

CONCEPTOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS
HISTÓRICOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS

Año 4, N° 6, diciembre 2018

HISTORICAL CONCEPTS
GESCHICHTLICHE BEGRIFFE
CONCETTI STORICI
CONCEPTS HISTORIQUES
CONCEITOS HISTÓRICOS
ИСТОРИЧЕСКИЕ ПОНИЯТИЯ



UNIVERSIDAD
NACIONAL DE
SAN MARTÍN

ESCUELA DE HUMANIDADES

**Revista Semestral
Interdisciplinaria**
Biannual
Interdisciplinary
Journal

DOSSIER ESPECIAL

¿MÁS ALLÁ DE SCHMITT?

Escriben:

Carlo Galli

Jean-François Kervégan

Adone Brandalise

José Luis Villacañas

Pierangelo Schiera

Giuseppe Duso

TESAURUS

Breve nota sobre
"El Hobbes de Schmitt",
de Jorge Dotti. A casi 30
años de su publicación
por Sebastián Abad

El Hobbes de Schmitt
por Jorge Eugenio Dotti

Correspondencia entre
G. Duso y C. Schmitt

Notas sobre la recepción
schmittiana de *La política
oltre lo Stato*
por Matteo Bozzon

RESEÑA

Une réaction à la Réaction.
Les sciences sociales et
l'héritage révolutionnaire
por Francesco Callegaro



Centro de Investigaciones
en Historia Conceptual
Forschungszentrum für
Begriffsgeschichte
Research Center on
Conceptual History

ISSN 2451-7925

UNSAM
EDITA

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN

Rector Carlos Greco

ESCUELA DE HUMANIDADES

Decana Sillvia Bernaténé

CONCEPTOS HISTÓRICOS

ISSN 2451-7925

Editor responsable Centro de Investigaciones en Historia Conceptual

Redacción Av. Presidente Roque Sáenz Peña 832, 4° piso, CABA, Argentina

Contacto conceptoshistoricos@gmail.com

Domicilio legal Martín de Irigoyen 3100, San Martín (B1650BHJ), Argentina

Diseño Ángel Vega

Edición digital María Laura Alori

Corrección Wanda Zoberman

DIRECTOR

Claudio Ingerflom (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)

CONSEJO DE DIRECCIÓN

Sandro Chignola (Universita degli Studi di Padova, Italia)
Giuseppe Duso (Gruppo di Ricerca sui Concetti Politici, Italia)
Bruno Karsenti (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia)
Eliás Palti (Universidad de Buenos Aires - CONICET, Argentina)
Carlos Ruta (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)

DIRECTOR DE REDACCIÓN

Francesco Callegaro (Universidad Nacional de San Martín, Argentina-École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia)

SECRETARIADO DE REDACCIÓN

Diego de Zavalía Dujovne (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)
Pablo Facundo Escalante (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)

COMITÉ DE REDACCIÓN

Agustín Casagrande (Universidad Nacional de La Plata - CONICET, Argentina)
Agustín Cosovschi (Universidad Nacional de San Martín - CONICET, Argentina)
Marina Farinetti (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)
Nicolás Kwiatkowski (Universidad Nacional de San Martín - CONICET, Argentina)
María Agostina Saracino (Universidad de Buenos Aires - CONICET, Argentina)
Damián Rosanovich (Universidad Nacional de San Martín - CONICET, Argentina)
Adrián Velázquez (Universidad Nacional de San Martín - CONICET, Argentina)
Silvina Vidal (Universidad Nacional de San Martín - CONICET, Argentina)

COMITÉ CIENTÍFICO INTERNACIONAL

Alejandro Agüero (Universidad Nacional de Córdoba - CONICET, Argentina)
Darío Barrera (Universidad Nacional de Rosario - CONICET, Argentina)
José Emilio Burucúa (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)
Gonzalo Bustamante Kuschel (Universidad Adolfo Ibáñez, Chile)
Horst Dreier (Universität Würzburg, Alemania)
Gabriel Entin (Universidad Nacional de Quilmes - CONICET, Argentina)
Alexandre Escudier (Fondation Nationale des Sciences Politiques, Francia)
Javier Fernández Sebastián (Universidad del País Vasco, España)
Noemí Goldman (Universidad de Buenos Aires - CONICET, Argentina)
Andrei Iurganov (Universidad Estatal en Ciencias Humanas, Rusia)
Oleg Kharkhordin (Universidad Europea de San Peterburgo, Rusia)
Nikolai Koposov (Georgia Institute of Technology, Estados Unidos)
Elena Marasinoiva (Academia de Ciencias de Rusia)
James Melton (Emory University, Estados Unidos)
Mario Molano Vega (Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano, Colombia)
María Inés Mudrovic (Universidad Nacional del Comahue - CONICET, Argentina)
Faustino Oncina Coves (Universitat de Valencia, España)
Jean-Frédéric Schaub (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia)
Pierangelo Schiera (Fondazione Roberto Ruffilli, Forlì, Italia)
Falko Schmieder (Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin, Alemania)
Luca Scuccimarra (Sapienza Università di Roma, Italia)
José Luis Villacañas (Universidad Complutense de Madrid, España)

IMAGEN DE TAPA

Entre 1805 y 1821, William Blake realizó una serie de acuarelas que servirían de base para su libro de grabados *Ilustraciones del Libro de Job*, publicado en 1826. En una de ellas se observa a Yahveh mostrándole a Job y su familia el enfrentamiento entre el Behemoth y el Leviatán, entre el gran monstruo terrestre y el marítimo. A partir de la metáfora utilizada por Thomas Hobbes, se identifica al Leviatán con el Estado y, consecuentemente, al Behemoth con la anarquía de la guerra civil. Carl Schmitt, en su ensayo sobre la significación del mito del Leviatán y su uso por Hobbes, afirma: “En la larga historia de las teorías políticas, extremadamente rica en la variedad de imágenes y símbolos, de íconos e ídolos, este Leviatán es la imagen más fuerte y más poderosa”. Pero en su análisis se descubre que la constitución misma del Estado, tal como ha sido pensada por Hobbes, contiene desde el principio el germen de la libertad individual, que tiende a destruirlo. El Leviatán solo es pensable en su constante lucha con el Behemoth. El jurista alemán también fundamenta la importancia de la teología política, señalando que lo político solo puede ser propiamente comprendido a partir de la apertura a la trascendencia. En la acuarela de Blake, al igual que en el pensamiento de Schmitt, la superación del enfrentamiento entre el Leviatán y el Behemoth remite a la presencia de Dios.

Diego de Zavalía



William Blake. "Enfrentamiento entre el Behemoth y el Leviatán",
Ilustraciones del Libro de Job. Acuarela, 1826.

EDITORIAL	9
ARTÍCULOS	13
Perché Schmitt Carlo Galli	14
Pourquoi et comment lire Carl Schmitt? Jean-François Kervégan	26
Così lontano, così vicino. Carl Schmitt dopo il novecento Adone Brandalise	44
Schmitt: un contesto para la teología política José Luis Villacañas Berlanga	52
Il diritto e lo Stato per Carl Schmitt, nella legittimazione del nazionalsocialismo. E oltre? Dallo Stato di diritto al costituzionalismo amministrativo Pierangelo Schiera	72
Más allá del nexo entre identidad y representación: cómo repensar la unidad política Giuseppe Duso	104
TESAURUS	141
Breve nota sobre “El Hobbes de Schmitt” (1989), de Jorge Dotti. A casi 30 años de su publicación Sebastián Abad	142
El Hobbes de Schmitt Jorge Eugenio Dotti	148
Correspondencia entre C. Schmitt y G. Duso.	165
Notas sobre la recepción schmittiana de <i>La politica oltre lo Stato</i> Matteo Bozzon	169
RESEÑAS	189
Une réaction à la Réaction. Les sciences sociales et l'héritage révolutionnaire Francesco Callegaro	190

Editorial

¿Más allá de Schmitt?

En el período en que, después de las trágicas experiencias del nazismo y del fascismo, se fueron estableciendo las constituciones democráticas, el debate sobre el pensamiento de Carl Schmitt se vio exorcizado de toda Europa, debido al compromiso del jurista alemán con el régimen hitleriano. Recién a principios de los años ochenta del siglo pasado, la confrontación con el análisis de Schmitt se ha vuelto central, no solo en el ámbito de las disciplinas científicas, sino también en la reflexión cultural y política. Particularmente significativa fue la atención prestada a su pensamiento por parte de intelectuales de izquierda, inicialmente en Italia, pero luego en otros países europeos y en los Estados Unidos. En este sentido, el congreso de 1980 organizado en Italia, en Padua, bajo el patrocinio del Instituto Gramsci, no solo fue significativo, sino también una anticipación del debate más amplio que tuvo lugar después. De dicho congreso surgió el volumen *La política oltre lo Stato: Carl Schmitt* [“La política más allá del Estado: Carl Schmitt”], sobre el cual retorna el presente número.

Por cierto, el encuentro con el pensamiento schmittiano no significó una adhesión, sino más bien un atravesamiento crítico, que, no obstante, fue decisivo para el cambio en la manera de pensar la política. Como primera aproximación, se puede decir que tal atravesamiento resultó útil para superar las posturas ideológicas o los relatos simplistas y legitimadores de nuestras constituciones democráticas, o, en lo que respecta a las posiciones que se referían al marxismo, la reducción del problema político a la cuestión económica y a su contradicción fundamental. Pero no se trató solo de esto. A partir de la década de 1980, Carl Schmitt comenzó a ser considerado como un *clásico*, lo cual no implicó de ninguna manera la absolución de sus compromisos e intenciones políticas pasadas, pero evitó que esto constituyera un impedimento para analizar los instrumentos de comprensión que se pueden rastrear en sus obras. En

particular, Schmitt pareció útil –más que Max Weber– para comprender y problematizar, a la vez, la *forma política* moderna y el derrotero histórico que va desde el nacimiento de la soberanía hasta nuestra democracia. La obra schmittiana se reveló imprescindible, tanto para el análisis del derrotero del Estado moderno, donde lo político es concebido a través de la forma jurídica, como así también para una radicalización que permita no solo entender esta forma por medio de sus conceptos, sino también en relación con su génesis y su movimiento concreto: para pensar la política *más allá del Estado*.

Un eco de tal relevancia puede observarse en el hecho de que, precisamente en el momento en que surge el problema de superar a Schmitt, varios de los ensayos aquí reunidos expresan la necesidad de recordar, en primer lugar, *por qué* el encuentro con su pensamiento fue tan relevante. Un encuentro que no solo determinó una problematización dentro de diferentes disciplinas –el derecho público y constitucional, la historia, la historia del pensamiento político, la filosofía política, la ciencia política–, sino que también condujo a muchos intelectuales a un cambio decisivo en su forma de pensar la política, marcando el itinerario que recorrieron en los años siguientes. Después de unos cuarenta años, y tras los cambios que se han determinado, se trata, sin embargo, de entender si estos itinerarios han sido también capaces de superar el horizonte schmittiano. Esto es aún más importante, si tenemos en cuenta que en el mismo volumen mencionado anteriormente, justo mientras que se mostraba la relevancia de Schmitt para pensar la política *más allá de la forma Estado*, se expresaba también la conciencia de que, para llevar a cabo esta tarea, era necesario ir “más allá de Schmitt”. En la contratapa se puede leer todavía la tarea que el congreso se proponía y que, más aún, nos concierne hoy: para captar en el presente el sentido de lo Político, se necesitan nuevas herramientas que puedan llevarnos “más allá de Schmitt”, herramientas que, sin embargo, no se pueden alcanzar sin *atravesar* su pensamiento.

Los recorridos que se han desarrollado a partir de entonces han sido diferentes: además de los autores aquí presentes, cabe mencionar a una serie de intelectuales, relevantes en el debate político y cultural europeo, para los cuales fue decisivo el paso por el pensamiento schmittiano: Massimo Cacciari, Mario Tronti, Antonio Negri, Giacomo Marramao, Étienne Balibar, Giorgio Agamben. Si se considera que, independientemente de su respuesta explícita, a ellos también está dirigida esta pregunta, a saber, si hoy es o no es necesario superar *radicalmente* el horizonte del pensamiento schmittiano, si tal superación fue exitosa a través del itinerario teórico que siguieron, y cuáles son las categorías y las prácticas que lo hacen posible, se puede entender cuán crucial es el

problema que tratamos de plantear en este número. Además, si tenemos en cuenta cómo la lógica de la soberanía, con sus conceptos de pueblo, de representación y de poder representativo, aún caracteriza la manera, incluso constitucional, de pensar nuestra democracia, en sus formas solo aparentemente contrapuestas de democracia representativa y democracia directa —una democracia ya claramente en crisis—, esta crucialidad resultará aún más evidente.

Con gran pesar lamento la ausencia en este número de la intervención de Jorge Dotti, fallecido prematuramente. Él había aceptado con entusiasmo mi invitación y me había adelantado el tema de su contribución, concerniente a la crítica de las lecturas de Schmitt que lo convierten en la base de propuestas de tipo populistas. En una discusión densa e interesante que tuve recientemente con él en Buenos Aires,¹ he llegado a la convicción de que —más allá de la afinidad de nuestras lecturas del jurista alemán, especialmente con relación al tema de la teología política, reconocido en el movimiento de representación— en el debate presentado aquí, su intervención hubiera sido una voz destacada en contra de la propuesta de una necesaria superación radical de Schmitt y a favor de la relevancia del pensamiento schmittiano para pensar la política, el Estado y la democracia, aun hoy, por lo menos en la Argentina y en América Latina. Para compensar esta ausencia, se repone aquí su famoso ensayo sobre Hobbes, en el que Dotti, siguiendo a Schmitt pero yendo más allá de Schmitt, destaca el elemento teológico-político del horizonte hobbesiano, que se muestra no solo en el soberano-representante, sino en el mismo escenario del pacto, por el cual los individuos pueden decidir solo con base en una instancia de justicia que los lleva a renunciar a la *hybris* y a la conflictividad de una libertad natural ilimitada, en favor de la vida en común en el Estado.

En las contribuciones aquí presentes, me parece compartida la convicción de que nos encontramos transitando un umbral epocal, en el que no solo el Estado está atravesando un cambio radical en su derrotero histórico, sino que parece terminada también la etapa clásica del constitucionalismo moderno. Como se recuerda en los ensayos, en consonancia con algunos juristas destacados (ver, por ejemplo, los trabajos de Hasso Hofmann), estamos en una época de *desconstitucionalización*. “Más allá de Schmitt” significa también más allá del derrotero clásico de la constitución moderna, en la cual el momento revolucionario del poder constituyente aparece inseparablemente vinculado al orden constitucional. Los procesos, no solo económicos, de la *globalización* y el problema de su gobierno, para el cual se invoca constantemente el término

¹ Ver Giuseppe Duso. “Jorge Dotti: un encuentro”, *Ideas*, N° 8, 2018, pp. 37-44.

de *governance*, por un lado muestran la ineficacia actual del recurso a la soberanía y, al mismo tiempo, a la legitimación democrática, tanto para una acción gubernamental efectiva como para la participación de los ciudadanos; y, por otro, no proporcionan ninguna orientación para el pensamiento y la práctica política.

En este contexto, algunos ensayos se aventuran a proponer una vía para pensar de otro modo la política. Se trata de una propuesta que reflexiona, por ejemplo, sobre la centralidad de la administración, más allá de la distinción de poder legislativo y ejecutivo, y más allá del análisis del mero funcionamiento del sistema. En tal sentido, se apunta hacia una nueva responsabilidad política, capaz de replantear la cuestión de la justicia, incluso en la concreción de la dimensión material, y de proporcionar una forma de participación de los ciudadanos diferente tanto del modelo de la representación, que encuentra su efectividad en las elecciones, como de las formas de democracia directa, que inevitablemente corren el riesgo de convertirse en una democracia plebiscitaria. Desde esta perspectiva, la globalización no se concibe como una eliminación de las determinaciones particulares y de los distintos grados de responsabilidad política, sino como la totalidad de un proceso que incluye todos los estadios inferiores. A través de esta vía, y, por lo tanto, a través de una concepción de lo político que tiene en el centro la *relación de gobierno*, parece posible superar el horizonte del pensamiento y de las categorías schmittianas y, a la vez, enfrentar los desafíos de la pluralidad y de las diferencias que muchos evocan hoy, para los cuales, sin embargo, parece existir una falta total de propuestas.

Giuseppe Duso

Centro Interuniversitario di Ricerca
sul Lessico Politico e Giuridico Europeo

CONCEPTOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS
ARTÍCULOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS

CONCEPTOS
CONCEPTOS
HISTÓRICOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS

Carlo Galli. "Perché Schmitt", *Conceptos Históricos*, 4 (6), pp. 14-25.

RESUMEN

El ensayo vincula la recuperación de Schmitt en la cultura italiana de los años setenta y ochenta con la necesidad teórico-política de instrumentos conceptuales para pensar los límites y las aporías de la modernidad y de la correlativa teorización, racionalista y dialéctica, de la política. La raíz del potencial conceptual que posee el pensamiento de Schmitt se reconoce en la capacidad de asumir la falta de fundamento de la modernidad y la desconexión entre la razón y la realidad, no como una capitulación, sino como una fuente de la energía creativa y conflictual que atraviesa la política. A pesar de que ha sido capaz de proporcionar una renovada libertad intelectual frente a los esquemas interpretativos ahora agotados, el pensamiento de Schmitt, sin embargo, no puede adjuntarse a un marxismo posgramsciano ni ser separado de la categoría de soberanía. Epimeteo más que Prometeo, Schmitt permanece dentro de la modernidad, atrapándola en su ocaso: piensa en la explosión del Estado, pero no en su alternativa. En relación con el presente, y sin caer en fáciles resonancias entre la actual crisis de la conceptualidad liberal-democrática y la crítica schmittiana de la modernidad, resulta útil reconocer la persistencia de aquella "fase intermedia" que Schmitt había advertido en los años treinta, y utilizar el poderoso aparato conceptual que nos ha legado, para fabricar uno nuevo

Palabras clave: *Carl Schmitt, política, conceptos políticos, decisión, teología política.*

ABSTRACT

The essay connects the revival of Schmitt in the Italian culture of the '70s and '80s to the theoretical and political need to find conceptual tools to assess the limits and aporias of Modernity and of the related rationalist and dialectic "theoriticization" of politics. The root of Schmitt's conceptual power lies in the capacity to assume the groundlessness of Modernity and the disconnection between reason and reality not as a surrender, but rather as the origin of the creative and conflicting energy crisscrossing politics. While it was able to lend a refreshed intellectual freedom versus worn-out intellectual models, Schmitt's thought can neither be annexed to a post-Gramscian Marxism, nor disconnected from the category of sovereignty. Epimetheus more than Prometheus, Schmitt remains within the horizon of Modernity, grasping it in its decline: he conceptualizes the explosion of the State, but not its alternative. As for the relation to the present, without surrendering to easy resonances between the current crisis of liberal-democracies and Schmitt's critique of Modernity, it is more fruitful to assess the persistence of the "intermediate phase" that Schmitt recognized in the '30s and use the powerful conceptual devices he provided to fabricate new ones.

Key words: *Carl Schmitt, Politics, Political Concepts, Decision, Political Theology.*

Recibido el 24 de junio de 2018.

Aceptado para su publicación el 25 de octubre de 2018.

Perché Schmitt

Carlo Galli

Università di Bologna, Italia
carlo.galli@unibo.it



“Perché” significa tanto “per quale causa” quanto “per quale fine”. Tanto “per quale necessità”, quanto “verso quale promessa”. Vediamo di tentare una risposta che non vuole essere autobiografica, e che pure vuole dar conto di alcune responsabilità intellettuali che nel corso degli anni mi sono assunto.

Laureato nel 1972 su “Adorno interprete di Hegel”, saggia la consistenza della Scuola di Francoforte –prima generazione–, la questione del Negativo era quella che si presentava alla mia mente. Una questione affrontata da Adorno in modo geniale e vertiginoso, nel segno dell’impossibilità di gestirla. Il dominio è a tal punto interno al pensiero, originariamente, che la ragione che non si voglia conciliare con il corso del mondo deve assumere in sé il negativo con una tale non compromissoria radicalità che esso risulta quasi esterno alla ragione stessa, e da essa insuperabile. Era la fine di un’epoca dello Spirito, l’epoca della negazione determinata e della *Aufhebung* emancipativa e progressiva. La filosofia si autosospendeva, denunciava ma rinunciava. E forse annunciava, teneva viva la speranza e il desiderio. Da Adorno, dal suo *pathos* lucido, dal suo consapevole rigore, non si torna indietro.

Ma ci si può spostare di lato. Mossa obbligata, del resto, in cui si è riconosciuta un’intera generazione. La coppia dialettica che in Italia era succeduta alla diarchia di Croce e Gentile, cioè Marx e Gramsci, negli anni Settanta appariva avere esaurito la propria spinta propulsiva, sostituita appunto dai primi francofortesi, soprattutto Adorno e Marcuse.

Ma alla fine degli anni Settanta anche questa linea dialettica, nobilissima (non omogenea al proprio interno, certo; ma non è questo il punto), non era più vitale. Resisteva, certo, un forte interesse per Benjamin (peraltro non strettamente interno alla Scuola di Francoforte), che preludeva però a un cambio di paradigma, a una finale resa dei conti con la dialettica.

Già il Settantasette si svolse all'insegna di Deleuze, come il Sessantotto aveva avuto in Marcuse il proprio eroe eponimo. E poi gli anni Ottanta vedono la netta affermazione di vere e proprie ondate, in parte sovrapposte, di autori ascrivibili a diverse linee di critica della dialettica –oltre che, naturalmente, del razionalismo–. Linee in parte riconducibili, alla lontana, a Nietzsche, Wittgenstein, Heidegger, ossia al “pensiero negativo” della *Krisis* (un libro, quello di Cacciari, che ha dato un'impronta a una stagione dell'intelligenza italiana). Ed ecco quindi, nei primi Ottanta, l'attenzione ad Arendt, Strauss e Voegelin, con la loro critica del liberalismo e della modernità. Critica anche di Nietzsche e di Heidegger, ovviamente: questi autori, pur se accolti inizialmente come una triade, non sono tra di loro omogenei, e mentre Arendt è soggetta a un chiaro influsso heideggeriano, reinterpretato, Strauss e Voegelin hanno genealogie differenti, remotamente ascrivibili a problemi teologico-politici. Alla modernità si opponeva in ogni caso un'azione rinnovata, non una prassi marxista né un contratto liberale: la filosofia pratica tedesca di Ritter, Riedel, Höffe (troppo accademica, in verità, per avere *chances* di egemonia) o la “filosofia della polis”, in cui si esprimeva più una tendenza che una riflessione compiuta. La tendenza era alla lotta contro la moderna teoretizzazione della politica (la Gnosi, nel lessico di Voegelin; l'ideologia, secondo Arendt; le “ondate” del Moderno, dal razionalismo hobbesiano all'irrazionalismo nietzschiano, secondo Strauss), che è in ogni caso la loro cifra comune, pur diversamente motivata e atteggiata. Una lotta a cui, in breve distanza di tempo, si aggiungono le forze della decostruzione post-strutturalista di Deleuze, Derrida e Foucault: e qui la radice nietzschiana e heideggeriana è ancora più evidente; e la lotta contro la teoretizzazione della politica si fa aperta, senza quartiere e capillare.

Questa lotta in realtà registrava non solo la fine della spinta propulsiva dell'ottobre e il fatale indebolirsi della dialettica, ma anche l'esaurirsi della costituzione materiale progressiva, del secondo dopoguerra, dello Stato sociale, ovvero dell'ultima e più potente figura dello Stato moderno, nonché la ci della sua concettualità e delle sue istituzioni rappresentative. L'esaurirsi, insomma, dell'epoca in cui la politica era risolta in teoria e in concetti, in costituzioni e in mediazioni. Dell'epoca della sovranità, della rappresentanza, dei partiti, dei diritti soggettivi, della secolarizzazione. Della modernità, in una parola. E l'aprirsi dell'epoca del desiderio, della volontà di potenza degli innumerevoli individui-massa.

A questa vicenda la rivista *Filosofia politica* ha dato un discreto contributo (anche il fondatore più anziano e autorevole, Nicola Matteucci, era ostile alla “troppa filosofia politica”, alla pretesa di razionalizzazione cristallina della vita pratica). Ma la critica della modernità è stata funzionale all’erosione neoliberista dello Stato sociale e della costituzione repubblicana? Forse sì. O forse, più ragionevolmente, non è stata precisamente e deliberatamente funzionale, ma è avvenuta in concomitanza con quella erosione.

La dinamica intellettuale sommariamente descritta voleva andare, nella maggior parte dei casi, in direzione politicamente diversa, se non opposta; ma, sotto il profilo teorico, non si preoccupava certo di difendere o di raffinare le categorie filosofiche di un razionalismo *liberal*, o di un neo-costituzionalismo dei diritti, o di una democrazia deliberativa, sulla scia, per fare qualche nome emblematico, di Rawls, di Dworkin, di Habermas (un’altra triade, anch’essa al proprio interno non omogenea, che indica un ambito di riflessione coevo ma *toto coelo* lontano da quello a cui ci si sta riferendo). Non la ricostruzione ma la decostruzione della modernità era l’obiettivo di quella dinamica, insieme anche alla valorizzazione di percorsi moderni alternativi alla vicenda del razionalismo statalistico e della dialettica marxista, come il federalismo o il pensiero economico marginalista (Hayek).

Il recupero di Schmitt nella cultura italiana sta all’interno di questa vicenda –che non è ascrivibile a un irresponsabile irrazionalismo, come pure autorevolmente si disse, ma che certamente fu un forte scossone per la consolidata riflessione teoretico-politica, tanto gramsciana quanto razionalistico-democratica–. Schmitt era stato pressoché ininfluenza nella cultura italiana fino agli anni Settanta –con la luminosa eccezione di Mortati, suo grande lettore e rielaboratore–. Pubblicato in un santuario del pensiero democratico come l’editrice Il Mulino, per la cura di un originale scienziato politico di matrice cattolica (di un cattolicesimo ostile alla riduzione della politica alla dimensione statale, in chiave di diritto pubblico) e di metodologia tardo-positivistica come Gianfranco Miglio, Schmitt ebbe in Italia la sorte di essere dapprima presentato come un politologo, scopritore di “regolarità della politica”, ma di essere subito letto in chiave prevalentemente filosofica. Il che per quello che insieme a Kelsen è il più importante giurista del XX secolo costituisce un destino curioso, ma apparentemente ineluttabile, se è vero che anche oggi, divenuto oramai uno fra gli autori politici più studiati e citati nel mondo (insieme a Foucault), Schmitt è quasi sempre considerato un classico, forse l’ultimo, del pensiero politico.

In verità, il suo impegno teorico specialistico, giuridico, è stato segnato da una tale potenza speculativa e da una tale radicalità concettuale da assumere un significato filosofico generale, analogamente a quanto era successo, parecchi decenni prima, a Max Weber e alla sua ricerca sociologica. Rispetto al quale Schmitt identifica tuttavia un paradigma piuttosto differenziato e su alcuni punti alternativo –il parallelismo omogeneo, se non la convergenza, fra Stato e mercato, visti come due declinazioni della medesima *ratio* occidentale, è l’ultima parola di Weber ma è in pratica l’opposto di quanto pensa Schmitt–.

In ogni caso, lo Schmitt “italiano” –il primo, in Occidente– è l’espressione di un bisogno teorico-politico insoddisfatto, e della ricerca di una nuova libertà intellettuale rispetto a schemi ormai indeboliti e consunti: il bisogno di comprendere la politica in modo drammatico e conflittuale, ma fuori dall’ipoteca della filosofia. Un pensiero politico di rango e di intensità filosofica, insomma, ma non una filosofia politica. Ovvero, una porta aperta sulla sconnessione di principio fra *logos* e *praxis*, che consentiva anche un robusto corpo a corpo con la storia del pensiero e delle istituzioni politiche, e permetteva di scorgere nella modernità –è questo il raggio d’azione di Schmitt– non progressi unilineari, né dialettiche più o meno garantite, ma appunto la potenza della contingenza, l’energia dell’innovazione, l’autonomia del “politico”; e di vedere nella forma politica non tanto l’esito della ragione pattizia o del calcolo utilitaristico, ma un costruito concreto in bilico fra coazioni epocali all’ordine (ovvero, la forza della concettualità moderna) e l’epocale impossibilità di principio che l’ordine si dia in forma compiuta –ovvero, il suo essere originariamente sospeso sul Nulla, sulla decisione, e il suo essere generato e attraversato dal conflitto nella sua forma più radicale–. La determinatezza delle forme e delle istituzioni, insomma, e al tempo stesso il principio d’indeterminazione come essenza, non inerte e mortale ma attiva e generativa, della politica. In altri termini, proprio quello che qualcuno della mia generazione cercava: il negativo in grado di agire, di essere produttivo, ma al tempo stesso capace di sottrarsi alle narrazioni consolidate e alle loro ipoteche.

Attraverso questo Schmitt si leggono dinamiche, limiti e aporie del Moderno. È uno Schmitt chiarificato e sistematizzato, ma non violentato, e anzi ricostruito con pazienza nel suo itinerario e nel suo contesto. La coerenza che si può rinvenire nella sua produzione –non professionalmente filosofica, e anzi generata da questioni di teoria del diritto soprattutto inerenti il rapporto fra diritto e politica– nasce dalla centralità del tema teologico politico, sviluppato in *Teologia politica* e in *La dittatura*. Qui emerge l’essenza del pensiero di Schmitt: la originaria abissalità del Moderno, l’assenza di sostanza fondativa che lo connota, e quindi l’indeterminatezza che lo percorre da sempre; e al tempo stesso

il conservarsi nel pensiero politico moderno (in quello continentale di derivazione hobbesiana, in realtà) di stilemi unitari, di centratura degli ordinamenti, di coazioni ordinarie, che la modernità deriva, in via solo formale, dal pensiero teologico. In questa ricostruzione della secolarizzazione –rovesciata rispetto a Hegel (che infatti vede il Moderno come il permanere della sostanza, e il mutare della sua forma di auto-apprensione) e rispetto a Weber (che la affida all'agire soggettivo)– Schmitt è debitore al pensiero controrivoluzionario cattolico, ma va oltre questo perché egli è privo di nostalgie sostanzialistiche e fondazionistiche. Il “vuoto” del Moderno è pienamente accettato, e vale in lui come un Negativo originario che inquieta la concettualità moderna, rendendola intrinsecamente nichilistica, impedendone la chiusura trasparente su se stessa, l'autogiustificazione, esponendola a una intrinseca conflittualità che non è una “negazione determinata” –quale potrebbe essere l'origine di classe dei pensieri e delle istituzioni moderne– ma a una “negazione indeterminata”, il destino inesorabile della parzialità e dell'incompletezza della politica, senza prospettiva di *Aufhebung*.

Un vuoto che è anche energia creativa, naturalmente, capacità di “porre” polemicamente ordini orientati. Gli universali moderni, i concetti generali, sono fatti “esplodere” dall'interno, attraverso il “ritorno all'origine”. La quale, più che un'eccedenza, è una carenza originaria, ovvero la presenza insuperabile del Dio-Ordine della metafisica, una presenza declinata però nella modalità dell'assenza. Le “analogie” di origine controrivoluzionaria fra concetti teologici e concetti politici sono soltanto metà della teologia politica di Schmitt, il lato della permanenza delle forme argomentative, la coazione ordinativa del pensiero politico moderno. L'altra metà, l'altro lato, è l'assenza di sostanza in cui queste forme ordinarie si danno, ovvero l'estensione a un'intera epoca di quell'assenza di ordine, di quel *deficit*, che tradizionalmente era il miracolo, l'interruzione momentanea dell'ordinamento del mondo.

Una genealogia a-dialettica di estrema potenza conoscitiva, che dà ragione della struttura duale del pensiero schmittiano, le cui più note articolazioni e contrapposizioni trovano origine e radice nella presenza originaria del Negativo, come indeterminazioni ma al contempo come energia, all'interno della concettualità politica moderna: Politico e Politica, Diritto e Legge, Norma e Misura, Origine e Ordine, Eccezione e Normalità, Decisione e Mediazione, Rappresentazione e Rappresentanza, Legittimità e Legalità, Dittatura sovrana e Dittatura commissaria, Potere costituente e Costituzione, Sistema presidiale e Parlamentarismo, *Nomos* e Diritto internazionale, Esclusione e Neutralizzazione.

Non si tratta di opposizioni alla pari, simmetriche, di diversi concetti, o di diversi valori, posti sullo stesso piano logico di astratta teoria. Non

si tratta di “attrezzi” fra cui scegliere a piacere, per comprendere o per determinare la politica. Si tratta invece del fatto che in tutte queste contrapposizioni il primo termine è l'origine del secondo, la sua messa in questione, la sua interna determinazione indeterminante, la sua verità. Non di “ambiti” è fatta la politica, ma di interni movimenti di negazione, di conflitti originari che percorrono e attraversano i suoi concetti, che restano all'interno delle istituzioni –concetti divenuti storia– e li fanno esistere mentre al tempo stesso li inquietano, ne impediscono la chiusura razionale e rassicurante. Una politica concreta, ma anche squilibrata, polemica: l'energia positiva e negativa dell'origine, del Negativo, sfugge al razionalismo –il quale pretende di eluderlo o di scaricarlo fuori dagli ordini neutralizzati–, ed è colta solo parzialmente dal pensiero dialettico, che pretende di conoscerne l'interna evoluzione progressiva. Mentre per Schmitt quell'energia non evolve, e resta a inchiodare gli ordini determinati alla loro parzialità insuperabile, indeterminata.

Questo universo di decostruzione polemica, che deriva dalla contrapposizione fra Teologia politica e Secolarizzazione (liberale o protestante che questa sia), fra incompiutezza e compiutezza del Moderno nel suo rapporto con la tradizione, può essere ricondotto sotto il profilo teorico alla contrapposizione fra Negazione indeterminata e Negazione determinata, fra Immediatezza e Mediazione. È questo il cuore del pensiero di Schmitt, la radice della sua potenza conoscitiva.

Un cuore che non è in sé una “dottrina” (non certo quella del peccato originale, della finitudine esistenziale dell'uomo), né un'ideologia –benché all'ideologia Schmitt sia esposto– ma è anzi la negazione di ogni rapporto necessario fra ragione e realtà, di ogni deducibilità dell'una dall'altra. Per Schmitt il reale non è razionale (e viceversa); né potrà mai diventarlo. La decisione, o il potere costituente, è appunto la presa in carico di questa accidentalità consustanziale alla politica, in un'epoca di assenza radicale di ordine, e in una fase storica, il XX secolo, in cui quell'assenza non può più essere mediata né neutralizzata. Il rapporto fra pensiero e politica non va nella direzione dell'imposizione meccanica di ordine, come nel razionalismo; e non va neppure nella direzione di un pensiero che è l'auto-esposizione del reale, come nella tradizione dialettica. Non va in nessuna direzione: è la contingenza la cifra della politica. L'azione è indispensabile, la politica è azione, ma si tratta di un'azione puntuale, non progressiva, e sempre inquietata dalla propria parzialità originaria.

Lo si ripete: tutto ciò è la stilizzazione teoretica *ex post*, quasi-sistemica, di un pensiero che invece si sviluppa lungo sessantacinque anni di produzione, in quattro diversi regimi politici tedeschi, attraverso due guerre mondiali e la guerra fredda. Un pensiero ondivago e a volte

stravagante, ma più spesso duramente tecnico-giuridico o storico-politico, impegnato nei problemi concreti del rapporto fra diritto pubblico e politica; un pensiero “situato” e orientato dallo sforzo di decifrazione genealogica dell’evoluzione della politica tedesca, europea e mondiale; e animato dalla volontà di comprendere radicalmente il presente, al di là delle superficiali narrazioni legittimanti.

Gli strumenti teorici principali di questo percorso, che iscrive Schmitt in un Novecento drammatico e che a tratti si tinge dei colori dei detestati romantici e del detestatissimo Nietzsche (un po’ troppo detestati perché non si sospetti un suo coinvolgimento profondo con questi suoi nemici), derivano a Schmitt non tanto da una conoscenza professionale della filosofia né dal suo aderire a movimenti intellettuali alla moda (rispetto a Heidegger fu dapprima indifferente e poi infastidito), quanto da ampi riferimenti alla cultura politica francese (Bodin –presto rimpiazzato da un Hobbes privo del contratto, sostituito ora dalla decisione ora dalla apertura alla trascendenza–, Sieyès, i controrivoluzionari, Maurras, Bloy); e dagli apparati della teoria giuridica e politica tedesca (da Hegel a Savigny, dalla *Allgemeine Staatslehre* alla geopolitica). Mentre gli avversari sono le teorie e le istituzioni dell’autogiustificazione moderna: lo Stato di diritto, il parlamento, la teoria pura di Kelsen, l’universalismo, il liberalismo, la tecnica e l’economia quando vuol assumere rilievo politico dominante (lo stesso dicasi per la Chiesa cattolica), il pacifismo, il globalismo, i diritti umani.

In Schmitt emergono le sconessioni costitutive della modernità, l’impossibilità del reciproco ingranarsi armonico delle diverse imprese intellettuali e pratiche che in essa si manifestano e si scatenano, il disaggio dell’*imperium rationis*, l’aporia dell’umanesimo. Il convergere di politica tecnica ed economia è un problema, ma ancor più è un’illusione ottica liberale e tecnocratica: la politica, nella sua essenza (il “politico”) e non già nelle sue istituzioni, è ineludibile, incomprimibile, non neutralizzabile. Chi ignora il rischio del “politico” corre un rischio ben maggiore: il rischio di esserne travolto, insieme alla propria cecità.

Tutto ciò è parso ad alcuni, in Italia, più interessante che non l’autoritarismo implicito, e anzi esplicito, nel pensiero di Schmitt, e perfino più importante della sua adesione al regime nazista, considerata deplorabile umanamente e moralmente ma non tale da inficiare la portata conoscitiva delle sue tesi principali né da queste necessariamente derivata (in Italia, a differenza che in Francia, la polemica su questo punto è stata, in ogni caso, piuttosto fiavole). E anche più importante dello sforzo dello

stesso Schmitt di trovare terreni immuni dal decisionismo e dal nichilismo che, a dispetto delle intenzioni di Schmitt, a questo originariamente e intrinsecamente pertiene (anche la decisione vuol essere “concreta”, ma può esserlo solo nel senso di “puntuale”). Le teorie istituzionalistiche e amministrativistiche mutate da Hauriou nei primi anni Trenta (nel *Custode della Costituzione* e in *Legalità e Legittimità*), il pensiero dell’“ordine concreto” nella prima fase nazista, il concetto di *Nomos*, la tarda interpretazione cristologica della storia, sono testimonianze di diversi tentativi schmittiani di pensiero “situato” e stabilizzato –ma in realtà sempre parziale, e pervaso dall’esclusione–.

Una portata intellettuale che si è cercato di annettere al marxismo post-gramsciano, che alla critica dell’economia politica non affiancava più la critica della politica ma anzi l’autonomia della politica, come inesauroibile riserva di potenza a disposizione della classe operaia. Operazione di rinnovamento della dialettica, destinata fatalmente a sopprimerla: le due qualità della negazione, quella determinata e quella indeterminata, non sono fatte per coesistere, ma sono due sguardi diversi sul reale, con finalità differenti (emancipativi in un caso; genealogici, cioè decostruttivi e parzialmente costruttivi nell’altro) che “vedono” oggetti differenti, come la teoria della relatività e la teoria quantistica. Certo, una nuova teoria, che voglia qualificarsi come “realismo critico”, si deve servire di entrambe –ma con la consapevolezza della loro reciproca limitazione–.

Forse non a tutti fu subito chiaro (almeno non a tutti i “filosofi”, mentre Miglio proprio presentando Schmitt già sottolineava quanto fosse ancora legato alla statualità) che lo sguardo schmittiano stereoscopico e genealogico era guidato dalla categoria di sovranità, e che dietro il Due trionfante nel suo pensiero si stagliava l’Uno (impossibile, eppure logicamente non superabile) dello Stato moderno. E veramente l’orizzonte di Schmitt è il tramonto dello Stato, non è “la politica oltre lo Stato” (che pure fu il titolo della prima raccolta italiana di studi organizzata, da sinistra, su Schmitt); gli esiti conoscitivi di primissimo ordine che egli ha raggiunto –basta pensare a *Verfassungslehre*, il cui drammatico significato è che non è più praticabile una *Staatslehre*, e che ruota attorno al “potere costituente” e alla rappresentazione– si iscrivono nella crisi finale, non nel superamento, della vicenda dello *ius publicum europaeum*.

Insomma, Schmitt pensa realmente l’esplosione dello Stato –e in questa coglie gli elementi costitutivi, e contraddittori, della modernità–, ma non sa pensare l’alternativa a esso, benché ne senta l’esigenza: i Grandi Spazi (concetto non a caso accusato di eccessivo statalismo, nella parte finale dell’epoca nazista), o il razzismo che domina, a sua vergogna, negli infirmi incubi della prima fase nazista (ma neppure a

questo prezzo egli riuscì a sottrarsi alle critiche di chi nel suo pensiero vedeva ancora ben più di una traccia di statualità).

Né fu subito chiaro che la Negazione schmittiana era destinata, sulle orme di quella di Donoso, a rovesciarsi in un'affermazione (nel senso del "carattere affermativo" colto già da Marcuse a proposito della destra tedesca, e anche di Schmitt); ovvero che la scoperta dell'origine della politica non poteva non concludersi, praticamente, in una "politica dell'origine", in una blindatura autoritaria degli ordinamenti giuridici e politici. Ma l'efficacia dello smascheramento genealogico schmittiano del formalismo moderno ha fatto premio su ogni altra pur salda evidenza e certezza – e ne è testimonianza l'immensa fortuna a livello mondiale della nozione di *Nomos*, opposta a quella di "diritto internazionale"–.

Ormai, è da tempo evidente che Schmitt, benché collocato ai bordi di esso, è tutto interno al Moderno, di cui critica le forme, le istituzioni, le mediazioni, in nome di un'immediatezza che altro non è che il "punto zero" di quelle: un'immediatezza orientata alla mediazione, una decisione per la rappresentazione, una libertà originaria già destinata alle coazioni categoriali strutturali del Moderno, un pensiero dell'origine che è in realtà un pensiero dell'origine dei concetti moderni. In Schmitt la modernità, certo, si lascia conoscere perché in crisi terminale – dal l'impatto con il pensiero di Schmitt non si lascia certo superare – del resto, come sarebbe possibile?–. Naturalmente non ci si deve aspettare che in Schmitt riappaiano i protagonisti della modernità nelle loro foggie riconoscibili: il soggetto non è presente né come automovimento della sostanza (com'è nel pensiero dialettico) né come portatore di autonoma facoltà di calcolo dell'utilità o di contratto strategico, o di capacità comunicativa (com'è nelle diverse versioni del razionalismo individualistico). Il soggetto è in Schmitt la semplice funzione decidente: un'istanza singola ("sovrano è chi decide del caso d'eccezione") o collettiva, il popolo che con l'esercizio del potere costituente prende "la decisione fondamentale sul modo e sulla forma della propria esistenza politica".

Né d'altra parte si deve cercare in Schmitt l'Oggetto inteso come Concetto, o come sostanza, o come merce, o come costruzione artificiale stabile (lo Stato): semmai come "realtà", come "concreto" – come decisione puntuale o come "ordine" storico determinato, come plesso di potere reale, da iscriversi sempre, tuttavia, se non all'interno della forma rappresentativa certamente all'interno di un'unità sovraordinata–.

Se con Schmitt non si va "oltre" il Moderno, col suo pensiero non solo si analizza bene il Moderno ma, oggi, si possono comprendere anche alcuni

dei tentativi di stabilizzare le società occidentali in un'epoca di crisi della democrazia liberale e sociale. Dopo la fiducia posta nell'ordine spontaneo del mercato, o nella *governance* informale su scala locale e globale, nella nuova "età del ferro" con cui si è aperto il XXI secolo si ravvisano abbastanza facilmente "motivi" schmittiani. Lo spostamento verso forme politiche "presidiali" che connettono il rafforzamento degli esecutivi con legittimazioni plebiscitarie e che bypassano la rappresentazione sovrana parlamentare, rendendola priva di senso e di funzione; il formarsi di legislazioni speciali e di prassi politiche calibrate sulla discrezionalità e sull'emergenza; il prevalere dell'esclusione (o della gerarchizzazione) sull'inclusione (o sull'uguaglianza); l'affermarsi con grande rilievo politico di fattori identitari declinati su base etnica e religiosa; il fenomeno del terrorismo, come riapparizione del conflitto assoluto; in parallelo, la nuova enfasi sulla difesa dei confini, soprattutto dalle migrazioni; l'articolarsi in Grandi Spazi dello scenario politico internazionale, a smentita di ogni universalismo.

Ma si tratta di motivi, appunto, di suggestioni, di assonanze. Insomma, di fenomeni che si danno al di fuori del contesto storico, logico, categoriale e sistematico in cui li ha pensati Schmitt. La politica dei Paesi occidentali, certo, pare abbandonare, nei suoi palesi tentativi di riportare "ordine" nelle società, la concettualità liberaldemocratica, peraltro non sempre esplicitamente dichiarata obsoleta benché sovente fatta oggetto di tacito oblio. Ma rifugge anche il ricorso ai concetti-cardine del pensiero schmittiano, soprattutto a quelli, molto impegnativi, di sovranità, di potere costituente e di rappresentazione sovrana. I cosiddetti "sovranismi", infatti, danno della sovranità un'interpretazione esclusivamente securitaria, e non costituente. Come del resto il caso d'eccezione è utilizzato in via amministrativa, quotidiana, non come atto sovrano morfogenetico, mentre l'esclusione si fonda su disuguaglianze più economiche che politiche. Inoltre, il *revival* etnico e religioso non ha nulla a che vedere con il concetto schmittiano di "teologia politica" – che è il permanere delle forme argomentative della teologia come schema del pensiero politico moderno, insieme al dissolversi della sostanza fondativa che quelle forme presupponevano, e che quindi non implica la fondazione teologica della politica –, se non perché segnalano che è finita l'età della piena secolarizzazione. Infine, il terrorista non ha nulla del carattere "tellurico" del partigiano a cui Schmitt ha dedicato un tardo saggio, ma è semmai più vicino al "pirata", ed è in ogni caso portatore di un conflitto non morfogenetico; i confini hanno rilievo più simbolico e propagandistico che pratico, mentre i Grandi Spazi sono tutt'altro che autarchici e chiusi, come li voleva Schmitt, e anzi sono attraversati da linee economiche globali, da "catene di valore", da vie logistiche, che interagiscono duramente con le logiche politiche.

La “grande politica”, quella delle “negazioni radicali e delle affermazioni sovrane” a cui si riferisce Schmitt (lo “scopritore” di Donoso), è fuori dall’orizzonte della contemporaneità. Appaesato nel Moderno e nella sua crisi, Schmitt ha oggi il ruolo più di Epimeteo che non di Prometeo, se non ci si vuole adagiare in pigri stilemi giornalistici. Il nostro tempo di transizione è segnato dalla grande questione se i popoli siano ancora padroni del proprio destino o se le forze e le coazioni dei sistemi economici abbiano vinto definitivamente, e possano imporre senz’altro il loro ordine e le loro gerarchie. Una questione non ancora decisa. Il che significa che non si sono ancora prodotte nuove forme politiche, e che si sono ancor più deteriorati i vecchi concetti e le vecchie istituzioni, già da tempo sofferenti e instabili –tra cui, fondamentale, la distinzione fra interno ed esterno che già Schmitt vedeva vacillare–.

La “situazione intermedia” che Schmitt aveva colto negli anni Trenta si è da allora molto modificata, ma non è stata superata. Dal punto di vista della politica internazionale, un *Nomos* della Terra oggi è forse in formazione, ma i suoi tratti non sono ancora definiti: certo, non si tratterà di un universalismo mercatorio, ma neppure di un chiaro scenario neo-vestfaliano con il solitario protagonismo dei nuovi grandi poteri mondiali. Mentre la politica interna vede il vecchio mondo liberal-democratico correre il rischio di tramontare, trent’anni dopo avere celebrato la propria vittoria su quello comunista.

Se non lo si vuole considerare come un politologo che scopre “regolarità” transepolari –interpretazione che da sempre ho evitato, pur nel rispetto di chi, come Miglio, l’ha avanzata–, Schmitt non può essere oggi il principale punto di riferimento della nostra navigazione. Gli siamo certo debitori di preziosi e poderosi apparati conoscitivi, storicamente situati, che non potremo dismettere e che fanno parte, in via definitiva, del bagaglio di ogni studioso di cose politiche; ma egli è stato un battistrada solo perché è stato epimeteico, ovvero perché le sue scoperte erano possibili solo sul finale di un’epoca. Così, ora è un faro la cui luce sta alle nostre spalle, e illumina solo in parte il presente e l’avvenire prossimo. La stessa incredibile fortuna del termine “teologia politica” e la quantità di ricerche che le sono connesse hanno spesso un rapporto solo analogico e piuttosto libero con la riflessione di Schmitt; lo stesso vale per la nozione di “politico”.

Del resto, egli condivide questo destino con i grandi del pensiero politico che lo hanno preceduto, in una catena di interpretazioni della politica, anch’esse situate, di cui quella di Schmitt è l’ultimo anello. Il nostro dovere non è aggrapparci a un anello della catena, ma cercare di andare oltre, e utilizzare gli strumenti ricevuti per fabbricarne di nuovi. Non a caso, proprio da Schmitt ci viene il monito che “la verità è vera una volta sola”.

Jean-François Kervégan. "Pourquoi et comment lire Carl Schmitt?", *Conceptos Históricos*, 4 (6), pp. 26-43.

RESUMEN

Este artículo repone las circunstancias, las formas y las consecuencias del encuentro entre su autor y la obra de Carl Schmitt, hacia 1980. En él se exponen los motivos que lo condujeron, tras un primer trabajo consagrado a Schmitt y Hegel, a publicar, en 2011, el libro titulado *¿Qué hacemos con Carl Schmitt?* La reflexión actual sobre el derecho y la política puede nutrirse de ciertos elementos de reflexión desarrollados por Schmitt, por ejemplo, a propósito de la "teología política", de la legitimidad, del "fin del Estado" o de la unidad del mundo. Pero hay que resistir, sin embargo, la fascinación que puede ejercer esta obra, y tomar conciencia de sus límites y de sus aporías, pues la adhesión de Schmitt al nacionalsocialismo es la consecuencia, más que la causa, de ellas.

Palabras clave: *Carl Schmitt, política, derecho, nacionalsocialismo.*

ABSTRACT

This article reconstitutes the circumstances, the ways, and the consequences of the encounter between its author and Carl Schmitt's work, around 1980. It explains the reasons that led him to publish, after a first work on Schmitt and Hegel, the 2011 book *What Is to Be Done with Carl Schmitt?* Current thinking about Law and Politics can nurture from certain elements of reflection that were developed by Schmitt, for instance, in relation to the "political theology", legitimacy, the "end of the State", or the unity of the world. But it is important to resist the fascination that can be exerted by that work, and to be fully aware of its limits and aporias, since Schmitt's support to National Socialism was rather a consequence than a cause of them.

Key words: *Carl Schmitt, Politics, Law, National Socialism.*

Recibido el 24 de junio de 2018.

Aceptado para su publicación el 22 de octubre de 2018.

Pourquoi et comment lire Carl Schmitt?

Jean-François Kervégan

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne / Institut Universitaire de France / Centre de philosophie contemporaine de la Sorbonne (composante NoSoPhi), France
kervegan@univ-paris1.fr



J'ai rencontré l'œuvre de Carl Schmitt vers 1980, un peu par hasard, en lisant le seul livre de lui qui était alors disponible en langue française: la traduction, dans la collection de Raymond Aron, "Liberté de l'esprit", de *Der Begriff des Politischen* (1928); elle était accompagnée de celle de la *Théorie du Partisan* (1962).¹ Je ne savais rien ou pres-

que de son auteur, et ce n'est pas la Préface élogieuse de Julien Freund, au demeurant bon connaisseur des écrits de Schmitt, qui pouvait m'éclairer suffisamment; elle sous-estime en particulier l'intensité et la durée de sa "compromission avec le régime nazi", tout en admettant qu'il "fit dans diverses études et articles la théorie du nouveau pouvoir sous tous ses aspects, y compris l'antisémitisme".² A vrai dire, cette rencontre des écrits de Schmitt n'était pas totalement le fruit du hasard. Me réclamant alors, comme beaucoup d'intellectuels de ma génération, de la pensée de Marx, j'étais, là aussi comme beaucoup d'autres, frustré de l'absence d'une véritable théorisation du politique chez Marx et ses successeurs; d'où l'idée d'aller chercher "ailleurs" –et même si cet ailleurs se situait fort loin du marxisme, voire à ses antipodes– des éléments susceptibles de pallier cette carence. Cette première lecture me fascina (un sentiment qu'ont partagé beaucoup de nouveaux lecteurs de Schmitt, et dont il me

1 Carl Schmitt. *La notion de politique. Théorie du partisan*. Paris, Calmann-Lévy, [1932] 1972.

2 Julien Freund. "Préface", in Carl Schmitt: *La notion de politique...*, pp. 7-38, ici. 8 et 11.

fallut progressivement apprendre à me défaire, car la séduction qu'exercent le style brillant et la rhétorique efficace de Schmitt nuit à la distance critique qu'il faut conserver à l'endroit de ses thèses). Ceci m'engagea à me lancer dans une lecture extensive des écrits de cet auteur; celle-ci fut facilitée par le fait que je séjournais à la fin des années 1980 dans une institution de recherche en Allemagne, où les écrits de Schmitt étaient plus accessibles qu'en France (où il m'avait fallu courir d'une bibliothèque à l'autre pour accéder à des textes dont certains n'avaient jamais été réédités, parfois pour d'excellentes raisons).³ Comme il en va souvent dans la recherche, ce que j'ai trouvé dans ces écrits (une pensée forte du droit dans son rapport à la politique, mais aussi à d'autres domaines, comme celui de la théologie) fut bien différent ce que j'y cherchais au départ. Et cela ne fut pas sans effets sur mon profil personnel. De la lecture de Schmitt (et d'autres auteurs moins suspects que lui, comme Karl Polanyi, que je découvris aussi durant cette période marquée par un événement majeur: l'effondrement du "socialisme réel"), je suis sorti plus vraiment 'marxiste', mais certainement pas non plus "schmittien", si toutefois cet adjectif a un sens... En effet, pour moi, contrairement à certains apologistes inconditionnels (comme Helmut Quaritsch ou Günter Maschke en Allemagne, ce dernier étant au demeurant l'auteur d'un exceptionnel travail éditorial,⁴ ou comme Julien Freund et Alain de Benoist en France), l'œuvre de Schmitt est seulement une boîte à outils. Quant à son auteur, nous pouvons nous passer de lui.

Ma lecture de Schmitt n'a pas seulement participé d'une thérapie politique personnelle. Elle a aussi été, et c'est plus important, un moment de la constitution de mon identité philosophique. Depuis le début de mes années de formation, je travaillais avec acharnement sur l'œuvre de Hegel (d'abord sur la *Logique*, puis sur la philosophie juridique et politique); c'est donc tout naturellement que j'entrepris, vers la fin de ma vie d'étudiant, la rédaction d'une thèse de doctorat (plus exactement de ce qu'on appelait une thèse d'Etat, qui correspondait à l'habilitation allemande) consacrée à ce philosophe, en m'intéressant

3 Exemple: la traduction partielle de *Légalité et légitimité* parue en 1936 à Paris, accompagnée de commentaires délirants du traducteur, William Gueydan de Roussel, un authentique nazi français, ultérieurement collaborateur de la Gestapo parisienne. Condamné à mort par contumace, il vécut paisiblement en Argentine jusqu'à son décès.

4 Maschke a réédité le *Léviathan* de Schmitt (1938), un de ses écrits les plus compromettants en raison des attaques antisémites qu'il contient; il a aussi édité deux recueils contenant la quasi-totalité des articles de Schmitt qui ne figuraient pas dans les deux recueils que ce dernier avait lui-même publiés (*Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles* en 1940 et *Verfassungsrechtliche Aufsätze* en 1958): il s'agit de *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969* et de *Frieden oder Pazifismus? Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik*.

plus particulièrement au rapport, que je jugeais (et juge toujours) novateur, qui s'institue chez lui entre pensée spéculative et positivité ou, si l'on veut, entre la raison (qui chez Hegel est à la fois dialectique et spéculative) et l'entendement (dont les sciences "positives", comme le droit, sont l'illustration féconde). Par intérêt personnel, et sans doute là aussi parce que le champ du droit avait été fort négligé par le marxisme, où la qualification de "superstructure" suffisait à décourager généralement tout effort d'analyse un peu fine,⁵ je voulais étudier ce rapport dans le domaine de ce que Hegel nomme l'esprit objectif, et d'abord dans celui du droit, concept auquel Hegel confère une extension inusitée en procédant à ce que j'ai nommé sa "démultiplication", une opération qui fait du droit bien plus que le seul "droit des juristes": la désignation de l'ensemble des formes de la normativité sociale.⁶ La découverte incidente de Carl Schmitt me permit à la fois de préciser et de donner un nouveau cours à ce projet. D'un côté, en effet, l'approche schmittienne du droit m'apparaissait comme une expression particulièrement radicale, parce que philosophiquement bien informée, de la "positivation" (ou de l'autonomisation) du droit en cours depuis le 19^e siècle, et dont le positivisme juridique (dont Schmitt est par ailleurs un adversaire résolu et constant) constituait l'expression doctrinale parfois naïve. D'autre part, cependant, la pensée de Schmitt me semblait entretenir un rapport particulièrement intéressant avec celle de Hegel, un auteur qu'il connaît fort bien et qu'il qualifie d'"esprit politique au sens le plus élevé".⁷

Il me vint alors l'idée de lire "en miroir" les écrits de Hegel et ceux de Schmitt, mon hypothèse de travail étant que l'image à n'en pas douter déformante et déformée que le décisionnisme schmittien⁸ offre du hégélianisme procure un éclairage indirect et intéressant sur cette philosophie: elle permet d'en mettre en lumière certains aspects inaperçus, elle aide aussi à rectifier une certaine image reçue de Hegel, disons

5 Même un ouvrage s'efforçant de prendre au sérieux les déterminations juridiques comme *La théorie générale du droit et le marxisme* de Evgeni Pasukanis (Paris, EDI, [1928] 1970) est irrémédiablement limité par cette caractérisation du droit, qui interdit de lui reconnaître une vie propre.

6 Voir Jean-François Kervégan. *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*. Vrin, 2008, p. 55 sq.
7 Carl Schmitt. *La notion de politique...*, p. 105.

8 Aujourd'hui, je n'emploierais plus cette locution sans précautions pour caractériser l'orientation théorique de Schmitt: le "décisionnisme" revendiqué par lui dans les années 1920, singulièrement dans la première *Théologie politique*, ne représente en toute rigueur qu'un moment de son évolution intellectuelle; il a d'ailleurs pris ses distances avec lui dans l'écrit de 1934 sur "les trois types de la pensée juridique" (par ailleurs fort suspect, puisqu'il accompagne, avec *Etat, Mouvement, Peuple*, et prétend justifier le ralliement tonitruant de Schmitt au national-socialisme); dans ce texte, le décisionnisme n'est plus qu'une des "types intemporels" de pensée juridique, à côté du normativisme (qui demeure après comme avant honni) et de la pensée concrète de l'ordre ou institutionnalisme: voir Carl Schmitt. *Les trois types de pensée juridique*. Paris, PUF, [1934] 1995.

une lecture libérale (même si le libéralisme de Hegel est un libéralisme étatique et autoritaire...), une lecture avec laquelle l'interprétation schmittienne est en complète rupture. C'est ainsi que mon projet de thèse sur Hegel et la positivisation du droit donna finalement naissance à un livre intitulé *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*, dans lequel le second joue le rôle de révélateur (au sens chimique du terme) de la complexité de la pensée hégélienne du droit et de la politique, une complexité à laquelle les prémisses du décisionnisme schmittien ne permettent d'ailleurs pas de rendre justice. À défaut d'autre chose, ma lecture de Hegel au miroir de Schmitt m'a permis, du moins je l'espère, de me libérer des systèmes de lecture codifiés –conservateur, libéral, marxiste, voire fasciste– qui ne rendent pas justice à la richesse et à la complexité d'une pensée qui ne se conforme jamais à nos taxinomies stéréotypées. Hegel est toujours "à côté", c'est ce qui fait à mes yeux l'exceptionnel intérêt de sa pensée. Et Carl Schmitt, à son corps défendant, si j'ose dire, en rend à sa manière témoignage –un témoignage qui bien entendu doit être reçu précautionneusement–.

Pourquoi avoir consacré à Carl Schmitt, près de vingt ans après le premier, un deuxième livre, *Que faire de Carl Schmitt?*, alors même que la confrontation de cet auteur avec Hegel à laquelle j'avais procédé dans le précédent avait permis (à mes yeux, en tout cas) d'établir les limites d'une pensée brillante, terriblement efficace, mais affectée d'une borne épistémologique insurmontable: celle de la logique décisionniste du "ou bien, ou bien", une logique dont Hegel, précisément, considère qu'elle interdit à la pensée de faire éclore ses plus beaux fruits, c'est-à-dire qu'elle ferme la voie à ce qu'il nomme la pensée spéculative?⁹ Je l'ai fait, en quelque sorte, pour solder les comptes alors que j'étais passé à autre chose (mes travaux actuels en philosophie du droit, et notamment sur les droits, s'appuient plutôt sur une littérature anglo-saxonne particulièrement riche en ce domaine). Solder les comptes après un commerce durable, comme je l'ai fait naguère avec Hegel en publiant le bilan de mon immersion, ô combien profitable pour moi, dans sa doctrine de l'esprit objectif (avec le livre *L'effectif et le rationnel*), et tout récemment, avec la philosophie pratique de Kant (*La raison des normes*).¹⁰ Il m'a donc alors paru utile, et d'abord pour moi-même, de dresser le bilan de ma longue fréquentation des écrits de Carl Schmitt (même si elle est devenue plus épisodique, elle n'a jamais complètement cessé après la parution de *Hegel, Carl Schmitt*), et de me demander le plus honnêtement

9 Voir Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Encyclopédie des sciences philosophiques*. Paris, Vrin, [1817] 1970, Préface de la 2^e éd., p. 126; Addition au § 32, p. 487.

10 Voir Jean-François Kervégan. *La raison des normes. Essai sur Kant*. Paris, Vrin, 2015.

possible ce que cette œuvre peut (et ne peut pas) apporter à une pensée du droit et de la politique tournée vers le présent. Cet angle d'attaque explique le parti adopté dans ce livre (il m'a été reproché par certains)¹¹ de "décontextualiser", autant que faire se pouvait, ces écrits. Il est vrai que pour bon nombre d'entre eux ce n'est pas facile: c'est bien entendu le cas des écrits de la période 1933-1945, ouvertement destinés à appuyer le combat de Hitler "contre Weimar, Genève et Versailles" (suivant le sous-titre donné par Schmitt en 1940 au recueil d'articles *Positionen und Begriffe*) et à légitimer (en en donnant une interprétation qui ne convenait pas toujours à certains hiérarques du nouveau régime) la "vision du monde" national-socialiste. Dans le cas d'autres textes, certes empreints d'un zèle 'militant' peu conforme à l'*ethos* d'un professeur de droit constitutionnel, les choses sont plus compliquées. Prenons l'exemple de *Der Hüter der Verfassung* (1931), dans lequel Schmitt plaide pour une inflexion plébiscitaire du régime de Weimar, ou encore celui de *Légalité et légitimité* (1932), un texte d'intervention juridique et politique écrit dans le contexte de la crise finale de la République de Weimar, où Schmitt cherche, selon ses adversaires, à construire les bases juridiques d'un coup d'Etat constitutionnel et, selon lui, à sauver un régime à l'agonie.¹² En dépit de leurs évidentes connotations antidémocratiques, je crois pourtant qu'il n'est ni illégitime ni inutile de s'interroger sur ce que, sur un plan strictement théorique, et en "désactivant" leurs évidentes motivations très politiques, ces textes, en particulier le second, avancent à propos de la nécessité, pour une 'légalité' toujours soumise au risque de l'érosion normative, de s'inscrire dans un horizon de 'légitimité' qui (ceci dit contre Schmitt) ne se déploie pas forcément *contra legem*.

Le parti adopté de lire les écrits de Schmitt hors contexte (autant que faire se peut, et ce n'est évidemment pas toujours possible) explique aussi les références qui sont faites dans le livre à tout un ensemble d'auteurs dont l'œuvre croise d'une manière ou d'une autre celle de Schmitt, mais qui s'inscrivent dans un horizon bien différent et se sont parfois vigoureusement opposés à lui, comme Benjamin, Blumenberg, Habermas, Derrida ou Agamben. L'idée n'est pas de traquer on ne sait quelle influence secrète –la plupart des auteurs que je viens de citer ont reconnu de plus ou moins bon gré leur dette envers l'auteur du "théorème de la

11 Voir la *Disputatio* organisée par la revue canadienne *Philosophiques* autour du livre avec des contributions d'Olivier Beaud, Catherine Colliot-Thélène, Olivier Jouanjan et Charles Larmore, en particulier les observations critiques des deux derniers, ainsi que mes réponses: *Philosophiques*, Vol. 39, N° 2, 2012, pp. 451-489.

12 Ce contexte est parfaitement restitué par Olivier Beaud dans *Les derniers jours de Weimar* (Paris, Descartes & Cie, 2007); voir également Augustin Simard *La loi désarmée. Carl Schmitt et la controverse légalité*. Paris-Québec, Editions de la MSH et Presses de l'Université Laval, 2009.

sécularisation”, comme dit Blumenberg—, mais plutôt d’établir au cas par cas que le dialogue ou la confrontation avec Schmitt, ou avec certains motifs schmittiens, a joué un rôle décisif dans la construction de leur propre identité théorique.

Cette démarche permet aussi d’aborder à nouveaux frais des questions qui ont ces derniers temps reconquis une actualité, comme celle du ‘retour de la guerre juste’¹³ ou celle de ce que je nomme la politique post-étatique, dans l’espoir qu’une grille d’analyse construite à l’aide de motifs schmittiens sera en mesure d’affiner ou de modifier les réponses qui y sont apportées d’ordinaire. Dans tous ces cas, ma conviction est que le passage par l’œuvre de Schmitt, s’il s’accompagne d’une constance vigilante à l’égard de toute forme de complaisance, peut être très fructueux; il nous aide à apprendre à formuler des questions là où la *doxa* commune tend à nous imposer des réponses. Schmitt nous aide, par exemple, à nous interroger sur les conditions de notre (bonne) conscience démocratique (voir les textes réunis dans le volume *Parlementarisme et démocratie*)¹⁴ et sur les présupposés des ‘valeurs’ auxquelles nous croyons le plus profondément.¹⁵ Il nous incite à ressaisir les objets juridiques “dans leur historicité concrète”¹⁶ et à tirer les conséquences de cette historicité. Et ces conséquences peuvent être lourdes. Par exemple, Schmitt conclut la chose suivante de l’étude historique du concept d’Etat qui est menée dans la conférence intitulée “L’Etat comme concept concret, lié à une époque historique”:¹⁷ “Il est trompeur d’employer de façon indifférenciée le mot ‘Etat’ dans le contexte des époques historiques les plus diverses et d’en faire un concept universel”.¹⁸ Constat à première vue assez banal: l’Etat lui aussi a une histoire, et on ne peut sans précaution parler d’Etat grec, romain ou perse comme on parle d’un Etat moderne. Mais la conséquence ultime de cette historicisation du concept d’Etat est brutalement tirée dans la préface à la réédition de *La Notion de Politique*, en 1963: “L’ère de l’Etat est à son déclin. Tout commentaire est désormais superflu”.¹⁹ Voici un excellent exemple de la manière dont Carl Schmitt pratique l’histoire des idées ou des concepts: de la nécessité d’envisager

13 Voir Michael Walzer. *Guerres justes et injustes*. Paris, Gallimard, [1977] 2006.

14 Voir Carl Schmitt. *Parlementarisme et Démocratie*. Paris, Seuil, [1923] 1988.

15 Voir Carl Schmitt. “La tyrannie des valeurs [1979]”, in Isabelle Koch et Norbert Lenoir (dirs.): *Démocratie et espace public: quel pouvoir pour le peuple?* Hildesheim, Olms, 2008, pp. 211-237.

16 Carl Schmitt. *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*. Berlin, Duncker & Humblot, [1958] 1985, p. 58.

17 Carl Schmitt. “Staat als konkreter, an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff [1941]”, in *Verfassungsrechtliche Aufsätze...*, pp. 375-385.

18 Carl Schmitt. *Verfassungsrechtliche Aufsätze...*, pp. 58-59.

19 Carl Schmitt. *La notion de politique...*, p. 42.

l'Etat historiquement et non comme un "concept universel, valable pour tous les peuples et tous les temps",²⁰ il conclut à la péremption de la forme-Etat et à la nécessité de penser désormais le politique dans un autre cadre et avec d'autres outils que ceux que la philosophie politique moderne a construits depuis Hobbes. Nombreux seront ceux qui, acceptant la prémisse, se refuseront d'adhérer à la conclusion, tout en reconnaissant qu'elle est une incitation intéressante à renouveler notre façon de poser la question du politique.

Toutefois, je voulais aussi, pour moi-même, marquer clairement, lorsqu'elles sont atteintes, les limites de l'aide que ces écrits peuvent apporter. Bref, il s'est agi pour moi de "partir de Carl Schmitt" (tel était le titre auquel j'avais initialement pensé) aux deux sens que peut recevoir l'expression: le prendre pour point de départ et prendre congé de lui. Il m'a souvent paru fécond de partir des écrits de Schmitt, car ils aident à formuler des questions 'impertinentes' (au sens de *unzeitgemäß*) –mais en réalité fort pertinentes–, des questions que, sans son aide, on ne parvient pas à poser avec autant de tranchant. Un exemple parmi d'autres: la conjonction entre droit et démocratie est-elle si évidemment nécessaire qu'on (= Habermas) nous le dit constamment aujourd'hui?²¹ Ne faut-il pas plutôt considérer que ce rapport est fait de tensions et de contradictions qu'il s'agit toujours de résoudre, ce qui ne peut se faire grâce aux seules ressources d'une "politique délibérative", comme paraît le croire Habermas. Sur des questions comme celle du rapport entre droit et démocratie, et plus généralement du rapport entre droit et politique, Schmitt nous oblige à sortir du chemin balisé de nos certitudes libérales, et c'est un exercice utile. Mais il faut aussi, une fois qu'on a fait son marché, "partir de lui" en un autre sens: lui donner congé s'il ne nous aide plus à penser ou lorsque son mode de formulation des questions envisagées devient un obstacle. Un seul exemple (j'en donne dans chacun des chapitres de la deuxième partie): le chapitre sur la légitimité (chapitre V) cherche à montrer qu'une fois pris en considération les arguments (et ils sont consistants) développés par *Légalité et légitimité* contre l'illusion d'une complétude et d'une autosuffisance de l'ordre légal, il est possible, en empruntant des voies différents de celle de Habermas (qui développe en la matière des arguments massivement anti-schmittiens contre "la conception plébiscitaire de la démocratie"),²² de poser à nouveaux frais

20 Carl Schmitt. "Staat als konkreter...", p. 383.

21 Le livre de Jürgen Habermas, *Droit et démocratie. Entre faits et normes* (Paris, Gallimard, [1992] 1997), développe la thèse de l'existence d'un "lien interne" entre droit et démocratie, plus précisément entre droits de l'homme et souveraineté populaire (p. 486).

22 Voir Jürgen Habermas. *Droit et démocratie...*, pp. 204-205.

la question de la “légitimité de la légalité”; de réintroduire l’idée d’une norme et de procédures *immanentes* permettant de justifier ultimement le formalisme de la loi et l’état de droit dénigrés par Schmitt, tout en s’interdisant d’invoquer ce que Luhmann (en visant Habermas) nomme “une idée du droit au-dessus du droit”.²³

Mais ce qui reste acquis, de mon point de vue, c’est que c’est souvent à *partir de* Schmitt –ou de positions théoriques conquises en partie grâce à lui– que l’on peut *partir de* lui, qu’on peut de façon féconde le “dépasser-conserver” (*aufheben!* le vocabulaire de Hegel est utile...). En revanche, la dénégation vertueuse de ses positions “scandaleuses” ne me paraît guère fructueuse. Par exemple: à la fameuse formule “le politique est la distinction de l’ami et de l’ennemi” (d’ailleurs rarement bien comprise, puisqu’on l’interprète comme une thèse sur l’essence du politique, alors que Schmitt récuse explicitement cette interprétation et fait de la distinction ami/ennemi un simple critère ‘topographique’), il ne me paraît pas très fécond d’opposer l’idée, certes plus convenable, que la politique n’a rien à voir avec l’inimitié, qu’elle participe exclusivement de la *philia*, et que la seule vraie politique est la “politique de l’amitié” (l’expression est de Derrida, mais ce n’est pas lui que mon propos vise, car il s’est lui-même astreint dans le livre portant ce titre à un dialogue sans concessions mais ‘charitable’ avec les positions de Schmitt).²⁴ Sur certains sujets, en particulier sur les cinq thèmes qu’aborde la deuxième partie du livre, j’ai cherché à montrer que le passage par les analyses de Schmitt conduit à modifier la position habituelle de la question, et par là d’avancer, quitte à devoir rectifier ce qui en elles mérite de l’être.

Quelques mots sur le contenu et l’organisation interne du livre. La première partie, intitulée “Un penseur essentiellement contestable”, propose en guise d’entrée en matière des considérations bio-bibliographiques principalement destinées aux lecteurs qui ne sont pas familiers des écrits de Schmitt et des controverses qu’ils ont suscitées. Elle examine également à gros traits la réception contrastée de ses écrits dans différents pays, dont la France; une attention particulière est accordée à la réception de Schmitt au sein de l’Ecole de Francfort, et plus précisément chez Habermas – dont je pense qu’on peut montrer, en dépit de ses fermes dénégations, que ses propres analyses, notamment dans ses premiers écrits, se sont nourries de motifs schmittiens. La 2^e partie du livre, proprement théorique, aborde cinq questions que je crois centrales chez

23 Niklas Luhmann. *Das Recht der Gesellschaft*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993, p. 33.

24 Dans *Politiques de l’amitié* (Paris, Gallée, 1994), les pp. 101-111, 133-193 et 274-279 sont consacrées à discuter, de manière étonnamment ouverte, le texte (malheureusement?) le plus connu de Carl Schmitt.

Schmitt, en tentant d'établir à chaque fois le parti qu'on peut tirer de ses analyses. Le chapitre trois ("Théologie") traite de l'éventuel arrière-plan théologique de la politique. Relevant le caractère équivoque de ce que Schmitt nomme "théologie politique", il montre que si Schmitt a pu se définir comme un "théologien de la science du droit", c'est en un sens très particulier: celui suivant lequel le juriste est un "rétenteur" (c'est le motif paulinien du *katechon*, auquel recourent de nombreux textes d'après-guerre, et auquel il ne faut pas accorder, comme certains le font aujourd'hui, une importance démesurée). En fin de compte, Schmitt est 'théologien' au sens où il voit dans la science juridique un rempart (un "ultime asile")²⁵ contre la désagrégation entropique de l'ordre du monde – un motif classiquement conservateur qu'il convient de soumettre à la critique-. Le chapitre quatre ("Normativité") analyse le débat entre deux épistémologies juridiques opposées: l'épistémologie normativiste incarnée par Kelsen et l'épistémologie décisionniste professée par Schmitt au cours des années 1920. De cette confrontation, je tire certaines conséquences, qui ne sont pas "schmittiennes", quant au statut de la rationalité normative: s'il est important de noter, avec Schmitt, l'irréductibilité du moment (originaire ou conclusif), de la décision, il n'est pas nécessaire de considérer comme lui que décision et rationalité sont antinomiques. Au demeurant, comme le montre très bien Emmanuel Pasquier à propos du droit international, une confrontation serrée des textes de Kelsen et de Schmitt montre qu'ils jouent parfois à fronts renversés.²⁶ Le chapitre cinq ("Légitimité") traite du rapport, qui vient d'être évoqué, entre légalité et légitimité et montre qu'on peut, sur cette question, et à partir de prémisses voisines de celles de Schmitt, définir une voie différente de celle qu'il suit dans son écrit de 1932, sans pour autant adopter le formalisme procédural valorisé (non sans raisons, d'ailleurs) par Habermas: cette voie consiste à prendre en compte la dialectique jamais épuisée de la délégitimation et de la relégitimation de la légalité, qui permet de prendre au sérieux les pathologies de la démocratie mises en évidence par Schmitt sans en tirer les conséquences antidémocratiques que lui-même en a tirées avant même le ralliement de 1933. Le chapitre six ("Politique") revient sur le texte qui demeure le plus connu de Schmitt (l'essai de 1928-1932 sur "le concept du politique", telle serait la traduction exacte de son titre) et propose d'aller au-delà

25 Voir Carl Schmitt. "Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft", in *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, pp. 386-429, particulièrement la p. 420 ("La situation de la science européenne du droit". *Droits*, N° 14, 1991, pp. 115-140, ici p. 136; autre traduction dans *Machiavel, Clausewitz*. Paris, Krisis, 2007, pp. 171-214, ici p. 207).

26 Voir Emmanuel Pasquier. *De Genève à Nuremberg. Carl Schmitt, Hans Kelsen et le droit international*. Paris, Classiques Garnier, 2012.

des simplifications auquel il a donné lieu (et que Schmitt a encouragées, d'ailleurs): dire que 'le politique' a pour *index* le rapport d'hostilité ne signifie pas que ce rapport soit pour Schmitt l'*essence* ou la *substance* du politique (il dit même explicitement le contraire).²⁷ Au-delà de Schmitt, je tente de montrer l'importance d'une prise en compte, trop souvent négligée, de ce que j'appelle le moment politique du droit, un moment que les diverses formes du normativisme tentent en vain d'éviter. Enfin, le dernier chapitre ("Monde") reconstruit les arguments de Carl Schmitt à l'encontre du projet (qu'on attribue fallacieusement à Kant) d'une unification politique du monde. Ces arguments s'appuient sur une théologie de l'histoire cryptée (centrée sur le motif, déjà évoqué ci-dessus, du *catechon*), dont je montre qu'elle n'est pas nécessaire au propos schmittien, dont on peut en revanche retenir une leçon forte. Si le droit, en son sens premier, a quelque chose à voir avec l'acte de prendre (*nehmen*), avec l'idée d'une prise ou d'une prédation originaire qu'il s'efforce de légitimer (la *Landnahme*, la "prise de terre": le modèle est bien entendu la conquête du Nouveau monde), néanmoins "le monde" *comme tout* est inappropriable, c'est pourquoi il reste hors de prise: le monde, l'unité du monde, n'est pas un objet juridique.

Sur les différents points qui viennent d'être évoqués, j'ai la conviction que le passage par Schmitt modifie ou infléchit de manière féconde les termes dans lesquels les questions –les 'bonnes' questions– sont posées. Cela dit, que les *réponses* qui y sont apportées chez lui puissent ne pas nous convenir, qu'elles heurtent de plein fouet certaines de nos convictions les mieux assises, c'est certain; du moins nous voyons-nous incités à affiner et à préciser nos propres réponses, de même que le propos schmittien nous contraint parfois à repenser nos questions, ou certaines d'entre elles.

Ma lecture de Schmitt prend au sérieux sa revendication constante d'être avant tout juriste ("je suis juriste, et pas théologien", écrit-il dans son *Ex Captivitate Salus*, une sorte de méditation écrite au moment de son incarcération à Nuremberg).²⁸ Autrement dit, je ne lis pas Schmitt comme un philosophe politique qui ne va pas jusqu'au bout de sa démarche (telle fut la lecture de Leo Strauss et de Kojève), ni comme un

27 Voir Carl Schmitt. "Éthique de l'Etat et Etat pluraliste", in *Parlementarisme et Démocratie...*, pp. 130-149; particulièrement la p. 143.

28 Carl Schmitt. *Ex Captivitate Salus. Expériences des années 1945-1947*. Paris, Vrin, [1950] 2003, p. 168. Il est vrai que dans le journal qu'il tient à la même période, il se définit comme un "théologien de la science du droit" (*Glossarium. Aufzeichnungen aus den Jahren 1947 bis 1958*. Berlin. Duncker & Humblot, 1991, p. 23); mais, comme je l'ai indiqué dans le livre (p. 108), "théologien de la science juridique" ne signifie pas la même chose que "théologien dans la science juridique".

théologien politique (c'est la lecture de Heinrich Meier, un commentateur straussien subtil), bien qu'il soit l'inventeur du vocable "théologie politique" et qu'il ait publié deux livres portant ce titre. Selon moi, c'est toujours en juriste (mais en juriste "politique", pas en juriste normativiste) que Schmitt aborde les choses politiques, que ce soit dans sa période "décisionniste" (les écrits des années 1920: la première *Théologie politique*, *La notion de politique*, *Théorie de la constitution*), après sa conversion à l'institutionnalisme ou à la "pensée de l'ordre concret" (*Les trois types de la pensée juridique*), ou enfin lorsqu'il fait œuvre d'historien très "politique" du droit international (*Le Nomos de la Terre* et les autres écrits des années 1950 et 1960). Autrement dit, je crois que c'est parce qu'il est d'abord et avant tout juriste, non seulement de par les objets qu'il étudie, mais dans sa manière de penser, très "casuistique", si l'on veut, qu'il peut intéresser le philosophe –pour autant, bien entendu, que ce que l'on entend par philosophie accorde quelque importance au droit et au raisonnement juridique–. Pour ma part, les écrits de Schmitt que je trouve les plus intéressants *philosophiquement* sont ses écrits les plus techniquement juridiques, comme la *Théorie de la Constitution*, *Légalité et Légitimité* et les articles recueillis dans ses "écrits de droit constitutionnel" (*Verfassungsrechtliche Aufsätze*), ainsi que les analyses relevant de l'histoire des doctrines juridiques (comme *La dictature* ou *Le Nomos de la terre*), et pas forcément les textes plus "essayistes", comme *La notion de politique*, les deux *Théologie politique* et d'autres textes essais moins connus comme l'opuscule *Hamlet et Hécube* ou *La tyrannie des valeurs*. Bien entendu, il ne s'agit pas de nier l'intérêt que présente les essais schmittiens, qu'il s'agisse des écrits précités, de son livre sur le romantisme politique ou de ses textes sur le catholicisme.²⁹ Mais ce serait une erreur, selon moi, de fonder une interprétation d'ensemble de la pensée de Carl Schmitt sur ces écrits qui restent "exotériques", même s'ils sont plus séduisants que les textes strictement juridiques. Je reste convaincu que le 'noyau dur' de la pensée de Schmitt –celui auquel j'ai voulu me confronter– réside dans ses écrits de juriste.

Quand on parle de Carl Schmitt, on ne peut pas ne pas évoquer aussi son adhésion au national-socialisme. On l'aura compris à ce qui précède, et je m'en explique de manière circonstanciée dans le livre (trop peut-être: cela m'a été reproché): mon choix n'est pas de prendre cette question du nazisme de Schmitt pour axe de lecture. Il y a à cela une bonne et simple raison: sur le plan factuel, il n'y a aucune discussion à avoir sur ce sujet. A partir de 1933, et jusqu'à la défaite de Stalingrad, à la fin de

29 Voir Carl Schmitt. *La visibilité de l'Eglise. Catholicisme romain et forme politique*. Donoso Cortes. *Quatre Essais*. Paris, Éditions du Cerf, [1923] 2011.

l'année 1942, Carl Schmitt a été un national-socialiste sans états d'âme; il en a même beaucoup rajouté, allant dans certains écrits bien au-delà de ce que se sont permis de faire la plupart de ses collègues universitaires (acquis ou ralliés dans leur immense majorité au nouveau régime, il faut malheureusement le rappeler, et cela dans toutes les disciplines académiques). Un minimum d'information (et on dispose aujourd'hui d'un maximum d'information!) suffit pour se convaincre que la réponse à la question: Carl Schmitt fut-il nazi? ne fait pas l'ombre d'un doute. Je récuise, à cet égard, les stratégies de savants apologistes (Günter Maschke, Helmut Quaritsch, et d'autres) qui ont cherché à "expliquer" le ralliement de Schmitt au nazisme, c'est-à-dire en fait à le rendre acceptable.³⁰ Mais –et c'est une deuxième raison– une fois les faits établis, et ils doivent l'être, la discussion n'est pas très intéressante; j'ai d'ailleurs le sentiment que ceux qui, parfois avec talent, s'évertuent à montrer qu'il y aurait une "essence nazie" de la pensée de Schmitt ont une étrange idée de ce qu'est la pensée... Par ailleurs, sur un plan strictement empirique, tout semble indiquer que le ralliement bruyamment mis en scène de Schmitt, au printemps 1933, à un parti dont il préconisait quelques mois plus tôt l'interdiction, en même temps que celle du parti communiste, pour cause de non-adhésion aux principes fondamentaux de l'ordre constitutionnel existant (c'est par cette suggestion que se conclut *Légalité et légitimité*, à la fin de l'année 1932!) a obéi à des motifs pour une bonne part opportunistes et carriéristes. Non sans succès, d'ailleurs: Goering l'a fait nommer conseiller d'Etat, ce qui lui assurait –il s'en est vanté!– la disposition d'une voiture de fonction, et il a un moment occupé la présidence de l'Académie du droit allemand, créée par le nouveau régime pour faire pièce aux institutions corporatives existantes, comme l'association des juristes constitutionnalistes, avant d'en être écarté en raison des conflits internes au parti national-socialiste et de la montée en puissance des 'ultras' de la SS. Mais ce ralliement, quelles qu'en soient les arrière-pensées, n'en a pas moins été entier et révoltant dans sa démesure, en particulier à deux reprises: lorsque Schmitt publie en 1934 un article provocateur intitulé "Le Führer protège le droit"³¹ en vue de justifier sur le plan *juridique* la "nuit des longs couteaux", à savoir l'élimination de Röhm et des SA (c'est le motif final des *Damnés* de Visconti);

30 Voir Günter Maschke. *Der Tod Carl Schmitts*. Wien, Karolinger Verlag, 1987; du même auteur. "Drei Motive im Anti-Liberalismus Carl Schmitts", in Klaus Hansen et Hans Lietzmann (dirs.): *Carl Schmitt und die Liberalismuskritik*. Opladen, Leske & Budrich, 1988, pp 55-79; Helmut Quaritsch. *Positionen und Begriffe Carl Schmitts*. Berlin, Duncker & Humblot, 1991.

31 Carl Schmitt. "Der Führer schützt das Recht", in *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles*. Berlin, Duncker & Humblot, [1940] 1988, pp. 199-203; traduction: "Le Führer protège le droit [1933]", *Cités*, N° 14, 2003, pp. 165-171.

et lorsqu'il organise en 1936 la sinistre *Judentagung*, rassemblant le gratin des professeurs de droit allemands pour dénoncer "les méfaits de l'esprit juif dans la science juridique allemande".³² Ces faits, et d'autres encore, sont parfaitement connus. Ils sont sans doute une manifestation hyperbolique de ce que Quaritsch a nommé le "zèle du converti";³³ mais cela ne les rend pas excusables, et en un sens le non-lieu dont Schmitt a bénéficié lors du procès Nuremberg n'était pas justifié, même si aucun acte criminel ne pouvait lui être attribué.³⁴ Il est vrai que beaucoup d'autres universitaires de premier plan étaient dans le même cas, et qu'ils n'ont même pas, contrairement à Schmitt, été mis à la retraite d'office. Cela a suscité chez ce dernier le sentiment d'avoir payé (fort peu!) pour les autres et un apitoiement complaisant sur soi-même qui est mis en scène dans le *Glossarium*, le journal rédigé en 1947-1948 durant et après sa détention, dans lequel abondent par ailleurs, comme dans les *Cahiers noirs*, les notations antisémites.

Pourquoi, néanmoins, m'être intéressé en toute connaissance de cause à Carl Schmitt? Pour la raison suivante: il est manifeste, lorsqu'on les lit, que ses écrits, à l'exception de quelques-uns, résistent à cette *reductio ad Hitlerum* dont parlait ironiquement Leo Strauss, qui s'est toujours gardé pour sa part de la pratiquer, que ce soit dans le cas de Heidegger ou dans celui de Schmitt, dont il a commenté *La notion de politique* avec une lumineuse perspicacité.³⁵ Si Carl Schmitt n'avait écrit que les textes qui viennent d'être évoqués, si sa production scientifique globale était d'une veine comparable à celle, le plus souvent consternante de pauvreté, de plunitifs nazis comme Höhn, Koellreuter et consorts, il y a longtemps qu'on l'aurait oublié, comme on a oublié les autres.³⁶ Mais ce n'est pas le cas, et c'est là le problème –ici, la similitude avec le cas Heidegger est frappante–. Ce rapprochement n'a rien de fortuit. Dans les deux cas, un auteur situé au tout premier rang de sa spécialité se rallie avec éclat à un régime qui tient les intellectuels en grande suspicion, et qui n'a suscité

32 Voir Carl Schmitt. "Die deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist". *Deutsche Juristen-Zeitung*, N° 41, 1936, pp. 1193-1199; traduction: "La science allemande du droit dans sa lutte contre l'esprit juif [1936]", *Cités*, N° 14, 2003, pp. 173-180.

33 Voir Helmut Quaritsch. *Positionen und Begriffe Carl Schmitts...*, p. 83 sq.

34 Les actes des interrogatoires de Schmitt durant sa détention préventive à Nuremberg sont désormais publiés: voir Helmut Quaritsch (éd.). *Carl Schmitt. Antworten in Nürnberg*. Berlin, Duncker & Humblot, 2000 (traduction: Carl Schmitt *Ex Captivitate Salus...*, pp. 27-42 et 47-76). Voir également Carl Schmitt. "Antwort an Kempfner [18/4/1947]", in *Staat, Großbraun, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*. Berlin, Duncker & Humblot, 1995, pp. 453-463.

35 Voir Leo Strauss. "Remarques sur *La Notion de Politique* de Carl Schmitt", in Carl Schmitt: *Parlementarisme et Démocratie...*, pp. 187-214.

36 Sur les rapports entre Schmitt et ces juristes nazis "ultras", voir Bernd Rüthers. *Carl Schmitt im Dritten Reich. Wissenschaft als Zeitgeist-Verstärkung?*. München, Beck, 1989.

chez ceux qu'il ne proscrivait pas qu'une adhésion de commodité, de prudence ou de lâcheté (à l'exception sans doute des médiocres idéologues dont nul aujourd'hui ne se soucie: les Reinhard Hoehn, Ernst Krieck et consorts). Les noms de Schmitt et de Heidegger sont d'ailleurs associés dans un rapport rédigé en 1945 par Karl Jaspers pour la commission d'épuration de l'Université de Freiburg: "Heidegger n'a certainement pas perçu toutes les forces et buts réels du *Führer* (...) Mais son langage et ses actions ont avec le phénomène national-socialiste une certaine parenté, qui seule rend son erreur concevable. Il fait partie, avec Bäumler et Carl Schmitt, de ces professeurs (très différents entre eux) qui ont tenté de prendre intellectuellement la tête du mouvement national-socialiste".³⁷ On sait d'ailleurs que ce double ralliement fut l'occasion d'une relation épistolaire entre les deux hommes, au moins pendant les premières années du régime hitlérien; mais une documentation précise, en l'attente d'une hypothétique ouverture des archives, fait défaut.³⁸ Au-delà des singularités biographiques, de tels cas soulèvent le problème du rapport entre théorie, morale et politique: comment un auteur (philosophe ou juriste) d'une envergure manifestement peu ordinaire a-t-il pu caresser l'espoir de devenir la tête pensante d'un régime qui haïssait la pensée?

Dans le cas de Heidegger, la publication des *Cahiers noirs* montre que l'adhésion au national-socialisme et à la part la plus abjecte de son idéologie ne fut pas de simple opportunité. Dans celui de Schmitt, l'opportunisme et le carriérisme ont sans doute joué un rôle non négligeable; mais il n'explique pas tout. Cela conduit à une question abyssale, que seuls quelques-uns (comme Jacob Taubes dans son petit livre *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebiges Fügung*)³⁹ ont abordé de front: comment peut-il se faire que des esprits puissants et inventifs comme Heidegger et Schmitt aient pu se reconnaître (et avec quelle absence de retenue!) dans le national-socialisme? A une telle question, nullement secondaire, je n'ai pas de réponse *philosophique* à proposer; je dispose seulement,

³⁷ Cité par Hugo Ott. *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt am Main, Campus Verlag, 1988, p. 232.

³⁸ Joseph W. Bendersky a publié une lettre, datée du 22/8/1933, dans laquelle Heidegger remercie Schmitt de lui avoir adressé la troisième édition (revue et 'nazifiée') de *Der Begriff des Politischen*. Il y déclare notamment: "je suis maintenant moi-même en plein *polemos*, et l'aspect littéraire des choses doit passer au second plan. Aujourd'hui, je voudrais seulement vous dire que je compte sur votre collaboration décisive; il y va de la reconstruction interne de toute la Faculté de droit, pour ce qui est de sa mission tant scientifique qu'éducative (...) Le rassemblement des forces spirituelles qui doivent susciter ce qui est à venir est toujours plus urgent. J'en termine pour aujourd'hui avec mes amicales salutations. *Heil Hitler!* Votre Heidegger" (*Telos*, N° 72, 1987, p. 132).

³⁹ Voir Jacob Taubes. *En divergent accord: à propos de Carl Schmitt*. Paris, Payot/Rivages, [1987] 2003.

comme tout le monde, d'éléments relevant d'une psychologie sommaire (l'aspiration au pouvoir...). C'est une des raisons pour lesquelles je n'ai pas cru devoir faire de la question du nazisme (sans pour autant l'éluider) l'axe d'une lecture philosophique de Schmitt, étant entendu que les choix faits par l'individu sont définitivement inexcusables (mais pas totalement inexplicables). Ma position est donc distincte de celle des apologètes de Schmitt comme de celle des dénonciateurs. D'un côté, je ne suis pas de ceux qui croient que le ralliement de Schmitt au national-socialisme est un "détail"; de l'autre, je maintiens qu'il est légitime et fructueux de se pencher sur ses écrits, lorsqu'ils disent quelque chose d'original et de fort – ce qui me paraît évident pour bon nombre d'entre eux. On peut, dans certains cas même on doit discuter les écrits de Carl Schmitt-. C'est ce qu'ont fait, au demeurant, les plus distingués de ses adversaires.

Les écrits de Carl Schmitt ne sont pas "convenables": non pas en raison des choix détestables qui furent les siens, dont ces écrits (pas tous, c'est vrai) peuvent être dans une certaine mesure dissociés, mais parce qu'ils ne partagent pas les présupposés, rarement clarifiés, plus rarement encore justifiés, du discours dominant. C'est pour cette raison que j'ai cru pouvoir m'intéresser à lui: il nous aide à remettre en question les représentations communes de ce que sont le droit, la politique et leur rapport. Je n'irai pas jusqu'à prétendre que Schmitt est notre Machiavel (c'était son ambition déclarée, lui qui avait rebaptisé San Casciano, du nom de la ville où Machiavel fut exilé, la bourgade où il résida jusqu'à sa mort, Plettenberg); je ne voudrais pas non plus, comme certains, chercher dans la violence des réactions qu'il suscite une preuve de sa supériorité. Mais je considère que, s'agissant d'un auteur qui recourt (lorsqu'il le fait) à l'argumentation, on ne peut l'aborder que sur le terrain de la rationalité discursive. Il ne s'est jamais agi pour moi de 'réhabiliter' Carl Schmitt, mais de tirer parti de ce qui, dans son œuvre, peut alimenter une pensée non normativiste de la normativité. C'est là un programme que je crois plus que jamais fécond; on n'est sans doute pas dans la nécessité de passer par Plettenberg pour le réaliser, mais cela peut être un raccourci utile.

Bibliographie

Beaud, Olivier. *Les derniers jours de Weimar*. Paris, Descartes & Cie, 2007.

Derrida, Jacques. *Politiques de l'amitié*. Paris, Galilée, 1994.

Habermas, Jürgen. *Droit et démocratie. Entre faits et normes*. Paris, Gallimard, [1992] 1997.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Encyclopédie des sciences philosophiques*. Paris, Vrin, [1817] 1970.

Kervégan, Jean-François. *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*. Paris, PUF, 1992.

— *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*. Paris, Vrin, 2008.

— *Que faire de Carl Schmitt?* Paris, Gallimard, 2011.

— *La raison des normes. Essai sur Kant*. Paris, Vrin, 2015.

Luhmann, Niklas. *Das Recht der Gesellschaft*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993.

Maschke, Günter. *Der Tod Carl Schmitts*. Wien, Karolinger Verlag, 1987.
— “Drei Motive im Anti-Liberalismus Carl Schmitts”, in Hansen, Klaus et Lietzmann, Hans (dirs.): *Carl Schmitt und die Liberalismuskritik*. Opladen, Leske & Budrich, 1988, pp 55-79.

Meier, Heinrich. *Carl Schmitt, Leo Strauss et la notion de politique. Un dialogue entre absents*. Paris, Julliard, [1988] 1990.

Ott, Hugo. *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt am Main, Campus Verlag, 1988.

Pasquier, Emmanuel. *De Genève à Nuremberg. Carl Schmitt, Hans Kelsen et le droit international*. Paris, Classiques Garnier, 2012.

Pasukanis, Evgeni. *La théorie générale du droit et le marxisme*. Paris, EDI, [1924] 1970.

Quaritsch, Helmut. *Positionen und Begriffe Carl Schmitts*. Berlin, Duncker & Humblot, 1991.

— (éd.). *Carl Schmitt. Antworten in Nürnberg*. Berlin, Duncker & Humblot, 2000.

Rüthers, Bernd. *Carl Schmitt im Dritten Reich. Wissenschaft als Zeitgeist-Verstärkung?* München, Beck, 1989.

Schmitt, Carl. “Die deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist”, *Deutsche Juristen-Zeitung*, N° 41, 1936, pp. 1193-1199.

— *Légalité, légitimité.* Paris, LGDJ, [1932] 1936.

— *La notion de politique. Théorie du partisan.* Paris, Calmann-Lévy, [1932] 1972.

— *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954.* Berlin, Duncker & Humblot, [1958] 1985.

— *Parlementarisme et Démocratie.* Paris, Seuil, [1923] 1988.

— *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles.* Berlin, Duncker & Humblot, [1940] 1988.

— *Glossarium. Aufzeichnungen aus den Jahren 1947 bis 1958.* Berlin. Duncker & Humblot, 1991

— “La situation de la science européenne du droit”, *Droits*, N° 14, 1991, pp. 115-140.

— *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969.* Berlin, Duncker & Humblot, 1995.

— *Les trois types de pensée juridique.* Paris, PUF, [1934] 1995.

— *Etat, Mouvement, Peuple. L'organisation triadique de l'unité politique.* Paris, Kimé, [1933] 1997.

— *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes.* Paris, Seuil, [1938] 2002.

— *Ex Captivitate Salus. Expériences des années 1945-1947.* Paris, Vrin, [1950] 2003.

— “La science allemande du droit dans sa lutte contre l'esprit juif [1936]”, *Cités*, N° 14, 2003, pp. 173-180.

— “Le Führer protège le droit [1933]”, *Cités*, N° 14, 2003, pp. 165-171.

— *Frieden oder Pazifismus? Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik 1924-1978.* Berlin, Duncker & Humblot, 2005.

— *Machiavel, Clausewitz.* Paris, Krisis, 2007.

— “La tyrannie des valeurs [1979]”, in Koch, Isabelle et Lenoir, Norbert (dirs.): *Démocratie et espace public: quel pouvoir pour le peuple?* Hildesheim, Olms, 2008, pp. 211-237.

— *La visibilité de l'Eglise. Catholicisme romain et forme politique. Donoso Cortes. Quatre Essais.* Paris, Éditions du Cerf, [1923] 2011.

Simard, Augustin. *La loi désarmée. Carl Schmitt et la controverse légalité.* Paris-Québec, Editions de la MSH et Presses de l'Université Laval, 2009.

Taubes, Jacob. *En divergent accord: à propos de Carl Schmitt.* Paris, Payot/Rivages, [1987] 2003.

Walzer, Michael. *Guerres justes et injustes.* Paris, Gallimard, [1977] 2006.

Adone Brandalise. “Così lontano, così vicino. Carl Schmitt dopo il novecento”, *Conceptos Históricos*, 4 (6), pp. 44-51.

RESUMEN

A más de treinta años de la publicación de *La política oltre lo stato: Carl Schmitt*, el presente artículo se interroga de qué manera y en qué medida se encuentra aún activo lo que he denominado como el “efecto Schmitt” en el campo de la investigación filosófica y del debate teórico-político.

Palabras clave: *Carl Schmitt, Constitución, soberanía, derecho positivo.*

ABSTRACT

More than thirty years after the publication of *La política oltre lo stato: Carl Schmitt*, this article examines how and to what extent what I have called the “Schmitt effect” is still active in the field of the philosophical research and the theoretical-political debate.

Key words: *Carl Schmitt, Constitution, Sovereignty, Positive Law.*

Recibido el 24 de junio de 2018.

Aceptado para su publicación el 5 de octubre de 2018.

Così lontano, così vicino. Carl Schmitt dopo il novecento

Adone Brandalise

Università di Padova, Italia
adone.brandalise@unipd.it



Quando, nell'ultimo quarto del secolo scorso, il nome di Carl Schmitt si presentò sulla scena della ricerca filosofica e del dibattito teorico-politico italiano, il suo incedere avrebbe potuto ricordare quello del Dioniso euripideo, ospite inatteso e per più versi *unheimlich*, determinato a far pesare il suo essere radicalmente e quindi insostenibilmente di casa là dove un intero ordine poggia, non senza mostrare inquietanti sintomi di precarietà strutturale, sulla sua rimozione.¹ Per sostenere solo –e quasi per gioco– per un istante il parallelo tra il vendicatore venuto a sanzionare l'infelice gestione del rapporto della città con le forze divine catastroficamente denegate dalla pretesa sufficienza razionale dell'assetto che le è imposto da Penteo, e il risorto interesse per un luogo del pensiero novecentesco, difficilmente trascurabile quanto avvolto in una biografia intellettuale e politica che poteva apparire, non senza qualche motivo, poco raccomandabile, si potrà ricordare che non mancarono reazioni dominate dal disappunto di chi avvertiva con disagio il sopraggiungere del sulfureo pensatore a dar corpo a uno sforzo teorico la cui esigenza si manifestava al cuore di un orizzonte problematico concernente la qualità e l'adeguatezza ai tempi delle risorse della

¹ Vedere Carlo Galli. "Carl Schmitt nella cultura italiana (1924-1978)", *Materiali per una storia della cultura giuridica*, Vol. IX, N° 1, 1979, pp. 81-160.

cultura politica di quanto si intendeva allora per “sinistra”.² Ma più ancora si potrebbe insistere su come l’“effetto Schmitt”, al di là delle pur importanti messe a punto storiche, in varia misura attente a ricollocare il pensatore nelle circostanze e nel campo di interazioni con le quali esso pure fa massa, si configurasse come il proporsi di un diverso piano teorico sulla superficie del quale scorgere compiuto il disegno di un apparato concettuale decisamente operante nella scienza politica moderna come struttura logica radicata concretamente nella fenomenologia dell’ordine politico degli ultimi tre secoli. Insomma Schmitt consentiva di riconoscere nella sua completezza la griglia concettuale all’interno del cui campo di possibilità andavano ricondotte e analizzate nei loro limiti e potenzialità le nozioni, giuridiche, politiche e ideologiche dispiegate nella cultura di quell’età delle costituzioni di cui allora si cominciava –*motus in fine velocior*– a percepire il tramonto.³ Come lo spietato figlio di Semele diceva una definitiva verità sulla vicenda tebana per congelarsi sullo sfondo delle macerie procurate dal suo passaggio, il nostro completava svelandone –per così dire– il corredo cromosomico –il nucleo del politico facendone coincidere lo svelamento e il compimento–. Il bagliore della visione schmittiana illuminava una soglia-crinale oltre la quale stava l’improrogabilità di quanto ci si lasciava alle spalle e dello stesso cristallo logico che vi si specchiava, senza che la lucidità dello sguardo a ritroso offrisse mappe o progetti da proiettare sul presente ma con la risorsa non trascurabile della sua efficacia diagnostica.

Insomma Schmitt, cui non mancò in vita la volontà e forse anche la protervia, di operare attivamente come costituente, come produttore di soluzioni politiche, al fondo compariva ora egli stesso come una soglia, sul cui taglio ciò che veniva illuminato sembrava anche indicare un radicalmente “oltre” a proposito del quale la prestazione schmittiana avrebbe brillato soprattutto nel sanzionare l’inadeguatezza delle proposte con le quali si sarebbe preteso di occuparlo tentando di prorogare l’efficacia di un lessico ormai esausto.

L’effetto che ne seguiva sembrava definire il limite intrinseco di tutti i tentativi di contrapporre al dispositivo in cui si connettevano sistematicamente sovranità, rappresentanza e rappresentazione, l’antagonismo di figure di fatto ad esso debitorie della propria stessa configurazione, quali il popolo, consistente solo attraverso colui che lo forma

2 Abbiamo ovviamente presente la non banale eco suscitata dal volume collettaneo *La politica oltre lo stato: Carl Schmitt* (Venezia, Arsenale Cooperativa Editrice, 1981) di cui si parla con ampiezza e autorevolezza ben maggiore nel saggio di Giuseppe Duso presente in questo stesso numero.

3 Su questo tema, poi ripreso più sotto, ci permettiamo di rinviare al nostro Adone Brandalise. “Democrazia e deconstituzionalizzazione”, *Filosofia politica*, Vol. 20, N° 3, 2006, pp. 403-414.

rappresentandolo, o l'individuo identificato nel suo costitutivo volere l'ordine e interrogava criticamente nozioni sensibilissime come *pars pro toto* quella di democrazia. Mentre lo spazio semantico di questo termine si prestava ad essere lo schermo sul quale proiettare un mondo di desideri, il profilo del concetto mostrava il suo bordo duro ed esatto, e quindi la potenza strutturale in cui si realizza il dispiegamento massimo della sovranità, ma anche il limite in ciò inscritto.

Quella che si chiamò allora l'"autonomia del politico" trovò significativamente in dialogo con questo tratto della ricomparsa schmittiana lo spunto per il suo frutto più interessante, quello che si traduceva per un verso nella disattivazione dei dispositivi ermeneutici soliti storicisticamente ridurre il prodursi della forma politica a conseguenza di processi oggettivabili dal discorso sociologico o economico, per un altro nel situare la pratica filosofico-politica nella tensione tra storia concettuale e domanda sulla forma e sugli effetti del suo operare nel presente.

Allo sguardo retrospettivo oggi può apparire più evidente come siffatto impulso operasse, con una sinergia che più che in palesi parentele si radicava in uno sciame, per riprendere la formula cara a Taubes, di "divergenti accordi", in concomitanza con l'attrazione esercitata da proposte filosofiche di indole e genealogia assai diverse.⁴ Da Benjamin allo scenario post-strutturalista francese contemporaneo, queste sembravano rinviare, come nel caso dello Schmitt riletto attraverso il filtro essenzializzante della distanza temporale dal teatro dei suoi successi mondani, alla possibilità di produrre un pensiero in grado di attraversare le giunture strutturalmente decisive del dispositivo del moderno, decifrando il rapporto che aveva vincolato a questo nucleo categoriale il sempre più complesso sviluppo della forma costituzione, con il suo imponente indotto di istituzioni, di corpi intermedi e di saperi. In altri termini, si trattava di andare al cuore aporetico di una costruzione intellettuale tuttora egemonicamente operante ma sempre più incapace di interpretare e governare i propri stessi esiti, per accedere ad una sua comprensione che consentisse anche riconoscere un "fuori" e di studiare le condizioni di pensabilità di un "dopo". Non a caso la rappresentazione del grande artificio, portato a compiutezza dalla luce del proprio stesso crepuscolo, offriva allo sguardo, lungo il taglio delle sue decisioni costitutive, anche l'orma di quanto esse avevano imposto di sacrificare, il molto altro che con esso ha convissuto sotto traccia, rimosso, denegato, ridislocato, in omaggio alla superiore necessità strutturale. Un altro ora in grado di riproporsi aprendo uno spazio logico, in cui più che cercare improbabili modelli alternativi, o peggio, tratteggiare utopie regressive,

⁴ Vedere Jacob Taubes. *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*. Macerata, Quodlibet, 1996.

la riflessione attuale poteva incontrarsi con l'esempio di un pensiero in cui quelle decisioni erano messe in questione.

Insomma, in Schmitt, l'*amicus/hostis*, lo stato d'eccezione, il cristallo hobbesiano, lo *ius publicum europaeum*, la teologia politica, il *nomos* della terra... finivano per comporre come l'epifania della matrice logica dell'ordine politico e nel contempo di definire un dispositivo operante in una realtà politica durata secoli. Ma questo evento coincideva con un lungo congedo, quello in cui un paradigma non più in grado di ricondurre al proprio disegno le repliche del reale si offriva come risorsa essenziale per leggere i limiti intrinseci delle soluzioni politiche messe in campo dall'epoca che lo stava oltrepassando.

D'altro lato qualcuno che allora poteva a buon diritto figurare tra i dialoganti con l'eredità schmittiana con la statura del maestro, non mancava più volte di osservare come le essenziali parole-concetto della politica fossero ancora quelle fissate nel lessico básico assestatosi a ridosso della grande rivoluzione.⁵ Costatazione dalla quale si poteva ricavare sia lo stimolo per concepire il progetto teorico di una quintessenziale "politica pura", sia la percezione di una prossima accelerazione dei processi che avrebbero giustificato il tentativo di pensare, superando quella tradizione, la politica oltre lo stato.

A distanza di più di un trentennio è forse utile chiedersi in quali modi e in che misura l'"effetto Schmitt" sia oggi attivo e quanto questo stesso interrogativo si possa ritenere rilevante.

In ogni caso il quesito deve, per così dire, venire situato, tematicamente ambientato. Un passo legittimo in questa direzione potrebbe coincidere con la domanda: perché Schmitt nel tempo della decostituzionalizzazione?

La nozione di *Verfassung* ha indubbiamente trovato nel suo pensiero uno dei suoi più completi approfondimenti. La costituzione si presenta come un processo espansivo e di crescente complessità, in cui progressivamente le diverse dimensioni della vita umana vengono rideterminate e interconnesse attraverso un *continuum* giuridico che realizza nella forma più potente e comprensiva il nesso stato –società civile e quindi l'unità politica, riconducendo il conflitto stesso al ruolo di motore del suo sviluppo-. La teorizzazione schmittiana sa evidenziare la rete di rapporti che collega il suo nucleo logico al multiforme panorama delle realtà che la compongono. Proprio per questo forse è più agevole procedendo da questa intuizione, cogliere lo scarto radicale maturato negli ultimi decenni su scala mondiale, di cui uno dei volti più evidenti ma contemporaneamente

5 Vedere Gianfranco Miglio. *La regolarità della politica. Scritti scelti raccolti e pubblicati dagli allievi*. Milano, Giuffrè, 1988.

meno leggibile è costituito dal decomporsi della forma costituzione per effetto di processi che per molti versi parlano ancora la sua lingua e che ne coinvolgono lacerti importanti nelle proprie articolazioni essenziali, ma che sostanzialmente rispondono a logiche operanti in dimensioni diverse da quelle proprie dello stato e del sistema di relazioni interstatali e sulle quali il nucleo unificante della *Verfassung* non è più in grado di agire. Ci si riferisce ovviamente al proliferare e al far sistema, senza peraltro dar luogo ad una rappresentazione complessiva in qualche modo “fondata”, di prassi e strutture non riconducibili alla legittimazione politica statuale, di fatto non limitate dai confini nazionali e giustificate soltanto dalla loro forza procedurale e, su un altro piano, al complicarsi della distinzione tra pubblico e privato, che sembra tradursi in una dinamica nella quale la dimensione amministrativo-gestionale si autonomizza dal suo formale inquadramento politico, sino a lasciar intravedere un crescente sostituirsi della *Verwaltung* alla *Herrschaft* nel rapporto classico con la *Gewalt*. Fenomeni tutti che si rispecchiano nello spazio, vasto quanto indefinito, conseguito ormai dalla nozione in ciò sintomatica, di *governance*.⁶

Levanescenza della sovranità statale trova la sua manifestazione forse più paradossalmente efficace nello scatenamento dei movimenti sovranisti, dove la riaffermazione della sovranità nazionale diviene predisposizione dell'istituzione politica, al netto delle gesticolazioni ideologiche, ad una più diretta e irresistibile subordinazione ai processi in cui tale dissoluzione coerentemente si iscrive. In questi casi l'artificio giuridico-politico della sovranità viene saturato da un'ipostasi riempitiva, il più delle volte naturalistica etnica o comunque in grado di evocare un corpo sociale e un territorio immaginariamente omogenei, originariamente consistenti rispetto ai processi in cui sono coinvolti e dotati di confini certi, rispetto ai quali la sovranità stessa si riduce ad una sorta di funzione fisiologica della comunità. All'altezza alla quale si situava un'aspirazione capace di potenti effetti concreti si apre ora uno spazio le cui coordinate paiono non disponibili per una conoscenza che sia quella dei classici soggetti della teoria e dall'azione politica e che forse, là dove ci si interroghi su di una pratica in grado di confrontarsi con questo nuovo reale, potrebbe richiedere di ripensare ad un aspetto meno esplicito ma non secondario nella prestazione filosofica di Schmitt, quello che costituisce l'“altra faccia” della teologia politica.

Nelle astute ma non insincere confessioni di *Ex captivitate salus* trova spazio un significativo ripensamento delle ragioni del moderno dominio del *ius positum*. Il silenzio imposto ai teologi *in munere alieno* secondo la formula, presso Schmitt fortunatissima, di Alberico Gentile, il diritto

⁶ Vedere l'ancora utile libro di Gianfranco Borrelli: *Governance* (Napoli, Dante e Descartes, 2004).

come prodotto della decisione che lo dota del supporto della forza affidandogli il compito di garantire la neutralizzazione dello scontro politico e il permanere dell'ordine, altro non sono che l'espedito richiesto da una condizione di profonda miseria: perché la sacrale maestà del diritto si salvi, perché il diritto, anche se intristito e depotenziato nella sua dignità simbolica dal suo declassamento, continui ad esserci e a ordinare, si deve accettare che esso sottostia al piano tutto politico della decisione.⁷ Se la secolarizzazione dei concetti teologici appare come il tratto essenziale della teologia politica, in realtà ciò che rende possibile questa stessa *traslatio* va cercato in ciò che nel teologico non si secolarizza, perché resta inappropriabile da parte dello stesso discorso teologico suscettibile di secolarizzarsi. Certamente è possibile ritenere che nel nostro ciò possa rinviare a un rimpianto premoderno o a un mai dismesso sogno teocratico, ma non va in tal senso, crediamo, l'effetto di questa apertura nel movimento complessivo del pensiero schmittiano. Essa piuttosto –oltre entrare in risonanza, aspetto che qui non è possibile trattare, con il profilarsi odierno di un'età post-irreligiosa, dove, a parte il consumo cospicuo del riferimento religioso quale surrogato di ormai mal reperibili ideologie come motori di conflitti altrimenti originati, si esauriscono assieme la parabola tutta al fondo teologica dell'ateismo e quella delle grandi dogmatiche istituzionali e delle rigide appartenenze religiose– lascia scorgere l'esigenza di un pensiero che non si attardi a fondare il proprio rigore sull'ossessione di realizzare modelli cui affidare l'istaurazione di assetti rigidi e permanenti e che non viva la contingenza come un rischio da neutralizzare, ma come lo spazio dell'incontro con il reale.

Così come appare oggi inattuale la domanda orteguiana, “¿Quién manda en el mundo?”, perché l'identificazione di un *chi* ancora antropomorfo costringe il pensiero a sostare nell'immaginario, analogamente l'insistenza nella riduzione delle singolarità umane a individui cittadini, riducendo il loro potenziale creativo all'attivazione della delega mandataria, peggio se regredita al vincolo di mandato, o al rito della partecipazione come azione volta al condizionamento dei rappresentanti, riproduce e accresce l'incompetenza della politica in quanto tale.

Oltre al repertorio di forme cui ha dato impulso lo snodo teologico politico, si apre, declinabile in diverse e non equivalenti direzioni, lo spazio di un mondo che nel bene e nel male non è più un mondo tradizionalmente “umano”. Al di là del ripiegamento sempre possibile nei modi classici del religioso, il nucleo non antropologico della teologia, che a tratti in Schmitt pare affacciarsi, offre forse uno spunto non banale per un post-umano non disumano.

⁷ Vedere Carl Schmitt. *Ex Captivitate Salus. Esperienze degli anni 1945-1947*. Milano, Adelphi, 1987.

Bibliografia

Borrelli, Gianfranco. *Governance*. Napoli, Dante e Descartes, 2004.

Brandalise, Adone. “Democrazia e deconstituzionalizzazione”, *Filosofia politica*, Vol. 20, N° 3, 2006, pp. 403-414.

Duso, Giuseppe (ed.). *La politica oltre lo stato: Carl Schmitt*. Venezia, Arsenale Cooperativa Editrice, 1981.

Galli, Carlo. “Carl Schmitt nella cultura italiana (1924-1978)”, *Materiali per una storia della cultura giuridica*, Vol. IX, N° 1, 1979, pp. 81-160.

Miglio, Gianfranco. *La regolarità della politica. Scritti scelti raccolti e pubblicati dagli allievi*. Milano, Giuffrè, 1988.

Schmitt, Carl. *Ex Captivitate Salus. Esperienze degli anni 1945-1947*. Milano, Adelphi, 1987.

Taubes, Jacob. *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*. Macerata, Quodlibet, 1996.

José Luis Villacañas Berlanga. "Schmitt: un contexto para la teología política", *Conceptos Históricos*, 4 (6), pp. 52-71.

RESUMEN

El texto *Glossarium*, junto con los otros escritos autobiográficos del período, representa una profunda reflexión de Schmitt sobre la etapa que se clausuró históricamente en 1945, pero que había conocido su clausura teórica en 1938, con la publicación de su libro sobre Hobbes. Esta reflexión permite hablar de la conciencia de Schmitt sobre la dimensión epocal de la teología política y sobre su final.

Palabras clave: *Teología política, soberanía, Estado, Geniezeit, Gestalt.*

ABSTRACT

The text *Glossarium*, together with the other autobiographical writings from the same period, expresses Schmitt's insightful reflections on the phase historically closed in 1945, but the theoretical closure of which took place in 1938, with the publication of his book on Hobbes. This reflection allows us to talk about Schmitt's awareness of the political theology's epochal dimension and of its end.

Key words: *Political Theology, Sovereignty, State, Geniezeit, Gestalt.*

Recibido el 14 de julio de 2018.

Aceptado para su publicación el 30 de octubre de 2018.

Schmitt: un contexto para la teología política

José Luis Villacañas Berlanga

Universidad Complutense de Madrid, España
jvillac@filos.ucm.es

Lieber die Feindschaft Adolf Hitlers als die Freundschaft dieser zurückkehrenden Emigranten und Humanitären.¹

Glossarium, 24 de abril de 1949



Se tiene la impresión de que buena parte del pensamiento político del presente se produce en el horizonte de Carl Schmitt. Sin embargo, no se aprecia con igual claridad la evolución del propio pensamiento del autor. Se conoce muy bien al Schmitt clásico, el que va desde *Teología política* hasta *El concepto de lo político*, e incluso el de los

escritos menores que llevaron al *El nomos de la Tierra*, pero no tanto al Schmitt que emerge de la crisis existencial de 1945. En este ensayo voy a identificar su posición en 1948 y la autocrítica que dirigió a su época anterior de la teología política. Defenderé que Schmitt vio que su tesis acerca de la teología política estaba determinada por una cultura que emergió alrededor de 1900, y no tanto por la metafísica del siglo XVII. Al identificar sus propias premisas culturales, Schmitt se dio cuenta de que su doctrina clásica estaba dominada por una teoría de la *Gestalt*, aunque él a veces creyera fundarla en una teoría de la forma. Al realizar su autocrítica, se despidió de esa política de la época de la *Gestalt*. Y al despedirse de esta teoría, pasó a prever una forma de la política sostenida por una nueva de publicidad. Creo que de esta manera anticipaba que la nueva política quedaría en el espacio de la imagen. De este modo, iluminar el camino de Carl Schmitt nos permite entender la evolución

¹ "Es preferible la enemistad de Adolf Hitler a la amistad de estos emigrantes y filántropos que retornan".

del pensamiento político contemporáneo. Tal evolución podría caracterizarse como el paso de la *Gestalt* a la imagen. El populismo de Laclau aspiraría a una renovación de la época de la *Gestalt*, ahora con la plena conciencia de su vacío.

1. De la teología política a los estudios culturales

Quiero plantear esta intervención como una reflexión sobre una entrada de Carl Schmitt en su diario *Glossarium*. Es la que corresponde a diferentes textos de la tirada de mayo de 1948. Le doy gran relevancia porque en ella se encuentra la confesión de que el Schmitt clásico pertenecía a la época de la *Gestalt*. Lo que quería decir con esta frase no era demasiado enigmático, pero para entenderlo conviene repasar algunas otras entradas convergentes. Si ahora deseo hacerlo es porque, como he dicho, en ellas se encuentra, en mi opinión, el destino condensado de la filosofía política posterior. En esta larga entrada, Schmitt intenta caracterizar y explicarse el éxito de Hitler. Pretende hacerlo a partir de una categoría que ya no nos dice gran cosa, la de *Genialismus*, lo que él llamaba la *genialistische Geistigkeit* del siglo XIX alemán, que se había iniciado alrededor de Richard Wagner y Otto Weininger, y que había conocido en Hugo Ball un punto de inflexión importante. Por supuesto, esta mirada es convergente con el titanismo que descubrió en sus reflexiones autobiográficas sobre la Berlín de 1905, que determinó su posición respecto al romanticismo. Desde luego, hay un rastro de melancolía en este fragmento de 1948, como por lo demás hay negra amargura en toda la colección de reflexiones de *Glossarium*. Finalmente, ya se divisaba en ese momento cuál sería la figura del espíritu del mundo que sucedería al *Genialismus*. Para Schmitt se trataba de existencialismo, y en su opinión, este tenía que matar al *Genialismus*. Desde esa nueva figura se desprendería una nueva filosofía política que todavía estaba por concretar. Al escribir esta entrada, Carl Schmitt asentaba la sospecha de que, más allá del derecho, estaba lo político. Cierto. Pero más allá de lo político no estaba la metafísica racionalista del siglo XVII, con su concepto de soberano omnipotente, sino que ahora estaba más bien la cultura. La teoría de la soberanía que Schmitt había defendido con todas las armas de su retórica como la última herencia de la estructura clásica de la metafísica racionalista proyectada al Estado moderno, ahora parecía más bien fundada en la comprensión de la Idea como un poder trascendente que se concentraba en un individuo, y que por eso aparecía ahora en cuanto Genio. Con ello, lo que estaba presente aquí no era tanto la metafísica clásica, sino el platonismo que por do-

quier había inundado la cultura europea, desde el neokantismo hasta la fenomenología. “Die Idee bemächtigt sich eines Individuums”, decía Schmitt: “La idea se apodera de un individuo”.² Esta ocupación o apoderamiento de un individuo por parte de la idea era la estructura del *Genie*. Esta era también, en el fondo, la estructura de la soberanía, y no tanto la transferencia de la *potentia absoluta dei* que, como sabemos, carecía de una idea vinculante, en su paso a la *potentia ordenata*. Como sabemos, la estructura de la metafísica nominalista que había forjado el concepto de *potentia absoluta* era extremadamente reacia al platonismo. La omnipotencia divina no se vinculaba a ninguna idea, ya que esta no constituía una estructura de su *Logos*, sino a actos contingentes de su voluntad creadora, a los que no tenía que vincularse de forma expresa en los siguientes actos creadores. Por eso la estructura de la *potentia absoluta* era difícilmente compatible con el trinitarismo, y Blumenberg ha podido decir, con razón, que reintroducía la gnosis. Así que entre los dos modelos metafísicos de la *potentia absoluta* y el platonismo se abría una profunda sima. Schmitt, en su reflexión de 1948, sin embargo, concedió preferencia al modelo platónico. En este sentido, la idea era la propia instancia soberana, y su encarnación en un individuo *representaba* el poder soberano. En cierto modo, el representante soberano personal era tal, porque la Idea se había apoderado previamente de él. Por eso, apenas unos días después, Schmitt tuvo necesidad de añadir: “No solo la Idea. También el poder irrumpe siempre en fenómeno” [“Nicht nur die Idee, auch die Macht tritt immer in Erscheinung”].³ Como vemos, estamos rondando la noción weberiana de carisma; esa síntesis irresistible de representación y poder. Una estructura que la idea posibilitaba.

Esta reflexión puede considerarse como un añadido importante a la teoría de la soberanía y a la de la teología política clásica, tal y como Schmitt la analizó en los años veinte del siglo pasado. El poder, *Macht*, acompañaba la idea en su camino hacia la irrupción mundana, hacia el acontecimiento en el fenómeno, hacia su apoderamiento del genio. El Poder era la irrupción de la idea en el mundo. Por tanto, el representante soberano no era la fuente originaria del poder: lo *representaba* porque en él se encarnaban, a la vez, la Idea y el Poder. Desde cierto punto de vista, él era impotente en cuanto desnuda inmanencia, entendida al margen de sus funciones representativas. Por eso obtenemos esta frase extraña de Schmitt, dejada caer en este texto que estamos comentando, una frase que debemos poner al lado de los textos canónicos del autor. Este texto dice: “El poder, analizado como *Faktum* histórico, es siempre

² *Glossarium*. 17 de mayo de 1948, p. 151.

³ *Glossarium*. 23 de mayo de 1948, p. 115.

también impotencia, coacción, prisión; la omnipotencia terrena deviene la impotencia completa, desvinculada [*losgelöste*].⁴ ¿Desvinculada de qué?, podríamos preguntar. Obviamente, de la trascendencia, el lugar donde habita la idea. Esa frase, entonces, describía ahora la dialéctica del absolutismo y de la soberanía. Desde la pura inmanencia, el poder es impotencia. Solo en la medida en que conectara con la trascendencia de la idea, el poder era tal. Esta dialéctica venía producida por la estructura misma de la recepción y de la encarnación de la idea en el fenómeno y definía exactamente la consecuencia inevitable del *Macht als Erscheinung*. En la exclusividad de su empoderamiento del soberano, la idea lo dejaba solo y separado. El precio del *Genie* es la omnipotencia en la medida en que se conecta con la trascendencia, pero también la impotencia en la medida en que se vive en la desnuda inmanencia, desvinculada, como mero *Faktum*. De repente tenemos en el representante soberano a alguien parecido al personaje de Kafka, aquel ignoto ser que se halla al fondo de las innumerables estancias anterior a la Ley, del que ni siquiera se sabe su nombre y si existe: “el soberano absoluto, bloqueado por la antecámara y el jefe de la cancillería, en la helada soledad de su omnipotencia” [“der absolute Souverän, von Vorzimmer und Kanzleichefs blockiert, in der eisigen Einsamkeit seiner Allmacht”].⁵ Esa soledad de su omnipotencia muestra ya, de forma ineludible, la faz de su propia impotencia. El soberano parece, en efecto, un dios escondido, pero solo porque encarna una idea todavía más trascendente, algo que solo puede realizarse en la soledad.

Lejos quedan los tiempos de *Teología política* en que el soberano se comprendía a la luz de la *potentia absoluta dei* y de las demás categorías del absolutismo político del Estado moderno. Ahora, tal aspiración a la omnipotencia, con su dialéctica de impotencia, se presenta como una ideología propia de la época del *Genialismus*, la forma vigente de comprender el carisma en aquellos años. Tras 1948, podía salir a la luz la razón de esta ideología, la incapacidad que la propia época del Genio había manifestado para aclararse a sí misma. El origen de esta ideología residía en una confusión que el propio Schmitt había impulsado con toda su ceguera. Había consistido en identificar un episodio de corto plazo relativo a las figuras de la cultura (la época del Genio y su titanismo) con las estructuras del largo plazo del Estado moderno, con las que quizá no debería haberse contaminado. Ahora, sin embargo, Schmitt veía la luz y podía disolver el equívoco.

Con ese rayo de luz vio que la razón de todas las confusiones era, sencillamente, que “la Idea, el Ser y el Poder son uno y lo mismo” [“die

4 *Glossarium*. 23 de mayo de 1948, p. 115.

5 *Glossarium*. 23 de mayo de 1948, p. 152.

Idee, das Sein und die Macht Eins und dasselbe sind”].⁶ Todas esas cosas se daban en el Estado. El *Genie* sobraba. En estas correlaciones, solo aparecen elementos trascendentes. El *Genie* era su encarnación mundana. Demasiado claro se ve que esta encarnación ofrece la estructura del *Ereignis*, del acontecimiento, propia de todo mesianismo. Idea, ser y poder están más allá del fenómeno. Si en su unidad se proyectan sobre un fenómeno y constituyen la legitimidad de ese genio, entonces su unidad se interpreta de una manera empírico-positiva. Como se ve, la dialéctica de omnipotencia y de impotencia del soberano fenoménico genial es plenamente mesiánica, la propia del Hijo. El error es la repetición de ese acontecimiento, por lo que se ve con claridad cuál es la traición a Kierkegaard. Un Dios en la tierra: esa es la confusión ideológica de la teología política de su época clásica, que ahora es la defectuosa interpretación de un platonismo de la encarnación. Por eso, en esta reflexión sobre su propia época, Schmitt dice que aquí “reside el origen de todos los errores y deshumanizaciones”.⁷ ¿De qué hablaba Carl Schmitt precisamente aquí? Podemos adivinarlo. En la concentración de lo humano en el Genio, lo que realmente alcanzamos es la evidencia de lo inhumano de quien no lo es. Era la dialéctica de Nietzsche. ¿Qué quería decir, entonces, al proponer que “el ser entra en el fenómeno solo como no-ser”? ¿Por qué le concernía tanto esta revelación como para ponerla entre exclamaciones, tan reveladoras de lo que había generado su adhesión tiempo atrás?

En este punto de su larga entrada, Schmitt invoca su apunte anterior, del 27 de abril de 1948. Cuando vamos a leer este pasaje nos damos cuenta de que esta nueva entrada habla precisamente de Hitler. La confusión que ha llevado a interpretar la unidad de ser, idea y poder de un modo empírico-positivo tiene un nombre: Adolf. El 17 de mayo del mismo año, Schmitt había escrito una frase que anteriormente he vertido solo en parte y que ahora, cuando tenemos todos los datos, cito por entero: “La idea se apodera de un individuo y por ello irrumpe en el fenómeno siempre como un huésped extraño” [“Idee bemächtigt sich einer Individuums und tritt dadurch immer als fremder Gast in die Erscheinung”].⁸ Ese huésped extraño invoca de manera directa la noción

6 *Glossarium*. 23 de mayo de 1948, p. 152.

7 *Glossarium*. 23 de mayo de 1948, p. 152.

8 De forma más reservada, Schmitt había dicho en un apunte muy relacionado con este, aunque del 18 de septiembre de 1948, lo siguiente: “La antítesis de Rudolf Sohm de amor y derecho, espíritu y mundo, carisma y cargo no es tan luterana como parece. Está fuertemente refinada y en verdad por el concepto de pureza de la filosofía del idealismo alemán: idea y efectividad, la realización de la Idea es deber y culpa al mismo tiempo” (*Glossarium*. 18 de septiembre de 1948, p. 198). En otro momento, en la página 238, citó a Schiller como el que había comprendido esta cuestión.

de lo siniestro en Freud. Pero a esta frase, Schmitt añade con todas sus letras: “Ese huésped extraño era Adolf”.⁹ Esa fue la cristalización de la interpretación positivista de la encarnación de la idea que se dio en la época del genio.

Y sin embargo, ese elemento extraño habría crecido en secreto en el seno de lo alemán.¹⁰ Lo siniestro fue interpretar a Hitler como la unidad de ser, poder e idea. Darle a un contenido empírico esta inmensa relevancia fue siniestro. La fuente de todas las deshumanizaciones y destrucciones. Eso significó verlo como un *Genie*. Así, cuando vamos a la entrada de unos días antes de esta del 17 de mayo, a la del 27 de abril, descubrimos elementos de un cosmos mental muy complejo, sobre el que volveremos más adelante. En esta entrada se nos habla de la voluntad y de la potestad de Satanás, el prototipo del poder en el fenómeno, el huésped siniestro, algo que fue algo más que una imaginación en Nietzsche, que lo presionó psíquicamente hasta convertirse en un delirio. De la potencia demoníaca se nos dice que su voluntad es siempre inicua, aunque su potestad nunca es injusta. Esto es así porque su voluntad está sometida al mal, aunque su poder está sometido a Dios. Según esta tesis, el poder siempre procede de Dios. Ya hemos visto que poder, ser e idea son uno. Como tal, el poder no es malo. Lo malo, esto es, lo nuevo, es el poder separado de la idea y del ser. Esta es, precisamente, la *potestas absoluta* con la que se definía la soberanía en la época dorada de la teología política, frente a la nueva tesis de una *potestas ordenata*,¹¹ que no puede separarse ni desvincularse de la idea. Nietzsche quedaba invertido: la voluntad de poder es buena, pero solo si se atiene a la idea y al ser. Desvinculada de ambas, como voluntad absoluta, es en el fondo voluntad de impotencia. Esto significaba para Schmitt, como veremos, que la voluntad de poder, el ser y la idea en su unidad debían reconocer de forma inevitable la dimensión de trascendencia. No cabía obsesionarse con la encarnación y afirmación en la immanencia.

Con su refinamiento erudito, a veces sorprendente, pero siempre funcional a sus exigencias, Schmitt se volcó de nuevo a la figura que le

9 *Glossarium*. 17 de mayo de 1948, p. 151.

10 En un momento en que compara a Goethe con Hölderlin, Schmitt confronta a ambos autores como las dimensiones *heimliche* y *wahre*, aunque no *öffentlichen* del alemán. Ver *Glossarium*. 28 de agosto de 1948, p. 185.

11 De la misma manera, Schmitt argumentó que la época se engañó cuando se consideró que había alcanzado una gran ventaja en la “*Funktionalisierung*”, en el tránsito de la sustancia al concepto de función. Esta funcionalización, de la que Schmitt acusa a Cassirer, fue decisiva para la disolución de la cuestión del ser y de la idea. Cuando dejó esta entrada, añadió luego a mano: “El pobre Adolf es el único que ha actuado aquí seriamente” (*Glossarium*. 10 de junio de 1948, p. 160). Lo que significa funcionalización es el olvido de toda categoría de ser. Esta fue una degeneración de la *ratio*. Hitler se vio como plenamente funcional a un poder que ya se había desvinculado del ser y de la idea.

fascinó. Ahora le parecía adecuada la toma de poder de Constantino, porque se hizo con “la preservación de la sustancia esotérica”.¹² Esto es: el poder no se vio como desvinculado de la idea y del ser, todo lo que representaba el aspecto sagrado de la Iglesia que se deseaba preservar. La diferencia fundamental se había introducido con la segunda toma de poder de Gregorio VII y, por tanto, con el inicio de la errónea escolástica: allí, la Iglesia, que debía haber sido consciente de su impotencia, de su visibilidad y publicidad, como portadora de la idea y del ser, lo reunió todo sin resto profano alguno: poder, ser e idea. Así, devino simulacro de sí misma, se obtuvo su relación con la trascendencia —que la situaba en una división de poderes— y, en cierto modo, se convirtió en el primer Estado. Con ello, la teología política mostraba su verdadera prehistoria: Constantino era legítimo porque dejaba el poder de la Iglesia; pero la Iglesia de la escolástica no fue legítima porque eliminaba el imperio y asumía su propia función de *katechon*. En suma, la Iglesia había anticipado la forma Estado: incorporó el poder, la forma en que la idea entre en el fenómeno, y así condenó a Occidente a que el Estado la imitara y se apropiara de la forma Iglesia, del ser y de la idea. Hobbes y la Iglesia eran lo mismo.¹³ Por eso, de forma coincidente con Rosenzweig, Schmitt dijo: “El Estado era para ellos el Dios presente. Me refiero a los prusianos. Ellos se tomaron teológicamente en serio una experiencia francesa antiteológica. El Estado era el sacramento prusiano”.¹⁴ Esta es la raíz de la teología política, una absorción específicamente luterana y prusiana de la Iglesia en el Estado; del ser, de la idea y del poder. Ahora resultaba necesario desandar este camino, y se debía marchar hacia atrás: “Desde los restos de la *potestas* regreso a la pura *auctoritas*” [“Rückzug aus den Resten der *potestas* in die reine *auctoritas*”].¹⁵ Esa era la gran dificultad que no se supo ver: reunificar idea, poder y ser en el fenómeno menos genial posible, menos siniestro, menos extraño, el que podía aceptar su no-ser como unidad, la “pura autoridad” sin potestad. A esto lo llamó Schmitt volver a encontrar el duro y difícil camino en la *Krypta*, en la tumba, en la desolación y en la muerte, en la *captiva captivitas*. Entonces, que se haya tratado de una experiencia traumática, lo dejó claro cuando recordó la frase de Günther Krauss, quien en su investigación “Die totalitäre Staatidee”, publicado en *Die Neue Ordnung* (1949) no se atrevió a sacar la conclusión efectiva: que la Iglesia era el prototipo de Estado total, el que luego fue imitado, en la medida en que no respetó la

12 *Glossarium*. 27 de abril de 1948, p. 106.

13 *Glossarium*. 23 de mayo de 1949, p. 243.

14 *Glossarium*. 3 de marzo de 1949, p. 222.

15 *Glossarium*. 28 de abril de 1948, p. 140.

división de poder constitutiva del escenario originario del cristianismo, una escenario de división en el que su poder era sencillamente no-ser, no-potestad, demasiado consciente de que la potestad en el fenómeno era lo diabólico. Esto permite comprender que su amigo Krauss le confesara por aquel tiempo que “mortal habría sido nuestra culpa si hubiéramos ganado (si hubiéramos obtenido la bomba atómica y la hubiéramos lanzado”).¹⁶

De forma autocrítica, podríamos decir ahora que el escrito *El concepto de lo político* era parte de esta historia equivocada de la época del Genio, y en ella jugaba como síntoma de una “existencial autenticidad”.¹⁷ “Lanzadme al mar si por mi causa se ha originado esta tempestad”, dijo Schmitt repitiendo el refrán clásico de Tobías.¹⁸ Lo que quería decir era que él se limitaba a ofrecer su concepto a la época, que solo presentaba la consecuencia de la pertenencia común a la época trágica del Genio.¹⁹ En suma, que era un sociólogo de la cultura y que daba cuenta fiel del espíritu de la época, de una época que no quería ver. ¿Pero cómo fue posible que esta época se impusiera? ¿Cómo fue posible alcanzar mediante el Estado este simulacro de la Iglesia? ¿Cómo fue posible interpretar la mera visibilidad como unidad de ser, idea y poder? ¿Cómo se dotó lo visible de tal naturaleza?

Más allá de aquellos héroes del siglo XIX, iniciadores de esta corriente prometeica, Schmitt dejó constancia de que el verdadero fundador del *Genialismus* alemán había sido Hölderlin. Su descubrimiento fue una revolución cultural que acabó transformando las categorías de la política. Ese paso se dio alrededor de 1900 y significó, ante todo, dejar atrás la edad dominada por Goethe, en la que crecía el neokantismo.²⁰ Este hecho transformó toda la gramática de la vida cultural. Fue obra de Max Kommerell y de Norbert von Hellingrath, que le parecían a Schmitt

16 *Glossarium*. 28 de abril de 1948, p. 140.

17 *Glossarium*. 28 de abril de 1948, p. 140.

18 *Glossarium*, 28 de abril de 1948, p. 141.

19 En otra ocasión dijo que la rabia [*Wut*] que había producido su libro *El concepto de lo político* era la rabia del director de hospital frente al médico que diagnostica un caso de peste en el establecimiento. Por eso había sido criminalizado. Por arruinar los sentimientos de cierta dicha, de cierta paz, de cierta tranquilidad cobarde. Por eso había sido declarado enemigo de la humanidad. Ver *Glossarium*. 10 de junio de 1948, p. 161.

20 “Der entscheidende Schritt um 1900 war der Übergang vom Goetheschen zum Hölderlinschen Genialismus” (*Glossarium*. 17 de mayo de 1948, p. 151). Y de forma bastante significativa y aparentemente malévolamente, aunque objetiva, Schmitt añadió: “Bei ihm ist Heidegger verblieben”. Permanecer en este momento le parecía a Schmitt una traición a Kierkegaard [“Welch ein Verrat an Kierkegaard”] y al cristianismo nuevamente reconocido alrededor de 1840. Curiosamente, poco después de 1948, y de esta entrada, Kierkegaard sería asociado a Heidegger. Será otro de los equívocos de la época del existencialismo, que a Schmitt le parecía cargada de confusiones.

más importantes que Stefan George y que Rilke. ¿Quería decir Schmitt que no había genialismo en Goethe? Schmitt no nos sugiere esto. El paso de Goethe a Hölderlin está marcado por el paso de un genialismo neutralizador, optimista e irónico a uno pesimista, activo y trágico. Kommerell, en este sentido, había lanzado su divisa de una “juventud sin Goethe” o “Hölderlin contra Goethe”,²¹ e inició así el camino hacia una profundización del genialismo sin límites, “en la profundidad infinita”. ¿Qué había significado este genialismo infinito, esta comprensión del huésped empírico de la transcendencia como unidad de ser, idea y poder? Schmitt lo dijo en una entrada fundamental del 9 de junio de 1948. Este genialismo sin límites había consistido en agotar la aspiración de inmanencia que ya había inaugurado Goethe, cuya divisa era “Sobre mi bonete, solo las estrellas”.²² Lo que vino después fue considerar a ese genio medido, capaz de someterse a su propio silencio, como el fundador de un culto que debía presentar el *Dichter als Führer* antes de que se invirtiera la situación: el *Führer als Dichter*.²³ Lo que unía las dos épocas era “la mística maravillosa de la existencia efectiva” [“das alles wunderbare Mystik des wirklichen Daseins”].²⁴ En su aspiración inmanente infinita, esta mística no podía desembocar sino en el nihilismo romántico y, en el caso más coherente, en el sacramento de la autodestrucción de Kleist. Ese destino llevó a todos los herederos de Goethe a la acción suicida. “En Alemania, el espíritu actúa de la forma más radical y de la forma más inmediata. Por eso rompen sus barcos: Hölderlin, Kleist, Grabbe, Nietzsche”.²⁵ Frente a estos genios trágicos y suicidas (“para los verdaderos portadores de poder solo hay una forma de muerte, el suicidio”),²⁶ los grandes de la época anterior, como Goethe y Hegel, con su infinita capacidad de integración, parecen sospechosos cuando son juzgados desde la época posterior. Alcanzaron respetabilidad en la vejez, a costa de no atreverse a presentarse en su falta de totalidad. Pero el futuro no pertenecía a la inmanencia, ya que esta no puede reconciliarse con la totalidad más que bajo el aspecto absoluto de su forma de conocerse. Ese camino de Hegel solo animaba todavía a Lukács y al movimiento

21 Esta es la manera en que aparece la divisa en *Glossarium* (2 de agosto de 1948, p. 185).

22 Ver *Glossarium*. 3 de marzo de 1949, p. 224. Sobre la imposibilidad de regresar a los tiempos de Goethe, con humor, Schmitt dijo que sobre nuestro gorro ahora estaban los aviones, sobre todo los enemigos.

23 Esto es lo que en el fondo sucedió con el libro de Kommerell sobre el liderazgo de Goethe, editado en 1928. Ver Max Kommerell. *Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik. Klopstock, Herder, Goethe, Schiller, Jean Paul, Hölderlin*. Berlin, Georg Bondi, 1928.

24 *Glossarium*. 9 de junio de 1948, p. 160.

25 *Glossarium*. 12 de abril de 1949, p. 230.

26 *Glossarium*. 21 de mayo de 1949, p. 242.

comunista. Así que Schmitt sentenció: “Ahora esto llega al final. Ahora comienza de nuevo el mejor más allá. Esto es todo” [“Nun ist es zu Ende. Jetzt beginnt wieder das bessere Jenseits. Das ist alles”].²⁷ Las ilusiones de la inmanencia habían llegado a su fin, y la época del mito irónico de Goethe y del mito trágico de Jünger quedaba en el pasado. Algo había de ironía en esta superioridad de Schmitt, que miraba atrás y descubría en Hitler al “pobre diablo” que se ha querido tomar en serio la época de la plena inmanencia y que había tenido que descubrir con estupor quiénes eran los verdaderos y sabios administradores de la inmanencia, los vencedores de la Segunda Guerra Mundial, y que justo por eso han colgado y quemado con razón a los nazis, en la medida en que eran iguales a ellos. Nietzsche, en este juego, no es sino uno más, por cierto que tardío.²⁸

2. Gestalt

En un pasaje posterior, hablando de la incapacidad de los judíos para comprender lo que estaba pasando en Alemania desde el 1900 (curiosamente, Schmitt cita a Rosenzweig, quien podía estar bastante de acuerdo con esta apreciación sobre la falta de perspectiva cultural de los judíos alemanes a la hora de apreciar la seriedad de estos sucesos culturales),²⁹ Schmitt acusa al movimiento de la asimilación judía del hecho de que alrededor del 1900 no pudieran acompañar al resto de la cultura alemana para dar ese paso desde Goethe a Hölderlin. Los judíos, razona Schmitt, permanecieron en la antigua cultura, y por tanto siguieron entendiendo la política en su forma antigua, culturalmente vinculada a la época de las neutralizaciones, irónica y optimista, de Goethe. Lo trágico para ellos es que siguieron criticando la nueva cultura sin apreciar las diferencias con la antigua. En suma, como vemos, el antisemitismo de Schmitt sobrevivió a su expiación intelectual y adoptó la vieja técnica

27 *Glossarium*. 9 de junio de 1948, p. 121.

28 La entrada de *Glossarium* del 9 de junio de 1948 es de una importancia extrema: “Nietzsche ya pertenece a lo más tardío. La voluntad de poder es voluntad de una inmanencia plena” [“Schon Nietzsche gehörte zu den Verspäteten. Der Wille zur Macht ist Wille zum erfüllten Diesseits”]. Schmitt prosiguió este asunto con la entrada del 13 de junio 1948. En ella puso un texto de León Trotsky en el que se diseñaba al superhombre del futuro con un optimismo extraño. A Schmitt le parecía más consciente y coherente con la época de la *Gestalt* el pesimismo de Wagner, y no encontraba manera de levantar el optimismo del superhombre sin un optimismo básico en general por el hombre. “Nietzsche era por tanto no solo la avanzadilla del hitlerismo, sino también del holchevismo. Hitler es la coartada del conejo gigante” (*Glossarium*. 13 de junio de 1948, p. 163).

29 “Weniger kamen hier mit, d.h. sie kamen unter die Räder, wie Rosenzweig und J. Schoeps”. *Glossarium*. 23 de mayo de 1948, p. 153.

de culpabilizarlos de sus propios males.³⁰ En el fondo, llegó a creer que, al dirigir su crítica a la nueva cultura, el mundo judío alemán adquiriría un “sentimiento de superioridad provocador y desprevenido”. En suma, habían colaborado en su tragedia,³¹ pues no supieron discernir que frente a ellos había algo nuevo, diabólico, algo que no entraba realmente en los límites de su propia cultura ni podía ser contemplado desde la antigua. Al estar instalados en la ironía, no comprendieron que se iniciaba una nueva época trágica en la que ellos serían la víctima sacrificial. Así que, en este contexto, Schmitt retoma lo que significó este paso cultural desde la época de Goethe hasta la época de Hölderlin. Entonces dijo que los judíos “no comprendieron el paso del *concepto* a la *Gestalt* y lo que significaba con esto el espíritu alemán”.³² Podemos dudar de que no lo comprendieran si apreciamos la seriedad del enfrentamiento entre Cassirer y Heidegger en Davos. Allí se apreció que Heidegger estaba instalado en una invocación de lo demoníaco, y eso produjo un estupor que puso en alerta a los espíritus republicanos como Cassirer, aunque no fue suficiente para atraer a sí a los jóvenes que por entonces buscaban otros caminos, como Levinas. ¿Pero qué implicaba aquel cambio?

Este paso significaba comprender la íntima relación entre *Gestalt* y tragedia. Tal paso no podía darlo el concepto, la fórmula con la que trabajaba Hegel, cuya ironía última era muy fáustica, muy goethiana. El paso de Goethe a Hölderlin había estado preparado desde luego por Schiller.³³ Como tal, ya estaba implicado en el concepto de enemigo, tal y como aparece en Daubler, en la famosa divisa que hace de él “mi propia pregunta como *Gestalt*” [“meine eigene Frage als *Gestalt*”]. Esto significaba que *El concepto de lo político* era el manifiesto de la época de la *Gestalt*. Por eso, de forma continua, Schmitt vinculó su libro al de Jünger, *Der Arbeiter*, él también subtulado *Ein Gestalt*.³⁴ En este mismo contexto habló de Hölderlin y lo que representaba como lo *heimliche*, lo secreto, frente a lo público que representaba Goethe. Sin embargo, lo secreto era lo verdadero. La *Gestalt* fue la manera en que salió a la luz lo secreto y verdadero. Podemos decir que, en la *Gestalt*, se muestra la

30 Que se trataba de esto lo dijo con todas sus letras: “Mientras tanto, nosotros, los alemanes, somos castigados a reparar a cuenta” [Wir deutsche büßen inzwischen à conto Wiedergutmachen] (*Glossarium*. 23 de mayo de 1948, p. 153).

31 “Desde un sentimiento de supremacía irreflexivo excitante” [“Aus einem aufreizend ahnungslosen Überlegenheitsgefühl”] (*Glossarium*. 23 de mayo de 1948, p. 153).

32 “El paso del concepto a la *Gestalt* y lo que con ello se mentaba en el espíritu alemán” [“Den Schritt vom Begriff zur *Gestalt* und was im deutschen Geist damit gemeint war”] (*Glossarium*. 23 de mayo de 1948, p. 153).

33 Ver la magnífica reflexión sobre el concepto de tragedia y el de acción en *Glossarium*, p. 238.

34 Ver *Glossarium*. 10 de junio de 1948, p. 161.

verdad de lo interior y de lo que permanecía secreto hasta ese momento. Su relevancia es que la *Gestalt* da presencia a lo que de otro modo permanecería en su ocultación. Era la revelación del ser. Para ello, tenía que presentar una forma que no tuviera por sí misma significado y que, justo por eso, pudiera revelar cualquiera de las verdades que permanecían en secreto en el seno del ánimo de cualquiera.³⁵ La *Gestalt*, de este modo, es lo que domina la escena pública, la manera en que lo secreto deviene público, visible, y por eso mismo es lo que debe estar sometido a la censura, al derecho de policía. El régimen nazi fue muy consciente de este asunto, y en la época se publicaron textos sobre la cuestión.³⁶

Una de esas *Gestalt* era la del enemigo. Pero no solo. En una de sus entradas más características, en la que mostró la determinación cultural de la política, Schmitt hizo un ensayo. En él contemplaba la posibilidad de que Kafka hubiera escrito una novela que llevarse por título *Der Feind*. Con ello, Schmitt venía a reconocer que su trabajo sobre el concepto de lo político había sido un sustitutivo de una novela jamás escrita por Kafka. Lo importante, lo que concedería a esta noción de “enemigo” su forma gestáltica, y al libro en el que viniera expresada su capacidad de hacerla necesaria, es que entonces se habría hecho *sichtbar*, que la “indeterminación del enemigo” provoca una angustia intolerable. La angustia es lo secreto, lo que no puede quedar en lo íntimo, aquella parte de la inmanencia que no puede permanecer sin concretar. Vemos así que la época del existencialismo no era sino la época en la que la angustia secreta que animaba la *Gestalt* ya no tenía posibilidad de hacerse pública. La dimensión animal de esta angustia no le pasó desapercibida a Schmitt, pues tiene que ver con el estrato más arcaico de la conciencia, el que implica al olfato. “La esencia de la angustia es olfatear un enemigo indeterminado”, dijo.³⁷ En realidad, es al revés, pues solo porque el sentido del olfato ya ha quedado en el ser humano reducido a su mínima expresión, aquello que olfatea ya se presenta para él en la más imprecisa indeterminación. Evolutivamente, no podemos permanecer en esta forma de relacionarnos con el mundo. El enemigo tiene que ser visto si queremos ejercer las previsiones necesarias para la defensa. Y como no tenemos sino un precario sentido del olfato, que hace que nuestra forma de presenciar lo no presente, el futuro, sea completamente

35 No comprendo bien el argumento de Timo Kölling, que vincula el pensamiento de la mónada con el pensamiento de la *Gestalt*. La *Gestalt*, más bien, es la ventana que conecta todas las mónadas. Ver Timo Kölling. *Ernst Jünger und die Nichtvergesslichkeit. Der Autor als Schrift*. Hagen-Berchum, Eisenhut Verlag, 2011, p. 36.

36 Ver Theodor Maunz. *Gestalt und Recht der Polizei*. Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1943, pp. 5-104.

37 *Glossarium*. 30 de octubre de 1947, p. 36.

limitada, necesitamos que esto se haga visible a lo lejos, la manera en que evolutivamente nos hemos enfrentado al enemigo con tiempo de reaccionar. Esto que evolutivamente es una necesidad (incorporarnos al desarrollo de los sentidos hacia la primacía de la vista), es presentado por Schmitt como la tarea de la alta política y de la razón: determinar al enemigo. Con esta determinación desaparece la angustia y comienza el miedo. Por supuesto que esta traducción está relacionada con el hecho de que se ve mucho más lejos de lo que se huele. Pero con ello no hacía sino plantearse de verdad el problema. ¿Cómo algo tan subjetivo, íntimo, privado, como el olfato, podría dar lugar a una visibilidad? ¿Sobre qué noticia del olfato deberíamos determinar al enemigo? Schmitt era muy consciente de esta dificultad, que mostraba que no había concepto común entre lo que se olfateaba en la angustia y lo que determinaba al enemigo. No había manera de hacer pie aquí invocando las formas de conocimiento sensible. No había manera de pasar de la indeterminación a la determinación. Por eso, el enemigo en cierto modo es una forma. Pues bien, la *Gestalt* realizaba ese milagro: encontraba un equivalente entre lo oído y lo visto, lo privado y lo público, lo invisible y lo visible, y cuando lograba fijarlo, determinaba lo que permanecía indeterminado. Quien no estuviera neurótico, quien no deseara mantenerse de forma enfermiza apegado a su angustia, la abandonaría ante la presencia de la *Gestalt*.³⁸ De este modo, la *Gestalt* debía tener una eficacia liberadora y, ante todo, una productividad de relajación.

No era esta la única manera en que el ser humano se liberaba de lo indeterminado. Freud había indicado cómo, muchas veces, la acción trágica tiene este aspecto gestáltico, y que el criminal o el hombre trágico se deja llevar por un éxtasis en el que ha visto su acción y su expiación como forma de hacer concreto aquello que más le angustia: una conciencia de culpa difusa, que reclama concretarse en el crimen. De la misma manera, la angustia indeterminada se concreta en la figura del enemigo, y a partir de ahí nuestra conducta queda transformada. La razón por la que este hecho podría fundar una teología política ahora aparece connotada de otro modo. Entre *Gestalt* y tragedia había una estrecha relación, y eso era lo que vinculaba el curso de las cosas alemanas con la teoría de la tragedia de Schiller, algo recién descubierto en 1949, curiosamente el año de Goethe.³⁹ Como ha sugerido Taubes, el temido fin del mundo era olfateado como un “gran animal” en la tradición apocalíptica, y ese

³⁸ De este modo se expresaba en la entrada del 25 de abril de 1949 (*Glossarium*, p. 233).

³⁹ Ver la entrada del 2 de mayo de 1949 (*Glossarium*, p. 239). La más importante de las reflexiones sobre Schiller le permite a Carl Schmitt proponer una interpretación de Hitler como Demetrio. Sobre este punto, ver Reinhard Mehring. *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*. München, C. H. Beck, 2009, pp. 461-462.

animal se revelaba con la forma de una *Gestalt*.⁴⁰ Ahora no podemos mostrar este asunto ni analizar cuáles son las realidades que reclaman una *Gestalt* para determinarse.⁴¹ Lo decisivo es regresar a la cuestión del olfatear. Esta forma perceptiva producía angustia porque es propio de quien anda en las tinieblas. Así que, en una página humilde que hablaba de la muerte de Empédocles, la tragedia de Hölderlin, Schmitt estableció esta aparentemente extraña secuencia: “Sin relámpago no hay luz, sin angustia no hay relámpago, sin tinieblas no hay angustia” [“Ohne Blitz kein Licht, ohne Angst kein Blitz, ohne Finsternis kein Angst”].⁴² La oscuridad generaba *Angst*, pero ahora vemos que esa angustia es condición de posibilidad del relámpago. Ese relámpago es la forma en que la época del expresionismo entendió la emergencia de un espacio en el que, por su brillo, se oculta y se expresa la propia inquietud interior. El proceso que va de la angustia al relámpago es endógeno. Pero ese chispazo que desplaza la atención desde lo secreto hacia lo externo todavía no es la luz. Eso fue Hitler al inicio. Un relámpago expresionista, con todas las características de la irrupción gnóstica:

De lo más oscuro de lo social, de la nada moral e intelectual, de un puro lumpen-proletariado, desde el asilo de incultura sin hogar, ascendió un individuo desconocido completamente vacío (...), el puro albacea de la hasta el momento una pura idea, el puro secuaz (...); la pura herencia del puro genialismo alemán. Uno condenado por la historia a actuar, el gran tema de Schiller y de su concepto de tragedia.⁴³

Hitler fue el relámpago, el proceso endógeno formador de la angustia compartida, y por eso el momentáneo brillo de ese chispazo fue una *Gestalt* relajante, significativa. Lo fue a fuerza de repetirse. La condición de la luz, de lo público y lo visible, en el que el sentido de lo enemigo alcanzó la plena determinación, sin tener que comerse las entrañas, eso que iba del chispazo, del relámpago a la luz, eso que hacía posible la visibilidad sencillamente fue la repetición del chispazo de la *Gestalt*. Eso

40 Ver Jacob Taubes (ed.). *Religionstheorie und Politische Theologie*. Vol. I: *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*. München, Ferdinand Schöningh-Wilhelm Fink Verlag, 1985, p. 5. Ver también Wilhelm Stahlin. “Die Gestalt des Antichristen und das KATECHON”, en Erwin Iserloh y Peter Manns (eds.): *Festgabe Joseph Lortz. Vol. II: Glaube und Geschichte*. Baden-Baden, Bruno Grimm, 1958, pp. 1-12.

41 El partisano es otra figura gestáltica. Ver Marcus Llanque. “Ein Träger des Politischen nach dem Ende der Staatlichkeit. Der Partisan in Carl Schmitts politischer Theorie”, en Herfried Münkler (ed.): *Der Partisan. Theorie, Strategie, Gestalt*. Opladen, Westdeutscher Verlag, 1990, pp. 61-80. Como es natural, el olfato en el partisano es mucho más importante que la vista. Le sucede lo mismo que al baqueano. Desde este punto de vista, ambas figuras implican un regreso a la animalidad.

42 *Glossarium*. 30 de junio de 1949, p. 251.

43 *Glossarium*. 15 de mayo de 1948, p. 149.

es lo que va de la irrupción gnóstica en medio de la niebla del mundo al culto y al dogma. Eso es lo que acabaría produciendo un mundo de fenómenos. Para eso se necesitaba la repetición continua. Y para esa propaganda se necesitaba el dominio monopolístico del espacio público. Eso fue la nueva elite. A esa generalización, demonización, construcción de enemigo, a esas metas de avance y situación de escalada se le llama *Weltanschauung*, y como tal, no era sino el conjunto estratégico de actuaciones de una elite determinada.⁴⁴ En cuanto actuación de una elite, mantenía en su secreto la angustia y la interioridad amenazada. Pero generaba una publicidad desde la configuración gestáltica. En realidad, era un culto. Toda *Gestalt* lo es.⁴⁵ Veamos esto con un poco de calma.

3. Visibilidad

No nos cabe duda de la relevancia de esta entrada del 23 de mayo de 1948. Inmediatamente, Schmitt cita a su verdadero maestro, Rudolf Sohms, y recoge un tema central, el de la visibilidad. En la entrada del 27 de abril de ese mismo año, había hablado de Gregorio el Grande. En efecto, Schmitt regresa a la cuestión trinitaria, que está en el fondo de toda la cuestión de la teología política católica y que reaparecerá en *Teología política II*, como la *stasis* que habita en el seno del Padre. El ser, la idea, el poder, configuraban aquello que solo saliendo de sí mismo daba lugar al fenómeno. Schmitt identifica este “irrumpir desde sí mismo” [“aus sich selbst heraus treten”] de forma literal, de tal manera que dice que el “¡ser entra en el fenómeno solo como no-ser!”.⁴⁶ Pero este no-ser del ser, de tal manera que es al mismo tiempo fenómeno, es sencillamente visibilidad. Para visibilidad, que era el tema del historiador de la Iglesia, Rudolf Sohms, Schmitt entrega dos palabras: *Sichtbarkeit* y *Öffentlichkeit*. La diferencia fundamental se abre ahora. Pues mientras que el Estado propio de la teología política schmittiana de los años veinte y treinta se declara sucesor de la Iglesia a la hora de reclamar la representación soberana y la omnipotencia propia de las categorías modernas, ahora, en 1948, en la amarga hora de la reflexión, Schmitt comprende que la Iglesia originaria, la de la época de Constantino, no

44 *Glossarium*. 17 de diciembre de 1947, p. 61.

45 Schmitt había conocido en cierto modo este aspecto de culto que asume la *Gestalt* ya en Berlín, en su época de estudiante, cuando comprendió que la *Gestalt* de determinados profesores berlineses determinaba que se presentaran como una forma de culto. Ver Günter Meuter y Henrike Ricardo Otten. *Der Aufstand gegen den Bürger: antibürgerliches Denken im 20 Jahrhundert*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 1999, p. 146.

46 *Glossarium*. 23 de mayo de 1948, p. 152.

ha dejado herencia alguna respecto de algo central: la comprensión de su visibilidad y de su publicidad como impotencia. Plenamente consciente de que el ser de Dios se manifiesta en ella como no-ser en el tiempo, en el fenómeno, la Iglesia se vio como impotente, como meramente visible, pública, pero no confundió jamás la unidad de su fenómeno con la unidad de la Idea, el ser y el poder. En esta autoconciencia de sí, la Iglesia originaria, que supo asumir la división de poderes respecto del resto profano y político, dilapidó su herencia en la época de Gregorio VII, dando lugar a la perversa teoría de la doble sociedad perfecta. Esa teoría hizo inevitable luego la imitación del Estado. Entonces, algo esencial de la Iglesia primitiva ya no resultó vigente ni pudo transferirse al Estado: la lucidez de su propia falta de soberanía, o de su soberanía en la carencia de soberanía, de su pura autoridad, de su omnipotencia en medio de la impotencia, en su dialéctica propia. Ella aspiró a unificar de nuevo ser, idea y poder. El Estado, y sobre todo el Estado reformado de Prusia, ha sido un imitador externo de la Iglesia gregoriana. Se ha visto como omnipotente, no como meramente visible, como fenómeno visible. Al hacerlo, ha vinculado visibilidad y poder, apariencia e idea, fenómeno y ser. Y esto ha llevado a la pura coincidencia con la publicidad mundana, la propaganda, la *Weltöffentlichkeit*, que es definida por Schmitt como “la mentira del mundo, lo que en el mundo pertenece al diablo”.⁴⁷ De forma sorprendente, Schmitt concuerda aquí con Josep Roth, que vio en Hollywood el Anticristo.

¿Hubiera sido posible considerar a Hitler solo como un destello visible, como desnuda visibilidad sin poder? ¿Hubiera sido posible una adecuada autoconciencia de Hitler, de tal modo que se pudiera convertir en un franco imitador de la autoconciencia de la Iglesia? Schmitt sabía que eso era sencillamente imposible. Y lo sabía respecto del Estado moderno, no en particular respecto de Hitler. En la *Teoría de la Constitución*, él comprendió que se podía dejar plenamente libre la prensa, pero que no se podía en modo alguno dejar libre el cine, si se quería desplegar la estrategia que una *Weltanschauung* implicaba.⁴⁸ Resultaba completa-

⁴⁷ *Glossarium*. 29 de junio de 1948, p. 172.

⁴⁸ Ver este texto de Schmitt con el que se convirtió en un defensor de la ley de censura cinematográfica del 12 de mayo de 1920. Entonces, hablando de ella, dijo: “Esta última limitación es de especial interés para el proceso de los derechos fundamentales liberales, porque muestra que, con la creciente intensidad de la vinculación social del individuo, y con el cambio de la técnica de la comunicación, desaparece el viejo principio liberal de la distribución, convirtiéndose en simple ficción la idea de la libertad ilimitada del individuo” (*Teoría de la Constitución*. Madrid, Alianza Editorial, 1989, p. 173). La frase, como muchas veces sucede en Schmitt, está llena de sinuosas ambigüedades. El primer asunto era la intensa vinculación del individuo a la sociedad. Este supuesto era muy poco liberal, desde luego. Como en toda su teoría de la construcción de homogeneidad sustantiva, también aquí Schmitt apeló a la palabra más querida, intensificación. Para producir homogeneidad no solo se requería intensificar las

mente cierto que este era el nuevo culto y que en él se hacía factible ese ver propio de lo *sichtbar*, el ver que produce efectos materiales, que genera interioridad, que determina la vida de los afectos en cuyo origen hay que situar la superación de la angustia, el miedo y el espanto de lo indeterminado. Ese ver, que transforma nuestro ojo en algo diferente de un espejo, solo es aquel que mira una *Gestalt*, porque de no darle forma exterior no se vería realmente nada, sino nuestra propia inquietud.⁴⁹ Sin esa dimensión repetida que garantizaba el cine y los elementos de la propaganda, la determinación de las angustias alemanas no habría sido posible, ni siquiera ante la contemplación de un vacío como el de Hitler, que se llenó con los afectos de seguridad y de confort que cada alemán anhelaba, produciendo así una comunidad mimética de la católica, un cuerpo místico, en el que su referencia a sí no era posible salvo por la referencia a estar con los otros. Pero la clave de toda aquella posibilidad residía en que todos podían volcar su angustia en la forma amiga de Hitler, porque en su caracterización gestáltica era necesariamente la propia de un ser vacío. Por eso en él cabía la angustia de todos. Ahí se ofrecía el contenido fundamental de su propia capacidad de homogeneización y de asimilación, ahí y en su capacidad de hacer converger todas

diferencias con el extraño hasta hacer de él un enemigo. Era preciso intensificar la vinculación del individuo con esa homogeneidad social, hasta hacer que él pudiera reproducir-encarnar de forma incuestionada aquella forma de vida, sentirla como propia, percibir el peligro en que se hallaba, luchar por ella. Esta intensificación no se podía entregar a la distribución de opiniones en el espacio público. Eran necesarias nuevas técnicas de comunicación, monopolizadas y autoritarias. Estas técnicas no podían estar sometidas a la libertad del individuo ni puestas en su mano. De ahí la necesidad de la ley de censura. La libertad ilimitada del individuo era, pues, una ficción. En el doble sentido: no podía tener las manos libres para actuar en el cine, y no podía formarse libremente a sí mismo. Ahora debía intensificar su vínculo social. Y el cine era el medio educativo por excelencia, porque abandonando al individuo el pensamiento en que se había centrado la Ilustración, abordaba el problema político del influjo sobre las masas. Este era tan extremo, tan intenso, tan eficaz, "que ningún Estado puede dejar sin control este poderoso instrumento psicotécnico" (*Teoría de la Constitución...*, p. 173).

49 Son muy interesantes las reflexiones de Esposito sobre la cercanía de Guardini y Schmitt sobre estos asuntos. Esposito, sin embargo, no reflexiona sobre lo real: que en *Glossarium* Carl Schmitt se mantuvo distante de esta comprensión de las cosas. Cuando Guardini celebra la catolicidad del ver, al decir que "Ver es algo distinto a lo que hace el espejo, que refleja indistintamente lo que le ponga delante. En cambio, ver es algo que surge a partir de la vida y afecta a la vida misma. Ver significa internalizar las cosas; es caer bajo la influencia de ellas, es ser captados por ellas" (Romano Guardini. *El Señor. Meditaciones sobre la persona y la vida de Jesucristo*. Madrid, Cristiandad, 2006, p. 200). Desde luego estamos aquí abordando la forma gestáltica del soberano, y para Guardini ese era el poder que había heredado la Iglesia. Y esto era así porque era "la portadora de la mirada de Cristo sobre el mundo". Sin embargo, Schmitt, en *Glossarium*, habría sugerido que también era la forma del poder del Anticristo hitleriano, contra el que él habría luchado mostrando su secreto y luego, desde dentro, intentando atentar contra él. Esposito es ajeno a esta reelaboración schmittiana que permitiría decir que la Iglesia solo ve como en un espejo no las realidades del mundo, sino la idea y el ser. Todo esto significa que el poder de la idea no se puede ver en el fenómeno y que, por tanto, la Iglesia no podía disponer de poder. Ver Roberto Esposito. *Categorías de lo impolítico*. Buenos Aires, Katz, 2006, p. 63.

las otras formas gestálticas, en la medida en que se presentó a su vez como el partiano y el Anticristo, el animal grandioso del final.⁵⁰ Con ello se organizó el pacto entre visibilidad y los poderes que permanecían en la sombra, allí donde según Carl Schmitt siempre se produce la tentación satánica.⁵¹ Eso fue lo que canalizó por el genialismo, la forma en que se sublimó lo demoníaco.

En suma, la época de la *Gestalt* encontró la manera de imitar la dimensión básica de la Iglesia católica en los tiempos de su más completo poder con Gregorio VII, cuyo heredero fue el Estado prusiano. Así se pudo producir el efecto de comunitarización a través de una figura ausente, en cuya visibilidad cada uno encontraba la manera de ver al amigo y al enemigo que relajaba sus angustias.⁵² En el fragmento en el que Hitler apareció como un extraño y siniestro poder en el fenómeno, Schmitt reparó en que lo más extraño en él era “la pureza aséptica y vacía de sus ideas de Führer, Charisma, Genie und Rasse”.⁵³ Schmitt no llegó a percibir que esa pureza vacía era la condición de posibilidad de su efecto material sobre cada uno y sobre todos, de su poder pastoral. En realidad, era la condición de su configuración gestáltica y de su eficacia política. Era tan vacío como la expresión que usó el primer soberano, el siervo de los siervos de Dios. Pero en el fondo, ahí, en esa vaciedad, se abría el espacio para que en el fenómeno se manifestara la unidad de ser, idea y poder, y se olvidara la angustia del no-ser del tiempo. Al final, de este modo, no se produjo una secularización. Se llegó pura y sencillamente al final de toda trascendencia. Y eso fue lo que logró la teología política: el abandono de toda idea.

50 Que estamos hablando de la época del expresionismo, se ve en la descripción del Anticristo que hizo mucho tiempo antes, en el comentario a *Nordlicht*, donde queda claro que el misterioso poder de esa figura tiene lugar, como ya había desplegado Donoso Cortés, en su capacidad de imitar a Cristo. El Anticristo en este sentido está incluso dotado de poderes creadores, por lo que recoge la potencia del Demiurgo gnóstico. En cierto modo aparece como un hechicero siniestro que altera el orden del mundo e introduce una nueva forma de providencia. Ver Carl Schmitt. *Theodor Däublers "Nordlicht". Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*. München, G. Müller, 1916, pp. 65-66).

51 Sobre este concepto, ver Heinrich Meier. *Carl Schmitt, Leo Strauss y "El concepto de lo político"*. Buenos Aires, Katz, 2008, p. 35.

52 Que así se pueda describir la visibilidad de la Iglesia se puede ver en Stefan Breuer. *Carl Schmitt im Kontext: Intellektuellenpolitik in der Weimarer Republik*. Berlin, Akademie Verlag, 2012, p. 33.

53 *Glossarium*. 17 de mayo de 1948. p. 151.

Bibliografía

Breuer, Stefan. *Carl Schmitt im Kontext: Intellektuellenpolitik in der Weimarer Republik*. Berlin, Akademie Verlag, 2012.

Espósito, Roberto. *Categorías de lo impolítico*. Buenos Aires, Katz, 2006.

Guardini, Romano. *El Señor. Meditaciones sobre la persona y la vida de Jesucristo*. Madrid, Cristiandad, 2006.

Kommerell, Max. *Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik. Klopstock, Herder, Goethe, Schiller, Jean Paul, Hölderlin*. Berlin, Georg Bondi, 1928.

Llanque, Marcus. “Ein Träger des Politischen nach dem Ende der Staatlichkeit. Der Partisan in Carl Schmitts politischer Theorie”, en Münkler, Herfried (ed.): *Der Partisan. Theorie, Strategie, Gestalt*. Opladen, Westdeutscher Verlag, 1990, pp. 61-80.

Maunz, Theodor. *Gestalt und Recht der Polizei*. Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1943.

Mehring, Reinhard. *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*. München, C. H. Beck, 2009.

Meier, Heinrich. *Carl Schmitt, Leo Strauss y “El concepto de lo político”*. Buenos Aires, Katz, 2008.

Meuter, Günter y Otten, Henrique Ricardo. *Der Aufstand gegen den Bürger: antibürgerliches Denken im 20. Jahrhundert*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 1999.

Schmitt, Carl. *Theodor Däublers “Nordlicht”. Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*. München, G. Müller, 1916.

— *Teoría de la Constitución*. Madrid, Alianza Editorial, 1989.

— *Glossarium. Aufzeichnungen aus den Jahren 1947 bis 1958*. Berlin. Duncker & Humblot, 2015.

Stahlin, Wilhelm. “Die Gestalt des Antichristen und das KATECHON”, en Erwin Iserloh y Manns, Peter (eds.): *Festgabe Joseph Lortz. Vol. II: Glaube und Geschichte*. Baden-Baden, Bruno Grimm, 1958, pp. 1-12.

Taubes, Jacob (ed.). *Religionstheorie und Politische Theologie*. Vol. I: *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*. München, Ferdinand Schöningh-Wilhelm Fink Verlag, 1985.

Pierangelo Schiera. “Il diritto e lo Stato per Carl Schmitt, nella legittimazione del nazionalsocialismo. E oltre? Dallo Stato di diritto al costituzionalismo amministrativo”, *Conceptos Históricos*, 4 (6), pp. 72-102.

RESUMEN

Carl Schmitt no fue solo un teórico de lo “político”, sino también un diagnóstico de su “tiempo”. *Realpolitik* y *Deutsche Wissenschaft* contra el neutralismo espiritual de la modernidad. Crítica de la secularización de la que nació el Estado moderno. Era preciso reconsiderar el Estado a partir de la condición [*status*] del pueblo alemán: es aquí donde reside lo político, con su contenido intrínseco de hostilidad, consistente en la designación del enemigo dentro del Estado. Crítica al Estado de derecho liberal decimonónico. En la *Verfassungslehre*, Carl Schmitt intenta justificar la transición al nuevo Estado en términos de continuidad histórica y lógica. Aquí se observa también la referencia a Sieyès, con la cual él cierra el círculo del constitucionalismo liberal. Poder constituyente y poder constituido se han fusionado en una sola realidad: aquella del Estado-movimiento-pueblo, propia del nazismo. Es el “Estado de derecho de Adolf Hitler”. Después de Schmitt, me parece imposible cualquier tipo de restauración del constitucionalismo y del Estado de derecho. Habrá que pensar un nuevo tipo de constitucionalismo: atento a la nueva dimensión global y a la vieja dimensión administrativa de la política, basado también en la autonomía de las fuerzas locales. Podría emerger una nueva forma de federalismo.

Palabras clave: *Diagnóstico del tiempo, Estado de derecho, nazismo, constitucionalismo, federalismo administrativo.*

ABSTRACT

Carl Schmitt was not only a theorist of the “political”, but also a diagnosis of his “time”. *Realpolitik* and *Deutsche Wissenschaft* against the spiritual neutralism of modernity. Critique of the secularization from which the modern State was born. It was necessary to reconsider the State based on the German people’s condition [*status*]: it is here where the political resides with its intrinsic contents of hostility, which consists in the appointment of an enemy within the State. Critique of the liberal nineteenth-century rule of law. In *Verfassungslehre*, Carl Schmitt attempts to justify the passage toward the new State in terms of a historical and logical continuity. In there it can also be perceived the reference to Sieyès, with which he closed the circle of liberal constitutionalism. Constituent power and constituted power are now fused together in one sole reality: the one of the State-movement-people typical of Nazism. It is “Adolf Hitler’s rule of law”. After Schmitt, any kind of restoration of constitutionalism and the rule of law seems impossible to me. It is necessary to think about a new kind of constitutionalism: one that pays attention simultaneously to politics’ new global dimension together with its old administrative dimension, and which is also based on the autonomy of local forces. It could thus emerge a new form of federalism.

Key words: *Time Diagnosis, Rule of Law, Nazism, Constitutionalism, Administrative Federalism.*

Recibido el 24 de junio de 2018.

Aceptado para su publicación el 30 de octubre de 2018.

Il diritto e lo Stato per Carl Schmitt, nella legittimazione del nazionalsocialismo

E oltre? Dallo Stato di diritto al costituzionalismo amministrativo

Pierangelo Schiera

Università di Trento, Italia
pierangelo.schiera@unitn.it



A me non interessa qui entrare nel labirinto teologico-metafisico-politico di quel grand'uomo che certamente è stato –in tutti i possibili sensi del termine– Carl Schmitt. M'interessa la sua ibrida figura di grande teorico del politico, da una parte, e di diagnostico del suo tempo dall'altra. Cercherò perciò di concentrarmi sulla sua azione teorico-pratica negli anni cruciali della fine della Repubblica di Weimar, in stretta continuità con la salita al potere di Adolf Hitler e del suo nazionalsocialismo.

Non si può infatti negare che l'intervento di Schmitt nel dibattito di quegli anni¹ non si è limitato a dissertazioni di tipo tecnico-giuridico, come per la maggior parte dei suoi colleghi universitari, ma si è anzi concentrato sulla necessità di ritrovare un "centro di riferimento" capace di dotare di nuova legittimità l'esperienza politica tedesca sconvolta dall'esperienza della sconfitta. La Costituzione di Weimar del 1919 non era riuscita nell'intento; ma Schmitt, nella sua visione "realpolitica" ma

¹ Recentemente: Austin Harrington. *German Cosmopolitan Social Thought and the Idea of the West. Voices from Weimar*. Cambridge, Cambridge University Press, 2016 (con mia recensione "Kultur and Civilisation: The Tradition of Deutsche Wissenschaft and Weimar Cosmopolitanism. A Review Essay", *Sociologica*, Vol. 11, N° 3, 2017 (disponibile in <https://doi.org/10.2383/89516>, accesso 24 maggio 2018), ma anche Stefan Breuer. *Carl Schmitt im Kontext. Intellektuellenpolitik in der Weimarer Republik*. Berlin, Akademie Verlag, 2012.

anche molto inquadrata nel mito della *Deutsche Wissenschaft* e in particolare della tradizione *rechtswissenschaftlich* della medesima, cerca di ricavare dal testo costituzionale vigente tutto il possibile per rilanciare un'ipotesi politica per lui valida.

Quanto poi l'abbiano spinto e sorretto in ciò le convinzioni che andava elaborando, su piani più astratti e sofisticati, negli stessi anni è un discorso che verrà certamente fuori ma non è al centro del mio interesse: anche se va detto che il *Begriff des Politischen* fa probabilmente da perno, in parallelo con la *Verfassungslehre* degli stessi anni,² nello scambio incessante fra lo Schmitt *Staatstheoretiker* e quello *Zeitdiagnostiker*.

Punto di partenza del ragionamento è la critica schmittiana al “neutralismo spirituale che è caratteristico della storia europea degli ultimi secoli”.³ La quale storia, badiamo bene, è quella tutta “moderna”, che dal medioevo in poi ha poggiato in misura crescente sul rapporto fra tecnica scienza e politica.⁴ Schmitt palesa qui l'ampio raggio della sua visione della storia che comprende appunto l'intero campo della cosiddetta secolarizzazione, che non è stata altro che un costante tentativo, ad opera della ragione, di neutralizzare il politico. Ma se tutto è spolticizzazione, dove starà il punto “storico” su cui le successive neutralizzazioni hanno agito? Questo punto è lo Stato –che noi chiamiamo “moderno”– come si è storicamente realizzato, nei modi diversi che si sanno, nell'Occidente europeo nei secoli che vanno all'incirca dal sedicesimo al diciottesimo.

“Il concetto di Stato presuppone quello di ‘politico’. Per il linguaggio odierno, Stato è lo *status* politico di un popolo organizzato su un territorio chiuso”.⁵ Troppo poco per Schmitt per rispondere alla premessa da cui tutto parte: il concetto di “politico”. Questo è ciò che manca alla Germania di metà anni Venti per trasformare lo *status* della Repubblica di Weimar nello Stato-forte di cui la Germania post-bellica ha bisogno. Si tratta dunque di individuare l'elemento che rende storicamente “esclusiva” la situazione (*status*) di un popolo (quello tedesco del tempo di Weimar) per ridargli (al popolo stesso) dignità e vita, fungendo “da criterio nel caso decisivo”. Siamo sempre alla prima pagina de *Il concetto di “politico”*, che è appunto dedicata allo Stato, fino alla fine, in cui

2 Rispettivamente in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, N° 58, 1927, pp. 1-33; e München-Leipzig, Duncker & Humblot, 1928.

3 Questo è il tema di fondo dello scritto “L'epoca delle neutralizzazioni e delle spolticizzazioni [Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen]”, frutto di una conferenza del 1929 e poi inserito da Schmitt nell'edizione del 1932 di *Der Begriff des Politischen*: pp.167-186 della traduzione italiana, in *Le categorie del “politico”*, a cura di Gianfranco Miglio e Pierangelo Schiera. Bologna, Il Mulino, 1972.

4 Va qui naturalmente confrontato il notissimo *Vorwort* di Max Weber a *Religion und Gesellschaft. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, editati dalla moglie Marianne nel 1920.

5 Carl Schmitt. *Le categorie del “politico”*... p. 101.

Schmitt afferma che “Tutti i caratteri di questa definizione –status e popolo– acquistano il loro significato solo grazie all’ulteriore carattere del ‘politico’ e divengono incomprensibili se viene fraintesa l’essenza di quest’ultimo”. Più concretamente, tutto funziona finché Stato e politico collimano, cioè “lo Stato ha il monopolio del ‘politico’. Era questo il caso quando lo Stato o non riconosceva come controparte alcuna ‘società’ (come ancora nel XVIII secolo) oppure almeno si situava come potere stabile e separato dalla ‘società’ (come in Germania durante il XIX secolo e in parte ancora nel XX)”.⁶

La separazione o anche contrapposizione [*Auseinandersetzung*] di Stato e società civile è la soglia su cui si articola il complesso rapporto fra Stato e “politico” e, per dirla tutta subito, quella soglia si traduce nella formula costituzionale dello Stato di diritto. Tale è il senso della “costituzione moderna” a cui Schmitt dedica attenzione privilegiata negli anni tardo-weimariani che qui m’interessano: una costituzione di crisi perché ha prevalso il “modo democratico” in cui “tutti i settori fino a quel momento ‘neutrali’ –religione, cultura, educazione, economia– cessano di essere ‘neutrali’ nel senso di non-statali e non-politici. [E allora compare...] lo Stato *totale* proprio dell’identità fra Stato e società, mai disinteressato di fronte a nessun settore della realtà e potenzialmente comprensivo di tutti”.⁷ Esso è retto da un criterio, che è quello del “politico” e si esprime nella formula (antecedente ad ogni formula morale estetica o economica) dell’amico-nemico. “Il significato della distinzione di amico e nemico è di indicare l’estremo grado d’intensità di un’unione o di una separazione, di un’associazione o di una dissociazione”: essa prescinde “da tutte le altre distinzioni morali, estetiche, economiche o di altro tipo” ed è tale da consentire l’evidenza e la pratica del conflitto con l’altro, con lo straniero (ma forse meglio: l’estraneo).⁸ Dunque ostilità, come presupposto finale ma anche come possibilità continuamente reale, alla base dello “specifico comportamento politico”.

Presupposto e possibilità che devono sempre essere in condizione di poter essere messe in atto, quando serve. Torna qui fuori lo Stato, con la sua costituzione, la quale dev’essere perciò imperniata sul momento decisivo e decisionale della pronuncia del nemico. Tutto ciò rappresenta la preoccupazione di Carl Schmitt nel suo tempo storico e a ciò egli dedica la sua opera scientifica, cercando di tenere insieme i principi della filosofia politica con gli strumenti della tecnica giuridica.

Ma Schmitt non è giurista nel senso rigoroso del termine. La sua visione del diritto come base e fondamento della comunità organizzata

6 Carl Schmitt. *Le categorie del “politico”...*, p. 105.

7 Carl Schmitt. *Le categorie del “politico”...*, p. 105.

8 Carl Schmitt. *Le categorie del “politico”...*, p. 109.

in Stato è troppo dipendente dallo sguardo storico che gli permette di vederne le crisi e trasformazioni. Come pure risulta troppo legata a pre-concetti di tipo filosofico o anche solo teorico che certamente inquinano il “metodo giuridico” imperante nella scienza giuridica tedesca.⁹

La consapevolezza di questa sua differenza di posizione si traduce anche in ipotesi scientifiche –ma basate su una “osservazione concreta” che sembra sempre richiamare la “realtà effettuale” di Machiavelli piuttosto che il metodo introspettivo di Hobbes– non solo sul primato del diritto pubblico su quello privato ma anche, entro a quello, sull’esistenza di tipi diversi di pensiero giuridico. Decisivi sono l’epoca precisa e il popolo preciso a cui il diritto di volta in volta si riferisce: “I diversi popoli e le diverse razze sono ordinate secondo diversi tipi di pensiero, e al predominio di un determinato tipo di pensiero può essere collegato anche il dominio spirituale e quindi politico sopra un popolo”.¹⁰ Il problema di Schmitt a Weimar era quello di cogliere quale fosse il pensiero proprio del caso tedesco in quel frangente. Che questo lavoro di *Zeitdiagnostiker* sia stato da lui condotto anche sulla base del suo straordinario ingegno di teorico e di storico dell’esperienza politica occidentale non fa che aggiungere peso alla sua grandezza, ma allo stesso tempo in qualche modo costringe anche al ridimensionamento della portata assoluta di quest’ultima, mediante la necessaria riduzione del pensiero di Schmitt al filone storicistico così tipico del mondo tedesco moderno e ancora preponderante nei “discorsi” weimariani.

A monte –per quel che ci tocca qui– sta la considerazione (storica ma anche empirico-effettuale) che in Germania “Nel corso del XIX secolo una seconda recezione, non meno fortunata della prima, quella di un normativismo costituzionale di stampo liberal-costituzionalistico, ha distolto il pensiero costituzionale tedesco dalla realtà concreta dei problemi interni tedeschi, distorcendolo nel pensiero normativo ‘proprio dello Stato di diritto’”.¹¹

Ma si trattava solo di “recezioni”. Anche questo è un elemento da considerare: c’è forse un “diritto tedesco” da riscoprire e riportare in auge? E si può attribuire a questo diritto la qualità di un “pensiero giuridico” autonomo, a sé stante, capace di coprire all’indietro e anche guidare in avanti la specificità tedesca? Che lo si voglia o no, questo è il problema che sta “effettualmente” a cuore a Carl Schmitt e a cui tutta

9 La sua posizione sembrerebbe speculare a quella di Max Weber, il quale dal diritto è finito alla sociologia (vedere Gerhard Dilcher: “Dalla Storia del diritto alla Sociologia. Il confronto di Max Weber con la Scuola storica del diritto”, *Scienza & Politica*, Vol. 19, N° 37, 2010, pp. 95-115).

10 Carl Schmitt. “I tre tipi di pensiero giuridico (1934)”, in *Le categorie del “politico”...*, pp. 247-275, qui p. 249.

11 Carl Schmitt. “I tre tipi...”, p. 249.

la sua sapienza teorica e diagnostica è orientata. Questo mi pare il vero punto di forza su cui Schmitt fa giocare la leva della sua rivoluzione –più che semplice rinnovamento– giuridica. La componente individualistica propria del liberalismo borghese della monarchia costituzionale ottocentesca è il bersaglio principale della sua visione decisionistica e vitalistica del diritto e dell'ordinamento. Questi ultimi si devono ispirare a criteri di sostanza e di concretezza, in termini di unità politica e volontà collettiva; i canali connettivi sono popolo e nazione, che sboccano in uno Stato di nuova concezione. Helmut König ha scritto di Schmitt:

Il giurista si è collocato sul terreno della realtà prodotta dalla Rivoluzione francese, cercando una risposta alla domanda di come fosse ancora possibile, in tali condizioni specificamente moderne, la fondazione di ordine politico. Egli scoprì così l'importanza della nazione, che a sua volta però non è un'idea reazionaria bensì una concezione moderna, nata politicamente nella Rivoluzione e nei testi dell'Abbé Sieyès.¹²

Ma c'è il problema della continuità che –esattamente come per il fascismo italiano– deve convivere con la rivoluzione. La genialità un po' perversa di Schmitt lo conduce a impiegare come cavallo di troia per il passaggio da un regime all'altro –che più legale non si può, anche da punto di vista concettuale: ma, lui stesso commenta “Senza continue e inevitabili presunzioni concrete, non vi è né teoria né prassi giuridica”¹³ niente meno che la figura dello Stato liberal-democratico otto-novecentesco: lo Stato di diritto.

Il *nomos basileus* non può ridursi a semplice norma, dev'essere riferito a un ordine (–ordinamento) concreto, a un potere e a un'autorità concreta. Invece, sostiene Schmitt nei *Tre tipi*, “Tutti i sostenitori dello ‘Stato di diritto’ parlano questo stesso linguaggio e fanno dello Stato di diritto uno Stato della legge”. Ma la legge “pura” storicamente non esiste, essa dev'essere sempre concreta: “Infatti una legge non può applicarsi, attuarsi o eseguirsi da sola; né può interpretarsi, definirsi o sanzionarsi da sola; infine non può neppure –senza cessare di essere una norma– indicare o nominare essa stessa gli uomini concreti che la devono interpretare e attuare”.¹⁴ Ciò induce già a pensare che l'accezione in cui Schmitt recupera lo Stato di diritto non è più quella (liberal-democratica) dello “Stato-legge” ma quella, concreta e nuova (che potrebbe anche finire per

12 Helmut König, “Die Politik eines Intellektuellen – Rezension zu: Stefan Breuer, *Carl Schmitt im Kontext. Intellektuellenpolitik in der Weimarer Republik*, Berlin 2012”, *Neue Zürcher Zeitung*, 29 novembre 2012.

13 Carl Schmitt. “I tre tipi...”, p. 250.

14 Carl Schmitt. “I tre tipi...”, p. 253.

essere nazional-socialista) dello “Stato-ordinamento” (e non certo a caso c’è subito una lunga citazione dall’*Ordinamento giuridico* di Santi Romano, 1917, tradotto in tedesco solo nel 1975 ma evidentemente conosciuto da Schmitt nella versione originale).

Naturalmente, a base dello Stato-ordinamento-ordine ci dev’essere l’insostituibile e inesauribile forza propulsiva e legittimante del “politico” come unità decisiva della comunità storica. Questa mi pare la cornice teorico-pratica dell’operazione definitoria compiuta da Carl Schmitt nella *Verfassungslehre* del 1928.¹⁵

Il discorso che mi accingo a fare è imbarazzante a causa della sua apparente contraddittorietà: si tratta infatti di porre in luce una eccezionale ri-politicizzazione dello Stato che conduce a un grado massimo di de-politicizzazione della società. Sto usando termini generici e imprecisi, che però appartengono al lessico scientifico di Carl Schmitt, che è ovviamente incentrato intorno al concetto del “politico”. Ciò vale anche per la *Verfassungslehre* (1928), che Ernst-Wolfgang Böckenförde ha cercato di liberare del suo troppo stretto vestito accademico collegandola in modo diretto con la teoria polemica dell’*amicus/hostis*, esposta nel *Begriff des Politischen* (1927) e con l’altra ipotesi schmittiana dello Stato come unità politica della nazione (*Staat, Bewegung, Volk*, 1933), fino a risalire alla nozione di sovranità presentata la prima volta nella *Politische Theologie* (1922), dove era altresì esibita la sua adesione al pensiero cattolico controrivoluzionario.

Per fare lavorare la mia ipotesi di lavoro, mi sembra opportuno prendere le mosse da uno dei punti nella storia dell’Occidente in cui il processo politico-costituzionale venne impiantato e messo alla prova. È lo stesso Schmitt ad ammettere l’importanza di Sieyès e della sua dottrina costituzionale (*Verfassungslehre!*). Nonostante l’enorme letteratura, anche recentissima, esistente sull’Abate e sul suo pamphlet *Qu’est-ce que le Tiers État?*, per la proposta di lavoro che voglio qui fare mi baso essenzialmente sull’“Introduzione” e le note di Roberto Marcucci all’ultima traduzione di *Che cosa è il Terzo Stato?*²⁶ Marcucci sottolinea la “esigenza [per Sieyès] di costituzionalizzazione del Regno, didascalicamente espressa con rigore cartesiano”.¹⁷ Sarà questa la medesima intenzione di Carl Schmitt, condotta però avanti attraverso la critica corrosiva della costituzione vecchia del mondo liberale e borghese –che era poi quella a cui aveva aperto la strada il *Tiers État* di Sieyès?-. Allo scopo poi

15 Per la *Verfassungslehre* ho naturalmente seguito la traduzione in italiano di Antonio Caracciolo: Carl Schmitt. *Dottrina della costituzione*. Milano, Giuffrè, 1984.

16 Vedere Emmanuel Joseph Sieyès. *Che cosa è il Terzo Stato?* Camerano, Gwynplaine, 2016.

17 Emmanuel Joseph Sieyès. *Che cosa è...*, p. 15.

di forgiare una nuova costituzione, provocatoriamente usando proprio la vecchia chiave liberal-borghese-democratica di *Rechtsstaat*, ri-costituzionalizzata però da una base legittimatoria diversa: l'unità politica: 1928-1934!? O addirittura, forse, questa unità politica era anche quanto Sieyès chiedeva, insistendo sulla transizione (1788-1789) dagli *Etats généraux* all'*Assemblée Nationale*?

Non si trattò solo di un evento epocale (gli *Etats* non si riunivano dal 1614) che portava alla ribalta, con significati nuovi e moderni, due concetti come quelli di nazione e di popolo. Si apriva infatti in tal modo, nella consapevolezza di Sieyès, una stagione costituzionale nuova: "Nel 1788 venne stabilita un'idea sana e utile; è la divisione fra il potere costituente e i poteri costituiti. Essa rimarrà fra le scoperte che fanno fare un passo avanti alla scienza; essa è dovuta ai francesi".¹⁸ Nella condizione storica del tempo e con riferimento alla tradizione teorica e pratica della monarchia francese, il pernio intorno a cui tutto ruotava doveva essere quello della sovranità. Il Terzo stato turbava questa immagine, evocando il popolo come base dello Stato: unico principio di unità rispetto alla funzione divisiva dei ceti tradizionali del clero e dell'aristocrazia: "È nel popolo che risiede la totalità della potenza nazionale: è attraverso il popolo che l'intero Stato esiste".¹⁹ All'idea di *constitution* (Condorcet) che ne scaturisce si potrebbe provare ad attribuire schmittianamente la seguente serie logica: popolo-potere costituente-opinione pubblica-plebiscito-stato d'eccezione-decisione-unità politica-*amicus/hostis*.

Per Sieyès il problema della sovranità è stato indicato da Lucia Rubinelli come limite oltre il quale si è potuto esplicitare il potere costituente, mentre Schmitt avrebbe di nuovo rovesciato il discorso: "è noto che Schmitt ha compresso il potere costituente di Sieyès con l'idea della sovranità democratica popolare, in modo da incanalare il principio democratico del potere del popolo verso un regime dittatoriale per acclamazione".²⁰ Ma va chiarito che per Schmitt certamente la volontà del popolo non si esprime attraverso l'apparato statistico della somma dei voti privati dei singoli elettori:

Quanto è più forte il potere del sentimento popolare, tanto più è certa la consapevolezza che la democrazia è qualcosa di diverso da un sistema di

18 Sono parole di Sieyès: Emmanuel Joseph Sieyès. *Che cosa è...*, p. 17.

19 Sembra trattarsi di sovranità, nelle parole di Louis-Emmanuel-Henri-Alexandre de Launay, Comte d'Antraigues (*Mémoire sur les Etats Généraux, leurs droit, et la manière de les convoquer*. Paris 1788, p. 246, citato dall'Introduzione di Martucci).

20 Lucia Rubinelli. "How to Think Beyond Sovereignty: On Sieyès and Constituent Power", *European Journal of Political Theory*, 17 aprile 2016, pp. 1-21, qui p. 13, nota 25. Disponibile in <https://doi.org/10.1177/1474885116642170>, accesso 24 maggio 2018. Tutte le traduzioni sono mie salvo indicazione contraria.

registrazione di voti segreti... Ma la crisi si sviluppa oggi in modo sempre più grave e non può essere evitata o eliminata da nessuna retorica cosmopolitana. Nella sua profondità, essa è l'inevitabile contraddizione di individualismo liberale e omogeneità democratica.²¹

Per lui anzi il popolo necessita di omogeneità per esprimere la sua volontà, che è legge. In ciò consiste esattamente il suo potere costituzionale.

A me pare che con Sieyès si sia aperto il processo di politicizzazione della società civile (su cui si ergerà il trionfo del capitalismo borghese), allo scopo di de-politicizzare lo Stato (quello della monarchia, che però, una volta depoliticizzato, diventerà alla fine Stato di diritto); mentre Schmitt, ribaltando nel popolo lo strumento del potere costituente, compie in certo modo un percorso inverso, proprio per ri-politicizzare lo Stato, de-politicizzando la società –la quale ha ormai versato tutta la sua forza nella costituzione statale, fatta di unità politica e decisione, ma soprattutto di movimento–. In tal modo, nel giro di un secolo e mezzo, il ciclo dello “spazio/tempo costituzionale” si è chiuso e si è aperto al mondo un nuovo ciclo di cui fatichiamo però a trovare la chiave. Anche lo stesso Schmitt se n'è occupato; ma lui non poteva immaginare un “oltre Schmitt”.

Serve forse dire che è finito il costituzionalismo moderno (sincronico) e che ne serve ormai uno diacronico, per il futuro?²² Da Sieyès a Schmitt si è compiuto un cerchio, che è niente meno che il cerchio del moderno costituzionalismo, proprio attraverso la degenerazione dell'idea-prassi di potere costituente in quella di unità politica, tramite una *Verfassung* che va protetta ad ogni costo (*Der Hüter der Verfassung*, 1929), con il ricorso deciso e decisionale allo stato d'emergenza (*Die Diktatur*, 1921).

C'è già molta letteratura sul nesso Schmitt-Sieyès, ma non m'interessa una ricostruzione filologica, del resto ardua per la scarsità dei riferimenti testuali. M'interessa invece riconoscere tratti di fondo a cui Sieyès ha dato rilievo, per poi confrontarli con quelli a cui reagirà Schmitt nel suo proprio tempo. Sono cose banali e tutte inerenti al grande tema della costituzione, che ha dominato per centocinquanta'anni il campo politico dell'Occidente, dando luogo sostanzialmente al discorso sul costituzionalismo.²³ In estrema sintesi, si tratta dei grandi temi classici (per

21 Carl Schmitt. *The Crisis of Parliamentary Democracy*. Cambridge, MIT Press, 1988, p. 17. (Traduzione inglese di *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, 1923-1926*, a cura di Ellen Kennedy).

22 Vedere Pierangelo Schiera. “Dal costituzionalismo sincronico a quello diacronico: la via amministrativa”, *Giornale di storia costituzionale*, N° 32, 2016, pp. 89-99.

23 Vedere Pierangelo Schiera. *El constitucionalismo como discurso político*. Madrid, Dykinson, 2012.

la monarchia francese, ma non solo) di popolo e di nazione, ma completamente rivitalizzati dall'idea di potere costituente abbinata a quella di cittadino e di società civile, anch'essi propri della più recente tradizione francese, ma già presenti nella svolta costituzionale inglese fra Sei- e Settecento, a partire da Thomas Hobbes, come ha spiegato Reinhart Koselleck, nel suo libro d'impronta schmittiana sulla patogenesi della società civile.²⁴

Nel suo commento, Martucci ricorda che quello di Sieyès era solo un pamphlet, nello stile illuministico del tardo Settecento “grazie all'impiego di una tecnica raffinata di propaganda, messa a punto dopo uno studio critico di tutto ciò che la tradizione del secolo offriva in materia di pamphlets”. Non intendo sminuire l'opera di Schmitt suggerendo anche per i suoi interventi sullo Stato di diritto una simile appartenenza. Tanto più che ancora Sieyès non esiterà ad affermare “la politica è una scienza che io credo di avere compiuto”.²⁵ Anche qui siamo al confine fra diagnosi del proprio tempo e teoria dello Stato, ma questo forse è il senso di ogni scienza politica che si rispetti.

Non interessa qui collocare Sieyès nel pantheon dei fondatori del liberalismo, quanto porlo al “principio” del costituzionalismo moderno: ciò in base alle “conseguenze specifiche del suo rifiuto di sovranità a favore di potere costituente”. È su quel piano che qualche interprete contemporaneo ha tirato di nuovo in ballo il rapporto Schmitt-Sieyès “passando all'idea di potere costituente in modo da andare oltre le strutture dello Stato costituzionale per privilegiare un'idea anti-liberale, radicalmente democratica, di potere del popolo”.²⁶

Credo di essere anch'io di quest'avviso, ma m'intriga il procedimento e la modalità con cui Schmitt recupera il principio democratico (contro la cui formulazione sia borghese che socialista aveva le più serie riserve) in chiave nazista. Lo fa, da buon (o cattivo?) giurista, riprendendo il filo giuridico della tradizione stalistica tedesca e proponendo il recupero di una concezione del diritto [*Recht*] diversa da quella [*Gesetz*] che aveva invece eretto la scienza del diritto pubblico dominante in quell'ultima fase dello “Stato di diritto” che infatti, per lui, si era però trasformato più prosaicamente in “Stato di legge”. Proprio contro (*amicus-hostis!*) quest'ultimo, l'antico termine-concetto *Rechtsstaat* riacquista significato positivo e rivoluzionario, in nome di un diritto dotato di anima e non solo di forma. È lo spettacolare paradosso che con la consueta

24 Vedere Reinhart Koselleck. *Critica illuministica e crisi della società borghese*. Bologna, Il Mulino, 1972. Introduzione di Pierangelo Schiera.

25 Emmanuel Joseph Sieyès. *Che cosa è ...*, p. 60.

26 Come scrive Lucia Rubinelli (“How to Think Beyond Sovereignty...”, p. 13).

maestria Carl Schmitt propone per tenere insieme tutto il suo discorso, non solo giuridico ma anche storico e filosofico e in ultima istanza politico, iniziato nel 1919 con *Politische Romantik* e proseguito nel 1921 con *Die Diktatur* e poi con *Politische Theologie* nel 1922. Già in questi primi lavori c'era la contrapposizione tra decisione (dittatura) e indecisione (propria del pensiero romantico e poi liberale): era dunque logico un studio sul parlamento, vero e proprio momento topico del liberalismo in contrasto anche con l'altro tema plebiscitario previsto nella costituzione di Weimar: così escono *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* e *Römischer Katholizismus und politische Form* (1923), *Der Gegensatz von Parlamentarismus und moderner Massendemokratie* (1926) e *Volksentscheid und Volksbegehren* (1927).²⁷

Ma la costituzione di Weimar è o no democratica? Per Schmitt la proposta di Smend fondata sulla *Integration*²⁸ non risponde all'esigenza del popolo tedesco, il cui bisogno di omogeneità democratica dev'essere tenuto molto alto, in modo da poter esprimere una volontà che coincida con la legge. Il popolo come legislatore è principio democratico che si esprime nel "potere costituzionale" del popolo stesso: questa è l'essenza della costituzione di Weimar e non i suoi principi liberali (governo parlamentare e poteri legislativi del *Reichstag*); questo è anche il senso dell'art 48 della Costituzione, che prevede la figura del *Reichspräsident* come dittatore commissariale (*Hüter der Verfassung* 1929); ma già nel 1927/1928 –come più volte ricordato, ma vale la pena sottolinearlo– erano usciti *Der Begriff des Politischen* e *Die Verfassungslehre* e poi, nel 1932, *Legalität und Legitimität* e *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*. Da questo momento s'intensificano gli interventi di Schmitt sul nuovo Stato come "Stato totale" ma anche sullo Stato di diritto, sotto la luce sempre più forte del nazionalsocialismo e del suo regime.

Questa mi pare la cornice teorico-pratica dell'operazione definitoria compiuta da Carl Schmitt anche nella *Verfassungslehre* del 1928.²⁹

Abbiamo la fortuna di possedere molte riflessioni di Schmitt su sé stesso e i propri concetti e "posizioni": a partire appunto da *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles, 1923-1939*, una raccolta del 1940 di 36 saggi pubblicati in quegli anni. Ernst Rudolf Huber ne ha fatto una recensione l'anno seguente sotto il titolo "Positionen und

27 Nel 1935 uscirà a Monaco, a cura di Hans Franck un *Nationalsozialistisches Handbuch für Recht und Gesetzgebung*, il cui primo saggio è: Carl Schmitt, "Der Rechtsstaat", che si conclude con l'omaggio allo "Stato di diritto tedesco di Adolph Hitler".

28 *Verfassung und Verfassungsrecht* di Rudolf Smend apparve nel 1928.

29 Il *Begriff des Politischen* è dell'anno precedente, anche se preceduto da una conferenza tenuta da Schmitt nel 1925 presso la *Hochschule für Politik* di Berlino.

Begriffe'. Eine Auseinandersetzung mit Carl Schmitt".³⁰ Huber sottolinea la continuità dell'azione scientifica del suo maestro, scoprendone la chiave sistematica nel rapporto fra crisi della democrazia liberale e crisi del corrispondente moderno diritto internazionale. Il metodo impiegato è invece quello che oggi potremmo chiamare "concettuale", dove però i concetti, pur nella loro purezza definitoria, sono solo strumenti di confronto e contrasto dialettico. Per questo motivo essi sono legati a situazioni date e alle posizioni che in queste ultime assume e occupa il loro stesso inventore e/o utente. I *Begriffe* insomma dipendono dalle *Positionen*: ciò che per Schmitt acquisterà grandissima importanza dopo la fine della guerra, nei suoi reiterati tentativi di spiegare la sua iniziale, ma illimitata, adesione al nazismo e a Hitler.

Una volta spiegato il titolo del libro, resta la domanda su quale fosse il senso unitario che Schmitt voleva dare al suo stesso percorso scientifico, da una parte, ma anche alla svolta politica verificatasi nel suo tempo, tra le due guerre mondiali, dall'altra. Per Huber, la transizione più significativa è stata quella dall'idea di decisione a quella di ordine, posta in luce da Schmitt stesso nel saggio *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* del 1934. Anzi è nella tensione fra decisione e ordine, resa possibile dall'unità politica del popolo (forse, ancora meglio, del movimento) che si realizza lo Stato totale, sotto forma appunto di Stato di diritto: l'ordine infatti dev'essere concreto, riferito cioè a un diritto vivo e vivente che può procedere solo dal grado più alto di omogeneità popolare. Ma è un ordine della ragione pubblica – come crede di scoprire Schmitt per Hobbes analizzandone l'opera con *Der Leviathan*³¹ o è un ordine che coinvolge anche la ragione privata e individuale? Domanda forse senza risposta, se non per la priorità esclusiva che comunque va data al potere diretto rispetto a quello indiretto, così corruttivo quest'ultimo del limpido rapporto che deve sussistere tra forza e responsabilità. D'altra parte "popolo" è un concetto di diritto pubblico e popolo sussiste solo in chiave di pubblicità.

Per Huber il bersaglio unico – la "polemische Situation" – della raccolta organizzata da Schmitt nel 1940 è, puramente e semplicemente, la "democrazia" "liberale" e in particolare la fusione (innaturale) dei due termini. Possono esistere forme politiche non liberali ma non anti-democratiche, come ad esempio il fascismo italiano; basta evitare ogni

30 *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, N° 101, 1941, pp. 1-44. Su Weimar vedere anche la raccolta di saggi di Horst Dreier. *Staatsrecht in Demokratie und Diktatur. Studien zur Weimarer Republik und zum Nationalsozialismus*. A cura di Matthias Jestaedt e Stanley Paulson. Tübingen, Mohr-Siebeck, 2016.

31 Vedere Carl Schmitt. *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*. Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, cop., 1938.

tendenza alla neutralizzazione che quasi sempre si traveste di pluralismo.³² Obiettivo dell'unità politica resta la decisione; tutto ciò che l'allontana o la limita va evitato. Ma anche il pluralismo, se opportunamente "neutralizzato" dalla decisione suprema, può condurre alla totalità dello Stato. Insomma una grande confusione, in cui affoga in primo luogo ogni discorso di costituzionalismo, in compagnia o meno del parlamentarismo.

Ma qui Huber dà anche la spiegazione di come l'uso "polemico" dei concetti politici serva alla stessa lotta politica.³³ Il suo ragionamento vale per "costituzionalismo", ma si può applicare ancora meglio, a mio avviso, per il lemma-concetto "Stato di diritto": "È forse un segno di cinismo politico e di indifferenza morale, ma allo stesso tempo un segno di freschezza, spirito d'attacco e intima forza, se talora come qui può capitare che nella lotta politica si conquisti il grido di battaglia avversario per poi utilizzarlo come arma efficace contro il nemico". Nel dare un senso alle cose tedesche fra le due guerre, Huber ne dà un resoconto che più schmittiano non potrebbe essere:

Questo processo è la prova che il costituzionalismo, nel suo particolare "stile tedesco" contrapposto al parlamentarismo dell'Europa occidentale, era la forma adeguata dello "Stato costituzionale" [*Verfassungsstaat*] in Germania, il quale anche in quest'epoca tarda conservava ancora una forza interna più intensa del parlamentarismo, che in Germania non aveva mai messo radici.³⁴

Ciò a partire dal fatto che

portatori del costituzionalismo erano in Prussia e nell'Impero l'esercito e la burocrazia, mentre portatori del parlamentarismo erano invece i partiti borghesi. Questo contrasto tra la struttura politica e quella sociale comportò una distinzione di tipo giuridico-costituzionale che non si esprimeva solo in modalità tattiche del sistema ma era radicata nella sua stessa essenza.³⁵

Altrettanto crudo è il sistema di significati che Schmitt ricostruisce in quella che Huber chiama "la forma interna del diritto internazionale imperial[da parte delle potenze vincitrici]ista che si è sviluppato in

32 Pierangelo Schiera. "Korporativismus im Faschismus – nur Element der Systemsteuerung oder notwendige pluralistische Komponente des italienischen Totalitarismus?", in Gerd Bender, Rainer Maria Kiesow e Dieter Simon (eds.): *Das Europa der Diktatur: Steuerung, Wirtschaft, Recht*. Baden-Baden, Nomos, 2002, pp. 53-76.

33 Su ciò, ma con riferimento principale a Reinhart Koselleck, vedere Christof Dipper. "Il concetto di 'lotte semantiche' in Reinhart Koselleck", *Rivista storica italiana*, Vol. 129, N° 2, 2017, pp. 722-741.

34 Ernst Rudolf Huber. "'Positionen und Begriffe'. Eine Auseinandersetzung mit Carl Schmitt", *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, N° 101, 1941, pp. 1-44, qui p. 21.

35 Ernst Rudolf Huber. "'Positionen und Begriffe'...", p. 21.

questi decenni”. Il suo discorso del 1939 a Kiel sulla *Großraumordnung* non era che l'esito finale di un impegno di studio da lui svolto da anni indietro, intorno alle nuove forme del *modernen Imperialismus*, sulla base della fine del *ius publicum europaeum*. La sua posizione è ora palesemente diversa da quella assunta all'uscita dalla prima guerra mondiale, dove egli controbatteva all'imperialismo democratico i principi classici del vecchio diritto internazionale: libertà, indipendenza e unità di ogni singolo Stato. La spiegazione è, per Huber, che

dopo la guerra la Germania sconfitta faceva parte di quel fronte di popoli che usavano il vecchio diritto internazionale come diritto di resistenza contro egemonia ed imperialismo [da parte delle potenze vincitrici] –e questa posizione è la base di partenza in cui Schmitt si è dedicato a questa questione di diritto internazionale–.³⁶

Punto intermedio di osservazione (dopo Versailles) è la Società delle Nazioni (Ginevra) vista come strumento dei due grandi imperialismi democratici di Francia e Gran Bretagna per mantenere ed esercitare la loro egemonia e non certo come espressione di un ordinamento universalistico. La grande trasformazione del diritto internazionale ha implicato la distruzione del concetto classico di guerra, consacrando con la Società delle Nazioni “il *ius belli* unilaterale degli imperi democratici”. In tal modo Huber può concludere che “la dottrina schmittiana del grande spazio [*Großraum*] di diritto internazionale ha il senso di riconoscere la realtà politica dell'imperialismo come un dato di fatto giuridico e di porre ciò a fondamento di un nuovo sistema di diritto internazionale”. Egli poi definisce ciò “il metodo della costruzione di concetti ‘conforme alla situazione’ e in tal senso concreta... Al posto di un principio astratto è la concreta realtà politica stessa ad essere elevata a posizione giuridica e a concetto giuridico”, eliminando così le falsificazioni che invece necessariamente derivano quando si parte da ideologie e astrazioni. La conclusione è che mentre l'imperialismo ottocentesco era solo “un sistema di forza di fatto” [*faktisches Machtssystem*], l'ordinamento odierno del grande spazio [*Großraumordnung*] sarebbe un genuino sistema di diritto.³⁷

Come mi sembra evidente, di nuovo anche qui, come per la politica interna, è la particolare idea schmittiana di “diritto” a fare la differenza. C'è una dialettica fra forza e diritto: come deve strutturarsi la *Macht* per divenire *Recht*? Attraverso l'idea di ordine (*konkretes Ordnungsdenken*), fondato a sua volta “sulla base di ciascun popolo [*Volkstum*]”. Il diritto è

36 Ernst Rudolf Huber. “Positionen und Begriffe’...”, p. 21.

37 Ernst Rudolf Huber. “Positionen und Begriffe’...”, pp. 20-29.

tale perché è frutto di un ordine giusto [*gerechte Ordnung*]. È diritto in quanto realtà ordinata [*geordnete Wirklichkeit*], quindi anche forza ordinata [*geordnete Macht*], perché esercitata e amministrata in modo giusto [*gerecht*]: ciò vale anche nei confronti dei popoli subalterni da parte di quello egemone nell'ambito del *Großraum*.

Huber chiude la sua recensione del 1940 chiedendosi se la sistemazione teorica di Schmitt avrà successo e conclude: “solo il futuro potrà rispondere”. Oltre Schmitt, appunto.

II

Nel 1972, la parte peggiore di quel “futuro” c'era già stata. E Schmitt era ancora lì, con la sua dottrina praticamente intatta. Su ispirazione di Gianfranco Miglio e con traduzione da parte mia, esce presso il Mulino a Bologna un'edizione italiana di alcuni suoi scritti principali, accompagnata da una *Premessa* in cui sono fissati alcuni punti per lui essenziali del suo lavoro. Cos'è a colpirmi di più, rispetto alle analisi degli anni weimariani e poi nazisti? La risposta è pronta: il venir meno del riferimento al diritto, sia come legge che come misura (giusta: *Maßnahme*). Il diritto era stata la via per la quale Schmitt aveva attraversato la repubblica di Weimar, nella sua critica alla costituzione liberal-democratica-borghese, per ristabilire lo “Stato di diritto” e con esso il “giusto diritto” nel regime di Adolph Hitler, ma anche la via sulla quale aveva sancito la fine del diritto internazionale interstatuale della pace di Vestfalia, preconizzando, con la teoria del grande spazio, gli imperi del nuovo secolo, pur sempre orientandosi al “caso” tedesco.

Ho già più volte ripetuto che non m'interessa qui misurare quanto stretto fosse il rapporto sussistente fra lo sviluppo teorico di Carl Schmitt e la crescita strepitosa dell'esperimento nazista in Germania: un rapporto intessuto di “concetti” e “posizioni” rivendicate nel loro intreccio ancora nella raccolta di saggi del 1940. Anzi, è proprio la consumata bravura di Schmitt nel mantenere in equilibrio la parte teoretica e quella diagnostica della sua attività a dare valore specifico alla sua prestazione di interprete di un momento cruciale di trasformazione della “esperienza politica occidentale” che forse con lui ha definitivamente perduto la sua “unità fondamentale di svolgimento”.³⁸ È questo infatti il risultato che più mi preme mettere in luce, anche a dimostrazione del fatto che gli eventi, o meglio

38 “L'unità fondamentale di svolgimento dell'esperienza politica occidentale” è il titolo del saggio scritto da Gianfranco Miglio nel 1957: ora in *Le regolarità della politica. Scritti scelti raccolti e pubblicati dagli allievi*. Vol. 1. Milano, Giuffrè, 1988, pp. 325-350.

le sequenze logiche di eventi –cioè le trasformazioni– hanno luogo a prescindere dalle diagnosi e ancor più dalle prognosi sul proprio tempo.

Col “giurista”, anzi *Kronjurist*, Schmitt si è infranta –a mio avviso– ogni ulteriore possibilità di regolare “per legge” la dinamica politica delle comunità umane. I criteri di legalità e legittimità si sono rivelati impropri a spiegare e giustificare gli incontri e gli scontri fra raggruppamenti umani; ma anche il principio dell’unità politica ha perso molto del suo mordente con il superamento dell’identità territoriale e nazionale. La vecchia critica alla presunta neutralità della tecnica non ha perso il suo peso ma viene acquistando significato politico nuovo nella “misura” in cui la tecnica stessa diviene – forse al posto del diritto ottocentesco, esso pure sempre più trasformatosi in tecnica –il luogo obbligato in cui si srotola la vita degli uomini e delle donne–. Così i grandi temi della libertà e dell’eguaglianza, del liberalismo e della democrazia, sono sottoposti a coniugazioni sempre più frammentarie e riduttive che spesso nascondono soltanto i terreni impervi della bio-politica e della nuda-vita. Non è più tempo di costituzionalismo, insomma. Da discorso politico,³⁹ quest’ultimo si sta trasmutando in esibizionismo assembleare.

Numerosi e costanti sono stati i tentativi di andare oltre Schmitt, alla ricerca dei nuovi “campi” in cui si potesse di nuovo radicare il politico. Senza risultati originali però, perché sia la critica marxista che quella liberale (neoliberalismo) non sono in realtà mai uscite dal recinto dell’economico, quando non addirittura del mercato. E non è certo sufficiente –anche se ovviamente ne va tenuto conto– allargare lo scenario alla dimensione globale, limitandosi a proiettare su di esso in modalità macro le stesse “visioni” che avevano nutrito i sogni e i bisogni, ma anche le pratiche politiche, della micro-modernità.

C’è piuttosto da chiedersi che fine può aver fatto il dispositivo complesso utilizzato da Schmitt per fare scorrere il suo ragionamento politico lungo i secoli di questa modernità. Ha probabilmente ragione Nicoletti⁴⁰ a ricordare che fu nella *Politische Theologie* che Schmitt fissò il possibile ponte fra il reale e l’ideale, proponendo simmetria fra un dio onnipotente e l’onnipotenza di un legislatore umano che per ciò stesso è anche onnipotente guida dello Stato: il consenso diffuso e comune è la base stessa della vita della comunità, cioè della costituzione. C’è ancora spazio oggi per una visione “teologica” del genere? Ma, prima di tutto, ve ne sarebbe ancora bisogno? E che nesso vi può essere fra il teologico e il biologico?

39 Vedere Pierangelo Schiera. *El constitucionalismo...*, e “Dal costituzionalismo sincronico...”.

40 Vedere Michele Nicoletti. *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*. Brescia, Morcelliana, 1990.

La domanda mi pare toccare in primissimo luogo proprio l'idea di potere costituente, riguardo sia ai possibili contenuti attuali che agli eventuali suoi soggetti titolari. Ma su questo tema c'è ormai letteratura sovrabbondante, su cui mi pare inutile insistere. A me interessa piuttosto tornare a chiarire che intorno al potere costituente si è mossa anche gran parte dell'azione teorica di Carl Schmitt nel periodo cruciale che ho posto al centro della mia indagine qui. Egli ha tradotto con "*verfassungsgebende Gewalt*" il "*pouvoir constituant*" dell'abate Sieyès, intendendo con ciò il potere o l'autorità di decidere su tipo e forma di esistenza dello Stato o dell'unità politica.⁴¹

Antonio Negri presenta invece così il suo lavoro su *Potere costituente*: nell'epoca nella quale i paradigmi politici della modernità sono in crisi ed è stata proclamata la fine del marxismo e della sinistra, il potere costituente presenta una narrazione, vigorosa e ampiamente fondata dal punto di vista storico, della genealogia e delle promesse del pensiero e della pratica rivoluzionaria. Al centro sta il conflitto tra il potere costituente, forza democratica di innovazione istituzionale, e il potere costituito, cioè la fissazione del potere nelle costituzioni formali e nell'autorità centrale dello Stato. Questo conflitto definisce, secondo Negri, il dramma delle rivoluzioni moderne, dalla Firenze di Machiavelli all'Inghilterra di Harrington, dai dibattiti dei padri fondatori della costituzione americana a Sieyès, Marx e Lenin. Il "potere costituente" apre all'analisi di una nuova maniera in cui la potenza e l'azione delle masse possano essere comprese per costruire un futuro radicalmente democratico.⁴²

Per Bellamy invece il costituzionalismo liberale nelle sue tre declinazioni contemporanee (libertario, deontologico, comunitarista) propone soluzioni di svuotamento dell'agire politico: la versione libertaria propone la sostituzione della politica con il mercato, quella deontologica la costituzionalizzazione della politica, e infine quella comunitarista suggerisce un contenimento della politica per mezzo della società civile. E conclude:

In realtà, gli scritti neo-repubblicani, sia quelli che adottano un approccio giuridico sia quelli che adottano un approccio prevalentemente politico, non si discostano di molto dalla posizione kantiana presente nel costituzionalismo liberale contemporaneo, secondo la quale non è possibile per una collettività agire secondo la volontà generale in assenza del governo rappresentativo.⁴³

41 Vedere Carl Schmitt. *Dottrina della costituzione...*, pp. 50-51.

42 Vedere Antonio Negri. *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*. Roma, Manifestolibri, 2002.

43 Richard Bellamy. *Political Constitutionalism: A Republican Defense of the Constitutionality of Democracy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 12.

In definitiva, la distinzione fra costituente e costituito non rimanda inevitabilmente ad una totale alterità del primo momento rispetto al secondo, alterità intesa qui come differenza fra presenza e rappresentanza. Esso invece rinvia piuttosto alle possibilità che una concezione della politica come ambito relativamente autonomo lascia aperte in termini di trasformazione dell'ordine costituito e di politicizzazione (intesa quest'ultima come messa in questione e di conseguenza come conflittualità) di temi esclusi dal contesto politico. Insomma, includere il potere costituente nella riflessione repubblicana significherebbe riconoscere il carattere riflessivo della politica nel senso che essa non può essere esclusivamente contenuta nel linguaggio giuridico. In altri termini, il potere costituente rappresenta l'unica forza in grado di ri-politicizzare temi esclusi dai poteri costituiti (i quali rappresentano il sistema istituzionale e i suoi meccanismi di funzionamento, nonché il ruolo dei poteri pubblici e privati).

Che conclusioni trarre? Cosa c'è oltre Schmitt?

A mio avviso, sinteticamente, oltre Schmitt non c'è più spazio –né ideo-logico né prassi-storico– per il costituzionalismo: almeno nell'accezione che se ne è consolidata in Occidente dall'epoca delle rivoluzioni a quella delle grandi guerre. Cioè come nucleo condiviso di organizzazione del potere da parte da un blocco sociale rimasto stabile per un paio di secoli (società civile a base borghese, sia pure evolutivamente di massa) e fondamentalmente ispirato a modelli di vita individual-prestazionali sulla base di sempre più diffuse aspettative sociali [*welfare*]. Quell'organizzazione riguardava in primo luogo la proiezione filosofico-naturale di diritti individuali ma subito anche il relativo sistema istituzionale e i suoi meccanismi di funzionamento, a partire dalla divisione dei poteri e dalla supremazia del legislativo, quindi della rappresentanza parlamentare. L'organizzazione funzionava, appunto, grazie all'impiego di quel rinnovato sistema di regolazione dei rapporti interumani che era il diritto. Di esso era innervato l'ordinamento (appunto giuridico), insieme ispirato dalla carta costituzionale ma anche ponte necessario fra quest'ultima e le asperità (conflitti sociali) della vita individuale e collettiva.

Abbiamo visto che questo costituzionalismo (che nell'esperienza tedesca rispondeva però a un'altra coniugazione, in quanto esprimeva in primo luogo la modalità di funzionamento della monarchia “costituzionale” –alias *monarchisches Prinzip*–) ha rappresentato il bersaglio privilegiato dell'analisi giuridico-costituzionale schmittiana, insieme alla forma politica diretta della sua messa in pratica, che fu lo Stato di diritto (da non dimenticare: anch'esso frutto –*Rechtsstaat*– della scienza giuspubblicistica tedesca a partire da metà '800, ma fondamentalmente ispirato alla dottrina politica kantiana).

A me pare che la sublimazione che Carl Schmitt ha compiuto del concetto stesso di “Stato di diritto”, rendendolo paradigma dello Stato nazista di Hitler, rappresenti la pietra tombale dell’intera idea-prassi costituzionalistica. Infatti, nel proporre quel salto mortale, pare che Schmitt si sia posto le stesse domande a cui aveva cercato di rispondere Sieyès, a proposito del Terzo stato, nel 1789. Anche lui in cerca del nuovo soggetto (rivoluzionario), lo individua nella terna Stato-Movimento-Popolo, mosso dall’obbiettivo dell’unità politica e incarnato nella figura comunitaria del *Führer*. Niente di più semplice e di più operativo, come si è visto: il massimo di potere costituente, che si è finalmente identificato col potere costituito.

Nonostante le finezze del dibattito ormai quasi secolare sul destino del potere costituente, io resto dell’avviso che quest’ultimo contenesse nel suo stesso modulo genetico la necessità di tradursi in potere costituito. E, come ho ripetutamente affermato, ritengo che del potere costituente, come di conseguenza del potere costituito e dello stesso costituzionalismo, non si possano che dare definizioni storicamente determinate: relativamente cioè ai periodi storici (e ai luoghi storici) in cui la coppia costituzione-ordinamento ha funto da ragione ultima dello Stato. Mi riferisco alla fase “costituzionale” della storia della “ragion di Stato” occidentale che a sua volta è quasi altrettanto lunga della storia dello “Stato moderno”. Insomma, voglio dire che Schmitt, con la sua appurata genialità, ha messo il punto fine a questa storia, non a caso andando anche a toccarne, nella ricostruzione dei fondamenti antropopolitici, le radici più profonde nella teologia e nella decisione di ultima istanza (eccezione).

Che cosa è rimasto, dunque? Da una parte sono rimaste proprio queste due istanze (teologia e politica), nella dimensione, direi, più antropologica che politica. Entrambe chiedono, in certo modo, risposta ed è in base a tale risposta che si sarà in grado di individuare le nuove forme di organizzazione del potere (*assemblages* secondo Saskia Sassen)⁴⁴ che vanno sostituendo l’ormai antico e glorioso macchinario statale. Il quale, secondo ogni evidenza, continua a funzionare soltanto nella sua capacità tecnica di agenzia di servizi comunitari, esercitati al livello territoriale consolidatosi fin dalla prima età moderna, entro quelli che sarebbero divenuti confini nazionali; ma sottoposto a continua erosione ad opera del dilagante operare di agenzie sovranazionali, più o meno globali.

44 Vedere Saskia Sassen. *Territory, Authority, Rights: From Medieval to Global Assemblages*. Princeton, Princeton University Press 2008; a proposito della quale, Pierangelo Schiera. “Da un antico caso occidentale di logistics (il commissario) a variazioni sul tema della global governance”, *Scienza & Politica*, Vol. 23, N° 45, 2012, pp. 7-23.

Ma cosa dire dei suoi “apparati funzionali” di cui la costituzione dovrebbe essere la sintesi? Uso qui un’espressione dell’artista ungherese László Moholy-Nagy che nel 1922 aveva descritto la costituzione dell’uomo come “la sintesi di tutti i suoi apparati funzionali”, affermando che “l’uomo è nel suo periodo più completo quando gli apparati funzionali che lo costituiscono –le cellule come anche gli organi più complicati– fino al limite della sua capacità di prestazione sono formati in modo consapevole”.⁴⁵ Applicata alla costituzione politica, e non corporea, degli uomini, questa definizione solleva dubbi sull’effettiva auto-consapevolezza delle “forme statali” riemerse dal bagno delle due guerre mondiali, secondo criteri ispirati alle “democrazie” rappresentative borghesi ottocentesche e di primo Novecento.

Dove stanno oggi quegli “apparati funzionali”? Se sono ancora validi, dove sono allocati? Quelli dello Stato moderno fin dall’origine cinquecentesca sono stati visti nel fisco, nell’esercito e nella diplomazia. Un po’ più sofisticati erano quelli –intermedi, della fase saliente dello Stato, assoluto ma illuminato– di ordine e sicurezza, con in più il benessere, foriero anche di felicità materiale. Infine, la cittadinanza come base dei diritti individuali e la divisione dei poteri come base della funzione rappresentativa del parlamento. Da qui la visione “di diritto” dello Stato, con la conseguente supremazia appunto del diritto su ogni altro codice di legittimazione del potere.

Di un progetto così lungo e integrato è impossibile certificare la fine. Ma se ne possono indicare i cedimenti per poi magari diagnosticare se questi ultimi presentano una trama non del tutto casuale, in vista di qualche assestamento nuovo –e di qualche nuovo assemblaggio– in fase più o meno avanzata di attuazione. Tutto ciò tenendo ben presente che anche qui sto continuando a ragionare utilizzando concetti e formule esplicative desunte dalla “esperienza politica occidentale”, mentre il mondo attuale è sicuramente caratterizzato dall’uscita alla ribalta di dimensioni spazio-temporali diverse, di cui non so quasi niente. D’altra parte, la mondializzazione dell’esistenza fa passi da gigante, sia in termini di uniformazione del campo cruciale di informazione/educazione che in termini di tipizzazione e standardizzazione dei comportamenti. Scriveva Walter Gropius negli anni Venti del ’900:

Oggi si pensa ancora che con la “tirannide della tipizzazione” l’individuo sia violentato. È una favola confutata da molto tempo. In tutte le grandi epoche della storia l’esistenza di forme standard, che consapevolmente erano riconosciute tipiche, era un segno di una società civilizzata, ben ordinata. È generalmente

⁴⁵ Citato da “De Stijl”, in Monica Cioli: *Anche noi macchine! Avanguardie artistiche e politica europea*. Roma, Carocci, 2018, p. 72.

ricosciuto che la ripetizione di forme uguali per scopi uguali in un "progetto" così lungo e integrato esercita un'influenza rassicurante, civilizzatrice sull'uomo.⁴⁶

Allora si era alla ricerca, da parte delle avanguardie artistiche, dell'uomo totale, secondo il modulo bio-sociologico e neo-utopico standard → misura → norma → disciplinamento; ma non molto diverso, esteriormente, era l'uomo totale distopicamente (e dispoticamente) inseguito dagli scienziati sociali (ma non solo) nazisti degli stessi anni, incluso Carl Schmitt. Ma oggi?

Il lavoro compiuto da Schmitt nella critica al modello liberale di democrazia e di Stato di diritto mi pare sia stato decisivo. Solo che esso ha portato all'unica conclusione che quel modello poteva avere: cioè alla fondazione dello Stato totalitario. Con ciò il lungo discorso sullo "Stato (moderno)" si è compiuto, rendendo impossibile ogni ritorno indietro, ad una visione democraticamente pacificata dei rapporti di forza all'interno dello Stato come pure al ristabilimento di normali relazioni (di pace o di guerra) fra gli Stati sul piano internazionale. La guerra fredda, da una parte, e lo *spirit of Philadelphia* dall'altra⁴⁷ hanno posto in evidenza quale fosse il nuovo quadro di riferimento della politica: un quadro necessariamente mondiale, peraltro già anticipato dallo scoppio delle due grandi guerre. L'espansione del quadro ha ovviamente mutato il ruolo dei soggetti in esso operanti. Quelli vecchi hanno per lo più perso le competenze su cui avevano costruito la loro stessa identità, mentre nuovi soggetti sono sorti a gestire competenze nuove. Ciò ha comportato gravi problemi di legittimazione in capo sia alle vecchie agenzie politiche (gli Stati nazionali) che a quelle di nuova formazione.

La formula politica che ha saputo meglio rispondere alla grande trasformazione –dopo l'esaurimento dell'esperienza sovietica– è certamente rappresentata da quel complesso teorico, ideologico e pratico che va sotto il nome di neo-liberalismo.⁴⁸ Per converso è progressivamente emerso il grande tema del *border*, inteso come limite dinamico da raggiungere e superare in vista di nuovi traguardi di eguaglianza e solidarietà, mediante movimenti ad alta conflittualità.⁴⁹ Ciò riguarda non solo il fenomeno grande della migrazione di popolazioni alla ricerca

46 Monica Cioli. *Anche noi macchine!*..., p. 72.

47 Vedere Alain Supiot. *The Spirit of Philadelphia: Social Justice vs. Total Market*. London, Verso, 2012.

48 Il fascicolo N° 57 della rivista *Scienza & Politica* (2017) è dedicato, per cura di Adelino Zanini, a "Coniugazioni politiche del verbo economico" e, più sostanzialmente, a tematiche inerenti al tema del neoliberalismo.

49 Vedere Sandro Mezzadra e Brett Neilson. *Border as Method: Or, the Multiplication of Labor*. Durham, Duke University Press, 2013.

disperata di pace e di benessere, ma anche l'implosione di blocchi sociali e istituzionali finora mantenuti sotto controllo da parte delle autorità statali tradizionali. Il moltiplicarsi di grandi città metropolitane da una parte e lo scoppio di populismi a carattere sovranista, con implicazioni secessive di tipo regionalista, dall'altra, stanno accompagnando il processo di globalizzazione. Quest'ultimo sembra premiare le posizioni neo-liberali dominanti, ma è altrettanto certamente lo spazio di riferimento di movimenti e azioni di lotta e di liberazione, mediante tecniche sempre più diffuse di *occupy*. Il panorama complessivo sembra però quantitativamente dominato da una generale tendenza di disaffezione e assenteismo delle grandi masse a cui la politica comunque si rivolge. Oltre alla sovranità sta venendo meno l'altro carattere decisivo dell'obbligazione politica a cui, almeno in Occidente, siamo stati da lungo tempo vincolati: il carattere dell'identità e del consenso. A ciò si è accompagnato, nel secolo di cui stiamo parlando, la più grande mutazione, nei termini tecnici della comunicazione, che la nostra storia abbia forse mai conosciuto, proprio relativamente ai *mass-media*.

Queste mi sembrano le basi su cui lavorare, per provare a comprendere e orientare i nuovi confini della politica. O di che altro? È forse pensabile che, oltre al primato del diritto come strumento di legittimazione del potere, stia cedendo il passo anche l'autonomia del politico? In tal modo forse il cerchio della grande prestazione teorica di Carl Schmitt verrebbe chiuso del tutto e risulterebbe palese che quella prestazione non è stata altro che una meravigliosa sintesi di quel che la politica è trionfalmente stata nell'epoca dell'egemonia occidentale borghese. Le "categorie del politico" si dimostrerebbero –come tutte le categorie inventate dagli uomini– storicamente determinate, relative cioè a contesti contingenti e transeunti, destinati ad essere seguiti da altri contesti, per i quali occorre costruire categorie "altre".

Da tempo è in corso, ad esempio, una certa rivalutazione della teologia, ma anche del momento estetico o di quello tecnico, magari connesso all'intrattenimento e al tempo libero. Il grande Schmitt aveva già visto tutto questo e aveva parlato di uno slittamento progressivo dei "centri di riferimento": nell'"Epoca delle neutralizzazioni e delle spolticizzazioni" (il cui 1 § s'intitola "La successione dei differenti centri di riferimento"), egli scriveva:

Soprattutto, anche lo Stato acquista la sua realtà e la sua forza dal centro di riferimento delle diverse epoche⁵⁰ [... mentre poco prima aveva premesso...] Si tratta di quattro grandi passi secolari. Essi corrispondono ai quattro secoli e vanno dal

50 Carl Schmitt. "L'epoca delle neutralizzazioni e delle spolticizzazioni da Il concetto di 'politico'", *Le categorie del "politico"*..., pp.167-186, qui p. 174.

teologico al metafisico, da questo al morale-umanitario e infine all'economico, poiché i temi politici decisivi dei raggruppamenti amico-nemico si determinano proprio in base al settore concreto decisivo.⁵¹

Ma se non fosse così? Se il dissidio *amicus/hostis* fosse solo uno dei tanti dati antropologici che l'uomo è riuscito nella sua evoluzione a controllare e a superare verso l'obbiettivo primario di una "buona [invece che drammaticamente nuda] vita"? Sigmund Freud concludeva la sua risposta alla lettera di Einstein sul perché della guerra affermando, nel 1932: "di tutti i caratteri psicologici della civiltà, due sembrano i più importanti: il rafforzamento dell'intelletto, che comincia a dominare la vita pulsionale, e l'interiorizzazione dell'aggressività, con tutti i vantaggi e i pericoli che da ciò conseguono".⁵² Ciò riguarda però il livello-base –speriamo che sia vero!– dell'aggregazione sociale, cioè gli individui pensanti. L'aggregazione di per sé è invece un atto voluto, quindi appunto pensato, in funzione di risultati migliorativi della vita. La politica è stato uno dei modi con cui quel processo si è compiuto (per sottrarsi alla cifra melanconica dell'esistenza individuale ma poi anche sociale)⁵³ tramite il ricorso a dottrine e istituzioni, atte a promuovere questo o quel progetto politico: ogni progetto essendo calibrato su bisogni e risorse disponibili nelle diverse situazioni. Da sempre dico, celiando, che il pluriforme medioevo politico non sarebbe tramontato se avesse avuto a disposizione le moderne tecniche di gestione di dati complessi; invece ha dovuto cedere il passo alla burocrazia degli Stati moderni, quando il bisogno di amministrazione corrispondente alla complicazione delle relazioni economiche e sociali che ha esorbitato la struttura socio-politica medievale trovò risposta nella formazione di un macchinario istituzionale capace di apprestare misure adeguate ai nuovi bisogni. Ma non sarà uguale anche oggi, da quando il cerchio dello Stato moderno si è chiuso su sé stesso esprimendo la carica totalitaria che l'animava forse dall'inizio, come sembrano insegnarci i suoi primi teorici, da Machiavelli a Hobbes?

Nell'appena citata lettera, Freud propone a Einstein di "sostituire la parola 'potere' con la parola più incisiva e più dura 'violenza'". Ma il nesso diritto-violenza, all'interno di quello più ampio di diritto-giustizia, è

51 Carl Schmitt. "L'epoca delle neutralizzazioni...", p. 168.

52 Lo scambio di lettere fra i due Grandi venne pubblicato nel 1933 col titolo *Why War?*, senza però raggiungere la circolazione che era stata sperata.

53 Vedere i vari saggi dedicati alla "melancolia", in Pierangelo Schiera: *Specchi della politica. Disciplina, melancolia, socialità nell'Occidente moderno*. Bologna, Il Mulino, 1999, ma anche nel III vol. di *Profili di storia costituzionale: Società e Stato per una identità borghese. Scritti scelti*. Brescia, Morcelliana, 2014.

anche al centro del lavoro di Walter Benjamin del 1921.⁵⁴ La violenza del diritto non può essere giusta se è semplice violenza conservatrice del diritto, cioè violenza amministrata: “Sull’interruzione di questo ciclo magico delle forme mitiche del diritto, sulla destituzione del diritto e della violenza su cui esso si fonda, analogamente a come queste si fondano sul diritto, e in definitiva sulla destituzione della violenza statale, si basa una nuova epoca storica”.⁵⁵ Parlare di incivilimento è forse infantile, ma non può far male, se si tiene a mente che esso consiste nell’individuazione di *borders* e nella lotta per raggiungerli e superarli.

Lotta di chi contro chi? è la domanda che resta, che è poi la domanda relativa ai nuovi soggetti che saranno destinatari e/o titolari della trasformazione in corso. “Uomini e gruppi” si diceva una volta e si deve continuare a dire anche oggi, sapendo che a mutare sono le circostanze (di nuovo i *borders*) e non la sostanza della vita, riconducibile forse ancora alle quattro pulsioni freudiane di autoconservazione, piacere, aggressività e calcolo di vantaggi e svantaggi, con la variabile, difficilmente calcolabile ma storicamente documentabile, del rafforzamento dell’intelletto (che forse tocca anche l’eventuale crescita in “bontà” degli uomini).

Come già nella transizione dal pluralismo politico medievale all’unitarismo territoriale dello Stato moderno, sarà l’amministrazione la funzione politico-sociale che costringerà a nuovi assemblaggi istituzionali, oltre lo Stato (e oltre Schmitt)? Ciò va già sotto il nome di *governance*, senza peraltro che vi sia consapevolezza diffusa e acquisita di un significato davvero “costituzionale” di tale termine-funzione: in rapporto anche con il suo “valore” politico.⁵⁶ Ne è buona testimonianza la seguente presentazione di una *panel discussion* moderata da Anne Peters e organizzato dal MPIL di Heidelberg nel suo ufficio di Berlino il 9 novembre 2017, col titolo: *The Politicization of Europe: Transnational Solidarity Conflicts and the Changing Structure of Economic Governance in the EU*:

Dall’inizio della crisi nell’Eurozona del 2008, la governance europea si è politicizzata in maniera significativa. La crisi ha drammaticamente aumentato la visibilità della politica europea. Mentre in precedenza molti conflitti su distribuzione e riconoscimento fra e all’interno di Stati membri sono stati mediati o risolti, essi hanno invece sviluppato una nuova qualità e intensità nel corso della crisi dell’Eurozona. Allo stesso tempo, i parlamenti nazionali come istituzioni primarie di soluzione di conflitti hanno perso influenza, a causa di interdipendenze politiche ed economiche come pure di una crescente governance economica europea. Per converso

54 Vedere Walter Benjamin. *Per la critica della violenza*. Roma, Alegre, 2010.

55 Massimiliano Tomba. “Introduzione”, in Walter Benjamin: *Per la critica...*, pp. 9-53, qui p. 41.

56 Da ultimo: Alain Deneault. *Governance. Il management totalitario*. Vicenza, Neri Pozza, 2018; Colin Crouch. *Salviamo il capitalismo da se stesso*. Bologna, Il Mulino 2018, citati in Benedetto Vecchi. “Il prezzo senza volto di un ingranaggio”, *Il Manifesto*, 29 aprile 2018.

le corti costituzionali e di vertice nazionali sono divenute cruciali per contestare la governance della crisi.

Si trattava, all'inizio, di amministrazione, poi di *governance*, e sempre anche di politica. Ma sono sempre cose di vertice. Siamo sempre dentro alla logica verticale di esercizio del potere: ciò che facilita e incrementa la sua transitività in violenza. Sarà possibile intrecciare (non dico sostituire) a questa verticalità una teoria-prassi di gestione orizzontale del potere?

Grande assente dalla considerazione generale resta infatti il telaio stesso su cui i due fili della partecipazione e della sovranità sono stati fino ad ora tessuti, cioè la pubblica amministrazione. Se ne parla solo per i suoi aspetti tecnici, di buon funzionamento, di prestazione di servizi pubblici e comuni, senza accorgersi che proprio lì trovano ragione la maggior parte dei sogni-bisogni della cittadinanza e dunque anche la politica nella sua dimensione più dimessa e meno gridata, che è appunto la ragione per cui i cittadini accettano senza quasi accorgersene tante mutilazioni alla loro "libera" personalità. La politica più scontata anche, che ha molto a che fare con il benessere degli uomini e con la loro felicità, nei termini attuali e concreti della vita quotidiana, nei posti in cui vivono e lavorano e dove sanno –o dovrebbero sapere– di cosa esattamente si tratta. A me pare che dovrebbe essere qui dove cercare nuovi spazi per i cittadini, ripristinando un loro senso di responsabilità e accompagnando l'esercizio di loro fondamentali diritti al risveglio di elementari doveri di solidarietà, nei diversi gruppi in cui ciascuno si trova ad operare.

Ciò comporterebbe naturalmente, prima di tutto, un esercizio di auto-educazione del cittadino a cogliere meglio la sua posizione nel mondo (misura, 1), a cominciare dai piccoli ruoli che ciascuno quotidianamente svolge e con una migliore considerazione degli aspetti "collettivi" che tutti quei ruoli implicano. Ma poi comporta anche la messa in opera di indagini di conoscenza e verifica continua e progressiva dei sogni-bisogni dei cittadini medesimi (misura, 2) da parte dell'intera società civile, più che dello Stato. In tal modo si potrebbe tentare di costruire una sorta di "paniere del cittadino" e di metterlo a disposizione di tutti. Si può chiamarla anche educazione civica,⁵⁷ ma deve diventare effettiva e perenne e a nessuno dev'essere consentito di sottrarsi, pena... non so: ma credo che in qualche modo vi possano essere anche delle sanzioni, dirette o indirette, per chi non accetta di "partecipare" al vivere comune e al buon governo che, messi insieme, fin da sempre nella nostra civiltà

57 Norberto Bobbio seppe inventare un titolo prodigioso per noi giovani post-crociani neo-marxisti degli anni Cinquanta: *Politica e cultura*. Torino, Einaudi, 1955.

costituiscono la formula del “bencomune”.⁵⁸ Infine, finalmente, dovrebbero darsi i necessari interventi da parte dei governanti (misura, 3), ma il più possibile partecipati da parte dei cittadini (ormai educati ai propri doveri anche amministrativi e informati egregiamente da una persistente inchiesta sociale) e da loro controllabili e sanzionabili. Si tratterebbe, in fin dei conti, dei miei soliti tre gradi di “misura”.⁵⁹

Prima di liquidare il discorso, lasciate che mi faccia l’ultima domanda, che certamente renderà più facile la liquidazione stessa: Come si farebbe a impostare un processo del genere? Innanzitutto derubricando la maggior parte possibile dei problemi di “costituzione” a problemi di “amministrazione”. Secondariamente, e di conseguenza, dando tutto il peso che serve al diritto amministrativo, nella sua scienza e nella sua pratica, ma facendo ogni sforzo per superare la soglia solo tecnico-funzionale che da sempre gli è stata attribuita per alleggerire l’aura di aridità e, in fondo, inutilità che esso presenta per il cittadino comune. In terzo luogo, ripristinando nel diritto amministrativo (che, com’è noto, non ha fortunatamente un Codice) la titolarità soggettiva del cittadino, accanto e prima di quello dello Stato e dei suoi organi di esercizio. Infine affermando il principio che esso non serve solo per “ottenere” dallo Stato qualcosa (concessioni, autorizzazioni e in generale “misure”) oppure per riparare tramite la giustizia amministrativa danni prodotti dallo Stato stesso al cittadino, ma serve ai cittadini per “fare” loro stessi amministrazione, “servendosi” di quei “servitori” pubblici o civili che sono appunto i tecnici dell’amministrazione, nei diversi settori e ai vari livelli.

È dunque anche questione di livelli. Mentre è pensabile ed attuabile che un cittadino possa esercitare potere esecutivo –rivestendo quindi un ruolo di attore amministrativo pubblico– su fattispecie molto vicine al suo ambito di vita e ancor più è possibile che di tale ruolo possa essere investito un gruppo organizzato e riconosciuto di cittadini a livello locale, è del tutto logico che ai livelli superiori di problematica debbano venir dedicate competenze e misure adeguate alla complessità dei casi, nel rispetto delle abilità tecniche di volta in volta richieste. Ogni proposta di democratizzazione del procedimento amministrativo deve perciò fare i conti con la capacità del sistema sociale, economico e politico di misurare i livelli di competenza dell’azione amministrativa, tenendo naturalmente conto della variabilità di tali livelli e quindi appoggiandosi su un osservatorio permanente dei medesimi, che valuterà anche il grado,

58 Vedere Pierangelo Schiera. *La misura del ben comune*. Macerata, Edizioni Università di Macerata, 2010.

59 Vedere Pierangelo Schiera “Misura per misura. Dalla *global polity* al buon governo e ritorno”, *Scienza & Politica*, Deposito N° 1, 2015.

sperabilmente crescente, di attitudine amministrativa dei singoli e dei gruppi e sarà altresì in grado di fornire loro competenze di analisi e d'intervento sempre più specializzate.

Se questo non si chiama federalismo, non so cosa sia. Il problema è di inquadralo nella prospettiva delle forme di governo più che in quella più consueta delle forme di Stato. In tale ottica, potrebbe essere di aiuto una considerazione attenta dell'esperienza dell'Unione Europea. Anche se è di moda, con e dopo Brexit, insistere sulla pesantezza della dimensione amministrativa dell'Unione, rispetto alla sua struttura direttamente politica, a me pare che invece proprio questo carattere dovrebbe servire ai teorici per scoprire la novità di quell'esperienza anche con riferimento alla stravagante proposta di "attivismo amministrativo" dei cittadini che vado qui facendo. Se si immaginasse di vedere strutturata l'Unione Europea anche per via regionale e più generalmente locale, diverrebbe forse più facile riconoscere che anche il livello più basso di "gioco amministrativo", a livello individuale o di gruppi locali, inerisce ad una sola filiera (federalistica) dal basso verso l'alto, parallela a quella politico-costituzionale tradizionale.

Quest'ultima, a sua volta, verrebbe certamente toccata e profondamente alterata dal ri-assetto amministrativo che sto proponendo, verso una soluzione di federalismo globale in cui le due funzioni di rappresentanza politica e di attività amministrativa s'intreccerebbero, dando luogo a sistemi politico-istituzionali ibridi, ma per questo capaci di trasformarsi con maggiore facilità, tenendo dietro alle modifiche che la globalizzazione sempre più imporrà al modo di vivere insieme degli uomini.

"Chi governa il mondo?", ma "In nome di chi?" Il mondo non finisce infatti a Bruxelles; anzi il ritardo con cui si è dato mano alla costruzione di un'Europa politicamente unita, se da un lato conferma la crisi del principio di sovranità che non è riuscito a slegarsi dal suo ancoramento "antico" negli Stati sorti dalla Pace di Vestfalia, dall'altra consente di proiettare il discorso del federalismo a livello globale. Così si recuperano altri soggetti, decisivi ormai sul mercato internazionale, verso i quali pure i cittadini si devono poter organizzare e resistere, qualora ritengano di venirsene sopraffatti. La letteratura in tema è gigantesca, sia nel dipingere il quadro economico, sociale e politico della globalizzazione (in chiave però perlopiù neo-liberale), sia nel mostrare le istituzioni di autoconservazione e difesa che la globalizzazione stessa ha già posto in essere e che si stanno coordinando anche secondo i principi dell'omologazione, della trasparenza e dell'equità.

Le due domande che ho appena posto le ho tratte dai titoli di due libretti di autori ben noti: il primo è di Sabino Cassese e affronta direttamente il tema più difficile, dando un'idea della pluralità delle forze e

delle istituzioni che, in maniera certo non sempre armonica e ordinata, tendono a comandare nel mondo. Il quadro che ne risulta è assai ricco, anche se ormai superato dalla continua accelerazione dei rapporti internazionali intercorrenti fra soggetti sia pubblici che privati, per usare una terminologia a sua volta obsoleta. Cassese si pone anche il problema di un “diritto amministrativo globale”, in termini di democrazia e di partecipazione. Conclude infatti il suo esame con un capitolo dedicato alla “democrazia come problema globale”. Il suo discorso è così destinato a rimanere aperto, vista anche l’impostazione schiettamente giuridica che Cassese mantiene dall’inizio alla fine.⁶⁰ Ancora più giuridicamente dedicato è il libro di Armin von Bogdandy e Ingo Venzke, dove viene esaminato il profilo giurisdizionale del “governo globale”, tra il consueto rimando all’opzione fondamentale per la democrazia e il riconoscimento alla giurisdizione globale di una sorta di “principio speranza” per l’intera umanità. Tale principio – mi sembra di capire – si traduce nella speranza di una cittadinanza globale, in nome della quale dovrebbero funzionare i tribunali internazionali. Purché tale cittadinanza sia espressione della ineludibile struttura pluralistica propria di ogni legittimazione democratica.⁶¹

Tale struttura però inizia dal basso, anche se può e deve giungere a reggere la *global governance*. “Global” è infatti concetto di solito usato soltanto per designare le relazioni “macro”, fra Stati o altri soggetti coinvolti, a livello mondiale. Non è così: il globale riguarda, nella sua interezza, l’insieme dei rapporti inerenti a un determinato sistema. Se il quadro di quel sistema è oggi il globo, per poterne cogliere la complessità ma anche l’interno funzionamento bisogna partire dal basso.

È in basso che i cittadini radicano la loro titolarità a partecipare al ben comune ed è in basso che principalmente svolgono la loro funzione di “governati”. È allora dal basso che deve iniziare il loro coinvolgimento con il governo. È in nome di quei cittadini “bassi” che si gioca la legittimazione democratica ed è lì che anche i problemi amministrativi e giurisdizionali delle sfere alte del globale devono tornare a ricercare la loro radice.

60 Vedere Sabino Cassese. *Chi governa il mondo?* Bologna, Il Mulino, 2013.

61 Vedere Armin von Bogdandy e Ingo Venzke. *In wessen Namen? Internationale Gerichte in Zeiten globalen Regierens*. Berlin, Suhrkamp, 2014.

Bibliografia

Bellamy, Richard. *Political Constitutionalism: A Republican Defense of the Constitutionality of Democracy.* Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Benjamin, Walter. *Per la critica della violenza.* Roma, Alegre, 2010.

Bobbio, Norberto. *Politica e cultura.* Torino, Einaudi, 1955.

Breuer, Stefan. *Carl Schmitt im Kontext. Intellektuellenpolitik in der Weimarer Republik.* Berlin, Akademie Verlag, 2012.

Cassese, Sabino. *Chi governa il mondo?* Bologna, Il Mulino, 2013.

Cioli, Monica. *Anche noi macchine! Avanguardie artistiche e politica europea.* Roma, Carocci, 2018.

Crouch, Colin. *Salviamo il capitalismo da se stesso.* Bologna, Il Mulino 2018.

Deneault, Alain. *Governance. Il management totalitario.* Vicenza, Neri Pozza, 2018.

Dilcher, Gerhard. “Dalla Storia del diritto alla Sociologia. Il confronto di Max Weber con la Scuola storica del diritto”, *Scienza & Politica*, Vol. 19, N. 37, 2010, pp. 95-115.

Dipper, Christof. “Il concetto di ‘lotte semantiche’ in Reinhart Koselleck”, *Rivista storica italiana*, Vol. 129, N° 2, 2017, pp. 722-741.

Dreier, Horst. *Staatsrecht in Demokratie und Diktatur. Studien zur Weimarer Republik und zum Nationalsozialismus.* Tübingen, Mohr-Siebeck, 2016.

Harrington, Austin. *German Cosmopolitan Social Thought and the Idea of the West. Voices from Weimar.* Cambridge, Cambridge University Press, 2016.

Huber, Ernst Rudolf. “‘Positionen und Begriffe’. Eine Auseinandersetzung mit Carl Schmitt”, *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, N° 101, 1941, pp. 1-44.

König, Helmut. “Die Politik eines Intellektuellen – Rezension zu: Stefan Breuer, Carl Schmitt im Kontext. Intellektuellenpolitik in der Weimarer Republik, Berlin 2012”, *Neue Zürcher Zeitung*, 29 novembre 2012.

Koselleck, Reinhart. *Critica illuministica e crisi della società borghese*. Bologna, Il Mulino, 1972.

Mezzadra, Sandro e Neilson, Brett. *Border as Method: Or, the Multiplication of Labor*. Durham, Duke University Press, 2013.

Miglio, Gianfranco. *Le regolarità della politica. Scritti scelti raccolti e pubblicati dagli allievi*. Vol. 1. Milano, Giuffrè, 1988.

Negri, Antonio. *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*. Roma, Manifestolibri, 2002.

Nicoletti, Michele. *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*. Brescia, Morcelliana, 1990.

Rubinelli, Lucia. “How to Think Beyond Sovereignty: On Sieyès and Constituent Power”, *European Journal of Political Theory*, 17 aprile 2016, pp. 1-21. Disponibile in <https://doi.org/10.1177/1474885116642170>, accesso 24 maggio 2018.

Saskia Sassen. *Territory, Authority, Rights: From Medieval to Global Assemblages*. Princeton, Princeton University Press 2008.

Schiera, Pierangelo. *Specchi della politica. Disciplina, melancolia, socialità nell'Occidente moderno*. Bologna, Il Mulino, 1999.

— “Korporativismus im Faschismus – nur Element der Systemsteuerung oder notwendige pluralistische Komponente des italienischen Totalitarismus? ”, in Bender, Gerd; Kiesow, Maria Rainer e Simon, Dieter (eds.): *Das Europa der Diktatur: Steuerung, Wirtschaft, Recht*. Baden-Baden, Nomos, 2002, pp. 53-76.

— *La misura del ben comune*. Macerata, Edizioni Università di Macerata, 2010.

— “Da un antico caso occidentale di logistics (il commissario) a variazioni sul tema della global governance”, *Scienza & Politica*, Vol. 23, N° 45, 2012, pp. 7-23.

— *El constitucionalismo como discurso político*. Madrid, Dykinson, 2012.

— *Profili di storia costituzionale: Società e Stato per una identità borghese. Scritti scelti*. Vol. 3. Brescia, Morcelliana, 2014.

— “Misura per misura. Dalla global polity al buon governo e ritorno”, *Scienza & Politica*, Deposito N° 1, 2015.

— “Dal costituzionalismo sincronico a quello diacronico: la via amministrativa”, *Giornale di storia costituzionale*, N° 32, 2016, pp. 89-99.

— “Kultur and Civilisation: The Tradition of Deutsche Wissenschaft and Weimar Cosmopolitanism. A Review Essay”, *Sociologica*, Vol. 11, N° 3, 2017. Disponibile in <https://doi.org/10.2383/89516>, accesso 24 maggio 2018.

Schmitt, Carl. “Der Begriff des Politischen”, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, N° 58, 1927, pp. 1-33.

— *Verfassungslehre*. München-Leipzig, Duncker & Humblot, 1928.

— *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*. Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, cop., 1938.

— *Le categorie del “politico”*. Bologna, Il Mulino, 1972.

— *Dottrina della costituzione*. Milano, Giuffrè, 1984.

— *The Crisis of Parliamentary Democracy*. Cambridge, MIT Press, 1988.

Sieyès, Emmanuel Joseph. *Che cosa è il Terzo Stato?* Camerano, Gwyn-plaine, 2016.

Supiot, Alain. *The Spirit of Philadelphia: Social Justice vs. Total Market*. London, Verso, 2012.

Vecchi, Benedetto. “Il prezzo senza volto di un ingranaggio”, *Il Manifesto*, 29 aprile 2018.

Von Bogdandy, Armin e Venzke, Ingo. *In wessen Namen? Internationale Gerichte in Zeiten globalen Regierens*. Berlin, Suhrkamp, 2014

Weber, Max. *Religion und Gesellschaft. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen, Mohr, 1920.

Giuseppe Duso. “Más allá del nexo entre identidad y representación: cómo repensar la unidad política”, *Conceptos Históricos*, 4 (6), pp. 104-139.

RESUMEN

Tras el congreso de 1980 consagrado al pensamiento de Carl Schmitt, ha quedado claro que todo intento por pensar la política más allá de la forma-Estado –irremediamente en crisis– debe atravesar su trabajo y, simultáneamente, ir “más allá de él”. El presente artículo se propone, entonces, una doble operación que consiste, por una parte, en subrayar la relevancia de la reflexión schmittiana para comprender la lógica y, al mismo tiempo, los límites teóricos y prácticos de la forma política moderna y, por otra, en ofrecer ciertas categorías para poder repensar la política de un nuevo modo –más allá de Schmitt–, sobre la base de las aporías que caracterizan a la democracia tal y como ella es concebida en el horizonte de la soberanía moderna.

Palabras clave: *Carl Schmitt, teología política, soberanía, representación, federalismo.*

ABSTRACT

After the 1980 conference on the thought of Carl Schmitt, it has become clear that any attempt to think politics beyond the State framework –which is irremediably in crisis– must go through its work and, simultaneously, go “beyond it”. Therefore, this article proposes a double operation consisting, on the one hand, in underlining the relevance of the Schmittian reflection for the understanding of the logic and, at the same time, the limits of the modern form of politics and, on the other hand, in offering certain categories to rethink politics in a new way –beyond Schmitt–, based on the aporias that characterize democracy as it is conceived within the horizon of modern sovereignty.

Key words: *Carl Schmitt, Political Theology, Sovereignty, Representation, Federalism.*

Recibido el 28 de junio 2018

Aceptado para su publicación el 30 de octubre de 2018.

Más allá del nexo entre identidad y representación: cómo repensar la unidad política¹

Giuseppe Duso

Centro Interuniversitario di Ricerca sul Lessico Politico e Giuridico Europeo, Italia
bepi.duso@gmail.com



El pensamiento de Carl Schmitt jugó un papel significativo en la reflexión sobre el derecho y la política de la segunda mitad del siglo XX. Creo que lo que sucedió en Italia puede considerarse emblemático y lleno de repercusiones. Como lo demostró un primer estudio de Carlo Galli —quien reconstruye la recepción italiana del jurista alemán hasta 1978—,

muchos autores le han dedicado una atención especial.² Pero fue en el pasaje a los años ochenta que su pensamiento se volvió central y, en ciertos aspectos, decisivo, no solo en el debate académico, sino también en el marco más amplio del debate intelectual y político. Esta recepción anticipó, al menos en una década, la discusión y el florecimiento de los estudios sobre el autor, que en varios países europeos, sobre todo en Alemania, se veían obstaculizados por el hecho de que el significado y las potencialidades hermenéuticas del pensamiento de Schmitt se reducían a su relación con el nazismo.³ En efecto, lo que es característico de esta recepción es que no tuvo lugar en los círculos de la derecha política (con la excepción

1 Traducción de Lorenzo Rustighi. Revisión y corrección de Pablo Facundo Escalante y Diego de Zavalía.

2 Ver Carlo Galli. "Carl Schmitt nella cultura italiana (1924-1978). Storia, bilancio, prospettive di una presenza problematica", *Materiali per una storia della cultura giuridica*, Vol. 9, Nº 1, 1979, pp. 81-160 (reeditado en *Storicamente*, Nº 6, 2006. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.1473/stor86>).

3 Ver Jean-François Kervégan. *Que faire de Carl Schmitt?* Paris, Gallimard, 2011, en particular las pp. 52-76.

minoritaria de parte de la llamada “Nueva Derecha”), sino en la esfera de intelectuales tradicionalmente ubicados a la izquierda.⁴

En este contexto, no solo fue emblemático, sino también decisivo para el debate posterior, el congreso organizado en Padua en abril de 1980, con el patrocinio de la sección veneciana del Instituto Gramsci, en el que estuvieron presentes, entre otros, estudiosos como Miglio, Schiera, Marramao, Tronti, Cacciari, Galli, Biral y Brandalise. El sentido de esta iniciativa es presentado sin rodeos en la contratapa del volumen que recopiló las actas del congreso: “si para apresar *hoy* el sentido de lo Político son necesarios nuevos instrumentos que nos lleven ‘más allá de Schmitt’, esto no es posible sin *atravesar* su pensamiento”.⁵ Como se puede observar tanto en los ensayos como en las ponencias pronunciadas, Schmitt es tomado allí como un punto decisivo que se debe *atravesar* para pensar la política de una manera nueva, en relación tanto con la retórica sobre la democracia como con las tradiciones culturales y políticas dentro de las cuales se habían movido principalmente algunos de los participantes.

Cabe destacar que si esta iniciativa subrayó la necesidad de enfrentar y *atravesar* el pensamiento schmittiano, al mismo tiempo señaló la tarea de su superación, que en el congreso pareció ser inseparable de la superación de la *forma estatal*. De hecho, si el título del libro indica como nudo schmittiano fundamental un pensamiento político que vaya más allá de la esfera del Estado,⁶ esta tarea puede llevarse a cabo solo si vamos “más allá de Schmitt”, como explica el título de la ponencia de Miglio, transcrita por la brillante pluma de Alessandro Biral.⁷

El volumen despertó el interés del propio Schmitt, quien lo definió como una “*echte Diskussion*” de su pensamiento,⁸ pero generó también,

4 A partir de esos años y del debate aquí recordado, la tradicional oposición entre derecha e izquierda se reveló ineficaz e incapaz de comprender la realidad política.

5 El verbo *attraversare* y su sustantivo *attraversamento* han sido traducidos aquí como “atravesar” y “atravesamiento”, con el fin de preservar los términos técnicos utilizados por el autor, quien con frecuencia se vale de ellos para sintetizar la actitud hermenéutica propia de la historia conceptual, concebida como una nueva filosofía política (NdT).

6 Ver Giuseppe Duso (ed.). *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*. Venezia, Arsenale Cooperativa Editrice, 1981 (de ahora en adelante, *POS*).

7 Ver Gianfranco Miglio. “Oltre Schmitt”, en *POS*, pp. 41-48.

8 La expresión fue enunciada en una interesante y articulada carta que Schmitt me escribió en agosto de 1981, después de haber recibido el volumen. A partir tanto de esta carta (que ha sido reproducida en el presente número de *Conceptos Históricos*), como del análisis de los pasajes subrayados y de las anotaciones presentes en su copia del volumen, me parece que se puede concluir que Schmitt identificó en el debate del congreso una diferencia decisiva con respecto a la manera común, hasta ese entonces, de considerar y discutir su pensamiento y su relevancia, ya que este no es reducido a la experiencia histórica alemana, sino que es evaluado y criticado con relación a la utilidad que tiene para pensar la política.

como lo hizo el mismo congreso, cierto desconcierto por el hecho de que se habían reunido, entre otros, algunos intelectuales del campo marxista para discutir el pensamiento de Schmitt. A pedido de algunos italianos, Habermas publicó una entrevista en la que desaprobó el interés de la izquierda italiana por un pensador que estaba vinculado a la experiencia nazi. Semejante postura, que reduce el pensamiento de un autor a las experiencias históricas a las que estuvo vinculado y a las que se considera funcional, se encuentra bien ejemplificada en un volumen de Ilse Staff, dedicado a la recepción de Schmitt en Italia, que vio la luz una década más tarde.⁹ Aquí, el análisis del debate italiano está acompañado por el intento de responder a la pregunta que se interroga sobre por qué este interés por el jurista alemán se ha difundido en la izquierda.¹⁰ La respuesta a este interrogante es curiosamente rastreada en la identificación de un supuesto propósito práctico y de un designio político (la conquista del poder en la democracia italiana por el partido comunista), a los cuales la valoración del pensamiento del controvertido jurista alemán era supuestamente útil.

Aquella postura, muy difundida en el sentido común, se basa en la convicción de que existe una linealidad en la relación teoría-praxis, según la cual la praxis no solo se apoya, sino que se deduce de la teoría, y el pensamiento se entiende entonces como inmediatamente útil a la acción o, más precisamente, como una cobertura ideológica para un propósito práctico. Este supuesto se utiliza tanto para interpretar y juzgar el pensamiento de Schmitt, como para descifrar la dimensión cultural de quienes lo consideraron como un pasaje fundamental, a causa de su trabajo teórico. El pensamiento de Schmitt se ve así reducido a su funcionalidad al nacionalsocialismo, impidiendo *a priori* la posibilidad de un análisis crítico.¹¹ Por el contrario, la reflexión que se ha desarrollado a partir del congreso se ha centrado en la utilidad de *atravesar* una serie de momentos del pensamiento schmittiano para determinar un viraje con respecto a la forma de pensar la política que caracteriza al debate intelectual y político. Para responder a la pregunta por el “más allá de Schmitt”, que se plantea en este número de *Conceptos Históricos*, debemos previamente aclarar *por qué* el encuentro con el pensamiento schmittiano resulta productivo para pensar la política.

9 Ver Ilse Staff. *Staatsdenken im Italien des 20. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Carl Schmitt-Rezeption*. Baden-Baden, Nomos, 1991.

10 Se trata de una pregunta que Ilse Staff me hacía también a menudo en nuestros encuentros.

11 A este propósito, es ejemplar la posición de Zarka en Francia, con las diversas iniciativas a las que ella ha dado lugar.

1. Por qué Schmitt

Si se busca el *porqué* del debate sobre Schmitt en Italia, el volumen colectivo antes mencionado es emblemático. Sin pretensión de exhaustividad, algunos aspectos se pueden recordar aquí.¹² En primer lugar, la centralidad del tema de la constitución, si se la comprende no en un sentido formal, sino en su significado global e histórico-material, que impide la separación teórica entre sociedad civil y Estado, subyacente en los documentos constitucionales contemporáneos. Es dentro de esta concepción de la *Verfassung* que emerge la categoría de *decisión*, muy a menudo mal entendida en las interpretaciones del pensamiento schmittiano, pues la decisión no consiste en una mera expresión de voluntad y fuerza arbitrarias, sino que aparece como el elemento *formador* del orden, que es tal solo en la medida en que logra la unidad de los elementos plurales y complejos de la *Verfassung*.¹³

A este significado concreto de la *constitución* debe ser referida también la relevancia de la crítica al normativismo jurídico y al formalismo, dado que estos son incapaces de comprender tanto su propia génesis, como el movimiento que los caracteriza. Solo gracias a su superación es posible alcanzar el orden concreto.¹⁴ La reducción de la legitimación del orden y de la obligación política a la legalidad,¹⁵ que parece caracterizar la edad moderna y las constituciones contemporáneas, no resulta, por lo tanto, sostenible, lo que pone en evidencia la urgencia de adquirir otros instrumentos críticos.

Además, resultó central el tema de la *teología política*, tema clave para comprender todo el pensamiento schmittiano y su desarrollo. Es dentro de este horizonte que es posible comprender una serie de elementos tales como la decisión, el estado de excepción, el conflicto (amigo-enemigo), la *Verfassung*, el *nomos* de la tierra y la función katechónica del Estado.¹⁶

12 El texto es ahora accesible en la página www.ciripge.it. Con relación a los puntos acá recordados, hay que tener en cuenta que, más allá de los ensayos mencionados, se trata de posiciones compartidas por la mayoría de quienes participaron en la discusión del congreso.

13 Ver Pierangelo Schiera. "Dalla costituzione alla politica: la decisione in Carl Schmitt", en *POS*, pp. 15-24.

14 Ver Giuseppe Zaccaria. "La critica al normativismo giuridico e metagiuridico nella teoria del diritto di Carl Schmitt", en *POS*, pp. 139-152.

15 De hecho, un análisis de los tres tipos de poder weberianos muestra que en Weber el momento de la legalidad tampoco resulta autosuficiente y completamente fundado (ver Giuseppe Duso. *La representación política. Génesis y crisis de un concepto*. Buenos Aires, UNSAM EDITA, 2016, cap. III).

16 Ver Carlo Galli. "La teología política in Carl Schmitt: proposte per una rilettura critica", en *POS*, pp. 127-138. Sobre la función katechónica del Estado y sobre su vínculo con la teología política, ver el reciente libro de Massimo Cacciari. *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*. Milano, Adelphi, 2013.

Debido a su vínculo con el tema de la soberanía y de la representación, la teología política parece expresar la lógica de los conceptos modernos, que se tratará más adelante. En efecto, la teología política ha constituido el terreno de desarrollo y de enfrentamiento de diferentes interpretaciones, y aún hoy constituye un tema que posibilita propuestas que van en la dirección tanto de la superación de Schmitt, como de la actualidad y vitalidad de su pensamiento.¹⁷

Yo diría que lo que se reconoció en el pensamiento schmittiano y que constituyó el centro del debate subsiguiente (aunque a veces con distorsiones evidentes) es una concepción *realista* de la política, que permitiría una comprensión de los procesos políticos más allá de la función de la mera legitimación del poder que caracteriza a una amplia variedad de teorías al respecto. Tal realismo reaccionaría, antes que nada, a un pensamiento liberal-democrático (omito aquí el problema de la divergencia radical entre estos dos términos en Schmitt, y las motivaciones de su entrelazamiento en el debate contemporáneo), en el cual la dimensión formal de los procedimientos no logra hacernos entender la realidad de los procesos y el conflicto de los intereses que se afirman por medio de los propios procedimientos. Más allá de lo que los conceptos subyacentes a las constituciones democráticas *dicen* explícitamente, emerge una serie de elementos no conscientes y hasta contradictorios. Para mencionar solo algunos: el dominio que se ejerce *con y a través de* la función pública, a pesar de la afirmación del valor de la igualdad y precisamente como consecuencia de ello; el *surplus* propio del ejercicio del poder, a pesar de la afirmación de la identidad formal entre gobernantes y gobernados; la contradicción entre la importancia conferida a los ciudadanos, que deberían expresar su voluntad con el voto, y su exclusión real del ejercicio del poder y de la determinación de la voluntad pública; la afasia de la dimensión formal de la constitución y de sus principios fundamentales con respecto a las modalidades efectivas de las decisiones y a su dislocación desde los lugares institucionalmente establecidos; el funcionamiento efectivo del parlamento como enfrentamiento de fuerzas políticas organizadas para la conquista del poder legítimo, más allá de la retórica de la confrontación y del diálogo entre diferentes opiniones en la perspectiva de la deliberación política; finalmente, la diferencia entre el significado y los efectos reales de las acciones políticas, por un lado, y el plano formal y público de motivaciones, por el otro. De esta manera, el conflicto entre los sujetos políticos se ocultaría tras la fachada de una racionalidad formal y de un interés *común*.

17 Ver el § 4 de este ensayo y los dos ensayos sobre la teología política de Schmitt presentes en Mario Tronti. *El enano y el autómatas. La teología como lengua de la política*. Buenos Aires, Prometeo, 2017.

En cuanto a las herramientas de análisis de la realidad política que Schmitt nos ofrece, actualmente continúa siendo significativo su ensayo sobre el parlamentarismo,¹⁸ más allá de las intenciones políticas que tuvo el autor al escribirlo. En efecto, más allá de la retórica concerniente al debate público y a la posibilidad de que en este se afirme la razón más válida –logrando una supuesta síntesis entre diferentes posiciones–, en realidad lo que ocurre es la ratificación de decisiones tomadas por los partidos por fuera del Parlamento y en relación con intereses ya determinados, que, sin embargo, se imponen como voluntad unitaria del pueblo y que, por consiguiente, se atribuyen a la totalidad de los ciudadanos. La lucha que tiene lugar entre los partidos, que según la constitución no son sujetos políticos sino asociaciones que deben permitir la participación política de los ciudadanos, tiene como objetivo la conquista de la legítima *Herrschaft* y, por lo tanto, de una posición de dominación. En tal lucha, por cierto, no es el principio de pluralidad el que se impone, ni el de la necesidad del acuerdo, sino el de la unidad y del ejercicio del dominio.

Las herramientas *realistas* ofrecidas por el pensamiento schmittiano, tanto como su concepto de lo *político* como relación amigo-enemigo, se han considerado útiles para delinear una nueva ciencia política, basada en las constantes y en las regularidades de la política.¹⁹ Esta parece ser la manera propuesta posteriormente por Gianfranco Miglio, quien jugó un papel importante en esta segunda fase de la recepción italiana de Schmitt al publicar, en 1972, junto con Pierangelo Schiera, la traducción italiana de *Teología Política I* y de *El concepto de lo político*.²⁰ No debemos olvidar, además, la contribución de Miglio al análisis de los conceptos políticos y de las estructuras constitucionales, desarrollada a través de aquel “método histórico” que él reivindica precisamente en la “Introducción” a la publicación de una compilación de sus ensayos, con el título

18 Ver Carl Schmitt. *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. Berlin, Duncker & Humblot, [1ª ed.: 1923; 2ª ed.: 1926] 1977.

19 Por cierto, esto no se debe confundir con la imagen de un Schmitt *realista* que se ha difundido en el debate inmediatamente político y periodístico, que consiste en una mala interpretación del pensamiento del jurista alemán, tal como emerge desde el conjunto de sus obras. De hecho, se lo reduce a la dimensión de la fuerza, del conflicto y, sobre todo, de la decisión interpretada como algo arbitrario y efectivo. De esta manera, se entiende muy poco el pensamiento de Schmitt, del significado del derecho, del sentido teórico de la secularización, del verdadero papel de la decisión y de su relación con la naturaleza de la representación. La reducción del pensamiento schmittiano al *realismo político* termina relegándolo al espacio de una ideología, condicionada por ciertas presuposiciones, que, lejos de ofrecer instrumentos para comprender la realidad, se convertiría a su vez en un arma para la lucha política.

20 Ver Carl Schmitt. *Le categorie del politico. Saggi di teoria politica*. Bologna, Il Mulino, 1972. Para el itinerario cultural de Miglio, ver la colección de ensayos que lleva el significativo título *Le regolarità della politica. Scritti scelti, raccolti e pubblicati dagli allievi*. Milano, Giuffrè, 1988.

*Las regularidades de la política.*²¹ En consecuencia, la propuesta de una nueva ciencia política debe ser considerada junto a la contribución de Miglio, orientada hacia la historia conceptual.

Otro elemento que resultó central en esta recepción de Schmitt, especialmente para aquellos que se han movido dentro de la tradición del marxismo, es el tema del *conflicto*. Esto es fundamental en la intervención de Tronti,²² quien solo al reflexionar sobre lo político en el pensamiento schmittiano logra superar la dimensión económica a la que a menudo se ha reducido el marxismo. De esta manera, la economía es concebida como el lugar más alto de enfrentamiento en el que se da la determinación del enemigo. Lo político no es entonces reducido a lo económico, sino que es visto como el destino de la economía, y el conflicto se vuelve a proponer como una dimensión irreprimible, más allá de la concepción finalista de su superación mediante la superación de las clases. Así, Schmitt sirve para repensar la línea de pensamiento que va de Hegel a Marx y Lenin. Por un lado, entonces, Marx es releído a la luz de las categorías de Schmitt, por el otro, Marx vuelve a determinar el sentido de lo político y la relación amigo-enemigo después de Schmitt.

En esta operación de reflexión sobre el conflicto político emerge también la crítica a la concepción normativista del Estado y al papel que en la doctrina del Estado juega el poder legislativo. En Schmitt se reconoce así el gran desencanto respecto de la historia de lo político en la tradición burguesa de los siglos XIX y XX, desencanto al que hace referencia Marramao en su ensayo.²³ La fuerza de la operación schmittiana consiste en su capacidad de problematizar la forma política, mostrando que ella no es comprensible si nos quedamos en el nivel formal del valor absoluto de la norma, sino que requiere el cuestionamiento de su génesis y de su movimiento. El concepto central de *decisión* no aparece entonces como una presuposición, sino como un excedente por fuera de la forma, sin el cual la propia forma no puede producirse.

Por todos estos motivos, el pensamiento de Schmitt fue enmarcado en el congreso con el rótulo de un *clásico*,²⁴ lo que ciertamente no significa que se trate de un objeto de interés para el anticuario, sino que supone más bien un pensamiento que sirve para pensar la contemporaneidad. Este mensaje es expresado en todo el libro, y es el sentido que

21 Ver Gianfranco Miglio. "Considerazioni retrospective", *Le regolarità della politica...*, p. LXXIV.

22 Ver Mario Tronti. "Marx e Schmitt: un problema storico-teorico", en *POS*, pp. 25-40.

23 Ver Giacomo Marramao. "La decisione senza presupposti e il fantasma dello Stato", en *POS*, pp. 69-88.

24 Ver, sobre todo, Adone Brandalise. "Ritorno del 'classico' e critica della ragione strumentale", en *POS*, pp. 89-102. Allí no se reduce el tema del retorno de lo clásico al análisis del pensamiento de Schmitt en cuanto clásico.

Schmitt encuentra en la recepción italiana de su pensamiento.²⁵ Tal es precisamente el aspecto que molestó a quienes lo han desestimado al relegarlo a la experiencia nazi. Desde este punto de vista, aunque con algunas diferencias y disonancias, el libro realiza una operación unitaria, destacando los contornos de la relevancia de Schmitt para el debate que iba a tener lugar en los años subsiguientes.

2. Schmitt y los conceptos políticos modernos

Sin embargo, la lectura de Schmitt que más se focaliza en las herramientas para la comprensión de los conceptos políticos modernos es aquella realizada por el grupo paduano, que comenzó a investigarlos hacia fines de los años setenta y muy pronto sintió la necesidad de organizar el congreso sobre el pensamiento schmittiano. Dicha necesidad emerge en algunos de los ensayos, pero se destaca especialmente en los trabajos de investigación posteriores.²⁶ Fue decisivo el hecho de que esta lectura se llevó a cabo simultáneamente con la de Otto Brunner y con el intento de desarrollar herramientas de investigación que posteriormente dieron lugar a una reflexión teórica y metodológica sobre la historia conceptual.²⁷ Es a partir de la relevancia que tuvo el *atravesamiento* de Schmitt para este trabajo histórico-conceptual, así como también de la necesidad de superar su radicalización de los conceptos modernos, que se intenta aquí articular un razonamiento que responda de forma sucesiva a las preguntas “¿por qué Schmitt?” y “¿por qué y cómo más allá de Schmitt?”. Como ya se mencionó anteriormente, esta doble perspectiva ya estaba presente en el congreso, aunque la reflexión se centró mayormente en la primera pregunta.

Si, a diferencia de la filosofía práctica anterior, lo político moderno se caracteriza por la racionalidad jurídica –la *forma política*–, la relevancia de Schmitt consiste en el hecho de que, aunque, como expresó

25 Ver el texto de Matteo Bozzon publicado en este número.

26 Me refiero a los ensayos de Duso, Biral y Brandalise presentes en *POS*. El mío, “Tra decisione e costituzione: la soggettività in Carl Schmitt” (pp. 49-58), indica una serie de puntos que me llevaron a considerar necesario el enfrentamiento con Schmitt, como la decisión, la *Verfassung*, los dos conceptos clave de la forma política moderna –identidad del pueblo y representación–, y, por consiguiente, la democracia. Todos estos son temas sobre los cuales se han centrado las investigaciones subsiguientes, madurando y, en ciertos aspectos, modificando la perspectiva presente en ese ensayo, en particular con relación a la modalidad de un pensamiento que vaya más allá del horizonte schmittiano, como se puede entender a partir de la presente reflexión.

27 Con respecto a la reflexión teórica y metodológica, ver Sandro Chignola y Giuseppe Duso. *Historia de los conceptos y filosofía política*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2009, y también las otras indicaciones bibliográficas presentes en *Il contributo del gruppo padovano alla storia concettuale*, en www.cirlpage.it.

reiteradamente, piensa en términos de jurista, hace lo que normalmente un jurista no hace: cuestiona las presuposiciones de la forma y, por lo tanto, tiende a producir categorías que explican tanto su génesis como su movimiento concreto, cosa que los conceptos que caracterizan esta forma, con su función legitimante, no expresan.

A este propósito, resulta crucial la identificación de los dos pilares de la forma política moderna, es decir, la *identidad* del pueblo, que podríamos definir como la soberanía en su inmediatez, y la *representación*. Schmitt distingue y contrapone estos dos principios, ya que la expresión directa de la voluntad del pueblo excluye la mediación representativa y, sin embargo, reconoce que, en la realidad histórica, estos principios están entrelazados. En realidad, si seguimos el mismo análisis que Schmitt hace a este respecto, nos damos cuenta de que, incluso en la dimensión teórica, estos dos principios están inextricablemente vinculados: uno no se da sin el otro. Esto se aplica no solo a la representación, que se deriva precisamente de la necesidad de expresar la voluntad única del pueblo, sino también a la identidad, ya que el pueblo, como sujeto único, solo es posible si se le da una *forma unitaria* a la multiplicidad de los individuos, que no es sino una función representativa. Esta función se puede encontrar también en Rousseau, que en su pensamiento de la soberanía, a pesar de tener como objetivo polémico precisamente el principio representativo, recurre a la figura del gran Legislador cuando debe manifestar la voluntad del pueblo en el momento más elevado de la elaboración de las leyes constitucionales. En realidad, no hay dos principios, sino una estructura única que liga la identidad del sujeto colectivo y la función representativa²⁸ dentro del marco de la unidad que caracteriza al poder moderno. De esta manera, emerge la lógica propia del concepto moderno de representación, un nuevo concepto que surge de la negación de la forma antigua de pensar la política, en la cual, dentro de una realidad plural, se trataba de *representar* frente al rey, frente a quien ejercía el gobierno, realidades determinadas, como las necesidades, los derechos, las *libertades* de los diferentes cuerpos estamentales que constituían el reino. En la forma política moderna, determinada por la soberanía, la representación ya no tiene que reflejar voluntades y realidades determinadas, sino que tiene la función de *dar forma a la unidad* del pueblo;

28 Ver Giuseppe Duso. "Representación y unidad política en el debate de la década de 1920: Schmitt y Leibholz", en *La representación política...*, pp. 153-181. Jorge Dotti llega también a la conclusión de que el dualismo entre identidad y representación no es otra cosa que "la diferenciación interna del principio representativo", y agrega: "a modo de resumen, digamos que es, entonces, gracias a esta mediación representacionista y solo en virtud de ella que el pueblo se va conformando en su identidad" ("La representación teológico-política en Carl Schmitt", *Avatares filosóficos*, N° 1, 2014, pp. 25-54, citas de las pp. 42 y 46).

por lo tanto, la representación parece determinante, ya que es el *elemento formador* sin el cual no puede haber ninguna forma de una realidad política determinada.²⁹

La reflexión sobre este nudo teórico, planteado por el pensamiento de Schmitt, ciertamente ha sido útil, más allá de la interpretación schmittiana de Hobbes, para el trabajo relacionado con la génesis de los conceptos políticos fundamentales en el marco del iusnaturalismo moderno,³⁰ trabajo que resultó crítico con varios *topoi* ampliamente difundidos. El primer *topos* es aquel que identifica la tradición iusnaturalista con una serie de doctrinas que, sobre la base de los derechos de los individuos, tienden a *limitar el poder*. Si este fuera el caso, el poder sería una instancia diferente y ajena a la de los derechos. De hecho, un análisis de los textos muestra que se trata de un proceso que pretende ser científico y que, a partir de los derechos individuales –igualdad y libertad, sobre todo–, tiende a deducir el derecho de coacción, es decir, el poder político, que solo puede corresponder al sujeto colectivo. De esta manera, el poder político, en cuanto poder racional y legítimo, no es algo a lo que los derechos se oponen, sino lo que ellos mismos producen. El segundo *topos* aún se encuentra presente hoy en día cuando usamos el contrato social para reafirmar la necesidad de una concepción contractual de la política. En este caso, también, el análisis de las doctrinas contractualistas muestra una realidad muy diferente: ellas constituyen la negación radical de cualquier concepción que se base en el acuerdo de distintas voluntades. De hecho, el contrato entre individuos, ubicado en el momento genético del cuerpo social, produce algo que es radicalmente diferente tanto de la voluntad de cada uno de los individuos, como de la suma de todas ellas: es decir, la voluntad y el poder del sujeto colectivo, frente al cual no es posible ni contratación ni consenso (que implicaría la posibilidad del disenso), sino mera obediencia.³¹

Sin embargo, si es cierto que la soberanía consiste en un mando frente al cual solo es concebible la obediencia –es decir, un mando absoluto, y un mando que proviene de arriba hacia los individuos que deben obedecer–, esta lectura –la cual es precisamente la de quien es considerado como el más absolutista de los iusnaturalistas, a saber, Hobbes– pone en

29 Ver Carl Schmitt. *Dottrina della costituzione*. Milano, Giuffrè, 1984, el célebre § 16, donde la representación aparece como el elemento *formador* de la forma política: "No hay ningún Estado sin representación, porque no hay ningún Estado sin forma de Estado. Y a la forma le corresponde esencialmente la representación de la unidad política" (p. 273).

30 Ver Giuseppe Duso (ed.). *El contrato social en la filosofía política moderna*. Valencia, Leserwelt, 1998. Centrarse en este texto tiene aquí el objetivo de hacer evidente la lógica y las aporías de la forma política moderna que resulta necesario superar.

31 Ver "Introducción. Pacto social y forma política", en Giuseppe Duso (ed.): *El contrato social...*, pp. 9-50.

evidencia que aquel concepto de soberanía no es el punto de partida de la ciencia convencional que él traza, sino la conclusión del itinerario que parte desde la función fundadora de los individuos concebidos como iguales y libres. El concepto de libertad, entendido como expresión de la potencia incondicionada y sin obstáculos de los individuos, es lo que, para poder ser pensado como atribuible a todos los individuos, impone la necesidad de reglas que impidan que la libertad de cada uno imposibilite la de los otros: y estas reglas no son más que las leyes, es decir, el mandato del soberano.

Como bien recuerda Schmitt, el soberano posee un mando al que se debe obedecer absolutamente solo por el hecho de que es el *representante*, como se desprende del capítulo XVIII del *Leviatán*. El escenario del contrato social y el concepto de soberanía no serían posibles si no estuvieran precedidos por el nacimiento del concepto moderno de representación, que en el capítulo XVI se presenta como la única forma de pensar una persona que no es natural, es decir, la *persona civil*. Como se sabe, la estructura de la representación consiste en la *autorización*, es decir, en la dialéctica según la cual todos se declaran *autores* de las acciones que realizará el *actor*. Aquí surge la función legitimadora del concepto que aparece como el secreto de la soberanía; de hecho, a partir de entonces, no existirá otra fuente de autoridad política más que el proceso de autorización, el cual tiene como fundamento la voluntad de aquellos que deberán obedecer sin excepción, en la medida en que son considerados *autores* del propio mandato.

Sin duda, en Hobbes la autorización no es un *fundamento real*, ya que la situación unitaria en la que se puede dar la autorización y el escenario mismo del pacto social requiere una producción de unidad que solo le corresponde al soberano representante, el cual se manifiesta entonces no solo como el resultado, sino también como la condición del proceso. Nunca hay protagonismo de los individuos, y el pueblo solo es una figura producida por el movimiento representativo. Todo esto está vinculado a la lógica de una unidad política concebida como la unidad de los muchos –infinitos e indiferenciados– individuos.

La función legitimadora de la representación se pone, de todos modos, en tela de juicio cuando se entiende que a través de ella no se produce ninguna *transmisión* de voluntad política, sino que solo se elige a alguien que expresará la voluntad del cuerpo político en nombre de todos. De ello resulta que los individuos, gracias al proceso representativo, se encuentran sujetos a un mando cuyo contenido no han ni determinado ni contribuido a determinar. La autorización consiste, de hecho, en otorgar a alguien la autoridad de hacer la ley, pero no le transmite una voluntad determinada, un contenido que se tenga que hacer efectivo. Sin embargo, si para

Schmitt esto demuestra la inevitable *trascendencia* del poder –trascendencia jurídica y no metafísica–, en contra de Schmitt, no se puede dejar de subrayar la aporía radical que caracteriza esta lógica. El individuo, de hecho, está totalmente sometido al mando de otros, pero está obligado a una obediencia absoluta, por el hecho de que se ha declarado autor de este mando. Emerge, así, la contradicción que Hegel ya destacó en el período de Jena: el individuo, absolutizado y colocado como fundamento de la política a través de un acto de abstracción, termina perdiendo toda dimensión política; de la intención inicial, según la cual debería contar en todo, resulta como consecuencia que no cuenta para nada.³²

Esta aporía resulta aún más crucial si se reconoce que el nexo entre soberanía y representación, que surge en el derecho natural moderno, encuentra su realización, a partir de la Revolución francesa, en la democracia y en las constituciones contemporáneas. En efecto, Schmitt ve en el nexo entre identidad del pueblo y representación la estructura decisiva de la forma política moderna, pero se limita a mostrar el excedente del poder y, por lo tanto, de la función representativa, sin reconocer en esto una aporía que nos fuerza a ir más allá de la forma política moderna. No obstante, es precisamente su análisis de la lógica de la representación como producción de unidad política lo que nos permite comprender, en su contra, esta aporía. Dicho análisis nos permite también comprender que la democracia directa no puede ser la solución de esta aporía, porque, como se dijo anteriormente, no puede haber una expresión directa de la voluntad del pueblo: en cuanto sujeto colectivo que expresa una voluntad, el pueblo no es una realidad concreta, sino una idea que no es posible sin representación, es decir, sin que a la multiplicidad de individuos *les dé forma* un tercer sujeto para expresar la voluntad única y singular del pueblo. Por eso, Schmitt puede decir: “Volk kann antworten, nicht fragen”.³³ El pueblo no tiene una dimensión política porque, como sujeto unitario, es el resultado de la representación, así que la democracia directa se convierte inevitablemente en democracia plebiscitaria.

El *atravesamiento* schmittiano fue, por lo tanto, productivo para la comprensión de la función representativa en relación con la manera de concebir la unidad propia de la forma estatal. La proposición más decisiva de la forma moderna de pensar la política es la que se encuentra en el capítulo XVI del *Leviatán*: hay solo una manera de pensar una multitud como *una*, a saber, que uno sea el representante. Esta relación de los muchos con el uno –según la cual la unidad es unidad *de* los muchos, pero siempre es *otra* y *ajena* a ellos– constituye la lógica de la soberanía y

32 Ver Giuseppe Duso. *Libertà e costituzione in Hegel*. Milano, FrancoAngeli, 2013, cap. II.

33 Carl Schmitt. *Volksentscheid und Volksbegehren*. Berlin-Leipzig, Walter de Gruyter, 1927, p. 37.

de la democracia, que hasta ahora se ha concebido dentro del horizonte de la soberanía. Se trata de una lógica inevitable, que no se puede superar si no se piensa la unidad de manera diferente y si no se cuestiona el punto de partida de esta construcción teórica, a saber, los individuos. Si se pregunta por qué la reflexión de Schmitt sobre la representación nos ha parecido más relevante que la de juristas más democráticos y pluralistas entre sus contemporáneos (esta es la pregunta que Ilse Staff hacía continuamente con respecto a la recepción italiana de Schmitt), la respuesta no debe buscarse en las supuestas intenciones políticas de quienes reflexionaron sobre Schmitt,³⁴ sino más bien en el hecho de que a través de su pensamiento se puede entender que la naturaleza de la representación moderna consiste en la producción de la unidad; por esta razón no es posible pensar a través de ella la pluralidad política. Esto se aplica a las constituciones democráticas, tanto en relación con los procedimientos con los cuales se lleva a cabo la representación (las elecciones, desde abajo, y el poder legislativo como expresión de la voluntad del pueblo, desde arriba), como en relación con aquellos que están inspirados por la democracia directa, como el referéndum.

3. Las categorías schmittianas muestran la génesis y el movimiento de la forma política, pero no van más allá de ella

En la descripción del nexo entre representación y soberanía, se ha seguido la lógica de la forma política tal como fue elaborada por el derecho natural moderno y establecida en las constituciones modernas. Pero, como se ha dicho, Schmitt cuestiona radicalmente la forma y, de esta manera, llega a una serie de categorías que exceden el marco de los principios que caracterizan el derecho público, aun cuando se trata de categorías, como la de *decisión*, que él considera “un elemento formal específicamente jurídico”.³⁵ Desde este punto de vista, la soberanía no se demuestra realmente producida por un movimiento de autorización, sino que aparece como lo que precede y genera la forma. Me refiero a la conocida definición de *Teología política*: “Soberano es quien decide sobre el estado de excepción”.³⁶ Con base en esta definición, en la cual la

34 A este propósito resulta significativo el título de una de las secciones del libro de Ilse Staff: “Die italienischen Kommunisten auf dem Weg von historischen Kompromiss zum Eurokommunismus und die ‘Krise des Marxismus’” (*Staatsdenken im Italien des 20...*, p. 210 y ss.).

35 Carl Schmitt. “Teología política...”, en *Le categorie del politico...*, pp. 27-86, aquí p. 39.

36 Carl Schmitt. “Teología política...”, p. 33.

soberanía tiende a explicar al mismo tiempo la norma y la excepción, la decisión resulta prioritaria con respecto a la norma, porque esta requiere la producción de un estado normal, de un orden.

Contrariamente a lo que se ha dicho con bastante frecuencia, la decisión no evoca un escenario en el que se manifiesta un acto de voluntad arbitraria o el ejercicio de la mera fuerza. Si tenemos en cuenta que la categoría de decisión nace en el horizonte de reflexión relativa a la representación³⁷ y que es efectiva solo si logra dar forma a una realidad compleja –llevándola a la unidad y al orden–, la decisión no se da en un espacio vacío, sino que depende de la idea, por un lado, y de la compleja realidad constitucional, por el otro. El hecho de que ella no se base en la nada, en un vacío normativo, significa que tanto la norma como el estado normal no son autosuficientes y tienen que ser comprendidos en su propia génesis.

Si la decisión explica la génesis y el movimiento de la forma política, permanece, sin embargo, vinculada con ella, no va más allá de su horizonte. El mismo concepto de *representación*, si por un lado parece exceder el aspecto legitimador de la representación política, mostrándose como el elemento *formador* de la constitución y adquiriendo un carácter existencial concreto, por el otro, sin embargo, sigue estando atado a la lógica de la relación *muchos-uno*, en la medida en que parece ser la única manera de producir la unidad política a partir de una multitud de individuos. Esto se aplica, como se ha visto, tanto a la democracia representativa como a la directa, ya que estas dos modalidades especulares de democracia permanecen dentro del horizonte de una unidad que tiene como fundamento a los *muchos*.

Otro elemento clave de la radicalización que Schmitt hace de la forma política es el *concepto de lo político*. También en este caso, la operación schmittiana resulta productiva, en primer lugar, para entender la lógica de la forma política que surge con las concepciones iusnaturalistas del contrato social. De hecho, la posición del conflicto como característica del estado de naturaleza no es el producto de una concepción antropológica pesimista como la de Hobbes, sino la presuposición necesaria para generar ese poder legítimo que es la soberanía. El conflicto, no importa si se considera real o solo posible, se encuentra en todos los autores de las doctrinas del contrato social, incluso en aquellos que tienen una concepción antropológica muy diferente a la hobbesiana. No es posible producir la necesidad del monopolio de la fuerza si no se parte de la

37 Si la idea excede nuestra mirada y no es reductible a una norma que tenga que volverse efectiva, entonces la representación requiere un acto de decisión (ver Giuseppe Duso. *La representación...*, sobre todo las pp. 193-194).

condición de enemistad entre los hombres.³⁸ Además, una vez que se ha deducido el derecho de coacción y se ha formado el cuerpo político, el conflicto sigue estando estructuralmente presente, tanto el conflicto interno –que debe ser continuamente neutralizado por la fuerza que garantiza la paz–, como el conflicto externo –que se presenta en la relación entre los Estados, ya que la identificación de fuerza y derecho que caracteriza al Estado es inexistente a nivel interestatal–. No es casual que en Hobbes, la soberanía producida por el contrato tenga como objetivo la realización de la paz interior y la defensa exterior.

Sin embargo, la relación amigo-enemigo no expresa un concepto originario de lo político que nos permita entender el pasado y guiar la praxis en el futuro; más bien, ella representa, por un lado, el inevitable supuesto de la forma política moderna, y, por el otro, proporciona instrumentos de comprensión de lo que sucede en el marco determinado por los conceptos políticos modernos. Desde un enfoque histórico-conceptual, esta concepción conflictiva de lo político no parece adecuada para entender el pensamiento político que precede a la *Trennung* –en la cual tienen su origen los conceptos modernos–; ni siquiera para abrir, al pensar la política, una modalidad *distinta* de la de los conceptos modernos, que resultan aporéticos e incapaces de comprender la realidad del presente.

La dimensión revolucionaria que caracteriza al poder constituyente también parece estar ligada a la forma política, la cual implica, precisamente para determinar el *justo* ordenamiento constitucional, un sujeto no constituido, que solo puede encontrarse en una situación de revolución, en la que se decida tanto la norma como el estado de excepción. En efecto, las revoluciones han tenido la función de constituir un *status* de orden, tanto más fuerte y decidido a prevenir la resistencia cuanto la revolución más radical ha sido y más se ha fundado en un concepto de justicia *cierta*, susceptible de ser realizada. Incluso cuando este carácter revolucionario del poder constituyente se considera siempre presente y excedente con respecto a cualquier orden constitucional, permanece, sin embargo, vinculado a la forma política que critica y no muestra la capacidad de pensar de otra manera un orden común entre los hombres ni una relación diferente con el mando político.

No me parece, entonces, que estas categorías –conflicto, decisión, excepción, revolución–, aun cuando hayan sido indispensables para la comprensión de lo político moderno, nos permitan superar el horizonte de la soberanía que caracteriza al pensamiento schmittiano y su concepción del

38 A este propósito resulta significativo el examen de autores como Locke y Fichte, quienes tienen una concepción antropológica muy diferente a la de Hobbes (ver Giuseppe Duso [ed.], *El contrato social...* e “Introducción...”, sobre todo las pp. 25-26).

Estado. Tampoco abren un horizonte nuevo las reflexiones schmittianas que van desde el tema de los grandes espacios [*Großräume*] hasta el *Nomos de la tierra*. Si el marco tradicional del *ius publicum europaeum* parece superado, sigue siendo, sin embargo, un equilibrio que implica la hegemonía de algunos poderes estatales. No es suficiente purificar estas consideraciones schmittianas de las intenciones hegemónicas de la Alemania nacionalsocialista;³⁹ es el marco teórico el que no es adecuado para pensar la pluralidad política e ir más allá de la lógica de la forma política moderna, junto con su característica relación amigo-enemigo. Es significativo que, en 1950, Schmitt haya escrito: “un nuevo *nomos* de la tierra se desplegará solo para los espíritus pacíficos”;⁴⁰ pero podemos preguntarnos qué relación hay entre esta aspiración utópica y las categorías de análisis de lo político que Schmitt nos ofrece. Aquí también surge la necesidad de otras categorías que no exorcicen la guerra, pero que al mismo tiempo no identifiquen su solución en la fuerza de algunas potencias mundiales o en el límite de una potencia que se considere la única adecuada para esta tarea a nivel global.

Por último, la superación de la trampa de la unidad propia del Estado no se puede encontrar ni siquiera en las consideraciones de Schmitt sobre el pluralismo; de hecho, él entiende el pluralismo, o bien como la característica de la realidad social a la que la decisión política tiene que dar forma unitaria, o bien en el sentido de la pluralidad de Estados,⁴¹ lo que involucra la dimensión de la guerra, ya que en el derecho internacional carece de la identificación de fuerza y derecho que caracteriza al Estado.

4. Con Schmitt más allá de Schmitt: la teología política

Para esta tarea de pensar la política más allá de la forma política moderna y al mismo tiempo más allá de Schmitt, resulta necesario, en primer

39 Ver Paolo Cappellini. “*Carl Schmitt Revisited*. Ripensare il Concetto di ‘Grande Spazio’ (*Großraum*) in un Contesto Globale”, en Massimo Meccarelli y María Julia Solla Sastre (eds.): *Spatial and Temporal Dimensions for Legal History: Research Experiences and Itineraries*. Frankfurt am Main, Max-Planck-Institute for European Legal History, 2016, pp. 175-193 (disponible en: https://www.rg.mpg.de/1091077/gplh_6_colao.pdf). Que la teoría del *nomos* no es una alternativa al horizonte de la forma política moderna y no permite pensar un *Más allá* es afirmado, con decisión, por Carlo Galli (*Genealogia della politica*. Bologna, Il Mulino, 1996, p. 880); en la misma dirección, ver Antonino Scalone. “La teoría schmittiana del grande spazio: una prospettiva post-statuale?”, *Scienza & Politica*, Vol. 24, N° 56, 2017, pp. 179-205.

40 Ver el prefacio a Carl Schmitt. *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello Jus publicum europaeum*. Milano, Adelphi, 1991, p. 15.

41 Ver Carl Schmitt. “*Staatsethik und pluralistischer Staat (1940)*”, en *Positionen und Begriffe*. Berlin, Duncker & Humblot, 1988 (trad. esp. en *Deus mortalis* 10, 2011-2012, p. 287 y ss., donde el texto es seguido por las poderosas “Notas complementarias” de Jorge Dotti, quien tiende a valorizar la presencia de la pluralidad en la concepción schmittiana del Estado).

lugar, entender de otra manera la función que desempeña la idea en el pensamiento y en la política, y, en segundo lugar, desarrollar categorías que permitan pensar de manera distinta y plural la entidad política. Con respecto a la primera cuestión, he tratado recientemente de mostrar que una manera de salir a la vez de la soberanía y del horizonte teórico schmittiano puede ser paradójicamente constituida por aquella *teología política* que, a primera vista, parecería ser una con la soberanía, como nos dice el ensayo de Schmitt que lleva este título.⁴² Esta identificación resulta dominante en las interpretaciones que toman como presuposición indiscutible la analogía entre la omnipotencia de Dios y la omnipotencia del Legislador que supuestamente caracteriza a la soberanía. En esta forma de entender el nexo entre teología y política, la clave es representada por el absoluto y por la trascendencia, ya tenga que ver con el conocimiento de lo divino o con el poder que se expresa como soberanía. Esta relación, así entendida, establecería un lazo de dominación entre los hombres.⁴³ Lo absoluto y la dominación se presentan también en la complicación de la teología política, que en Italia ha marcado el reciente debate sobre el fundamento teológico de la economía, donde el legado de Schmitt se encuentra entrelazado con el concepto foucaultiano de gubernamentalidad.⁴⁴ En este debate, el objetivo crítico en el que se vinculan la absolutización y la dominación resulta evidente en las frecuentes referencias al fragmento de Benjamin “El capitalismo como religión”.⁴⁵

No me parece que tal lectura de la teología política dé suficientemente cuenta del pensamiento de Schmitt, si se considera tanto su crítica de la reducción de la legitimidad a la legalidad, que implica la absolutización de la voluntad arbitraria del legislador, como el hecho de que, ya en su génesis, el poder del soberano no emerge en la forma de la trascendencia, sino más bien en el movimiento trascendente que caracteriza a la representación. Como se ha dicho, en el mismo Hobbes el poder del

42 A propósito de este intento, ver mi ensayo “Repensar la representación a la luz de la teología política”, en *La representación política...*, pp. 235-267. Este ensayo constituye la base de la reflexión que se desarrolla en el presente artículo.

43 Esto ocurre en el caso de que se identifique en la teología política y en la trascendencia la marca propia del dominio que caracteriza a la política moderna, de la cual entonces es necesario deshacerse de una vez por todas. Ver, por ejemplo, Roberto Esposito. *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*. Torino, Einaudi, 2016 (he discutido esta tesis en Giuseppe Duso. “Storia concettuale e pensiero della contemporaneità. Per un dialogo”, *Filosofia politica*, Vol. 31, Nº 1, 2017, pp. 143-160).

44 Ver Giorgio Agamben. *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Torino, Bollati Boringhieri, 2009, cuyos pasos han sido seguidos en diversos ensayos y libros publicados.

45 Una reflexión a este respecto se encuentra en Giuseppe Duso. “Teología política-teología económica: come pensare la politica?”, *Filosofia politica*, Vol. 27, Nº 3, 2013, pp. 393-408.

soberano no admite resistencia debido a que es el representante. Por consiguiente, me pareció productivo identificar otro significado posible de la teología política: el que se manifiesta en la estructura de *representación*, tal como Schmitt la expresa en la *Verfassungslehre*. Aquí, como se sabe, la representación consiste en hacer visible lo que por sí mismo es invisible, en hacer presente lo que *por su naturaleza* está ausente, y permanece ausente a pesar del acto necesario de hacerlo presente. Como sus críticos notaron de inmediato, esto tiene que ver con la estructura de lo teológico, que habla de Dios, pero no hace que lo divino sea inmanente a nuestro pensamiento: no se configura como un *saber de Dios*, en el cual lo absoluto de lo divino se confunde con el absoluto de nuestro saber.⁴⁶

En la estructura de representación, que emerge progresivamente en los escritos desde la segunda década del siglo XX hasta *Visibilidad de la Iglesia y Catolicismo romano y forma política*, el término *trascendencia* no resulta adecuado. La oposición de trascendencia e inmanencia es, en realidad, una oposición falsa, porque como la afirmación de la inmanencia requiere un acto que objete y trascienda la realidad, de la misma manera la trascendencia, una vez que sea reducida al objeto de nuestro saber, resulta inmanente en ello. Es necesario más bien reconocer un movimiento de *trascendimiento*,⁴⁷ que es estructural tanto en el pensamiento como en la praxis, y es constitutivo de lo *político*, lo cual no existe sino como implicación de la idea.⁴⁸

Este movimiento está bien expresado por una noción diferente de *secularización*, presente en *Der Wert des Staates*, reforzada y aclarada por la expresión *Sichtbarmachung* (el acto de hacer visible). En este contexto, el Estado tiene la tarea de hacer visible en la realidad secular el derecho

46 Con relación a la teología política reconocida en la estructura de la representación, me limito aquí a resumir lo que emergió en Giuseppe Duso. "La representación como raíz de la teología política en Carl Schmitt", en *La representación política...*, pp. 183-205. Para las interpretaciones de la teología política, ver Carlo Galli. *Genealogia della politica...*, sobre todo la p. 405 y ss.; Hasso Hofmann. *Legittimità contro legalità. La filosofia politica di Carl Schmitt*. Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1999, sobre todo la p. 28 y ss.; y la útil reconstrucción del problema hecha por Merio Scattola. *Teologia politica*. Bologna, Il Mulino, 2007.

47 Introducimos este neologismo para señalar la diferencia entre el movimiento de trascender y su resultado, que en italiano corresponde a la diferencia entre *trascendimiento* y *trascendenza* (NdT).

48 La centralidad de la representación para la experiencia humana y para la política, así como el elemento teológico-político que la caracteriza, es entendida perfectamente por Dotti; sin embargo, él identifica el movimiento de representación como un movimiento que se opone a la fundación de la política desde abajo: en este sentido, reconoce una línea teológico-política continua desde Hobbes hasta Schmitt. En la lectura aquí propuesta, en cambio, la estructura de la excedencia de la idea, que aparece inscrita en el pensamiento y en la praxis, resulta al mismo tiempo indispensable para y traicionada por la forma política moderna, que, a partir de Hobbes, conjuga la dirección vertical del mando con el movimiento desde abajo que caracteriza al proceso de autorización.

en cuanto instancia superior e ideal, un derecho que en este caso expresa la instancia de justicia. Es la idea que debe hacerse visible, pero con la conciencia de que, en este esfuerzo, la idea no se reduce a un objeto de nuestro saber; solo se produce una imagen que confirma la naturaleza no empírica de la idea. En este sentido, la *secularización* hace históricamente imposible y teóricamente impensable una *transición* de lo teológico a lo político, de lo trascendente a lo mundano e inmanente (lo que, por el contrario, se entiende normalmente). Este término se refiere, más bien, a una tarea constitutiva de lo político, que, siendo *estructural*, nunca puede ser agotada: es una tensión que expresa la realidad de la praxis política.

Esta noción de teología política, que coincide con la estructura de la representación, da cuenta y problematiza, a la vez, la noción que aparece en *Teología política*. La absolutización de la voluntad que tiene lugar en la figura del Legislador y en la decisión soberana muestra una situación aporética: por un lado, para realizarse requiere precisamente el movimiento de *transcendimiento* que es propio de la representación de la idea, pero, por otro, traiciona la naturaleza de la idea en la medida en que pretende convertirla en algo inmediatamente presente.⁴⁹ Esta ambivalencia de los conceptos políticos modernos es indicada por el propio Schmitt. Por un lado, ya que implican algo que los excede, estos conceptos muestran la inevitabilidad de la metafísica, por el otro, como indican elementos mundanos y terrenales, van en la dirección de una fundación inmanente.⁵⁰ Si nos preguntamos cuál es la causa de esta inmanentización de la idea, creo que la respuesta se encuentra en el hecho de que lo que resulta necesario representar ya no es la *idea* de justicia,⁵¹ sino el sujeto colectivo, que, en el horizonte de la racionalidad formal que caracteriza a la teoría de la soberanía, se da como el sujeto perfecto y absoluto de la política. Una vez que se haya exorcizado la perturbadora recurrencia de la idea de la justicia, que requiere ser continuamente redeterminada, el mando político expresado por el pueblo en la democracia se considera justo en cuanto tal, porque el pueblo constituye la totalidad de quienes deben obedecer, y, por lo tanto, su mando aparece como la realización de la libertad. El carácter absoluto de la soberanía del pueblo se manifiesta tanto en la democracia representativa como en la democracia directa.

49 Sobre la dialéctica entre las dos nociones de teología política, ver Giuseppe Duso. "Repensar la representación...".

50 Ver el prefacio de 1924 a Carl Schmitt. *Politische Romantik*. München u. Leipzig, Duncker & Humblot, 1925, p. 23 (*Romanticismo político*, trad. it. por Carlo Galli. Milano, Giuffrè, 1981, p. 21).

51 La idea de justicia me parece presente en el significado que tiene el derecho en *Der Wert des Staates*, pero en un horizonte histórico-conceptual hay que recordar que esto constituyó también la cuestión política fundamental antes del nacimiento de los conceptos políticos modernos.

De esta manera, el sujeto colectivo, aunque no puede realizarse más que a través del *movimiento de transcendimiento* implicado por la mediación representativa, constituye, sin embargo, el fundamento *inmanente* de la política. Schmitt afirma explícitamente este inmanentismo en relación con el siglo XIX y, sobre todo, con la democracia.⁵²

Si la estructura de la representación de la idea parece innegable pero traicionada por el vínculo moderno de soberanía y representación, la tarea que se impone es pensar la política a la luz de la idea de justicia, superando la inmanencia exigida por el concepto de soberanía del pueblo, que es la verdadera causa del dominio y de la despolitización del ciudadano.⁵³ En otras palabras, esta es la tarea que nos propone el *atravesamiento* del pensamiento schmittiano: *pensar la innegable estructura teológico-política en el marco de una manera de concebir la política que sea diferente de la de la soberanía y, por consiguiente, de la democracia entendida, como ocurrió hasta ahora, dentro del horizonte de la soberanía; una manera que no la niegue contradictoriamente y que implique la politización y la participación de los ciudadanos.*

5. La tarea de repensar la política: orden político, potencia constituyente y relación de gobierno

El problema que surge es, por lo tanto, el de pensar la *unidad política* de una manera diferente de aquella establecida por el nexo entre soberanía y representación, una manera que implique la pluralidad y la dimensión política de los ciudadanos. La pluralidad política y la idea de justicia impiden la absolutización del sujeto colectivo que se presenta en la forma revolucionaria del poder constituyente, el cual da lugar a un orden irresistible, o, en la medida en que se entiende como irreductible al orden, imposibilita pensar el aparato constitucional de una manera diferente a la de la forma política moderna. Partiendo de la premisa de que ningún ordenamiento constitucional puede constituir una respuesta adecuada y exhaustiva a la idea de justicia y a la potencia de la totalidad concreta del

52 Carl Schmitt. "Teología política...", pp. 71-72. Massimo Cacciari también ve en la democracia la pretensión de una perfecta imanentización, donde la *potestas* se queda sin *auctoritas*, o, mejor dicho, sustituye la *auctoritas* con el poder producido por la autorización (ver Massimo Cacciari y Mario Tronti. *Teología e política al crocevia della storia*. Milano, Alboversorio, 2007, p. 44).

53 La causa del dominio está en la inmanencia y en la pretensión de absolutidad del sujeto colectivo, no en la trascendencia, como afirma Esposito, o, mejor dicho, en el *movimiento de transcendimiento* de lo empírico que caracteriza a la teología política en el sentido aquí propuesto.

cuerpo político, se trata entonces de pensar el exceso de esa idea y de esa potencia junto con un ordenamiento que, más allá de la supuesta garantía ofrecida por la racionalidad formal, sea lo más abierto posible al movimiento continuo implicado tanto por la determinación de la justicia como por la totalidad irrepresentable. De esta manera, se entrelazan el problema de la teología política, en el sentido indicado anteriormente,⁵⁴ y el problema constitucional del estar en común de los hombres y del mando político, a condición de que ambos sean entendidos de una manera diferente a la que fue inaugurada por la lógica moderna del pasaje de la multiplicidad a la unidad política.

En su ensayo “Más allá de Schmitt”, Miglio escribe: “reflexionar sobre el tema ‘la política más allá del Estado’ significa hacer que la ciencia política se mueva en un territorio ignorado por Schmitt”.⁵⁵ Para un pensamiento que nos permita entender tal territorio y orientarnos en él, creo que se puede usar el término *federalismo*, si queremos indicar con él una *tarea nueva*, irreductible tanto a las experiencias históricas consideradas “federalistas”, como a la tradición de pensamiento a la que el término se refiere. En otras palabras, es la tarea de pensar la política y el orden constitucional de una manera radicalmente diferente a la forma política que se afirmó desde la génesis de la soberanía hasta la democracia, determinando el escenario de relaciones entre los Estados que caracterizó el *ius publicum europaeum* durante siglos. Por eso, debemos superar la racionalidad formal propia de la soberanía (así como su radicalización, representada por las categorías schmittianas) y *pensar políticamente la pluralidad y las diferencias*. Hoy en día, la doble tarea de superar la soberanía y valorizar al máximo las diferencias se plantea continuamente como un mantra, especialmente con respecto a una entidad política supranacional y supraestatal como la Unión Europea, pero si se pregunta de qué manera esto es posible, es muy difícil encontrar respuestas.

54 Esta manera de entender la teología política en el sentido de la excedencia de la idea revela la aporía inscrita en la pretensión del proyecto moderno de reducir la idea a una forma producida teóricamente. Este proyecto, que según Tronti incluye hasta a Marx, por lo menos en la medida en que la emancipación de la humanidad se supone realizarse por medio de la emancipación del proletariado, terminó a menudo produciendo, a partir de la idea, su contrario (ver Massimo Cacciari y Mario Tronti. *Teología política...*, p. 29). La excedencia de la idea, que siempre tiene que ser pensada en la contingencia en que nos encontramos, es traicionada cuando es reducida a la dimensión de la *teoría*, como sucedió a menudo, de manera más o menos consciente, en las revoluciones. Tal excedencia requiere que se supere el Sujeto omnipotente que caracteriza a la forma política moderna, así como el mismo concepto de Revolución.

55 Gianfranco Miglio. “Oltre Schmitt”, en *POS*, p. 43. Me parece que para Miglio también la ruta para la superación a la vez de Schmitt y de la forma política moderna consiste en una concepción diferente de la unidad política en tanto estructuralmente plural, que se puede denominar *federalismo*.

Para pensar de otra manera la unidad política, es decir, para pensar en una *entidad política estructuralmente plural*, es necesario cuestionar las presuposiciones de las cuales surge la soberanía y, al mismo tiempo, tener en cuenta las aporías mencionadas anteriormente.⁵⁶ Si, en relación con la poderosa afirmación hobbesiana que reconoce en la representación la única manera de concebir la unidad de una multitud, nos preguntamos por qué no es posible pensarla a través de un acuerdo entre sujetos distintos, creo que podemos rastrear la causa de esta imposibilidad en el hecho de que ella se refiere a una multitud informe de individuos, mientras que solo puede haber acuerdo entre sujetos constituidos que son portadores de *diferencias determinadas*. Las diferencias de los muchos en cuanto individuos son infinitas, o más bien *indefinidas*, indeterminadas; por eso no pueden llegar a un acuerdo, porque no hay diferencias que deban o puedan acordarse. Por lo tanto, en el contrato social todos expresan una voluntad única, que, constituyendo con un solo acto tanto a la sociedad como al soberano, se traduce en el mando único y exclusivo del soberano-representante.⁵⁷

Para que la pluralidad y las diferencias desempeñen un papel efectivo, es necesario que en la base de la concepción de la política no esté la imaginación de individuos singulares en su aislamiento. Si se considera que la expresión política de los ciudadanos tiene lugar en cuanto individuos, no hay otra conclusión posible que la soberanía. Pero se trata de una abstracción, ya que los individuos son realmente lo que son solo dentro de múltiples relaciones. La *relación*, y no el individuo, constituye el nexo originario, es decir, el individuo en las relaciones en las que se encuentra concretamente. Así pues, en una concepción pluralista de la política, los *miembros* no pueden ser los individuos, sino los grupos y las agregaciones; solo de esta forma las diferencias son determinadas y se puede pensar la unidad como un acuerdo entre distintas voluntades. Solo en las relaciones, los individuos pueden tener una dimensión y una expresión política. Pero sobre esta base, la política debe ser repensada radicalmente.

Por consiguiente, la regla de la política se convierte, precisamente, en aquella dimensión del pacto que constituye el objetivo crítico de las doctrinas del contrato social, que ponen el conflicto como momento originario, para deducir de él la fuerza irresistible que garantizará la paz y expresará la única voluntad del sujeto colectivo. Mientras que los individuos imaginados en el estado de naturaleza tienen la función de

56 El proceso lógico inaugurado por Hobbes, que procede desde la libertad del individuo hacia la soberanía, es incontestable, pero solo a condición de que se acepten sus premisas iniciales, ya que, como el propio Hobbes admite, la suya es una ciencia *convencional*.

57 Ver la "Introducción..."

fundar la autoridad política —sin ser, no obstante, sujetos políticos—, los miembros plurales tienen, en cambio, una dimensión política, y, por lo tanto, el acuerdo, por difícil que sea, parece inevitable. Este acuerdo no puede reducirse a una mera composición de intereses que, al ser diferentes, pueden ser también conflictivos, sino que está orientado a encontrar lo que es *común* y que permite concebir miembros diferentes en una misma entidad política.⁵⁸ En otras palabras, se trata de determinar las reglas de justicia sin las cuales una sociedad no es concebible. Más allá de la lógica formal que las caracteriza (poder constituyente, soberanía del pueblo, mediación representativa), incluso las constituciones modernas revelan esta búsqueda de reglas comunes de justicia, a pesar de la diversidad de opiniones e intereses de las partes sociales. Esto, por ejemplo, sucedió de manera particularmente evidente en la Constitución italiana, elaborada por los padres constituyentes.⁵⁹

Si la pluralidad es la base de la constitución de la entidad política, como es evidente en el caso de la Unión Europea, entonces el concepto de *poder constituyente* se desmorona junto con su función unitaria y legitimadora, estableciéndose un proceso constituyente totalmente diferente del proceso del contrato social, al que hoy siguen erróneamente refiriéndose algunos constitucionalistas.⁶⁰ Mientras que el pilar del poder constituyente es la decisión soberana, la unidad en este proceso es producida por el acuerdo,

58 Una mera composición de intereses solo será concebible cuando se acepte la distinción imaginaria entre sociedad civil y Estado, entre pluralidad social y legitimación política, pero no en un marco en el cual los miembros plurales se reconozcan como parte de una realidad política común. En este caso, los intereses pierden su identidad separada, porque están estructuralmente vinculados a los otros. Por lo tanto, se hace inevitable la determinación común de reglas de justicia.

59 El esfuerzo de los padres constituyentes por identificar lo que acomuna a todos, más allá de las diferencias ideológicas y de los intereses de las distintas partes, con una mirada atenta a las realidades sociales, es evidenciado de manera ejemplar por Paolo Grossi, quien reconoce, de esta forma, en la Constitución italiana una diferencia con respecto a las constituciones modernas y un momento de innovación que tiene su relevancia histórica (ver “La costituzione italiana quale espressione di un tempo giuridico post-moderno”, en Paolo Grossi. *L'invenzione del diritto*. Bari-Roma, Laterza, 2017, pp. 39-59).

60 Cabe destacar que quienes se refieren al contrato social son precisamente los que quieren poner en evidencia la necesidad de la contratación política (ver Ingolf Pernice. “Theorie und Praxis des Europäischen Verfassungsverbundes”, en Christian Callies (ed.): *Verfassungswandel im europäischen Staaten- und Verfassungsverbund. Beiträge der Ersten Göttinger Gespräche zum deutschen und europäischen Verfassungsrecht vom 15. bis 17. Juni 2006*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, pp. 61-92). En este caso también se necesita un horizonte más amplio que el de los conceptos modernos: una situación como la de la constitución de la realidad política por sujetos constituidos recuerda más bien la realidad histórica y la dimensión de pensamiento que era propia de los antiguos *Herrschaftsverträge*, quienes constituían un objetivo para ser criticado por las doctrinas del contrato social, si bien es superfluo subrayar que ciertamente no es el dualismo de una sociedad estamental lo que caracteriza nuestra situación. La referencia a Europa constituye aquí un ejemplo particularmente evidente y significativo de la necesidad de pensar la política *más allá del Estado y de la soberanía*, una necesidad que también surge dentro de la realidad que se produjo por la conceptualidad del Estado.

y, por lo tanto, depende de una dimensión contractual. Y la pluralidad presente en el proceso constituyente debe mantenerse en el ordenamiento constitucional a partir del órgano colegiado y plural que constituye el elemento más elevado de tal realidad política. Pero si esto es así, parece necesaria una distanciaci3n decisiva con respecto a la manera generalizada de pensar la pol3tica y la democracia sobre la base de la soberan3a. Si el pueblo se concibe como plural, no puede ser el sujeto del mando pol3tico, como requiere el concepto de *poder leg3timo en cuanto representativo*. Es este concepto, que es uno con la soberan3a, el que debe ser superado.

Si pensamos –como sucede en nuestras constituciones democr3ticas– que el pueblo expresa el mando pol3tico en la forma de un *poder legislativo*, que es la expresi3n primaria de la soberan3a, el mando se atribuye a todos los ciudadanos, quienes, en consecuencia, desaparecen *frente a* 3l. Aun si se considerara que en el Parlamento actual se expresa una pluralidad pol3tica (y que en realidad no es as3),⁶¹ esta desaparecer3a debido a que la decisi3n mayoritaria que produce la unidad de la ley es atribuida a todo el sujeto colectivo, incluso a la minor3a, y, gracias al proceso de legitimaci3n, no solo no se admite ninguna resistencia, sino tampoco una presencia pol3tica que se distinga del comando expresado.

En cambio, en una realidad plural (como, por ejemplo, Europa), la dimensi3n pol3tica de los diversos miembros debe permanecer: no se trata, sin embargo, de soberan3a, porque los Estados, al encontrarse en una realidad pol3tica com3n, aunque mantengan su propia identidad, pierden la caracter3stica de la independencia soberana que ha sido fundamental para los Estados nacionales. Esta es una situaci3n plural que hace que la soberan3a sea impensable, tanto para los Estados como para la nueva realidad pol3tica supranacional que se ha determinado.⁶² Si, entonces, este *pueblo plural* es la base de la constituci3n de la unidad por medio del acuerdo (los tratados), no puede expresar el mando que es necesario para el gobierno de esta entidad. En resumen, *la dimensi3n del acuerdo no se puede transformar en el mando pol3tico*: si este fuera el caso, se volver3a a la l3gica del poder representativo, seg3n la cual los que obedecen se dan a s3 mismos el mando. En este sentido, es necesario que haya un horizonte de pensamiento que no sea limitado por los conceptos modernos, sino que, precisamente porque es m3s amplio, nos permita comprender tanto el pasado como las tareas del presente.

61 Ver Giuseppe Duso. "Parti o partiti? Sul partito politico nella democrazia rappresentativa", *Filosofia politica*, Vol. 29, N3 1, 2015, pp. 11-38.

62 Ver Giuseppe Duso. "L'Europa e la fine della sovranit3", *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, Vol. 31, N3 1, 2002, pp. 109-139.

Desde este punto de vista, me parece que nuestro *atravesamiento* del pensamiento de Althusius adquiere una gran importancia. Aquí, precisamente porque la primera regla de la política es la *koinonía*, el acuerdo, el reconocimiento de lo común, y precisamente porque la unidad política más amplia (*respublica, regnum*) se forma sobre la base del pacto entre diferentes miembros, aparece la necesidad de una función de guía y coordinación, que implica también el mando, es decir, la función del *gobierno*. Más allá de los malentendidos que exponen en Althusius una dimensión horizontal de la política contra la dimensión vertical del mando, la lección que este autor nos ofrece es que *no hay comunidad sin gobierno, y no hay gobierno sin comunidad*: las dos dimensiones son impensables por separado, una sin la otra. La acción de gobierno, con el mando que involucra, no se atribuye representativamente al pueblo, sino a quien gobierna, *sobre* el cual *y frente* al cual está el pueblo con sus organizaciones plurales, que pueden cooperar o incluso resistir. Solo *atravesando* el pensamiento de Althusius se puede entender lo que resulta imposible sobre la base del concepto moderno de poder, a saber, que el pueblo, aunque tiene que obedecer (pero no incondicionalmente, gracias a una legitimación formal, como sucede con la soberanía), sigue siendo superior al que gobierna. Superior no idealmente, sino, se podría decir, *constitucionalmente*. No solo el pueblo instituye a quien gobierna y lo vincula a las leyes fundamentales del reino y a las reglas de justicia, sino que —exactamente porque no está representado por el mando (como en el poder representativo)— permanece organizado frente a quien gobierna, lo controla, coopera y puede resistir hasta cortarle la cabeza.⁶³

Además, Althusius nos ayuda a comprender por qué el pueblo, a pesar de poseer la mayor grandeza política —y *precisamente porque la posee*— no puede autogobernarse, y solo en tanto es *gobernado*, es superior a quien gobierna.⁶⁴ No puede hacerlo porque es un sujeto *plural*, mientras que el gobierno es la función unitaria de guía y coordinación (que también implica el mando) necesaria para que una entidad política plural mantenga su unidad y no se desintegre. Lo que es característico de la *categoría del gobierno*, y que ya se expresa en Platón y en Aristóteles, es que una realidad plural requiere una función que trabaje para la unidad

63 Para una exposición sintética del pensamiento de Althusius, ver “El gobierno y el orden de las asociaciones: la política de Althusius”, en Giuseppe Duso (ed.), *El poder. Para una historia de la filosofía política moderna*. México, Siglo XXI, 2005, pp. 61-75.

64 Este punto no debe ser malentendido. Ciertamente, se puede decir que el pueblo se autogobierna en la medida en que no recibe el mando de una autoridad exterior y determina de forma contingente las reglas de justicia, pero no en el sentido de que la totalidad de sus miembros expresa un mando gracias al cual todos no se obedecen sino a sí mismos. El momento del gobierno no es asumido por el pueblo, sino que es instituido por él.

de las partes, las cuales pueden cooperar, por el bien propio tanto como por el de la totalidad, o tender a la desintegración.⁶⁵ Si el pueblo se gobernara a sí mismo, entonces se produciría la desaparición de la relación de gobierno y la inauguración de la lógica de la soberanía.

Cabe recordar que es precisamente para negar la relación de gobierno que la soberanía nace con Hobbes. De hecho, el gobierno se considera una forma de dominación que hace a los hombres esclavos, lo cual es inadmisibles debido a los conceptos de igualdad y libertad. Por lo tanto, no es para él contradictorio que, a partir de la libertad que niega la relación de gobierno, se termine convirtiendo a todos en los súbditos del soberano, porque de esta manera no obedecen a una persona particular, sino al mando del cual, gracias al proceso de autorización, ellos son los autores.⁶⁶ Tal identificación de la relación del gobierno con la dominación me parece que emerge incluso en algunas posiciones contemporáneas, aunque resalten a la función del gobierno como lo exige el orden de las cosas.⁶⁷

65 Precisamente porque el gobierno consiste en una función unitaria, incluso en el caso de la democracia (entendida no como soberanía del pueblo, sino como forma de gobierno), para Althusius, el pueblo permanece organizado constitucionalmente y, entonces, activo políticamente frente al gobierno, que no *lo representa* (ver Giuseppe Duso. "La constitution mixte et le principe du gouvernement: le cas Althusius", en Marie Gaille-Nikodimov [ed.]: *Le gouvernement mixte, de l'idéal politique au monstre constitutionnel en Europe [XIII^e-XVII^e siècle]*. Saint-Étienne, Presses Universitaires de Saint-Étienne, 2005, pp. 153-173). Con respecto al principio de gobierno, ver Giuseppe Duso. "Fine del governo e nascita del potere", en *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*. Roma-Bari, Laterza, 1999 (ahora disponible en www.ciripge.it), y Giuseppe Duso. "El poder y el nacimiento de los conceptos políticos modernos", en Sandro Chignola y Giuseppe Duso: *Historia de los conceptos...*, pp. 197-242, sobre todo las pp. 227-233. Esta categoría de gobierno, para la cual es esclarecedora la famosa imagen del timonel, ciertamente no es la mencionada por Schmitt con respecto al guía [*Führer, führen*] que es central en la experiencia del nacionalsocialismo. Según él, este *führen* no debe confundirse con el *gubernare*, es decir, con el gobierno [*Regierung*] para el cual se puede usar la metáfora del timonel; implica, en efecto, la igualdad de especie [*Artgleichheit*] entre el *Führer* y el pueblo, la idea de raza y la emergencia del pueblo mismo a través de la guía (ver Carl Schmitt. "Stato, Movimento, popolo", en *Un giurista di fronte a sé stesso. Saggi e interviste*. Vicenza, Neri Pozza, 2012, pp. 305-307). Agamben ve en la reflexión de estas páginas "una 'genealogía del gobierno de los hombres', que parece anticipar, con una mirada vertiginosa, la que, en la segunda mitad de los años setenta, iba a ocupar a Michel Foucault en sus cursos en el Collège de France"; de hecho, aquí también la autoridad pastoral de la Iglesia se asume como paradigma del concepto moderno de gobierno (ver Giorgio Agamben. *Il regno e la gloria...*, pp. 90-91). Podemos reconocer en la figura de Hitler una forma ejemplar de gobierno, solo si se entiende el gobierno en la dimensión de la *gubernamentalidad* foucaultiana, es decir, en la dimensión de las técnicas de dominación que penetran en lo concreto de la vida. Pero la *Führung* de la que habla Schmitt es una forma extrema de democracia plebiscitaria que se coloca enteramente dentro del horizonte de la soberanía moderna y de su *reductio ad unum*, que es precisamente lo que niega la categoría del gobierno y su vínculo con la pluralidad y con el horizonte de la justicia (a este respecto, ver Giuseppe Duso. "Repensar la representación...", p. 256 y ss.).

66 Sobre la operación teórica que Hobbes lleva a cabo con la IX ley de naturaleza, identificando la relación política de gobierno (de hecho, en disonancia con la posición expresada por Aristóteles) con la del dominio despótico que el amo ejerce sobre el esclavo, ver Giuseppe Duso. "La democrazia e il problema del governo", *Filosofia politica*, Vol. 20, N° 3, 2006, pp. 367-390, sobre todo las pp. 378-381.

67 Me refiero a Foucault y a su recuperación por parte de Agamben (ver nota 65) y de gran

Sin embargo, si se reconoce, a pesar de la teoría legitimadora del poder representativo, que en realidad el mando, tanto en la forma de la ley como en la del poder ejecutivo, debe atribuirse a alguien y no al pueblo, es decir, no a los ciudadanos que obedecen, entonces la tarea que se impone es repensar la democracia para que los ciudadanos no vean reducida su expresión política a la mera elección de los que mandan políticamente, sino que puedan controlar e influir en las decisiones políticas precisamente en cuanto *gobernados*. En este sentido, aunque con una perspectiva histórico-conceptual diferente, podemos adoptar la formulación dada a esta tarea por Rosanvallon, quien muestra cómo tendríamos que superar no solo una concepción parlamentaria de la democracia, basada en la primacía de la ley impersonal (que de hecho es desmentida precisamente en las constituciones inspiradas por tal concepción, como la italiana), sino también la que se expresa en la elección directa del ejecutivo, ya que se trata aún de una democracia basada en la *autorización*, que legitima a alguien para actuar políticamente por todos, dándole *carta blanca* para una acción que el ciudadano no puede controlar y en la que no puede influir. La tarea del pensamiento político es, entonces, producir una *concepción democrática del gobierno*.⁶⁸

Es casi superfluo recordar, por cierto, que no se puede encontrar en los antiguos o en Althusius un modelo para pensar actualmente el gobierno. Si el concepto moderno de libertad debe superarse en su expresión abstracta, que ha producido la soberanía, debe reconocerse, sin embargo, la afirmación del principio moderno de libertad subjetiva, que no puede justificar jerarquías y relaciones de dominación entre los hombres.⁶⁹ La expresión misma *concepción democrática del gobierno* indica el paso a través del principio moderno de subjetividad, que no permite la exclusión de muchos de la ciudadanía ni la dimensión jerárquica que están presentes en los antiguos y en el propio Althusius. Desde este punto de vista, pensar la política hoy con la categoría de gobierno implica una

parte del debate de hoy, que depende de estas posiciones y convierte la figura pastoral en la modalidad general de pensar la categoría del gobierno. Esto es típico de los conceptos de la democracia concebida en el horizonte de la soberanía, a saber, la convicción de que liberarse de la dominación significa liberarse del gobierno; en cambio, es precisamente en esta operación que se pierde la posibilidad de una participación política de los ciudadanos.

68 Me refiero a Pierre Rosanvallon. *Le bon gouvernement*. Paris, Seuil. 2015. Para un diálogo con la posición de Rosanvallon, ver Giuseppe Duso. "Buon governo e agire politico dei governati: un nuovo modo di pensare la democrazia?". *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, Vol. 45, N° 1, 2016, pp. 619-650.

69 Para este propósito resulta útil el *atravesamiento* del pensamiento de Hegel, que, precisamente, en la medida en que es consciente de la relevancia teórica e histórica del principio moderno de la libertad subjetiva, supera la absolutización del concepto de libertad que en el iusnaturalismo lleva contradictoriamente a la pérdida de la dimensión política del individuo que se buscaba valorizar (ver Giuseppe Duso. *Libertà e costituzione in Hegel...*).

tarea que se debe emprender *después* y no antes del iusnaturalismo y de la Revolución francesa. Se trata, en otros términos, de pensar el *gobierno* como una función subordinada, condicionada, por un lado, por la expresión plural del pueblo –que reconoce las reglas comunes de justicia y somete a ellas a los elegidos para gobernar–, y, por otro, por la presencia de los ciudadanos a través de todas las formas de agregación con las que el gobierno debe enfrentarse continuamente.

La *participación*, que no puede no corresponder a *todos* los ciudadanos, constituye un componente esencial de esta forma de pensar la política, y no consiste en la simple expresión de la opinión, como ocurre en el sistema democrático actual.⁷⁰ Los ciudadanos no tienen una base de conocimiento y experiencia suficientes para tener una opinión sobre cómo deben gobernarse los procesos, o, más exactamente, sobre quién puede hacerlo mejor, y, por lo tanto, están a merced de quienes saben (y tienen los medios para) formar las opiniones. La participación no se puede confundir con la adhesión a un partido o con la aclamación de un líder;⁷¹ más bien, debe referirse a la vida concreta de los ciudadanos, a sus necesidades, a sus experiencias y competencias.⁷²

Si, incluso, en la sombra de la legitimidad democrática aparece una relación de gobierno (aunque no tematizada), esto significa que todas las formas de dominación se dan históricamente en el contexto de esta relación insuprimible en la realidad política. El problema para el pensamiento político consiste, sin embargo, en pensar un gobierno que en cuanto tal no sea dominio –como en la confutación que Sócrates hace de la posición de Trasímaco, quien identifica al justo con la ventaja del más fuerte y con el beneficio de quien gobierna– y que permita, tanto como sea posible, incluso constitucionalmente, la presencia y el control por parte de los gobernados. En cambio, si el gobierno es pensado *en cuanto tal como dominación*, solo hay espacio para una subjetivación política que

70 La convicción de que la participación corresponde a todos vuelve absurda la idea de que la participación se dé por medio de la expresión de la opinión. Para una crítica de una democracia basada en la absolutización del arbitrio de la opinión, ver Bruno Karsenti. "Élection et jugement de tous", en Giuseppe Duso y Jean-François Kervégan (eds.): *Crise de la démocratie et gouvernement de la vie*. Monza, Polimetrica, 2007 pp. 115-135 (ahora disponible en www.cirpge.it).

71 Hoy en día, estas dos formas tienden cada vez más a identificarse gracias a la inserción de elementos que se consideran democratizadores con relación a la vida de los partidos, pero que paradójicamente contribuyen a su vaciamiento; en efecto, a través de las elecciones primarias, la relación masa-líder pone en segundo plano tanto el aparato del partido, con la pluralidad que puede expresarse en él, como los análisis y las propuestas que pueden enfrentarse dentro del mismo partido (ver Giuseppe Duso. "Parti o partiti...").

72 Se entiende, entonces, que la expresión "concepción democrática del gobierno" alude a una transformación de la forma de pensar la democracia distinta de la manera común, que, como hemos visto, está totalmente centrada en las elecciones y, por lo tanto, condicionada por el horizonte de la soberanía.

busca sustraerse constantemente de él, sin ser capaz de pensar de otra manera la realidad política. Proponer una concepción política *por el lado de los gobernados* es algo obvio, si se entiende que el gobierno es una *función* y que como tal está sometido a la totalidad de los gobernados; pero si con esto se quiere indicar simplemente una política *contra el gobierno*, que se considera inevitablemente como dominio, se evita, por un lado, la reflexión sobre el papel que juegan los gobernados en la institución y en el mantenimiento del gobierno actual (elecciones, consenso, falta de resistencia), y, por el otro, se escapa a la tarea de identificar otra manera de concebir el ordenamiento político.

En el marco que se está trazando, emerge una modalidad de pensar la unidad política diferente de la forma política moderna. La pluralidad, concebida como la base de la política en lugar de la figura del individuo, involucra la dimensión del acuerdo, que concierne a las reglas de justicia dentro de las cuales se da la vida civil de una realidad política determinada. Aquí no se da la función determinante de la decisión propia de la soberanía, en la forma del poder constituyente y en la de la producción representativa de la ley. Tal pluralidad, para permanecer incluso después del proceso constituyente y para no producir su propia desintegración, necesita una función de orientación y de coordinación —que también implica el mando político— reconocible en el *gobierno*. En este contexto, también debemos hablar de *decisión*, pero no se trata de una decisión soberana, sino más bien de una decisión condicionada por la pluralidad que, desde arriba, acuerda sobre las reglas y, desde abajo, controla e influye en las decisiones del gobierno.

En esta forma de pensar la política, asumen un significado más preciso otras categorías que hoy en día son utilizadas incorrectamente. En primer lugar, la categoría de *consenso*, usada erróneamente en relación con las elecciones que consisten, en realidad, en la expresión de una confianza previa en las decisiones que tomará el órgano representativo. Además, la categoría de *solidaridad*, que, más allá del significado meramente moral que tiene en el contexto actual, asume un significado *constitucional*, en el sentido etimológico del término, ya que, si los miembros plurales se reconocen a sí mismos en una realidad común, su interés y su mejor realización no son separables de los intereses de la totalidad de los miembros. Pero se vuelve particularmente relevante la categoría de *responsabilidad*, que difícilmente es concebible en la lógica de la *autorización* que caracteriza a la representación moderna, según la cual hay *autores* de acciones que no realizarán, y *actores* de acciones que deben atribuirse a otros. Aquí, en cambio, hay, en primer lugar, una responsabilidad de todos en relación con el *ethos* colectivo en el que se determina contingentemente la justicia en una sociedad. Existe, en

segundo lugar, la responsabilidad del órgano colegiado que determina las reglas fundamentales e instituye y controla a quienes gobiernan. Los que gobiernan son, a su vez, responsables de sus propias acciones, que no son imputables a otros, ni siquiera a un órgano legislativo frente al cual el gobierno se pone como mero *poder ejecutivo*. Finalmente, los gobernados son responsables, porque son activos políticamente e influyen en las decisiones del gobierno, a través de las múltiples formas de agregación en las que participan. Se entiende que siempre se trata de una responsabilidad parcial, que se sitúa dentro de una serie compleja de condiciones que no dependen totalmente de la propia iniciativa o voluntad, y que, por lo tanto, no implica la omnipotencia del sujeto que caracteriza a la democracia tal como es pensada en el horizonte de la soberanía.

Este marco, que puede ser descrito con el término *federalismo*, del cual se han mencionado algunas determinaciones categoriales surgidas de la reflexión sobre las aporías de los conceptos modernos, proporciona también pautas para pensar el orden constitucional de una manera diferente de la de las constituciones democráticas basadas en los principios de la soberanía del pueblo y de la representación.⁷³ El significado de la constitución, que tiene su génesis teórica en los conceptos modernos nacidos con el iusnaturalismo, se caracteriza por una racionalidad formal a través de la cual entendemos la legitimación del poder, y que pretende regular de manera unitaria todos los procesos, e implica el mito originario del poder constituyente del pueblo. De esta manera, la constitución no solo muestra algunas aporías estructurales, sino que también parece atravesada por una crisis histórica, tanto dentro de la realidad estatal como en el proceso de la integración europea. Ambos aspectos están estrechamente relacionados entre sí. Con respecto a los procesos actuales de *desconstitucionalización*,⁷⁴ aunque se subraya la diversidad radical de una constitución federal, no se trata tanto de dar lugar a una nueva forma que tenga su garantía en la precisión geométrica de la *teoría*,

73 A este propósito, véanse mis ensayos "Oltre il nesso sovranità-rappresentanza: un federalismo senza Stato?", en Mario Bertolissi, Giuseppe Duso y Antonino Scalone (eds.): *Ripensare la costituzione. La questione della pluralità*. Monza, Polimetrica, 2008, pp. 183-210, y "Pensare il federalismo: tra categorie e costituzione", en Giuseppe Duso y Antonino Scalone (ed.): *Come pensare il federalismo? Nuove categorie e trasformazioni costituzionali*. Monza, Polimetrica, 2010, pp. 73-118 (ambos están disponibles en la página www.ciripge.it).

74 Al respecto, son fundamentales los trabajos de Hasso Hofmann: *Vom Wesen der Verfassung*. Berlin, Humboldt-Universität, 2002, y "Riflessioni sull'origine, lo sviluppo e la crisi del concetto di Costituzione", en Sandro Chignola y Giuseppe Duso (eds.): *Sui concetti politici e giuridici della costituzione dell'Europa*, Milano, FrancoAngeli, 2005, pp. 227-237. Sobre el tema de la *desconstitucionalización*, relevante para repensar la democracia, ver Adone Brandalise. "Democrazia e deconstituzionalizzazione", *Filosofia politica*, Vol. 20, N° 3, 2006, pp. 403-414. Sobre la decadencia de la constitución, en una dirección que considero cercana, ver el ensayo de Pierangelo Schiera presente en este número.

sino de pensar la constitución –hegelianamente– como algo vivo y en transformación. Para tal transformación continua, y con la conciencia de que tenemos que lidiar constantemente con la realidad concreta de los procesos, la forma federalista de pensar puede constituir una nueva modalidad de concebir la política y la democracia, que quizás permita tanto una mejor comprensión de la realidad en la que estamos –orientando la praxis política–, como una intervención para la transformación de las constituciones formales, con la conciencia del significado diferente que la constitución ha asumido.

Bibliografía

Agamben, Giorgio. *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo.* Torino, Bollati Boringhieri, 2009.

Brandalise, Adone. “Democrazia e decostituzionalizzazione”, *Filosofia politica*, Vol. 20, N° 3, 2006, pp. 403-414.

Cacciari, Massimo. *Il potere che frena. Saggio di teologia politica.* Milano, Adelphi, 2013.

Cacciari, Massimo y Tronti, Mario. *Teologia e politica al crocevia della storia.* Milano, Alboversorio, 2007.

Cappellini, Paolo. “Carl Schmitt Revisited. Ripensare il Concetto di ‘Grande Spazio’ (Großraum) in un Contesto Globale”, en Meccarelli, Massimo y Solla Sastre, María Julia (eds.): *Spatial and Temporal Dimensions for Legal History: Research Experiences and Itineraries.* Frankfurt am Main, Max-Planck-Institute for European Legal History, 2016, pp. 175-193

Chignola, Sandro y Duso, Giuseppe. *Historia de los conceptos y filosofía política.* Madrid, Biblioteca Nueva, 2009.

Dotti, Jorge. “La representación teológico-política en Carl Schmitt”, *Avatares filosóficos*, N° 1, 2014, pp. 25-54.

Duso, Giuseppe. *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica.* Roma-Bari, Laterza, 1999 (ahora disponible en www.ciripge.it).

— “L'Europa e la fine della sovranità”, *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, Vol. 31, N° 1, 2002, pp. 109-139.

— “La constitution mixte et le principe du gouvernement: le cas Althusius”, en Gaille-Nikodimov, Marie (ed.): *Le gouvernement mixte, de l'idéal politique au monstre constitutionnel en Europe (XIII^e-XVII^e siècle).* Saint-Étienne, Presses Universitaires de Saint-Étienne, 2005, pp. 153-173.

— “La democrazia e il problema del governo”, *Filosofia politica*, Vol. 20, N° 3, 2006, pp. 367-390.

— “Oltre il nesso sovranità-rappresentanza: un federalismo senza Stato?”, en Bertolissi, Mario; Duso, Giuseppe y Scalone, Antonino (eds.): *Ripensare la costituzione. La questione della pluralità.* Monza, Polimetrica, 2008, pp. 183-210 (ahora disponible en www.ciripge.it).

— “Pensare il federalismo: tra categorie e costituzione”, en Duso, Giuseppe y Scalone, Antonino (ed.): *Come pensare il federalismo? Nuove categorie e trasformazioni costituzionali*. Monza, Polimettrica, 2010, pp. 73-118 (ahora disponible en www.cirlpge.it).

— *Libertà e costituzione in Hegel*. Milano, FrancoAngeli, 2013.

— “Teologia política-teología económica: come pensare la política?”, *Filosofia politica*, Vol. 27, N° 3, 2013, pp. 393-408.

— “Parti o partiti? Sul partito político nella democrazia rappresentativa”, *Filosofia politica*, Vol. 29, N° 1, 2015, pp. 11-38.

— “Buon governo e agire político dei governati: un nuovo modo di pensare la democrazia?”, *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, Vol. 45, N° 1, 2016, pp. 619-650.

— *La representación política. Génesis y crisis de un concepto*. Buenos Aires, UNSAM EDITA, 2016.

— “Storia concettuale e pensiero della contemporaneità. Per un dialogo”, *Filosofia politica*, Vol. 31, N°1, 2017, pp. 143-160.

Duso, Giuseppe (ed.). *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*. Venezia, Arsenale Cooperativa Editrice, 1981.

— *El contrato social en la filosofía política moderna*. Valencia, Leserwelt, 1998.

— *El poder. Para una historia de la filosofía política moderna*. México, Siglo XXI, 2005.

Esposito, Roberto. *Da fuori. Una filosofía per l'Europa*. Torino, Einaudi, 2016.

Galli, Carlo. “Carl Schmitt nella cultura italiana (1924-1978). Storia, bilancio, prospettive di una presenza problematica”, *Materiali per una storia della cultura giuridica*, Vol. 9, N° 1, 1979, pp. 81-160 (reeditado en *Storicamente* 6, 2006: <http://dx.doi.org/10.1473/stor86>).

— *Genealogia della politica*. Bologna, Il Mulino, 1996.

Grossi, Paolo. *L'invenzione del diritto*. Bari-Roma, Laterza, 2017.

Hofmann, Hasso. *Legittimità contro legalità. La filosofía política di Carl Schmitt*. Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1999.

— *Vom Wesen der Verfassung*. Berlin, Humboldt-Universität, 2002.

— “Riflessioni sull'origine, lo sviluppo e la crisi del concetto di Costituzione”, en Chignola, Sandro y Duso, Giuseppe (eds.): *Sui concetti politici e giuridici della costituzione dell'Europa*. Milano, FrancoAngeli, 2005, pp. 227-237.

Karsenti, Bruno. “Élection et jugement de tous”, en Duso, Giuseppe y Kervégan, Jean-François (eds.): *Crise de la démocratie et gouvernement de la vie*. Monza, Polimetrica, 2007 pp. 115-135 (ahora disponible en www.cirlpge.it).

Kervégan, Jean-François. *Que faire de Carl Schmitt?* Paris, Gallimard, 2011.

Miglio, Gianfranco. *Le regolarità della politica. Scritti scelti, raccolti e pubblicati dagli allievi*. Milano, Giuffrè, 1988.

Pernice, Ingolf. “Theorie und Praxis des Europäischen Verfassungsbundes”, en Callies, Christian (ed.): *Verfassungswandel im europäischen Staaten- und Verfassungsverbund. Beiträge der Ersten Göttinger Gespräche zum deutschen und europäischen Verfassungsrecht vom 15. bis 17. Juni 2006*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, pp. 61-92.

Rosanvallon, Pierre. *Le bon gouvernement*. Paris, Seuil, 2015.

Scalone, Antonino. “La teoria schmittiana del grande spazio: una prospettiva post-statuale?”, *Scienza & Politica*, Vol. 24, N° 56, 2017, pp. 179-205.

Scattola, Merio. *Teologia politica*. Bologna, Il Mulino, 2007.

Schmitt, Carl. *Politische Romantik*. München u. Leipzig, Duncker & Humblot, 1925.

— *Volksentscheid und Volksbegehren*. Berlin-Leipzig, Walter de Gruyter, 1927.

— *Le categorie del politico. Saggi di teoria politica*. Bologna, Il Mulino, 1972.

— *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. Berlin, Duncker & Humblot, [1^o ed.: 1923; 2^o ed.: 1926] 1977.

— *Dottrina della costituzione*. Milano, Giuffrè, 1984.

— *Positionen und Begriffe*. Berlin, Duncker & Humblot, 1988.

— *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello Jus publicum europaeum*. Milano, Adelphi, 1991.

— *Un giurista di fronte a sé stesso. Saggi e interviste*. Vicenza, Neri Pozza, 2012.

Staff, Ilse. *Staatsdenken im Italien des 20. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Carl Schmitt-Rezeption*. Baden-Baden, Nomos, 1991.

Tronti, Mario. *El enano y el autómeta. La teología como lengua de la política.* Buenos Aires, Prometeo, 2017.

CONCEPTOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS
TESAURUS
CONCEPTOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS

CONCEPTOS
CONCEPTOS
HISTÓRICOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS

Sebastián Abad. “Breve nota sobre ‘El Hobbes de Schmitt’ (1989), de Jorge Dotti. A casi 30 años de su publicación”, *Conceptos Históricos*, 4 (6), pp. 142-146.



Breve nota sobre “El Hobbes de Schmitt” (1989), de Jorge Dotti. A casi 30 años de su publicación

Sebastián Abad

Universidad de Buenos Aires/Universidad Pedagógica Nacional, Argentina
sebastian.abad@unipe.edu.ar



¿Es razonable publicar un texto de Dotti sobre la lectura schmittiana de Hobbes, si está disponible el artículo/libro del profesor argentino sobre el tema en cuestión: “¿Quién mató al Leviatán?”, incluido en el primer volumen de *Deus mortalis*?¹ Fuera del imperativo homenaje por su reciente muerte, la materia del ensayo de 2002 no solo se corresponde con la del artículo de 1989, sino que, además, aquel decuplica este en extensión. Más aún, al iniciar el ensayo de *Deus mortalis*, Dotti anuncia un trabajo extenso, *in fieri*, del cual tal ensayo sería solo una parte. Es en ese momento que el filósofo recuerda los comienzos y declara que el gran proyecto Hobbes/Schmitt (que finalmente no pudo llevar a cabo) tiene su origen en el artículo publicado en *Cuadernos de filosofía* trece años antes, al tiempo que aclara que el argumento de “¿Quién mató al Leviatán?” lo “presupone”.²

El significado de la presuposición en juego no es obvio, y quisiéramos decir luego una palabra al respecto. Pero no conviene omitir otra presuposición de ambos textos, en apariencia reductibles sin más a argumentos sofisticados, áridos y técnicos sobre problemas filosóficos profundos. Si, en efecto, reparamos en la fecha en que se publican ambos trabajos (1989, 2002) salta a la vista de inmediato su valor indicial. Así como

1 Ver Jorge Dotti. “¿Quién mató al Leviatán? Schmitt intérprete de Hobbes en el contexto del nacionalsocialismo”, *Deus mortalis*, N° 1, 2002, pp. 93-190.

2 Jorge Dotti. “¿Quién mató al Leviatán?...”, p. 96, nota 5.

Schmitt interviene políticamente a través de Hobbes, así también Dotti, y ciertamente lo hace en dos momentos de crisis extrema.

De un lado, el año 1989 mienta el comienzo de la hiperinflación que obligó a Alfonsín a dejar anticipadamente el gobierno y a dar paso a una época que combinó extrañamente autoridad presidencial y discurso antiestatal. Cabe señalar que mientras se imponía, con visos de eternidad, el Consenso de Washington en América Latina, Dotti se ocupaba con toda energía del fundamento trascendente y el nervio teológico-político del Estado. Desde luego, es imposible saber si el profesor intuía la debilidad conceptual del Consenso neoliberal o si era la presunta fortaleza de esta nueva doctrina la que obligaba a ocuparse enérgica y extemporáneamente de los clásicos, que son siempre un comienzo. Del otro lado, el artículo sobre la muerte del Leviatán ve la luz en una situación que nada tiene que envidiar a la de fines de los ochenta. La crisis de 2001, que se ha explicado justamente como la consecuencia de los remedios y las medidas tomadas para estabilizar la economía argentina con instrumentos eminentemente monetarios, dejó una marca indeleble. Esta marca es, desde el punto de vista del estatismo, doble, ya que concierne no solo al derrumbe objetivo de la eficacia institucional del Estado para contener y proteger al pueblo, sino también al modo de asunción subjetiva de ese acontecimiento, que se procesa en clave antiestatal y en contra de la clase política como un todo. Esto no es un detalle frente al argumento que despliega Dotti en el texto de 2002, el cual pone en escena como asesinos del Leviatán a los poderes indirectos, *potestates indirectae*, es decir: configuraciones extraestatales que avanzan ante la retirada leviatánica y pretenden poder sin responsabilidad, crítica sin crisis y, sobre todo, *justicia ya*.

Según Dotti en 2002, el texto de Schmitt sobre Hobbes, escrito en 1938³ y aún provisto de pasajes antijudíos ciertamente poco finos, constituye una apelación al autor del *Leviathan* para producir un “distanciamiento” frente al “populismo, movimientismo y antiestatalismo”⁴ de los nazis y oponerse a él. El enorme volumen de este artículo se explica por el obsesivo relevamiento que el profesor argentino realiza de la bibliografía de época sobre Hobbes en Alemania, en la cual encuentra que el pensamiento nazi toma (en diversos sentidos) al filósofo inglés como enemigo. Incluso muestra que la recepción que experimenta el opúsculo schmittiano sobre Hobbes a partir de su publicación termina de marginar a Schmitt de los círculos intelectuales y políticos cercanos al nacionalsocialismo. Con todo, Dotti indica que a esta altura de su producción

3 Ver Carl Schmitt. *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*. Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1938.

4 Ver Jorge Dotti. “¿Quién mató al Leviatán?...”, pp. 95 y 180. Ver, además, p. 174.

intelectual, Schmitt no cuenta con el concepto adecuado para trazar una diferencia significativa con el inmanentismo y populismo nacionalsocialistas, ya que el concepto de "trascendencia" que el jurista por entonces utiliza denota únicamente la irreductibilidad del Estado a la sociedad civil. De este modo, según la crítica –potencialmente devastadora– de Dotti,⁵ Schmitt solo avizora la trascendencia de modo jurídico y no, *malgré lui*, "teológico-político". Las cosas cambian, entrados los años sesenta, con un famoso *Hinweis* al *Concepto de lo político*, donde hace su aparición el "cristal hobbesiano".⁶ Es justamente a partir de la fase tardía de su lectura de Hobbes que Schmitt, a juicio de Dotti, habría debido construir el núcleo del argumento antinazi en *El Leviathan en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*: "[e]n nuestra interpretación, no es la dimensión mítica de la bestia bíblica lo que permite al modelo hobbesiano mantener viva la politicidad necesaria para justificar la unidad soberana, sino el momento religioso cristiano en su función teológico-política",⁷ es decir, no relativizable.

Después de este rodeo podemos volver, con la brevedad que esta nota exige, al "Hobbes de Schmitt". ¿Es cierto que el ensayo de 2002 *presupone* su artículo de 1989? ¿No queda este breve *paper* superado en extensión y amplitud de miras? Para dar una respuesta esquemática al interrogante, consideremos la operación fundamental del "Hobbes de Schmitt". En efecto, si bien Dotti reconoce entonces la inspiración schmittiana de su lectura de Hobbes, corrige una vez más, es decir, *ya había corregido* al jurista sobre un punto clave: la noción de "trascendencia". Por enervar la importancia del momento pactista, Schmitt desatiende la transición de la naturaleza a la civilidad. Al concentrarse, en cambio, en este asunto, Dotti advierte que en el argumento hobbesiano que explica el *pactum subiectionis* es fundamental el aspecto pasional, sin el cual la *ratio* sería motivacionalmente insuficiente. De entre las pasiones, el miedo o temor (esclarecido por la *ratio*) es el candidato natural para explicar la sumisión fundadora de la república. Ahora bien, ¿miedo de qué o ante qué? Dotti prohíbe concebir el miedo al soberano como instancia de causalidad suficiente a partir de un dilema. Esta explicación es, o bien circular, porque recurre al soberano para dar cuenta de la génesis de la soberanía, o bien teleológica, ya que –para evitar la *petitio principii* antes señalada– debe postular un decurso ajeno a la irreductible individualidad y pasionalidad de la decisión de arrojar la espada.

5 Ver Jorge Dotti. "¿Quién mató al Leviatán?...", pp. 155 y ss.

6 Ver Carl Schmitt. *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*. Berlin, Duncker & Humblot, 1996, pp. 121-123.

7 Jorge Dotti. "¿Quién mató al Leviatán?...", pp. 116-117.

Explicar la sumisión y, por ende, la civilidad a partir del miedo al soberano conduce al absurdo. El *a priori* de la obediencia, en virtud del cual se acata “luego” al soberano, es en cambio el miedo a Dios. Este es el momento fundamental del artículo de 1989. A continuación, Dotti sintetiza todo lo relevante para esta breve nota en una sentencia: el miedo a Dios “es la apertura a la trascendencia, constitutiva del modelo hobbesiano en su propia base, en el piso del *Hobbes-Kristall*”.⁸ El artículo de 1989 afirma entonces –aventuramos– lo que Dotti presupuso y enseñó *siempre*: que la apertura a la trascendencia no es solo el techo abierto del cristal hobbesiano por el que el soberano mira al cielo, sino el temor a Dios que, de habitar en todos los ciudadanos, hace posible una república pacífica.

Así pues, si en el artículo de 2002 Dotti critica a Schmitt porque este se vale de un concepto, valga la paradoja, inmanentista de “trascendencia” es porque ya había comprendido en 1989 que la apertura a la trascendencia era el *a priori* fundamental de la convivencia según Hobbes. Solo que Schmitt advirtió tardíamente la importancia del momento teológico-político en Hobbes y, *por esa razón*, pudo pensar el Leviatán en la forma de un mito. Dotti parece decir, pues, que en el fracaso del Leviatán como símbolo político lo que en verdad se expone es la impropiciada mitologización que Schmitt realiza de la superioridad (inmanente) del Estado frente a la sociedad. Si hay algo que “el paradigma hobbesiano-schmittiano puede aportar a una contemporánea filosofía de lo político” es, en cambio, la “remisión a lo trascendente (a una premisa religiosa o axiológica) para la articulación del eje vertical de toda vida en sociedad: la relación entre protección, mandato y obediencia”.⁹

8 Jorge Dotti. “El Hobbes de Schmitt”, *Cuadernos de filosofía*, Vol. 20, N° 32, 1989, pp. 57-69, aquí p. 67.

9 Jorge Dotti. “El Hobbes de Schmitt”, *in fine*.

Jorge Eugenio Dotti. "El Hobbes de Schmitt", *Conceptos Históricos*, 4 (6), pp. 148-164.

RESUMEN

El propósito de este artículo es el de exponer las principales características de la interpretación sobre Thomas Hobbes que realizó Carl Schmitt. El autor distingue tres momentos en el pensamiento de Schmitt, pero se concentra principalmente en el segundo (a saber, en *El Leviatán en la doctrina estatal de Tomás Hobbes*, de 1938) y en el tercero, que comprende las "Indicaciones" de la edición de 1963 de *El concepto de lo político* y el artículo "La coronación de la Reforma" (1965). Según Schmitt, la idea vertebral de Hobbes: la filosofía política es el intento de restaurar la unidad natural rota entre los poderes temporal y espiritual. El Leviatán protege la libertad individual de conciencia, y, en consecuencia, rechaza las demandas ilegítimas de las *potestates indirectae*, en primer lugar, de la Iglesia católica. Tras analizar la versión de Schmitt del problema de la trascendencia en el sistema hobbesiano, el autor propone su propia interpretación del concepto de ateo y de la idea de Dios en la obra de 1651.

Palabras clave: *Schmitt, Hobbes, Leviatán, ateo, Dios.*

ABSTRACT

The aim of this paper is to expose the main features of Carl Schmitt's interpretation of Thomas Hobbes. The author distinguishes three moments in Schmitt's thought, but deals mainly with the second (namely with *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, from 1938) and the third, which comprises the "*Hinweise*" to the 1963 edition of *Der Begriff des Politischen* and the article "Die Vollendung der Reformation" (1965). According to Schmitt, the leading idea of Hobbes: political philosophy is the attempt to restore the broken natural unity between the temporal and the spiritual powers. The Leviathan protects the individual liberty of conscience, and therefore rejects the illegitimate claims of the *potestates indirectae*, first of all the Catholic Church. After analyzing Schmitt's version of the problem of transcendence in the Hobbesian system, the author proposes his own interpretation of the concept of atheist and of the idea of God in the work of 1651.

Key words: *Schmitt, Hobbes, Leviathan, atheist, God.*

El Hobbes de Schmitt¹

Jorge Eugenio Dotti (1947-2018)

Universidad de Buenos Aires / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina



Hobbes es una figura permanentemente presente, como un paradigma, en la obra de Carl Schmitt, aunque esto no excluye, obviamente, la evolución en las pautas de lectura ni el desplazamiento de acentos en una interpretación siempre profunda y sugestiva.

Creo que un estudio de la *Hobbes-Deutung* schmittiana debe distinguir tres momentos en el arco de su desarrollo, pese a las líneas de continuidad que los enlazan. Los dos más importantes están contruidos por escritos de la segunda mitad de los años treinta y, respectivamente, de mediados de los sesenta. En todos ellos es evidente que la recepción schmittiana del filósofo de Malmesbury es algo más que un ejercicio filológico y exegético (del cual, no obstante, respeta los requisitos académicos); se trata, esencialmente, de transformar a Hobbes en un espejo del propio pensamiento, y de compartir con el ilustre antecesor las dificultades propias del intelectual que busca comprender y modificar su propia época.

Me limitaré a presentar los rasgos salientes del Hobbes de Schmitt, para concluir con algunas observaciones más o menos críticas, que me provoca mi propio coloquio con dos filósofos a quienes no dudo en calificar, entre otros adjetivos, como fascinantes. Por razones de brevedad

¹ Publicado originalmente en *Cuadernos de Filosofía*, Vol. 20, N° 32, 1989, pp. 57-69.

no aludiré al *primer momento* de ese diálogo prolongado y amistoso entre Schmitt y Hobbes. Esa fase concierne a los juicios contenidos en las obras que comienzan a darle renombre al politólogo alemán, y cubre desde *La dictadura* de 1921 hasta *Sobre los tres modos de pensar científicamente el derecho*, del 34, pasando por textos como la *Teología política* o *El concepto de lo político* (de 1922 y 32), donde resulta evidente que el elemento central de la hermenéutica schmittiana es la asunción de Hobbes como representante paradigmático del pensamiento decisionista.

Solo que en este momento inicial Schmitt tiende a conceptualizar al Leviatán bajo su idea de una “dictadura constituyente”, en el sentido de que el soberano absoluto crea el orden jurídico a partir de la nada, es decir, del caos de la guerra civil, desconociendo otra legitimidad que la que proviene de su decisión generadora del orden *ex nihilo*. Aunque esta etiqueta “dictatorial” será luego abandonada, Schmitt insistirá siempre en privilegiar la dimensión nominalista del planteo hobbesiano: una norma de conducta es *ley*, tiene fuerza coactiva, no en virtud de su racionalidad intrínseca y su conformidad a criterios impersonales y objetivos de verdad y/o justicia, sino por haber emanado de la voluntad autorizada a legislar. Autorización que en el caso del “Dios mortal” surge de su condición de *creador* de la paz.

II

De los escritos que componen el segundo momento, considero solo el libro de 1938: *El Leviatán en la doctrina estatal de Tomás Hobbes*, es decir, omito un artículo del año precedente sobre el concepto mecanicista de Estado en Hobbes y Descartes, cuyas principales consideraciones son retomadas en el texto del que me ocuparé con mayor detalle.

El subtítulo de este conocido libro es ilustrativo del propósito schmittiano: analizar el “sentido y [el] fracaso de un símbolo político”. En conformidad a este propósito, Schmitt aborda ante todo el problema del origen y del significado tradicional de la imagen bíblica. Luego se ocupará, a la luz de sus consideraciones iniciales, de las características políticas y/o iusfilosóficas del proyecto hobbesiano, llevando a un primer plano el espíritu antitotalitario e individualista de un modelo de Estado que, destinado a combatir las pretensiones conflictivas y anarquizantes de las *potestates indirectae*, termina siendo víctima del mecanismo jurídico que él mismo ha hecho posible.

Hobbes ha encontrado la inspiración para su iconografía política en el *Libro de Job* (capítulos 40 y 41), donde el Leviatán aparece como una bestia acuática dotada de fuerza mayúscula y connotaciones diabólicas,

acompañada por un monstruo terrestre equivalente: el Behemoth. Schmitt observa que el cristianismo medieval simbolizó a Satanás como un pez gigante, que, al querer devorar a Dios-hijo, es atrapado por Dios-padre, que para ello utiliza como anzuelo la cruz de Cristo.

En la Cábala, en cambio, Behemoth y Leviatán se traban en una lucha que representa el enfrentamiento de los pueblos paganos entre sí, y que terminará con la muerte de ambos monstruos, los cuales serán comidos por los judíos. Schmitt recuerda también que otra imagen judía es la del Leviatán como objeto de juego en las manos de Dios, quien se entretiene diariamente con él, para finalmente matarlo, prepararlo en salmuera y ofrecerlo de alimento a los bienaventurados. Una alegoría, esta, que se continuará en la Reforma, por ejemplo en Lutero.



El anhelo de Hobbes es –según Schmitt– el restablecimiento de la unidad de poderes (el espiritual y el temporal) en la república, y ello lo habría llevado a despreocuparse de la carga diabólica de la imagen, y a utilizarla con cierta ligereza, incluso con un humor muy inglés. La idea vertebral del pensamiento hobbesiano se hace patente, en cambio, en la archifamosa portada de la primera edición inglesa (de 1651), cuyo mensaje patente es las ventajas del poder único centralizado.

Bajo los brazos que empuñan la espada y el báculo, se encolumnan las figuras que simbolizan, precisamente, lo peculiar de los dos poderes, en un juego especular que muestra las correspondencias respectivas. Un castillo o fortaleza tiene su traducción –digamos– espiritualista en una iglesia; la corona, en una mitra; un cañón, en los rayos de la excomuniación; armas de fuego, lanzas y banderas de guerra, en las agudas distinciones, dilemas y silogismos característicos de la filosofía escolástica; por último, una batalla tiene su equivalente en un concilio. En su portada misma, entonces, el libro de Hobbes muestra que todas las instituciones del reino espiritual son también instrumentos de lucha: justamente, las armas de la Iglesia, el principal –pero no el único– de los poderes indirectos.

Es a causa de su combatividad que todos ellos deben someterse al Leviatán, a ese hombre en grande, unitario y colectivo a la vez, nacido de la armonización de todos los individuos en la persona del representante. Al crear la paz y garantizar el orden público, el soberano permite que haya seguridad y trabajo en las ciudades, en los campos y en el mar, como lo ilustra la parte superior del dibujo en cuestión. La figura humana que simboliza la unidad del *Body Politick* no tiene nada de monstruoso, sino que propone –con toda obviedad– una imagen

platonizante del Estado como *macro anthropos*, tradición que convive así en la portada junto a la veterotestamentaria, la de la mayor potencia monstruosa sobre la tierra.

Esta humanización de la bestia bíblica podía haber vuelto más aceptables las connotaciones del nombre mismo de “Leviatán”, pero este, demasiado gravado por su carga semántica tradicional, no logró reflejar con exactitud la tarea del soberano hobbesiano: imponer la paz y proteger a los individuos. Una correspondencia fidedigna con este contenido doctrinario guarda, en cambio, el dibujo de la portada, pero fue insuficiente para alterar una recepción demasiado atenta a los meros *nomina* y excesivamente condicionada por ciertos cánones tradicionales, que el planteo de Hobbes revoluciona de cima a fondo.

IV

Quizás, una vía de acceso a la dilucidación del significado que la teoría política de Hobbes alcanza como momento constitutivo de la autoconciencia moderna es la comprensión del calificativo de *divino*, con que el filósofo inglés caracteriza al soberano. Este adjetivo le corresponde al representante autorizado por el hecho de ser el creador de la paz a partir de la nada, del caos del *bellum intestinum*, gracias a su omnipotencia.

El “Dios mortal” no aparece determinado por ninguna condición previa más que su decisión pacificadora misma: es *causa sui*, autojustificado como fuente del orden. Si “atrás” o “antes” hubiera algo distinto que la nada, si su legitimidad no residiera en la eficacia de su acción normativa, no sería absoluto. Y si no lo fuera, sería inútil e ilegítimo. La única legitimidad racional es la del soberano que, trascendente respecto de sus súbditos, los protege. Y por eso deben obedecerle.

Naturalmente, esta lectura implica la desvalorización del elemento pactista, pues Schmitt sabe que este motivo tiende a responsabilizar al representante ante sus representados, quienes pueden invocar un derecho a impugnarlo, si entienden que no respeta el pacto. Esto es, el contractualismo lleva consigo un proceso de neutralización de la decisión personal del soberano por parte del juicio crítico de sus súbditos, y Schmitt quiere que su Hobbes escape completamente a esta lógica.

La dignidad del Estado no reposa en el pacto, sino en la potencia intrínseca de quien ejerce la función política y realiza el Derecho. Es de este modo que obtiene consenso. En consecuencia, la “divinidad” no le cabe ya más a ninguna iglesia histórica, ni tampoco a las monarquías que se pretenden ungidas por Dios mismo, sino solo al soberano que *decide/crea* la paz.

Por discutible que sea esta interpretación, no deja de ser sugestiva. Solo que Schmitt no profundiza la cuestión de la trascendencia, y la circunscribe a la del Dios mortal respecto de sus súbditos, esto es, la limita a relaciones jurídicas de tipo positivo, sintetizadas en la fórmula *Auctoritas, non veritas facit legem*. Con lo cual, la apología del individualismo antitotalitario del modelo hobbesiano se continúa en la tematización schmittiana del *mecanicismo* del Leviatán.

Ya en el artículo del 37 había insistido en que los cuatro componentes semánticos de esta figura mítica eran: animal, Dios, hombre y máquina. Precisamente esta maquinalidad del dispositivo estatal abre el discurso de Schmitt a una concepción pesimista sobre el destino del Leviatán en las condiciones modernas.

V

Según nuestro autor, Hobbes ha logrado instituir un punto de equilibrio entre el momento personalista de la decisión soberana, y el mecanicismo propio de una concepción positivista del Estado como máquina administrativa, que resuelve con regularidad burocrática e impersonal los problemas de la convivencia pacífica. Ambos momentos están presentes en Hobbes, sin que el de la operatividad técnico-instrumental haya desplazado aún la instancia decisionista. Pero en el curso sucesivo de la historia, el proceso de mecanización absorberá al momento personalista, y la república verá neutralizada su capacidad política. Será así desbordada por los conflictos causados por las viejas y nuevas *potestates indirectae*: a las iglesias, corporaciones estamentales y diversas organizaciones de intereses particulares se sumarán los partidos políticos, los sindicatos y asociaciones de variado tipo; poderes de la sociedad frente a un Estado inerme.

La racionalización administrativa, el ejercicio de la soberanía como mera técnica impersonal de gobierno, la prescindencia de toda perspectiva religiosa por parte del Estado “neutral y agnóstico”, son todos rasgos que están contenidos (a la espera de su actualización) junto al decisionismo barroco (a la espera de su disolución) en el *Leviathan* de Hobbes.

Como Schmitt no ha teorizado aún otro modo de entender la trascendencia más que el que conduce a reducir la vida estatal a un *Befehl-mechanismus*, el sistema hobbesiano se le cierra sobre sí mismo, en una completitud positivista que expulsa de la filosofía jurídico-política todo lo relativo a valores, creencias metafísicas, pasiones y conflictos “naturales” del hombre. El único valor que queda en juego es pragmático: la eficacia en el mantenimiento del orden. En esta conclusión reside el “fracaso” de un símbolo, como reza –ya vimos– en el subtítulo de la obra.

Semejante destino histórico se hace patente, según Schmitt, en el punto donde Hobbes reafirma la unidad absoluta de los poderes espiritual y temporal, que es la cuestión del *milagro*.

El soberano decide no solo sobre aspectos litúrgicos, cuya dimensión política puede ser más o menos evidente; no solo pone fin a disputas dogmáticas cuando estas se han proyectado fuera de los ámbitos específicamente eclesiásticos; sino que además —e indispensablemente— decide sobre la cuestión más refractaria a toda dilucidación racional en caso de controversias: el milagro. Independientemente de la evaluación —digamos— gnoseológica que puede suscitar, esta cuestión tiene una proyección pública muy peculiar y, por eso, le corresponde al soberano y solo a él determinar qué es y qué no es milagroso. Su decisión no resuelve un problema de fe, sino de confesión.

Y es precisamente en esta convergencia absoluta de las dos potestades que el planteo hobbesiano revela su identidad, como defensor de la libertad individual, al reconocer que la distinción entre *fides* y *confessio*, entre fe privada y religión pública, es el medio más adecuado para proteger la conciencia de los súbditos. Cada miembro de la república es libre de creer en lo que quiera, mientras que la expresión de su fe obedezca a las pautas más universales impuestas por el detentor del poder civil-eclesiástico, el único centro de poder al que le cabe —repito— el calificativo de “divino”.

Pero, al mismo tiempo, este planteo individualista y antitotalitario preanuncia el ocaso del Leviatán, pues la distinción entre lo público y lo privado en materia religiosa no puede no llevar a poner en discusión la unidad misma entre lo temporal y lo espiritual. La lógica de la privacidad desemboca en el cuestionamiento revolucionario del monopolio estatal, tan trabajosamente legitimado por Hobbes. Vástago del Leviatán es el Estado liberal, prescindente y neutral, que se limita a proteger —desde afuera— al individuo para que este sea libre de creer en lo que más le parezca conveniente o convincente, *intra pectus suum*. Solo que este individuo, titular indiscutido de los criterios íntimos de su fe y de sus convicciones morales (¡la “iglesia invisible” del iluminismo!), terminará erigiendo a su propia conciencia también en criterio de validez de *toda* acción estatal.

Este dualismo entre lo interno y lo externo, esta intangible libertad de conciencia protegida por el soberano representante, crecerá como un “germen mortal” en el seno del Leviatán mismo y provocará su muerte.

VI

Intento una síntesis de este segundo momento de la interpretación schmittiana de Hobbes. Su hilo conductor es el rechazo de las acusaciones

a Hobbes de “totalitarismo”, y esto explica la acentuación del individualismo básico del paradigma hobbesiano y la insistencia en la lucha del Leviatán contra los pretendidos soberanos espirituales.

Cierto es que la imagen de la bestia bíblica no representaba adecuadamente la unidad de una república tensionada entre el decisionismo nominalista y la administración burocrática y *desencantada* de la soberanía. El pivote entre estos dos aspectos es la fórmula *Auctoritas, non veritas*, pero fue interpretada en el espacio moderno de la opinión pública (la *Öffentlichkeit*) como símbolo de poder autoritario y despótico, resultando así desvirtuadas las intenciones hobbesianas.

De todas maneras, queda como una enseñanza fundamental del pensador inglés la protección del individuo contra quienes pretenden penetrar en su conciencia e imponerle obligaciones, *sin asumir la responsabilidad de lo político*, es decir, la responsabilidad de brindar protección efectiva y no meramente espiritual, único motivo a partir del cual es racional exigir obediencia.

Aunque también –sugiere Schmitt con un pesimismo que lo emparenta con los grandes reaccionarios– la admisión del dualismo privado/público dejó abierto el camino a la neutralización positivista, primero, y a la restauración, después, de esas potestades intermedias que compiten con el Estado en desmedro de la libertad y seguridad del individuo. De todos modos, al haber justificado mejor que ninguno la conexión inescindible entre protección y obediencia, concluye Schmitt, Hobbes “pensó valerosamente poner fin al miedo existencial del hombre y destruyó, como un auténtico *promajos*, las turbias distinciones de los poderes indirectos”.²

VII

Pese a que los textos de la última fase de la *Hobbes-Deutung* schmittiana son solo un par de páginas en las “Indicaciones” agregadas en 1963 a la segunda edición de *El concepto de lo político*, y una relativamente extensa nota bibliográfica (“La coronación de la Reforma”), el contenido de los mismos es altamente significativo.

Ante todo, porque Schmitt reformula la cuestión de la *trascendencia*, de modo de presentar un sistema que él mismo había considerado cerrado en clave positivista. Pero, además, porque refuerza su rechazo del

2 Carl Schmitt. *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*. Köln, Hohenheim Verlag, [1938] 1982, p. 132. Traducción de J. Dotti. El texto original es: “...die existentielle Angst des Menschen furchtlos zu Ende dachte und als ein wahrer *πρόμαχος* die trüben Distinktionen der indirekten Gewalten zerstörte”.

presunto totalitarismo de Hobbes al encuadrar el proyecto hobbesiano en un marco histórico-ideológico preciso: la lucha de los soberanos nacionales contra el monopolio papista de los criterios distintivos de lo temporal y lo espiritual. Es tal la relevancia que nuestro autor concede este aspecto, que califica la teoría hobbesiana del Estado absoluto como la realización acabada del *ius reformandi*.

Como ruptura de la clausura tecnicista del Leviatán aparece una remisión a una instancia radicalmente más trascendente de lo que podía ser el soberano respecto de sus súbditos. Se trata de la función politizante por excelencia, antipositivista, que –para Schmitt– cumple el apotegma *Jesús es el Cristo*, cual dogma fundacional del Estado e identificador de una comunidad cohesionada en el culto público y en sus deberes cívicos.

El carácter expresamente genérico de este principio exige la continua intervención del soberano, que, con su decisión (asentada en el monopolio de la hermenéutica), determina las normas de conducta que se derivan de esa premisa religiosa y las vuelve eficaces mediante el manejo de la espada pública. Lo político es esta decisión perenne, que va imponiendo realizaciones inmanentes del elemento trascendente, esto es, decreta las pautas de convivencia acompañadas de coacción estatal. El privilegio de la “autoridad” sobre la “verdad” como fuente de ley adquiere ahora su más pleno significado sistemático, al ser comprendida la famosa fórmula hobbesiana como momento de mediación entre la premisa axiológica (aquí: el dogma religioso) y las necesidades de los súbditos (seguridad, libertades individuales, de trabajo, etc.), para satisfacer las cuales el soberano crea el orden civil.

El Leviatán es la garantía de paz en un proceso continuo de politización no neutralizable, a lo largo del cual se van operando sin interrupción esta remisión interpretativa al valor básico y su consecuente traducción en leyes positivas. La lógica de la *protección/mandato-obediencia* encuentra en el último Schmitt su formulación más clara, y la vitalidad del decisionismo queda gráficamente simbolizada en la cúspide sin techo de lo que el politólogo alemán llama el *Hobbes-Kristall* (Fig. 1):

El sistema demuestra su articulación tanto si procedemos discursivamente de arriba hacia abajo, esto es: partiendo de la apertura a la trascendencia para inferir luego las distintas figuras conceptuales y culminar en la realización de la finalidad republicana; como si procedemos de abajo hacia arriba, que es el decurso expositivo seguido por Hobbes en el *Leviathan* y el *De Cive*.

Schmitt se pregunta, finalmente, si el principio *Jesus Christus* puede a su turno ser neutralizado, en el sentido de su sometimiento a una inclusión más genérica “creencia común en Dios”; en cuyo caso, el eje superior

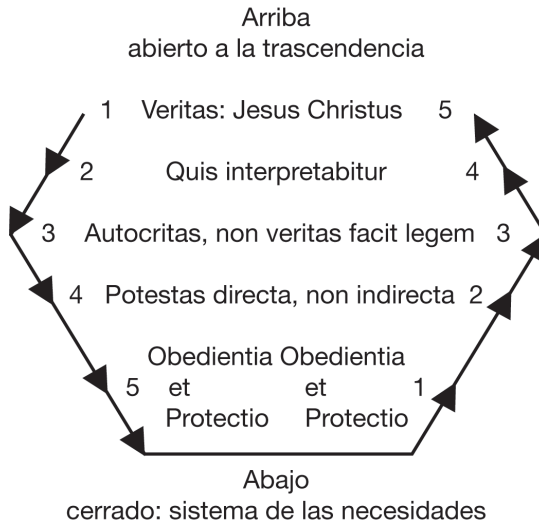


Figura 1. El cristal de Hobbes.

(1-5) podría rezar “Alá es grande”. O, profundizando su duda, si puede ser sustituido por otro tipo de premisas ético-políticas esenciales, como ser “libertad, igualdad, fraternidad”, “el hombre es bueno” o “a cada uno según su rendimiento productivo”, etc. La respuesta schmittiana es prudente, o aun esquiva, pues se limita a reconocer que Hobbes no podía pensar más que en la profesión de fe cristiana.

Esta última temática se prolonga, aunque por otros canales, en el artículo sobre la “coronación de la Reforma” en la obra hobbesiana.

VIII

En este escrito del 65, Schmitt acentúa la flexión optimista del escrito precedente, en tanto que revisa su juicio sobre la inevitable muerte del Leviatán, prisionero del dispositivo burocrático e impersonal que él mismo generara.

Pese a pertenecer al proceso de secularización, Hobbes no termina neutralizando al cristianismo, ya que la función del elemento axiológico-religioso es la de revitalizar constantemente la capacidad política del soberano. No hay desactivación “pluralista” de los conflictos, no hay una prescindencia escéptico-iluminista frente a dogmas juzgados como indiferentes en su equivalencia (a la manera de la fábula de los tres anillos

en *Nathan el sabio*). Por el contrario, la república se autodefine frente a sus enemigos a partir de la decisión interpretativa del soberano, y el principio “Jesús es el Cristo” conlleva la enunciación de leyes pacificadoras a partir del privilegio que recibe una interpretación (la que da el soberano) en desmedro de otras, pero no en atención a su verdad, sino a su capacidad de favorecer el mantenimiento del orden civil.

La trascendencia de la premisa religiosa o axiológica en general implica que ningún mecanismo jurídico impersonal puede satisfacer las imprevisibles exigencias que la realidad impone, reclamando la producción de decisiones que determinan lo permitido y lo prohibido frente a un enemigo de variado rango: el ateo, el pagano, el español y, sobre todo, los voceros y representantes de la iglesia papista, que se cree autorizada por una presunta *recta ratio* sustancial (que solo ella aferra en su dimensión sobrenatural) a determinar la distinción entre lo espiritual y lo temporal.

Es significativo que esta reactualización schmittiana de *das Politische* en Hobbes acontezca en los Sesenta. No puedo entrar ahora en las conexiones que deben establecerse entre las vicisitudes personales de Schmitt, el clima de época y los contenidos teóricos. Pero es obvio que debe también intentarse aplicar a él mismo el tipo de lectura que él hace de Hobbes.

Tenemos, entonces, que no se comprende el mensaje hobbesiano si se prescinde del contexto histórico en que el autor del *Leviathan* ha producido sus ideas. El resultado al que Schmitt llega es que Hobbes ha llevado a cumplimiento la Reforma, es decir, ha ofrecido la coronación doctrinaria del proceso de conformación de las soberanías nacionales, al llevar hasta sus últimas consecuencias el rechazo del monopolio romano de los criterios primeros de la convivencia cristiana. Un monopolio que se asentaba en un dualismo que Hobbes combatió mejor que ningún otro. Su herencia es que la visibilidad de la acción pública del soberano eclesiástico-civil garantiza la libre invisibilidad de las conciencias, sustraídas a la intromisión de quienes exigen obediencia sin asumir –como ya señalamos– la responsabilidad de lo político.

IX

Excedería el propósito y los límites “naturales” (*horribile dictu!*) de esta ponencia desarrollar un diálogo crítico con una interpretación tan compleja como la de Schmitt. Haré, sin embargo, un par de observaciones finales, relativas a ciertos aspectos de esta última fase de su hermenéutica, porque conciernen a cuestiones que nuestro autor no ha tematizado

con la profundidad que su mismo esquema interpretativo le permitía. Y, asimismo, porque busco de este modo presentar algunos de los efectos que en mi propia lectura de Hobbes ha provocado la fascinación ejercida por el texto schmittiano, polémico, sugestivo, discutible.

La constitución de la república pacífica, como meta de la acción soberana, encuentra en el principio teológico-político (*Jesus Christus*) el criterio para diferenciar el amigo del enemigo; una polaridad, ésta, cuya ausencia vuelve vano todo ejercicio del poder estatal.

Ciertamente, la identidad precisa de los componentes de esta relación de conflicto solo puede ser determinada con precisión atendiendo a la situación histórica concreta en que se produce el enfrentamiento político. Pero lo interesante de Hobbes —a mi entender— es que, además de esta inevitable sumisión de su pensamiento a un contexto histórico que le impone marcas determinadas, también se vale —para distinguir al enemigo del súbdito republicano— de una figura filosóficamente más profunda y, por así decir, universal: el *ateo*, al “enemigo de Dios” (*Leviathan*, cap. 31).

Queda, en cambio, fuera de la óptica schmittiana el hecho de que la exterioridad y enemistad que definen al ateo frente al ciudadano no equivalen, en última instancia, a una alteridad geopolítica definida, ni mentan fundamentalmente una sepsis ante actitudes de adoración alienante, arraigadas en los hombres y reforzadas por los credos y supersticiones de las iglesias positivas. Esta posición tiene demasiados puntos de contacto con su propia filosofía, como para ser la que Hobbes combate. Se trata más bien de una categoría universal, que opera como un *a priori* en sentido —digamos— negativo, o un término básico de confrontación, en antítesis al cual Hobbes elabora su discurso. El “ateo” como concepto práctico le sirve para poner al desnudo, por contraposición retórica, el nervio mismo de su argumentación, y, como toda figura del ámbito práctico, es ficcional antes que histórica.

El ateo de Hobbes —propongo— es el sofista empedernido de Platón. “Insensato” (*Leviathan*, cap. 15) es quien niega que sea posible un régimen de justicia como orden imparcial en el que se realiza una idea de bien común (*Common-wealth*) no reducible a la conveniencia inmediata y egoísta de cada uno de sus miembros. Ateo es quien niega el derecho y reduce toda relación interhumana, aun —o sobre todo— aquellas que se desenvuelven bajo leyes civiles, a relaciones naturales, en el sentido hobbesiano del término. Para él, toda norma jurídica simplemente disfraza el patrón de conducta “auténtico” (*i. e.* prepolítico) de los hombres, el enfrentamiento recíproco e indiscriminado a causa de la búsqueda irrestricta del máximo interés egoísta. Ateo es el que niega la universalidad de la república asentada en la soberanía por representación. Llevado su razonamiento

nihilista hasta las últimas consecuencias, concluye en la negación de toda trascendencia, en el derrumbe de la distinción entre ser y deber ser, en el desconocimiento del dualismo del que y en el que vive toda operatividad política. El “insensato” que “en su corazón afirma que no existe algo como la justicia” es el enemigo de *das Politische*, de la decisión generadora de esa universalidad artificial que erradica el antagonismo natural.

La cuestión del ateísmo en Hobbes está, entonces, estrechamente ligada al problema esencial para la constitución de la *polis* justa, que es la obediencia al soberano, es decir, la renuncia a la libertad personal indiscriminada –y peligrosa– de la que todo hombre goza por naturaleza. Schmitt, que ha desvalorizado el momento pactista (a causa del corolario limitacionista de la soberanía estatal que el contractualismo lleva consigo), no da cabida al tema –a mi juicio, esencial– de la obligatoriedad de las leyes naturales, en función del cual adquiere sentido el abandono del *ius naturale* (una especie de ateísmo innato) y la consecuente constitución del orden civil.

Mi hipótesis de lectura es que justamente en este punto nodal de la argumentación hobbesiana, la transición de lo natural a lo político, está operando la misma *apertura a la trascendencia* que Schmitt, en cambio, circunscribe a la cúspide del sistema. Diría que, antes que en su techo, es en el piso mismo del modelo hobbesiano donde resulta imprescindible esta apertura o remisión a una instancia trascendente, para que pueda producirse la constitución del Estado.

X

Expongo, entonces, mi propuesta de interpretación, que calificaría como de inspiración schmittiana, aunque no he encontrado en Schmitt indicaciones en este sentido.

El pasaje del *bellum omnium contra omnes* a la república exige que sus actores obedezcan a una serie de pautas que, por definición, son previas a la instauración del poder que vuelve efectiva toda obligación civil. ¿Cuál es el fundamento de la peculiar obligatoriedad, prepolítica, de esas pautas o leyes naturales?

Un componente de esta *obligación natural* es, sin duda, su intrínseca racionalidad. En este punto es esencial atender al significado moderno, formal e instrumentalista de la *ratio* hobbesiana. Las leyes naturales obligan a la manera en que lo que hace toda prescripción de los medios adecuados para alcanzar el fin deseado. Si se atribuye, como Hobbes, al hombre natural un uso pleno de su razón, entonces este súbdito en potencia puede llegar a tener conciencia de que *autolimitarse* es el único

procedimiento apropiado para lograr la meta de la convivencia en paz. Antes de ser ciudadano, el hombre *sabe* que si no renuncia al derecho innato, no es posible abandonar la incertidumbre y precariedad de la condición natural.

Pero el problema que tiene la dimensión *racional* de la obligación inherente a las leyes naturales es su insuficiencia para movilizar la *voluntad* del hombre no sometido a una espada pública. Lo enseña el nominalismo hobbesiano. Bien puede, ese ciudadano potencial, estar racionalmente convencido de la conveniencia del pacto, y, más aún, bien puede desear y esforzarse por pactar, cumpliendo así las dos primeras leyes naturales. Pero ello es insuficiente para arrastrar a la voluntad a cumplir de hecho el gesto decisivo: la acción de renunciar a sus prerrogativas innatas. Es lógico que así sea, pues su propia razón también le enseña que no debe deponer las armas si los demás no hacen lo mismo. Y no hay modo racional de inferir –con una certeza tal, de vencer sin restos de duda– que los demás harán lo mismo, por lo cual es irracional hacerlo por cuenta propia, a partir de una decisión aislada (*Leviathan*, cap. 14).

El problema que quiero mostrar es que se hace necesaria una categoría que dé cuenta no del cumplimiento de las leyes naturales *in foro interno* (*Leviathan*, cap. 15), sino de ese plus respecto de la interioridad, que es la constitución del foro externo, la génesis del Estado. Es necesaria una categoría que represente el motivo que lleva a que la voluntad humana decida pactar efectivamente, y no ya la justificación (desde el punto de vista de una razón utilitaria) de la conveniencia de hacerlo. La razón por sí sola es incapaz de convencer e impulsar a la voluntad a conferir existencia a la república. Si así no fuera, la filosofía práctica de Hobbes sería “socrática”, la luz de la inteligencia sería la fuerza ética principal.

Como nominalista moderno, Hobbes recurre al otro componente de la personalidad humana, las pasiones, y a la primera entre ellas: el *miedo*. Su argumentación puede ser expuesta esquemáticamente de este modo.

En el estado de naturaleza, los hombres sienten miedo ante los otros hombres y/o ante Dios. En el caso del temor al prójimo, la inseguridad que provoca la imposibilidad de conocer la real intención del otro, lejos de condicionar al hombre a pactar, lo paraliza. Si los hombres tuvieran que atenerse exclusivamente a las expresiones (palabras, escritos, gestos, etc.) con que sus semejantes manifiestan las propias intenciones, nadie pactaría, pues ningún signo lleva en sí mismo (en su significante) la garantía de que la intención significada es la verdadera o de que habrá de ser cumplida. En consecuencia, no solo es irracional deponer las armas, sino que también –en el plano de la voluntad– el miedo provoca el repliegue de todo propósito contractualista, ya que nada asegura cuál será

la conducta real de los demás, independientemente de los signos con que anunciaron sus intenciones.

Hobbes busca superar este *impasse* invocando el miedo al soberano (*Leviathan*, caps. 14, 15, 26); es decir, justifica la eficacia externa de las leyes naturales (en el sentido de dar existencia al Estado) recurriendo a la garantía de cumplimiento que otorga la espada pública. Pero es evidente que este proceder argumentativo o bien es circular, o bien es teleológico.

Circular, porque recurre a lo condicionado para explicar la condición; a lo que viene después y debe ser explicado, para dar cuenta de lo que viene antes. El soberano resulta ser el elemento que hace posible la génesis de la soberanía. *Teleológico*, en el sentido de que, para evitar la petición de principio insita en el “miedo natural al soberano”, el argumento podría ser entendido así: el estadio final condiciona los precedentes, que valen no como condiciones de, sino como fases condicionadas por la meta del proceso. Meta pensable en términos de racionalidad y no de pasiones.

Sin embargo, al no contar Hobbes con el respaldo metafísico de un orden natural del cosmos, no puede sino hacer reposar el movimiento finalístico en la decisión del individuo, que mueve su voluntad en función de una idea determinada, asumida como *telos* de su acción. Pero así recaemos en las dificultades observadas respecto de la racionalidad medio-fin. ¿Cómo puede una representación racional (de las ventajas del pacto y de la república) doblegar a la voluntad, justificada también racionalmente en su temerosa prudencia? ¿Cómo puede una idea, por rica que fuera desde la perspectiva del conocimiento (sobre un estadio “futuro”) que proporciona vencer una pasión: el miedo a poner en peligro la propia vida?

Ante la insuficiencia tanto del componente racional, como del elemento pasional limitado a la inmanencia (*i. e.* el miedo connatural a la duda que nace de la posibilidad de ser engañado por los signos que emiten los otros hombres), Hobbes no puede encontrar la condición *a priori* de la transición efectiva del estado de naturaleza a la sociedad civil más que en el *miedo a Dios* (*Leviathan*, caps. 14, 15, 31). Esta es la apertura a la trascendencia, constitutiva del modelo hobbesiano en su propia base, en el piso del *Hobbes-Kristall*.

Dios es el juez absoluto, infalible e inapelable, la única *representación* capaz de infundir un miedo total, de generar la pasión también absoluta, capaz de obligar a los hombres a deponer sus armas y sus derechos naturales. Más concretamente, que puede obligarlos a abandonar su *hybris*, ese orgullo que, de mantenerse, hace imposible vivir en una *polis*. El miedo a Dios permite superar el miedo a los hombres, pactar y dar origen al soberano legítimo, garante de la paz y la equidad, al cual *recién* ahora se puede y debe temer. *Leviatán* es “rey de todos los soberbios” (Job, 41, v. 26).

Más allá de las convicciones teológicas que Hobbes pueda haber tenido (y acierta Schmitt al no conceder excesiva importancia a esta dimensión psicológica y biográfica), la figura de “Dios” cumple en su modelo esta función sistemática, como *a priori* o correlato trascendental de la renuncia *efectiva* a la violencia y de la conexas autoimposición *real* de la obligación de obedecer. Como condición de posibilidad de la decisión fundacional de la república, es un concepto teológico-político ficcional, con prescindencia de cuál puede ser su entidad ontológica o –más aún– religioso-eclesiástica.

En todo caso, creo que así entiende Hobbes el Libro de Job (*Leviathan*, cap. 31), como testimonio de que Dios es ante todo voluntad omnipotente. La apertura a la trascendencia no está solo donde la pone Schmitt, en la decisión soberana, sino también “antes”: en la decisión individual –base del contractualismo, que Schmitt desvaloriza– que da origen al Estado, porque es la decisión por ciertos valores, en función de los cuales aceptamos que alguien, siendo igual a nosotros, igualmente nos mande y decida sobre la justicia en este mundo, en tanto nos proteja y nos permita vivir en libertad.

Me llama la atención que Schmitt no haya visto cómo la elección hobbesiana de la fuente bíblica se explica menos por las tradiciones mítico-cabalísticas, que por el hecho de ser la anticipación veterotestamentaria de “Cristo” como respuesta a la pregunta: ¿cómo se armoniza el dolor del inocente con la providencia divina? O, más laicamente, ¿cómo se concilian los infortunios y penas del justo con la idea de una justicia absoluta? “¿Por qué debo renunciar a mi condición de juez en causa propia para que reine un orden justo?” sería, a mi entender, la versión más acorde al *Leviathan*.

La lógica que una Teología Política puede inferir del texto bíblico es la de la importancia de una remisión a lo trascendente (a una premisa religiosa o axiológica) para la articulación del eje vertebral de toda vida en sociedad: la relación entre protección, mandato y obediencia. Si ponemos otros principios en vez de los específicamente cristianos, pero que den cuenta de esta dialéctica básica de la *polis* y la abran a la vez al problema del nexo entre libertad y justicia, recogemos fructíferamente la enseñanza que el paradigma hobbesiano-schmittiano puede aportar a una contemporánea filosofía de lo político.

Bibliografía

Hobbes, Thomas. *De Cive: The Latin Version*. Edición crítica a cargo de Howard Warrender. Oxford, Clarendon Press, [1642-1647] 1983.
— *Leviathan*. Harmondsworth, Penguin Books, [1651]1982.

Schmitt, Carl. *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*. Berlin, Duncker & Humblot, 1934
— *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*. Berlin, Duncker & Humblot, 1963.
— “Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen”, *Der Staat*, Vol. 14, N° 1, 1965, pp. 51-69.
— *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*. Berlin, Duncker & Humblot, [1921], 1978.
— *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*. Köln, Hohenheim Verlag, [1938] 1982.
— *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin, Duncker & Humblot, [1922], 1985.

Correspondencia entre C. Schmitt y G. Duso

Transcripción y traducción¹



Se exponen a continuación la reproducción, la transcripción y la traducción de la carta que Carl Schmitt envió desde Plettenberg, con fecha del 4 de agosto de 1981, a Giuseppe Duso. Este último había enviado previamente al jurista alemán una copia del volumen colectivo *La política oltre lo Stato: Carl Schmitt*, poco después de su publicación,

en febrero de 1981; luego, le había enviado una breve carta el 26 de julio del mismo año, junto con algunos artículos periodísticos que se habían ocupado del congreso paduano, como una prueba más de la centralidad que poseía en Italia la contribución schmittiana en el debate teórico-político. En aquella carta, el entonces editor del volumen le preguntaba en concreto a Schmitt si había podido leer el libro y si estaba dispuesto a autorizar la publicación de una traducción italiana de *Römischer Katholizismus und politische Form* (considerado como un clásico del pensamiento político) en la editorial Adelphi, de Milán.

¹ Transcripción de Mateo Bozzon. Traducción al español y notas de Andrés Jiménez Colodrero.

Caro Collega Doro; Das Schreiben wird mir sehr schwer, meine Augen werden immer schwächer; ich habe keine Schreibhilfe; deshalb bitte ich Sie, mir alle Dispense zu gewähren, die ich wegen meines hohen Alters erschaffen darf, soweit ich noch gehört werde. Die totale und absolute Unfähigkeit des modernen Fortschritts, ~~aber~~ das Alter des Menschen einen menschlich-erträglichen Modus vivendi zu finden, ist unerbittlich, weder vivendi noch morandi -

(Vertical handwritten notes in the left margin)
Schreiben ist schwer
Das ist für mich
Schaufel nehmen
ein Jahr
das
Doro
Kann nicht
Doro
von
die
der
Norm ist
der
Edg
Hans

eine Zeit nur, um Ihren Brief aus Padova 26.7. zu bestätigen und für die würdigen Ratgeber - ich habe jeden dieser Ratgeber gelesen - ~~lesen~~ zu danken. Das ist eine echte Diskussion, es ist für mich eine große Wohltat, ein Lichtkegel den ich nicht mehr erwartet hatte. Ich veröffentliche bald es nach unten. Eine politische ~~neue~~ ^{neue} Publikation meiner Schrift von 1923 (bes. 1925) kommt ein Zeit nicht in Frage. Ich habe so viele neue Themen zu formulieren, dass ich mich nicht gern den alten Erwiderungen von 1923 anzuheben und als »Triumphplakate & adhaerere mag. Die disputatio ^{über die} politische Theologie II (1970) hat Herr Collega Mercadante bereits erhalten; jetzt wäre eine politische Theologie III fällig. Endlich spricht der Tod: Genügt! Nachwelts herrlicher Denke sind Gründe an jeden der Mitarbeiter dieser rationellen Publikation "Ultra": Politica ultra Co Stato. Der Carl Schmitt

Caro Collega Duso:

Das Schreiben wird mir sehr schwer; meine Augen werden immer schwächer; ich habe keine Schreibhilfe; deshalb bitte ich Sie, mir alle Dispense zu gewähren, die ich wegen meines hohen Alters erhoffen darf, soweit ich noch gehört werde. Die totale und absolute Unfähigkeit des modernen Fortschritts, für das Alter des Menschen einen menschlich-erträglichen Modus vivendi zu finden, ist entsetzlich, weder vivendi noch moriendi.

eine Zeile nur, um Ihren Brief aus Padova 26.7.1981¹ zu bestätigen und für die wichtigen Aufsätze – ich habe jeden dieser Aufsätze gelesen – herzlich zu danken. Das ist eine echte Diskussion; es ist für mich eine grosse Wohltat, ein Lichtblick, den ich nicht mehr erwartet hatte. Ich verspreche Ihnen, bald zu antworten. Eine neuere Publikation meiner Schrift Röm. Kathol. von 1923 (bes. 1925) kommt zur Zeit nicht in Frage. Ich habe so viele neue Thesen zu formulieren, dass ich mich nicht gern den alten Erwidierungen von 1923 aussetzen und als „Triumphalisten“ abtun lassen mag.

Die Lizenz für mein Buch Politische Theologie II (1970) hat Herr College Mercadante bereits erhalten; jetzt wäre eine Politische Theologie III fällig.

Endlich spricht der Tod: Genug!

Nochmals herzlichen Dank und Grüsse an jeden der Mitarbeiter dieser sensationellen Publikation „Oltre“: *Politica oltre lo Stato*.

Ihr Carl Schmitt

[Am linken Rand des Briefes:]

Warum behandelt niemand den Gegensatz von Norm und Nomos? Das ist doch der Gegensatz von Altem und Neuem Testament. Norm heisst der rechte Winkel, Nomos heisst: die Nahme (Nehmen der Weide). Ecco, *theologia Politica*.

[Datum des Poststempels: 4.8.81]

1 26.7.1981.

Querido colega Duso:

El escribir se me hace dificultoso, mis ojos están cada vez más débiles y no tengo ninguna ayuda para escribir, por lo que le pido que me conceda todas las disculpas que en razón de mi edad se pueden esperar, mientras todavía se me escuche. Es pasmosa la incapacidad absoluta y total del progreso moderno para procurarle a la ancianidad un *modus vivendi* humanamente aceptable, así fuere *vivendi* como *moriendi*.

Solo unas líneas para confirmarle la recepción de su carta del 26.7.1981¹ desde Padua y para agradecerle de todo corazón por [el envío de] sus importantes artículos, de los que he leído todos y cada uno de ellos. Se trata de una discusión de buena ley que me reconforta mucho, un rayo de luz del que había perdido toda esperanza. Prometo responderle con prontitud. A la fecha, está fuera de toda consideración una nueva publicación de mi escrito *Catolicismo romano y forma política*, de 1923 (esp. 1925). Tendría tantas nuevas tesis por formular, que no me gustaría exponerme a las viejas objeciones de 1923 ni dejarme despachar como un “triumfalista”.

El colega Mercadante ya ha recibido los derechos de mi libro *Teología Política II* (1970); ahora estaría pendiente una Teología Política III.

Al final habla la Muerte: ¡Basta!²

Nuevamente le agradezco de todo corazón y salute de mi parte a todos los colaboradores de esta sensacional publicación *Oltre*: política más allá del Estado.³

Suyo Carl Schmitt

[Sobre el margen izquierdo de la carta]

¿Por qué nadie se ocupa de la contraposición entre norma y *nomos*?

Se trata, por cierto, de la contraposición entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. “Norma” significa el ángulo recto,⁴ *Nomos* quiere decir: la toma de posesión (tomar las pasturas).⁵ *Ecco*, teología política.

[Lugar y fecha del matasellos: Plettenberg, 4.8.81]

1 26.7.1981.

2 Verso final de la primera estrofa del poema “Trostaria”, de Johann Christian Günther (1695-1723).

+ En italiano en el original: *Politica oltre lo Stato*. Con el título *Oltre* se hace alusión a un volumen colectivo editado por Duso y dedicado precisamente a Schmitt: *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Arsenale Cooperativa Editrice, Venezia, 1981.

, *Winkel*: es también la “escuadra” que en geometría se utiliza para medir y delinear, y en carpintería, para ensamblar (acción de “escuadrar”).

- *Nahme*... *Nehmen der Weide*: tomar posesión y subdividir las tierras con pasturas.

Notas sobre la recepción schmittiana de *La politica oltre lo Stato*¹

Matteo Bozzon

Università di Padova, Italia
matteo.bozzon@gmail.com



Hojear el monumental *Oxford Handbook of Carl Schmitt*, recientemente publicado, quizá pueda provocar una cierta sorpresa, especialmente en el lector italiano, ver cómo en el interesante ensayo de Matthew G. Specter, “What’s ‘Left’ in Schmitt? From Aversion to Appropriation in Contemporary Political Theory”, no se hace men-

ción alguna a la recepción de la contribución teórica del jurista alemán por parte de la izquierda italiana a principios de los años ochenta.² Sin embargo, la recepción italiana puede verse como un momento crucial y, en gran medida, anticipador³ de una tendencia que inicialmente originó

1 Traducción de Lorenzo Rustighi. Revisión y corrección de Pablo Facundo Escalante y Diego de Zavalía.

2 Ver Matthew G. Specter. “What’s ‘Left’ in Schmitt? From Aversion to Appropriation in Contemporary Political Theory”, in Jens Meierhenrich y Oliver Simons (eds.): *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*. Oxford, Oxford University Press, 2016, pp. 426-454. En realidad, hay una referencia curiosa (ver p. 441) e indirecta (es decir, a partir de las consideraciones de Jan-Werner Müller. *A Dangerous Mind: Carl Schmitt in Post-War European Thought*. New Haven, Yale University Press, 2003) a Mario Tronti, quien supuestamente estaría próximo a la relectura de Schmitt hecha por Gopal Balakrishnan. Precisamente, este último, junto con Jürgen Habermas, Chantal Mouffe y Andreas Kalyvas, es el objeto explícito de análisis del ensayo de Specter para responder a la cuestión evocada en el título.

3 Ver el número monográfico de la revista de la nueva izquierda estadounidense *Telos*, titulado *Carl Schmitt: Enemy or Foe?*, editado en 1987, con el cual, junto con la *Special Section on: Carl Schmitt and the Frankfurt School*, aparecida en el número precedente de la misma revista, se suele identificar el comienzo de la *Schmitt-Renaissance* americana. Cabe destacar que la última contribución recopilada no es sino la reseña del volumen *Carl Schmitt nella Stampa Periodica Italiana (1973-1986)* hecha por Michele Nicoletti (ver *Telos*, Nº 72, 1987, pp. 217-224). Acerca

una atención cada vez mayor hacia el jurista alemán⁴ y que luego culminó en lo que se ha definido correctamente como un “tsunami”⁵ de contribuciones –científicas y no científicas– a nivel internacional.⁶

Después de la fría recepción de la obra schmittiana en la escena italiana tras la Segunda Guerra Mundial,⁷ una nueva y fructífera fase de recepción y discusión crítica de amplio alcance⁸ se inauguró con la traducción de una colección de escritos de Schmitt publicados entre 1922 y 1953,⁹ editada por Gianfranco Miglio y Pierangelo Schiera, y enriquecida por una introducción escrita *ad hoc* por el mismo Schmitt. El abordaje de la obra schmittiana por parte de un (jurista-)político como

del redescubrimiento estadounidense de Schmitt, ver Andrea Mossa. *Il nemico ritrovato. Carl Schmitt e gli Stati Uniti*. Torino, Accademia University Press, 2017, pp. 211-262.

4 “[T]oday, interest in Carl Schmitt is astonishing. Now he can be freely cited, whereas only a decade ago quoting him in an uncritical or non-pejorative way exposed the author to demands for a justification and raised the suspicion that, overtly or covertly, the author was a ‘Schmittian’ and therefore a danger to democracy –someone to be watched” (Ernst-Wolfgang Böckenförde. “Carl Schmitt Revisited”, *Telos*, Nº 109, 1996, pp. 81-86, aquí p. 81).

5 Ver Richard J. Bernstein. “The Apories of Carl Schmitt”, *Constellations*, Vol. 18, Nº 3, 2011, pp. 403-430.

6 Sobre la recepción de Schmitt en Italia, especialmente a partir de su redescubrimiento a principios de los años setenta, ver la contribución sistemática de Ilse Staff: *Staatsdenken im Italien des 20. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Carl Schmitt-Rezeption* (Baden-Baden, Nomos, 1991, en particular pp. 100-264). Con respecto a la recepción por parte de los “marxistas italianos” –o “marxistas schmittianos”, como los llama Staff (ver p. 169)–, el esfuerzo de la investigadora alemana es intentar explicar la atención, en muchos aspectos desestabilizante, prestada por la izquierda al jurista de Plettenberg. En la base de ese trabajo se coloca la contextualización dentro de la *Zeit der Übergänge*, entre los años setenta y ochenta, marcada por un sentimiento de profunda insatisfacción con relación a las instituciones republicanas y frente a los problemas de la democracia de masas: tras un lectura a su vez “descontextualizada”, Schmitt parecía, en suma, constituir un recurso para solucionar, desde una posición de izquierda, los problemas italianos de esa época (ver Maurizio Fioravanti. “Recensione di *Staatsdenken im Italien des 20. Jahrhunderts*”, *Belfagor*, Vol. 47, Nº 3, 1992, pp. 367-371, en particular la p. 369). No es posible aquí intervenir de manera más detallada acerca de los problemas vinculados a esta hipótesis interpretativa. De la misma autora, y en la misma clave de lectura, ver “Nell’ombra della Rivoluzione Francese. La democrazia rappresentativa”, *Belfagor*, Vol. 44, Nº 1, 1989, pp. 1-12.

7 “Schmitt no tuvo mucha suerte en Italia después de la guerra. Se puede decir que hasta finales de los años sesenta básicamente nadie lo tomó en cuenta” (Gennaro Malgieri. “La recezione di Carl Schmitt in Italia”, *Revue européenne des sciences sociales*, Vol. 16, Nº 44, 1978, pp. 181-186, aquí p. 185).

8 Ver Carlo Galli. “Carl Schmitt nella cultura politica italiana (1924-1978). Storia, bilancio, prospettive di una presenza problematica”, *Materiali per una storia della cultura giuridica*, Vol. 9, Nº 1, 1979, pp. 81-160 (ahora también en: *Storicamente* 6, 2010. Disponible en https://storicamente.org/sites/default/images/articles/media/1371/Galli_Carl_Schmitt.pdf, acceso 1º de octubre de 2018). Se hace referencia a este texto incluso por la minuciosa reconstrucción de la recepción de Schmitt en la cultura italiana entre 1924 y 1978. En particular, Galli observa: “Hay que esperar hasta 1972, con la traducción de las *Categorie del “Político*”, para que surja en Italia, si no una verdadera *Carl Schmitt-Renaissance*, al menos un interés considerable y una abundante serie de interpretaciones que vuelven a tejer las tramas de una familiaridad con el pensamiento schmittiano que por mucho tiempo estuvo perdida”. Ver también, Ilse Staff. *Staatsdenken im Italien...*, pp. 100-109.

9 Ver Carl Schmitt. *Le categorie del “Político”*. *Saggi di teoria politica*. Bologna, Il Mulino, 1972.

Miglio estuvo marcado por una nueva atención a sus implicaciones científico-politológicas –la atención a las regularidades y a la realidad política concreta–, que la sustraía así del abordaje exclusivo de las disciplinas jurídicas. Además, este nuevo abordaje evitaba cualquier censura preliminar derivada del compromiso de Schmitt con el régimen nacionalsocialista.¹⁰ Sin negar que esta adhesión al nazismo tenía relaciones con su enfoque teórico, el juicio sobre el valor de su teoría no se reducía, sin embargo, a su proximidad con el régimen. Tras este renovado interés, entre los años setenta y ochenta se registró la centralidad asumida por el pensamiento de Schmitt en Italia, no solo en el debate académico, sino también en un ámbito cultural y político más amplio.¹¹

Aunque las consideraciones siguientes no tienen la intención de proponer ni una reconstrucción completa ni un mapeo parcial de las líneas interpretativas de esta fase, lo que se ha dicho hasta ahora es importante para delinear mínimamente el contexto en el que salió a la luz el volumen sobre el cual queremos enfocarnos: *La política oltre lo Stato: Carl Schmitt*.¹² La colección, que recopiló las actas del congreso que tuvo lugar el 22 y 23 de abril de 1980, en la Universidad de Padua, gracias al patrocinio de la sección veneciana del Instituto Gramsci, salió en febrero del año siguiente a cargo de la editorial Arsenale

10 Se trata de una premisa indispensable para que cualquier análisis crítico de la obra schmittiana tenga sentido y sea relevante, especialmente si el objetivo es ir *más allá* de Schmitt. Ver Jean-François Kervégan. *Que faire de Carl Schmitt?* Paris, Gallimard, 2011, en particular las pp. 9-17. Es sobre este punto que se desplegarán las reservas de Jürgen Habermas, quien, a la luz de la centralidad asumida por Schmitt para muchos intelectuales de izquierda, intentará particularmente evitar, a mediados de los años ochenta, que la propagación del contagio schmittiano fuera de Alemania legitimase su rehabilitación en su patria. Ver Jürgen Habermas. "Die Schrecken der Autonomie. Zu zwei frühen Publikationen des deutschen Staatsrechtlers Carl Schmitt", en *Eine Art Schadenabwicklung. Kleine Politische Schriften VI*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987, pp. 101-114. El texto apareció originariamente en inglés con el título "Sovereignty and the Führerdemokratie", en el *Times Literary Supplement* del 26 septiembre de 1986, como reacción a la traducción inglesa de *Teología política* y de *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*. La traducción italiana (titulada "La malattia mortale del Leviatano") se publicó el mismo año, en el tercer número de *Micromega* (pp. 108-117), y fue interpretada (erróneamente) como una reacción a la traducción de los *Scritti su Thomas Hobbes* editada por Carlo Galli y publicada por la editorial Giuffrè. Sobre este caso, ver Günter Maschke. "Sankt Jürgen und der triumphierende Drache", en *Der Tod des Carl Schmitt. Apologie und Polemik*. Wien, Karolinger Verlag, 1987, p. 118.

11 A tal propósito, ver también la contribución de Giuseppe Duso en el presente número de *Conceptos Históricos*. Alessandro Campi evidencia que, en ese momento, "el espectacular redescubrimiento de la obra intelectual de Schmitt" se volverá una verdadera "moda intelectual" ("L'ombra lunga di Weimar. Carl Schmitt nella cultura politica italiana tra terrorismo e crisi della partitocrazia", *Rivista di Politica*, N° 2, 2011, pp. 91-101, aquí p. 93).

12 "El interés creciente por el pensamiento de Carl Schmitt supera hoy las fronteras de los ámbitos disciplinarios específicos dentro de los cuales se movió principalmente su actividad académica: se impone la exigencia de un análisis atento que reconsiderare las definiciones demasiado apresuradas con las que tiempo atrás se quiso archivarlo" (Giuseppe Duso [ed.]. *La política oltre lo Stato: Carl Schmitt*. Venezia, Arsenale Cooperativa Editrice, 1981 [de ahora en adelante, POS], contraportada).

Cooperativa Editrice de Venecia.¹³ Para entender la importancia de la iniciativa, se puede recordar lo que el historiador alemán Wolfgang Schieder observó a finales de los años ochenta en su ensayo “Carl Schmitt und Italien”:¹⁴ el congreso de Padua debe considerarse como el primer foro científico totalmente dedicado al pensamiento y a la obra de Schmitt, seis años antes del primer evento animado por un propósito similar que tuvo lugar en Alemania, poco más de un año después del fallecimiento del jurista de Plettenberg¹⁵ –el Carl-Schmitt-Symposium de Speyer–.¹⁶ Igualmente significativa puede considerarse la circunstancia de que los oradores del congreso de Padua fueran, en su mayoría, además de prestigiosos intelectuales, filósofos de izquierda (principalmente de proveniencia obrerista), como Alessandro Biral, Adone Brandalise, Giuseppe Duso, Carlo Galli, Giacomo Marramao, Marcello Montanari y, sobre todo, Massimo Cacciari y Mario Tronti; con ellos, estuvieron los editores italianos de la mencionada colección de ensayos *Le categorie del “Politico”*, Gianfranco Miglio y Pierangelo Schiera. En resumen, fue un “Sammelband zu Schmitt unter ‘linken’ Vorzeichen”, como lo definió Günter Maschke.¹⁷

13 Como precisa en una nota el editor, Giuseppe Duso: por razones vinculadas a los tiempos editoriales, no se incluyeron en el volumen las contribuciones de G. Rainoldi, M. Cacciari y L. Mangoni (ver POS, p. 13).

14 Ver Wolfgang Schieder. “Carl Schmitt und Italien”, *Vierteljahrshäfte für Zeitgeschichte*, Vol. 37, Nº 1, 1989, pp. 1-21. El ensayo nació de una ponencia que Schieder expuso el 16 de junio de 1987 en el marco del Carl-Schmitt-Kolloquium, organizado por Bernd Rüthers en el *Wissenschaftskolleg zu Berlin*, que se preguntaba: “über die heutige Bedeutung und Wirkung des Werkes von Carl Schmitt” (ver Wolf Lepenies [ed.], *Wissenschaftskolleg zu Berlin. Jahrbuch 1986/87*. Berlin Nicolaische Verlagsbuchhandlung, 1988, pp. 154-156). A propósito de la centralidad alcanzada por Schmitt en la discusión italiana y de su excepcionalidad, ver Günter Maschke. “Carl Schmitt in Europa. Bemerkungen zur italienischen, spanischen und französischen Nekrologdiskussion”, *Der Staat*, Vol. 25, Nº 4, 1986, pp. 575-599 (ahora en Günter Maschke. *Der Tod des Carl Schmitt...*, pp. 9-112): “Italien hat allen Nationen, was die Heftigkeit des Interesses an Carl Schmitt betrifft, den Rand abgelaufen. Dieses Interesse ist freilich kein Indiz für die Krise des parlamentarischen Systems –wie sonst oft–, sondern steht sogar in einem gewissen Zusammenhang mit dessen Festigung unter der Regierung Craxi und mit der Diskussion um eine Verfassungsreform” (p. 576). Cabe notar que 17 de las 25 páginas que forman el artículo están dedicadas a la discusión italiana *post mortem* de Schmitt.

15 Ver Wolfgang Schieder. “Carl Schmitt und Italien...”, p. 10. El historiador alemán redimensiona lo que sostenía el ideólogo de la Nueva Derecha, Armin Mohler, en su informe del Carl-Schmitt-Symposium de Speyer, a saber, que se trataba del primer congreso que había tematizado sistemáticamente el pensamiento schmittiano. Ver Armin Mohler. “Links-Schmittisten, Rechts-Schmittisten und Establishment-Schmittisten. Über das erste Carl-Schmitt-Symposium”, *Criticón* 98, 1986, pp. 265-267.

16 Nos referimos al *Sonderseminar* titulado *Carl Schmitts Stellung in den Rechts- und Geisteswissenschaften des 20. Jahrhunderts*, que tuvo lugar del 1º al 3 de octubre de 1986 en la Universidad de Ciencias Administrativas de Speyer, y cuyas actas están recopiladas en Helmut Quaritsch (ed.). *Complexio Oppositorum – Über Carl Schmitt*. Berlin, Duncker & Humblot, 1988.

17 Günter Maschke. *Der Tod des Carl Schmitt...*, p. 576.

Poco después de su publicación, una copia del volumen de *La politica oltre lo Stato* fue enviada a Schmitt por su editor, Giuseppe Duso. A esto le siguió una carta del mismo Duso, fechada el 26 de julio de 1981, en la que, además de pedir la autorización para publicar una traducción italiana de *Römischer Katholizismus und politische Form* en la editorial Adelphi, le preguntaba a Schmitt si había leído el libro. A pesar de las dificultades para escribir, causadas por la vejez, Schmitt respondió con una carta, casi inmediatamente (el matasellos muestra como lugar y fecha Plettenberg, 4 de agosto de 1981), en la que confirmaba no solo la recepción, sino también la lectura del volumen recibido previamente.

A diferencia del asombro y la sospecha que había manifestado unos años antes en una carta a Pierangelo Schiera con motivo de la creciente atención que su trabajo había recibido en Italia,¹⁸ en esta ocasión, la reacción de Schmitt se puede definir como de sorpresa y entusiasmo: “Esta es una verdadera discusión”, afirma Schmitt. Y agrega: “me reconforta mucho, un rayo de luz, del que había perdido toda esperanza”, para concluir con un agradecimiento “a todos los colaboradores de esta sensacional publicación *Oltre*: política más allá del Estado”. Mientras que, en la respuesta a Schiera, Schmitt parecía tener reservas, especialmente a la luz de las profundas diferencias entre el contexto weimariano de 1932 y el italiano de 1979¹⁹ –reduciendo la “actualidad” tanto del primero como del interés por sus publicaciones de esos años–, en esta carta parece percibir en el abordaje de su trabajo realizado en el volumen la posibilidad de un diálogo serio, hasta tal punto que anuncia una respuesta más detallada (“Prometo responderle con prontitud”).²⁰ Lo que probablemente haya llamado la atención de Schmitt es el hecho de que, a pesar de las reservas formuladas en muchos pasajes de las contribuciones recopiladas, ya en las primeras líneas de la introducción se expone claramente la necesidad de considerarlo como un clásico del pensamiento político, como ya había afirmado Miglio, si bien esto se hace ahora con intenciones,

18 La carta de Schmitt a Schiera del 10 de septiembre de 1979 apareció en *L'Espresso* del 11 de noviembre de 1979 –dentro de una contribución de Miglio en homenaje al nonagésimo cumpleaños de “el gran viejo de la politología europea”–. Ver Helmut Rumpf. “Neues westliches Echo auf Carl Schmitt”, *Der Staat*, Vol. 22, N° 3, 1983, pp. 381-393, en particular las pp. 392-393. Este último ensayo fue escrito en ocasión del 95° cumpleaños de Schmitt y contiene la reseña de los libros de Pier Paolo Portinaro (*La crisi dello jus publicum europaeum. Saggio su Carl Schmitt*. Milano, Edizioni di Comunità, 1982) y de Joseph W. Bedersky (*Carl Schmitt: Theorist for the Reich*. Princeton, Princeton University Press, 1983). Rumpf observa en la parte final, a la luz también del espacio dedicado a Schmitt en el conocido semanario italiano, un cambio de ruta y un reconocimiento de la relevancia de este pensador incluso en el ámbito del debate político-cultural de masas, que suscitó el interés hasta de liberales, católicos y marxistas.

19 Ver Fulco Lanchester. “Le costanti culturali della presenza di Carl Schmitt in Italia. Nota sulle ragioni di un'intervista”, *Carl-Schmitt-Studien*, Vol. 1, N° 1, 2017, pp. 224-233.

20 Respuesta que nunca llegó y de la cual tampoco parecen existir esbozos en el *Nachlass*.

en cierta medida, diferentes. La contribución schmittiana se encuentra más allá del horizonte weberiano, ya que se pone como “línea divisoria histórica” entre “el nacimiento y la realización de la forma estatal” –en la que esta última coincide con lo político– y “un mundo nuevo, en el que algunas figuras históricas y algunas categorías interpretativas se muestran *cumplidas*”.²¹ Una encrucijada, por lo tanto, en la que lo clásico surge ante todo “como una reaparición inquietante y radical del problema del origen”, como lo reitera Brandalise.²²

De todas formas, el hecho de que la actitud de Schmitt no sea de pura y simple cortesía, con la intención de atraer los favores del interlocutor, puede ser adivinado a partir de la firme negativa de autorizar la traducción de *Catolicismo romano*:

está fuera de toda consideración una nueva publicación de mi escrito *Catolicismo romano y forma política* de 1923 (esp. 1925). Tendría tantas nuevas tesis a formular, que no me gustaría exponerme a las viejas objeciones de 1923 ni dejarme despachar como un “triumfalista”.

Es más, a juzgar por la copia del volumen poseída por Schmitt, y que actualmente se conserva en el Landesarchiv Nordrhein-Westfalen, de Duisburg,²³ se trata de consideraciones que se derivan de una lectura atenta de los ensayos –lectura que había realizado recientemente, empezada con toda probabilidad el 15 de junio de 1981, como sugiere la fecha informada por Schmitt en la primera página (ver Fig. 1)–. “Ich habe jeden dieser Aufsätze gelesen” [He leído cada uno de estos ensayos], señala Schmitt en la carta a Duso, subrayando el *jeden*: *cada uno* de los ensayos. Como prueba adicional de esto, podemos recordar lo que refirió Angelo Bolaffi en el informe sobre su encuentro con el jurista alemán en julio de 1982:

Casi como si quisiera preparar el encuentro conmigo, Schmitt había recopilado las copias de las traducciones al italiano de sus obras junto con recortes de periódicos o revistas italianas dedicados a él. Recordándome que una vez sabía incluso hablar italiano, me mostró el volumen del seminario de Padua (AA. VV. *La politica oltre lo Stato*. Venezia, 1981), leído y glosado con gran interés.²⁴

21 POS, pp. 7-8.

22 POS, p. 92.

23 La colocación del volumen es la siguiente: LAV NRW RW 265 Nr. 27.313. El listado de los títulos de las obras presentes en la biblioteca, cuya catalogación se encuentra aún en curso, puede encontrarse en el siguiente enlace: <http://www.carl-schmitt.de/biblio-cs.php>. Sobre la historia y los episodios concernientes a la biblioteca de Carl Schmitt, ver Martin Tielke. “Die Bibliothek Carl Schmitts”, *Schmittiana*, N° 1, 2011, pp. 257-332.

24 Angelo Bolaffi. “Storia di un incontro”, *Il Centauro* 2, 1982, pp. 189-194, aquí p. 193.

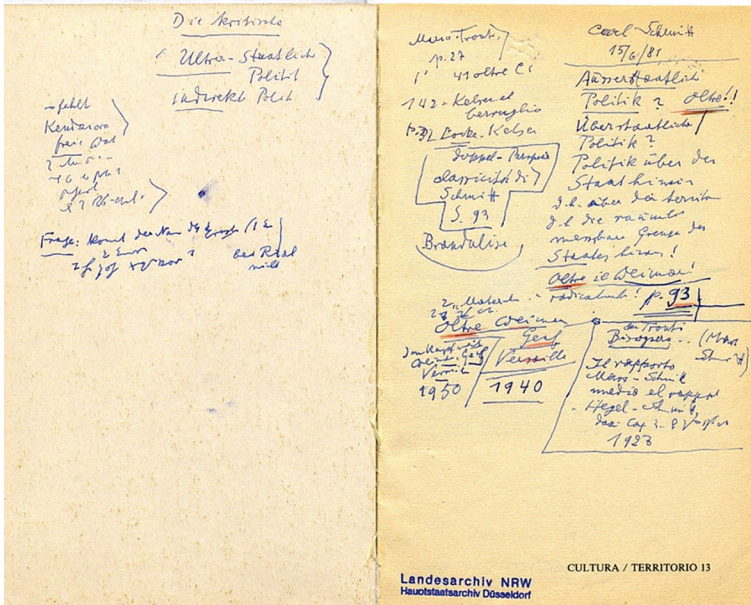


Figura 1. Landesarchiv NRW – Abteilung Rheinland – RW 265 Nr. 27.313.²⁵
 Transcripción: Portada interna (en la parte superior a la derecha): “Die kritische | Ultra-staatliche | Politik | indirekte | Polit|| (por debajo a la izquierda) – fehlt | Kendziora | freie Wah (seguido por 4 líneas en caracteres taquigráficos indescifrables) || Frage: kommt der Nomos der Erde (seguido por 2 líneas en caracteres taquigráficos indescifrables)”.
 Anteportada (p. 1), en la parte izquierda de la primera mitad superior de la página: “Mario Tronti | p. 27 || 41 oltre C.S. [más allá de C.S.] || 142 Kelsen il | bersaglio [el | blanco] || p. 32 Locke-Kelsen || doppel-Perspet- | classicità di Schmitt [clasicidad de Schmitt] | S. 93 | Brandalise”.
 Anteportada (p. 1), en la parte derecha de la primera mitad superior de la página: “Carl Schmitt | 15/6/81 || Auserstaatliche | Politik? Oltre! [Más allá!] | Überstaatliche | Politik? | Politik über den | Staat hinaus | d.h. über das Territo(rium) | d.h. die raumlic- | messbare Grenze des | Staates hinaus! | Oltre il Weimar! [Más allá de Weimar] | radicalmente! p. 93 || z Material | -> Oltre Weimar [Más allá de Weimar] | Genf | Versaille | 1940 | (al lado, en la parte izquierda:) Im Kampf mit | Weimar, Genf | Versailles | 1950 || (en la parte derecha, dentro de un marco) Tronti | Bisognerà... [Será necesario...] (Marx | Schmitt) || Il rapporto [la relación] | Marx-Schmitt | media il rapporto Hegel-Schmitt [media la relación Hegel-Schmitt] | dazu Cap 3. P Vorgriff | 1923”.

De hecho, todos los ensayos –con la excepción del de Duso, del cual, sin embargo, está subrayada y comentada la introducción, que trata de enmarcar el sentido general del volumen– están copiosamente subrayados y anotados, tanto en el cuerpo del texto, como en el aparato de las

25 Deseo expresar un agradecimiento particular al profesor Jürgen Becker, por haber aprobado, en calidad de responsable del *Nachlass* schmittiano, la publicación de las reproducciones presentes en este texto, así como al Dr. Matthias Meusch, por haberme ayudado pacientemente a lo largo de mis investigaciones. Por la amabilidad y la disponibilidad, quiero además agradecer a todo el personal del Landesarchiv Nordrhein-Westfalen, de Duisburg.

notas (y lo mismo se aplica a la portada, a las páginas blancas iniciales, al índice, a la bibliografía final y a la contraportada). Las anotaciones no son siempre descifrables, en parte porque a veces están escritas en caracteres taquigráficos, como es habitual en Schmitt. Muy a menudo son menciones o referencias intratextuales,²⁶ como simple ayuda para la lectura, o traducciones al alemán de algunos términos.²⁷ Luego, hay referencias a nombres de autores citados²⁸ o a pasajes textuales,²⁹ considerados evidentemente de interés, a veces fragmentarios³⁰ o que se convierten en objeto de revisión —como en el caso del pasaje de la introducción, donde se dice programáticamente que “en suma, no es posible ir *más allá* de Schmitt sin *atravesarlo*”, que Schmitt prefiere reescribir en el margen superior como “non è possibile | andare oltre Schmitt” [no es posible | ir más allá de Schmitt]—. ³¹ Por último, podemos notar la presencia de breves comentarios: en la p. 3, por ejemplo, donde se enumeran los autores en detalle, Schmitt anota la ausencia de, entre ellos, Nicola Matteucci y Angelo Bolaffi (“nicht: Matteucci | A. Bolaffi, | (Rinascita)” [no: Matteucci | A. Bolaffi, | (Renacimiento)]) —lo que prueba el interés que tenía por el debate italiano (ver Fig. 2)—; en la p. 25, entre el título, “Marx y Schmitt: un problema histórico-teórico”, y el cuerpo del texto de Tronti, se puede leer “El Problema del Hegelianismo”,³² al

26 Por ejemplo, al lado de los títulos de algunos ensayos (Tronti, Miglio, Marramao, Biral) se informa el número de las páginas o se indica las páginas donde se encuentran las notas. Otro ejemplo: en la p. 107, donde Biral analiza a Montaigne, Schmitt pone una referencia a las notas 10-20 del mismo ensayo. En el margen superior del ensayo de Brandalise (p. 89) se lee “Zu Max Weber 92”, refiriéndose precisamente a la discusión de Weber hecha por Brandalise en las páginas siguientes.

27 Por ejemplo, en la p. 92, donde Brandalise habla de “alma de acero”, se encuentra en el margen izquierdo la anotación “Stahl”; en la p. 152, donde se encuentran las notas del ensayo de Zaccaria, Schmitt anota en el margen superior “Kelsen Schmitt: autoritäre Demokratie”, refiriéndose a la nota 48. En la contraportada, en cambio, Schmitt no entiende el término “nudo”, en “nudo problemático”, y anota al lado “Verknüpfung”.

28 Por ejemplo, en el margen superior derecho de la introducción (p. 7), se lee “W. Benjamin”; en la p. 9, en el margen derecho a la altura del último párrafo, se lee “Bobbio”; en la p. 128, en el margen superior izquierdo, “Voegelin”; en la p. 168, en el margen superior a la derecha del número de la página, “Kirchheimer”.

29 Por ejemplo, en el margen superior de la introducción (p. 10), en el centro, se lee “Politik und Staat profondità de la teoria di C. S.” [profundidad de la teoría de C. S.]; en el margen superior de la p. 81, en el centro, se lee “nuovi soggetti non più statali” [nuevos sujetos ya no estatales], traído de la tercera línea del ensayo de Marramao; en el margen superior de la p. 90, se lee “la differenza epistemologica”.

30 Por ejemplo, en el margen superior derecho de la p. 35 se lee “Bisogn Hegel, Tronti, Marx”, donde aquel “Bisogn” truncado se refiere al pasaje del ensayo trontiano: “Será realmente necesario tarde o temprano hacer una lectura comparativa de la crítica marxiana de la filosofía del derecho y del concepto schmittiano de lo político”; Schmitt alude a este pasaje en una anotación en la anteportada (ver Fig. 1).

31 POS, p. 13.

32 En castellano en las anotaciones de Schmitt (NdT).

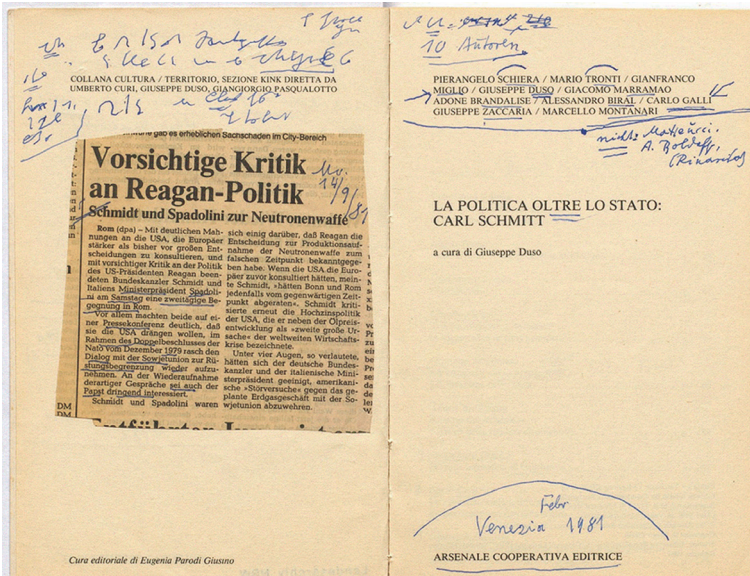


Figura 2. Landesarchiv NRW – Abteilung Rheinland – RW 265 Nr. 27.313.

que Schmitt parece querer reducir la distancia entre él mismo y Marx; en la p. 41, donde comienza el ensayo de Miglio, Schmitt parece sorprendido por la brevedad del contenido, y señala “nur | 6 Seiten” [solo | 6 páginas]; en la p. 153, donde empieza el ensayo de Montanari, “Note sulla crisi e la critica della democrazia negli anni venti”, leemos “freies | Wahlrecht” [libre | sufragio], que puede entenderse conectando con la anotación presente en la portada interna, en la que Schmitt señala la ausencia de “Kendziora” (ver Fig. 1 y transcripción). La referencia es, en este caso, a Johanna Kendziora,³³ quien, bajo la dirección de Schmitt, escribió una tesis titulada *Der Begriff der politischen Partei im System des politischen Liberalismus*, que el propio Schmitt consideraba un trabajo fundamental sobre el tema.³⁴

La observación sobre el ensayo de Miglio y la afirmación icástica “non è possibile | andare oltre Schmitt” [no es posible | ir más allá de Schmitt] permiten al menos intentar destacar uno de los *leitmotiv* que parecen guiar la lectura del volumen hecha por Schmitt, y que emergen,

33 Ver Carl Schmitt. *Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste*. Vicenza, Neri Pozza, 2005, pp. 171-173.

34 Ver Johanna Kendziora. *Der Begriff der politischen Partei im System des politischen Liberalismus*. Bottrop, W. Postberg, 1935.

en particular, en la comparación con lo que él anota, siempre de forma muy fragmentaria, en las páginas blancas iniciales (ver Fig. 2). Este hilo conductor se puede condensar en dos preguntas: ¿qué puede significar “política *más allá* del estado”? Y, en particular: ¿cómo se debe entender y qué valor tiene la preposición *más allá*? Con “política *más allá* del Estado” se puede aludir, en primer lugar, a la política internacional (en oposición a la política interna), que se coloca metafóricamente *más allá* del Estado a nivel espacial; pero “más allá del Estado” puede indicar también una política que sigue temporalmente la del Estado, arrancándola o colocándose a su lado, agregándose a ella; o, más aún, con esto se puede aludir a una política enraizada en principios radicalmente diferentes a los de la *Staatlichkeit*.

En realidad, desde la portada del volumen es visible una anotación descolorada, colocada debajo del título, que parece proporcionar un rastro schmittiano para responder a las preguntas mencionadas anteriormente (ver Fig. 3): “oltre Carl Schmitt” [más allá de Carl Schmitt], se lee, acompañado de dos referencias a “p. 41/p. 92”, es decir, respectivamente, al comienzo del ensayo de Miglio, “Oltre Schmitt”, y a un lugar del ensayo de Brandalise, en el que se nota que el “retorno de lo ‘clásico’” en Schmitt procede de una superación de la “racionalización weberiana” a través de la reflexión sobre los conceptos de “estado de excepción” y de “Político”. En el margen superior de la página 92, Schmitt anota “oltr | Lo Stato, oltre | Rationalisierung” [más allá | del Estado, más allá | de la Rationalisierung], seguido de una referencia a la nota 10 de la p. 100 en el margen izquierdo de la página (“Anm. 10 | auf | S. | 100 | oltre” [Anm. 10 | en | S. | 100 | más allá]). Como ya se ha visto anteriormente, en efecto, Brandalise escribe que

el retorno a lo clásico, practicado como retorno *de* lo clásico, como reaparición radical y perturbadora del problema del origen, produce una apertura teórica sobre el problema de la complejidad que se coloca más allá del finalismo del esquema propósito-medio, más allá de la miseria ideológica de la crítica, más allá del intento de disimular con la culminación de la *Verwertung* la inconclusividad intrínseca de la *Rationalisierung*.³⁵

El concepto de lo “Político” contiene la referencia a lo que trasciende de las formas institucionalizadas de la política y de la administración, junto con los saberes especializados que se ocupan de ellas: pero el “más allá” —en este primer significado schmittiano— aparece trágicamente en la forma de la oposición amigo-enemigo y como lugar de la decisión.

35 POS, p. 92.



Fig. 3. Landesarchiv NRW – Abteilung Rheinland – RW 265 Nr. 27.313.

Desde la introducción, se aclara que el concepto de lo político, teorizado por Schmitt a partir de *Der Begriff des Politischen* (1927), en su excedente y autonomía respecto al de Estado, constituye un tema central del volumen en su conjunto:

Entre política y Estado emerge una relación que es al mismo tiempo de un vínculo estrecho y de separación. Si el Estado es una manifestación de la política, capaz de reclamar durante un cierto tiempo la identificación con el concepto de lo político, sin embargo, esto, como su origen, se muestra *otro*, no se agota con el Estado.³⁶

De todas formas, en los ensayos recopilados, Schmitt se convierte en un lugar de tránsito obligatorio para pensar la política de una manera nueva, lo que requiere, en primer lugar, ir “más allá de Schmitt”. De esta manera, el resultado final del *atravesamiento* de su pensamiento y el reconocimiento de instrumentos interpretativos útiles para orientarse en la “crisis” (en ese entonces) están muy lejos de convertirse en una reiteración dogmática de la teoría schmittiana de la “política”.

Lo que las anotaciones presentes en la primera página permiten entender es la convicción de Schmitt de que, en realidad, los elementos

³⁶ POS, p. 11.

decisivos para pensar la “política más allá del Estado” se deben buscar en sus escritos internacionalistas –y, en particular, se podría agregar, en su reflexión sobre el *Großräume* y el *Nomos*–, que en el volumen son apenas rozados. A la glosa “Política extrastatal? Oltre!! Política sovraestatale? Política al di là dello Stato, ovvero al di là del territorio, ovvero al di là dei confini spaziali misurabili dello Stato! Oltre il Weimar! radicalmente! p. 93” [¿Política extraestatal? Más allá!! ¿Política supraestatal? ¿Política más allá del estado, es decir, más allá del territorio, es decir, más allá de las fronteras espaciales medibles del estado! ¡Más allá de Weimar! radicalmente! p. 93] sigue una doble referencia: una explícita a *Positionen und Begriffe: im Kampf mit Weimar - Genf - Versailles* (1940), otra implícita (en el sentido de que Schmitt solo informa la fecha de 1950), a *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* (1950). Aunque Schmitt aquí solo propone los medios para llevar a cabo un razonamiento posible, se puede suponer que, desde su punto de vista, el “más allá del Estado” es la consecuencia fundamental de una nueva “revolución espacial”. En los escritos de 1940 y 1950, el tema de lo Político y el de la excepción se complejizan por la relación originaria entre espacio y *nomos*. Con este último término, no se alude a un concepto de ley formal y positivo (y mucho menos, por lo tanto, al conjunto de normas y convenciones internacionales vigentes), sino, más bien –volviendo a la (supuesta) etimología griega de la palabra– a la triple actividad de tomar, repartir y producir (*nehmen/teilen/weiden*). De aquí se derivaría un nexo originario de ordenación y localización (*Ordnung und Ortung*), que caracterizaría esencialmente al derecho, en un sentido cabal y significativo.

A la necesidad de dar este giro interpretativo a la cuestión puede aludir el breve recorte de periódico pegado a la p. 2 y titulado “Vorsichtige Kritik an Reagan-Politik: Schmidt und Spadolini zur Neutronenwaffe” (al lado del título, está la fecha “14/9/81”, escrita por Schmitt con pluma, y en la parte superior una serie de anotaciones en caracteres taquigráficos no descifrables; ver Fig. 2). El artículo no es más que la crónica del encuentro que tuvo lugar en Roma el 11 y 12 de septiembre de 1981, entre el entonces canciller de la República Federal de Alemania, Helmut Schmidt, y el primer ministro italiano, Giovanni Spadolini.³⁷ El motivo del encuentro fue la “doble decisión de la OTAN” sobre los euromisiles de 1979 y la decisión del presidente estadounidense Ronald Reagan sobre la producción de armas atómicas. El 8 de agosto de 1981, Reagan había anunciado, sin consultar previamente a sus socios europeos, la decisión

37 Para las actas oficiales del encuentro, ver Horst Möller, Gregor Schöllgen y Andreas Wirsching (eds.), *Akten zur Auswärtigen Politik der Bundesrepublik Deutschland: 1981*. München, Oldenburg, 2012, pp. 1322-1336.

de producir bombas de neutrones y almacenarlas temporalmente en los Estados Unidos, con la intención de instalarlas luego en suelo europeo con fines antisoviéticos.

Con relación al recorte de periódico, no se encuentran referencias adicionales dentro de la copia del volumen poseída por Schmitt. Sin embargo, es posible observar que al tema del *nomos* se refieren también algunas anotaciones schmittianas sobre el ensayo de Tronti, en el que se propone una lectura cruzada de la obra de Karl Marx y de la del jurista alemán a partir de la siguiente pregunta planteada en el incipit: “¿En qué sentido el problema Carl Schmitt es un problema para los marxistas?”.³⁸ La comparación analítica de su trabajo y el de Marx es de particular interés para el jurista de Plettenberg, quien parece no solo compartir la visión propuesta por Tronti (“Será en serio necesario hacer de una vez por todas una lectura comparativa de la crítica marxiana de la filosofía del derecho y del concepto schmittiano de lo político”³⁹), sino también sugerir, en esta dirección, una referencia al tercer capítulo de su trabajo de 1923, *Die geistgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, titulado “Die Diktatur im marxistischen Denken”⁴⁰ (ver Fig. 1). Schmitt pone esta referencia después de la transcripción de la (hipó)tesis trontiana según la cual “la relación Marx-Schmitt media la relación Hegel-Schmitt”.⁴¹

En lo que respecta específicamente a la contribución de Tronti, debe recordarse que él considera que en Schmitt hay recursos valiosos para rearticular la cuestión política dentro⁴² y más allá de un horizonte

38 POS, p. 25.

39 POS, p. 35.

40 Se trata de un aspecto que el propio Schmitt desarrollará a su vez en su encuentro con Bolaffi en julio de 1982: “En cambio, es extraordinario que nadie – salvo un autor del que ya no tengo noticias, probablemente alumno de Freyer, en su disertación [Hans Freund. *Soziologie und Sozialismus. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Sozialtheorie*, Würzburg 1934] haya entendido la incompatibilidad de la teoría de la dictadura con una concepción materialista de la historia, es decir, que una filosofía de la historia de tipo hegeliano no tiene nada que ver con la verdadera esencia decisionista de la dictadura, que siempre es una elección existencial: o-o. La dictadura del marxismo, que conjuga *Aufklärung* y hegelianismo, solo puede ser concebida como ‘dictadura pedagógica’, para adecuar las conciencias o la superestructura a lo que es objetivamente existente e históricamente dado. Por eso siempre me pareció más interesante un autor que es estudiado de esta manera como Bruno Bauer, y su máxima: ‘solo puede conquistar quien conoce a su presa mejor que a sí mismo’. Esto explica la voluntad demoníaca que guió a Marx en su análisis de la *Nationalökonomie*. Pero de esta forma él se quedó prisionero del plan impuesto por la misma burguesía, a saber, la economía” (Angelo Bolaffi. “Storia di un incontro...”, pp. 193-194). Sobre la lectura de Marx por parte de Schmitt y de la relación de Schmitt con el marxismo, ver las siguientes contribuciones: Jorge Dotti. “Schmitt reads Marx”, *Cardozo Law Review*, Vol. 21, 2000, pp. 1473-1486; Ernst Nolte. “Carl Schmitt und der Marxismus”, *Der Staat*, Vol. 44, N° 2, 2005, pp. 187-211.

41 POS, p. 35.

42 Un aspecto que Schmitt parecería captar “reinterpretando” el título del ensayo de Tronti “Marx y Schmitt” con un “Marx después de Schmitt” en una anotación en la p. 25.

marxista –o, más precisamente, el *impasse* en que la teoría marxista se encontraba en relación con la fase atravesada por la sociedad capitalista de ese entonces–, a través de la valorización del elemento conflictivo en cuanto núcleo esencial de lo político.⁴³ En un pasaje que Schmitt subraya y marca en el margen derecho con una X, Tronti argumenta que “el concepto de ordenamiento concreto, conexo-contrapuesto al concepto de generalidad de la ley, es precisamente uno de los momentos schmittianos frente a los cuales se encuentra el Marx político de hoy”.⁴⁴ La consideración schmittiana sobre el *nomos* resulta de particular interés, porque relocaliza el momento originario de la política desde la división (/redistribución) a la apropiación. Para llegar al tema del *nomos*, Tronti pasa por la distinción entre *Konstitution* y *Verfassung*, refiriéndose, en particular, al escrito schmittiano de 1934, *Los tres tipos de pensamiento jurídico*. En la p. 37, en el margen superior, se lee: “Nomos | Tronti | sehr gute | Zitierung p | 3 [Nomos | Tronti | muy bien | cita p | 3] (probablemente seguido por un ‘7’)”; a la derecha de esta nota, separada por un trazo, sigue la anotación: “Norma la Reg | o | o ord” –con ella, Schmitt se refiere al siguiente pasaje del texto trontiano: “La controversia es con el jurista normativista puro y con su método de aislar y hacer absoluta la norma o la regla, en oposición a la decisión o al orden concreto”–.⁴⁵

La pregunta que podría surgir con respecto a la posibilidad de una valorización de la reflexión de Schmitt sobre el *nomos*, así como sobre las referencias a sus escritos de 1940 y 1950, es si los sucesivos desplazamientos del centro de gravedad desde el Estado a lo Político, para luego llegar al *nomos*, permiten, efectivamente, delinear una forma diferente de pensar la política *más allá* del Estado, o si se trata más bien de la remodelación de una misma estructura conceptual.⁴⁶ Sobre este punto, entre los autores del volumen de 1981 podemos recordar lo que observó Carlo Galli:

la teoría del *nomos* no es radicalmente alternativa al marco genealógico del pensamiento schmittiano, y, por lo tanto, la “metapolítica” de Schmitt –su

43 Para un cuadro global del *atravesamiento* de Schmitt realizado por Tronti, ver Mattia Di Piero. “Mario Tronti lettore di Carl Schmitt. Da Marx alla teologia politica”, *Storia del pensiero politico*, N° 2, 2017, pp. 261-279.

44 POS, p. 37.

45 POS, p. 37.

46 Ver Massimo Cacciari. *Geo-filosofia dell'Europa*. Milano, Adelphi, 1994, pp. 105-118. Anteriormente, el propio Miglio había cuestionado la exactitud de la reconstrucción schmittiana de la semántica del *nomos* a partir de *nehmen*, a saber, “tomar”, “apropiarse”, así como también la anterioridad lógica reivindicada por Schmitt en aquel momento con respecto a la “división” y a la “producción” (ver Carl Schmitt. *Le categorie del "Politico"*..., pp. 295-312). Según Miglio, la anterioridad sería contraria a la distribución. Ver Gianfranco Miglio. “Sul concetto di ‘nomos’”, en *Le regolarità della politica II*. Milano, Giuffrè, 1988, pp. 943-950.

intento de elaborar una teoría transhistórica de la política– se revela una vez más como una genealogía de la política moderna, extraída de los extremos de lo Moderno y de su parábola.⁴⁷

Después de todo, esta última consideración ya está implícitamente presente en el mensaje que el volumen de 1981 pretendía transmitir en su conjunto, y que Schmitt, a pesar de su cuidadosa lectura, parece subestimar. No es casual, en definitiva, que los autores no hayan ido, en esa ocasión, en la dirección de la política internacional y, por lo tanto, no se hayan referido en su mayoría a los escritos internacionalistas de Schmitt.⁴⁸ En efecto, el excedente de la política con respecto al Estado se entendía como la identificación no solo, y no tanto, de la génesis del Estado, sino más bien de la necesidad de una superación radical de la forma-Estado (considerada como una neutralización de la política). A pesar de la conciencia no solo de la contingencia histórica de esta última, sino de la proliferación de las modalidades de la política que la exceden, Schmitt “no sabe liberarse de la nostalgia por la equivalencia de Estado y política”,⁴⁹ como se afirma en la ponencia de Miglio. Esto aclara la necesidad de *atravesar* su pensamiento y, al mismo tiempo, de ir *más allá*.⁵⁰

Los rastros fragmentarios dejados por Schmitt en su copia de *La política oltre lo Stato* no permiten ir más allá del motivo fundamental con el cual se ha tratado de reconstruir la referencia a los problemas y a los temas tratados en los ensayos presentes en el volumen. Una sugerencia final, sin embargo, emerge de la anotación presente en el lado izquierdo de la carta con la que el jurista respondió a Duso, después de haber

47 Carlo Galli. *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*. Bologna, Il Mulino, 1996, p. 880. Esta consideración se coloca dentro de un marco interpretativo global que tiende a (de)mostrar la incapacidad estructural del pensamiento schmittiano para conceptualizar un “más allá”. Sobre esta cuestión, Giuseppe Duso es del mismo parecer. En esta dirección, ver también Antonino Scalone. “La teoria schmittiana del grande spazio: una prospettiva post-statuale?”, *Scienza & Politica*, Vol. 24, N° 56, 2017, pp. 179-205. Para un intento de valorizar el concepto schmittiano de *Großraum*, ver Paolo Cappellini. “Ripensare il Concetto di ‘Grande Spazio’ (*Großraum*) in un Contesto Globale”, en Massimo Meccarelli y María Julia Solla Sastre (eds.): *Spatial and Temporal Dimensions for Legal History. Research experiences and itineraries*. Frankfurt am Main, Max Planck Institute for European Legal History, 2016, pp. 175-193

48 De hecho, no debe olvidarse que el Schmitt “internacionalista” había sido, sin embargo, objeto de una intervención en el congreso, a saber, la de G. Rainoldi (una intervención que, como se mencionó anteriormente, no se publicó, no obstante, como ensayo al interior de la colección de sus actas.

49 POS, p. 42.

50 Ver POS, p. 13. Sobre el intento de establecer el *más allá* de Schmitt en los términos de un federalismo *más allá* de la forma-Estado, ver las contribuciones de Duso y Schiera en el presente número de *Conceptos Históricos*.

expresado en las consideraciones de cierre que era el momento adecuado para una *Teología política III*⁵¹ (“ahora estaría pendiente una Teología Política III”). En el margen izquierdo leemos:

¿Por qué nadie se ocupa de la contraposición entre norma y *nomos*? Se trata por cierto de la contraposición entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. “Norma” significa el [instrumento para medir] ángulo recto, *Nomos* quiere decir: la toma de posesión (tomar las pasturas). *Ecco*, teología política.

¿Quizá este fuera el núcleo de la deseada *Teología política III*?

51 “Ojalá llegara a escribir la Teología III. Unas líneas apenas. Pero no llegaré” (Angelo Bolaffi. “Storia di un incontro...”, p. 192).

Bibliografía

Bedersky, Joseph W. *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*. Princeton, Princeton University Press, 1983.

Bernstein, Richard J. “The Aporias of Carl Schmitt”, *Constellations*, Vol. 18, Nº 3, 2011, pp. 403-430.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang. “Carl Schmitt Revisited”, *Telos*, Nº 109, 1996, pp. 81-86.

Bolaffi, Angelo. “Storia di un incontro”, *Il Centauro* 2, 1982, pp. 189-194.

Cacciari, Massimo. *Geo-filosofia dell'Europa*. Milano, Adelphi, 1994.

Cappellini, Paolo. “Ripensare il Concetto di ‘Grande Spazio’ (*Großraum*) in un Contesto Globale”, en Meccarelli, Massimo y Solla Sastre, María Julia (eds.): *Spatial and Temporal Dimensions for Legal History. Research experiences and itineraries*. Frankfurt am Main, Max Planck Institute for European Legal History, 2016, pp. 175-193.

Campi, Alessandro. “Lombra lunga di Weimar. Carl Schmitt nella cultura politica italiana tra terrorismo e crisi della partitocrazia”, *Rivista di Politica* 2, 2011, pp. 91-101.

Di Piero, Mattia. “Mario Tronti lettore di Carl Schmitt. Da Marx alla teologia politica”, *Storia del pensiero politico* 2, 2017, pp. 261-279.

Dotti, Jorge. “Schmitt reads Marx”, *Cardozo Law Review*, Nº 21, 2000, pp. 1473-1486.

Duso, Giuseppe (ed.). *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*. Venezia, Arsenale Cooperativa, 1981.

Fioravanti, Maurizio. “Recensione di *Staatsdenken im Italien des 20. Jahrhunderts*”, *Belfagor*, Vol. 47, Nº 3, 1992, pp. 367-371

Galli, Carlo. “Carl Schmitt nella cultura politica italiana (1924-1978). Storia, bilancio, prospettive di una presenza problematica”, *Materiali per una storia della cultura giuridica*, Vol. 9, Nº 1, 1979, pp. 81-160 (ahora también en: *Storicamente* 6, 2010. Disponible en https://storicamente.org/sites/default/images/articles/media/1371/Galli_Carl_Schmitt.pdf, acceso 1º de octubre de 2018).

— *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*. Bologna, Il Mulino, 1996.

Habermas, Jürgen. *Eine Art Schadenabwicklung. Kleine Politische Schriften VI*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987.

Kendziora, Johanna. *Der Begriff der politischen Partei im System des politischen Liberalismus*. Bottrop, W. Postberg, 1935.

Kervégan, Jean-François. *Que faire de Carl Schmitt?* Paris, Gallimard, 2011.

Lanchester, Fulco. “Le costanti culturali della presenza di Carl Schmitt in Italia. Nota sulle ragioni di un’intervista”, *Carl-Schmitt-Studien*, Vol. 1, N° 1, 2017, pp. 224-233.

Malgieri, Gennaro. “La recezione di Carl Schmitt in Italia”, *Revue européenne des sciences sociales*, Vol. 16, N° 44, 1978, pp. 181-186.

Maschke, Günter. “Carl Schmitt in Europa. Bemerkungen zur italienischen, spanischen und französischen Nekrologdiskussion”, *Der Staat*, Vol. 25, N° 4, 1986, pp. 575-599.
— *Der Tod des Carl Schmitt. Apologie und Polemik*. Wien, Karolinger Verlag, 1987.

Miglio, Gianfranco. *Le regolarità della politica II*. Milano, Giuffrè, 1988.

Mohler, Armin. “Links-Schmittisten, Rechts-Schmittisten und Establishment-Schmittisten. Über das erste Carl-Schmitt-Symposium“, *Criticón* 98, 1986, pp. 265-267.

Möller, Horst; Schöllgen, Gregor y Wirsching, Andreas (eds.). *Akten zur Auswärtigen Politik der Bundesrepublik Deutschland: 1981*. München, Oldenburg, 2012.

Mossa, Andrea. *Il nemico ritrovato. Carl Schmitt e gli Stati Uniti*. Torino, Accademia University Press, 2017.

Müller, Jan-Werner. *A Dangerous Mind: Carl Schmitt in Post-War European Thought*. New Haven, Yale University Press, 2003.

Nicoletti, Michele. “A Review of *Carl Schmitt nella Stampa Periodica Italiana (1973-1986)*”, *Telos*, N° 72, 1987, pp. 217-224.

Nolte, Ernst. “Carl Schmitt und der Marxismus”, *Der Staat*, Vol. 44, N° 2, 2005, pp. 187-211.

Portinaro, Pier Paolo. *La crisi dello jus publicum europaeum. Saggio su Carl Schmitt.* Milano, Edizioni di Comunità, 1982.

Quaritsch, Helmut (ed.). *Complexio Oppositorum – Über Carl Schmitt.* Berlin, Duncker & Humblot, 1988.

Röhrscheid, Heide y Staff, Ilse. “Nell’ombra della Rivoluzione Francese. La democrazia rappresentativa”, *Belfagor*, Vol. 44, N° 1, 1989, pp. 1-12.

Rumpf, Helmut. “Neues westliches Echo auf Carl Schmitt”, *Der Staat*, Vol. 22, N° 3, 1983, pp. 381-393

Scalone, Antonino. “La teoria schmittiana del grande spazio: una prospettiva post-statuale?”, *Scienza & Politica*, Vol. 24, N° 56, 2017, pp. 179-205.

Schmitt, Carl. *Le categorie del “Politico”. Saggi di teoria politica.* Bologna, Il Mulino, 1972.

— *Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste.* Vicenza, Neri Pozza, 2005.

Schieder, Wolfgang. “Carl Schmitt und Italien”, *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte*, Vol. 37, N° 1, 1989, pp. 1-21.

Lepenies, Wolf (ed.). *Wissenschaftskolleg zu Berlin. Jahrbuch 1986/87.* Berlin, Nicolaische Verlagsbuchhandlung, 1988.

Specter, Matthew G. “What’s ‘Left’ in Schmitt? From Aversion to Appropriation in Contemporary Political Theory”, en Meierhenrich, Jens y Simons, Oliver (eds.): *The Oxford Handbook of Carl Schmitt.* Oxford, Oxford University Press, 2016, pp. 426-454.

Staff, Ilse. *Staatsdenken im Italien des 20. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Carl Schmitt-Rezeption.* Baden-Baden, Nomos, 1991.

Tielke, Martin. “Die Bibliothek Carl Schmitts”, *Schmittiana*, N° 1, 2011, pp. 257-332.

CONCEPTOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS
RESEÑAS
CONCEPTOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS

CONCEPTOS
CONCEPTOS
HISTÓRICOS
CONCEPTOS
CONCEPTOS

Francesco Callegaro. "Une réaction à la Réaction. Les sciences sociales et l'héritage révolutionnaire", *Conceptos Históricos*, 4 (6), pp. 190-214.



Une réaction à la Réaction. Les sciences sociales et l'héritage révolutionnaire

Francesco Callegaro

École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia/Universidad Nacional de San Martín, Argentina
fra.callegaro@gmail.com

La raison du peuple. Un héritage de la Révolution française (1789-1848),
de Frédéric Brahami.

Paris, Les Belles Lettres, 2016, 304 pp.

On fait couramment remonter notre dette historique à l'égard des droits de l'homme à la Révolution française et à la Constitution qui en est sortie. En transposant les fictions et préceptes du droit naturel au plan de la loi positive, la Déclaration de 1789 aurait ainsi inauguré le bouleversement sans précédent dont nous serions encore les héritiers. Enfin dotés de droits imprescriptibles, les hommes y auraient été appelés, pour la première fois, à se réunir au-delà de toute différence d'origine, sexe, race ou classe au sein d'une association politique décidément inédite, n'ayant d'autre analogue approchant, à l'échelle de l'histoire, que la seule Eglise catholique. Là où des luttes pour l'émancipation sont aujourd'hui à l'œuvre, il serait alors question d'une même subversion juridique des rapports établis, visant à consacrer partout l'égalité de tous et de chacun, au plus loin des possibilités inscrites dans une tendance historique désormais avérée.

On comprend pourquoi la Révolution française ait fini par perdre le qualificatif national où il en allait de sa délimitation territoriale. Au prisme de l'humanité dont les intellectuels des Lumières ont voulu être les premiers défenseurs, la France ne pouvait en effet apparaître que

comme le lieu électif où s'était déroulée la seule vraie Révolution de l'histoire humaine. Après et d'après les principes de 1789, la nation française, une fois régénérée et refondée en République des droits de l'homme, a été ainsi envisagée, au dedans et au dehors, comme ce centre du monde où le monde lui-même devenait enfin pensable, étant désormais assigné au développement progressif d'une espèce humaine consciente de son destin commun. Le globe qu'on voit se profiler aujourd'hui à l'horizon de nos écrans se dévoilait-t-il déjà au regard de Kant: destiné à s'unifier toujours davantage, à la faveur d'un commerce planétaire des idées et des biens, il devait traduire, dans et par la paix, l'avancée irrésistible du droit cosmopolitique.¹

C'est à la philosophie qu'il faudrait reconduire la source de l'exception française, ressort de l'appropriation exclusive du sens même de la Révolution, à l'encontre de son modeste et équivoque équivalent américain. Comme l'avait déjà remarqué Condorcet, la radicalité de l'action politique n'y a été, en effet, que la répercussion ultime de la pureté des principes théoriques.² Il s'agit, bien sûr, de cette philosophie politique fort singulière que Rousseau avait su conduire jusqu'à l'épure, dans la lecture intéressée du moins qu'en ont fait Condorcet, Sieyès et leurs alliés, avant de la répandre et afin de la réaliser.³ Le contrat social y figurait comme ce dispositif qui devait permettre et avait en fait permis, une fois ajusté et activé dans l'Assemblée constituante, de séparer à jamais le passé encore présent des rapports de domination et d'inégalité, au sein de l'Ancien Régime comme de toute société réelle, du futur toujours déjà présent de l'association imaginée par la raison, à la fois philosophique et législatrice, faisant de l'égalité des hommes le ressort de tout pouvoir légitime comme le frein de tout abus.⁴

En suivant le fil de cette reconstruction, consolidée depuis la philosophie de l'histoire des Lumières, on rencontre pourtant assez vite un paradoxe de taille. On voit mal, en effet, comment nous pourrions être les héritiers d'une Révolution dont le principe le plus essentiel, l'égalité des droits, a supposé et suppose de disqualifier par avance toute idée d'héritage, au point de se traduire dans la création d'un ordre des

1 Voir Immanuel Kant. *Zum ewigen Frieden, Ein philosophischer Entwurf*. Königsberg, Friedrich Nicolovius, 1795 (tr. fr.: *Projet de paix perpétuelle. Esquisse philosophique*. Paris, Vrin, 1984; voir particulièrement "Premier supplément: de la garantie de la paix perpétuelle", pp. 63-83).

2 Voir Nicolas de Condorcet. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Paris, Agasse, 1795 (posthume); voir particulièrement "Neuvième époque", pp. 233-326.

3 La diffusion du *Contrat social* parmi les "citoyens" a été attestée par Louis-Sébastien Mercier. *De Jean-Jacques Rousseau considéré comme l'un des premiers auteurs de la Révolution*. Paris, Buisson, 1791.

4 Voir Giuseppe Duso. "Rivoluzione e costituzione del potere", in Giuseppe Duso (éd.): *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*. Roma, Carrocci, 1999, pp. 203-211.

rapports si nouveau qu'il a creusé et creuse un vide sidérant au sein de l'histoire comme au cœur de la société, la solidarité des temps y étant aussi impensable que celle des hommes. On n'hérite pas des droits naturels de l'homme, c'est le moins que l'on puisse dire. Tout au plus peut-on espérer les découvrir à nouveau, là où l'on est censé les ignorer encore, en réactivant par conséquent la philosophie qui doit nous en démontrer la validité aussi universelle qu'intemporelle. Il ne peut y avoir d'autre transmission des droits subjectifs que dans et par la reprise consciente des procédés et axiomes de la science politique moderne, ce discours conquérant, à la fois individualiste et artificialiste, qui ne peut subsister comme tel qu'en grimpant jusqu'au sommet de la hiérarchie des savoirs, pour mettre hors jeu toute pensée qui risquerait d'en secouer les deux piliers: l'individu libre et le pouvoir souverain, la société civile et l'Etat.⁵

C'est bien à une telle relance du contractualisme que nous avons assisté dans les trente dernières années, en Europe et au-delà, une fois pris acte de l'effondrement du dit "socialisme réel" comme de la science de pacotille qui, sous le nom de "marxisme-léninisme", avait servi d'excuse à la barbarie. Les conjonctures ne laissant rien au hasard, la célébration du bicentenaire de la Révolution a coïncidé avec la chute du mur de Berlin: on y a vu le signe presque providentiel d'une liquidation de l'histoire par l'histoire. Il en a résulté, pourtant, un verrouillage des esprits dont la contrepartie politique a été la fermeture anticipée du futur, le libéralisme ayant été transformé par là en la démocratie elle-même, désormais envisagée comme le seul régime légitime, voire la seule société politique encore concevable. Redéfini par Jürgen Habermas,⁶ le modèle constitutionnel déjà mis à point par Condorcet,⁷ où la souveraineté unitaire du peuple, confinée dans l'enceinte du Parlement, reçoit les sollicitations éparpillées de l'opinion publique, dans une alternance entre élection et contestation, confiance et vigilance, a été ainsi érigé en paramètre de toute modernité politique.

On dira que nous n'en sommes plus tout à fait là. Il est vrai que nous traversons à présent une phase de perturbation de ces certitudes libérales

5 Voir Bruno Karsenti. *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*. Paris, Gallimard, 2013.

6 Voir Jürgen Habermas. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992 (tr. fr.: *Droit et démocratie: entre faits et normes*. Paris, Gallimard, 2006).

7 Voir Lucien Jaume. *Le discours jacobin et la démocratie*. Paris, Fayard, 1989. C'est ce même modèle que Philip Pettit a présenté comme relevant d'une tradition républicaine alternative au libéralisme (voir *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford, Oxford University Press, 1997; tr. fr.: *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*. Paris, Gallimard, 2004).

qui semblaient devoir assurer un stable consensus international. La nouvelle situation d'incertitude, marquée par une angoisse sourde dont témoigne la crainte partout répandue du "populisme", ne fait pourtant que rendre notre question encore plus aigüe. Confrontés à l'inattendue montée en puissance d'un nationalisme xénophobe se combinant avec un capitalisme débridé, au sein même de ce qu'on appelle encore nos démocraties occidentales, nous voudrions en effet défendre un héritage que nous avons toutefois d'autant plus de mal à revendiquer qu'il soutient les tendances qu'il devrait en fait contrecarrer. Un effort de pensée nous est dès lors requis qui suppose de mettre d'abord en question le cadre même de la réflexion théorico-politique jusqu'ici prédominant. Si nous ne sommes pas armés pour faire face à ce déraillement imprévu de la modernité politique, c'est que nous ne savons toujours pas comment hériter de la Révolution.⁸

Dans ce contexte de profond embarras, l'ouvrage publié par Frédéric Brahami se détache de toute évidence comme une contribution de première importance, susceptible de nous aider à sortir de notre paralysie.⁹ A travers une relecture historico-conceptuelle de la pensée du XIX^{ème} siècle français, il ne vise en effet qu'à nous remettre en présence d'une tradition singulière dont l'ambition première n'a été que de constituer la Révolution elle-même en héritage. Le paradoxe qui est le nôtre aujourd'hui ne peut pourtant rencontrer un début de solution que si l'on arrive à en soutenir d'abord un autre, bien plus troublant. Pour qu'elle ait pu commencer à relever d'une histoire qui pourrait encore nous appartenir, il a d'abord fallu que la Révolution soit questionnée en ses fondements et de la façon la plus décidée. Aussi, nous ne pourrions nous approprier à présent la liberté et l'égalité qu'en relevant de nouveau le défi lancé à l'origine par cette forme dérangeante de pensée, vouée en général à l'oubli, dont l'objectif déclaré a été de nous en exproprier pour toujours. Pas de Révolution qui tienne sans Réaction qui vaille. Telle est la thèse étonnante avancée dans un livre dont on voit bien qu'il ne va pas tout à fait dans le sens des exercices apologétiques auxquels les défenseurs des droits de l'homme nous ont accoutumés.

A quoi tient alors la nécessité de cette épreuve presque insupportable que Brahami a condensée dans le syntagme de "contrainte contre-révolutionnaire"? On ne peut le préciser que si l'on prend l'expression au pied de la lettre. Bien qu'il tende à en élargir parfois l'acception jusqu'à

⁸ Habermas est parvenu au même constat. Voir son "Prologue" à Jürgen Habermas. *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*. Paris, Gallimard, 2008, pp. 11-60.

⁹ Voir Frédéric Brahami. *La raison du peuple. Un héritage de la Révolution française (1789-1848)*. Paris, Les Belles Lettres, 2016.

y inclure la pensée conservatrice de ces auteurs anglais qui ont été très tôt amenés, comme Edmund Burke, à énoncer et dénoncer, au nom de la liberté, les excès de la Révolution, on ne parvient à fixer le sens du changement d'optique préconisé qu'en restreignant l'horizon contre-révolutionnaire à ses origines proprement françaises.¹⁰ C'est avant tout dans la pensée et l'œuvre de Joseph de Maistre et de Louis de Bonald que l'évènement fondateur de la politique moderne a été rejeté non pas à cause de ses répercussions, mais bien en raison de ses principes. À cet égard, même les thèmes de fait partagés, dont on trouvera dans l'ouvrage des analyses pénétrantes, au sujet de la dislocation révolutionnaire du temps historique, changent de signification et révèlent une autre portée. C'est qu'ils n'appartiennent pas du tout au même ordre de discours.

Le privilège qu'il faut accorder aux contre-révolutionnaires français ne s'explique que si l'on remonte à la source de l'opération inaugurale dont on les crédite. Placés en face de la Révolution comme d'une catastrophe inouïe, Maistre et Bonald n'avaient à coup sûr plus rien à conserver. C'est depuis une absence béante qu'ils ont été instigués à penser, s'il est vrai que le vide engendré par le séisme révolutionnaire ne pouvait certes pas être comblé, à leurs yeux, par le pouvoir d'un peuple souverain dont la vérité venait d'éclater à l'occasion des insurrections des "foules".¹¹ Assis au bord d'un gouffre d'où ne leur semblait pouvoir sortir autre chose qu'une populace privée de raison, Maistre et Bonald n'ont pu supporter le vertige d'un présent convulsif, suspendu entre un passé à peine mort et un futur à peine vivant, qu'en essayant de racheter la nécessité de la médiation manquante. Il s'agit, on s'en doute, du Roi-Père très chrétien, point de capiton de l'Ancien Régime.

À cette fin, le seul rappel des faits ne pouvait suffire, il était même destiné à rendre le manque encore plus criant. Aussi, il ne faut pas se laisser égarer par les renvois en effet très fréquents, dans les textes de Maistre et Bonald, aux leçons que l'histoire politique nous apporterait quant au besoin de cette médiation à laquelle on venait de couper la tête. Rien ne pouvait permettre de rejoindre, sur le plan d'une histoire raisonnée des formes politiques, la conclusion visée, où il s'agissait d'inverser au plus vite le temps, pour revenir aux doctrines comme aux institutions d'Ancien Régime. Une approche se bornant à explorer l'esprit général des "nations", à la façon d'un Montesquieu, si elle permettait certes d'attaquer à la racine les fictions du droit naturel, avait plutôt tendance à

¹⁰ Voir Sandro Chignola. "I controrivoluzionari e il diritto moderno", in Marco Cavina et Francesco Belvisi (éds.): *Diritto e filosofia nel XIX secolo*. Milano, Giuffrè, 2002, pp. 175-235.

¹¹ Voir aussi Frédéric Brahami. "Le temps de la foule. Les effets de l'expérience révolutionnaire française", in Elena Bovo (éd.): *La foule*. Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2015, pp. 29-53.

démontrer la variabilité des régimes, où risquait de prendre place même la quête révolutionnaire d'un ordre nouveau. Bref, ce n'est pas dans la réactivation de l'ancienne philosophie politique, pour insistant que puisse en paraître l'usage de certaines catégories distinctives, à commencer par le concept historico-politique de "constitution", qu'il faut chercher la source de la "contrainte contre-révolutionnaire", en ce qu'elle aurait eu à la fois de cohérent et de spécifique à faire peser sur les esprits. Il ne s'agit que d'un détour aussi incongru que trompeur qui nous éloigne du véritable champ de bataille.¹²

En fait, Maistre et Bonald n'ont pu donner suite à leur étonnement teinté de scandale qu'en déplaçant leur haine des droits de l'homme sur le plan de cette même philosophie que la Révolution venait d'installer aux postes de commande. Pris dans une contradiction insoutenable, les obligeant à déclarer impossible ce qu'ils avaient pourtant sous les yeux, soit un régime sans Dieu ni maître, ils ont bien dû essayer de se justifier aux yeux d'un public désormais éclairé. C'est ainsi qu'ils ont fini par s'engager, selon Brahami, dans une "critique de la critique". Telle est l'opération où se résume le coup d'envoi qu'ils auraient donné à une réflexivité inédite susceptible de dégager les graves lacunes des concepts fondamentaux de la modernité politique libérale, désormais répandus dans l'opinion et devenus sens commun. S'avançant sur le terrain de cette philosophie dont ils ont su saisir à quel point elle représentait le pivot invisible du pouvoir visible, Maistre et Bonald n'ont pas hésité à s'attaquer aux fondements du discours libéral-républicain, le jugeant responsable de l'erreur théorique logée au cœur de la catastrophe politique.

C'est ainsi la critique radicale des Lumières, en ce qu'elles ont su mettre en action la science politique moderne, qui permet de restituer cohérence et spécificité au défi lancé par Maistre et Bonald. On peut du même coup reconduire le noyau de cette philosophie antiphilosophique surgie au cœur de la Réaction, d'où sortira avec le temps la théologie politique de Carl Schmitt,¹³ à un double foyer problématique. Remettant consciemment en question le cadre de la pensée révolutionnaire, Maistre et Bonald ont été amenés, en effet, à reprendre à leur compte la séquence argumentative allant de l'état de nature à la nature de l'État, interrogeant dès lors à nouveaux frais l'humanité de l'homme et la souveraineté du peuple. C'est au cœur de la philosophie dont on s'était servi

12 Brahami s'est laissé parfois prendre au piège. Voir, par exemple, *La raison du peuple...*, pp. 174-175. C'est ce qui explique l'absence de Montesquieu tout au long de l'ouvrage, bien surprenante malgré l'explication fournie dans une note finale (voir p. 279).

13 Voir, par exemple, le dernier chapitre de Carl Schmitt. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin, Duncker & Humblot, 1922/1934 (tr. fr.: *Théologie politique*. Paris, Gallimard, 1988).

pour forger l'idéologie combative de la République qu'ils ont puisé les arguments à l'appui de leur double opération méta-critique. Aussi, est-ce en dernier lieu par la reprise des problèmes à la fois soulevés et laissés irrésolus par le *Contrat Social* et le *Second Discours*, en pensant avec Rousseau contre Rousseau, que Maistre et Bonald ont fini par resserrer l'étau de la contrainte contrerévolutionnaire.

Il faut dès lors repartir de la scène originelle du pacte, telle qu'elle se présente à l'entrée du *Contrat social*. Une multitude dissociée d'individus humains est censée s'y métamorphoser d'un coup en un peuple unifié de citoyens-sujets, suite à un engagement réciproque assurant l'indépendance de chacun et l'interdépendance de tous dans et par la traduction des droits dans les lois. A l'horizon du pacte, c'est bien une "société" que Rousseau voyait surgir, soit une "association" où les volontés de tous finissent par converger en la "volonté générale" du tout. Appréhendée comme "Etat" ou "Souverain", selon le point de vue passif ou actif, cette société politique autrefois appelée "Cité" et désormais nommée "République" se confondait dès lors avec le "Peuple" lui-même. Citoyen et sujet à la fois, le même individu y était ainsi envisagé comme la source et le destinataire d'une loi autonome, car enfin libérée de tout commandement en raison même de la participation de tous à l'"autorité souveraine" du tout.¹⁴

C'est à cette conclusion qu'ont réagi d'abord les contrerévolutionnaires français. Dans son *Etude sur la Souveraineté*, Maistre a prêté ainsi une oreille sourde au discours philosophico-politique à l'évidence devenu sens commun: "Le peuple est souverain, dit-on; et de qui? – De lui-même apparemment. Le peuple est donc sujet. Il y a sûrement ici quelque équivoque s'il n'y a pas une erreur".¹⁵ Le langage libéral-républicain n'égaraient les esprits, selon Maistre, que parce qu'il entretenait un malentendu sérieux sur le sens même des concepts, origine éloignée de l'usurpation politique. Incluant la totalité des individus, le peuple projeté par la Constitution sur la scène de la représentation ne pouvait être un vrai souverain, puisqu'il ne laissait plus aucune place logique pour des sujets pouvant bien obéir à ses commandements. Aussi, le syntagme "souveraineté du peuple" sonnait-il, aux oreilles de Maistre, comme étant tout à fait "dépourvu de sens".¹⁶ A propos de la "souveraineté", il a ainsi remarqué qu'il lui était en fait "impossible d'entendre par ce mot autre chose qu'un pouvoir réprimant qui agit sur le *sujet* et qui,

14 On fait référence au chapitre sur le "pacte social", in Jean-Jacques Rousseau. *Du contrat social; ou, principes du droit politique*. Amsterdam, Marc Michel Rey, 1762, liv. I, ch. VI.

15 Joseph de Maistre. "Etude sur la Souveraineté (1796)", in *Essai sur le Principe Générateur des Constitutions Politiques, suivi de Etude sur la Souveraineté*. Lyon, Emmanuel Vitte, 1924, pp. 89-333, ici p. 91.

16 Frédéric Brahami. *La raison du peuple...*, p. 162.

lui, est placé hors de lui”.¹⁷ La conclusion monarchique s’imposait dès lors d’elle-même, étant contenue dans la prémisse où il en allait du sens du politique: le pouvoir réprimant placé en face d’un peuple forcément assujéti car destiné à obéir ne pouvait être incarné, au pôle opposé du commandement, que par le Roi-Père.

Il faut en conclure que Maistre n’a pas du tout raisonné, sur ce point, en moderne. Si le mot est bien présent dans son étude, il adhérerait si peu au *concept* de souveraineté forgé par Hobbes, repris par Rousseau et traduit par Condorcet et Sieyès qu’il a réactivé à son encontre la négation qui était encore cachée dans son origine: la souveraineté du souverain. On ne peut alors affirmer que la pensée contre-révolutionnaire a essayé de défaire les prétentions exorbitantes du peuple intronisé par la République, en rappelant les “exigences logiques de la souveraineté”,¹⁸ que si l’on précise d’entrée que Maistre s’est appuyé, tout comme Bonald, sur un concept aussi différent qu’incompatible avec celui manié par les philosophes et les citoyens, car fondé sur la différence irréductible entre commandement et obéissance. La hiérarchie interne au monde humain, l’écart insurmontable entre le Roi et le peuple, n’avait d’autre origine, au sein du discours contre-révolutionnaire, que l’inégalité origininaire entre Dieu et l’homme, creusée par la Création et manifestée par la Révélation. C’est ce qu’a souligné Bonald, en renvoyant, dans sa *Législation primitive*, aux sources pauliniennes de toute théologie politique catholique: “Le pouvoir souverain, que nous appelons SOUVERAINETÉ, est en Dieu”.¹⁹

A la lumière de cette tentative de revenir sur l’inversion moderne du sens, la contrainte risque fort de se réduire à une mésentente. Contemporains des modernes, Maistre et Bonald auraient continué à parler et à penser selon le langage et les concepts de la théologie politique, n’ayant d’autre originalité à faire valoir, au sein de la discussion inaugurée par la Révolution, que leur insistance à entretenir le malentendu qu’on croyait avoir laissé derrière soi, depuis que Hobbes avait injecté dans les mots latins hérités un sens divergent de leur signification ancienne, car découlant de l’hypothèse d’une égale liberté des individus à l’état de nature: origine, fin et limite d’un “pouvoir” de l’humanité par principe opposé à toute forme de “gouvernement” des hommes, assimilé à la domination.²⁰ La contrainte contre-révolutionnaire n’a alors pu être perçue comme

17 Joseph de Maistre. “Etude sur la Souveraineté...”, p. 246.

18 Frédéric Brahami. *La raison du peuple...*, p. 158.

19 Louis-Gabriel-Ambroise de Bonald. *Législation primitive considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison, suivie de plusieurs traités et discours politiques*. Vol. 1. Paris, Le Clere, 1802, p. 336.

20 Voir Giuseppe Duso. “Il potere e la nascita dei concetti politici moderni”, in Sandro Chignola et Giuseppe Duso: *Storia dei concetti e filosofia politica*. Milano, FrancoAngeli, 2005, pp. 159-193.

telle qu'au prix d'une acceptation préalable non seulement du langage mais encore de la conceptualité moderne, où l'on voit bien qu'il a été question d'élever la théologie catholique à la dignité de la philosophie, en s'affranchissant au plus loin des dogmes de l'Église. Avant et afin de freiner en acte la Révolution, la Réaction a dû ainsi la relancer en pensée: l'idée d'une critique de la critique ne s'entend qu'en ce sens précis, renvoyant à son redoublement interne.

C'est un tel retournement de la critique sur elle-même qui se profile à l'horizon, lorsqu'on se déplace de la souveraineté disputée à son sujet supposé: le peuple des individus. Plus rigoureux que Maistre, Bonald a en effet attaqué le dispositif incendiaire des Lumières en son noyau opérationnel. Revenant à Rousseau, il a ainsi interrogé les conditions de cette extraordinaire métamorphose, mise en scène depuis par l'Assemblée constituante, qui était censée avoir changé dans les faits la multitude d'individus humains dissociés à quoi Sieyès avait reconduit les bourgeois du Tiers-Etat en un peuple aussi unifié qu'ordonné, contenu dans un Etat désormais basé sur les principes du droit. C'est en se focalisant sur ce passage que la critique rétrograde s'est transformée en une méta-critique susceptible de pointer les lacunes de nos concepts fondamentaux. Il s'agit, en l'occurrence, des manques affectant l'idée cardinale de "volonté générale".²¹

Dans sa *Théorie du pouvoir*, Bonald a essayé ainsi de creuser davantage l'écart entre les deux volontés déjà établi par Rousseau, afin de rendre impensable le passage de l'une à l'autre sans une révision du sens et de la visée du contrat. La singularité de la volonté générale, l'auteur du *Contrat social* l'avait élucidée en la reconduisant moins au nombre de sujets engagés qu'à la nature de leur engagement. La volonté constitutive du peuple ne devait se démarquer de la volonté de tous que parce qu'elle était censée avoir toujours en vue le *bien du tout*. C'est la possibilité de ce grand bond spontané en avant que Bonald a remis en question. Au sujet de ce bien qui doit faire lien, il a ainsi souligné qu'il faut le présupposer d'emblée, car on ne voit pas comment une volonté particulière, par nature déréglée, pourrait d'elle-même se régler. Quant à l'idée que l'individu s'élèverait seul vers le bien à mesure qu'il s'élève en pensée vers le général, Bonald a fait remarquer qu'un tel dépassement de soi suppose que le tout soit déjà présent à l'esprit de chacun, alors qu'il est censé résulter du pacte entre tous. Il en a conclu que, pour tout accord entre plusieurs individus, il faut présupposer surtout une *société déjà donnée*, espace des rapports où circule l'amour du bien qui seul peut soutenir la naissance d'un peuple doué d'une raison au moins morale.

21 Je reprends ici l'analyse de Frédéric Brahami. *La raison du peuple...*, pp. 159-161.

Invisible à la multitude assemblée, la société en passe de se faire peuple ne pouvait alors se rendre visible à tous, selon Bonald, sans la médiation singulière d'un homme littéralement hors du commun, appelé à formuler seul la loi permettant de faire émerger la volonté générale depuis le fond des mœurs. Telle est la place qu'avait toujours occupée, à la fois dans l'histoire des hommes comme dans les mythes qui l'ont relayée, la figure fondatrice du "législateur". Rapporté désormais à son origine, le peuple était dès lors destiné à apparaître comme une partie du tout, aussi nombreuse qu'on voudra, et même une partie soumise, puisque constituée comme telle par l'acceptation des lois d'un seul: "adopter des lois faites par un homme, c'est lui obéir et *obéir* n'est pas être *souverain* mais sujet".²² La logique du commandement et de l'obéissance, loin d'être présupposée au départ, réapparaît ici en conclusion d'un raisonnement tout moderne visant à préciser la condition ultime du pacte fondamental. Suite à sa refonte conceptuelle, il s'agissait désormais de l'envisager comme un contrat engageant une société et son souverain, ou plutôt un souverain et sa société, d'où résulte un peuple de sujets.

Plus insidieux que Bonald, Maistre a achevé de mettre à point ce renversement philosophique de la pensée révolutionnaire en rapportant son amorce à l'œuvre de Rousseau lui-même. Ce sophiste impénitent n'avait pas manqué de saisir quelques vérités. Il s'agit, en l'occurrence, de la vérité même du législateur.²³ C'est bien au *Contrat social* que nous devons la réintroduction, dans le discours de la science politique moderne, de cette figure en excès, par rapport aux prémisses du contrat, ne pouvant qu'en déstabiliser les assises. Cet "homme extraordinaire" dont la "raison sublime" dépassait, selon Rousseau, la seule "prudence humaine" qui semblait devoir présider seule au pacte, s'est toujours signalé, au cours de l'histoire, en réussissant à "faire parler les dieux". C'est dans le discours même de tout grand législateur qu'a toujours fini par se révéler, selon Rousseau, l'écart irréductible entre la société historique, déjà faite par les mœurs et surtout les croyances, et le peuple politique, toujours à faire par les lois, fruit d'un contrat ayant forcément une autre visée que la seule préservation des droits: la création d'un lien politique durable.²⁴

22 Louis-Gabriel-Ambroise de Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et l'histoire*. Vol. 1. Constance, 1796, p. XXI.

23 Ayant souligné la place du législateur dans le raisonnement de Rousseau (voir *La raison du peuple...*, p. 270), Brahami n'a pourtant pas mis en évidence ce dernier virage, au centre de la confrontation de Maistre avec Rousseau à partir du cinquième chapitre de son *Etude sur la souveraineté*.

24 Voir Jean-Jacques Rousseau. *Du contrat social...*, liv. II, ch. VII. Pour une tentative d'élucidation de ce Rousseau dont la pensée se situerait au-delà du contrat, voir Francesco Callegaro. "Le législateur et l'inconscient du peuple", *Etica & Politica / Ethics & Politics*, Vol. 20, N° 2, 2018, pp. 211-243.

Selon Maistre, il n'a manqué à Rousseau que le courage intellectuel d'être assez cohérent pour dégager ce qu'implique la nécessité du législateur: la présence du commandement au point de surgissement du peuple comme au cœur d'une société traversée par l'inégalité qu'il fait éclater au grand jour. De souverain, il ne pouvait y en avoir dès lors qu'un seul: l'instituteur du peuple lui-même, en ce qu'il a toujours commandé, selon Maistre, l'adoption même de la "constitution" où il a tout aussi bien trouvé sa place au sommet, en tant que souverain. Le passage du Roi au seul vrai Souverain s'imposait d'autant plus logiquement que Rousseau avait déjà dégagé, en suivant la voie du législateur, le chemin menant des mœurs à leur socle: la religion recelant la clé inébranlable de la constitution durable du peuple. Rousseau n'aurait raté à cet égard que la dernière conclusion. Alors qu'il en était en effet resté, lui, à une hypothèse douteuse, "il faudrait des dieux pour donner des lois aux hommes", Maistre l'a démenti par une affirmation tranchante, achevant de transformer la théologie catholique en un discours capable de sortir les modernes du cercle de la fondation: "Point du tout, il n'en faut qu'un".²⁵

Une fois sondée dans ses prémisses inavouées, la philosophie révolutionnaire semblait ainsi conduire d'elle-même, sous l'égide d'un Rousseau insoupçonné, sur le chemin de la contre-révolution. Ayant relancé la réflexion sur les fondements du contrat, Maistre et Bonald en ont conclu, en effet, à l'urgence de la Réaction: mise en ordre par la philosophie moderne, la théologie catholique a pu secréter sa politique antimoderne. On se demande du coup comment on a pu en venir à apprécier la force de la contrainte que Maistre et Bonald auraient su formuler, en faisant sentir le besoin logique et réel des mœurs et des croyances comme du commandement et de l'obéissance, sans épouser la conclusion théocratique qui en découlait. On dira qu'on en est sorti en introduisant la coupure de la "sécularisation" à l'intérieur du discours de la théologie politique, pour n'en retenir que les seuls éléments compatibles avec les idéaux de liberté et égalité, dès lors placés au fondement d'une révision d'ensemble des concepts fondamentaux de la modernité libérale. La question est pourtant de savoir à quel endroit précis a été posé un tel filtre, séparant l'élan réflexif de sa rechute rétrograde, de telle sorte qu'on ait pu en venir à dégager les composantes d'une nouvelle conception de la raison comme du peuple.

On s'approche ainsi de la thèse de Brahami. Son ample reconstruction historico-conceptuelle, où il en va d'une appréciation rétrospective des effets théoriques exercés par la pensée contre-révolutionnaire, semble se concentrer sur un seul élément résultant du filtrage de la

25 Joseph de Maistre. "Étude sur la souveraineté...", p. 118.

méta-critique rétrograde. Afin de justifier l'ancienne souveraineté du souverain, Maistre et Bonald n'auraient pas moins fini par introduire un principe puisant à une source inconnue avant leur réaction à la Révolution: c'est dans l'élaboration anticipée du *concept moderne de société*, en contrepoint de la négation résolue du peuple souverain, qu'il nous faudrait chercher le noyau de la "contrainte théorique" qui aurait pesée sur toute tentative successive de sauver la Révolution.²⁶ On entrevoit du même coup quelle est la tradition postrévolutionnaire que Brahami a cherché à faire ressortir, au miroir de la Réaction. Il ne s'agit que des *sciences sociales* elles-mêmes, pour autant que leur catégorie première, la société, aurait été d'abord forgée par les socialistes et sociologues ayant recueilli le fruit de la contrainte contre-révolutionnaire. C'est même à la reprise qu'en auraient fait Leroux et Proudhon, Saint-Simon et Comte, qu'il faudrait faire remonter l'oubli qui a frappé Maistre et Bonald, du moins jusqu'au rappel de Schmitt. Selon Brahami, si l'on a cessé d'en méditer la leçon, c'est qu'"on en a hérité sans le savoir, à travers la médiation socialiste et positiviste".²⁷

L'héritage révolutionnaire des sciences sociales recèlerait ainsi un héritage contre-révolutionnaire d'autant plus volontiers refoulé qu'il est bien scandaleux. Afin de restituer au peuple la raison comme l'action dont les réactionnaires voulaient le priver, en le réduisant à un sujet passif dont les lumières puisaient aux commandements du Roi et de Dieu, il aurait fallu replacer d'abord les idéaux modernes eux-mêmes au sein de cette société dont Maistre et Bonald auraient su saisir la fonction primordiale ainsi que les structures élémentaires. L'héritage même de la Révolution ne pouvait être constitué sans reprendre l'idée d'héritage, ressort de cet ordre premier de rapports où la solidarité des hommes et des temps résulte de la continuité des mœurs et des croyances. La réorientation décidée de la politique moderne vers cette justice future qu'on nommait encore "fraternité", solution socialiste de la contradiction libérale entre liberté et égalité,²⁸ n'aurait alors pu se dégager qu'en inscrivant la dette des droits dans la dépendance de toute génération présente par rapport aux générations passées, source de la persistance d'une forme de gouvernement irréductible au pouvoir. La place centrale accordée, de part et d'autre, à l'éducation serait la preuve suffisante de cette affinité d'arrière-plan entre la Réaction et l'autre Révolution.

26 Frédéric Brahami. *La raison du peuple...*, p. 220.

27 Frédéric Brahami. *La raison du peuple...*, p. 220, note 2.

28 Voir l'analyse lumineuse consacrée à Pierre Leroux: Frédéric Brahami. *La raison du peuple...*, pp. 131-138.

Parvenus à ce point, on ne peut pourtant pas manquer de se demander comment une seule et même catégorie, la société, a pu soutenir des ordres de discours si opposés, la théologie et la sociologie, qu'ils se sont traduits par des projets politiques aussi incompatibles que la théocratie et la démocratie. La différence ne tiendrait pas, en effet, à l'adoption de ce concept théorique aux prétentions très générales, la société humaine, mais bien au déploiement de ses implications politiques, recentrées sur la question du peuple souverain soulevée par la Révolution. Il y a à coup sûr, ici, une difficulté dans l'explication historico-conceptuelle qui nous renvoie avant tout à l'énigme de la pensée contrerévolutionnaire elle-même. En effet, Maistre et Bonald sont censés avoir affirmé, à la fois, l'autonomie d'une société humaine désormais saisie comme une réalité première, selon la logique plus que moderne reprise par la sociologie et les sciences sociales, et l'hétéronomie d'un commandement souverain reconduit à Dieu à travers le Roi, selon la logique toujours ancienne de la théologie politique comme de l'histoire providentielle qu'elle implique.

C'est à l'autre incursion des contre-révolutionnaires dans le champ de la science politique installée au pouvoir par la Révolution qu'il faut alors s'en remettre, si l'on veut dénouer cette énigme. A l'occasion de leur seconde confrontation avec la philosophie révolutionnaire, Maistre et Bonald ont en effet attaqué Rousseau sur l'autre versant, anthropologique, du dispositif théorique mis en action par les Lumières: ce second pilier où il en allait de l'humanité même de l'homme, source des droits qu'on devait lui reconnaître par nature. Le couple contre-révolutionnaire s'est ainsi servi du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* pour ouvrir davantage les failles du sens commun des modernes, jusqu'à en rendre manifeste l'inconsistance déjà palpable suite à leur première attaque. C'est au cours de ce dernier corps à corps avec l'idole de la Révolution que la question a fini par se régler: celle de savoir si l'homme est bien ou pas un être social.²⁹

Le fait est que Rousseau avait su poser le problème avec un degré de radicalité jusque-là inconnu et à vrai dire indépassé. Creusant les strates de l'histoire jusqu'à toucher le roc inentamé d'un "pur état de nature", il avait fini par se placer, dans la première partie du *Second discours*, en face d'un autre et bien plus profond abîme: le "grand intervalle" ayant dû séparer, à un moment donné de l'histoire naturelle, un grand singe aussi stupide que muet, perdu dans la forêt de sa solitude, d'un homme déjà accompli dont la présence d'esprit aurait pu s'attester aux liens tissés comme aux paroles échangées avec d'autres.³⁰ Démultipliant les difficul-

29 Je reprends et développe ici les analyses de Frédéric Brahami. *La raison du peuple...*, pp. 222-231.

30 Sur ce point, voir Louis Althusser. *Cours sur Rousseau (1972)*. Paris, Le temps des cerises, 2012.

tés à mesure qu'il s'avancait vers une explication au moins probable de ce saut de l'humanité vers sa propre constitution, Rousseau n'avait finalement rencontré d'autre chose à offrir au lecteur sollicité par ses questions qu'une dernière difficulté, insurmontable. Le *Second discours* n'a pas tranché, c'est sûr, la question de savoir ce qui a été "le plus nécessaire" pour le surgissement d'un homme doué de raison, car capable de penser selon des concepts: "de la Société déjà liée, à l'institution des Langues, ou des Langues déjà inventées, à l'établissement de la Société".³¹

C'est ce doute vertigineux de Rousseau auquel est encore suspendue la recherche contemporaine que Bonald a essayé de convertir, quant à lui, en une certitude d'autant plus inébranlable qu'elle était appelée à soutenir son édification philosophique de la théologie politique. Placée en face de l'alternative entre la société et le langage, en tant que source de la raison humaine, Bonald n'a pas hésité: l'homme n'est homme que parce qu'il parle, car seule la parole donne forme à des idées autrement réduites à des sensations informes dont on ne peut se servir pour raisonner; or, si l'homme pense parce qu'il parle, c'est qu'on a dû lui transmettre d'abord le langage, comme le montre le besoin où se trouve tout enfant de devoir recevoir sa langue. Toute chaîne de transmission devant remonter jusqu'à une origine première, Bonald en a conclu à la nécessité d'une transmission primitive du langage. Il a ainsi reconduit la Création de l'homme par Dieu au don de la parole, tout autant qu'il a essayé de justifier l'existence du vrai Souverain à partir du fait premier du langage. Si l'homme parle, c'est que Dieu existe: telle est la thèse inouïe de Bonald dont on n'a peut-être pas mesuré jusqu'ici toute la portée.

Aussi, est-ce depuis une philosophie du langage apportant une preuve inédite de l'existence de Dieu que Bonald en est venu à rechercher le "principe générateur" de la société.³² Cette société humaine qui s'était présentée comme une réalité première par rapport au peuple était dès lors vouée à apparaître à son tour comme une réalité seconde, une fois rapportée à sa source ultime: le gouvernement de Dieu sous-tendu à l'existence du langage.³³ Ar-

31 Jean-Jacques Rousseau. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Amsterdam, Marc Michel Rey, 1755, p. 60.

32 C'est ainsi qu'il faut entendre le titre de l'ouvrage où Bonald a achevé de mettre à point sa "philosophie sociale". Voir Louis-Gabriel-Ambroise de Bonald. *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société, suivi de Méditations politiques tirées de l'évangile*. Paris, Le Clere, 1830.

33 L'affirmation de la préséance du langage sur la société devrait mettre d'autant plus en alerte que la bifurcation formulée par Rousseau s'est présentée une seconde fois dans l'histoire de la pensée, à l'intérieur cette fois-ci des sciences sociales déjà constituées. Claude Lévi-Strauss a jeté, en effet, les bases de son anthropologie en rebroussant chemin par rapport à l'orientation inverse, faisant prévaloir la société sur le langage, qui avait soutenu jusque-là le développement de la sociologie. A la différence de Bonald, ce n'est pas au mystère de Dieu mais à celui du cerveau qu'il a confié l'explication du changement total ayant permis au monde de se mettre

ticulé selon les trois ordres qui ont trouvé leur composition parfaite dans l'Ancien régime, soit l'ordre domestique, politique et religieux, un seul et même "pouvoir" déployé en trois degrés ascendants (Père, Roi, Dieu) figure alors, au sein de la "métaphysique sociale" de Bonald, comme le pivot d'une structure elle aussi triadique où l'"autorité" d'un intermédiaire (Mère, Ministre, Pape) est chargée d'exécuter le commandement engendrant un sujet passif (Enfant, Peuple, Fidèle). Ce que Bonald a nommé "société" dévoile ici sa signification véritable autant que sa référence exclusive. Il s'agit du résultat *contingent* d'une action générative remontant toujours vers la même cause, le commandement d'un seul, et produisant toujours le même effet, l'obéissance de tous, au sein d'une série d'ordres réduits à une isonomie de principe effaçant toute pluralité: Famille-Etat-Eglise.³⁴

Il faut en conclure que Bonald n'a tenu à souligner à quel point la société façonne l'homme, d'après le principe de sa "philosophie du nous" inversant la "philosophie du moi" des Lumières, que parce qu'il a d'abord envisagé qu'un homme seul l'engendre toujours, en raison même de la subordination ontologique du social au commandement, tout aussi extérieure à l'humain que peut l'être un effet par rapport à sa cause. Telle est la leçon que Bonald a cherché à illustrer à l'aide d'un apologue que Brahami a extrait d'une note de *La démonstration philosophique du principe constitutif de la société*. Il s'agit d'une description des dynamiques d'interaction déclenchées par un accident de rue dans l'une de nos "cités populeuses". On serait censés y constater toujours la présence d'un seul homme, plus fort et plus hardi, intervenant pour "réparer le mal" avec l'aide active de quelques-uns et sous le regard passif de tous les autres. La foule différenciée selon les trois ordres d'une même structure nous donnerait ainsi une "image" de la "formation fortuite de la société".³⁵

C'est ce processus d'engendrement par le commandement, visible à la petite échelle d'une foule, qui aurait permis de faire émerger, à l'origine de l'histoire, une "société régulière et organisée" à partir de l'"agrégation fortuite des familles". Cette société enfin constituée ne pouvait apparaître, dans l'optique de Bonald, que comme l'Etat d'un souverain n'ayant

à signifier tout d'un coup. Voir Claude Lévi-Strauss. "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", in Marcel Mauss: *Sociologie et anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France, 1950, pp. IX-LII.

34 Voir Bruno Karsenti. "De quelques concepts fondamentaux: autorité, société, pouvoir", in *D'une philosophie à l'autre...*, pp. 57-90.

35 Voir Louis-Gabriel-Ambroise de Bonald. *Démonstration philosophique...*, ch. 6: "De l'état public de société", pp. 107-120, ici p. 110, note 1. Cet apologue avait été déjà commenté par Pierre Macheray dans le sens curieux d'une anticipation de la sociologie de Comte et Durkheim, alors même qu'elle permettrait de ressaisir la genèse conservatrice de la psychologie sociale de Tarde. Voir Pierre Macheray. "Aux sources des rapports sociaux. Bonald, Saint-Simon, Guizot", *Genèse* 9, 1992, pp. 25-43.

d'autre titre à revendiquer, pour se faire obéir de son peuple, que d'être l'héritier de l'"homme fort" ayant su entraîner au combat, sur la scène d'une guerre primitive, une multitude réticente.³⁶ L'absence du concept moderne de société, si l'on entend faire référence à la catégorie ayant soutenu la genèse et le développement des sciences sociales, est d'autant plus éclatante ici que la réduction du social à un effet contingent du commandement se prolonge dans l'absorption de la société constituée au niveau du pouvoir absolu d'un souverain dont la légitimité s'enracine dans le danger de la guerre. Assimilé à une "grande famille", l'Etat pensé par Bonald devait dès lors faire une place à un Roi envisagé comme le Père de ce grand enfant qu'est un peuple de travailleurs n'ayant "proprement rien à faire", sinon obéir à la source de sa conservation.³⁷ Écrasée au plan du concept, la société des sciences sociales disparaît aussi bien de la réalité, se perdant quelque part sur la ligne continue qui est censée relier la pluralité de familles à la grande famille de la Nation engendrée par le souverain d'un Etat monarchique, sur le fond de la grande famille humaine prise en charge par Dieu à travers l'Eglise.³⁸

Confrontés à cette mise en cohérence de la théologie politique catholique, on est forcé d'en conclure que cet ordre de discours a pu anticiper si peu la naissance des sciences sociales que la société humaine y était tout aussi impensable qu'insaisissable, en tant que réalité première où est censée se forger l'humanité même de l'homme, en deçà du langage comme au-delà du pouvoir. Il faut dès lors revenir sur l'explication historico-conceptuelle rapportant l'élaboration de cette catégorie à la critique rétrograde des Lumières et comprendre tout autrement la thèse avancée par Brahami. En effet, alors qu'il semblait prolonger la perspective déjà défendue par Nisbet,³⁹ relayée depuis par l'enseignement des sciences sociales, Brahami ne l'a reprise à son compte que pour la mettre à l'épreuve des textes. Il en est sorti avec la conviction que l'on ne saurait s'en tenir à l'idée d'une genèse réactionnaire du point de vue sociologique, quand bien même on se servirait de la sécularisation pour essayer d'expliquer le passage de la théologie à la sociologie. Pour être aussi "vraie" que "bien connue", cette explication ferait abstraction du mouvement historique au cours duquel

36 Voir Louis-Gabriel-Ambroise de Bonald. *Démonstration philosophique...*, pp. 108-110.

37 Voir Louis-Gabriel-Ambroise de Bonald. *Démonstration philosophique...*, ch. 9: "Du sujet dans la société publique", pp. 133-140.

38 Il s'agit de la "vielle théorie patriarcale" dont Durkheim fera valoir qu'en effaçant le sens distinctif du politique, elle bloquait aussi bien la voie vers une compréhension de la société globale. Voir Emile Durkheim. *Leçons de sociologie*. Paris, Presses Universitaires de France, 1950, pp. 82-83.

39 Voir Robert Nisbet. *The Sociological Tradition*. New York, Basic Books, 1966.

“les héritiers des Lumières et les progressistes ont réagi à la critique contre-révolutionnaire de la Révolution”.⁴⁰

On ne saurait être plus clair. A l'encontre de ce qu'on avait cru comprendre, l'héritage révolutionnaire n'a pu en fait se constituer comme tel, dans et par le discours des sciences sociales, que parce que les premiers socialistes et sociologues ont su d'abord reprendre et corriger le rationalisme des Lumières, avant et afin de *réagir à la Réaction*. Il faut dès lors essayer d'expliquer, pour conclure, comment un tel sursaut a pu tout simplement prendre forme, en sachant que le spectre des options disponibles à l'époque, d'un point de vue à la fois épistémologique et politique, paraissait s'épuiser dans une lutte sans fin entre deux perspectives résolument antagoniques, excluant d'emblée toute possibilité de synthèse: la théologie et la philosophie, l'Ancien Régime et la République. On est ici au bord du basculement où la Révolution n'a pu être préservée et relancée que parce qu'elle a été déplacée avant tout sur le plan du savoir, lors d'un dernier exercice réflexif: le seul à avoir réussi à dégager le concept fondamental de société.

C'est le blocage même de la politique moderne qui en a dicté le surgissement. Le diagnostic d'impasse à surmonter, où il n'était déjà plus question d'une catastrophe insurmontable, a été en effet formulé par Auguste Comte au moment où il s'est lancé dans l'élaboration de ce projet ambitieux qu'il a condensé dans le mot même de “sociologie”, forgé à l'occasion. Comte a présenté la “science sociale véritable” qu'il envisageait de bâtir comme cette “régénération radicale de la science politique” dont l'originalité irréductible devait être mesurée avant tout à sa capacité de sortir la France et même l'Europe de l'alternance fatale entre Révolution et Réaction. Comme le montre Brahami, en revenant sur les leçons finales du *Cours de philosophie positive*, l'écart de la sociologie s'est alors creusé d'entrée, la double négation des Lumières et de leur ombre ayant puisé son élan à l'urgence politique d'accomplir une nouvelle *création* théorique. Le risque d'une possible dissolution libérale du social, contrecarrant les espoirs progressistes, a été ainsi déplacé par Comte, en contrepoint des craintes rétrogrades, depuis un présent déjà avéré vers un futur à conjurer à l'aide d'un savoir enfin à même d'avoir une prise réfléchie sur les tendances à l'œuvre dans le processus révolutionnaire en cours. Il ne pouvait s'agir que d'une science proprement politique parce que véritablement sociale, capable de penser enfin la société, afin de remettre en marche l'histoire, en la dirigeant ailleurs.⁴¹

40 Frédéric Brahami. *La raison du peuple...*, p. 38, note 1. La même idée est formulée aux pp. 82-83.

41 Je synthétise ici les analyses de Frédéric Brahami. *La raison du peuple...*, p. 110 et sv.

La réalisation de cette “grande opération philosophique” en quoi a consisté, selon son auteur, l’invention de la sociologie a supposé de mettre en œuvre une forme inédite de méta-critique, dépassant le questionnement rétrograde tout aussi bien que la seule affirmation des Lumières dans et par la mise en évidence du point aveugle partagé par les deux fronts antagoniques. A travers le jeu de miroir de leur opposition, libéraux et réactionnaires en venaient en effet à reconduire, selon Comte, un même *mirage du pouvoir*, affectant le politique d’absolu. Les prétentions rivales à la souveraineté n’étaient en ce sens que l’indice d’un même aveuglement, sous-tendu à la différence en effet radicale de signification entre l’exigence de commandement et son effacement. C’est bien à l’ombre d’un pouvoir souverain envisagé comme la contrepartie d’une liberté naturelle appréhendée en deçà de toute solidarité, car rapportée à l’homme générique, que la société avait fini, sinon par disparaître, du moins par devenir impensable. Aussi, dans l’indication de méthode revendiquant le besoin de forger des notions relatives et non absolues, il faut savoir lire surtout l’exigence impérieuse d’une redéfinition préalable du politique, capable de mettre fin à ce mythe persistant du législateur où se nourrissait une même illusion sur l’exception du pouvoir en tant que source volontaire de tout lien comme de tout collectif.⁴²

Engagé dans le redressement du concept central de toute pensée politique, Comte n’a alors pu essayer de surmonter la confusion des deux pouvoirs, en rappelant y compris aux penseurs rétrogrades la distinction nécessaire du spirituel et du temporel,⁴³ qu’en dissipant d’abord la confusion même du pouvoir, entretenue dans l’opinion par les Lumières. La puissance souveraine était en effet censée devoir être d’abord ressemblée dans le corps politique avant que les mains n’en puissent en venir à envisager de s’approprier à la fois la crosse et l’épée. Afin de saisir le politique au-delà du pouvoir, et dégager ainsi la voie vers une société dépassant l’État, Comte a alors fini par tirer du royaume des ténèbres où Hobbes l’avait confinée moins la théologie catholique médiévale que la philosophie politique ancienne, foyer éloigné de ces Lumières alternatives qui s’étaient déjà attestées avec éclat dans *L’esprit des lois* de Montesquieu. Une révision conceptuelle en a découlé où le politique s’est vu repensé pour être replacé au sein de cette totalité articulée de rapports sociaux que le pouvoir souverain rendait inaccessible, en raison même de sa prétention de l’engendrer.

42 Voir Auguste Comte. *Cours de philosophie positive*. Paris, Bachelier, 1839, leçon 48.

43 C’est l’opération accomplie dès les *Considérations sur le pouvoir spirituel* (1820), où Comte a rapporté les deux pouvoirs à la société politique au titre de deux fonctions nécessaires, selon une perspective immanente faisant de la théologie catholique moins la source des concepts sociologiques qu’un objet de réflexion historique.

Ayant inscrit en son sein le clivage entre l'esprit et le corps, l'opinion et l'action, Comte a ainsi fait d'un *gouvernement toujours politique* le lieu d'émergence et le point de synthèse des tendances, intellectuelle et morales, à l'œuvre dans toute société humaine, y compris aux époques révolutionnaires. C'est en radicalisant le principe revendiquant la subordination nécessaire des lois aux mœurs que Comte a alors envisagé, dans la décisive leçon 48 du *Cours de philosophie positive*, d'arracher l'analyse du présent à l'alternative entre création et catastrophe. Dans la perspective d'une sociologie enfin nommée et pensée, la modernité inaugurée par la Révolution et rejetée par la Réaction ne représentait plus qu'une "crise": le dernier retentissement d'une contradiction latente entre des tendances opposées dont la résolution ouverte sur le futur appelait désormais l'intervention résolue d'un nouveau gouvernement temporel, orienté en sa réorganisation constitutionnelle par les éclaircissements intellectuels d'un gouvernement spirituel lui aussi inédit.

Le diagnostic politique d'impasse s'est traduit par un pronostic théorique visant avant tout à installer au sommet du savoir cette nouvelle science politique qu'était la sociologie, au lieu et place d'une philosophie que les Lumières n'avaient substituée à la théologie que pour mieux en désactiver les fonctions directives. La Révolution avait fini par consacrer un gouvernement spirituel tout à fait paradoxal, éradiquant au nom de la liberté la possibilité de tout gouvernement.⁴⁴ Enfermée dans une conscience d'autant plus impénétrable qu'elle était protégée par le pouvoir absolu qu'elle autorisait, la liberté d'examen avait été ainsi soustraite par principe à tout examen comme à toute orientation. Couplé avec celui du pouvoir, le dogme de la liberté avait rendu impossible toute interrogation des fondements et objectifs de la politique moderne, les pathologies engendrées par le libéralisme et entretenues par sa négation rétrograde étant du même coup placées elles aussi hors de toute discussion raisonnée. La critique des dogmes s'alimentait des dogmes de la critique, comme Comte pouvait le constater en mesurant les effets de leur répercussion irréfléchie au sein des sphères chargées de les transmettre. Il s'agissait des lieux où circulait ce quatrième pouvoir, en excès par rapport aux trois ordonnés par la Constitution, dont la spécificité tenait au fait qu'il travaillait en contrebande au façonnement des esprits, les gouvernant à leur insu en vue de l'affranchissement même de tout gouvernement. Au-delà de l'espace public où les intellectuels des Lumières avaient déployé leur action, avant d'être relayés par les journalistes, c'est surtout à cette Ecole dont Condorcet avait fixé à l'avance le plan d'ensemble, pour en faire la clé de voute de

44 Je reprends ici les analyses de Frédéric Brahami. *La raison du peuple...*, pp. 255-265.

la République, que Comte a reconduit l'imposition presque universelle des dogmes du libéralisme.

C'est bien sur ce plan qu'il a livré le combat. Afin de terminer la Révolution en l'achevant, Comte a essayé ainsi d'explorer les tensions à l'œuvre dans l'opinion désormais libre de s'affirmer, jusqu'à faire émerger la possibilité de discuter de la liberté elle-même, en s'appuyant sur les tendances nouvelles où se laissait entrevoir la production collective d'un futur alternatif à l'encadrement fermé des droits de l'homme. En fondant la sociologie, il a été ainsi question, pour Comte, de se donner avant tout les moyens intellectuels permettant de capter, au plus vif du processus en cours, au cœur même de la crise, les "forces sociales prépondérantes" qui étaient appelées à devenir politiquement "dirigeantes", si encore on leur donnait l'appui qu'elles nécessitaient, celui d'une nouvelle science politique. C'est sur ce point de chute qu'il faut alors ressaisir la fondation de la sociologie, en ce qu'elle s'est pensée depuis son surgissement comme le seul discours capable de préserver *et* relancer la Révolution, en orientant le processus déclenché par la quête de liberté vers des finalités aussi concrètes que positives, en contrepoint des pathologies modernes.

Ayant consacré un temps qui paraît invraisemblable au développement de la "philosophie positive", soit à la récapitulation rétrospective des acquis principaux des sciences modernes, Comte a pu donner l'impression de n'avoir eu autre chose en vue que la construction d'une épistémologie générale pouvant se constituer comme le gardien de l'édifice moderne du savoir. Il n'est certes pas étonnant que les historiens qui s'en tiennent encore à cette vulgate du positivisme n'arrivent pas à s'expliquer que la sociologie ait pu y trouver son lieu de naissance.⁴⁵ C'est qu'ils en manquent le trait distinctif, cette impulsion politique première qui a amené Comte moins à sanctionner le discours de la science qu'à l'infléchir, s'engageant dans une réflexion à la fois historique et philosophique qui visait à traverser tous les paliers du savoir, afin de rejoindre en dernier lieu le dernier. Reconstruire la hiérarchie des sciences ne visait qu'à dégager la grille où devait trouver sa place l'invisible pouvoir spirituel des modernes: cette philosophie mêlée de théologie, la science politique moderne, dont les dogmes avaient besoin d'être secoués, si l'on voulait éviter la rechute rétrograde dont ils étaient en grande partie responsables.

Ecartant les lieux communs que l'enseignement des sciences sociales ne cesse de reconduire, la reconstruction historico-conceptuelle

⁴⁵ C'est ainsi que Johan Heilbron n'a pas réussi à tenir la promesse d'explication annoncée dans le titre de son ouvrage. Voir Johan Heilbron. *Naissance de la sociologie*. Marseille, Agone, 2006.

de Brahami s'achève alors sur l'œuvre de Comte où s'est accompli le retour attendu de la sociologie au politique.⁴⁶ Au sein du *Discours sur l'ensemble du positivisme*, le rappel de la double opération déjà réalisée, diagnostic politique et remède théorique, s'est complété par une analyse réflexive des sources sociales mêmes de la sociologie. Avec une lucidité accrue que les événements de 48 ont sans doute contribué à éveiller, Comte y a en effet rattaché, pour la première fois, la genèse de la catégorie soutenant le nouveau regard sociologique aux expériences d'un sujet collectif portant en soi le sens tout entier du social. Plongée dans un monde qui semblait la destiner à une mésentente réitérée, analogie à celle qui avait condamné la théologie politique des contrerévolutionnaires, la sociologie n'a pu trouver l'appui dont elle avait besoin pour boucler sa fondation et relancer la Révolution qu'auprès des classes qui avaient été préservée, en raison même de leur exclusion de tout pouvoir, de l'instruction dispensée au nom des dogmes libéraux. C'est au contact des "prolétaires" que Comte a finalement trouvé l'ancrage social de ce point de vue sociologique qu'il avait placé à la base d'une refonte intellectuelle et politique de la modernité. Il s'agissait en effet de la partie de la société où la société même était encore pensable, voire perceptible: le "point de vue général" s'y affirmait d'autant plus nettement, sur le plan de la pensée, que la "solidarité" en était, au niveau de l'action, la ressource pour faire face aux effets de la dissolution libérale des liens.

L'"heureuse équivoque" de la langue française a permis à Comte de penser le peuple des prolétaires moins comme une classe à part que comme la "masse sociale" elle-même, source de l'expérience pouvant donner à la catégorie de société le fondement réel qui lui avait fait jusque-là défaut. Il n'en faut pas plus pour conclure qu'il s'agissait bien d'un concept politique, voué à faire émerger à nouveau l'antagonisme qu'on avait fini par étouffer, en n'envisageant d'autre alternative au peuple des affranchis que l'insurrection de la multitude. Une fois repensée comme le foyer même de la solidarité en train de se faire, voire comme la source de son expression réfléchie, le peuple cessait de se réduire à cette part des sans part dont les libéraux et les réactionnaires n'attendaient autre chose qu'une déflagration destructrice: il s'agissait, à l'inverse, du pilier même de ce nouvel ordre des rapports qui attendait les modernes depuis l'éclatement de la Révolution. La force sociale enfin trouvée dont la prépondérance la destinait à être politiquement dirigeante, si seulement elle se prédisposait à accentuer la conversion sociologique du regard qui seule pouvait permettre de penser jusqu'au bout la forme constitutionnelle susceptible de la consacrer.

⁴⁶ Je reprends et développe l'analyse de Frédéric Brahami. *La raison du peuple...*, pp. 265-271.

C'est alors au point de rencontre entre le prolétaire, sociologue spontané, et le sociologue, prolétaire systématique, que Comte a situé le surgissement de la véritable raison du peuple, l'envisageant du même coup comme le seul héritage révolutionnaire à la fois concevable et viable. Cette raison théorique-pratique d'un peuple composé de prolétaires-sociologues était appelée à soutenir un seul et même gouvernement, dans et par une alliance qui aurait permis à une démocratie enfin pensée comme la participation des classes populaires à la direction des affaires communes de se prolonger par une éducation elle aussi populaire, car ordonnée au développement d'une sociologie propulsée par l'élévation intellectuelle des prolétaires eux-mêmes. Une fois parvenue au sommet du savoir, cette raison à la fois prolétaire et sociologique aurait dû récapituler l'histoire des sciences dans une perspective politique, avant et afin de se reprendre elle-même en refaisant l'histoire des sociétés jusqu'à rejoindre son présent révolutionnaire. Il s'agissait par là de faire parvenir les prolétaires à la plus claire conscience de la refonte des droits qu'ils portaient en eux-mêmes, en raison de la torsion imposée par la solidarité des temps et des hommes qu'ils étaient les seuls à pouvoir saisir en son ressort à la fois intellectuel et affectif.

Socle d'un projet visant à ouvrir l'horizon d'une modernité alternative, la sociologie ainsi restituée à sa genèse historique comme à sa visée politique, au plus près de l'éclatement du mouvement ouvrier à Paris en 1848, nous renvoie dès lors à notre propre présent. Dans un contexte marqué par une nouvelle crise de la modernité libérale et traversé déjà par des tentations réactionnaires, l'anomalie sociologique retrouve son actualité inattendue. Elle ne peut pourtant être engagée dans le débat contemporain, où il s'agit une fois de plus de sortir de la paralysie, que si l'on arrive à établir d'abord ce que les sciences sociales ont pu faire de cet héritage révolutionnaire qui a été finalement placé au foyer du peuple. Ayant dû s'accommoder d'un autre genre de contrainte, en l'occurrence celle qui leur a imposé de se transformer en disciplines dotées d'une méthode empirique propre et vouées à l'accumulation indéfinie de connaissances, il reste en effet à prouver qu'elles ont malgré tout réussi à rester fidèles à la promesse que Comte a été le premier à essayer de tenir. C'est à cette condition qu'on pourra s'appuyer sur les ressources mises à disposition par la tradition sociologique que l'on aura par là dégagée.

Bibliographie

Althusser, Louis. *Cours sur Rousseau (1972)*. Paris, Le temps des cerises, 2012.

Bonald, Louis-Gabriel-Ambroise de. *Législation primitive considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison, suivie de plusieurs traités et discours politiques*. Vol. 1. Paris, Le Clere, 1802.

— *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société, suivi de Méditations politiques tirées de l'évangile*. Paris, Le Clere, 1830.

Brahmi, Frédéric. “Le temps de la foule. Les effets de l'expérience révolutionnaire française”, in Bovo, Elena (éd.): *La foule*. Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2015, pp. 29-53.

— *La raison du peuple. Un héritage de la Révolution française (1789-1848)*. Paris, Les Belles Lettres, 2016.

Callegaro, Francesco. “Le législateur et l'inconscient du peuple”, *Etica & Politica / Ethics & Politics*, Vol. 20, N° 2, 2018, pp. 211-243.

Chignola, Sandro. “I controrivoluzionari e il diritto moderno”, in Cavina, Marco et Belvisi, Francesco (éds.): *Diritto e filosofia nel XIX secolo*. Milano, Giuffrè, 2002, pp. 175-235.

Chignola, Sandro et Duso, Giuseppe. *Storia dei concetti e filosofia politica*. Milano, FrancoAngeli, 2005.

Comte, Auguste. *Cours de philosophie positive*. Paris, Bachelier, 1839.

Condorcet, Nicolas de. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Paris, Agasse, 1795.

Durkheim, Emile. *Leçons de sociologie*. Paris, Presses Universitaires de France, 1950.

Duso, Giuseppe (éd.). *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*. Roma, Carrocci, 1999.

Habermas, Jürgen. *Droit et démocratie: entre faits et normes*. Paris, Gallimard, 2006.

— *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*. Paris, Gallimard, 2008.

Heilbron, Johan. *Naissance de la sociologie.* Marseille, Agone, 2006.

Jaume, Lucien. *Le discours jacobin et la démocratie.* Paris, Fayard, 1989.

Kant, Emmanuel. *Projet de paix perpétuelle. Esquisse philosophique.* Paris, Vrin, 1984.

Karsenti, Bruno. *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes.* Paris, Gallimard, 2013.

Lévi-Strauss, Claude. "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", in Mauss, Marcel: *Sociologie et anthropologie.* Paris, Presses Universitaires de France, 1950, pp. IX–LII.

Macheray, Pierre. "Aux sources des rapports sociaux. Bonald, Saint-Simon, Guizot", *Genèse* 9, 1992, pp. 25–43.

Maistre, Joseph de. *Essai sur le Principe Générateur des Constitutions Politiques, suivi de Etude sur la Souveraineté.* Lyon, Emmanuel Vitte, 1924.

Mercier, Louis-Sébastien. *De Jean-Jacques Rousseau considéré comme l'un des premiers auteurs de la Révolution.* Paris, Buisson, 1791.

Nisbet, Robert. *The Sociological Tradition.* New York, Basic Books, 1966.

Pettit, Philip. *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement.* Paris, Gallimard, 2004.

Rousseau, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.* Amsterdam, Marc Michel Rey, 1755.
— *Du contrat social; ou, principes du droit politique.* Amsterdam, Marc Michel Rey, 1762.

Schmitt, Carl. *Théologie politique.* Paris, Gallimard, 1988.

