contenido creado por él, “pues lo que es, es solamente por el Yo” (Hegel, 1989, p. 57), tanto el yo como el no-yo están subordinados a la espontaneidad creativa del Yo para comenzar de nuevo. “El conceder validez y el suprimir se hallan enteramente bajo el arbitrio del Yo” (Hegel, 1989, p. 57). El Yo es superior a sus creaciones y conserva para sí, la capacidad de transformarse espontáneamente en otro. Ya en Fichte se podía notar la forma irónica de la subjetividad, aunque restringida causalmente por la separación entre Yo y yo.

“Cuando, en el proceso de secularización, esa propiedad es trasferida al sujeto, convertido ahora en absoluto, éste es entonces definido por su capacidad creadora” (Ramírez, 2009, p. 62) de sí mismo, sin necesitar un contenido exterior a él. La torsión estética de la filosofía de Fichte es la supresión de la jerarquía entre las diferentes realidades, Yo y yo.

Se rompe la legalidad trascendente de los dictados del Yo sobre el yo, se combinan y el yo adquiere las características del Yo, la capacidad absoluta de crear el mundo y a sí mismo, pero relegando la acción voluntaria sobre el no-yo. De esta forma, se iguala el principio ontológico con el principio sociológico, y se traslada la ironía como cualidad del absoluto al individuo.

⁸ En este lugar de *RP*, veo un error en la traducción al español, esa palabra no tiene sentido en el lugar donde ha sido puesta y tergiversa el mensaje del texto, por lo cual utilizo la palabra que aparece en la traducción inglesa, lo coloco verbatim y en corchetes las palabras usadas en la traducción inglesa, para que se aprecié la diferencia: “En el significado de la “cosa” [action or cause] la palabra causa [*causa*] tiene también el sentido de un vínculo teleológico o normativo y de coerción espiritual o moral, que permite una relación adecuada” (Schmitt, 2005: 146). En la edición inglesa, página 83.

Así fue como “este ‘yo’ fichteano se convirtió en sujeto romántico” (Schmitt, 2005, p. 145). El yo no se realiza cumpliendo los dictados del Yo, sino los suyos propios, por eso, el individuo es el creador de toda justicia, ética, moral y verdad, los cuales son un mero producto de su poder creador de discursos. El derecho, la moralidad, la ética, la política, etc., daban, en Fichte, un contenido para el ejercicio de la voluntad humana; con la torsión romántica, la acción del hombre no se sitúa en la voluntad de realizar un ideal objetivo en sí mismo, sino en el poder predicador de la imaginación, en donde la voluntad es subordinada al deseo de realización de las reglas propias modificables.

La ironía como forma de ser de la subjetividad es la característica principal del ‘ocasionalismo subjetivado’ y tiene como peculiaridad la capacidad del individuo de inhibir sobre su persona el sustrato objetivo de los conceptos aceptados socialmente. Sin embargo, en aras de la argumentación me parece importante detenerme en este concepto, pues éste efectuará, en subsiguientes acápites, la transición de una representación racional y reglamentada a una representación irracional.

La ironía es una figura retórica y tiene como característica principal decir lo contrario de lo que se piensa. “Ahí tenemos ya una determinación común a toda ironía, a saber, que el fenómeno no es la esencia, sino lo contrario de la esencia” (Kierkegaard, 2000, p. 275). Cuando un individuo utiliza la ironía en su discurso es negativamente libre, no está atado al significado de sus palabras, pues lo dicho no es lo que piensa y, en ese caso, su persona es libre respecto del significado de las palabras y de sus demandas morales, tanto ante los demás, como ante sí mismo. Un caso contrario, es alguien positivamente libre que encadena su acción a sus palabras y, mediante la voluntad, logra lo propuesto o fracasa, sin cambiar la vinculación de su individualidad con una idea, logra la unidad entre pensamiento y acción.

Cuando la ironía se convierte en la forma de ser de la subjetividad, el individuo es siempre “consciente de que su apariencia es lo opuesto a lo que él mismo se atiene con firmeza” (Kierkegaard, 2000, p. 277). El ironista romántico se coloca en una relación de oposición con el significado objetivo del concepto sobre el cual se efectúa la ironía, pero esto no indica que, en realidad, esta posición sea la expresión adecuada de su pensamiento. En consecuencia, se niegan los conceptos con la ironía como figura retórica, pero “la negación es negada cuando el sujeto con su forma de ser tampoco asume lo que niega, entonces toda limitación de la personalidad es superada en un proceso infinito de creación personal” (Schmitt, 2005, pp.131-132).

La intención es despistar al mundo respecto de sí mismo con la ironía, la cual, proporciona el poder de comenzar de nuevo a cada momento y de no verse obstaculizado por ninguna circunstancia previa. Por eso la subjetividad romántica “está en un registro metafísico” (Kierkegaard, 2000, p. 283), no sólo porque, según la interpretación de Schmitt, ocupó el lugar central de la ‘estructura metafísica’, sino también porque intenta destruir el carácter nomológico de la realidad social desde su persona. El individuo se encuentra en un infinito proceso creador de sí mismo, es ilimitado en su capacidad de darse y dar forma discursivamente a los conceptos sociales y, por eso, niega discursivamente toda existencia extra subjetiva.

Ninguna definición, el Estado, el pueblo, la humanidad, la guerra, la paz, son de interés por sí mismas, se pueden convertir, sin limitaciones ni restricciones objetivas, en una “figura manejable por el sujeto que se ocupa de sí mismo” (Schmitt, 2005, p. 138). El sujeto irónico, entonces, “no se dirige a esta o aquella cosa existente en particular, sino que se dirige a toda la realidad en un cierto tiempo y bajo ciertas circunstancias” (Kierkegaard, 2000, p. 281).

Esta actitud, particularmente, no se refiere hacia el futuro, sólo hacia la realidad, la cual debe ser negada, para asegurar la libertad subjetiva de todo contenido y lograr remover los cimientos

discursivos de lo que ‘es’. Con esta “perdida de realidad del mundo a través de la ironía” (Schmitt, 2005, p. 137), el sujeto romántico logra una transformación del mundo, no a partir de la actividad guiada por principios racionales sino gracias a la autonomía de la imaginación de recrear y predicar los conceptos sociales para vivir de acuerdo a sus creaciones. Por eso, conceptos que objetivamente requerían un compromiso del individuo y podían ser verificados por su publicidad social, tales como el compromiso matrimonial, la militancia o el honor de la palabra, son disueltos y llenados con un contenido meramente subjetivo, cuando el sujeto no logra cumplir sus promesas y necesita recrearse ante cualquier resistencia del mundo práctico.

Todo lo que antes coaccionaba al hombre desde la esfera social o política se hace pura apariencia para el individuo, puesto que, siendo él absoluto, cada contenido de los conceptos sociales vale sólo como puesto y reconocido por él, “y lo que es por mí, puedo yo también aniquilarlo de nuevo” (Hegel, 1989, p. 135). Schmitt concluye en tono de lamento para la política, la moral y la ética: “si algo define totalmente al romanticismo es la falta de toda relación con una causa” (Schmitt, 2005, p. 146), y lo explica de la siguiente manera:

El hecho dado no es considerado objetivamente en sus relaciones políticas, históricas, jurídicas o morales (...). Lo que interesa a una productividad de esa índole se encuentra de tal manera en lo subjetivo, en aquello que el yo romántico añade de sí mismo, que, correctamente considerado ya no puede hablarse de “objeto” o de “cosa” (...). El objeto carece de sustancia, de esencia, de función; es un punto concreto (...) siempre presente como punto de enlace, pero en ninguna relación conmensurable con la digresión romántica, *que es la única cosa esencial*⁹. Por eso no hay posibilidad alguna de diferenciar claramente un objeto romántico de otro – la reina, el Estado, la amada, la Madonna –, porque tampoco hay más objetos sino sólo *ocasiones* (Schmitt, 2005, p. 148).

Hasta el momento me he enfocado en la transformación de la subjetividad política europea, y cómo ésta diluye los compromisos emanados de conceptos objetivos merced de la creación

⁹ Las cursivas son mías.

constante de conceptos propios. Además, he explicado la incompatibilidad de la subjetividad estética con cualquier causa o criterio moral, jurídico o político. Sin embargo, falta por explicar un momento clave donde “la cuadratura del círculo resulta posible” (Ramírez, 2009, p. 68), y los conceptos ya ironizados subjetivamente, entran en el discurso social o público: la *occasio*.

Me valdré de un ejemplo para ilustrar la necesidad de la oposición entre el concepto de ocasión y de causa en la transformación discursiva de los conceptos sociales establecidos de la ironía romántica.

En el mundo del arte, la inspiración o la llamada de las musas es una necesidad de toda creación artística. “La invocación de la musa es una expresión ambigua porque puede querer decir llamar a la musa o ser llamado por ella” (Pareyson, 1987, p. 167). Los artistas “falsos” llaman a la musa, empiezan su proceso creativo sin tener claridad si la musa ha respondido y lo culminan aun sin su llegada. Los artistas “auténticos” son llamados por la musa y sacados del mundo, “allí donde escuchan solamente su voz, donde les confía todas las riquezas del espíritu, (...) donde transportados por la inspiración quedan colmados de su creatividad” (Pareyson, 1984, p. 168).

Los artistas “falsos” ven la ocasión en todo y los “auténticos” ven todo en la ocasión (Pareyson, 1984). Los primeros, al reconocer la ocasión frecuentemente la anulan; los segundos, quedan enteramente a merced de las circunstancias esperando anhelantes la ocasión. La ocasión determina el valor estético de toda creación, pues es la circunstancia accidental y exterior que devuelve a los artistas al mundo. En otras palabras, ella es “la categoría de transición de la esfera de la idea a la de la realidad” (Pareyson, 1987, p. 172).

En mi lectura de la concepción de Schmitt, los románticos pertenecen a estas dos categorías de autores. Por un lado, buscan fabricar irónicamente la ocasión y hacen de este tipo de recurso su estilo de vida. Transforman las causas en ocasiones, pues cada concepto objetivo es material para

la creación de un discurso personal novedoso y escapan al compromiso con la realidad social. Por otro lado, con la transformación de las causas en ocasiones, el individuo queda a merced de la legalidad de los conceptos de una realidad concreta, tipo infraestructura marxista que, no ha sido cambiada por medio de la acción práctica y, por tanto, no han dejado de funcionar por fuera de sus construcciones irónicas del discurso. Schmitt lo explica de la siguiente manera:

“La voluntad de realidad termina en voluntad de apariencia. (...) Lograron escapar a la realidad de las cosas, ahora bien, las cosas, a su vez, también se les escaparon” (Schmitt, 2005, p. 141). “In the flight from the substance of politics into the fantasies of his imagination, the romantic escapes political reality and remains passive in the face of the forces that define the field of political conflict” (Oakes, 2011, p. XXXI).

Muchos de los conceptos ironizados por los románticos políticos tratan sobre el ser en comunidad, el Estado, el Derecho, la moral, de ahí su carácter social, pero no dejan de ser más que la expresión sobre un problema político de una persona privada. Los conceptos ironizados pueden proponer nuevas formas de interpretar la realidad práctica, con lo cual, su teoría de la acción iguala palabra y acción: “Sus hechos eran revistas” (Schmitt, 2005, p. 84), en donde prometían una nueva religión, un nuevo evangelio, un nuevo Estado, etc., no por eso realizables en el mundo concreto, pues la subjetividad creadora no se compromete con la realización de ninguna de sus creaciones.

[There is a] radical transformation of praxis entailed by the romantic theory of action: The moral and political faculties of willing, choosing, deciding, and acting are poeticized as aesthetic faculties of feeling, emoting, and fantasizing. If ethical conduct and political action are concerned with deciding between alternative values and making commitments on the basis of choices between these values, then it can be said that romanticism either destroys the sphere of ethical and political choice or sublimates it into an interplay of moods and sentiments. According to Schmitt, this means that romanticism is incompatible with politics (Oakes, 2005, p. XXX).

Se trata de la movilización discursiva de todos los valores que, en términos prácticos se traduce en una especie de “quietismo” caracterizado por la pasividad legitimista, porque, “si bien previamente ha vuelto inesencial lo dado en la realidad positiva, sin embargo, lo vuelve a reconocer como tal y no le permite ningún cambio” (Schmitt, 2005, p. 163).

En conclusión, la torsión estética de la política se lleva a cabo, en tanto, con su imaginación el sujeto empírico “domina” la realidad ideal objetiva a través de la fabricación de la ocasión y la rendición ante la realidad concreta. Aquí se puede ver el significado exacto de la estetización de la política: la subjetividad irónica diluye los niveles de la jerarquía de las esferas de acción, y con ello, somete la diversidad de la experiencia humana a *un* solo postulado, un control subjetivo absoluto de creación sobre toda la realidad.

La consecuencia de un romanticismo político es la pasividad, el individuo se mantiene al margen de cualquier compromiso con el valor central de alguna de las esferas de acción y pierde la capacidad de personificar alguno de estos elementos que operan en la realidad práctica. Aquí la actividad del hombre se convierte en pasiva observación pues, “su actividad es el eco afectivo de una actividad necesariamente ajena” (Schmitt, 2005, p. 159), “y el impulso humano universal de expansión, de otro modo peligroso, sólo genera aquí libros gruesos” (Schmitt, 2005, p. 85).

Explicada la ironía romántica, cierro la explicación del Romanticismo y doy paso a la exposición de la noción de representación en el *Leviatán* (1651) de Hobbes como base de la concepción de la soberanía en *Teología Política* y como principal sustrato de la representación política racional expuesta en *Catolicismo Romano*, que permitiría entender de forma no totalitaria la concepción de la soberanía en *Teología Política*.

3. Excurso sobre el *Leviatán* de Thomas Hobbes

Esta digresión está justificada porque la noción de representación de Schmitt, tanto en 1923 como en 1927 depende sustancialmente del tratamiento del tema en Hobbes. Empero, Schmitt incluye otras lecturas, como la de Bodin, Kant, Fichte, los contrarrevolucionarios conservadores: De Maistre, Donoso Cortez y Bonald, entre otros. Sin embargo, la estructura hobbesiana de la acción representativa del soberano en Hobbes permanece, según mi lectura, como un modelo general dentro del cual se insertan otros desarrollos. En lo siguiente, me ocuparé de Hobbes de forma extensiva, en especial para mostrar la característica creativa ilimitada de la institución política en cabeza de un soberano limitado racionalmente.

Conocer la teoría de la representación hobbesiana permitirá entender el condicionamiento racional de la acción política del soberano, expresado en la ley de naturaleza; y ayudará mi lectura de Schmitt en donde la acción del soberano es condicionada por un contenido ideal sustantivo. No obstante, si la condición racional no se presenta, Hobbes permitirá mostrar cómo Schmitt al abandonar el criterio racional y reemplazarlo por uno irracional, entiende de forma estetizada la acción política del soberano en *El Concepto de lo Político*.

Representación

La exposición de la representación procede del análisis de la concepción de persona, Hobbes la describe de la siguiente manera: “PERSONA es aquel *cuyas palabras o acciones son consideradas como suyas propias, o como representando las palabras o acciones de otro hombre, o de alguna otra cosa a las cuales son atribuidas, ya sea con verdad o por ficción*”¹⁰ (Hobbes,

¹⁰ En cursiva en el original.

2005, p. 132). Esta descripción de la representación ligada a la persona es criptica y da paso a diversidad de interpretaciones, y a varias preguntas ¿representar puede también ser, hablar y actuar en vez de una cosa por ficción? Es decir, ¿es una capacidad que se da entre hombres, pero que los hombres pueden aplicar a las cosas, las cuales adquieren el status de ‘persona’? ¿Cómo así que un hombre puede actuar y hablar en vez de otro hombre por ficción o con verdad?

Para Hobbes, persona es una categoría intersubjetiva, los hombres entran al pacto no en tanto seres humanos sino transformados en personas, toda acción o palabra está referida hacia otros; sólo una persona puede representar y ser representante, y el dominio de las personas sólo tiene lugar después del pacto, cuando se ha creado la institución política original con la cual se ordena lingüísticamente la realidad humana y las personas pueden, atribuir libremente predicados a cosas que no los tienen realmente, esto es, personificarlas.

Las personas se dividen en dos tipos generales: persona natural y artificial. La primera, tiene sus acciones y palabras *consideradas* por otros como suyas propias; la persona natural nace de la creencia de los demás en lo que dice y hace, por eso ella es un fragmento abierto: mantiene la libertad de ser, y puede ser distinto de su apariencia y, por tanto, se representa a sí misma ante los demás, mientras su carácter privado puede permanecer oculto. Así, todas las personas naturales son condicionadas por el contenido lingüístico creado en el pacto, pero no abarca todo su ser.

Las palabras y acciones de las personas artificiales son consideradas como de alguien más, ya sea ésta una persona natural o una cosa personificada. Toda persona artificial supone un contenido lingüístico dado por una persona natural cuando posee un cúmulo “sobresaliente” de libertad, propio de una posición eminente; no puede estar de manera inmediata en todos los lugares donde llega su libertad y necesita comisionar a otro para que, de manera mediata, responda por su persona y lo personifique (Hobbes, 2005).

Aquí Hobbes diferencia el rol de autor y actor. El actor es quien realiza la acción, es decir, la persona quien tiene la licencia o comisión de utilizar la libertad de otra. El autor es quien crea un enunciado capaz de ser realizado con acciones, y, por tanto, tiene la *autoría* de tal ruta de acción y retiene la *autoridad* de conferir la *autorización* de actuar su libertad a un cierto actor. Ambos, el actor como el autor pueden representar *con verdad o por ficción*.

Representar las palabras y acciones de otro “*con verdad*” implica una relación autor/actor reglamentada, es decir, un actor dentro de los límites de la libertad del autor, sin añadir la suya propia. La “abundancia” de libertad del autor habilita la *autoría* de palabras y acciones irrealizables inmediatamente, pero también lo responsabiliza de las consecuencias de sus acciones o palabras comisionadas. Libertad y responsabilidad son las dos caras de la acción representativa reglamentada en juego en el proceso de *autorización*: por un lado, está la libertad de conferir *autorización* y por otro, el carácter obligante de tomar responsabilidad de la acción de alguien (Pitkin, 1985).

Hobbes es cuidadoso en mantener una distancia entre personas naturales y artificiales para evitar su equivalencia y separa dos realidades. El autor no envía una comisión para decir o actuar su misma presencia, mandar una carta sería igual de efectivo, sino, dona su libertad a la persona del actor. El autor, con la comisión tiene la intención de realizar un contenido lingüístico no estipulado estrictamente pero sí con referencia a él.

La representación *por verdad* o comisión no debe ser entendida, entonces, como algo puramente transaccional, de ‘estar en vez de’, como un mensajero o un comprador. Sino como el deseo creativo de, con palabras y acciones, establecer relaciones con otras personas alejadas espacialmente o con ideas y necesidades diferentes, las cuales es menester conocer en su

particularidad; por eso la necesidad de una comisión con la *autorización* para ampliar o hacer más estable y duradera la libertad del autor a través de la sujeción con estas personas en pactos.

La representación “*por ficción*” corresponde a la capacidad natural humana de inventar personas artificiales a voluntad e imponerla a las cosas, a sí mismo y a otras personas y personificarlas. Cuando Hobbes habla de “cosas” no sólo se refiere a los objetos empíricos sino también a conceptos o ideas. Las personas naturales crean personas artificiales para instituir rutas de acción, por ejemplo: un edificio cualquiera *por ficción* se convierte en un hospital, una iglesia o una cárcel, y sólo así, permiten la reproducción de la acción humana en el tiempo con una estructura de personas artificiales, cargos, las cuales desarrollan cierto tipo actividades en su interior. La cosa adquiere la forma de una persona al superponerle una mera ficción de la mente.

Hobbes advierte el peligro perenne de la capacidad creativa humana: una persona puede representarse *por ficción* a sí mismo, es decir, ser un actor que se erige a sí mismo en autor (Hobbes, 2005). Se trata de una persona artificial autorizada por sí misma, al *pretender* estar autorizada por otra. “El ejemplo más obvio y más simple de una persona artificial desautorizada de este tipo es el impostor o estafador” (Pitkin, 1985, p. 24). Aquí la relación autor/actor pierde su reglamentación y se aleja de los usos compartidos del lenguaje. Con ella, las palabras y las cosas dejan su significado ordinario, se ensanchan a todo lo que la inventiva del hombre pueda proveer y abre la puerta para acciones individuales arbitrarias, el caos y la violencia.

Hobbes establece el ‘conocimiento de causa’ como forma de evitar la institución de pactos fraudulentos sin fundamentos autorizados y de circunscribir la creación hacia el infinito de personas artificiales. Quien hace un pacto con un actor debe tener certeza de la *autorización* y de su margen. Hobbes es enfático: nunca se debe creer a alguien por su palabra, la autorización debe

ser manifestada al ser requerida, de lo contrario, el autor no queda obligado por ningún pacto y el contratante pacta a riesgo suyo.

La obligación, entonces, nace del conocimiento de la autorización del actor y demuestra la correspondencia entre los contenidos lingüísticos realizados en el pacto, la relación actor/autor está en regla. La relación sigue estando en regla cuando se crea una persona artificial para instituir rutas de acción humanas sobre una cosa inanimada, la cual es dotada “*por ficción*” de un contenido lingüístico que determina su funcionamiento hacia el interior y hacia el exterior.

Por último, existe una relación autor/actor reglamentada, con todos los peligros mencionados anteriormente, cuando una persona representa a otra por *ficción* de forma política. Aquí “Hobbes toma ventaja de aquellos aspectos de la representación que su definición omite” (Pitkin, 1985, p. 29). Al parecer, la representación política complejiza la relación autor/actor expuesta anteriormente, pues deja de tener un efecto unívocamente práctico y pasa a tener un rol fundamental y compuesto.

La institución política es la ‘persona artificial’ esencial, ella abre el espacio lingüístico donde emanan todas las demás, por eso, sólo ella conserva el poder creador esencial del cual toda otra persona artificial es sólo una expresión. En la representación política se le otorga a una persona natural, una persona artificial cuando personifica una ficción de la mente, considerada verdadera por la totalidad de un grupo de hombres. “Se trata de una noción abstracta que requiere ser personificada, porque sólo de este modo se puede conceptualizar” (Rodríguez, 2008, p. 203).

Por su carácter fundante y supremo, la representación política se compone de formas concretas y sutiles de la relación actor/autor expuesta anteriormente. En lo siguiente, voy a mostrar cómo esta relación se presenta en la acción del soberano, unificadas solidariamente en la persona natural/artificial del soberano.

El tema de la soberanía comienza con la confección de la red de convenciones de “*cada uno con cada uno*” (Hobbes, 2005, p. 142) que será otorgada al soberano y llevará a la sujeción política con el pacto.

Hobbes sitúa al soberano en una posición suprema después del pacto, al margen de la comunidad. Sin embargo, esta exclusión no es simple, al parecer existen dos fases, una natural y otra política, que coexisten permanentemente: los hombres reunidos y la comunidad y el hombre “fuerte” y el soberano, tienen una relación de continuidad. De esta forma, Hobbes justifica la separación de dos realidades en todo momento: El ‘hombre fuerte’ natural no pertenece a la convención ni el soberano al pacto, su libertad de acción y palabra se sustenta en ser la categoría de posibilidad de la multitud reunida y de la comunidad política.

En lo siguiente explicaré de forma analítica la complejidad de la formación de la relación autor/actor en el soberano, mientras se “avanza” del estado de naturaleza al Estado civil, se establece la representación y con ella la autonomía de la política.

Primero, sólo en la antesala de la institución del pacto original, la convención, la voz de la mayoría de la multitud reunida, decide el contenido lingüístico del futuro pacto y constituye la única vez donde todos son autores y, por tanto, creadores de palabras que determinan rutas de acción. Cada hombre, estando la multitud reunida creando la convención, dona por voluntad propia todas sus libertades naturales positivas, y establece, en contenidos discursivos generales el consentimiento de la recreación de la libertad positiva de cada uno en libertades negativas, un lenguaje compartido que funciona como “cadenas artificiales” para la libertad de la acción, y delimitan todas las acciones posibles sin molestar ni ser molestado.

El contenido convencional del pacto, que en Hobbes se refiere esencialmente al objeto del pacto y une a los hombres, primero en multitud y después en comunidad, trata de establecer y

mantener la paz y la seguridad para “vivir apaciblemente entre sí y ser protegidos contra otros hombres” (Hobbes, 2005, p. 142). El soberano tiene libertad de acción y de creación discursiva, siempre y cuando estén orientados hacia el mantenimiento de la paz y la seguridad de la comunidad.

Se cumple así, una de las condiciones de la representación reglamentada, el conocimiento de causa, en tanto, las condiciones generales son creadas y consideradas verdaderas por los hombres, por eso, como veremos más adelante, se trata de una verdad condicionante para la acción del soberano.

Segundo, el momento de la convención finaliza cuando la multitud se convierte en comunidad y concede al ‘hombre(s) fuerte(s)’, mediante el pacto, “el derecho de representar a la persona de todos (es decir, de ser su representante)” (Hobbes, 2005, p. 142). Esto es, de actuar y crear en referencia a todos los preceptos generales convenidos. El ‘hombre fuerte’ es convertido en soberano y adquiere la suma de las libertades positivas y negativas de todos, contenidas en la convención, los cuales autorizan las acciones y palabras de este hombre, como si fueran las suyas propias.

Por eso, lo siguiente no se contradice con lo anterior:

Es, en efecto, la unidad del representante, no la unidad de los representados lo que hace la persona una, y es el representante quien sustenta la persona, pero una sola persona; y la unidad no puede comprenderse de otro modo en la multitud (Hobbes, 2005, p.135).

Una multitud no es todavía una persona, en ella, los hombres propenden a su beneficio privado porque no se han puesto de acuerdo sobre lo adecuado para el beneficio común, y no han autorizado a nadie para que encarne ese contenido lingüístico y los una personalmente. El soberano logra el salto cualitativo de soldar la multitud en una comunidad, en un todo singular, coherente y duradero, de significados y de conductas. Él es “alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero”

(Hobbes, 2005, p. 3), de ese Leviatán o Estado, compuesto de súbditos con significados compartidos, de tal forma que son como “hileras de escudos cerrados y duros como la piedra. Tan apretados están unos contra otros que ni el aire puede pasar entre ellos. Tan unidos están que nadie puede separarlos” (Job, 41:15 -17).

El soberano incorpora, después del pacto, la red de convenciones de “*cada uno con cada uno*” y da movimiento al Leviatán, el cual es la realización de todos los contratos entre hombres razonantes y libres que concuerdan *un* uso común del lenguaje y, por ende, en rutas de acción determinadas para vivir en comunidad, pero que al cobrar vida se vuelve un ser autónomo, con vida propia, y adquiere la facultad de crear palabras y acciones para proteger y defender a sus súbditos, fin para el cual fue instituido.

La autonomía del Leviatán recae en la incapacidad de las palabras para agotar la capacidad creativa y someter completamente a las personas naturales y artificiales. Por eso, la fuerza física y la imposición violenta, orientadas hacia el fin de la paz y la seguridad, son formas de mantener la unidad política. Sólo el soberano es superior al discurso común, las leyes, y mantiene la positividad de su libertad de acción.

Hago la salvedad, el contenido lingüístico del pacto puede cambiar o destruirse en el tiempo, el soberano, si no actúa con miras a la paz y la seguridad, falla en el propósito para el cual fue instituido, con lo cual la comunidad política puede desplomarse en algo similar al estado de naturaleza, pero no en ese estado primigenio. Esto porque la institución es una recreación de los hombres en personas, la civilización es una característica de carácter ontológico que se suma al ser del hombre después de haber salido del estado de naturaleza.

Tercero, la obligación ante los contenidos discursivos convenidos y los creados de ahí en adelante por el soberano como autor aparecen exclusivamente después del pacto. Cuando la

multitud adquiere una personalidad capaz de ser representada, se implica su ausencia como ‘multitud reunida’ y como autor, y se articula la red de convenciones con la libertad personal del poder soberano. La comunidad es la multitud cuando sale del estado de naturaleza, pero el soberano al no efectuar pacto alguno permanece en él.

Hobbes parece incrementar ilimitadamente la autonomía de la política al colocar al soberano por fuera del pacto, mantenerlo en el estado de naturaleza y darle libertad positiva sobre el cuerpo de sus súbditos y libertad negativa de crear contenidos lingüísticos que determinen las rutas de acción de la unidad política. Sin embargo, Hobbes condiciona esa autonomía, al no eliminar, sino subordinar, la condición de autor de la comunidad, la convención, al poder creador del soberano. La multitud es autora de la convención, pero después del pacto, la autoría como una cualidad concreta de la multitud, se vuelve abstracta en la comunidad, y funciona como una referencia axiomática del consentimiento de todos de ser representados por el soberano que, la vez, legitima la relación mando/obediencia.

En apoyo de la anterior tesis, Hobbes afirma: “Y como la unidad naturalmente no es uno sino muchos, no puede ser considerada como uno, sino como varios autores de cada cosa que su representante dice o hace en su nombre” (Hobbes, 2005, p. 135). Esta separación de realidades demuestra la concepción hobbesiana de la unidad política como una realidad compuesta de fuerzas contrarias.

El soberano, y no la comunidad, detenta la capacidad de ser autor de lo necesario para afrontar cualquier tipo situación *particular*, de novedad o irregularidad que amenace la paz y la seguridad, así como de lo necesario para dirimir las disputas entre súbditos, al establecer lo bueno y malo, justo e injusto. Entonces la convención no determina la acción del soberano, y en este sentido es

libre de crear sobre y al interior de esta creación, sin embargo, es una referencia para la capacidad de creación soberana.

El soberano subordina su característica de autor en tiempos de normalidad y, se convierte, en un actor del contenido lingüístico de la convención, y opera de forma personal ante el mandato de un autor lejano y abstracto, pero, sí quiere ser representativo, debe actuar con referencia a ese consentimiento original transferido a él por el pacto. La autonomía de la política para mandar es condicionada por un contenido lingüístico anterior unidad política, proporciona legitimidad al gobernante para mantener unida la comunidad y reclamar obediencia. Pero aún más, demuestra la libertad del soberano respecto de sus súbditos en términos de creación de contenidos discursivos y de acción después del pacto, condicionado racionalmente.

De otra forma, el soberano sería ilimitado y toda convención sería una creación disponible para ser destruida y recreada a capricho, y el pacto sería una transacción en donde se limita la voluntad positiva de creación de la humanidad sobre sí misma a la voluntad creativa que configuraría toda la realidad política: la libertad privada del soberano. En otras palabras, en donde hay una sola realidad creada por sólo un agente, el soberano y todos los demás son pacientes ante su magnífica fuerza.

Se podría entender al soberano ilimitado funcionando de acuerdo a los parámetros epistemológicos del sujeto romántico, el cual fabrica conscientemente la ironía para mantener su libertad subjetiva a través de un vaciamiento y reconfiguración individual de los conceptos de la convención y del pacto. En este caso, sería alguien negativamente libre, sin ataduras al significado objetivo de sus palabras, pues lo dicho no es lo que piensa y, en ese caso, su persona es libre respecto del significado de las palabras y de sus demandas morales, tanto ante los demás, como ante sí mismo.

En conclusión, no hay una contradicción esencial entre los momentos de la representación política, sin embargo, no es una relación de solidaridad ni de dualidad simple: es una mezcla mando/obediencia, a veces sutil, a veces concreta que, en todos los casos intensifica la autonomía de la política. El soberano autónomo es una persona natural erigida en artificial que representa a otra por ficción para la cual contenido de la convención permanece como un principio abstracto y lejano que, en cualquier situación condiciona la acción sin determinarla como una regla explícita, por eso, el soberano retiene la autonomía de creación de acciones y palabras cuidando siempre el fin para el cual fue instituido.

Aunque no lo parezca, el excursus hacia Hobbes, y su exposición extensiva, está justificado porque da un camino para probar el argumento general de la tesis: la racionalidad de la representación política condiciona la acción del soberano. Según esta lectura, la forma de la acción soberana propuesta por Hobbes es asumido por Schmitt en *Teología Política*, incluyendo la concepción moderna del hombre y su concepción del mundo. Un uso adecuado de la imaginación, encadenado a la razón, no tiene consecuencias estéticas.

4. Soberanía, Representación y la acción política racional

En lo que viene, debo demostrar la forma en que, al principio de la década del 20, la teoría política schmittiana todavía se vincula estrechamente a parámetros teológicos católicos y morales, y la forma como, hacía el final de la misma década su teoría política se seculariza. No significa que en 1927 Schmitt no utilice una analogía teológico-política al secularizar su teoría, ni que deje de utilizar elementos teológicos en su teoría, eso sería afirmar que Schmitt se contradice en su metodología¹¹. Lo que significa, al contrario, es la utilización de una analogía teológico-política diferente a la del Dios católico, una especie de deísmo accionista que se podría ejemplificar como

¹¹ “Todos los conceptos de la moderna teoría del estado son conceptos teológicos secularizados”, tanto estructuralmente como prácticamente, esto es, con la derivación en la práctica política de doctrinas teológicas.

una radicalización estética no-romántica del Yo fichteano; Herrero (2017) llama al cambio de 1927: una ‘teología-política de la revolución’.

¿Una lectura conjunta de Teología política y Catolicismo Romano?

La importancia de *Catolicismo Romano y Forma Política* (1923), dentro del *corpus* de Carl Schmitt radica en que, primero, busca explicar el telos de paz de la política y de su teoría de la soberanía, presupuesto en el argumento sobre la decisión en el estado de excepción como fundamento del orden político y jurídico, un año antes, en *Teología Política* (1922). *Catolicismo Romano*¹² no es meramente un tratado de índole religiosa, la iglesia por sí misma no es el objetivo central del libro (Villacañas, 2008) sino el uso de la noción de representación que “presupone la interpretación seminal de Schmitt sobre la era moderna y provee el medio para hacer frente a su culminación¹³” (Ulmen, 1996, p. X). Además, la noción de representación presente en *CR* sirve mi propósito de demostrar la esencial cualidad racional y moralmente competente de la política y sus efectos condicionantes para la acción política del soberano.

“No es posible entender la idea de representación política que esboza Carl Schmitt más que desde la teología política” (Herrero, 2017, p. 381). La noción de representación, según esta lectura, no es construida por Schmitt de forma abstracta (ideal-típica) como una herramienta de análisis, sino como un concepto práctico. Schmitt no concibe la representación política como una acción de carácter metafórico, menos como un misterio, como sugiere Hannah Pitkin, tampoco se trata estrictamente de hacer visible lo invisible o presente lo ausente, ni de actuar en vez de,

¹² En Adelante abreviado como *CR*

¹³ Traducción propia: “In *Roman Catholicism and Political Form* presupposes Schmitt’s seminal interpretation of the modern age and provides a means of confronting its culmination”.

como lo sugieren McCormick y Ulmen, sino como un *exceso*, en donde el soberano unifica y al dar presencia pública a elementos racionales e irracionales ocultos en el discurso comunitario, eleva cualitativamente la comunidad para permitir la objetivación de una idea de justicia.

Los artículos de Samuel Weber, Stephanie Frank, y los importantes aportes de Herrero y Villacañas a la discusión, permiten una lectura crítica, más comprensiva en el tema de la representación, pues muestran una relación no instrumental sino esencial de la política con el lenguaje. Es decir, para Schmitt, la esencia de una norma ética, de una idea política, religiosa o moral es entendida bajo el supuesto de una “fundamentación premoderna de las normas éticas en cuanto ellas no son contenidos de conciencia sino realidades substantivas, supra personales, lo único que merece en realidad el predicado ‘ser’” (Ramírez, 2009, p. 66).

Para construir esta noción en Schmitt, ver toda su riqueza y con ello, también, su lado no totalitario, voy a ponerla en relación con la analogía teológico política presente en el primer capítulo de *TP*: Dios todo poderoso/ Soberano del Estado. En tanto, “[e]l origen de su representación es un exceso (...), lateral y paralela a la decisionista de la soberanía” (Galli en Herrero, 2017, p. 384). Por eso, y en la siguiente distinción se basa mi lectura: “La teología política que vemos en *Römischer Katholizismus*, no es un caso particular o un desarrollo de la teología política de la soberanía” (Herrero, 2017, p. 379).

Siguiendo el método de Schmitt, presupongo la unidad de dos órdenes distintos, uno inmanente, la institucionalidad y uno trascendente, la soberanía. Cada orden es autónomo en su forma histórica, aunque, a través de la analogía forman una unidad coherente en donde lo trascendente determina el inmanente sin dominar su lógica.: este vínculo de determinación adquiere diferentes formas históricas.

La analogía da unidad al discurso ontológico de la soberanía y el político de la institucionalidad. La raíz espiritual de la soberanía genera una ideología que se legitima, en el tiempo como orden social, como conceptos jurídicos.

Se pueden relacionar precisamente porque ambas analogías apuntan a desarrollos conceptuales diferentes pero interrelacionados, Schmitt expone, entonces, un argumento en dos partes, uno sobre la esencia de la acción política del soberano, es decir la cabeza del poder y la otra sobre la forma institucional de organización política sobre la cual se asienta la cabeza, por eso, *CR* no se entiende bien sin la solución propuesta por Schmitt en *TP* (Villacañas, 2008). Uno versa sobre la esencia y el otro sobre la apariencia de la forma política.

Por un lado, la analogía teológico política utilizada en *TP*, tiene que ver con la esencia del poder político moderno que, así cree trabas institucionales, legales y simbólicas para limitar el poder político del gobernante, no se puede desentender de su cualidad absoluta heredada del Estado absolutista. El estado de excepción es, en la exposición de Schmitt, la forma como se presenta la cualidad cambiante e inagotable inherente a las relaciones humanas, alumbrada por una “determinada realidad (entendida kantianamente como *quidditas*)” (Ramírez, 2009, p. 61) ideal. Por eso, el Estado no puede ser entendido inmanentemente, como un conjunto de reglas abstractas ni el gobernante puede tomar una decisión que proscriba toda decisión en el futuro.

Por otro lado, la analogía entre la forma institucional de la personalidad de Cristo, la Iglesia regida por el Papa y la forma institucional del Estado presidida por un soberano, permitirá a Schmitt proponer una solución a la disolución conceptual del individualismo romántico imperante con un tipo de subjetividad política donde se reivindica la acción política reglamentada por el carisma de la institución (Villacañas, 2008).

Schmitt trata de entender la materialidad de la época, ligándola a sus orígenes. Explora la evolución histórica de la transferencia de sentido de los conceptos civiles del imperio romano a la iglesia católica, y posteriormente al revés, de los conceptos teológicos a la teoría del Estado, “en la medida que señala a la capacidad representativa de la iglesia como ejemplo para la representación política” (Herrero, 2017, p. 382).

La relación de continuidad entre Edad Media y modernidad es evidente. Todo esto porque la teología católica y su heredero, el Estado poseen una estructura de mediación institucional capaz de refrenar el lado absolutista y totalitario del soberano para exigir obediencia y ofrecer protección, resolviendo los conflictos inherentes a una naturaleza humana negativa que, paradójicamente, asume la libertad existencial humana y una concepción no determinista de la acción dentro de sus supuestos conceptuales.

La verosimilitud de una lectura, lateral y paralela, pero a la vez unitaria de los conceptos de soberanía y representación será entendido y explicado en los términos de una *complexio oppositorum*, la que Schmitt propone a la “desviación” protestante en el tema de la soberanía no puede ser simple, sino que debe de ser compuesta y aplicar al campo de la política y la ética, las herramientas de la sociología, antropología, teología, psicología y el derecho.

La solución al problema del Estado da unidad a dos desarrollos teóricos paralelos, englobando todas las contradicciones de una teorización en ‘donde dominan a la vez dos principios opuestos’, más se aplican cada uno en distintas circunstancias; uno trascendente y uno inmanente, opuestos en lo teórico pero implicados en lo práctico. Este tipo de argumentación no es contradictoria en tanto ambos contrarios son verdaderos, aunque en diferentes niveles de la realidad.

Mantener esta diferenciación es muy importante para Schmitt, porque mientras el “decisionista realiza el derecho justo de la situación política correctamente conocida mediante una decisión

personal, el pensamiento jurídico institucional se despliega en ordenaciones y configuraciones supra personales” (Schmitt, 2001, p. 21). Es aún más importante unir estas formas de entender el orden político para corregir los puntos negativos de cada uno, a la vez que permitiendo sus autonomías diferenciadas, porque “el decisionista siempre está en peligro de perder, en el carácter puntual del instante, el ser estable, contenido en todo gran movimiento político, [y un] pensamiento institucional aislado conduce al pluralismo de un proceso estamental feudal carente de soberanía.” (Schmitt, 2001, p. 22).

La Soberanía

En el siguiente apartado voy a explicar cómo la teoría de la soberanía es condicionada por un contenido ideal anterior a la decisión, vital para mostrar sus teorizaciones tempranas sobre la esencia del poder político y, en el último capítulo, dar el paso a demostrar que en 1927 su teoría de la soberanía se convertirá en un poder total irracional. Más, en 1927, la acción política del soberano es una radicalización irracional, la cual obvia el contenido racional de la noción de representación y la separación de realidades, propia de la teoría de representación hobbesiana y schmittiana de 1923.

En *TP* se encuentra el núcleo del pensamiento jurídico de Carl Schmitt, fundamentado en una metafísica que reconoce la potencia trascendente del Dios omnipotente respecto del orden natural, “subordina la normatividad, que es la propiedad manifiesta de la regla del derecho, a las condiciones efectivas de su instauración, a las “decisiones” fundadoras del orden jurídico” (Kervégan, 2007, p. 36).

La teoría de la soberanía schmittiana, entonces, depende de una visión omnipotente de Dios, que conjuga un dialogo entre elementos trascendentes e inmanentes, reconoce la centralidad de la naturaleza como orden creado por volición divina, pero también entiende la limitación de ese mismo orden natural, para autofundarse eternamente, como si tuviera unas reglas perfectas y perennes, por eso, reconoce una fuerza superior trascendente respecto del orden natural con el poder de intervenir milagrosamente, cuando el orden natural se ha convertido en caos, para producir nuevo orden.

Se trata de un Dios que está en condiciones de suspender el orden que él mismo ha creado para garantizar que la creación se dirija a su fin. [...] Este Dios nos aparece como “libre de toda vinculación normativa”, como “absoluto”, incluso en relación con su propia obra. [...] Con todo, este Dios sigue atado y vinculado al fin de la creación y su preferencia por el orden final se muestra justo por su recurso al milagro (Villacañas, 2008, p. 115).

Schmitt demuestra en su propuesta de subjetividad política temas propios de la teoría política medieval y los conecta con sus preguntas sobre el poder del soberano moderno. Es importante recurrir a estas teorizaciones para entender la magnitud de la teoría de la soberanía

Para develar la procedencia medieval de su idea de soberanía, primero, seguimos el argumento de Rossi (2002) cuando afirma que Schmitt se acerca mucho en sus argumentos antropológicos a la formulación de San Agustín sobre el dogma tridentino y la desontologización del problema del mal en el hombre (Rossi, 2002). Segundo, conjugamos los argumentos de Rossi con los de Bertollini (2002) para mostrar los elementos que Schmitt extrae del medioevo para justificar la potestad del gobernante de actuar por encima de cualquier orden político en el caso excepcional. Según Bertollini, en la excepción es posible rastrear ciertos argumentos de la teología política de Egidio Romano y su teoría “orientada a poner de manifiesto las dimensiones y la extensión del poder que permite al soberano decidir ilimitadamente en el estado de excepción” (Bertollini, 2002, p. 34).

- Para San Agustín, Dios es el creador de todas las cosas, del orden del mundo, y es la causa primera de todo, específicamente del bien, en donde el mal es sólo una apariencia y algo no esencial. Así, la bondad es la cualidad primigenia de toda la creación ordenada hacia el fin que Dios tiene para ella: la perfección. Entonces, la voluntad de Dios ordena todas las cosas de acuerdo a una jerarquía en la cual el hombre es el ser supremo de la creación y todo lo demás “viene a coincidir en la dirección u ordenación esencial de todo el ser a su plena perfección posible como creatura” (Restrepo, 2007, p. 103).

En San Agustín, el problema del mal es entendido, en general, como un estado de carencia originado en una causa segunda, el hombre, y no en la causa primera, Dios. El mal nace del pecado original del hombre, con el cual pasa a compartir la perfección más radical con Dios: la libertad. “Con lo que el problema del mal cae finalmente en la libertad del hombre e indirectamente en la de Dios” (Restrepo, 2007, p.104), pues el hombre puede apartarse del fin puesto por Dios para la creación.

En la concepción agustiniana la falta o la privación del hombre, no logra borrar las marcas de bondad de la primera creación, pero sí, turba su realidad al concederle la libertad. “Consecuencia existencial que hace del hombre el único ente indeterminado y al mismo tiempo llamado desde el terreno de su libre arbitrio a decidir acerca de su propio destino” (Rossi, 2002, p. 98). Esta indeterminación del hombre en el terreno práctico de la teoría de San Agustín para escoger ya sea el bien o el mal, es inherente a la humanidad del catolicismo y a la propuesta de subjetividad schmittiana. En consonancia con San Agustín Schmitt afirmara que,

el antagonismo entre el hombre «malo por naturaleza» y el «bueno por naturaleza», esta cuestión decisiva para la teoría política no es contestada, en absoluto, en el dogma tridentino, con un simple sí o no; más bien, el dogma sólo habla, a diferencia de la doctrina protestante, de una total corrupción del hombre natural, de una herida, una debilitación o un enturbiamiento de la naturaleza humana, permitiendo, con ello, en la práctica, algunas gradaciones y adaptaciones (Schmitt, 2011: 9 - 10).

De la anterior cita se pueden extraer dos consecuencias, la primera es la importancia del argumento de la naturaleza del hombre como punto fundante de la orientación de la teoría política. Segundo, se puede entrever en la anterior cita que la Iglesia y su heredero, el Estado, necesitan percibir la negatividad incidental de la naturaleza humana y, si quieren dar una solución adecuada a los problemas humanos, basar sus acciones en la estructura de la subjetividad que toman como punto de partida.

Para estos dos autores, los hombres son capaces de hacer el mal, pero no son malos absolutamente. En *CR*, este argumento sirve a Schmitt para explicar la ambigüedad antropológica de la humanidad, situación que lo coloca en el terreno de decisión existencial para consigo mismo, los demás y la objetividad que lo rodea: una posición de dominio.

- La antropología negativa de la libertad se complementa con una capacidad de Dios para actuar sobre su creación, se trata de una libertad superior que actúa sobre una inferior para que no se destruya a sí misma, aquí Schmitt aplica al soberano las categorías con las cuales se concebía la acción divina, a saber, la distinción entre *Potentia Dei absoluta* y *Potentia Dei ordinata*.

Básicamente, según Veldhuis (2000) “esta distinción fue introducida por los pensadores medievales indicar que Dios, a través de su *potentia absoluta*, pudo haber actuado en otro sentido, tanto de lo que deseaba como de lo hecho por Él factualmente”¹⁴ (p. 222). Una consecuencia de esta distinción es que parece hacer poco objetivas y poco confiables las acciones de Dios, pues su libertad divina puede actualizar en cualquier momento las leyes del orden natural que Él ha creado anteriormente, y crear algo *ex nihilo*, lo que, en turno, permitiría pensamientos escépticos sobre el orden natural, tales como los del genio malvado cartesiano.

¹⁴ Traducción no literal de “the distinction was introduced in the first place to be able us to indicate that God, through his *potentia absoluta*, could have acted otherwise than He factually wills to do and factually does.” (Heldhuis, 2000: 222). Recuperado de <http://web.dfc.unibo.it/buzzetti/SFMcorso2005-06sp/materiali/veldhuis.pdf>

Ahora veremos cómo Dios sí es confiable, demostrado negativamente en tanto, el orden natural y el pensamiento humano está atado al principio de no contradicción, más Dios no lo está, al no estar al mismo nivel de realidad de hombres y naturaleza, pero su acción no tiene otra realidad en la cual presentarse, entonces, sus acciones, por más que escapen a la comprensión de los hombres, no pueden ser llamadas contradictorias.

Para Duns Escoto, por un lado, *potentia Ordinata* significaba: una acción en conformidad con una ley justa. Por otro lado, *potentia Absoluta* significaba la posibilidad de actuar más allá o en contra de la ley justa (Veldhuis, 2000). Así, la *potentia absoluta* es la capacidad de Dios para actuar sobre la legalidad que Él mismo ha creado. Ésta es la muestra por antonomasia de su omnipotencia, en tanto todas las posibilidades están abiertas para Él en cada momento, de acuerdo a su *potentia absoluta*, pero sólo se pueden expresar en un acto de su *potentia ordinata* que necesariamente debe estar circunscrito a la creación anterior.

Cada acto de la voluntad creadora de Dios, a pesar que se sitúa por encima de la legalidad del orden natural, no está desconectada de este orden, pues las acciones de Dios no son fortuitas sino la expresión de un nuevo orden siempre en relación con el orden ya existente (Veldhuis, 2002). De esta forma, los milagros pueden ser interpretados como actos de la *potentia absoluta* de Dios en contra del orden que Él mismo ha creado, que articulan la contingencia de la voluntad creadora de Dios con la contingencia de la realidad creada (Veldhuis, 2002) y la contingencia de la naturaleza negativa humana para orientarla a un fin ya dado de antemano.

El corazón de esta teoría es la tesis que: un estado de cosas *p* es contingente, sí para el mismo momento que *p* es verdadero, (...) *no-p* es posible. La contingencia se garantiza solamente, según Escoto, sí el estado de cosas opuesto es una posibilidad real, no sólo para un momento anterior o posterior, sino también para ese mismo momento. Entonces, en *Ordinatio* I 39, Escoto revela el hecho de que la contingencia de la realidad es el fundamento ontológico de la libertad de la voluntad divina y también de la libertad la voluntad del hombre (Veldhuis, 2002, p. 224).

La anterior cita funciona como parte de nuestro argumento para demostrar las raíces teológicas de la acción humana, que se traslada de Dios hacia los hombres. Escoto traslada las categorías de la acción divina “a cualquier agente actuando inteligente y voluntariamente que pueda actuar de acuerdo a una ley justa, pero que no tiene que hacerlo por necesidad”¹⁵ (Escoto en Veldhuis, 2000, p. 225).

El argumento de Schmitt en *Catolicismo Romano* tiene rasgos similares a los de Escoto, los cuales nacen de la controversia del segundo con Santo Tomas respecto a la contingencia de la regularidad del orden divino, y que se expresan en Schmitt, en su teoría de la excepción que, según Bertellini, pueden provenir, también, de Egidio Romano. Para éste, “el poder temporal del monarca, (...) es un epígono ontológico del poder espiritual del Papa” (Bertelloni, 2002, p. 35).

De acuerdo a lo anterior, se puede entrever la forma como en el Estado y en la Iglesia Católica se traslada al Sumo Pontífice y al soberano, las cualidades de la acción divina como representante de Dios en la tierra y de la comunidad, respectivamente. Esta transferencia se da, de acuerdo a su lectura del pasaje bíblico en el cual Jesús le da a Pedro la potestad sobre su iglesia, Mateo 16, 15-19¹⁶. Así, el Papa queda investido con la *potentia absoluta* que proviene de Dios, llamada por Egidio romano, *plenitudo potestadis papal*, al cual se reduce toda realidad *ordinata*. Según esto y para justificar lo anterior, Egidio Romano afirma que la realidad muestra una estructura jerarquizada en donde lo inferior se somete a lo superior mediante intermediarios.

¹⁵ every agent acting intelligently and voluntarily that can act in conformity with a right law, but does not have to do so of necessity

¹⁶ **15** Y vosotros, ¿quién decís que soy? –les preguntó. **16** Simón Pedro le respondió:

–Tú eres el Mesías, el Hijo del Dios viviente. **17** entonces Jesús le dijo: –Dichoso tú, Simón, hijo de Jonás, porque ningún hombre te ha revelado esto, sino mi Padre que está en el cielo. **18** y yo te digo que tú eres Pedro (piedra), y sobre esta piedra voy a edificar mi iglesia; y el poder de la muerte no la vencerá. **19** te daré las llaves del reino de los cielos: lo que ates en este mundo, también quedará atado en el cielo; y lo que desates en este mundo, también quedará desatado en el cielo.

Así como lo espiritual es superior a lo material, y Dios es superior a su creación, toda la realidad queda reducida al poder supremo del Papa y el soberano, el cual, en situaciones de normalidad puede gobernar de acuerdo a la legalidad del poder temporal de la Iglesia y de las monarquías, pero en situaciones anormales, donde se “expresa la esencia del poder absoluto que puede, sin la espada temporal, todo lo que puede con ella” (Bertollini, 2002, p. 37).

Dentro de toda esta discusión medieval esta sin ser mentado el concepto de decisión. En Duns Escoto y en Egidio Romano está la introducción de la decisión por el carácter contingente de toda la realidad y la intervención en el orden natural como forma de reconducirlo a una finalidad ya planteada de antemano. Todo este aparato teórico es de suma importancia para la teoría de Schmitt en general y para este trabajo en particular.

El concepto de decisión atraviesa las obras de Schmitt que vamos a examinar aquí, *RP*, *TP*, *CR* y *CP* sólo que, en cada caso, el termino tiene un nivel diferente, en *RP* se concierne con la decisión de la individualidad de apegarse a una norma política de forma permanente. En *TP* se trata de la decisión soberana con la cual funda el derecho y se determina su sentido. En *CR* la decisión se trata de la prudencia del gobernante para actuar por encima de la normatividad del dogma y la institución para prolongar en el tiempo y acrecentar el poder de la institución eclesiástica. En *CP* la decisión es la atribución del soberano para determinar quién es amigo o enemigo y así, darles sentido a todas las acciones comunitarias, enfocadas en un proceso de reafirmación existencial de la comunidad política.

Por ahora, nos vamos a concentrar específicamente en *TP*, pues es donde se elabora una teoría de la decisión como atribución exclusiva de la soberanía. En *TP*, Schmitt “no se ocupaba todavía de lo político, sino de la soberanía en relación con el derecho. Por tanto, no era su tarea pensar la lucha de forma primaria, sino el derecho y su exigencia, la instancia soberana” (Villacañas, 2008,

p. 111). En este sentido, se podría decir que Schmitt nos despista cuando define la soberanía: “Soberano es quien decide el estado de excepción” (Schmitt, 2001, p. 23). La contundencia de sus palabras condiciona la lectura absolutista y, aun, totalitaria. Si nos desprendemos del encanto de estas palabras podremos ver cómo Schmitt agrega distintos atributos a la soberanía a medida que avanza en su argumentación, en especial, podemos ver cómo la decisión es una acción que comporta un lado discursivo importante.

La necesidad de tal explicación nace de la ocultación de una decisión primera, que antecede la acción del soberano, más importante que la decisión entendida como reacción frente a una irregularidad. “La decisión sobre la excepción es una decisión en el sentido amplio de la palabra” (Schmitt, 2001, p. 23). Para tomar la decisión de actuar sobre una irregularidad, el soberano necesita una decisión anterior, completamente discursiva: la decisión de invalidar la norma existente merced de la creación de la excepción. “Por eso la facultad de suprimir la ley vigente [...] es a tal grado la verdadera característica de la soberanía” (Schmitt, 2001, p. 25).

La condición ontológica del soberano depende de una decisión personal, en el sentido hobbesiano, donde el autor se erige a sí mismo como autor de forma reglamentada, personifica una ficción de la mente, considerada verdadera por un grupo de hombres. El soberano es quien se abroga el poder creador suficiente para hacer aparecer una realidad de indefinición discursiva, oculta para la comunidad, pero a la vez presente en ella, le otorga una definición y posibilita la creación de los medios discursivos para superarla.

Es por esta facultad ilimitada de suspender el orden jurídico vigente en su totalidad que “[n]o toda facultad extraordinaria ni cualquier medida policiaca o decreto de emergencia equivalen automáticamente a un estado de excepción” (Schmitt, 2001, p. 27). En este sentido, la excepción

no se reduce a paliar los efectos de un fenómeno natural o una contingencia particular evidente sino con una situación general que afecta la esencia de la comunidad.

El soberano sale de la oscuridad porque es capaz de hacer aparecer una realidad ideal oculta que afecta a la comunidad *in toto*, con esto, recrea su persona natural en artificial merced del contenido lingüístico que le sirve como instrumento para instituir rutas de acción¹⁷.

El soberano con su estado de excepción – equivale al milagro – no cambia el fin del Estado, la paz y la justicia. Justo para ajustar la situación presente a ese fin de la paz – el equivalente de la salvación del mundo –, el soberano interviene anulando de forma excepcional el orden normativo y alterando el estado natural, el derecho, para garantizar que conduzca a la paz (Villacañas, 2008; 116).

La excepción es la irrupción de lo desconocido que choca con el orden simbólico humano y lo lleva a recrearse, para ampliar su horizonte de sentido, mas no en cualquier dirección, sino en la que lleva a conservar la esencia del orden político comunitario. En la anterior aseveración reside la justificación de mi lectura y me permite mostrar el lado no totalitario de la concepción schmittiana, pues liga la acción del soberano a un contenido discursivo esencial.

Todos¹⁸ están de acuerdo en que, al divergir las opiniones dentro de un Estado, es natural que cada partido sólo desee lo que es mejor para todos – en ello consiste el *bellum omnium contra omnes* –, pero que la soberanía y por ello el Estado mismo estriba en decidir este conflicto, o sea en determinar de forma definitiva qué constituye la seguridad y el orden públicos, cuándo se ven perturbados, etc. (Schmitt, 2001, p. 25).

Según la anterior cita, la soberanía da respuesta a la pregunta general ¿en qué consiste el orden público cuando se ve perturbado? El orden público y la seguridad son la esencia discursiva de la cual la forma de la vida política es una expresión.

¹⁷ El ejemplo más claro que se me ocurre para ejemplificar cuando alguien se instituye a sí mismo en soberano merced de la creación hermenéutica de una situación que requirió transformar los cimientos de toda una sociedad en un momento dado para hacer frente a una amenaza que, por el momento permanecía oculta para los demás, fue la intervención de Winston Churchill en el parlamento británico en 1934 denunciando el régimen NAZI y articulando una amenaza general para toda la sociedad inglesa.

¹⁸ Schmitt se refiere a los autores del derecho natural del siglo XVII.

En la realidad concreta, la seguridad y el orden públicos se presentan de manera muy diferente si es una burocracia militarista, un autogobierno dominado por un espíritu mercantil o una organización partidista radical quien decide cuándo existen y cuando peligran o están perturbados (Schmitt, 2001, p. 25)

Aquí la decisión soberana implica elegir una idea de justicia por sobre las demás o incorporar todas las ideas de justicia en una sola decisión. Al desencadenarse el conflicto civil el soberano, al decidir este conflicto no elimina la diversidad de opiniones sino que les da unidad a través de compromisos y promesas orientadas hacia la comunidad *in toto*, es decir, sin satisfacer necesariamente todos los intereses particulares sino conjugarlos de tal manera que se vean encarnados.

Para disminuir el conflicto o solucionarlo, el soberano necesita prestar atención a un mundo ideal objetivo y alinear su acción desde ahí. Pues en el caso de conflicto, no podría solucionar ni crear nada desde su absoluta subjetividad, necesita de los discursos en conflicto para proveer una solución adecuada al conjunto. En este sentido, la decisión no es enteramente vertical en el caso excepcional, dada su función esencial de sintetizar las ideologías en pugna y con ello decidir en pos del orden y la unidad, creando nuevas instituciones y reacomodando los parámetros simbólicos jerárquicos de la comunidad. La autoridad, por el contrario, sí es vertical.

Los raros momentos históricos en donde la masa de que están hechas las instituciones se torna otra vez líquida, es el momento en donde la decisión se autonomiza de la ley positiva, y permite la fundación de algo absolutamente nuevo que rompe con el continuo de la historia. En estos momentos no se puede deducir de una proposición general lo que es el orden y la seguridad, sino que necesita de un sujeto que aplique un concepto general a una situación particular, un sujeto libre que puede actuar más allá de cualquier regla, no obstante, con referencia a una norma justa.

El orden político resultante se deriva de la decisión de una instancia superior que convierte su discurso en orden jurídico, permite el estado de cosas homogéneo para que la norma pueda volver a tomar lugar. Por eso, para Schmitt, la autonomía conceptual de la decisión está referida a una esencial superior y no sólo hacia la acción. Si bien es cierto que en la realidad concreta hay una diversidad de opiniones sobre qué es lo mejor para todos, la soberanía estriba en decidir el contenido discursivo de la decisión del cual se desprende la acción y no al contrario.

La concepción de Schmitt entiende el orden simbólico como un mundo objetivo, es decir, en donde las instituciones se presentan ante los sujetos empíricos como objetos, imposibles de ser manipulados por sus deseos, pero a su vez permite la creación subjetiva en su interior y, con ello, da paso a la contingencia. El estado de excepción supone un orden jurídico y natural ineficiente para generar su propio orden en todo momento. El carácter dialectico y cambiante de las palabras condicionadas por la ‘estructura metafísica’ de cada época no significa que la metamorfosis continua del discurso jurídico sea capaz de generar derecho, sino la política tendría un carácter administrativo, y en últimas, no sería necesaria la acción política.

En este sentido, la excepción no se reduce a un fenómeno natural o una contingencia particular que es evidente en el discurso social, el cual parece amenazar alguna parte de la comunidad, sino a una creación discursiva que explica como una situación que permanece oculta en el discurso social, afecta la esencia de la comunidad. La creación del soberano se ubica en percibir “un desajuste entre la situación concreta y el *telos*” (Villacañas, 2008, p. 115), sintetizar este desajuste hermenéuticamente y permitir la apertura de caminos prácticos comunitarios para reconducir la apariencia del orden hacia su esencia.

La referencia a la finalidad es lo que da objetividad a esta creación discursiva subjetiva y la lleva a cumplir con las condiciones de verdad necesarias para limitar la creación desde los intereses

particulares del soberano entendido, también, como persona natural. Esta decisión de creación discursiva hace ineficiente la legalidad existente y funda una intervención humana adicional. “En los momentos de la ineficacia de la legalidad, el estado de excepción se abre a la fuente de ley y reclama la necesidad de una intervención trascendente que renueve el orden jurídico” (Villacañas, 2008, p. 117).

El soberano se coloca por encima del lenguaje jurídico al singularizar un hecho particular, de tal manera que parece que viene de fuera. Sin embargo, la asimilación entre lo conocido y lo desconocido no es lógica, así como el conocimiento no se reduce al caso normal ni la verdad a la aplicación de una norma, de ser así quedaría descartada la excepción, la cual permite una reorientación de la lógica general.

La particularidad es vista como un discurso que enfrenta el discurso general. Particularidad y generalidad son realidades irreducibles que entran en relación como voluntades que ejercen su libertad sobre otra libertad. Por lo anterior, la soberanía adquiere su significado sólo en referencia al derecho, pero se encuentra más allá del derecho (Villacañas, 2008).

La soberanía, entonces, no obedece a una estructura lógica racional sino a un modelo de racionalidad capaz de sintetizar los contrarios y darles un sentido, como en Hobbes. Es la esencia discursiva de la decisión la que permite una “legalidad” sin que exista legalidad positiva y permitir el tránsito de una situación extrema a un nuevo orden político. En este sentido se debe de entender la siguiente aseveración de Schmitt: “En vista de que el estado de excepción sigue siendo algo distinto de la anarquía y el caos, aún subsiste un orden en el *sentido jurídico*¹⁹, si bien no se trata de un orden jurídico” (Schmitt, 2001, p. 27).

¹⁹ Las cursivas son mías

Para Schmitt, al igual que en Hobbes, el hombre, una vez civilizado, no puede caer en una situación de violencia eterna y ubicua como la del estado de naturaleza. Por eso, por muy excepcional que sea la situación y por muy sangriento que sea el conflicto, permanece un ‘orden en sentido jurídico’ que permite a los hombres volver a sus estados de normalidad y retornar a la vida civilizada donde prima el diálogo.

Un orden natural eterno, siempre igual a sí mismo no permitiría la acción humana. Por eso la necesidad en la metafísica schmittiana del concepto de estado de excepción, pues conlleva el cambio particular que contiene la posibilidad de la acción humana. La acción verdadera depende de la particularidad, no es repetición, pues no está enmarcada en un discurso general, pero engendra repetición e imitación.

Al igual que Hobbes, Schmitt coloca la capacidad creativa en “una autoridad suprema, alguien que declaraba lo que valía y lo que no, lo verdadero de lo falso, diferenciaba lo viejo de lo nuevo, producía un nuevo orden y permitía la imitación, la repetición y la generalización” (Villacañas, 2008, p. 114). No coloca la capacidad creativa y fundacional en los sujetos empíricos, pues esto implicaría una pluralidad inmensa de instancias creadoras de realidad discursiva e impediría el reconocimiento del orden político como realidad común, debilitando la demanda de obediencia y desintegraría la comunidad política.

Entonces, Schmitt entiende la excepción como una presunción metafísica totalitaria, la condición de cambio de la realidad humana y natural que apertura los conceptos generales a una recreación desde sus cimientos, que debe ser mediada racionalmente para tomar una decisión sobre ella. En ella radica la necesidad de la soberanía, ya que, sin una interpretación suprema que dé una dirección al sentido común, podríamos caer en la recreación de la realidad discursiva propia del romanticismo y las pruebas empíricas de la existencia de la excepción podrían ser interpretadas

por cada uno, pero con ello el orden jurídico no podría ser unitario ni coherente, es decir, no podría existir.

Con la nueva interpretación soberana, la comunidad se eleva para actuar por encima de sus propios productos objetivados: sus leyes, sus costumbres y normas, abriendo discursivamente el campo de la posibilidad y a la vez, proveyendo otros parámetros conceptuales a los cuales se puede ligar la voluntad a la decisión y a la acción.

La decisión sobre el estado de excepción se produce cuando “el derecho ha callado”, es decir, cuando no hay norma alguna que aplicar. Lo importante para nuestra argumentación es que la creación de un espacio de indefinición, es vivida como una amenaza exterior para los miembros de la comunidad, sólo el soberano lo considera como algo interior y estructural a la comunidad.

Esta diferencia de vistas, al igual que en Hobbes, es lo que determina la autonomía de la acción política soberana. En entender la excepción, creada por el soberano, como una acción exterior a la comunidad es donde radica el problema de la legitimidad del mando político.

Esto nos deja con una última consecuencia sobre el sujeto de la soberanía schmittiano. El soberano no es quien ha sido elegido para mandar, y en muchos casos, tampoco quien se encuentra en el poder, sino quien es capaz de una creación discursiva subjetiva que sea lo suficientemente objetiva como para conjugar los diversos elementos y orientarlos hacia una situación concreta, aplicar un concepto general a una situación particular, que la haga significativa para los demás como una situación de primera importancia, tanto, como para alterar la forma y el orden de la sociedad para hacerle frente.

En esta línea de pensamiento, el estado de excepción no se presenta como algo objetivo que ponga límites determinantes a la acción, sino como una creación subjetiva soberana que se presenta ante los demás como un objeto. Así, la posición de jerarquía soberana no está determinada para

desarrollar su competencia por el contenido ideal expresado de forma positiva en las leyes ni a ningún control exterior, sin embargo, si está condicionado, al igual que en Hobbes, por el *telos*.

En este sentido, y según mi lectura, el soberano asume su posición, no como hombre particular sino como hombre artificial representativo y su creación no se puede entender como interesada, sino que parte de una lectura de la situación social y política *in toto*, desde las alturas, con la cual interpreta, crea y provee una solución a una problemática explicada como apremiante.

En el momento de la excepción, es cierto, la relación mando obediencia se simplifica y se hace “más” obligatoria que en tiempos de normalidad. Tomando los argumentos de Bodino y de Hobbes, Schmitt permite al soberano ser más que su posición, sin que las promesas de su posición menoscaben su propia acción libre. Aquí la ley, entendida como la objetivación del sentido común deja de ser algo fáctico, para condicionar negativamente al soberano como algo racional, un ‘orden en sentido jurídico’.

Sin embargo, Schmitt es consciente de la posibilidad del soberano de crear una realidad discursiva desde sí, una especie de simulacro de urgencia que no tome como referencia el discurso comunitario, pero que abra los límites conceptuales comunitarios y permita la novedad en la acción. El soberano, en todo caso no pierde esta capacidad creativa en ningún momento. Pero Schmitt, lo asume como la imposibilidad engendrada desde el pecado original de acabar con el mal en el mundo.

Este soberano no actúa racionalmente sino guiado únicamente por sus pasiones, las cuales tienen la consecuencia de minar su capacidad de mando en el largo plazo, su legitimidad. En este caso, no sería un discurso objetivo el que reina sino un discurso enteramente subjetivo que permite a una persona ocupar un lugar público de manera impropia, cómo sucede esto y por qué será explicado en el último capítulo de la tesis.

A modo de conclusión, la creación del soberano en *TP* funciona de forma análoga al yo Fichteano y se conjuga con las teorizaciones medievales. El yo toma sus principios espirituales de acción sobre el no-yo del Yo absoluto, más sin embargo, la potestad absoluta del Yo, es condicionada por una realidad existente, única forma por la cual, este Yo puede expresar sus dictados. El soberano es equivalente al yo, en tanto tiene el rango “ilimitado” de creación dentro de la autolimitación espontánea del Yo absoluto, y utiliza sus dictados espirituales para dar forma al no-yo. De esta forma, la realidad del Yo, yo y no-yo, queda separada una de la otra, pero interconectada de forma ideal.

La unicidad de la experiencia del soberano²⁰, lo cual da a Schmitt cierto carácter elitista, se podría conjeturar, es lo que lo prepara para percibir el cambio espiritual y alinear su discurso y voluntad para reconfigurar el entendimiento sobre la forma de la experiencia espiritual y material de una comunidad en un momento histórico.

De esta forma, se logra probar que la acción política del soberano en *TP*, tiene un contenido ideal superior. En conexión con lo anterior, para Schmitt, la libertad humana asume, en la modernidad, ciertas prerrogativas de la acción del Dios medieval que, secularizadas políticamente, dotan al soberano de un poder de creación *Ex nihilo* de la realidad, sin embargo, esta libertad absoluta está lejos de ponerse en práctica pues su *potestas*, no se puede expresar de manera absoluta en la realidad fáctica. “El soberano es una *potestas ordinata*, pues sigue vinculado al fin

²⁰ Su experiencia es única porque tiene el suficiente tiempo para tomarse el trabajo de aprender a leerse a sí mismo, con el fin de traspasar las apariencias particulares y develar lo que desean, temen, esperan, los demás. Por eso, “quien se mire a sí mismo y considere lo que hace cuando *piensa, opina, razona, espera, teme*, etc., y por qué razones, podrá leer y saber, por consiguiente, cuáles son los pensamientos y pasiones de los demás hombres en ocasiones parecidas” (Hobbes, 2005, p. 4). “Quien ha de gobernar una nación entera debe leer, en sí mismo, no este o aquel hombre, sino a la humanidad; cosa que resulta más difícil de aprender que cualquier idioma o ciencia” (Hobbes, 2005, p. 5).

creador del Estado. Esta vinculación al bien mantiene limitado el poder y describe el ámbito del milagro” (Villacañas, 2008, p. 151).

La noción de representación

Para explicar la noción de representación basta con recordar lo expuesto anteriormente del tipo particular de subjetividad que Schmitt propone, ya que su idea de acción política se asienta en una concepción racional que subordina la imaginación y condiciona la libertad del hombre para decidir sobre sí mismo y sobre la objetividad.

En el campo antropológico, psicológico y político, Schmitt no intenta volver a las teorizaciones medievales, sino que busca complementar y corregir los desarrollos teóricos modernos con ellos. Por eso, me atrevo a afirmar que Schmitt utiliza, además de elementos teóricos medievales, la estructura del sujeto trascendental kantiano, usada a su vez por Fichte, para soportar la noción de la representación política en *Catolicismo Romano*.

Para Kant, la imaginación utiliza representaciones para mediar entre todas las facultades de la mente (memoria, entendimiento, razón, juicio) y referirlas a la experiencia sensorial, constituyendo un sentido coherente, que no varía de individuo a individuo, de la realidad exterior. En este lugar intersubjetivo se fijan los significados, los valores y las creencias sociales. Las representaciones pueblan el terreno supra individual y obedecen a la dinámica de las ideas cuya significación permanece igual de un individuo a otro. Así, la representación es el elemento aglutinador y estructurador de la vida en sociedad cuya fuerza radica en expresar ciertas realidades en un lenguaje simbólico, y, despliega el carácter plural de las formas de la vida humana.

La representación política busca dar orden a las representaciones sociales. Por eso, es un poder mediador y sirve para ordenar la sociedad jerárquicamente, a partir de las determinaciones de una

idea en dialogo constante con las pasiones humanas. La representación política necesita de una ‘idea suprema’ como principio trascendente para organizar la estructura de la sociedad. De forma similar a Aristóteles, la política en Schmitt, es la ciencia suprema y directiva en grado sumo a la cual todas las demás le están subordinadas (economía, militar, arte, etc.), en tanto “tiene como fin fijar las normas generales de la acción que aseguren el bien de los ciudadanos” (Aristóteles, EN, 1094b).

El carácter indeterminado de la acción humana tiene su origen en la capacidad representativa, la acción depende de una facultad mediadora entre un caso general y un caso particular. En 1992 – 1923 la decisión existencial requiere a la vez, la capacidad de ajustarse a situaciones generales y la posibilidad de crear universales a partir de particulares, ambas de forma reglamentada. La decisión es necesaria gracias a la libertad, ella reconoce el carácter múltiple de las formas de vida y muestra el poder de creación simbólica de cada hombre particular.

El hombre no tiene límites epistemológicos naturales, por eso, para Schmitt, debe ser limitado institucionalmente para impedir el desmembramiento de la comunidad y la irrupción de la violencia desnuda. En este sentido, la Iglesia es importante como modelo de la acción política pues comparte, en tanto institución, esta característica epistemológica ilimitada, pues mantiene abierta la relación inmanencia - trascendencia en cada decisión que atañe a su funcionamiento.

Schmitt, entonces propone un uso racional de la imaginación, y le parece útil, en tanto ella es superior a lo presente y es capaz, mediante la decisión y la voluntad, de orientar hacia un fin decidido de antemano la realidad histórica (S. Weber, 2005). Sin embargo, sería un error calificar la obra de Schmitt de racionalista, en tanto incluye de manera importante elementos irracionales en su antropología, psicología y política. Por eso, Schmitt ve en una imaginación autónoma, desatada de parámetros racionales comunitarios, propia del individualismo romántico de raíces

protestantes, elementos carismáticos y autorreferenciales que ponen en peligro de desintegración la autoridad comunitaria y política.

Con la representación, Schmitt busca revitalizar el carisma de la institución y con ello el carisma del individuo de forma subordinada. La institución jerarquiza la cantidad de carisma individual de acuerdo a la posición dentro de ella y limita la capacidad de decisión en su transformación. El carisma es limitado por la correlación con la dignidad personal, el prestigio social y la ostentación dado por el puesto en la estructura al interior de la institución.

El racionalismo de la Iglesia romana concibe de una forma moral la naturaleza psicológica y sociológica del hombre [...] Tal racionalismo radica en el carácter institucional de la Iglesia y es, esencialmente, jurídico; su gran aportación consiste en haber hecho del sacerdocio un oficio, pero esto, a su vez, de un modo peculiar. El Papa no es el profeta, sino el representante de Cristo. Una configuración así mantiene alejado todo el salvaje fanatismo de un profetismo desenfrenado [...]. Por el hecho de que su cargo es considerado independiente del carisma, el sacerdote adquiere una dignidad que parece abstraer totalmente de lo que es la persona en concreto. No obstante, él no es el funcionario y comisario característico en el pensamiento republicano y tampoco su dignidad es impersonal, como la del funcionario moderno, sino que su cargo se remonta, en una cadena ininterrumpida, a la misión personal que encomendara el propio Cristo (Schmitt, 2011, p. 17).

Cada hombre depende de un superior y un inferior, administra los bienes materiales correspondientes a su posición y adquiere una finalidad como hombre. El sujeto antes de escoger se hallaba en una situación de libertad negativa, pero después de la decisión, el sujeto se convierte en la idea, y la adopta como parámetro para su existencia, y gracias a su carácter individual adquiere una significación independiente dentro de la institución.

La representación política da forma a la comunidad institucionalmente, pero más importante aún es la ideología de la forma, pues ésta debe concentrar el modo de ser de un pueblo en un símbolo que, elevado a la vista de todos por el representante, une al pueblo como comunidad

política. El uso del sujeto trascendental kantiano por parte de Schmitt para soportar su teoría sobre la representación política es evidente.

Schmitt le da al representante en la comunidad la misma función que tiene la imaginación en el intelecto kantiano, la capacidad de sintetizar los opuestos para poder unificar lo radicalmente diferente, esto siempre, condicionado por los conceptos del entendimiento. En el caso de Schmitt por la idea política que encarna. El representante traduce una idea abstracta a un discurso capaz de ser adoptado como identidad, tanto individual como comunitaria (*sensus communis*). Esta dimensión personalista agrega vida o concreción a las generalidades.

Quien representa la unidad política es la unidad política, pues tiene la decisión sobre su modo de ser. La encarnación de la idea da autoridad a quien toma la decisión sobre la forma del orden social, y da presencia pública a lo oculto en el discurso comunitario. Por eso, la representación de un pueblo es un exceso de sí mismo (Herrero, 2017; Galli, 2011), pues gracias a la interpretación de la realidad fáctica merced de una realidad ideal, todas las acciones comunitarias adquieren *un* sentido.

De forma similar a Hobbes, el representante convierte al pueblo disperso en comunidad política gracias a la unidad brindada por su discurso político, que a su vez ya se encontraba presente en el discurso comunitario. Mas, “[e]n la representación, tanto el representante como el representado, adquieren una dignidad superior que supone un salto cualitativo” (Herrero, 2017, p. 393): el paso de pueblo a comunidad. La dimensión personalista de la representación, no sólo pertenece al representante sino también a los representados, los cuales adquieren forma con el discurso representativo, de manera que su propio discurso personal y su dignidad también provienen del grado de convicción en la representación de una idea política.

En este sentido, Schmitt utiliza la noción de representación para demostrar que toda acción política requiere un dogma para la decisión soberana en la excepción explicada en *Teología Política*. Por eso, según Villacañas, sin *CR* no se entiende bien el argumento de *TP*.

De acuerdo a la la ontología de Schmitt, la realidad fáctica tiene un discurso propio, irreductible, aunque conmensurable al discurso humano para interpretar la situación concreta idealmente, pero con un vacío epistemológico que impide abarcarla por completo, por eso el soberano es imprescindible y no se puede renunciar a una intervención humana con la dignidad de su figura. Él busca ajustar ambos lenguajes, reorientar el lenguaje de la situación concreta hacia el *telos*, a él le corresponde el acto complejo de tomar la decisión de si existe un estado de excepción.

Para Schmitt el caos no existe, así como en Hobbes no puede volver a existir un estado de naturaleza original, lo que existe es un cierto orden ideal asentado sobre la realidad fáctica. Más allá de la creación de un orden político o de su mantenimiento, lo importante es que la idea política del soberano sea reconocida comunitariamente, no porque sea la más votada ni la más eficaz, sino porque representa al pueblo apropiadamente.

El público reunido es el campo donde la realidad específicamente política de la representación toma lugar, de ella toman su identidad de ella y se adhieren en su realización, logran unidad en su acción. La afirmación de la identidad individual a consecuencia de la elección de *una* idea, a la que la individualidad de debe por entero no separa el interior y el exterior de su acción.

Schmitt es enfático en esta consecuencia: “Pero no únicamente el representante [es decir, la iglesia] y el representado [es decir, Cristo, ‘autoridad’, o humanidad] exigen un valor, sino incluso el tercero, el destinatario al que se dirigen [es decir, el pueblo]” (Schmitt, 2011, p. 27).

El tercero es igual de importante para Schmitt, ya que sin ellos no existiría ninguna “publicidad de la representación” (Habermas en McCormick, 2005, p. 165) y, por ende, ésta

carecería de realidad. “Esta representación es más elitista (...) toma lugar ante el pueblo no para el pueblo. Es una representación pública ante ellos”²¹ (McCormick, 2005, p. 165). Por tanto, el soberano, no puede y no debe actuar secretamente, todos sus edictos deben ser de conocimiento público, a pesar que pueda recurrir al secreto para lograr el bien común, su acción será manifiesta en algún momento y podrá ser juzgada su objetividad.

Lo importante, entonces, es la decisión basada en una representación que da forma a la propia personalidad o a una comunidad. En los dos casos, las ideas son seres comunes y públicos. La representación, entonces, juega en dos niveles de realidad, sociológica y política. En el nivel sociológico admite la diferencia en las formas de vida de los hombres y en el nivel político, la existencia de distintas ideas dentro de una comunidad. Una intervención superior en el orden de las creencias permite la persuasión en pos de lograr un ordenamiento político duradero (Schmitt, 2011).

Para lograr la durabilidad, el soberano debe crear un orden simbólico institucional, el cual se enfoca esencialmente en el *mantenimiento* del orden de la vida en sociedad, de lo contrario, la hermenéutica de la representación personalista sería altamente mutable e inestable. La esfera de la representación institucional hace visible, durable y funcional la representación política personalista, y es entendida como una estructura de representaciones que llenan el vacío entre la demanda de autoridad reclamada por un representante y el deseo de realización de cada persona. La idea política, al convertirse en fuerza comunitaria, toma forma de institución para permanecer en el ámbito de la existencia concreta, marcando un rumbo para la dirección de la vida desnuda o irracional de un modo racional (Schmitt, 2011).

²¹ Representation is more elitist, (...) because it takes place “not *for* but *before* the people”.

La esfera institucional de la representación es una objetivación de la representación personal, “entendida en el sentido de una manifestación concreta en la historia, de externalización de la idea, de realización en la esfera pública” (Ulmen, 1996, p. XII). El carácter duradero y funcional de las instituciones está determinado por la racionalidad impuesta por la representación jurídica, de lo contrario la comunidad dejaría de ser, con cada cambio de situación, la misma.

Para Schmitt la institución sólo puede ser transformada por los cargos más altos, sólo aquí hay una capacidad creativa inherente expresada en el reajuste constante de principios trascendentes con la lógica circunstancial de la realidad práctica, con lo cual, la institución mantiene abierta la posibilidad de su propia acción. Sin embargo, para Schmitt, la representación de un poder institucional alumbra la eterna oposición “común a todo lo humano” (Schmitt, 201, p. 40): el propio poder personal y la visión de justicia.

Según lo anterior, toda idea representada “está sujeta a la dialéctica propia de toda realización” (Schmitt, 2011, p. 44), y dentro de lo humano existe siempre la tentación de lo malo, característica humana por excelencia, siendo sólo superada en Dios.

Cada individuo, al igual que cada institución significa algo por sí mismo, y en todas las circunstancias tienen su propio interés de auto afirmarse, es decir, de decidir en virtud de su propio poder la forma de su acción. Así pues, para Schmitt, cada individuo, incluido el soberano, vive en el campo de la representación, entre la idea pura y el mundo concreto, y de las diferentes adhesiones a ciertas representaciones y de sus diversas gradaciones en la práctica, toman forma las diferentes personalidades de la comunidad.

Como conclusión, la idea de representación busca la unidad política de la comunidad a través de la representación de una cierta idea de justicia que, al ser exitosa en su lucha contra otras ideas, confieren el poder de decidir cuál es o será el orden social y “alcanza su finalidad de traer la paz

al mundo” (Schmitt, 2011, p. 40). Por eso, la representación política otorga una capacidad creativa al nivel institucional y comunitario expresada en el cambio gradual “ordinatamente” y limita el poder creador de los individuos gracias a una concepción premoderna de las normas éticas, con las cuales las ideas son entendidas como realidades públicas.

La representación de alguna de estas realidades otorga autoridad y limita el desarrollo desenfrenado de la personalidad. Aquí radica su crítica al pensamiento económico técnico, el cual, en su lucha para eliminar esta realidad ideal conecta, sin mediación racional e institucional, el deseo de autoafirmación humano con la satisfacción inmediata de las pasiones humanas.

Por eso, para Schmitt, el hombre tiene una naturaleza psicológica y sociológica de índole moral y, a pesar de la capacidad de crear símbolos desde sí mismo, necesita realidades institucionales que guíen su vida de forma supraindividual. En este sentido se distancia de la noción cartesiana de sujeto, el cual resalta una racionalidad formal sin tomar en cuenta los deseos y pasiones. Schmitt entiende a los hombres como incapaces de conocerse certeramente a sí mismos, como miedosos, inseguros y violentos, merced de la obnubilación de la realidad ocurrida en el pecado original, de esta incompletud nace la necesidad de realidades institucionales que guíen la vida humana de forma objetiva.

La política, entonces, se configura esencialmente, en el ámbito del derecho público, en donde se regulan las relaciones entre el poder social y los individuos, además de las relaciones de los pueblos entre sí. La noción de representación personal cristalizada en una institución es lo que mantiene a raya “el salvaje fanatismo de un profetismo desenfrenado” (Schmitt, 2011, p. 17) de un individuo irónico, en especial cuando éste está al mando del Estado. Gracias a la diferenciación de realidades de la jerarquía institucional, la representación en *CR* es una categoría política ajena

a la torsión estética de la filosofía de Fichte, en tanto mantiene una realidad objetiva con su propia lógica creativa al margen de la capacidad creativa de los individuos.

5. El Concepto de lo Político

Como he venido argumentando en *El Concepto de lo Político* ocurre una transformación de la noción de representación respecto de *Teología Política* y *Catolicismo Romano*. Esta transformación se da en el contexto de la preponderancia o no del juicio moral sobre el estético en lo relacionado con la acción política soberana. Un juicio moral presupone la primacía de un principio racional condicionador de la acción, un juicio estético subordina la efectividad de los principios racionales a pautas sensibles. En este caso, la autonomía del entendimiento o de la imaginación, determinan las características de una relación particular de la subjetividad con la percepción y conceptualización del mundo compartido.

La diferencia entre estos dos juicios explicada en el capítulo dos de la tesis va a servir de guía para develar la forma como toman lugar componentes estéticos en la teoría de la acción política de Schmitt. En el *CdP* Schmitt subordina la supremacía de los conceptos del entendimiento a la creación espontánea, desinteresada y sin reglas de la imaginación. Este cambio puede ser demostrado con la ayuda teórica de Fichte explicada anteriormente, mas en este capítulo lo voy a exponer como una radicalización estética de la doctrina de la representación hobbesiana.

Prescindiendo de la parte contractual de Hobbes, Schmitt en el *CdP* pone en la acción política del soberano los presupuestos de la imaginación pictórica del hombre natural y las dota de la productividad lingüística propia del hombre civilizado. Para Hobbes, la función pictórica de la imaginación justifica la forma negativa y pasional de la acción humana en el estado de naturaleza.

Hobbes deriva la razón de la imaginación, con la cual “cuando [el hombre] concibe una cosa cualquiera, es apto para inquirir las consecuencias de ella y los efectos que pueda producir” (Hobbes, 2005, p.35). En el estado de mera naturaleza, la razón “no es sino *cómputo*” (Hobbes, 2005, p.33) que busca asegurar el placer de los objetos de la sensibilidad de forma continua. Se

trata de una imaginación pasiva ante el embate de los objetos de los sentidos que obliga la voluntad a procurárselos de forma inmediata.

En el hombre civilizado, el placer inmediato de la imaginación pictórica es subordinado a un placer mediatizado derivado de la creación y sometimiento a símbolos significativos lingüísticos comunes. Aquí el mundo natural deja de existir como condición empírica inmediata y los hombres toman como natural su capacidad de organizar el mundo, natural y humano, según la creación de diversas reglas generales que condicionan las diversas acciones sobre los demás y sobre los objetos.

En Hobbes, el desarrollo mental de los hombres civilizados impide la libertad positiva de los hombres naturales y transforma sus relaciones negativas: competitivas, discordantes y violentas, en concordantes y positivas. La teoría política hobbesiana mantiene la separación tajante de la realidad natural y civilizada.

Según mi lectura del *CdP*, Schmitt invierte los presupuestos teóricos de Hobbes e integra en la capacidad creativa del soberano los componentes sensitivos (placer/ dolor inmediato) que guían la acción del hombre natural con la capacidad de creación lingüística propia (placer/dolor mediato) de los hombres después del pacto.

La integración schmittiana tiene como resultado una transformación en la noción de representación, ésta pasa de tener un concepto mediador y espiritual entre realidad ideal y empírica: el mantenimiento a largo plazo de la paz comunitaria, a ser un concepto inmediato donde priman en la toma de decisiones las sensaciones de placer/dolor producidas por un objeto exterior. Sin embargo, Schmitt en el *CdP*, para evitar la creación de rutas de acción políticas desde cualquier lugar de la sociedad, mantiene la superioridad de autor del soberano frente a la cualidad de actor de la comunidad, mas diluye la condición de ‘autor abstracto’.

Con esta disolución, la autonomía para la creación lingüística soberana es liberada de su conexión con una generalidad abstracta, es decir, en términos de Fichte, el yo adquiere las cualidades creativas absolutas del Yo. El soberano prescinde de cualquier componente racional *a priori* de la acción y se enfoca radicalmente en su propia subjetividad, en lo que puede sentir y conocer desde un caso particular para crear un contenido lingüístico y actuar de acuerdo a una circunstancia.

De esta forma, la subjetividad política del *CdP* se acerca a la subjetividad romántica criticada por él mismo en 1919, sólo que de forma no-romántica (Löwith, 2006), en tanto, mantiene la superioridad creadora del soberano frente a la comunidad y la conexión con una voluntad superior, pero sometida al poder de la realidad en la cual se encuentra, dependiente de las circunstancias. A diferencia de las construcciones racionales románticas que usa la ironía para escapar de los compromisos generados por los significados objetivos de las palabras, aquí los contenidos lingüísticos creados no llevan a una pasividad frente al mundo fáctico, sino a una hiperactividad sobre él.

Para explicar esta inversión, ya en los términos de Schmitt, es necesario recordar que, en el *CdP*, se concibe la realidad empírica como dividida en diferentes esferas con un principio soberano superior. Cada esfera tiene una legalidad categorial propia (Villacañas, 2008). Schmitt nos advierte su proceder metodológico al principio del apartado número dos de *CdP*: “Se puede llegar a una definición conceptual de lo político sólo mediante el descubrimiento y la fijación de las categorías específicamente políticas” (Schmitt, 2004, p. 176): la distinción amigo-enemigo. Pareciera que Schmitt va a colocar a la política dentro de las esferas de acción para otorgarle un lugar dentro de las diversas posibilidades de realización de los individuos.

Sin embargo, inmediatamente después Schmitt advierte la diferencia entre la política y las demás esferas: ella no define un campo concreto de la realidad, sino que hace parte, en potencia, de todas las demás, las cuales pueden llegar a ser políticas sólo con radicalizarse o intensificarse los sentimientos de amor u odio dentro de cada una. El lugar superior dado a la política no implica su conversión en el ámbito central de la estructura metafísica y, por ende, no condiciona los conceptos de las otras esferas de forma lógica, sino que utiliza instrumentalmente, la realidad y fuerza de los conceptos de cada esfera para determinar las agrupaciones de amigos y enemigos.

En otras palabras, la distinción propia de la política: amigo-enemigo, es la más intensa y aguda de las distinciones y es autónoma respecto a las demás en tanto “no está fundada ni sobre una ni sobre algunas de las otras antítesis, ni es reducible a ellas” (Schmitt, 2004, p. 177), no obstante, las demás antítesis²² pueden llegar a perder sus dinámicas autónomas y, llegado el momento excepcional del conflicto entre dos colectividades, manejarse de acuerdo a los parámetros de la antítesis política.

Con la distinción amigo-enemigo, Schmitt cree que el objeto de la reflexión política es la oposición amistad/enemistad. Da tan poco crédito a la amistad, ontologizando el mal, que fundamenta ontológicamente la unión política en la posibilidad real de consumir la enemistad en la lucha con otros hombres hacia el exterior.

Esta inversión de la política hacia la enemistad conjuga especialmente con la desaparición de las fronteras conceptuales entre esferas de acción, en donde la política hace parte, en potencia, de todos los dominios de la realidad sin tener una legalidad conceptual propia, más que la de distinguir entre amigos y enemigos, y la capacidad de creación conceptual de la política puede emerger desde cualquier esfera con la sensación como norma y criterio.

²² “Admitamos que en el plano moral las distinciones de fondo sean bueno y malo; en el estético, bello y feo; en el económico, [...] rentable y no rentable” (Schmitt, 2004, p.177)

La política, dado el momento excepcional de conflicto, pasa a ser la esfera a partir de la cual se entienden todas las demás y pasa a dominar, totalitariamente, toda experiencia humana. En la excepción, la “interioridad” de la ‘unidad política’ se construye a partir de los componentes teóricos del conflicto.

Lo anterior tiene sentido en el caso límite del conflicto, mas Schmitt afirma que la ‘unidad política’ tiene como fundamento no la excepción del conflicto, el cual pasa a tener sus dinámicas propias, sino la *posibilidad real* de conflicto con el enemigo político.

Aquí Schmitt al parecer se está basando en la definición de la guerra en el estado de naturaleza hobbesiano, tal y como es expuesto en el capítulo XIII del *Leviatán*: “La GUERRA no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso de tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente” (Hobbes, 2005, p. 102).

La diferencia radica en que Hobbes acepta la beligerancia natural con el objetivo de controlarla con parámetros conceptuales, en cambio Schmitt, la ve como natural y necesaria (Lilla, 2004), y con ello diluye la diferencia de realidades de ambos estados. Además, con la utilización del concepto de *posibilidad real* de conflicto, Schmitt admite una antropología completamente negativa como lo propio de las relaciones políticas.

Por un lado, esta concepción antropológica abre el conflicto a un espectro espacio-temporal ilimitado, pues toma lugar como la base ontológica de las relaciones humanas en comunidad. Es decir, la superioridad de la política sobre las otras esferas deja de ser excepcional, como en *TP*, para convertirse en la norma. Schmitt fundamentaliza, entonces, la *posibilidad real* de conflicto como la categoría ontológica de la unidad política que, aunque depende de una construcción discursiva del soberano que dicta quienes son amigos y enemigos, pasa a ser una posibilidad en todo momento, lo que totaliza en *una* sola distinción la diversidad plural de todas las relaciones

humanas, hasta el punto de hacer depender toda existencia política de la *posibilidad real* de que un grupo de hombres sean amigos o enemigos.

Por otro lado, Schmitt contradice su propia concepción antropológica católica anterior, y se acerca más a una concepción antropológica protestante: “una total corrupción del hombre natural” (Schmitt, 2011, p. 10). Lo cual radicaliza negativamente la decisión política, bajo la lógica del mal omnipresente, asumiendo las cuestiones humanas en su estado de peor corrupción, por eso “el ser político no es una índole del ser específica entre otras, sino que es la protección del propio ser y la negación del ser extraño como tal y por completo” (Lowith, 2006, p. 59).

La antropología completamente negativa determina la forma de la toma de decisiones del soberano, y lo libera de hacer el bien de la comunidad para realizar el mal en pos de la supervivencia. La relación bueno/malo es invertida, respecto de *TP* y *CR*, el soberano decide en cada caso cuál es el mal exterior y con ello configura lo bueno al interior (Lilla, 2004).

Schmitt intenta limitar la agresión de la esfera política con la diferenciación entre enemigo privado y enemigo político, el cual depende, en general, de la intensidad de los sentimientos públicos hacia otro público percibido como distinto en su forma de vida y como tal, como posible recipiente o agente de conflicto. Esta limitación es de suma importancia, pues mantiene el conflicto en el rango de lo público, como un “objeto” exterior que determina el contenido discursivo de la identidad a la comunidad y no permite que el conflicto y la muerte por una idea se disgregue al interior de la comunidad de forma caótica.

A propósito del enemigo político Schmitt afirma

El enemigo político no necesita ser moralmente malo, ni estéticamente feo; no hace falta que se erija en competidor económico, e incluso puede tener sus ventajas hacer negocios con él. Simplemente es el otro, el extraño, y para determinar su esencia basta con que sea existencialmente distinto y extraño en un sentido particularmente intensivo (Schmitt, 2002, p. 177).

El enemigo político concentra la intensidad de los sentimientos de odio, sensación de la cual nace la decisión de agredirlo. No importa cual sea la diferencia, sí la concepción en los negocios, moral, teológica, etc., la percibida como extraña intensivamente en un sentido político.

Decisión política creada sobre una base axiológica irracional donde priman los componentes pasionales individuales, tales como: deseo, esperanza, miedo, etc., los cuales, asumen forma y significado de acuerdo con las pautas construidas en la imaginación (Engell, 1981). La imaginación compone y transforma las imágenes sensoriales en unidades lo suficientemente comprensivas para ser significativas y el entendimiento, de forma subordinada, calcula las acciones necesarias para procurarse/evitar lo experimentado, y toda relación con el futuro, o las consecuencias de la acción, es dejada en un segundo plano, o lo que es peor, se apertura a todas las posibilidades del futuro. En este orden de cosas, los conceptos creados atañen, como en el estado de naturaleza, a la supervivencia y el funcionamiento biológico.

La subjetividad del soberano toma en cuenta preponderantemente la circunstancia presente y la irracionalidad de la agresión al enemigo político queda al descubierto cuando Schmitt dice que: “[e]n último extremo pueden producirse conflictos con él que no puedan resolverse ni desde alguna normativa general previa ni en virtud del juicio o sentencia de un tercero «no afectado» o «imparcial»” (Schmitt, 2002, p. 177).

La carga sentimental de los conceptos creados por el soberano remite a la acción de manera inmediata, de tal forma que el ‘conocimiento de causa’ como forma de circunscribir la creación hacia el infinito de personas artificiales, es dejado de lado y la decisión soberana se convierte en una decisión subjetiva liberada de toda objetividad. Por eso, la decisión sobre la acción corre el

peligro de “equivocar el «ser yaciente» en cada gran movimiento político mediante una «puntualización del momento»” (Lowith, 2006, p. 53)²³.

Lo que Schmitt defiende es una política de la decisión soberana, para la cual el contenido, sin embargo, es sólo el producto de la *occasio* contingente de la situación política del momento y no el producto “de la fuerza de un conocimiento integro” sobre lo originariamente correcto y justo, [...] en que dicho conocimiento es la fuente de un orden de las cuestiones humanas (Lowith, 2006, p. 53).

Esto es muy importante, porque si anteriormente entendíamos la política con un principio racional que determinaba ser de la unidad política y desde ahí los momentos de peligro, en la desconexión con un principio racional, la acción política muestra una decisión que nace de la predicación de los conceptos de cualquier esfera y logra, a partir de la negación de sus contenidos lógicos, llegar a vías de acción positivas sin integrar los opuestos propios de cada esfera, sino remitiéndolos a la esfera política superior que, dada su orientación al momento concreto y la sensación producida por éste, debe consumarse en la inmediatez de los deseos humanos.

La desconexión conceptual de la política con un principio trascendental tiene como consecuencia, además de la violencia desnuda para combatir el mal exterior en pos de la supervivencia, la variabilidad en el tiempo de los amigos y los enemigos. Sí la política no es un ámbito propio de la realidad y no tiene una legalidad conceptual propia, la decisión sobre lo justo y lo injusto pierde la estructura metafísica que regula la decisión y mantiene las relaciones de amistad y de enemistad en el tiempo.

Me explico, el ser del amigo o enemigo deja de importar, la decisión moralmente eficiente sobre él se convierte en una “*decisión por la decisividad*” (Lowith, 2006, p. 57) que niega el

²³ Con el término “puntualización del momento” Löwith se refiere a que la acción soberana se libera de la relación con el pasado y el futuro gracias a una creación discursiva que no se apoya más que en sí misma, y determina con una erupción extra normativa, como si fuera, excepcionalmente, cada decisión política normal (Marder, 2010).

carácter duradero de la decisión y, por ende, los conceptos con los cuales se rige la acción política son altamente mutables, siempre a merced de la circunstancia.

Schmitt presupone, entonces agrupaciones de hombres hostiles o amigables entre ellas en diferentes momentos, pero al hacer sentimentalmente ocasional la rivalidad o la amistad, centra demasiado la decisión en lo que “resulta de la situación histórica y de la constelación política [...], y no por una “índole de ser” perdurable” (Löwith, 2006, p. 60).

Esta irracionalidad en la decisión de lo político da al conflicto una fuerza desmesurada. “Sobre el fundamento oscilante de esta ambigüedad, Schmitt erige su concepto del ser político, cuya característica esencial ya no es la vida en la *polis*, sino solamente el *ius belli*” (Löwith, 2006, p. 65).

Aun peor, es a la luz de la posibilidad real de la lucha que el conflicto entre enemigos se da por la supervivencia desnuda, sin una distinción *a priori* la existencia parece siempre estar en juego a cada momento. El soberano, entonces, se encarga de crear discursivamente esa tensión específicamente política. Tensión que es, en realidad, psicológica pues permanentemente presupone una ontología conflictiva inherente a las relaciones humanas sin que ella exista necesariamente. En el *CdP* Schmitt afirma que su definición de lo político no es “ni belicista o militarista ni imperialista ni pacifista” (Schmitt en Löwith, 2006), mas no debemos dejarnos engañar de Schmitt, pues su concepción de la política sí es belicista en grado sumo.

En *CdP*, entonces, toma lugar la expansión a toda la realidad política del concepto de ‘conflicto real posible’ con el cual podemos rastrear elementos estéticos anteriormente secundarios o imperceptibles en la teoría Schmittiana, que toman la forma de una totalización de la política sobre todas las demás esferas de la vida, en donde, sus contenidos lógicos son dinamizados por una distinción sentimental política.

Con este giro, Schmitt, sienta las bases de una visión secularizada de la política, esto es, descentrada pero no desconectada por entero de sus raíces teológicas católicas. Esta descentralización puede ser entendida, pasando por la ontologización del mal de raíces protestantes, como la unión de las realidades de la representación: autor/actor, en donde la relación autor/actor pierde su reglamentación y se aleja de los usos compartidos del lenguaje. Con ella, las palabras y las cosas dejan su significado ordinario y se ensanchan a todo lo que la inventiva de la persona individual del soberano pueda proveer, y abre, con la creación de toda realidad desde sí mismo, la puerta para acciones arbitrarias, el caos y la violencia.

Conclusión

En *El Concepto de lo Político*, he trazado, la irracionalidad de la agresión que proviene de la ‘posibilidad de guerra’ constante contra el enemigo político, la forma en cómo el conflicto se vuelve absoluto y pasa a formar parte de todas las relaciones humanas y todas las dimensiones, en potencia, de la realidad. Esto es el resultado del desplazamiento de la categoría de causa de la representación hacia la categoría de la posibilidad, en donde la acción política adquiere un contenido intelectual intercambiable que sirve cualquier propósito y puede golpear la realidad política con una fuerza física implacable.

El soberano del *CdP* utiliza el método romántico para las creaciones discursivas subjetivas que van a regir la totalidad de las acciones sociales, y que van a dar la justificación de política a cualquier circunstancia emanada de alguna esfera. El soberano mezcla “promiscuamente” los conceptos de las diferentes esferas, en donde “una impresión no política reverbera en asociaciones políticas” (Schmitt, 2005, p. 219) con el único objetivo de elevar el objeto a la esfera política.

El método de la teología política se alimenta de elementos extraños al catolicismo, por lo que la analogía, es decir, la relación entre cada uno de los términos de un sistema y cada uno de los términos de otro no obedece a esferas conceptuales particulares, y no comporta un valor objetivo, aparte de justificar cualquier situación bajo la decisión política. Se trata de una especie de deísmo accionista que se podría ejemplificar como una radicalización estética no-romántica del Yo fichteano.

No obstante, los remanentes morales de la representación se hacen presente en la acción soberana. El soberano es irónico en sentido no romántico porque alinea su persona con la idea que crea y, por tanto, en él, el fenómeno no es lo contrario a la esencia, más bien el fenómeno determina la esencia. El contenido ideal con el cual construye y explica la decisión sobre la acción, está ligado, como en *Catolicismo Romano*, a la “creencia en la representación que el hablante reclama para sí” (Schmitt, 2011, p. 30). Por eso, a pesar de la relación de oposición con el significado objetivo de las palabras, esto no indica que, en realidad, esta posición sea una expresión inadecuada del pensamiento soberano.

En *Romanticismo Político* (1919) hacia el final del libro, Schmitt diferencia los casos en donde la acción política actúa bajo los parámetros de la subjetividad artística de su opuesto, en donde cualquier otra consideración actúa bajo los parámetros de la política, a saber, romanticismo político y política romántica, respectivamente. Schmitt muestra que la inervación psicológica lleva a una decisión y a una acción violenta propia de la conducta específicamente política que aparece en el *CdP*. Sin embargo, existe una diferencia primordial entre estas dos concepciones de la acción política:

El tipo inmortal de esta política de oportunidades construidas románticamente es Don Quijote, un político romántico y no un romántico político. Era capaz de percibir la diferencia entre lo justo y lo injusto, (...) y de decidirse por aquello que le parecía justo, una capacidad que el romántico político carece de tal

modo, que (...) debe ser explicado en razón de su desinterés por la justicia. Si el entusiasmo por su ideal caballeresco y su indignación ante la supuesta injusticia también llevan al pobre caballero a un loco desprecio por la realidad exterior, sin embargo, no se retira estéticamente a su subjetividad para lamentarse y criticar el presente. Su celo sincero lo pone en situaciones en las que la superioridad romántica sería imposible; sus luchas eran fantásticas y sin sentido, pero, no obstante, eran luchas en las que se exponía personalmente al peligro, no luchas de una especie superior, como la que según Adam Müller tiene el artista con su material o el zapatero con el cuero (Schmitt, 2005, p.223 – 224).

La ironía soberana utiliza sólo retóricamente la ironía, negando los significados propios de las palabras y las esferas, pero su forma de ser si actúa de acuerdo a lo que niega, por lo que la limitación de su personalidad y de su cargo es mantenida en la esfera política, y el proceso infinito de creación personal romántico se traslada a un proceso infinito de creación de la realidad política.

El soberano, gracias a la “limitación” de la representación se rige por la capacidad para la decisión sobre lo justo y lo injusto, y tal diferenciación permite la inervación psicológica necesaria para la lucha contra la injusticia. Sin embargo, esta diferenciación entre justo e injusto, ahora subordinada a los criterios de la sensibilidad y no del entendimiento, no se decide por algo determinado de antemano sino por un contenido discursivo ocasional, nacido de la circunstancia.

La forma de la representación se dinamiza, y puede adquirir diferentes significados en el tiempo y bajo el mismo soberano, cuestión que permite una capacidad de acción en el mundo práctico y bajo la cual se da la diferenciación entre amigos y enemigos en cada momento de la constelación política. Aquí su representación no es un exceso de la comunidad pues no se origina “en un sentimiento nacional o político preciso” (Schmitt, 2005, p. 223).

La justicia y la injusticia pasa de ser un contenido lingüístico que impone necesidad al soberano a una interpretación personal del significado de las palabras de la realidad política y la subsecuente

acción se corresponde con un significado subjetivo. La representación se enfoca hacia la acción inmanente donde lo único importante es la realización de la representación, no importa cómo.

En la radicalización sentimental de la representación “la actividad creativa del gobernante vale por sí misma” (Paredes, 2009, p. 94), lo único importante es que su idea pueda ser plasmada en la realidad fáctica. El soberano construye la representación, y se hace superior a toda realidad establecida, como una *potentia absoluta* desapegada de toda *potentia ordinata*, y la comunicación entre dos esferas opuestas, soberano y comunidad, permitida por la cualidad mediata de la representación de un valor espiritual, se convierte en un simulacro de representación que busca realizar inmediatamente los deseos del soberano.

Así, los conceptos ironizados por el soberano tratan sobre el ser en comunidad, el Estado, el Derecho, la moral, pero no dejan de ser más que la expresión sobre un problema político de una persona privada. Un sujeto empírico, con su imaginación individual, “domina” la realidad ideal objetiva a través de un ejercicio consciente de creación conceptual a partir de la ironía, con la cual diluye los niveles de la jerarquía de las esferas de acción, y con ello, somete la *diversidad* de la experiencia humana a un solo postulado, con el cual adquiere un control subjetivo absoluto de creación de rutas de acción sobre toda la realidad.

En este caso, el representante se representa por ficción a sí mismo, es decir, es un actor que se erige a sí mismo en autor (Hobbes, 2005). Se trata de una persona artificial autorizada por sí misma, al *pretender* estar autorizada por otra. Así, el criterio de verdad necesario para una acción reglamentada bajo la cual se rige el ser en común, es creada por una persona natural cuando personifica las propias ficciones de su mente y la libertad de palabra y acción del soberano no están orientados hacia el interior de la comunidad sino hacia el exterior, concebido, fundamentalmente, como agente o recipiente de conflicto.

El soberano es ilimitado y toda convención es una creación disponible para ser destruida y recreada a capricho, la comunidad es pasiva, la realidad es creada por sólo un agente y todos los demás son pacientes ante su magnífica fuerza. Esto implicaría una disolución estética de las jerarquías sociales por el soberano irónico. En términos de Kierkegaard, el soberano sería negativamente libre, pero con ataduras al significado subjetivo de sus palabras, de las cuales podría librarse en otra circunstancia y justificar acciones contrarias a las defendidas anteriormente, destruyendo la realidad creada desde sí y reconstruyéndola de nuevo en cualquier dirección.

Por eso este tipo de acción política contiene elementos impropios de la política defendida en 1922-1923, pues lo propio de esta concepción de la decisión era “que uno se decida por algo determinado y quede ligado para siempre a aquello por lo que se ha decidido” (Löwith, 2006, p. 57).

Con esta inversión de la primacía del contenido racional de la representación por un contenido sentimental queda demostrado el objetivo principal de la tesis en su conjunto: el cambio del concepto de acción política soberana a partir de la inclusión o no de criterios racionales en la noción de representación, la cual hace perder a la decisión su carácter trascendente y la vuelve inmanente, pues la relación del soberano con el lenguaje adquiere un sentido instrumental. El condicionamiento ideal de la representación es dinamizado por la creación soberana de conceptos políticos a partir de impresiones de placer/dolor circunstanciales.

En este caso, el soberano “renuncia consciente a una relación adecuada con el mundo externo y visible” (Schmitt, 2005, p. 148). Sí las palabras cambian, las acciones también. Sin embargo, con todo, la representación política muestra sus remanentes, ya irracionales, en un soberano activo que busca, ante todo, conmover la realidad efectiva a partir de una diferenciación entre lo justo y

lo injusto pero que cambia de acuerdo a la ocasión gracias a la cualidad sentimental e inmediata de las representaciones. Por eso la acción política deja de referirse a la construcción de un orden duradero y se enfoca en acciones auto afirmativas comunitarias que llevan irremediabilmente al conflicto.

Referencias Bibliográficas

- Acosta, M. & Quintana, L. (2010). De la estetización de la política a la comunidad desobrada. En: Revista de estudios sociales, vol. 35, pp. 53 – 65. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/res/n35/n35a05.pdf>
- Agamben, G. (2008). El Reino y la Gloria: Una genealogía teológica de la economía y del gobierno. Buenos Aires: Editorial Pre textos.
- Allison, H. (2001). Kant's theory of taste. New York: Cambridge University Press.
- Aristóteles (1995). Acerca del alma. España: Planeta – Agostini.
- Bertelloni, F. (2002). Antecedentes medievales del caso de excepción de Carl Schmitt. En Dotti, Jorge & Pinto, Carl Schmitt: su época y su pensamiento. Argentina: Eudeba.
- Benjamin, W. (2003). La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. México D.F.: Editorial Ítaca.
- Cassirer, E. (1993). Filosofía de la Ilustración. España: Fondo de cultura económica.
- Diez, L. G. (2007). Anatomía del intelectual reaccionario: Joseph de Maistre, Vilfredo Pareto y Carl Schmitt: la metamorfosis fascista del conservadurismo. España: Biblioteca Nueva.
- Dotti, J.; Pinto, J. (2002). Carl Schmitt: su época y su pensamiento. Argentina: Eudeba.
- Duncan, S., “Thomas Hobbes”, (2013). The Stanford Encyclopedia of Philosophy Edward N. Zalta (ed.). Disponible en internet: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/hobbes/>
- Duncan, K. (2004). Carl Schmitt's Political Theory of Representation. Journal of the History of Ideas, vol. 65, núm. 1, pp. 113 – 134.
- Engel, J. (1981). The creative imagination: Enlightenment to romanticism. Estados Unidos: Harvard University Press.

- Galli, C. (2011). La mirada de Jano: ensayos sobre Carl Schmitt. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Gama, L. (2009). Arte y política como interpretación. Revista de estudios sociales, vol. 34, pp. 99 – 111. Recuperado de <https://revistas.uniandes.edu.co/doi/pdf/10.7440/res34.2009.09>
- Habermas, J. (2011). Historia y crítica de la opinión pública: La transformación estructural de la vida pública. España: Editorial Gustavo Gili.
- Herrero, M. (2017). Teología Política y Representación en el pensamiento de Carl Schmitt. Revista de Filosofía Aurora, vol. 29, núm. 47, pp. 377 – 403.
- Hobbes, T. (2005). Leviatán. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Jay, M. (2003) Campos de fuerza: entre la historia intelectual y la crítica cultural. Buenos Aires: Paidós.
- Kierkegaard, S. (2000). Sobre el concepto de ironía. Madrid: Editorial Trotta.
- Krähe, G. (s.f.). Pensar a Carl Schmitt como método. Elementos de Metapolítica para una Civilización Europea, núm. 19, pp. 3 – 7. Recuperado de <https://en.calameo.com/read/0001271721b15ee0a42fc>
- Lilla, M. (2004). Pensadores temerarios. España: Random House.
- Lowith, K. (2006). Heidegger, pensador en un tiempo ingente. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lypovestky, G., Serroy, J. (2015). La estetización del mundo: vivir en la época del capitalismo artístico. España: Anagrama.
- Piccinini, M. (2005). Poder común y representación en Thomas Hobbes. En Duso, Giuseppe (2005) El Poder: Para una historia de la filosofía política moderna. México: Siglo XXI.
- Marder, M. (2010). Groundless Existence: The Political Ontology of Carl Schmitt

- McCormick, J. (1997). *Carl Schmitt's critique of liberalism: against politics as technology*. Estados Unidos: Cambridge University Press.
- Mèlich, J.-C. (1995). Las “esferas” de los valores. *Ars Brevis*, pp. 145-156.
- Mora, F. (1964). *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Paredes, D. (2009). De la estetización de la política a la política de la estética. En: *Revista de Estudios Sociales*, vol. 34, pp. 91 – 98. Recuperado de <http://www.redalyc.org/html/815/81512359009/>
- Pareyson, L. (1988). *Conversaciones de Estética*. España: Antonio Machado.
- Pitkin, H. (1985). *The Concept of Representation*. California: University of California Press.
- Ramírez, C. (2009). “Todos son genios” La crítica a la estetización de la acción política en Carl Schmitt. *Revista de estudios sociales*, vol. 34, pp. 59 – 91.
- Restrepo, P. (2007). El problema del mal en San Agustín. *Revista de las ciencias del espíritu*, núm. 146, pp. 97 – 117. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/3435/343529897006.pdf>
- Rodríguez, C. (2008). *Epistemología y Lenguaje en Thomas Hobbes*. Bogotá: Universidad de La Salle.
- Rossi, M. (2002). Schmitt y la esencia del catolicismo. En Dotti, Jorge & Pinto, Julio (2002) *Carl Schmitt: su época y su pensamiento*. Argentina: Eudeba.
- Rutheford, R. (2015). Hobbes in moral virtue and the laws of nature. En: Easton, P. & Smith, K. (2015). *The Battle of the Gods and Giants Redux: Central Themes in Early Modern Philosophy*. Boston: Brill.
- Scattola, M. (2008). *Teología política: léxico de política*. Argentina: Nueva visión.
- Schmitt, C. (2011). *Catolicismo Romano y Forma Política*. Editorial Tecnos. Buenos Aires.
- Schmitt, C. (2009). *El Concepto de lo Político*. España: Alianza Editorial.

- Schmitt, C. (2005). *Romanticismo Político*. Argentina: Universidad de Quilmes.
- Schmitt, C. (2004). *Teología política I*. En Orestes, Héctor (Ed.) (2001) *Carl Schmitt: Teólogo de la política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Serrano, V. (2015). *Estética e ironía. La recepción de la filosofía de Fichte por Friedrich Schlegel en el periodo de Jena*. *Anuario filosófico*, vol. 48, núm. 2, pp. 281 – 298.
- Shields, C., "Aristotle" (2014). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (spring Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponible en internet:
<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/aristotle/>
- Veldhuis, Henry (2000). *Ordained and Absolute Power in Scotus' Ordinatio I 44*. *Vivarium*, vol. 38, pp. 222 – 230. Recuperado de <http://web.dfc.unibo.it/buzzetti/SFMcorso2005-06sp/materiali/veldhuis.pdf>
- Villacañas, José Luis (2005). *Poder y conflicto: Ensayos sobre Carl Schmitt*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Weber, Samuel (2005). *El principio de representación: en Catolicismo Romano y Forma Política de Carl Schmitt*. *Deus Mortalis*, vol. 4, pp. 381 – 399.
- Weber, Max (1997). *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*. México: Editorial Herder.
- Weber, Max (2003). *Ensayos sobre la sociología de la religión*. Vol. 3. España: Taurus.
- Weber, Max (1997). *Sociología de la religión*. Madrid: Editorial Istmo.
- Weber, Max (1978). *Economy and society*. Los Angeles: University of California Press.