Santiago M. Zarria
EDITOR



Carl Schmitt

La *forma-concepto* y sus genealogías

VOLUMEN 1

COLECCIÓN DE CIENCIAS POLÍTICAS

Editorial Universitaria
Universidad Central del Ecuador

Filosófica Editorial

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad Central del Ecuador

CARL SCHMITT
La *forma-concepto* y sus genealogías

CARL SCHMITT
The *concept-form* and its genealogies

La Colección de Ciencias Políticas reúne obras dedicadas al estudio crítico del poder, el Estado, los conflictos políticos y las relaciones socio-estatales, las disputas por la hegemonía y los procesos de dominación, resistencia y emancipación. Desde Ecuador y con una perspectiva latinoamericana y global, busca impulsar la producción y circulación de pensamiento crítico que contribuya a comprender los desafíos políticos contemporáneos y a transformar las relaciones de poder que configuran nuestras sociedades.

La colección forma parte del proyecto de vinculación con la sociedad **COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL**, impulsado conjuntamente por Filosófica – Fundación de Estudios Filosóficos, Políticos y Culturales y la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador. En el marco de este proyecto se han incorporado dos nuevas colecciones complementarias: la Colección de Ciencias Políticas y la Colección Sociológica, orientadas a fortalecer la investigación, democratizar el acceso al conocimiento y fomentar el diálogo entre la academia y la sociedad.

COORDINACIÓN GENERAL DEL PROYECTO

Prof. Santiago M. Zarria Prof. Martín Aulestia Calero

COORDINADORA DE LA COLECCIÓN
DE CIENCIAS POLÍTICAS

Prof[a]. Soledad Stoessel

Santiago M. Zarria
(editor)

CARL SCHMITT

La *forma-concepto* y sus genealogías

CARL SCHMITT

The *concept-form* and its genealogies

VOLUMEN 1

Jean-François Kervégan
Carlo Galli
Alvise Capria
Masoud Sinaeian
Lars Vinx
Caio Henrique Lopes Ramiro
Felipe Alves da Silva
Carlos Pérez-Crespo
Tommaso Gazzolo
Andrés Rosler
Viktoria Huegel
Ricardo Laleff Ilieff
Felix Alejandro Cristiá

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL

FILOSÓFICA EDITORIAL
UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
EDITORIAL UNIVERSITARIA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
Y HUMANAS

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL
La Colección Filosófica Actual constituye un proyecto editorial y de investigación desarrollado entre Filosófica, Fundación de Estudios Filosóficos, Políticos y Culturales, y la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador.

CARL SCHMITT
La *forma-concepto* y sus genealogías
Volumen 1

Santiago M. Zarria
Editor

1.ª edición | noviembre de 2026
ISBN | 978-9907-840-02-5

EDITORIAL UNIVERSITARIA
Universidad Central del Ecuador
Ciudadela Universitaria, av. América, s. n.
Quito, Ecuador
editorial@uce.edu.ec

FILOSÓFICA EDITORIAL
Filosófica, Fundación de Estudios Filosóficos, Políticos y Culturales
Quito, Ecuador
filosofica@fundacionfilosofica.com
www.fundacionfilosofica.com

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS
Universidad Central del Ecuador

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL
CONSEJO EDITORIAL
Santiago M. Zarria
Goethe-Universität, Frankfurt am Main, Alemania | Universidad Central del Ecuador
Martín Aulestia Calero
Universidad Central del Ecuador

COORDINADORA DE LA COLECCIÓN DE CIENCIAS POLÍTICAS
Soledad Stoessel
Universidad Central del Ecuador

FILOSÓFICA
Fundación de Estudios Filosóficos, Políticos y Culturales

CONSEJO ACADÉMICO
Fernando Barredo
Pontificia Universidad Católica del Ecuador
David Cortez
RWU Hochschule Ravensburg-Weingarten, Alemania
Fernando Wirtz
Universität Tübingen, Alemania | Universidad de Kioto
Micaela A. Díaz,
Lee University, Cleveland, TN. EE.UU.

Publicación apoyada por:
- ICALA, Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland e.V.
- Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador



DERECHOS Y ACCESO
Esta publicación se encuentra disponible para consulta y descarga gratuita. Los contenidos pueden utilizarse para fines no comerciales, siempre que se reconozca adecuadamente la autoría y se cite la fuente original. En caso de realizar modificaciones, adaptaciones o transformaciones, deberá preservarse el principio de libre acceso al contenido.
La autorización de acceso abierto no implica renuncia a los derechos morales de autor ni permite atribuir a los autores, editores o instituciones participantes modificaciones realizadas por terceros.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....11
Santiago M. Zarria

PRIMERA SECCIÓN
FORMA-CONCEPTO, TEOLOGÍA POLÍTICA Y SECULARIZACIÓN

CAPÍTULO 1. CARL SCHMITT, HISTORIEN POLITIQUE DES IDÉES POLITIQUES 47
Jean-François Kervégan

CAPÍTULO 2. LE TEOLOGIE POLITICHE DI CARL SCHMITT. MODERNITÀ E SECOLARIZZAZIONE FRA DECISIONE, TRASCENDENZA, TECNICA. 65
Carlo Galli

CAPÍTULO 3. THROUGH THE CONCEPT-FORM AND WHAT CARL SCHMITT FOUND THERE. SCHMITT'S THEOLOGICO-POLITICAL CONCEPTUALITY AS A SOCIO-JURIDICAL METHODOLOGY 93
Alvise Capria

CAPÍTULO 4. THE INTELLIGIBILITY OF THE POLITICAL 157
Masoud Sinaeian

SEGUNDA SECCIÓN
GENEALOGÍAS Y LÓGICAS DE LA DECISIÓN, LA DICTADURA Y LA EXCEPCIÓN

CAPÍTULO 5. CARL SCHMITT'S THEORIES OF DICTATORSHIP: FROM LEGAL PACIFICATION TO SOCIAL HOMOGENIZATION.....203
Lars Vinx

CAPÍTULO 6. CARL SCHMITT, LEITOR DE DONOSO CORTÉS: TEOLOGIA POLÍTICA, DITADURA, EXCEÇÃO 239
Caio Henrique Lopes Ramiro y Felipe Alves da Silva

CAPÍTULO 7. EL DISCURSO SOBRE LA DICTADURA DE DONOSO CORTÉS Y LA FORMACIÓN DEL DECISIONISMO POLÍTICO DE CARL SCHMITT 285
Carlos Pérez-Crespo

CAPÍTULO 8. DICTATORSHIP AND DECISION: THE PROBLEM OF REALISATION OF LAW 325
Tommaso Gazzolo

TERCERA SECCIÓN
LA FORMA POLÍTICA: ENTRE UNIDAD Y PLURALIDAD

CAPÍTULO 9. UNA LECTURA SCHMITTIANA DE LOS ORÍGENES DEL TOTALITARISMO DE HANNAH ARENDT 365
Andrés Rosler

CAPÍTULO 10. «EL DEFENSOR MÁS CAPAZ DE LA SOBERANÍA»: EL DIÁLOGO OCULTO ENTRE ARENDT Y SCHMITT SOBRE EL PROBLEMA DE LA SOBERANÍA 391
Viktoria Huegel

CAPÍTULO 11. SCHMITT: DE LA DECISIÓN ESTATAL A LA DECISIÓN PARTISANA 419
Ricardo Laleff Ilieff

CAPÍTULO 12. EL ESPACIO ENTRE LA POLÍTICA Y LO POLÍTICO: PENSANDO EL DISENSO ENTRE SCHMITT Y RANCIÈRE 447
Felix Alejandro Cristiá

INTRODUCCIÓN GENERAL

LA *FORMA-CONCEPTO* COMO HIPÓTESIS DE LECTURA

Santiago M. Zarria

1

LA PREGUNTA SOBRE LA FORMA

Leer a Carl Schmitt plantea, ante todo, un problema de método. No se trata únicamente de decidir si sus conceptos continúan siendo válidos o no, si sus diagnósticos conservan capacidad explicativa actual o no, o si sus posiciones políticas pueden ser defendidas o no. Se trata, en un nivel más profundo, de preguntarse qué hace un concepto cuando Schmitt lo escribe. ¿Qué trabajo intelectual se realiza cuando se afirma que "Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados" (Schmitt, 2009, p. 37); o cuando soberanía, decisión y excepción aparecen articuladas en la conocida fórmula: "Soberano es quien decide sobre el estado de excepción" (Schmitt, 2009, p. 13); o cuando se reconoce que "La distinción política específica, a la que pueden remitirse las acciones y motivos políticos, es la distinción entre *amigo* y *enemigo*" (Schmitt, 2019, p. 270)?

Esto no es menor. En *Teología política*, la secularización no se reduce a la derivación histórica de determinadas categorías jurídico-políticas a partir de conceptos teológicos. Schmitt insiste también en su dimensión sistemático-estructural, hasta el punto de afirmar que "la imagen metafísica que de su mundo se forja una época determinada tiene la misma estructura que la forma de la organización política que esa época tiene por evidente" (Schmitt, 2009, p. 44). Según Kervégan (vol I, cap. 1), en el primer volumen, la historia de las ideas en Schmitt no constituye un ejercicio estrictamente espe-

culativo, sino que está al servicio de un propósito teórico y político. Es decir, sus reconstrucciones históricas se encuentran orientadas por problemas de esos ámbitos y por tomas de posición del presente. Kervégan concluye que "Schmitt hace historia de las ideas como piensa que debe hacerse política: dándose adversarios y combatiéndolos resueltamente" [1] (p. 62).

Los conceptos schmittianos no funcionan solo como categorías descriptivas que nombran objetos que han sido previamente elaborados. Tampoco se agotan en la polémica inmediata, aunque son, sin duda, controvertidos y tienen una marcada fuerza provocadora. Su alcance va más allá de lo inmediato, no solo porque permiten reconocer estructuras de lo político, sino también porque facilitan la delimitación de ese campo para estudiarlas. Por esto decimos que los conceptos schmittianos trabajan como estructuras capaces de delimitar y ordenar campos de experiencia, establecer distinciones y producir determinadas formas de comprensión. La hipótesis que guía los dos volúmenes que conforman esta obra, puede formularse desde esta perspectiva: los conceptos fundamentales de Schmitt pueden ser leídos como formas conceptuales, formas-concepto, que articulan una concepción de lo político.

Esta hipótesis encuentra respaldo en Capria (vol. I, cap. 3), quien propone releer la teología política schmittiana como "una metodología fundada en la forma-concepto" (p. 93), orientada a reconstruir las condiciones conceptuales mediante las cuales un orden político puede convertirse en "representable, legítimo y eficaz". Desde esta perspectiva, la conceptualidad schmittiana no se limita a describir una realidad política previamente constituida, sino que participa en la configuración de las condiciones mediante las cuales puede hacerse visible. Como señala Capria (vol. I, cap. 3) "el concepto *no representa* lo político, sino que regula su intensidad, fijando su umbral de visibilidad y decisión" (p. 139).

Esta lectura adquiere especial relevancia en *Der Begriff des Politischen*. En el texto de 1927, Schmitt escribe: "lo político es in-

1 Salvo indicación contraria, las traducciones al castellano de los pasajes citados en esta introducción son del editor.

dependiente, como una zona separada junto a otros ámbitos relativamente autónomos del pensar y del quehacer humano [...] lo político tiene que encontrarse en sus propias distinciones, relativamente autónomas, relativamente últimas, a las cuales pueda reconducirse todo cuanto sea acción política en un sentido específico" (Schmitt, 2019, p. 270). Esto es importante porque muestra que la especificidad de lo político no depende de un contenido material predeterminado, sino del grado de intensidad que puede adquirir una relación de asociación/disociación hasta alcanzar la distinción amigo-enemigo. La distinción no establece, previamente, la materia de lo político, sino el criterio mediante el cual una oposición puede adquirir una intensidad específicamente política.

Esto nos permite precisar el alcance de nuestra hipótesis. La forma-concepto no designa simplemente una palabra o una definición. Designa una operación de distinción mediante la cual determinada realidad político-jurídica puede hacerse visible y pensable. Como sostiene Sinaeian (vol. I, cap. 4), la distinción no constituye solamente un método de análisis, sino "la operación formal mediante la cual lo político aparece [...] como un ámbito distinto e inteligible de la vida colectiva" (p. 173). Conceptos como soberanía, decisión, legitimidad, excepción, amigo y enemigo, representación, tierra, mar o *nomos* no constituyen solamente categorías schmittianas, sino que funcionan también como posiciones, distinciones y fronteras a través de las cuales Schmitt organiza conceptualmente distintos aspectos de la realidad.

Por estas razones, comprender la obra schmittiana nos exige preguntarnos no solo qué significan sus conceptos, sino también qué ponen al descubierto, qué orden presuponen, qué diferencias introducen y qué posibilidades excluyen.

2

LA *FORMA-CONCEPTO*: ALCANCES Y LÍMITES DE UNA HIPÓTESIS HERMENÉUTICA

Aunque Schmitt no desarrolla la *forma-concepto* como una categoría teórica autónoma, el problema que aquí intentamos reconstruir aparece tempranamente bajo vocabularios distintos y adquiere funciones diferentes a lo largo de su obra. En *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, la realización (*Verwirklichung*) de la idea jurídica exige mediación, determinación y concreción: el Estado aparece como *Mittler des Rechts*, la idea jurídica abstracta adquiere *Gestalt* en la ley positiva y el tránsito hacia la realidad es formulado incluso como *Sichtbarmachung* (Schmitt, 1917, pp. 70, 76, 80–83).

En *Die Sichtbarkeit der Kirche*, el problema reaparece en el vocabulario de la mediación y la visibilidad. Schmitt afirma que "en la palabra, el pensamiento adquiere su visibilidad" (*Im Wort gewinnt der Gedanke seine Sichtbarkeit*), describe la mediación como un hacer valer "lo invisible en lo visible" y sostiene que la unidad, en su historicidad, adopta "la forma de una sucesión jurídica" (*die Form einer Rechtsnachfolge*). A ello se añade la *Umformung der geistlichen Gaben und Funktionen in Ämter*, mediante la cual los dones y funciones espirituales adquieren una configuración institucional concreta (Schmitt, 2005, pp. 448–451).

En *Politische Theologie*, Schmitt distingue la *Rechtsform* de otras formas y reconoce un *Eigenwert der Form*. El punto decisivo aparece cuando afirma que, dado que "la idea jurídica no puede realizarse por sí misma, toda traslación a la realidad requiere una particular *Gestaltung* y *Formung*"; la forma adquiere así un momento constitutivo en la realización jurídica y no constituye un mero revestimiento exterior (Schmitt, 2015, pp. 33–35); En *Catolicismo romano y forma política*, Schmitt sostiene que la Iglesia ha alcanzado una "conformación sustancial de la realidad histórica y social", fundamentada en el principio de representación (Schmitt, 1923/2011, p. 10). También dice que su capacidad para adoptar

distintas formas jurídicas depende de su fuerza representativa (p. 23), y vincula la creación de forma con el lenguaje de la gran retórica (p. 28). Por lo tanto, puede interpretarse que la representación no funciona únicamente como apariencia exterior, sino como una capacidad de configuración jurídica, histórica y política. En *Verfassungslehre*, la Constitución puede aparecer como *Form der Formen*, pero la formulación decisiva se encuentra en su concepto positivo: el acto constituyente determina mediante una decisión la *Art und Form der politischen Einheit*. La Constitución no es, entonces, una mera suma de normas, sino la determinación consciente de una *Gesamtgestalt*, una configuración global de la existencia política por la cual la propia unidad política decide su forma concreta de ser (Schmitt, 2017, pp. 5, 21–23).

Finalmente, en *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Schmitt parte de que el derecho puede ser pensado como regla, decisión o *konkrete Ordnung und Gestaltung*. En el pensamiento del orden concreto, la regla no crea el orden, sino que constituye únicamente una parte y un medio de este; su sentido y validez presuponen una situación y una configuración concretas. Orden y *Gestaltung* adquieren así una consistencia propia que no puede reducirse a un sistema abstracto de normas (Schmitt, 2023, pp. 9, 13–16).

Este recorrido ofrece fundamento suficiente para la hipótesis que aquí proponemos. La *forma-concepto* no debe entenderse, por tanto, como la traducción de un término técnico schmittiano, sino como una categoría interpretativa orientada a reconstruir el modo en que sus conceptos delimitan, articulan y hacen inteligibles determinadas relaciones jurídico-políticas.

Se trata, deliberadamente, de una hipótesis arriesgada. Su alcance transversal puede suscitar la objeción de imponer retrospectivamente una unidad a momentos, vocabularios y problemas que no permanecen idénticos a lo largo de la obra de Schmitt. Precisamente por ello, su valor no depende de demostrar una continuidad doctrinal, sino de comprobar hasta dónde permite reconocer ope-

raciones conceptuales recurrentes sin borrar sus desplazamientos, discontinuidades y transformaciones.

Para evitar que esta hipótesis se convierta en una categoría capaz de absorber cualquier noción schmittiana, aquí hablaremos de *forma-concepto* únicamente cuando una distinción cumpla una función reconocible de delimitación, articulación y producción de inteligibilidad: debe delimitar un campo, ordenar posiciones o relaciones dentro de él y contribuir a hacer visible una determinada configuración jurídico-política. No basta, por tanto, con que Schmitt utilice el vocabulario de la forma ni con que se trate de un concepto central en su obra.

En *El concepto de lo político*, la pregunta por lo específicamente político comienza por la búsqueda de una diferencia que no pueda reducirse a los criterios propios de la moral, la estética o la economía (Schmitt, 2019). En la versión de 1932, esta exigencia termina en la formulación según la cual "el antagonismo político constituye la más intensa y extrema de todas las oposiciones" (Schmitt, 1991, p. 59), cuya intensidad aumenta cuanto más se aproxima a la agrupación amigo-enemigo.

Cuando hablamos de la *forma-concepto*, nos interesa justamente esta capacidad de determinadas distinciones para delimitar y organizar un campo de relaciones. Esto no significa reducir la conceptualidad schmittiana al esquema amigo-enemigo, sino atender al modo en que ciertas diferencias establecen límites, posiciones y relaciones de pertenencia, exclusión o conflicto.

Debemos hacer, sin embargo, una distinción importante: *forma-concepto* y orden no son términos equivalentes. La *forma-concepto* se refiere a la operación mediante la cual ciertas distinciones hacen posible comprender y conceptualizar una realidad político-jurídica (Capria, cap. 3; Sinaeian, cap. 4). El orden, por otro lado, alude a la formación histórica, espacial, institucional y jurídica en la que esas diferencias adquieren consistencia concreta y duración.

Esta distinción se puede ver claramente en el trabajo de Montserrat Herrero incluido en el segundo volumen. Según Herrero, "la idea de orden concreto es el hilo conductor de la interpreta-

ción coherente de los conceptos políticos alumbrados por Carl Schmitt" (Herrero, vol. II, cap. 5). Esto refuerza la arquitectura de estos dos volúmenes porque "el concepto que podríamos entender casi en las antípodas del de orden, la decisión sobre la excepción", se encuentra "entretejido en su pensamiento con la idea de orden" (Herrero, vol. II, cap. 5). La razón es que la decisión siempre remite a una situación concreta; es decir, a una situación de crisis, que, a su vez, conduce al nuevo orden que se pretende instaurar.

Esta lectura no supone postular una metafísica de la excepción, porque su función adquiere mayor precisión cuando se la considera en relación con aquello que pone en cuestión y, al mismo tiempo, contribuye a hacer visible: la normalidad del orden. Capria (vol. I, cap. 3) formula esta cuestión de manera semejante al señalar que la excepción "no designa un contenido o un caso jurídico determinado", sino que constituye el punto en el que "la condición de posibilidad de la validez normativa se hace visible" (p. 120).

La conocida proposición que aparece en *Teología política,* según la cual "el orden jurídico, como todo orden, descansa en una decisión, no en una norma" (Schmitt, 2009, p. 16) puede ser releída desde esta perspectiva. La decisión no aparece aquí como lo contrario del orden, sino como uno de los puntos en que la relación entre normalidad, crisis y orden se vuelve conceptualmente visible: ante la ruptura de una normalidad determinada, la decisión remite a la posibilidad de restablecerla o de instaurar un nuevo orden.

Soberanía, decisión y excepción, vistas desde esta idea, podemos ubicarlas en una problemática más amplia, es decir, en la de las formas mediante las cuales un orden se vuelve conceptualmente inteligible, jurídicamente manejable y políticamente efectivo. Ese es el marco desde el cual proponemos leer estas relaciones en la lógica schmittiana. Por esta razón, el concepto de orden adquiere una elaboración más explícita. Herrero (vol. II, cap. 5) señala que puede encontrarse implícitamente desde los primeros escritos de Schmitt y que, desde *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* de 1934, pasa a convertirse en una presencia explícita y constante. Allí comienza a dibujarse la concepción según la cual

el "orden no significa primariamente ordenamiento, es decir conjunto de reglas. Más bien la regla es una parte del orden, un medio para realizarlo, pero de ningún modo crea un orden" (Herrero, vol. II, cap. 5).

Esto se vuelve visible cuando se transforman las condiciones técnicas y espaciales del orden. Manzullo (vol. II, cap. 6) recupera de Schmitt la posibilidad de que "Estado y política dejaran de coincidir", de modo que la estatalidad ya no monopolice de manera exclusiva la decisión ni la unidad soberana. Desde otra perspectiva, Nosetto y Wieczorek (vol. II, cap. 4) sostienen que la configuración contemporánea de internet se aproxima a "un pluriverso de infraestructuras arborescentes y entrelazadas". Visto en conjunto, estas contribuciones permiten ampliar la hipótesis de la *forma-concepto* hacia la pregunta por las condiciones espaciales, técnicas e infraestructurales en las que un orden se hace efectivo.

No se afirma que exista una doctrina sobre la *forma-concepto* que atraviese la obra schmittiana, pero tampoco podemos decir que no existan referencias, problemas y conexiones que permiten plantear esta lectura. En esta obra, la *forma-concepto* debe entenderse como una hipótesis hermenéutica, no como una doctrina atribuida a Schmitt ni como una tesis compartida por todos los autores que se encuentran en estos volúmenes. Su función es otra: organizar un campo de problemas y hacer visibles relaciones entre investigaciones que conservan su autonomía metodológica y argumentativa.

Esta hipótesis, la *forma-concepto,* tampoco pretende eliminar las discontinuidades, desplazamientos y modificaciones que ha tenido el pensamiento schmittiano. La *forma-concepto* ofrece un punto de vista, nada más que eso, desde el cual interrogar operaciones conceptuales que adquieren funciones diferentes en momentos distintos de su obra, sin convertir esas diferencias en manifestaciones de una y definitiva doctrina: el schmittianismo.

Esta cautela resulta especialmente necesaria ante la adhesión de Schmitt al nacionalsocialismo en 1933 y la reorientación de una parte de su vocabulario jurídico y político durante esos años. Tales transformaciones no pueden ser tratadas como un simple desarro-

llo interno de categorías anteriores ni neutralizadas bajo una continuidad puramente conceptual. La hipótesis de la *forma-concepto* debe permitir registrar también rupturas, apropiaciones y reorientaciones políticas, precisamente porque la función de un concepto cambia cuando cambian el orden, el adversario y la decisión a la que sirve.

3

DOS VOLÚMENES: DE LA FORMA CONCEPTUAL A LAS METAMORFOSIS DEL ORDEN

La articulación de esta obra en dos volúmenes responde a un núcleo intelectual común que los une, aunque los trabajos que se encuentran aquí aborden la problemática desde diferentes perspectivas y campos de análisis. Por esta razón, la unidad entre ambos volúmenes no es simplemente temática: las operaciones conceptuales analizadas en el primero reaparecen en el segundo como problemas de especificidad histórica, espacial e institucional.

3.1. El primer volumen

Este volumen se concentra en la génesis, las estructuras y las tensiones de la conceptualidad schmittiana. Las investigaciones aquí reunidas no responden a una única interpretación de Schmitt ni presuponen una doctrina común de la forma-concepto. Su articulación responde, más bien, a un recorrido que permite pasar de los problemas de formación y funcionamiento de la conceptualidad schmittiana hacia las lógicas de la decisión y la excepción y, finalmente, hacia las tensiones que afectan a la constitución de la unidad política.

3.2. El segundo volumen

Las metamorfosis del orden. Nomos, soberanía y democracia desplaza la interrogación hacia las configuraciones espaciales, jurídicas, institucionales y contemporáneas del orden. Las tres secciones recorren

el problema desde el espacio, el *nomos* y el orden internacional hacia la soberanía y la Constitución, para finalizar en las tensiones entre democracia, identidad y antagonismo.

El segundo volumen no trata simplemente de aplicar categorías schmittianas del siglo XX a fenómenos contemporáneos. Más bien, interroga hasta dónde ese vocabulario permite comprender transformaciones del Estado, el derecho internacional, la técnica, la soberanía, la esfera pública y las formas democráticas de unidad política. Esto se puede ver particularmente, en la confrontación entre Schmitt y Habermas, en donde Mehring (vol. II, cap. 12) condensa la diferencia normativa en una fórmula precisa: "el filósofo proclama la "autonomía", el jurista proclama la "soberanía" política". Por lo tanto, el segundo volumen extiende la cuestión del orden no sólo hacia sus transformaciones espaciales y técnicas, sino también hacia las condiciones de legitimidad y de formación de la voluntad política.

4

SITUACIÓN EN LOS ESTUDIOS SCHMITTIANOS

La bibliografía dedicada a Carl Schmitt es inabarcable. Sus obras han sido examinadas desde la teoría jurídica, la historia intelectual, la filosofía política, la teología política, el constitucionalismo y las relaciones internacionales. Los esfuerzos por organizar esta producción cuentan con una larga trayectoria, desde las bibliografías pioneras de Piet Tommissen hasta la extensa compilación internacional de Alain de Benoist (2010). A estas iniciativas se suma una importante sistematización interdisciplinaria en *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, editado por Jens Meierhenrich y Oliver Simons (2017), así como la *Bibliografía panhispánica de Carl Schmitt (1926–2022)* de Díaz Nieva y Molina Cano (2022). La *Carl-Schmitt-Gesellschaft* mantiene, además, un registro continuamente actualizado de la investigación internacional. La producción reciente confirma la am-

pliación y diversificación de este campo: nuevas discusiones sobre teología política, autoridad y legitimidad (Godefroy, 2025), reconsideraciones de la unidad política, el pluralismo y el compromiso democrático (Baume, 2024), nuevas configuraciones espaciales y geopolíticas (Klinke, 2025), estudios sobre la recepción política contemporánea (Gyulai y Pócza, 2025) y las apropiaciones posmarxistas y críticas de Schmitt (Falk, 2025). A ello se suman, en 2026, investigaciones sobre visibilidad, forma simbólica y representación del poder político (Rilla, 2026), reconsideraciones decoloniales del orden internacional schmittiano (Mura, 2026) y nuevas discusiones sobre Schmitt, Vitoria y el universalismo en el derecho internacional (Beneyto y de la Rasilla, 2026).

La *forma-concepto* no pretende sustituir las interpretaciones de Schmitt construidas alrededor de los conceptos clásicos del *corpus* schmittiano: el decisionismo, la teología política, el pensamiento del orden concreto, la representación, el concepto de lo político o las categorías espaciales. Busca interrogar una cuestión que atraviesa a esas lecturas: el modo en que determinadas distinciones conceptuales delimitan un campo, articulan relaciones y permiten que una configuración político-jurídica se vuelva inteligible.

En este sentido, la justificación de un trabajo colectivo como este no se encuentra en reducir la pluralidad de la recepción schmittiana, sino en formular una pregunta capaz de atravesarla sin invalidarla. Una parte considerable de los estudios schmittianos ha privilegiado, con razones comprensibles, determinadas fórmulas por su fuerza conceptual: soberanía, representación, teología política, excepción, decisión, amigo y enemigo, entre otras. Sin embargo, la eficacia misma de estas fórmulas puede contribuir a aislarlas del campo conceptual dentro del cual adquieren significado.

La hipótesis de la *forma-concepto* intenta producir, en este sentido, un desplazamiento limitado pero relevante. No se trata de abandonar la soberanía ni la excepción en favor del orden. Se trata de preguntar qué formas de diferenciación y qué estructuras de inteligibilidad hacen posible que soberanía, decisión, excepción u orden puedan funcionar como conceptos políticos y jurídicos.

La categoría de *forma-concepto* no trata de agrupar esas diferencias bajo una "doctrina" común. Su función es más modesta: presentar una hipótesis hermenéutica capaz de relacionar investigaciones autónomas. La hipótesis se plantea en dos planos. A nivel editorial, no exige la adhesión de los autores a una posición común, respeta la autonomía metodológica y argumentativa de cada uno. A nivel conceptual, la unidad del proyecto no se encuentra en la homogeneidad de las interpretaciones, sino en la posibilidad de diálogo que existe alrededor de problemas compartidos.

5

LÓGICA DE CONJUNTO Y MODO DE LECTURA

Los dos volúmenes pueden ser leídos siguiendo la propuesta actual, que no es una ruta ni un itinerario schmittiano obligatorio. También admite una lectura transversal. Cada capítulo conserva su autonomía argumentativa y puede ser leído de manera independiente, además, porque al mismo tiempo, algunos problemas reaparecen en diferentes secciones y posibilitan construir recorridos que atraviesan los dos volúmenes.

Si les interesa la relación entre teología política, decisión y orden pueden recorrer los capítulos dos, tres, siete y ocho del volumen I y seguir con los capítulos cinco y seis del volumen II. Si prefieren el problema de la excepción, la soberanía y la defensa de la Constitución pueden relacionar los capítulos cinco, ocho y diez del volumen I con los capítulos cinco, siete y ocho del volumen II.

Una lectura centrada en lo político, la unidad, el antagonismo y la democracia puede recorrer los capítulos cuatro, nueve, once y doce del primer volumen con los capítulos nueve, diez, once y doce del segundo volumen. Finalmente, el problema del espacio, el *nomos* y sus transformaciones contemporáneas permite pasar de los capítulos dos y tres del volumen I a los capítulos uno, dos, tres, cuatro y seis del volumen II.

Estas rutas no son secciones nuevas ni pretenden agrupar perspectivas exclusivas de las propuestas que estos volúmenes reúnen. Son posibilidades de lectura que propongo, dadas las características del proyecto. Un mismo capítulo puede tener más de un itinerario porque los problemas de la forma, la decisión, la soberanía, el orden, el espacio y la unidad política no aparecen aisladamente en Schmitt, sino que se determinan y transforman recíprocamente. La estructura de los dos volúmenes busca conservar esa doble condición: la autonomía de cada investigación y la posibilidad de establecer conexiones conceptuales entre ellas.

Referencias

Baume, S. (2024). Carl Schmitt's multifaceted rejection of political compromises. *The Review of Politics*, *86*(2), 197–217. https://doi.org/10.1017/S0034670523000670

Beneyto, J. M., & de la Rasilla, I. (Eds.). (2026). *Carl Schmitt and Francisco de Vitoria: The paradox of universalism in international law*. De Gruyter Brill.

Carl-Schmitt-Gesellschaft e.V. (s. f.). *Literatur zu Carl Schmitt*. Recuperado el 6 de octubre de 2026.

de Benoist, A. (2010). *Carl Schmitt: Internationale Bibliographie der Primär- und Sekundärliteratur*. Ares-Verlag.

Díaz Nieva, J., & Molina Cano, J. (2022). *Los enemigos de España son mis enemigos: Bibliografía panhispánica de Carl Schmitt (1926–2022)*. Comares.

Falk, H. (2025). A decisionist among the pluralists? The reception of Carl Schmitt in the 'post-Marxist problem-space' and the idea of left Schmittianism. *Exceptions: European Journal of Critical Jurisprudence*, *2*/2025, 7–51. https://doi.org/10.4467/30718538EXC.25.001.23172

Godefroy, B. (2025). Carl Schmitt's political theology: Legitimizing authority after secularization. *Political Theory*, *53*(1), 83–109. https://doi.org/10.1177/00905917241241510

Gyulai, A., & Pócza, K. (2025). From depoliticization to politicization: Three periods of thinking politically with Carl Schmitt in Hungary. *Journal of Political Ideologies*, *30*(3), 728–747. https://doi.org/10.1080/13569317.2024.2331498

Klinke, I. (2025). Before astropolitics: Ratzel, Schmitt, and the question of cosmic colonisation. *Review of International Studies*, *51*(2), 293–311. https://doi.org/10.1017/S0260210524000901

Meierhenrich, J., & Simons, O. (Eds.). (2017). *The Oxford handbook of Carl Schmitt*. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199916931.001.0001

Mura, A. (2026). Carl Schmitt's international order: A decolonial reappraisal. *Constellations*. Advance online publication. https://doi.org/10.1111/1467-8675.70069

Rilla, J. (2026). The visibility of the state: Symbolic and allegorical representations in the work of Carl Schmitt. *Political Theory*, *54*(4), 602–628. https://doi.org/10.1177/00905917261433978

Schmitt, C. (1917). *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen* (2.ª ed.). Hellerauer Verlag Jakob Hegner. (Obra original publicada en 1914).

Schmitt, C. (1991). *El concepto de lo político: Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios* (R. Agapito, Trad.). Alianza Editorial.

Schmitt, C. (2005). Die Sichtbarkeit der Kirche: Eine scholastische Erwägung. En E. Hüsmert & G. Giesler (Eds.), *Die Militärzeit 1915 bis 1919: Tagebuch Februar bis Dezember 1915. Aufsätze und Materialien* (pp. 445–452). Akademie Verlag. (Trabajo original publicado en 1917 en *Summa*, pp. 71–80).

Schmitt, C. (2011). *Catolicismo romano y forma política* (P. Madrigal, Trad.). Tecnos.

Schmitt, C. (2015). *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (10. Aufl.). Duncker & Humblot.

Schmitt, C. (2017). *Verfassungslehre* (11. Aufl.). Duncker & Humblot.

Schmitt, C. (2023). *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* (4., korrigierte Aufl.). Duncker & Humblot.

Tommissen, P. (1953). *Versuch einer Carl-Schmitt-Bibliographie*. Academia Moralis.

Tommissen, P. (1959). Carl-Schmitt-Bibliographie. En H. Barion, E. Forsthoff & W. Weber (Eds.), *Festschrift für Carl Schmitt zum 70. Geburtstag dargebracht von Freunden und Schülern* (pp. 273–330). Duncker & Humblot.

Zarria, S. M., & Maschke, G. (2019). El concepto de lo político de Carl Schmitt. Versión de 1927. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, *22*(1), 259–289. https://doi.org/10.5209/RPUB.63896

INTRODUCCIÓN AL VOLUMEN I

La forma-concepto y sus genealogías reúne investigaciones que preguntan por la conceptualidad de Carl Schmitt desde sus condiciones de formación, sus genealogías y las tensiones que acompañan su desarrollo. La organización del volumen no presupone una interpretación común de Schmitt ni una adhesión de sus autores a la hipótesis de la *forma-concepto*. Propone, más bien, un recorrido que permite observar cómo diferentes problemas conceptuales conducen desde la teología política y la secularización hacia la decisión y la excepción y, finalmente, hacia las tensiones entre unidad y pluralidad.

No todos los trabajos se relacionan de manera uniforma con la hipótesis de la *forma-concepto*. En algunos casos, como el de Capria, la categoría está formulada de manera explícita; en otros, el vínculo se reconstruye a partir de problemas de delimitación, realización, decisión, unidad o conflicto. El volumen no pretende borrar esta diferencia, sino presentarla como criterio de lectura sin reducir la autonomía argumentativa de cada contribución.

La primera sección, "Forma-concepto, teología política y secularización", reúne los trabajos de Jean-François Kervégan, Carlo Galli, Alvise Capria y Masoud Sinaeian. Su posición inicial responde a una decisión metodológica. Kervégan reconstruye el modo en que Schmitt practica una historia políticamente orientada de las ideas; Galli examina las relaciones entre modernidad, secularización, decisión, trascendencia y técnica; Capria propone la *forma-concepto* como problema de método para pensar las condiciones de representación, legitimidad y eficacia del orden político; y Sinaeian reconsidera la autonomía de lo político a partir de su relación con la herencia teológica y la secularización.

Si esta primera sección interroga las condiciones de formación y funcionamiento de la conceptualidad schmittiana, la segunda desplaza esa pregunta hacia aquellas situaciones en las que la relación entre derecho, decisión y orden alcanza algunos de sus puntos de mayor tensión.

La segunda sección, "Genealogías y lógicas de la decisión, la dictadura y la excepción", reúne a Lars Vinx, Caio Henrique Lopes Ramiro y Felipe Alves da Silva, Carlos Pérez-Crespo y Tommaso Gazzolo. Vinx reconstruye la trayectoria de la transformación de la teoría schmittiana de la dictadura desde la pacificación jurídica hasta la homogeneización política; Ramiro y Alves da Silva analizan la apropiación schmittiana de Donoso Cortés en la articulación entre teología política, dictadura y excepción; Pérez-Crespo indaga, a partir de materiales del *Nachlass*, la transformación del decisionismo jurídico en decisionismo político; y Gazzolo vuelve sobre la decisión y la dictadura desde el problema de la realización del derecho.

La tercera sección desplaza nuevamente el problema: una vez examinadas la decisión, la dictadura y la excepción, la cuestión pasa a ser qué ocurre con la unidad política cuando se enfrenta con la pluralidad, el conflicto y el disenso.

En esta última sección, por tanto, la relación con la hipótesis ya no depende de la presencia literal del vocabulario de la forma, sino de la pregunta por las operaciones mediante las cuales unidad, pluralidad, antagonismo y disenso son delimitados y organizados conceptualmente.

La tercera sección, "La forma política: entre unidad y pluralidad", reúne las contribuciones de Andrés Rosler, Viktoria Huegel, Ricardo Laleff Ilieff y Felix Alejandro Cristiá. Rosler propone una lectura schmittiana de *Los orígenes del totalitarismo* de Hannah Arendt; Huegel reconstruye un diálogo implícito entre Arendt y Schmitt en torno a la soberanía, la decisión y la posibilidad de pensar la pluralidad; Laleff Ilieff desplaza el problema desde la decisión estatal a la decisión partisana y los límites de la distinción amigo-enemigo; y Cristiá confronta a Schmitt con Rancière para interrogar el lugar del disenso entre la constitución y la impugnación del orden político.

Visto así, la unidad del volumen no depende de que todos sus capítulos adopten la categoría de *forma-concepto*, sino de que interrogan, desde lugares diferentes, operaciones mediante las cua-

les la conceptualidad schmittiana produce, sostiene, transforma o pone en cuestión formas de unidad. El volumen propone, por ello, una genealogía problemática y no una secuencia doctrinal.

GENERAL INTRODUCTION

THE CONCEPT-FORM AS A HYPOTHESIS FOR READING

Santiago M. Zarria

1
The Question of Form

Reading Carl Schmitt raises, above all, a problem of method. The issue is not simply whether his concepts remain valid, whether his diagnoses retain explanatory force today, or whether his political positions can be defended. At a deeper level, it is a question of what a concept does when Schmitt writes it. What intellectual work is undertaken when we read that "All the central concepts of modern state theory are secularized theological concepts" (Schmitt, 2009, p. 37); when sovereignty, decision, and exception converge in the well-known formulation, "Sovereign is he who decides on the state of exception" (Schmitt, 2009, p. 13); or when Schmitt states that "The specific political distinction to which political actions and motives can be referred is the distinction between friend and enemy" (Schmitt, 2019, p. 270)?

This is no minor matter. In Political Theology, secularization cannot be reduced to the historical derivation of particular legal and political categories from theological concepts. Schmitt also insists on its systematic and structural dimension, going so far as to state that "the metaphysical image an age forms of its world has the same structure as the form of political organization that the age takes to be self-evident" (Schmitt, 2009, p. 44). As Kervégan (vol. I, ch. 1) argues in his contribution to the first volume, Schmitt's history of ideas is not a purely speculative exercise; it serves a theoretical and political purpose. His historical reconstructions are thus shaped by problems in those fields and by positions taken in the present. Kervégan concludes that "Schmitt writes the history

of ideas as he believes politics should be conducted: by choosing adversaries and resolutely fighting them" (p. 54).

Schmittian concepts do not function merely as descriptive categories naming objects already constituted. Nor are they exhausted by immediate polemics, although they are undeniably controversial and carry considerable provocative force. Their significance extends beyond immediate controversy: they enable us not only to recognize structures of the political but also to delimit the field in which those structures can be studied. We therefore understand Schmittian concepts as structures capable of delimiting and ordering fields of experience, establishing distinctions, and producing particular forms of understanding. From this perspective, the hypothesis guiding the two volumes of this work can be formulated as follows: Schmitt's fundamental concepts can be read as conceptual forms, or *concept-forms,* that articulate a conception of the political.

This hypothesis finds support in Capria (vol. I, ch. 3), who proposes rereading Schmittian political theology as "a methodology grounded in the concept-form" (p. 86; editor's translation), aimed at reconstructing the conceptual conditions under which a political order becomes "representable, legitimate, and effective." From this perspective, Schmittian conceptuality does not merely describe a previously constituted political reality; it also helps configure the conditions under which that reality becomes visible. As Capria observes (vol. I, ch. 3), "the concept does not represent the political; rather, it regulates its intensity, setting its threshold of visibility and decision" (p. 131).

This reading is particularly relevant to *Der Begriff des Politischen*. In the 1927 text, Schmitt writes: "the political is independent, like a separate sphere alongside other relatively autonomous domains of human thought and action [...] the political must be found in its own distinctions, relatively autonomous, relatively ultimate distinctions to which everything that constitutes political action in a specific sense can be referred" (Schmitt, 2019, p. 270). For the argument of this work, the significance of the passage lies

in its suggestion that the specificity of the political does not depend on predetermined substantive content. Rather, it depends on the intensity that a relationship of association and dissociation can acquire when it reaches the friend–enemy distinction. This distinction does not prescribe the subject matter of the political in advance; it provides a criterion by which an opposition may acquire specifically political intensity.

This helps clarify the scope of our hypothesis. The *concept-form* denotes neither a mere word nor a definition. It denotes an operation of distinction through which a particular political and legal reality becomes visible and intelligible. As Sinaeian argues (vol. I, ch. 4), distinction is not merely a method of analysis but "the formal operation through which the political appears […] as a distinct and intelligible sphere of collective life" (p. 165). Sovereignty, decision, legitimacy, exception, friend and enemy, representation, land, sea, and *nomos* are not simply Schmittian categories; they also function as positions, distinctions, and boundaries through which Schmitt conceptually organizes different aspects of reality.

For these reasons, understanding Schmitt's work requires us to ask not only what his concepts mean, but also what they disclose, what order they presuppose, what differences they introduce, and what possibilities they exclude.

2
The *Concept-Form*: Scope and Limits of a Hermeneutic Hypothesis

Although Schmitt does not develop the *concept-form* as an autonomous theoretical category, the problem we seek to reconstruct here appears early in his work under different vocabularies and assumes different functions over time. In *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, the realization (*Verwirklichung*) of the legal idea requires mediation, determination, and concretization: the state appears as *Mittler des Rechts*, the abstract legal idea acquires *Gestalt* in positive law, and the passage into reality is even described as *Sichtbarmachung* (Schmitt, 1917, pp. 70, 76, 80–83).

In *Die Sichtbarkeit der Kirche*, the problem reappears in the vocabulary of mediation and visibility. Schmitt states that "in the word, thought acquires its visibility" (*Im Wort gewinnt der Gedanke seine Sichtbarkeit*), describes mediation as making "the invisible valid in the visible," and maintains that unity, in its historicity, takes "the form of a legal succession" (*die Form einer Rechtsnachfolge*). Added to this is the *Umformung der geistlichen Gaben und Funktionen in Ämter*, through which spiritual gifts and functions acquire a concrete institutional configuration (Schmitt, 2005, pp. 448–451).

In *Politische Theologie*, Schmitt distinguishes *Rechtsform* from other forms and recognizes an *Eigenwert der Form*. The decisive point comes when he argues that, since "the legal idea cannot realize itself, every translation into reality requires a particular *Gestaltung* and *Formung*"; form thus plays a constitutive role in the realization of law rather than serving as a merely external covering (Schmitt, 2015, pp. 33–35). In *Catolicismo romano y forma política*, Schmitt maintains that the Church has achieved a "substantial shaping of historical and social reality," grounded in the principle of representation (Schmitt, 1923/2011, p. 10). He also maintains that the Church's capacity to adopt different legal forms rests on its representative force (p. 23), and he links the creation of form to the language of great rhetoric (p. 28). Representation can therefore be understood not merely as an external appearance but as a capacity to give legal, historical, and political reality a determinate form. In *Verfassungslehre*, the constitution may appear as *Form der Formen*, but the decisive formulation is found in its positive concept: through a decision, the constituent act determines the *Art und Form der politischen Einheit*. The constitution is therefore not merely a collection of norms but the conscious determination of a *Gesamtgestalt*, an overall configuration of political existence through which political unity itself decides upon its concrete form of being (Schmitt, 2017, pp. 5, 21–23).

Finally, in *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Schmitt begins from the premise that law can be understood in terms of rule, decision, or *konkrete Ordnung und Gestaltung*. In con-

crete-order thinking, a rule does not create order; it constitutes only a part of that order and a means of realizing it. Its meaning and validity presuppose a concrete situation and configuration. Order and *Gestaltung* thus possess a consistency of their own that cannot be reduced to an abstract system of norms (Schmitt, 2023, pp. 9, 13–16).

This trajectory provides sufficient grounds for the hypothesis proposed here. The *concept-form* should therefore be understood not as a translation of a Schmittian technical term but as an interpretive category intended to reconstruct how his concepts delimit, articulate, and render intelligible particular legal and political relations.

This is deliberately a risky hypothesis. Its reach across different contexts may invite the objection that it retrospectively imposes unity on moments, vocabularies, and problems that do not remain identical throughout Schmitt's work. For precisely this reason, its value does not depend on demonstrating doctrinal continuity but on testing how far it enables us to identify recurring conceptual operations without erasing their shifts, discontinuities, and transformations.

To prevent this hypothesis from becoming a category capable of absorbing any Schmittian notion, we shall use the term *concept-form* only where a distinction performs an identifiable function of delimitation, articulation, and the production of intelligibility: it must delimit a field, order positions or relations within that field, and help make a particular legal and political configuration visible. It is therefore not enough for Schmitt to employ the vocabulary of form, or for the concept in question to occupy a central place in his work.

In *El concepto de lo político*, the inquiry into what is specifically political begins with the search for a distinction that cannot be reduced to criteria drawn from morality, aesthetics, or economics (Schmitt, 2019). In the 1932 version, this requirement culminates in the formulation that "political antagonism constitutes the most intense and extreme of all oppositions" (Schmitt, 1991, p. 59); that

intensity increases as the opposition approaches a friend–enemy grouping.

When we speak of the *concept-form*, we are concerned precisely with the capacity of certain distinctions to delimit and organize a field of relations. This does not mean reducing Schmittian conceptuality to the friend–enemy schema, but examining how particular differences establish boundaries, positions, and relations of belonging, exclusion, or conflict.

An important distinction is nevertheless required: *concept-form* and order are not equivalent. The *concept-form* refers to the operation through which certain distinctions make it possible to understand and conceptually articulate a political and legal reality (Capria, ch. 3; Sinaeian, ch. 4). Order, by contrast, refers to the historical, spatial, institutional, and legal configuration in which those differences acquire concrete consistency and duration.

This distinction is particularly clear in Montserrat Herrero's contribution to the second volume. According to Herrero, "the idea of concrete order is the guiding thread of a coherent interpretation of the political concepts developed by Carl Schmitt" (Herrero, vol. II, ch. 5). This reinforces the structure of the two volumes because even "the concept that we might understand as almost the antithesis of order, the decision on the exception" is "interwoven in his thought with the idea of order" (Herrero, vol. II, ch. 5). The reason is that a decision always refers to a concrete situation—a crisis which, in turn, points toward the new order that is to be established.

This reading does not entail positing a metaphysics of the exception. Its function becomes clearer when considered in relation to what it calls into question and, at the same time, brings into view: the normality of order. Capria (vol. I, ch. 3) makes a similar point when he notes that the exception "does not designate a particular content or legal case" but is the point at which "the condition of possibility of normative validity becomes visible" (p. 120).

The well-known proposition in Political Theology that "the legal order, like every order, rests on a decision, not on a norm"

(Schmitt, 2009, p. 16) can be reread from this perspective. Decision does not appear here as the opposite of order but as one of the points at which the relationship between normality, crisis, and order becomes conceptually visible: when a given normality breaks down, the decision points to the possibility of restoring it or establishing a new order.

From this perspective, sovereignty, decision, and exception can be situated within a broader problem: the forms through which an order becomes conceptually intelligible, legally manageable, and politically effective. This is the framework within which we propose to read these relations in Schmitt's thought. The concept of order consequently receives more explicit attention. Herrero (vol. II, ch. 5) notes that it can be found implicitly in Schmitt's earliest writings and that, from *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* in 1934 onward, it becomes an explicit and enduring concern. Here, a conception begins to emerge according to which "order does not primarily mean ordering, that is, a set of rules. Rather, the rule is a part of the order, a means of realizing it, but by no means creates an order" (Herrero, vol. II, ch. 5).

This becomes visible as the technical and spatial conditions of order change. Manzullo (vol. II, ch. 6) draws on Schmitt to suggest the possibility that "state and politics would cease to coincide," so that statehood would no longer hold an exclusive monopoly over decision or sovereign unity. From another perspective, Nosetto and Wieczorek (vol. II, ch. 4) argue that the contemporary configuration of the internet resembles "a pluriverse of branching and intertwined infrastructures." Taken together, these contributions extend the *concept-form* hypothesis toward the question of the spatial, technical, and infrastructural conditions under which an order becomes effective.

We do not claim that a doctrine of the *concept-form* runs through Schmitt's work. Nor, however, can we deny the references, problems, and connections that make such a reading possible. In this work, the *concept-form* is to be understood as a hermeneutic hypothesis, not as a doctrine attributed to Schmitt or a thesis shared

by all the contributors to these volumes. Its purpose is to organize a field of problems and reveal relations among studies that retain their methodological and argumentative autonomy.

Nor is the *concept-form* hypothesis intended to erase the discontinuities, shifts, and changes in Schmitt's thought. It offers a perspective, and no more than that, from which to examine conceptual operations that perform different functions at different moments in his work, without treating those differences as manifestations of a single, definitive doctrine: Schmittianism.

This caution is particularly necessary in view of Schmitt's adherence to National Socialism in 1933 and the reorientation of part of his legal and political vocabulary during those years. Such transformations cannot be treated as the mere internal development of earlier categories or neutralized through an assumption of purely conceptual continuity. The *concept-form* hypothesis must also allow us to register ruptures, appropriations, and political reorientations, precisely because the function of a concept changes when the order, the adversary, and the decision it serves change.

3
Two Volumes: From Conceptual Form to the Metamorphoses of Order

The organization of this work into two volumes reflects a common intellectual core that links them, even though the studies gathered here approach the problem from different perspectives, objects, and fields of inquiry. The unity of the two volumes is therefore not merely thematic: conceptual operations examined in the first reappear in the second as problems of historical, spatial, and institutional specificity.

3.1. The First Volume

This volume focuses on the genesis, structures, and tensions of Schmittian conceptuality. The studies gathered here neither subscribe to a single interpretation of Schmitt nor presuppose a

common doctrine of the *concept-form*. Their organization instead traces a path from the formation and operation of Schmittian concepts through the logics of decision and exception to the tensions affecting the constitution of political unity.

3.2. The Second Volume

The Metamorphoses of Order: Nomos, Sovereignty, and Democracy shifts the inquiry toward the spatial, legal, institutional, and contemporary configurations of order. Its three sections move from space, *nomos*, and international order to sovereignty and the constitution, before concluding with the tensions between democracy, identity, and antagonism.

The second volume does not simply seek to apply twentieth-century Schmittian categories to contemporary phenomena. Rather, it asks how far that vocabulary enables us to understand transformations of the state, international law, technology, sovereignty, the public sphere, and democratic forms of political unity. This is especially clear in the confrontation between Schmitt and Habermas, in which Mehring (vol. II, ch. 12) captures the normative difference in a precise formula: "the philosopher proclaims 'autonomy'; the jurist proclaims political 'sovereignty'."The second volume thus extends the question of order beyond its spatial and technical transformations to the conditions of legitimacy and the formation of political will.

4
The State of Schmitt Scholarship

The literature devoted to Carl Schmitt is vast. His writings have been studied from the perspectives of legal theory, intellectual history, political philosophy, political theology, constitutionalism, and international relations. Efforts to organize this scholarship have a long history, from Piet Tommissen's pioneering bibliographies to Alain de Benoist's extensive international compilation (2010). These have been joined by major interdisciplinary work, including

The Oxford Handbook of Carl Schmitt, edited by Jens Meierhenrich and Oliver Simons (2017), and Díaz Nieva and Molina Cano's *Bibliografía panhispánica de Carl Schmitt (1926–2022)* (2022). The Carl-Schmitt-Gesellschaft also maintains a continuously updated record of international research. Recent scholarship confirms the expansion and diversification of this field: new discussions of political theology, authority, and legitimacy (Godefroy, 2025); reconsiderations of political unity, pluralism, and democratic compromise (Baume, 2024); new spatial and geopolitical configurations (Klinke, 2025); studies of contemporary political reception (Gyulai and Pócza, 2025); and post-Marxist and critical appropriations of Schmitt (Falk, 2025). Studies published in 2026 have also addressed visibility, symbolic form, and the representation of political power (Rilla, 2026); decolonial reconsiderations of Schmittian international order (Mura, 2026); and Schmitt, Vitoria, and universalism in international law (Beneyto and de la Rasilla, 2026).

The *concept-form* is not intended to replace interpretations of Schmitt organized around the central concepts of his work: decisionism, political theology, concrete-order thinking, representation, the concept of the political, or spatial categories. Instead, it raises a question that cuts across these approaches: how certain conceptual distinctions delimit a field, articulate relations, and make a legal and political configuration intelligible.

The justification for a collective work of this kind, then, does not lie in reducing the plurality of interpretations of Schmitt, but in formulating a question that traverses that plurality without erasing it. For understandable reasons, much Schmitt scholarship has privileged certain formulations because of their conceptual force: sovereignty, representation, political theology, exception, decision, friend and enemy, among others. Yet the very force of these formulations may also encourage their isolation from the conceptual field in which they acquire meaning.

The *concept-form* hypothesis therefore proposes a limited but significant shift. The point is not to abandon sovereignty or excep-

tion in favor of order, but to ask what forms of differentiation and what structures of intelligibility allow sovereignty, decision, exception, or order to function as political and legal concepts.

The *concept-form* is not intended to subsume these differences under a common "doctrine". Its purpose is more modest: to propose a hermeneutic hypothesis capable of relating autonomous studies. This hypothesis operates at two levels. Editorially, it does not require the contributors to adopt a common position and respects the methodological and argumentative autonomy of each. Conceptually, the unity of the project lies not in uniformity of interpretation but in the possibility of dialogue around shared problems.

5
The Overall Logic and Modes of Reading

The two volumes can be read according to the arrangement proposed here, but this is neither a required route nor a compulsory Schmittian itinerary. A reading across sections is also possible. Each chapter retains its argumentative autonomy and can be read independently, while certain problems recur in different sections and invite readers to trace connections across the two volumes.

Readers interested in the relationship between political theology, decision, and order may turn to Chapters 2, 3, 7, and 8 of Volume I, and then proceed to Chapters 5 and 6 of Volume II. Those concerned with exception, sovereignty, and the defense of the constitution may connect Chapters 5, 8, and 10 of Volume I with Chapters 5, 7, and 8 of Volume II.

A reading centered on the political, unity, antagonism, and democracy may bring together Chapters 4, 9, 11, and 12 of Volume I with Chapters 9, 10, 11, and 12 of Volume II. Finally, the problem of space, *nomos*, and their contemporary transformations allows readers to move from Chapters 2 and 3 of Volume I to Chapters 1, 2, 3, 4, and 6 of Volume II.

These routes do not constitute new sections, nor do they group perspectives as though they were exclusive to particular

contributions. They are possible ways of reading that I propose in light of the nature of this project. A single chapter may belong to more than one itinerary because the problems of form, decision, sovereignty, order, space, and political unity do not arise separately in Schmitt; they determine and transform one another. The structure of the two volumes seeks to preserve this dual condition: the autonomy of each study and the possibility of establishing conceptual connections among them.

References

Baume, S. (2024). Carl Schmitt's multifaceted rejection of political compromises. *The Review of Politics*, *86*(2), 197–217. https://doi.org/10.1017/S0034670523000670

Beneyto, J. M., & de la Rasilla, I. (Eds.). (2026). *Carl Schmitt and Francisco de Vitoria: The paradox of universalism in international law*. De Gruyter Brill.

Carl-Schmitt-Gesellschaft e. V. (n.d.). *Literatur zu Carl Schmitt*. Retrieved October 6, 2026.

de Benoist, A. (2010). *Carl Schmitt: Internationale Bibliographie der Primär- und Sekundärliteratur*. Ares-Verlag.

Díaz Nieva, J., & Molina Cano, J. (2022). *Los enemigos de España son mis enemigos: Bibliografía panhispánica de Carl Schmitt (1926–2022)*. Comares.

Falk, H. (2025). A decisionist among the pluralists? The reception of Carl Schmitt in the 'post-Marxist problem-space' and the idea of left Schmittianism. *Exceptions: European Journal of Critical Jurisprudence*, *2*/2025, 7–51. https://doi.org/10.4467/30718538EXC.25.001.23172

Godefroy, B. (2025). Carl Schmitt's political theology: Legitimizing authority after secularization. *Political Theory*, *53*(1), 83–109. https://doi.org/10.1177/00905917241241510

Gyulai, A., & Pócza, K. (2025). From depoliticization to politicization: Three periods of thinking politically with Carl Schmitt

in Hungary. *Journal of Political Ideologies*, *30*(3), 728–747. https://doi.org/10.1080/13569317.2024.2331498

Klinke, I. (2025). Before astropolitics: Ratzel, Schmitt, and the question of cosmic colonisation. Review of International Studies, 51(2), 293–311. https://doi.org/10.1017/S0260210524000901

Meierhenrich, J., & Simons, O. (Eds.). (2017). *The Oxford handbook of Carl Schmitt*. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199916931.001.0001

Mura, A. (2026). Carl Schmitt's international order: A decolonial reappraisal. *Constellations*. Advance online publication. https://doi.org/10.1111/1467-8675.70069

Rilla, J. (2026). The visibility of the state: Symbolic and allegorical representations in the work of Carl Schmitt. *Political Theory*, *54*(4), 602–628. https://doi.org/10.1177/00905917261433978

Schmitt, C. (1917). *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen* (2nd ed.). Hellerauer Verlag Jakob Hegner. (Original work published 1914).

Schmitt, C. (1991). *El concepto de lo político: Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios* (R. Agapito, Trans.). Alianza Editorial.

Schmitt, C. (2005). Die Sichtbarkeit der Kirche: Eine scholastische Erwägung. In E. Hüsmert & G. Giesler (Eds.), *Die Militärzeit 1915 bis 1919: Tagebuch Februar bis Dezember 1915. Aufsätze und Materialien* (pp. 445–452). Akademie Verlag. (Original work published 1917 in *Summa*, pp. 71–80).

Schmitt, C. (2011). *Catolicismo romano y forma política* (P. Madrigal, Trans.). Tecnos.

Schmitt, C. (2015). *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (10. Aufl.). Duncker & Humblot.

Schmitt, C. (2017). *Verfassungslehre* (11. Aufl.). Duncker & Humblot.

Schmitt, C. (2023). *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* (4., korrigierte Aufl.). Duncker & Humblot.

Tommissen, P. (1953). *Versuch einer Carl-Schmitt-Bibliographie*. Academia Moralis.

Tommissen, P. (1959). Carl-Schmitt-Bibliographie. In H. Barion, E. Forsthoff & W. Weber (Eds.), *Festschrift für Carl Schmitt zum 70. Geburtstag*

dargebracht von Freunden und Schülern (pp. 273–330). Duncker & Humblot.

Zarria, S. M., & Maschke, G. (2019). El concepto de lo político de Carl Schmitt. Versión de 1927. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, *22*(1), 259–289. https://doi.org/10.5209/RPUB.63896

INTRODUCTION TO VOLUME I

The Concept-Form and Its Genealogies brings together studies that examine the formation of Carl Schmitt's concepts, their intellectual genealogies, and the tensions that accompany their development. The organization of the volume presupposes neither a shared interpretation of Schmitt nor the contributors' adherence to the *concept-form* hypothesis. Rather, it proposes a line of inquiry that traces how different conceptual problems lead from political theology and secularization to decision and exception, and ultimately to the tensions between unity and plurality.

Not all contributions engage with the *concept-form* hypothesis in the same way. In some cases, as in Capria's work, the category is explicitly formulated; in others, the connection is reconstructed through questions of delimitation, realization, decision, unity, or conflict. The volume does not seek to erase these differences; instead, it uses them to guide the reader while preserving the argumentative autonomy of each contribution.

The first section, "Concept-Form, Political Theology, and Secularization," brings together contributions by Jean-François Kervégan, Carlo Galli, Alvise Capria, and Masoud Sinaeian. Its placement at the beginning of the volume reflects a methodological decision. Kervégan reconstructs the way Schmitt engages in a politically oriented history of ideas; Galli examines the relationships among modernity, secularization, decision, transcendence, and technology; Capria approaches the *concept-form* as a methodological problem through which to consider the conditions of representation, legitimacy, and the effectiveness of political order; and Sinaeian reconsiders the autonomy of the political in relation to its theological inheritance and secularization.

Whereas the first section examines the conditions under which Schmittian conceptuality takes shape and operates, the second shifts the inquiry toward situations in which the relationship between law, decision, and order reaches some of its most acute points of tension.

The second section, "Genealogies and Logics of Decision, Dictatorship, and Exception," brings together contributions by Lars Vinx, Caio Henrique Lopes Ramiro and Felipe Alves da Silva, Carlos Pérez-Crespo, and Tommaso Gazzolo. Vinx traces the development of Schmitt's theory of dictatorship from juridical pacification to political homogenization; Ramiro and Alves da Silva analyze Schmitt's appropriation of Donoso Cortés in the articulation of political theology, dictatorship, and exception; Pérez-Crespo draws on materials from the *Nachlass* to examine the transformation of juridical decisionism into political decisionism; and Gazzolo returns to the problems of decision and dictatorship through the question of the realization of law.

The third section, "Political Form: Between Unity and Plurality," brings together contributions by Andrés Rosler, Viktoria Huegel, Ricardo Laleff Ilieff, and Felix Alejandro Cristiá. Rosler proposes a Schmittian reading of Hannah Arendt's *The Origins of Totalitarianism*; Huegel reconstructs an implicit dialogue between Arendt and Schmitt concerning sovereignty, decision, and the possibility of thinking plurality; Laleff Ilieff shifts the problem from state decision to the partisan's decision and the limits of the friend–enemy distinction; and Cristiá brings Schmitt into confrontation with Rancière to examine the place of dissensus between the constitution and the contestation of political order.

Here, the connection to the *concept-form* hypothesis lies less in explicit references to form than in the conceptual operations through which unity, plurality, antagonism, and dissensus are distinguished and organized.

Seen in this light, the unity of the volume does not depend on every chapter adopting the category of the *concept-form*, but on the fact that, from different perspectives, the contributions examine the operations through which Schmittian conceptuality produces, sustains, transforms, or calls into question forms of unity. The volume thus proposes a genealogy of problems rather than a doctrinal sequence.

PRIMERA SECCIÓN

FORMA-CONCEPTO, TEOLOGÍA POLÍTICA Y SECULARIZACIÓN

CAPÍTULO 1

CARL SCHMITT, HISTORIEN POLITIQUE DES IDÉES POLITIQUES[1]

Jean-François Kervégan[2]

ABSTRACT

Possessing an exceptional knowledge of the history of philosophical and political ideas, Carl Schmitt puts it in the service of theoretical projects that are not always explicitly formulated,

1 Este capítulo se publica en su lengua original por voluntad expresa del autor y en reconocimiento al carácter internacional de los estudios schmittianos. Aunque existen versiones o traducciones al español de este trabajo, su inclusión en francés en este volumen no busca duplicar dichas ediciones, sino preservar su forma original y situarlo como texto de apertura metodológica y conceptual.

2 Université Panthéon-Sorbonne & Institut Universitaire de France. Centre de philosophie contemporaine de la Sorbonne / NoSoPhi

which makes him a highly political historian of political ideas. This article attempts to demonstrate this through three examples: the analysis of dictatorship, that of the relationships between liberalism, parliamentarism and democracy, and finally the question of "political theology," a notion that remains attached to his name. For Carl Schmitt, writing the history of ideas always means choosing one's adversaries.

Keywords: History of ideas, Dictatorship, Parliamentarism, Political theology, Liberalism

RESUMEN

Dueño de un excepcional dominio de la historia de las ideas filosóficas y políticas, Carl Schmitt pone este conocimiento al servicio de proyectos teóricos que no siempre están formulados explícitamente, lo que hace de él un historiador de las ideas profundamente político. Este artículo busca demostrarlo a través de tres ejemplos: su análisis de la dictadura; su examen de las relaciones entre liberalismo, parlamentarismo y democracia; y, finalmente, su concepción de la «teología política», una noción que permanece indisolublemente asociada a su nombre. Para Carl Schmitt, escribir la historia de las ideas implica siempre elegir a los propios adversarios.

Palabras clave: Historia de las ideas, Dictadura, Parlamentarismo, Teología política, Liberalismo

Il suffit de feuilleter un livre de Carl Schmitt pour constater la profonde connaissance qu'il a de l'histoire des idées juridiques et politiques. C'est même une de ses caractéristiques, lorsqu'on compare ses écrits à ceux de ses collègues (par exemple, les grands constitutionnalistes positivistes de la République de Weimar: Gerhard Anschütz, Richard Thoma, *etc*.), que de toujours accompagner ses considérations relevant de la théorie du droit

ou de la dogmatique juridique de vastes aperçus historiques témoignant d'une érudition impressionnante. Pour ne rien dire des travaux qui se donnent expressément comme historiques mais qui ne relèvent peut-être pas exclusivement de l'histoire des idées (*La Dictature*, *Le Nomos de la Terre*), un ouvrage comme la *Théorie de la Constitution* (1928) est, en dépit de sa prétention à n'être qu'une analyse systématique du «type de la constitution démocratique 'libérale'»[3] (Schmitt, 1993, p. 12), une parfaite illustration de cette démarche allant chercher dans l'histoire les éléments d'une caractérisation différentielle (et polémique) du présent. De même, lorsqu'il publie en 1958 un recueil de ses principales contributions en matière de droit constitutionnel, Schmitt accompagne chaque article d'un bref commentaire destiné notamment à situer le propos dans l'histoire des débats relatifs aux objets dont ils traitent. C'est qu'il importe de ressaisir les objets juridiques «dans leur historicité concrète» (Schmitt, 1973, p. 58) et de 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 une conférence intitulée «L'Etat comme concept concret, lié à une époque historique"[4] (Schmitt, 1973, pp. 375–385): «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» (Schmitt, 1973, pp. 58–59).

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» (Schmitt, 1992, p. 42). Voici un excellent exemple de la manière dont Carl Schmitt fait de l'histoire des idées ou des

3 Il s'agit de l'*Avant-propos* de la réédition du livre en 1954.

4 «Staat als konkreter, an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff»(1941).

concepts : de la nécessité d'envisager l'Etat historiquement et non comme un «concept universel, valable pour tous les peuples et tous les temps» (Schmitt, 1973, p. 388), 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 politique.

Quant aux travaux de Schmitt qui se présentent comme purement historiques, ils sont toujours sous-tendus par des considérations et des hypothèses qui vont bien au-delà de celles d'un historien. On va en examiner ci-après un exemple: les considérations développées dans *La dictature,* livre paru (la date n'est pas anodine) en 1921 et écrit durant la période révolutionnaire que traverse l'Allemagne à partir de novembre 1918. Mais on peut aussi mentionner *Le Nomos de la Terre* (1950), qui se présente certes comme un ouvrage d'histoire du droit (en l'occurrence, du droit international public moderne), mais qui est guidé par la conviction, qui à l'évidence ne relève pas seulement du droit ou de l'histoire, selon laquelle «l'ordre européo-centrique du droit des gens qui a régné jusqu'ici touche aujourd'hui à sa fin»[5] (Schmitt, 2001, p. 46). Et l'invocation, qui fait suite à ce 'constat', de «l'empire de sens de la terre» et des «ordres élémentaires de l'existence terrestre» évoque plus la quête romantique d'une nouvelle mythologie (ce n'est pas par hasard si la même Préface évoque Bachofen) que la sobre rigueur de l'historien des idées cherchant, suivant Skinner, à «caractériser l'acte que commettaient en les écrivant» les auteurs de textes classiques (Skinner, 2009, p. 12). On a donc quelques raisons de soupçonner que chez Carl Schmitt, auteur politique s'il en est, l'histoire des idées est constamment au service d'un dessein à la fois théorique et politique qu'elle est chargée de conforter ou d'illustrer. Je vais examiner ce qu'il en est à propos de trois

5 Traduction modifiée.

exemples: l'étude 'historique' de la dictature, la réflexion sur les rapports entre libéralisme et démocratie, et le problème de ce que recouvre la notion de théologie politique.

1. La dictature

«Nous autres, habitants de l'Europe centrale, nous vivons *sous l'œil des Russes*», écrit Carl Schmitt en 1929[6] (Schmitt, 1992, p. 131). Nul doute que cette idée l'habite déjà lorsqu'il rédige son étude historique sur la dictature, dont une première esquisse était parue en 1916, avec cette fois en point de mire l'évolution des dispositions relatives à l'état de siège depuis 1793 et 1848 (Schmitt, 1995, pp. 3–20). Formellement, l'ouvrage de 1921 se présente comme une histoire de l'idée originairement romaine de dictature depuis sa réactivation à l'aube de la modernité jusqu'aux différentes théories de l'état d'exception et de l'état de siège développées par les juristes au 19e et au début du 20e siècle. Mais, lorsqu'on lit l'avant-propos, on s'aperçoit qu'il s'agit de bien autre chose que d'une histoire érudite de cette notion (ce que le livre est aussi, d'ailleurs): il s'agit bel et bien de répondre, grâce à un détour par l'histoire, au défi politique brûlant que représente la théorie léniniste de la dictature du prolétariat, dans une période où la question de l'extension de la révolution russe en Europe de l'Ouest, et en particulier en Allemagne, s'est posée avec une particulière acuité. Il est vrai que ce motif est pratiquement absent de la reconstruction historique proposée par le livre du passage de la «dictature de commission» (la pratique des commissaires royaux, puis des intendants dans la monarchie française) à la «dictature souveraine» (dont le premier exemple historique est offert par le gouvernement révolutionnaire exercé par le Comité de Salut public durant la Terreur). Mais le sous-titre de l'ouvrage, «Des commencements de l'idée moderne de souveraineté à la lutte des classes prolétarienne», malencontreusement omis dans la traduc-

6 «L'ère des neutralisations et des dépolitisations», in *La Notion de Politique*. Traduction modifiée. L'expression en italiques est en français dans l'original.

tion française, ne laisse aucun doute sur ce qui en commande la perspective. La dernière page du livre, ainsi que l'Avant-propos de la 1re édition, révèlent l'enjeu véritable de cette reconstruction historique: il s'agit de construire un concept, celui de 'dictature souveraine' (c'est l'objet du chapitre central, le chap. IV), qui permette de penser, et donc de critiquer, la thématique marxienne de la dictature du prolétariat, telle qu'elle est actualisée par Lénine et la révolution russe:

> Du point de vue d'une théorie générale de l'Etat, la dictature du prolétariat – ce dernier étant identifié au peuple –, en tant que passage vers une situation économique dans laquelle l'Etat « s'éteint », présuppose le concept de dictature souveraine tel qu'on le trouve au fondement de la théorie et de la pratique de la Convention nationale. (Schmitt, 2000, p. 205)

L'Avant-propos, rédigé en 1920, évoque directement le débat entre Kautsky d'une part, Lénine, Trotsky et Radek d'autre part, sur la question du recours aux moyens extra-légaux dans la prise du pouvoir et sur la nature véritable de la dictature du prolétariat. Il souligne notamment que la nouveauté de la conception communiste de la dictature du prolétariat est de justifier celle-ci au moyen d'une philosophie de l'histoire et au nom d'une «situation juste dont [elle] est la condition de réalisation»: la société sans classes (Schmitt, 2000, pp. 6–17). La dictature du prolétariat se fonde donc sur une radicalisation de *l'une des deux* formes possibles de compréhension de la dictature, telle qu'elle est (selon Schmitt) apparue au moment de la Révolution française, à savoir la dictature souveraine, justifiée, et c'est ce qui est nouveau, par ce qui est à venir: ici, le communisme, et exercée au nom d'un souverain qui n'existe encore que virtuellement, dans ce qui la distingue et l'oppose à la dictature de facture classique (déléguée par le souverain et destinée à rétablir l'ordre constitutionnel antérieur). Où l'on voit que la reconstruction historique menée au cours de l'ouvrage a pour but implicite de rendre compte de l'émergence récente d'un motif absolument nouveau et profondément inquiétant aux

yeux de Schmitt: la justification de la dictature «souveraine» exercée sur le peuple présent par le peuple à venir (dont le prolétariat et son parti sont l'avant-garde), et ce au nom d'une philosophie progressiste de l'histoire qui, on le verra dans certains textes ultérieurs, est le véritable adversaire de Schmitt.[7]

Dès lors, si l'horizon de l'ouvrage 'historique' de 1921 est le combat entrepris par Schmitt (et d'autres !) contre la menace d'une «conquête violente du pouvoir d'Etat», d'une «destruction du vieil appareil d'Etat» et de la construction d'un «Etat prolétarien » exerçant une dictature de classe en vue de «briser la résistance de la bourgeoisie»,[8] on peut comprendre les efforts hautement politiques accomplis par Schmitt pour «acclimater» la dictature au sein du contexte constitutionnel de la République de Weimar et justifier certaines formes d'exercice d'un pouvoir dictatorial par le Président du Reich en cas de blocage des institutions parlementaires. Tel est bien le sens de l'Appendice ajouté au livre lors de sa réédition en 1928 : «La dictature du Président du *Reich* d'après l'article 48 de la Constitution de Weimar»,[9] et des considérations provocatrices développées par la *Théorie de la Constitution* sur le caractère fondamentalement démocratique de la dictature.[10] Tel est aussi, sur le plan de la pratique politique, le sens des efforts entrepris par Schmitt durant «les derniers jours de Weimar» en sa qualité de «conseiller juridique du gouvernement» (et en particulier du général von Schleicher) pour aider (sans succès, Hinden-

7 Voir en particulier le compte rendu que Schmitt fait en 1950 du livre de Karl Löwith, *Meaning in History* [trad. fr. de la version allemande *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*: *Histoire et Salut* (Löwith, 2002)]: «Drei Stufen historischer Sinngebung» (*Universitas*, 8/1950, pp. 927–931). Ce texte est partiellement incorporé dans l'article «Die Einheit der Welt» (1951), repris dans *Frieden oder Pazifismus* (Schmitt, 2005, pp. 841–852). Ce dernier article est traduit sous le titre «L'unité du monde II», in *Du politique* (Schmitt, 1990, pp. 237–249); voir en particulier, sur la critique de la philosophie marxiste de l'histoire, les pp. 242–244.

8 Toutes ces expressions, empruntées au vocabulaire léniniste, se trouvent dans l'article «Diktatur», en principe informatif, mais au fond assez polémique, rédigé par Schmitt en 1926 pour le *Staatslexikon* de la Görres-Gesellschaft: voir Schmitt (1995, p. 36).

9 Voir Schmitt (2000, pp. 207–259), ainsi que Schmitt (1993, pp. 249–250).

10 Schmitt (1993, p. 374): «une dictature n'est possible que sur une base démocratique».

burg n'ayant pas accepté de franchir le pas) à l'instauration d'une dictature présidentielle permettant d'ajourner les élections, repoussant ainsi la prévisible victoire des nationaux-socialistes.[11] Ces développements éclairent d'un jour inattendu les considérations érudites de *La Dictature*: sous couvert d'histoire, ne s'agissait-il pas d'une stratégie politique de réhabilitation de la «dictature de commission» face à la menace d'une «dictature souveraine»? Il faut alors constater que le politique Carl Schmitt a trahi les efforts de l'historien en se ralliant finalement à la dictature hitlérienne après avoir échoué à la prévenir.

2. Démocratie, parlementarisme et libéralisme

Aussi bien dans *Parlementarisme et Démocratie* (1923) que dans la *Théorie de la Constitution* (1928), Carl Schmitt soutient la thèse selon laquelle il n'y a pas de connexion nécessaire entre le libéralisme, donc le parlementarisme et «l'Etat de droit bourgeois» sont l'expression institutionnelle, et la démocratie. Sa conviction profonde, exprimée clairement dans certains écrits plus polémiques, est même que démocratie et libéralisme sont incompatibles, puisque le libéralisme a pour principe la liberté intangible de l'individu et que, suivant un mot de Mazzini qu'il affectionne, «la liberté ne constitue rien»,[12] alors que la démocratie, qui repose sur le principe politique d'identité du peuple, ne peut être qu'une «démocratie sans *demos*»[13] lorsqu'elle se soumet aux exigences du parlementarisme libéral. Les arguments de Schmitt à l'appui de sa thèse empruntent largement à l'histoire des idées. Mais peut-on considérer qu'ils sont ceux d'un historien?

11 Pour tout ceci, voir Beaud (1997).

12 Voir Schmitt (1993, p. 337).

13 Schmitt (1995, p. 48). «Der bürgerliche Rechtsstaat» (1928). Dans ce texte, bien plus polémique que les deux ouvrages précités, Schmitt reprend le mot de Spengler selon lequel «la Constitution de Weimar est le costume de confection anglais que l'empire allemand a revêtu en 1919» (Schmitt, 1995, p. 47).

La *Théorie de la Constitution* affirme, en 1928, que le parlementarisme est «le système politique de l'Etat de droit bourgeois»[14] (Schmitt, 1993, p. 453). Historiquement, l'affirmation est assez peu contestable. Mais Schmitt ne s'en tient pas à cela. Il entend montrer que l'évolution spontanée du système parlementaire tend à rendre caducs les principes de cet Etat de droit. Suivons le fil de son argumentation.

Le libéralisme politique revendique, face aux empiètements de l'Etat, une séparation de l'Etat et de la société. Le parlementarisme, dans lequel c'est précisément la société (civile) qui, par le biais de la représentation politique, exerce la souveraineté du peuple, apparaît alors comme la formule politique qui a donné consistance aux valeurs et aux principes du libéralisme. L'Etat législateur *(Gesetzgebungstaat)* paraît bien être la traduction politique concrète de la politique libérale. Mais, si la loi et la 'légalité' sont l'instrument caractéristique de l'Etat parlementaire, ils n'offrent pas un principe de légitimité. La légitimité est le propre d'une volonté se décidant souverainement pour une forme d'organisation politique, pour une 'constitution'. La légalité en revanche n'institue pas une forme d'Etat; tout au plus en caractérise-t-elle le mode normal d'action Il y a cependant une tension entre légalité et légitimité, dans la mesure où le règne de la légalité (l'Etat de droit) suscite l'illusion selon laquelle elle pourrait tenir lieu de principe de légitimité:

> La «légalité» a précisément le sens et la tâche de dénier et de rendre superflue la légitimité (celle du monarque ou la volonté populaire plébiscitaire), ainsi que toute forme d'autorité supérieure. […] Or la légalité a justement une signification opposée à celle de la légitimité. (Schmitt, 1973, p. 269)

Cette confusion de la légalité et de la légitimité ne peut qu'engendrer une crise de légitimité, comme le montre selon Schmitt l'implosion du régime de Weimar. D'où le plaidoyer qu'il mène dans *Légalité et Légitimité* (1932) en faveur d'une inflexion à la fois

14 Traduction modifiée.

présidentielle et plébiscitaire du régime, seule susceptible selon lui de réactiver la décision en faveur de la démocratie (et non pas du parlementarisme) qui l'a institué: «La légitimité plébiscitaire est le seul mode de légitimation de l'Etat qui, aujourd'hui, devrait être reconnu comme valable» (Schmitt, 1973, p. 340). A défaut de cette inflexion 'autoritaire', nullement incompatible aux yeux de Schmitt avec l'option démocratique, le système parlementaire devient un «Etat labile de partis coalisés» (Schmitt, 1996, p. 88) et risque de succomber à la paralysie. Or cette évolution (qui correspond à ce que d'autres nommeront le régime des partis) traduit un abandon de fait des principes libéraux toujours formellement en vigueur. Ce qui, selon Schmitt, apporte la preuve de l'incapacité du libéralisme à instituer un Etat juridiquement cohérent et politiquement stable.

Qu'est-ce donc que le libéralisme? Avant tout, d'après l'analyse 'historique' de Schmitt, une entreprise intellectuelle de critique et même de dénégation de la politique. C'est en ces termes que le décrit un passage bien connu de *La Notion de Politique*, qui rattache de surcroît cette propriété caractéristique à l'individualisme anthropologique sur lequel s'appuie ce courant de pensée:

> La question est de savoir si le concept pur et rigoureux du libéralisme individualiste peut donner naissance à une idée spécifiquement politique. Il faut répondre par la négative. Car si la négation du politique impliquée dans tout individualisme conséquent conduit bien à une pratique politique de défiance à l'égard de toutes les puissances politiques et de toutes les formes d'Etat imaginables, elle n'aboutira toutefois jamais à une théorie positive de l'Etat et de la politique qui lui soit propre. Il s'ensuit qu'il existe une politique libérale sous forme d'opposition polémique visant les restrictions de la liberté individuelle par l'Etat, par l'Eglise ou par d'autres […] mais qu'il n'y a pas de politique libérale absolument parlant : il n'y a jamais qu'une critique libérale de la politique.[15] (Schmitt, 1992, pp. 114–115)

15 Traduction modifiée.

La défiance du libéralisme envers l'Etat et la politique sont choses bien connues. Mais il y a dans le jugement de Schmitt quelque chose de plus original. Si l'on se remémore le fameux critère d'identification du politique proposé dans le même ouvrage – le critère ami-ennemi –, il convient alors d'identifier l'adversaire dont la désignation confère au libéralisme une signification politique. Il est clair que cet ennemi est l'Etat, ou plutôt le monopole de la politique (de la violence légitime) qu'il s'est assuré depuis les Temps modernes: «Dès ses débuts, la pensée libérale a accusé de violence l'Etat et la politique» (Schmitt, 1992, p. 119). Le libéralisme est donc une critique politique de la politique et de son vecteur normal: l'Etat moderne.

À cet égard, la substitution aux conceptions libérales classiques (celles de Constant, de Guizot, de Tocqueville ou de J. S. Mill) de formes plus radicales de contestation du primat du politique, comme la pensée libertarienne, est à sa manière un indice du débordement de l'Etat par le politique qui est, d'après Schmitt, le caractère distinctif du monde contemporain. Dans ses expressions classiques, le libéralisme n'est pas anarchiste ou libertarien. Son propos n'est pas de refuser l'Etat, mais de contester son pouvoir illimité, illustré par la conception dominante de la souveraineté. C'est que, pour le libéralisme classique, «la souveraineté n'existe que de manière limitée et relative» (Constant, 1980, p. 271). Le vrai principe de la politique libérale est qu'il faut «limiter tout pouvoir d'Etat» (Schmitt, 1993, p. 338). De là l'importance cardinale qu'a pour elle la séparation des pouvoirs, devenue, notamment depuis la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, la pierre de touche de la constitutionnalité de l'Etat. Le libéralisme s'est ainsi approprié la fameuse formule de Montesquieu: «Il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir».16 Mais cette «disposition des choses» elle-même – forme d'organisation de l'Etat, lieu de la souveraineté, conditions de son exercice – n'est pas ce qui l'intéresse au premier chef. Avant tout préoccupé

16 Voir Montesquieu (2011, vol. 1, p. 167), *De l'esprit des lois,* liv. XI, chap. 4.

d'imposer des bornes à un Etat perçu comme tyrannique à mesure de l'extension de son pouvoir, le libéralisme «n'a pas su élaborer une théorie positive de l'Etat [...] qui lui soit propre» (Schmitt, 1992, p. 104).

Bref, l'étroite corrélation qui paraît s'être instituée entre principes libéraux et démocratie dans le cadre apparemment homogène du système parlementaire ne doit pas faire illusion. Schmitt insiste sur le fait que «les principes de la liberté bourgeoise peuvent se combiner avec toute forme d'Etat pourvu que les bornes imposées au pouvoir de l'Etat conformément à l'Etat de droit soient reconnues, et que l'Etat ne soit pas 'absolu'»17 (Schmitt, 1993, p. 338). Mais, à ses yeux, cette appréhension seulement négative de l'Etat et de la politique est une carence insurmontable de la pensée libérale. Il n'y a pas, en toute rigueur, d'Etat libéral ; la démocratie parlementaire elle-même n'est qu'une combinaison instable et contradictoire de l'individualisme libéral et d'un principe démocratique dévoyé. Toute cette analyse du libéralisme, on le voit clairement, est de part en part politique, et l'histoire que reconstruit Schmitt – celle de la montée en puissance des idées libérales, de leur mariage malheureux avec la légitimité démocratique puis de leur progressive contamination par le «pluralisme» – est guidée par la conviction qu'il faut en finir avec lui. Reste à savoir si, comme Leo Strauss en a formulé le soupçon, cette critique du libéralisme n'est pas restée inscrite dans son horizon.18

3. La «théologie politique»

En 1922, Carl Schmitt publie un petit livre intitulé *Théologie politique.*[19] L'expression n'est guère usitée à cette époque; seul Bakounine (auquel Schmitt se réfère dans son livre sans le nommer) l'a utilisée dans sa brochure *La théologie politique de Mazzini et l'In-*

17 Traduction modifiée.

18 Voir Strauss (1990, pp. 159–160), «Commentaire de La notion de politique de Carl Schmitt»

19 (Voir Schmitt (1988). Cette traduction réunit les deux textes de théologie politique utilisés dans ce chapitre.

ternationale.[20] Elle est pourtant très ancienne, puisqu'elle remonte à la classification tripartite de la théologie exposée par Varron, que nous connaissons par la critique qu'en font Tertullien, puis Augustin[21]: selon Varron, la *theologia* se divise en *fabularis* (*mythikè*), *naturalis (physikè*) et *civilis* (*politikè*). Mais qu'est-ce que Schmitt lui-même entend par 'théologie politique'? Manifestement, il s'agit de tout autre chose que de la théologie politique romano-païenne, qui correspond plutôt à ce qu'on nomme depuis Rousseau la religion civile. En effet, pour Schmitt, le problème théologico-politique ne peut être convenablement posé que dans le cadre d'une religion révélée. Toutefois, le fait qu'il emprunte l'expression à Bakounine témoigne du caractère fortement polémique de cette théologie politique dont Schmitt prétend pourtant qu'elle relève d'une simple «analyse sociologique» des concepts politiques (Schmitt, 1988, p. 46). Il en résulte que la notion schmittienne de théologie politique est plurivoque, voire équivoque. On s'en aperçoit lorsqu'on compare le livre de 1922 et celui que Schmitt publie quarante-huit ans plus tard sous le titre *Théologie politique II*.

En 1922, il s'agit de souligner la parenté systématique des concepts juridico-politiques modernes et de certains concepts théologiques, ce qui conduit à considérer les premiers comme des «concepts théologiques sécularisés» (Schmitt, 1988, p. 46). Mais cette démarche historique a aussi une signification politique ; au demeurant, deux des trois occurrences de l'expression concernent des penseurs de la Restauration, Maistre, Bonald et Donoso Cortes.[22] Du point de vue historico-descriptif, il s'agit de souligner la concordance rémanente entre représentations religieuses et théologiques et conceptualité juridico-politique, en dépit du fait

20 Voir *Archives Bakounine* (1961, Première partie, tome 1, pp. 19–77). Schmitt fait seulement allusion à Bakounine dans *Théologie politique*: voir Schmitt (1988, pp. 59, 64, 72, 75). En revanche, Bakounine est nommé — et attaqué — dans *Catholicisme romain et forme politique* (Schmitt, 2011, pp. 183–186).

21 Tertullien, Ad Nationes, livre II, 1–3; Augustin, Cité de Dieu, livre VI, chap. 5–12, et livre VIII, chap. 1. À propos de la critique de ce dernier, cf. Pépin (1956, pp. 265–294).

22 Voir Schmitt (1988, pp. 52, 59). La troisième occurrence (Schmitt, 1988, p. 58) est plus surprenante, puisqu'elle concerne Kelsen.

que la rationalité moderne a cru s'affranchir de tout fondement religieux ou théologique. On a donc affaire à une objection anticipée à la thèse ultérieurement développée par Blumenberg de la «légitimité des Temps modernes» et à la critique que fait ce dernier du «théorème de la sécularisation»;[23] Schmitt y reviendra longuement dans la deuxième *Théologie politique*. Mais simultanément, sur le terrain politique, la notion en cause permet à Schmitt d'opérer une démarcation entre ceux qui maintiennent (les contre-révolutionnaires) et ceux qui écartent (les révolutionnaires, une partie des libéraux) l'idée d'un ancrage religieux de la politique.

Schmitt souligne que les concepts centraux de la théorie moderne de l'Etat procèdent de la théologie chrétienne. En ce sens, l'Etat moderne est issu de la religion, à la fois parce qu'il conserve la trace du conflit politico-religieux qui a accompagné sa naissance et parce qu'il assume désormais le rôle d'instance de la rationalité qui avait été auparavant celui de l'Eglise. Dans ces conditions, il est normal que les représentations théoriques de l'Etat et du politique portent l'empreinte de cette provenance. L'Etat moderne revêt les attributs que la théologie reconnaît à Dieu: la puissance, la science, la bonté.[24] Ainsi, à première vue, la 'théologie politique' développée en 1922 se borne, comme Schmitt l'indiquera rétrospectivement, à souligner «l'identité de structure entre les concepts [mobilisés par] les argumentations et les connaissances juridiques et théologiques»[25] (Schmitt, 1988, p. 92). Le décisionnisme, dont le premier chapitre de la première *Théologie politique* est en quelque sorte le manifeste, se trouve lui-même fondé en raison par cette homologie entre concepts théologiques et concepts juridico-politiques. Il repose en effet sur la conviction d'après laquelle «l'ordre juridique repose, à l'instar de tout ordre, sur une décision et non sur une norme» (Schmitt, 1988, p. 20), conviction dont l'idée de Création est le paradigme.

23 Voir Blumenberg (1999).
24 Voir Schmitt (1988, p. 48).
25 Traduction modifiée.

La 'théologie politique' proposée par Schmitt en 1922 relève-t-elle de l'histoire des idées? À première vue, oui, et c'est sur le plan de la pertinence historique que Blumenberg la critiquera lorsqu'il soulignera que le «théorème de la sécularisation» représente une «injustice historique » faite à la modernité et à la compréhension qu'elle a d'elle-même.[26] Pourtant, on peut montrer –j'ai tenté de le faire ailleurs– que la thèse suivant laquelle il y a concordance entre «l'image métaphysique qu'une époque se fait du monde» et «ce qui lui paraît évident comme forme de son unité politique»[27] (Schmitt, 1988, p. 55) est déterminée par une philosophie de l'histoire tacite suivant laquelle, avec «l'ère de la technique» (Schmitt ici est proche de Heidegger, l'un et l'autre étant redevables de cette idée au *Travailleur* d'Ernst Jünger (Jünger, 1989)), la distinction qui a précédemment toujours existé entre ce qui est politique et ce qui ne l'est pas est en voie d'abolition, de sorte que «l'Etat total» (la politisation de toutes les sphères de l'activité humaine) représente l'aboutissement inéluctable de l'histoire moderne.

Cette conception ne s'organise-t-elle pas ultimement autour d'un noyau théologique? La *Théologie politique II*, où Schmitt polémique à la fois avec Erik Peterson qui affirmait dès 1935 «l'impossibilité théologique d'une 'théologie politique'» (Peterson, 2007, p. 124), et avec Blumenberg, suivant lequel «l'auto-affirmation», et par conséquent l'autonomie à l'égard de toute fondation théologique, est le propre de la modernité, paraît aller dans ce sens. Toutefois, les arguments avancés par Schmitt dans ce combat sur deux fronts opposés ont en dernière instance une cohérence fondamentalement politique. Schmitt rejoint ainsi, pour ainsi dire en catimini, les problèmes dont traitait la première *Théologie politique*. Tout d'abord, il affirme, contre Peterson et son interprétation du sens du dogme trinitaire chez Grégoire de Nazianze, que la disjonction rigide du théologique et du politique est «abstraitement absolue» (Schmitt, 1988, p. 144). Elle est théologiquement aussi bien que

26 Le titre de la première partie de *La légitimité des Temps modernes* est: «Sécularisation. Critique d'une catégorie de l'injustice (*Unrecht*) historique» (Blumenberg, 1999).

27 Traduction modifiée.

politiquement infondée. En deuxième lieu, l'opposition augustinienne des deux royaumes cesse d'être pertinente lorsque le politique cesse d'être assignable à un domaine déterminé.[28] Ainsi, l'argument principal que Schmitt oppose à Peterson repose en dernière instance sur la conception décisionniste selon laquelle le politique n'a pas de lieu spécifique et sur la thèse d'après laquelle la "totalisation" de la politique rend caduque la séparation du théologique et du politique qu'avait tenté d'opérer l'Etat moderne. La thèse de l'éradication de la théologie politique n'a de valeur que sous la condition d'un partage strict du théologique et du politique. Mais ce partage est lui-même politique et repose, comme tout ce qui est politique (au sens décisionniste) sur une *décision*. Où l'on voit que la réflexion schmittienne sur la 'théologie politique', au-delà de ses avatars et de ses revirements, a une cohérence qui n'est pas historique, mais politique.

J'ai tenté de montrer sur trois exemples – on aurait pu les multiplier – que si Carl Schmitt recourt constamment à l'analyse historique des doctrines juridico-politiques, ce par quoi il se distingue de la plupart de ses collègues positivistes de la période de Weimar, ses investigations historiques, souvent provocatrices, mais riches et suggestives également, sont toujours commandées par des prises de parti. Schmitt fait de l'histoire des idées comme il pense qu'il faut faire de la politique: en se donnant des adversaires, et en les combattant résolument.

Références

Bakounine, M. (1961). *Michel Bakounine et l'Italie, 1871–1872: Première partie. La polémique avec Mazzini: Écrits et matériaux* (A. Lehning, éd.). E. J. Brill.

Beaud, O. (1997). *Les derniers jours de Weimar: Carl Schmitt face à l'avènement du nazisme*. Descartes & Cie.

28 Voir Schmitt (1988, p. 148): «Si le religieux n'est plus définissable dans un sens univoque à partir de l'Eglise, et si le politique ne l'est plus à partir de l'empire ou de l'Etat, les séparations entre les deux sphères et les deux royaumes fondées sur leur contenu objectif deviennent insuffisantes».

Blumenberg, H. (1999). *La légitimité des Temps modernes*. Gallimard.

Constant, B. (1980). *De la liberté chez les modernes: Écrits politiques* (M. Gauchet, éd.). Le Livre de Poche.

Jünger, E. (1989). *Le travailleur* (J. Hervier, trad.). Christian Bourgois.

Löwith, K. (2002). *Histoire et salut*. Gallimard.

Montesquieu. (2011). *De l'esprit des lois* (Vol. 1). Classiques Garnier.

Pépin, J. (1956). La « théologie tripartite » de Varron. *Revue des Études Augustiniennes, 2*(1–2), 265–294.

Peterson, E. (2007). *Le monothéisme: Un problème politique et autres traités* (A.-S. Astrup, trad.). Bayard.

Schmitt, C. (1950). Drei Stufen historischer Sinngebung. *Universitas: Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur, 5*(8), 927–931.

Schmitt, C. (1973). *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954: Materialien zu einer Verfassungslehre* (2e éd.). Duncker & Humblot.

Schmitt, C. (1988). *Théologie politique: Quatre chapitres sur la théorie de la souveraineté* (J.-L. Schlegel, trad.). Gallimard.

Schmitt, C. (1990). *Du politique*. Pardès.

Schmitt, C. (1992). *La notion de politique* (M.-L. Steinhauser, trad.). Flammarion.

Schmitt, C. (1993). *Théorie de la constitution* (L. Deroche, trad.). Presses Universitaires de France.

Schmitt, C. (1995). *Staat, Großraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916–1969* (G. Maschke, Hrsg.). Duncker & Humblot.

Schmitt, C. (1996). *Der Hüter der Verfassung*. Duncker & Humblot.

Schmitt, C. (2000). *La dictature* (M. Köller & D. Séglard, trad.). Le Seuil.

Schmitt, C. (2001). *Le nomos de la Terre* (L. Deroche-Gurcel, trad.). Presses Universitaires de France.

Schmitt, C. (2005). *Frieden oder Pazifismus? Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik 1924–1978* (G. Maschke, Hrsg.). Duncker & Humblot.

Schmitt, C. (2011). *La visibilité de l'Église – Catholicisme romain et forme politique – Donoso Cortés: Quatre essais*. Éditions du Cerf.

Skinner, Q. (2009). *Les fondements de la pensée politique moderne* (J. Grossman & J.-Y. Pouilloux, trad.). A. Michel.

Strauss, L. (1990). Compte rendu de *La notion de politique* (1932). In H. Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss et la notion de politique* (pp. 159–160). Julliard.

CAPÍTULO 2

LE TEOLOGIE POLITICHE DI CARL SCHMITT

Modernità e secolarizzazione fra decisione, trascendenza, tecnica[1]

Carlo Galli[2]

ABSTRACT

This essay reconstructs the concept of political theology from the perspective of the history of political thought. In its most ge-

1 Este capítulo se publica en su lengua original, por voluntad del autor y en reconocimiento a su influencia en los estudios sobre Carl Schmitt. Aunque existen traducciones al español de este trabajo, su inclusión en italiano dentro en este volumen no busca duplicar dichas ediciones, sino situarlo como un texto de apertura metodológica y conceptual. Este artículo apareció por primera vez en enero del 2000.

2 Antiguo profesor ordinario de Historia de las doctrinas políticas de la Universidad de Bolonia y miembro de la Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna.

neral formulation, the notion of political theology implies that there is a relationship between religious transcendence and civil organisation. This relationship has traditionally been understood as the foundation of politics upon a religious framework; however, Schmitt – drawing on his readings of the French Catholic counter-revolutionaries – employs it to decipher modern political orders which, according to liberal, dialectical and Marxist self-representation, seek to free themselves from the authority of religion in order to assume autonomous rational forms. Schmitt's political theology is a critique of secularisation which, however, does not consist in calling for a religious foundation for politics but in demonstrating that modern political thought retains within itself the ordering forms of theological argumentation, even in a context where, after the civil wars of religion, a substantive foundation for politics is impossible and a shared 'normality' no longer exists. For Schmitt, therefore, the modern political order does not originate from a rational contract or from collective labour, but from the absence of a foundational transcendence and at the same time from the persistence of a compulsion to produce order, which is exclusively formal and can be established only through decision. Political theology is the theoretical core of Schmitt's body of thought, and it explains his critique of liberalism, socialism and technological positivism – that is, of all modern attempts to conceive an order without considering the absence of transcendence and without the act of decision.

Keywords: Political Theology, Transcendence, Secularisation, Modernity, Decision

RESUMEN

Este ensayo reconstruye el concepto de teología política desde la perspectiva de la historia del pensamiento político. En su formulación más general, la noción de teología política supone una relación entre la trascendencia religiosa y la organización civil. Tradicionalmente, esta relación se ha entendido como la fundamen-

tación de la política en un marco religioso. Sin embargo, Schmitt —a partir de sus lecturas de los contrarrevolucionarios católicos franceses— emplea el concepto para descifrar los órdenes políticos modernos que, de acuerdo con su propia autocomprensión liberal, dialéctica y marxista, buscan emanciparse de la autoridad de la religión para asumir formas racionales y autónomas. La teología política de Schmitt constituye, así, una crítica de la secularización que no consiste en reivindicar un fundamento religioso de la política, sino en mostrar que el pensamiento político moderno conserva en su interior las formas de ordenación propias de la argumentación teológica, incluso en un contexto en el que, después de las guerras civiles de religión, resulta imposible establecer un fundamento sustantivo de la política y ya no existe una «normalidad» compartida. Para Schmitt, por tanto, el orden político moderno no surge de un contrato racional ni del trabajo colectivo, sino de la ausencia de una trascendencia fundante y, al mismo tiempo, de la persistencia de la necesidad de producir un orden. Este orden es exclusivamente formal y solo puede establecerse mediante la decisión. La teología política constituye, por ello, el núcleo teórico del pensamiento de Schmitt y permite comprender su crítica del liberalismo, el socialismo y el positivismo tecnológico; es decir, de todos aquellos intentos modernos de concebir un orden sin asumir la ausencia de trascendencia y sin recurrir al acto de decisión.

Palabras clave: Teología política, trascendencia, secularización, modernidad, decisión.

Introduzione

'Teologia politica' (*politische Theologie*) è un termine che molti[3] hanno creduto inventato da Schmitt; benché ciò non sia vero in senso stretto – infatti il conio del lemma si deve al giovane Marx,[4] il cui testo però nel 1922 (l'anno della pubblicazione del primo

3 A partire da Peterson (1983, pp. 103–104), *Il monoteismo come problema politico* (1935).

4 Marx (1976, p. 144), «Nota sulla concezione hegeliana dello Stato» (1843), in *Opere*.

lavoro schmittiano dedicato all'argomento)[5] non era ancora noto –, Schmitt lo (re)inventa a tutti gli effetti, forse suggestionato dalla lettura di Bakunin, che da parte sua invece lo usa, polemicamente, a proposito di Mazzini;[6] o forse anche per voluta assonanza con la 'teologia morale' che era una disciplina ben conosciuta nei cicli di formazione ecclesiastica. A lui, quindi, in ogni caso si deve il primo impulso alla larga circolazione del termine che si è poi sviluppata in senso anche pesantemente critico rispetto al suo primo responsabile.[7]

Alla 'teologia politica' Schmitt ha dedicato due opere, pubblicate a quasi mezzo secolo l'una dall'altra, e ha inoltre pensato di comporne una terza;[8] il tema registra quindi una presenza di lungo periodo nella produttività intellettuale di Schmitt. Qui si daranno alcuni brevi cenni su come sono strutturate queste opere, su che cosa significano nello sviluppo del pensiero di Schmitt, e sul loro ruolo nel dibattito novecentesco sul rapporto fra sacro e potere, e sulla secolarizzazione.[9] Ne emergerà la vasta gamma di significati che 'teologia politica' – pur indicando costantemente il rapporto imprescindibile della politica con la sfera teologica e religiosa – assume nel lungo svolgersi della riflessione di Schmitt, che a questo termine/concetto affida di volta in volta, nelle più diverse condizioni storiche e intellettuali, il compito di decifrare lo statuto epistemologico e pratico della politica, e le indicazioni per la prassi che da tale diagnosi discendono.[10]

5 Schmitt (1972b, pp. 27–86), *Teologia politica*. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità (1922).

6 Bakunin (1960), *La teologia politica di Mazzini e l'Internazionale* (1871); cfr. Schmitt (1986a, pp. 66–69), *Cattolicesimo romano e forma politica* (1923; 1925²).

7 Su ciò cfr. Ruini (1980, pp. 894–926).

8 Oltre a Schmitt (1972b, pp. 27–86), cfr. Schmitt (1992), *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica* (1970). Notizie su di un illeggibile manoscritto di appunti per una *Politische Theologie III*, conservato nel *Nachlass*, sono in Caracciolo (1992, p. XXXIX), *Presentazione* di *Teologia politica II*.

9 Su ciò cfr. Galli (1996, pp. 333–459).

10 Dedicati esplicitamente a ricostruire tutto il pensiero di Schmitt a partire dalla nozione di «teologia politica» sono Kodalle (1973) e Nicoletti (1990).

1

Lo Schmitt che pubblica la sua prima *Teologia politica* è un giovane, brillante e affermato giurista cattolico che dal proprio approccio radicale al tema giuridico della sovranità perviene alla sua prima grande decostruzione delle categorie politiche della modernità. In *Teologia politica*, infatti, è del tutto chiaro quanto già era emerso in *Romanticismo politico* e in *La Dittatura;*[11] che cioè il cattolicesimo di Schmitt continuava sì ad essere la fonte della sua ispirazione intellettuale nella sua specifica professione di giurista teorico, ma che cessava di costituire la fondazione di un atteggiamento di contrapposizione frontale rispetto alla modernità (atteggiamento fino ad allora coltivato da Schmitt con qualche civetteria),[12] per diventare invece – non senza esitazioni, testimoniate dal coevo *Cattolicesimo romano e forma politica,* che di *Teologia politica* è, benché solo per certi aspetti, il contrario[13] – il punto di vista, esterno all'autocomprensione del Moderno, a partire dal quale risulta possibile a Schmitt comprendere le strutture e le dinamiche della modernità, e riconoscerne la necessità senza porla a valore.

Ma *Teologia politica* è primariamente dedicata non alla riflessione sul Moderno ma alla sovranità, che è trattata attraverso tre coppie oppositive o comunque problematiche: eccezione/norma, autorità/potere, tradizione/modernità, che governano l'argo-

11 Schmitt (1981), Romanticismo politico (1919; 1925²); Schmitt (1974), *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria* (1921).

12 Schmitt (1995, pp. 11–68), Schattenrisse (1913); Schmitt (1914), *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen; Schmitt* (1996b), *I Buribunki. Un saggio di filosofia della storia* (1917–1918), pubblicato in L'informazione bibliografica, n. 3, pp. 371–377, e n. 4, pp. 555–563.

13 L'elemento «glorioso», centrale in *Cattolicesimo romano e forma politica* (Schmitt, 1986a), non c'è in *Teologia politica* (Schmitt, 1972b), dove prevale piuttosto il tragico: la decisione si dà infatti in assenza di sostanza teologica fondativa. Cristo è invece «presente» nella mediazione rappresentativa cattolica di cui si parla in *Cattolicesimo romano e forma politica*. Mi distacco su questo punto dalla tesi di continuità fra le due opere, presente già in Ball (1995, pp. 97–121). Cfr. Galli (1996, pp. 229–280).

mentazione rispettivamente del primo, del secondo e del terzo (e quarto) capitolo.

1.1. IL PRIMO CAPITOLO è il testo fondativo del decisionismo schmittiano: vi si esprime la tesi antipositivistica che la sovranità è non il necessario effetto di chiusura dell'ordine statuale giuridificato, il sommo potere che fa da logico compimento all'intero ordinamento, sì invece è la decisione in quanto questa fa essere l'ordine realizzandone l'apertura sulla contingenza, sull'eccezione che lo attraversa. Indeducibile dall'ordinamento che essa pure pone in essere, e che a sua volta non può essere da essa linearmente dedotto, "concetto della sfera estrema", la sovranità in quanto decisione sull'eccezione è il punto di crisi della mediazione razionale moderna, cioè del nesso fra ordine giuridico e politica, e fra singolo e totalità. Il progetto moderno – hobbesiano, lockiano, illuministico, positivistico – di rendere il comando politico una funzione impersonale e legale, e di rendere la politica trasparente e in continuità rispetto alla razionalità soggettiva, fa quindi naufragio, nel testo di Schmitt: perché ci sia un ordinamento razionale e impersonale nella sua validità normativa, ci deve essere un comando personale, prelegale e prerazionale, che lo fondi a partire da quel Nulla normativo che è la decisione[14]. Schmitt non è un nichilista, se con questo termine si intende il compiaciuto o l'inconsapevole accondiscendere alle dinamiche del Moderno; ma col nichilismo della modernità, con l'assenza del fondamento, non può non confrontarsi; in lui, anzi, ben prima di Sein und Zeit, c'è il riconoscimento che l'unica concretezza possibile nell'età moderna è data dalla consapevolezza del nichilismo e dall'opporsi così al suo nascondimento formalistico, cioè alla determinazione meramente formale, astratta e pacificata, dell'ordine politico. Il ruolo 'concreto' della decisione sul Nulla è chiaro, dal punto di vista filosofico, dalla lunga citazione da Kierkegaard che chiude il capitolo (Schmitt, 1972b, p. 41); sotto il profilo storico-politico, invece, è

14 «In senso normativo, la decisione è nata da un nulla» (Schmitt, 1972b, p. 56; II cap.); «ogni ordine riposa su una decisione» (Schmitt, 1972b, p. 36). Si veda infra, nota 26.

evidente che l'Ausnahmezustand a cui Schmitt si riferisce è una radicalizzazione estremistica del Notzustand dell'art. 48 della Costituzione di Weimar, la 'costituzione di riserva', presidenzialistica e non parlamentare, da attivarsi appunto in caso d'emergenza, interpretata da Schmitt come diritto concreto e originario dello Stato all'autoconservazione, a conservarsi come ordine andando al di là della legge[15] (Schmitt, 1972b, p. 39).

L'eccezione, precedente logicamente e gnoseologicamente la norma, è il conflitto che, in quanto insuperabile contingenza, è origine[16] della forma e della norma: e quindi anche la sovranità è origine dell'ordine politico. E che il sovrano decida sull'eccezione nel senso che la riconosce in atto (e allora la sua è una difesa di un ordine minacciato) o nel senso che la crea (e allora il sovrano è l'eversore rivoluzionario che distrugge un ordine vecchio per crearne uno nuovo), in ogni caso la sovranità decisionistica inverte il rapporto moderno fra 'dentro' e 'fuori': se lo Stato moderno si determina come un ordine pacificato e neutralizzato al proprio interno, che respinge il conflitto fuori dai propri confini, qui invece solo nel ricorso sovrano al disordine è colta la condizione di possibilità per creare, per conservare e per rivoluzionare l'ordine.

La cristallina e geometrica perfezione dello Stato moderno e del suo diritto è così negata da una sorta di teorema d'indeterminatezza. Per Schmitt, infatti, non solo resta necessariamente indeterminato chi sia il sovrano (che non ha un posto centrale, né, pur dovendo essere 'persona', esibisce specifiche 'qualità' personali; sovrano può essere chiunque decida efficacemente sul caso d'eccezione), ma è anche indeterminato l'ordine, che sussiste solo al prezzo di ospitare sempre al proprio interno l'eccezione, il conflitto: la propria negazione. La determinazione, insomma, è data solo dall'indeterminatezza, la concretezza della norma dall'apertura decisionistica alla situazione non-normale. L'ordine, così, non

15 Su Schmitt e la crisi di Weimar cfr. Galli (1996, pp. 635–729).

16 Anfang è detta la decisione sovrana in Schmitt (1972a, p. 264), I tre tipi di pensiero giuridico; nello stesso luogo è detta anche arché. Si veda anche l'edizione tedesca: Schmitt (1934, p. 28).

è pienamente razionale, neutrale e indifferente, ma, pur restando un ordine giuridico, è sempre 'orientato' a un caso concreto originario, è sempre *Situationsrecht*[17](Schmitt, 1972b, p. 40). Ovvero, il diritto pubblico è un ordine che 'ricorda' l'emergenza, la contingenza, da cui è nato; ed è sovrano chi 'attiva' questo 'ricordo'. La neutralità dello Stato, il suo essere 'Stato di diritto', cioè macchina imparziale di legalità, è qui negata alla radice.

Questa teoria della sovranità come creazione, conservazione e destrutturazione dell'ordine attraverso il disordine significa più in generale che come la norma lo è dall'eccezione così l'ordine è generato e spiegato dalla rivoluzione: per Schmitt, insomma, il potere costituente (termine non citato in *Teologia politica*, ma presente già in *La dittatura* e poi ampiamente tematizzato in *Dottrina della costituzione)*[18] non si costituisce mai del tutto. Schmitt, così, riesce a pensare ciò che i giuristi (e i politici) moderni hanno voluto neutralizzare: la potenza creatrice dell'agire, di un agire al contempo concreto e nichilistico, privo di fondamenti. La sovranità, insomma, non tanto è 'perpetua', quanto piuttosto non cessa mai, finché è efficace, di trascendere il potere costituito, le istituzioni e il mero diritto formale, normativisticamente inteso.[19]

Ma questa disgiunzione fra eccezione e norma, fra sociologia e diritto, fra ordine e negazione dell'ordine, non implica la loro completa separazione, come se si trattasse di due generi *toto coelo* diversi; implica solo che non possa più essere pensato l'ordine 'normale' e il suo rapporto autoreferenziale con la sovranità come pura funzione giuridica; ma fra decisione e norma per Schmitt c'è un rapporto, non un non-rapporto: entrambi sono infatti all'interno del "dato giuridico" (Schmitt, 1972b, p. 39). Solo, quel rapporto non è la mediazione moderna – razionale, costruttiva, deduttiva – fra particolare e universale, fra empiria e ragione, far soggetto e mondo, fra cittadino e Stato: quel rapporto è il salto, lo stacco, la de-cisione, che spezza la transitività e la discorsività della mediazione moderna:

17 Per l'edizione tedesca di Politische Theologie, si veda Schmitt (1979, p. 20).
18 Schmitt (1984), *Dottrina della costituzione* (1928), §§ 8, 9, 10, 18. Sulla *Dittatura*, cfr. infra.
19 Castrucci (1999, pp. 1–54).

davanti all'eccezione un pensiero solo razionalistico "rimane senza parole" (Schmitt, 1972b, p. 38), ovvero si blocca la potenza del *logos* moderno. Rapporto paradossale, certo, che spinge all'estremo le logiche della modernità, che le sfida e le rovescia: eppure, sempre di rapporto di tratta. Schmitt non teorizza la politica senza diritto, la potenza senza norme: anche la sua sovranità come potenza è sicuramente destinata a farsi potere, istituzione; anzi, ne è l'origine, pur eccedendola sempre. E che la decisione sia un concetto giuridico, nonostante tutto, fa di Schmitt un pensatore tragico: egli sa che l'ordine è 'modernamente' necessario, ed al tempo stesso sa che, nella sua configurazione moderna, è impossibile. Lo Stato, nel suo pensiero, continua a vivere oltre lo Stato, come esigenza di ordine non perfettamente razionalizzabile.

1.2. PRECEDUTO DALL'AFFERMAZIONE del primo capitolo che "l'autorità dimostra di non aver bisogno di diritto per creare diritto" (Schmitt, 1972b, p. 40), il secondo capitolo è dedicato da Schmitt proprio a ribadire, contro Kelsen e il suo allievo Krabbe, l'intima giuridicità del proprio pensiero. E questo intento è raggiunto da Schmitt col riscoprire la differenza fra *auctoritas* e *potestas*: ma egli non trae tale contrapposizione dall'universo concettuale cattolico, in cui pure il concetto di autorità è centrale, sì invece da Hobbes, di cui cita, in modo un po' distorto, un passo del cap. XXVI del *Leviatano*: "*auctoritas, non veritas, facit legem*" (Hobbes, 1976, cap. XXVI, p. 270; Schmitt, 1972b, p. 57).

Un'autorità non trascendente, quindi, è quella a cui Schmitt fa riferimento, contrapponendola al semplice potere legale della norma; e anzi una nozione di autorità desunta dall'autore che apre il Moderno, non da un testo anti-moderno. E, dunque, un'autorità che non ha la funzione di fondare la norma sulla Verità oggettiva; 'autorità' è piuttosto il nome schmittiano della sovranità, cioè della decisione personale e puntuale che si interpone fra l'idea giuridica e il caso concreto, che 'contamina' la prima col secondo (Schmitt, 1972b, p. 55). 'Autorità' è insomma, per Schmitt, non la mediazione razionale moderna fra soggetto e oggetto, tutta giocata

nell'immanenza, né la mediazione pontificale tradizionale fra Cielo e Terra, fra Verità e Storia; 'autorità' è, in quanto decisione, appunto il salto che rende evidente l'impossibilità del transito lineare fra idea e realtà, fra diritto e politica; lo 'stacco' dovuto al fatto che l'idea giuridica non si auto-applica alla realtà, che l'ordine non è né automatico né la legge è 'naturale'.

Che l'origine dell'ordine giuridico concreto non sia nell'idea giuridica, significa che Schmitt non accetta l'autoaffermazione della modernità, la sua ideologica pretesa di sostenersi da sola, di autofondarsi come legalità. Ma ci si deve guardare dal credere che questa 'autorità' sia semplicemente la 'politica' che fonda il diritto e che ne resta distinta e distante dal diritto; che sia l'irrazionalità della decisione che è l'origine della razionalità dell'ordine e che ne rimane diversa e separata. Anzi, benche l'autorità sia l' "ultima istanza" che spiega la norma e che non ne deriva (Schmitt, 1972b, p. 57), Schmitt – occorre ribadirlo – anche in questo secondo capitolo intende pensare l'origine non giuridico-razionale del diritto proprio e appunto come un problema giuridico, non esterno ma interno alla teoria giuridica. Per lui, infatti, fermarsi al dato formale e normativo significa restare "solo all'anticamera della giurisprudenza" (Schmitt, 1972b, p. 47). La quale, invece (ed è questo il cuore del decisionismo), deve riconoscere che il diritto è sì infondato, ma nel senso che la decisione che lo fonda "è nata da un nulla"[20] (Schmitt, 1972b, p. 56), non nel senso che è libero dal problema della fondazione; l'autorità, la decisione, è appunto questa fondazione del diritto sul Nulla giuridico, sulla lacuna afasica, sulla concretezza esistenziale dell'eccezione e del conflitto.

L'origine non giuridica dell'ordine è dunque per Schmitt un problema giuridico; l'assenza di fondamento del diritto agisce sulla qualità della giurisprudenza: *dum latet patet*. E in questo lavorìo del Nulla, in questa presenza dell'assenza, sotterranea e interna all'ordine, sta la differenza di Schmitt rispetto a Kelsen, per il quale invece l'origine non giuridica del diritto è un dato sociologico, non

20 Si vedano supra, nota 14.

giuridico; dunque un dato esterno al diritto, che rispetto a questo è sì una lacuna, un'assenza; ma è un'assenza 'pacificata' che produce, in Kelsen, un effetto di disincanto per completezza, di saturazione formale, e rende possibile il metodo formalistico di pensare e di trattare il sistema delle norme. All'infondatezza del diritto Kelsen reagisce insomma accentuandone la formalità e negando kantianamente come 'non scientifico' ogni tentativo di ricorrere a un'istanza pregiuridica (Dio, o sovranità)[21] che spieghi l'esserci del diritto; la ragione giuridica è solo l'analisi di quel 'fenomeno' che è l'ordinamento, orientato, sì, ma sulla *Grundnorm* impersonale capace di stabilire l'istanza competente per l'applicazione di ogni norma. Mentre per Schmitt 'scienza' è – secondo una diversa declinazione del disincantato riconoscimento dell'infondatezza del Diritto – non espungere ma anzi assumere all'interno del corpo della dottrina giuridica la non-fondabilità razionale del diritto, il suo essere de-ciso da una persona la cui competenza non è prevedibile. E quindi – come già affermato da Schmitt nel primo capitolo – il suo essere 'orientato' sulla decisione come autentico "punto di riferimento"[22] (Schmitt, 1972b, p. 56).

Il razionalismo infondato di Kelsen e il decisionismo infondato di Schmitt, la legge impersonale e l'autorità personale, si oppongono, certo; ma a partire dal medesimo orizzonte di crisi della mediazione moderna, del tentativo di far stare insieme senza contraddizione soggetto e ordine. Kelsen privilegia il secondo, Schmitt il primo: non come soggetto in senso liberale o come persona in senso cattolico, però, sì come autorità, nel senso già chiarito di istanza concreta, di decisione non-formalistica ma formativa, capace di fondare l'ordine giuridico: "il problema della forma giuridica consiste nel contrasto fra soggetto e contenuto della decisione e nel significato autonomo del soggetto" (Schmitt, 1972b,

21 Kelsen (1989), *Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale. Contributo per una dottrina pura del diritto* (1920); Kelsen (1988, pp. 137–164), «Dio e Stato» (1922–1923). Sui rapporti fra Schmitt e Kelsen cfr. Galli (1996, pp. 345–347, 393–396, 548–551, 684–688).

22 Sull'orientamento del diritto cfr. nota 16. Sulla critica della logica delle «competenze», del positivismo e di Kelsen, cfr. Schmitt (1972b, p. 58).

pp. 58–59). In realtà, tanto il soggetto moderno quanto la forma politico-giuridica moderna sono criticati da Schmitt. E' da notare, ancora, che il rifiuto schmittiano dell'autogiustificazione del finito, dell'auto-posizione dell'ordinamento, esclude sì dal suo orizzonte il razionalismo semplice e lineare della modernità; ma anche il fondazionismo tradizionalistico e anche l'irrazionalismo romantico e vitalistico.[23] E', quella di Schmitt, un'accettazione *sui generis* del Moderno: da una parte riconosce che non si può stare altrove che nello spazio e nel tempo della fondazione sul nulla, appunto della de-cisione; e dall'altra sostiene che del Nulla che la modernità porta in sé non ci si può non fare un problema, che destituisce di fondamento le sue pretese ideologiche di autosufficienza.

Insomma, l'esser gettato e de-ciso è per Schmitt l'essenza dell'esistenza politica moderna: la critica della ragione giuridica (e politica) moderna come ideologia di autofondazione ha portato alla scoperta delle autentiche coordinate dell'esistenza politica moderna, come esistenza determinata concretamente dall'assenza di fondamenti ontologici e dall'insufficienza delle mediazioni razionali a fondare pienamente il Moderno. Che anzi, è strutturalmente infondato, esposto all'azione e alla potenza dell'assenza della trascendenza. Tale assenza è declinata come decisione negli anni Venti, come 'apertura alla trascendenza' – sempre assente, però – nel secondo dopoguerra; è quindi il filo rosso del pensiero di Schmitt, sia pure diversamente accentuata nel corso della sua lunga vita.

1.3. MA PRIMA DI ESAMINARE BREVEMENTE l'aspetto evolutivo della nozione di teologia politica, si deve cogliere nel terzo e nel quarto capitolo della prima opera che Schmitt le ha dedicato il modo specifico con cui Schmitt passa dal discorso sulla sovranità al discorso sulla modernità. Questo modo è quella che lui chiama la "sociologia dei concetti giuridici", cioè una specifi-

23 La critica schmittiana dell'irrazionalismo vitalistico, elaborata in *Romanticismo politico* (Schmitt, 1981), non è inficiata dall'accenno alla «vita concreta» di Schmitt (1972b, p. 41), che è da interpretare come sinonimo di «eccezione» e di «caso estremo».

ca teoria della genesi dei concetti giuridico-politici moderni, che sono intesi programmaticamente come esito della secolarizzazione dei concetti teologici, che appunto si fanno politici (Schmitt, 1972b, p. 62). E la chiave del problema interpretativo di *Teologia politica* sta nel comprendere che cosa significa 'secolarizzazione' per Schmitt.

L'assunto di Schmitt è che il Moderno è secolarizzazione della tradizione teologica cristiana, in un senso specifico; non, come vuole Hegel (un abisso separa, su questo punto, il XIX dal XX secolo, il filosofo luterano dal giurista cattolico) in quanto evoluzione progressiva della medesima sostanza (lo Spirito) che assume forme nuove (*la filosofia*) dopo le vecchie (la religione cristiana), né come orgogliosa posizione di un assoluto nuovo inizio, come la modernità da Cartesio a Hobbes a Locke, pensa di sé e della propria ragione autosufficiente.

Il rapporto fra tradizione cattolica e modernità, fra concetti teologici e concetti politici, esiste, per Schmitt, ed è imprescindibile per la comprensione del Moderno; ed è un rapporto – non progressivo né regressivo – di permanza e di trasformazione categoriale e concettuale, di continuità e di discontinuità. E' infatti da Schmitt definito di "analogia", ma non nel senso tomistico della *analogia entis* intesa come ordine del mondo creato voluto e garantito dal Creatore, sì anzi di un'analogia che sconta l'assenza, nei concetti politici della modernità, di un Essere che ne sia fondamento[24] (Schmitt, 1972b, p. 61).

La chiave per intendere l'intento di Schmitt è l'analogia fra sovranità come decisione sul caso d'eccezione e miracolo in senso tradizionale: in *Teologia politica*, infatti, la decisione è sì secolarizzazione del miracolo (come questo, quella sospende le leggi della normalità) ma, come si legge più chiaramente in *La Dittatura*, il moderno potere costituente – ovvero la dittatura sovrana, che della decisione è la versione estrema, la modalità che non si limita a difendere eccezionalmente un ordine esistente, ma che lo distrug-

24 Sull'analogia cfr. Przywara (1932), Marxen (1938) e McInerny (1999).

ge per crearne uno nuovo – non ha più un riferimento fisso in Dio, nella trascendenza che funge anche da sostanza fondativa, il cui ordine (i cui ordini) il potere politico debba rispettare (eseguire), la cui persona debba rappresentare.[25] E' quindi centrale in Schmitt, più che la scontata analogia diretta, di origine controrivoluzionaria, tra teorie politiche moderne e concetti teologici (assolutismo come teismo, liberalismo come deismo, ecc.) (Schmitt, 1972b, pp. 61, 66),[26] questa relazione a chiasmo che si viene a istituire fra tradizione e modernità: di radicale discontinuità per quanto riguarda la presenza di una sostanza fondativa, che nel Moderno è assente,[27] e di forte continuità per quanto riguarda invece la capacità di distruggere l'ordine e al tempo stesso soprattutto per quanto riguarda la necessità di ri-formare un nuovo ordine; insomma, la continuità si esprime nella coazione all'ordine formale monocentrato.

E' questa la teologia politica in senso proprio: cioè, per Schmitt, non la deduzione della politica dalla teologia, sì invece la teoria secondo la quale la politica moderna – i suoi concetti, le sue istituzioni – ha qualcosa della religione, è secolarizzazione in un senso specifico. Cioè, lo si ripete, il rapporto fra la politica (moderna) e la tradizione teologica è duplice: da un lato la politica si struttura sull'assenza di sostanza divina fondativa al contrario della speculazione teologica, ma dall'altro di questa riproduce, benché in via solo formale-razionale, la funzione ordinativa monistica. Se in quanto dottrina della sovranità la 'teologia politica' era, nei capitoli precedenti, una teoria giuridica pratico-operativa, qui invece, nel terzo capitolo, essa si dimostra un discorso sulla (non interno alla) filosofia della storia, ovvero un metodo interpretativo della secolarizzazione, un'ermeneutica della modernità politi-

25 Schmitt (1974, p. 151): «Dio come mandante è completamente diverso dal detentore del *pouvoir constituant*. Il commissario immediato del popolo non ha più un punto di riferimento fisso dal quale dipendere».

26 Sull'analogia nel legittimismo cattolico cfr. Galli (1981).

27 Schmitt (1972a, pp. 167–183), *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni* (1929); cfr. in particolare p. 176: «il rivolgimento più intenso della storia europea è quello compiuto nel Seicento dalla tradizionale teologia cristiana al sistema di una scientificità "naturale"».

ca che rende conto sia del fatto che il Moderno è un'epoca in cui l'eccezione – il conflitto, l'assenza di ordine sostanziale fondativo – è paradossalmente normale (è il lato della discontinuità rispetto alla tradizione, che necessariamente fa della politica lo spazio dell'eccezione; sia del fatto che proprio l'assenza di sostanza fondativa rende la politica distruttiva ma al contempo la obbliga anche a esibire una ancora più forte tendenza alla costruzione dell'ordine formale monistico (è il lato della continuità, in cui si manifesta la coazione all'ordine che governa tutta l'esperienza politica e intellettuale dell'Occidente, in forme tradizionalmente sostanziali e in forme modernamente eccezionali; è la metafisica costruttivistica e non sostanzialistica del Moderno).

Dal punto di vista del rapporto fra teologia e diritto, anche Kelsen – rappresentante supremo della più raffinata e disincantata autoconsapevolezza scientifica della modernità – da una parte è discontinuista, escludendo ogni possibile relazione fra spiegazione teologica tradizionale e spiegazione scientifica moderna di un fatto giuridico; mentre dall'altra è continuista, postulando che sostanza in senso teologico e sostanza in senso scientifico siano analoghe, e che si tratti solo di passare dalla prima alla seconda per attingere la piena comprensione del Diritto.[28] E la differenza è appunto che Schmitt, al contrario, non crede che la sostanza in senso moderno – scientifico – sia un concetto adeguato a pensare le categorie giuridiche, che vanno piuttosto interpretate a partire dalle categorie teologiche e dalla peculiare secolarizzazione (la 'teologia politica', appunto) a cui sono sottoposte (Schmitt, 1972b, p. 65).

In questo terzo capitolo, insomma, Schmitt mostra che per lui interpretare la modernità come secolarizzazione significa stare nel Moderno senza condannarlo ma anche senza accettarne l'ideologica autointerpretazione evolutivo-progressiva, o razionalistico-costruttiva; piuttosto, quella di Schmitt è un'interpretazione genealogica della politica moderna, o meglio del diritto in quanto struttura formale della politica. Teologia politica è un discorso

28 Si veda Kelsen (1988, pp. 137–164), *Dio e Stato*

sull'origine del Moderno, individuata sia nella carenza di sostanza sia nella permanenza della coazione all'ordine. In quanto tiene insieme (senza sintesi) tanto l'eccezione quanto la forma giuridica, la sovranità decidente di cui ha parlato nei primi due capitoli è quindi se non 'necessaria' (non c'è infatti a rigore 'necessità' nella modernità, ma solo contingenza) certo 'indispensabile' in una dimensione epocale che fa del Moderno l'epoca dell'eccezione. Solo la sovranità decisionistica è adeguata a abitare politicamente la modernità, a evocare continuamente l'immane energia necessaria a far sì che l'ordine ci sia, a combattere ogni deriva verso una concezione 'automatica' della politica.

'Adeguata' significa dunque sia 'tragica' sia 'formativa': l'esposizione al Nulla del sovrano schmittiano può certo essere interpretata – come fece Benjamin in pagine memorabili (Benjamin, 1999, pp. 39–45) – come la malinconica ostensione, nel culmine della gloria barocca, della nullità creaturale, del carattere di "gioco luttuoso" (*Trauerspiel*) del Moderno, che rende implicitamente possibile la fulminante irruzione dell'attimo che salva, del tempo contratto della grande decisione, della *Jetztzeit*.[29] Ma se il *telos* della teologia politica ebraica del filosofo materialista Benjamin è la redenzione, quello del giurista cattolico Schmitt è l'ordine; il suo intento è costruttivo, nonostante il decostruzionismo che innerva la sua teoria della sovranità, come dimostra anche la polemica che egli svolse contro Benjanim sul tema dell'indecisione di Amleto (Schmitt, 1983, pp. 109–116). Che non è cristiana, per Schmitt, contro la tesi di Benjamin, e che quindi non è da ascrivere alle radici della politica moderna, restando, rispetto anzi a questa laterale (inglese, insomma, e non continentale); la politica moderna, infatti, benché "fondata sul Nulla" e costretta ad esibire il Nulla originario nella decisione sovrana, non è rappresentazione luttuosa, ma vera e propria *Tragödie*, statualità formata (che, certo, dalla vicenda "barbarica" di Amleto è illuminata, ma non del tutto spiegata, perché *Amleto* è estraneo alla forma).

29 Benjamin (1976), *Tesi di filosofia della storia* (1939–1940), soprattutto la Tesi VIII; sui rapporti fra Benjamin e Schmitt cfr. Galli (1996, pp. 50–52, 399–405).

1.4. E GRAZIE AL DISPOSITIVO TEORICO di *Teologia politica* è possibile – una volta discesi alla origine 'a due lati' del Moderno – anche risalire a individuare, di questo, il doppio volto. Quello concreto, decidente e ordinativo, e quello astratto formale, che affida l'ordine ai meri automatismi della ragione e della tecnica (anche giuridica). Sono due volti che si co-implicano e che si co-appartengono, come Schmitt intuisce bene fin d'ora, analizzando le possibile dinamiche e le possibili derive della modernità (Schmitt, 1972b, pp. 70–73); la ragione moderna fatica moltissimo a mantenersi aperta alla propria origine di crisi, a perseguire l'ordine necessario senza cadere nella tentazione di 'chiuderlo', di fondarlo e di valorizzarlo, o di farne una macchina a disposizione (presunta) dell'individuo.

Così, 'teologia politica' non è solo pratico-operativa (la sovranità decidente), né solo genealogica (l'origine a due lati della modernità, di crisi eccezionale e di coazione ordinativa), ma anche diagnostica-interpretativa: da questo punto di vista, la modernità politica pare a Schmitt segnata tanto dalla concretezza decisionistica del primo grande autore moderno – non Machiavelli, ma correttamente Hobbes, che è capace di tenere ferma sia la consapevolezza del disordine del mondo sia l'esigenza di ordinarlo razionalmente – quanto da un'evoluzione necessaria, in seguito da Schmitt ancor meglio chiarita nel saggio del 1929 sull'*Epoca delle neutralizzazioni* fino allo stesso *Il concetto del 'politico'* del 1927-1932 e al libro sul *Leviatano di Thomas Hobbes* del 1938),[30] che, in un progressivo oblio dell'origine tragica del Moderno, della tensione irrisolta fra decisione e ordine, porta il decisionismo al liberalismo e poi al positivismo giuridico e infine al formalismo, secondo una traiettoria di sempre più radicale inconsapevolezza della struttura originaria del Moderno, di sempre più aperta pretesa di costruirvi un trasparente ordine tecnico-razionale a difesa del singolo (che sostituisce la sovranità nella funzione

30 Schmitt (1972a, pp. 167–183), *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*; Schmitt (1972a, pp. 87–165), *Il concetto di «politico»* (1932³); Schmitt (1986b, pp. 61–143), *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes. Senso e fallimento di un simbolo politico* (1938).

di origine dell'ordine), e di sempre maggiore impotenza di questa forma tecnica neutralizzata e non orientata al caso concreto a difendere il soggetto (che ne è anzi distrutto) e stringere efficacemente in sé, e a formare, la sostanza vivente (che sostanza non è, propriamente, e neppure Vita nel senso irrazionalistico del termine; ma sì eccezione concreta, conflitto). E dunque da questo terzo punto di vista 'teologia politica' è anche oltre che diagnosi anche una prognosi e una 'terapia' delle tendenze non ordinative del Moderno, dell'individualismo e del tecnicismo che lo invera e al contempo lo nega. Per Schmitt, quando lo Stato (l'ordine moderno) cessa di essere un dovere[31] e diventa uno strumento dell'individuo (secondo una logica peraltro già implicita in Hobbes), cessa anche di essere 'ordine' perché oblia la propria origine: l'eccezione concreta e la coazione alla forma.

Per arginare queste derive tecniche che fanno perdere tanto il soggetto quanto l'ordine concreto Schmitt non elabora né strategie reazionarie, né neo-fondazionistiche fughe a ritroso nel cattolicesimo politico. Anzi, prende a esempio la sua 'scoperta' dottrinaria, Donoso Cortés, il controrivoluzionario spagnolo che accetta in pieno la fine di ogni legittimità (di ogni fondazione del potere sulla trascendenza) a cui la modernità è pervenuta, e contro tale illegittimità strutturale del Moderno reagisce dall'interno, attraverso la dittatura decisionistica.[32] E' in quest'ottica, dal punto di vista storico-politico più che discutibile, che nel quarto capitolo entrano in scena i controrivoluzionari cattolici, il cui fondazionismo legittimistico e antimoderno è da Schmitt interpetato *agonikòs*, non *dogmatikòs*, e piegato, su labili indizi, in direzione di un ultramoderno decisionismo.[33]

In quest'ultimo, in ogni caso, cioè nella concreta esposizione esistenziale della politica al nulla normativo (un'esposizione determi-

31 La «*Pflicht zum Staat*» è in Schmitt (1940, pp. 144–145), *Staatsethik und pluralistischer Staat* (1930).

32 Su Donoso cfr. Schmitt (1972b, pp. 73, 78–79, 82–83). Si veda anche Schmitt (1996a), *Donoso Cortés interpretato in una prospettiva paneuropea* (1950).

33 Sui controrivoluzionari cfr. Schmitt (1972b, pp. 75–86; IV cap.); la distinzione fra *agonikòs* e *dogmatikòs* è in Schmitt (1972b, p. 78).

nata dalla potenza dell'assenza della trascendenza), sta il cuore della prima *Teologia politica* e dei testi ad essa collegati, animati ancora dalla fiducia che l'evoluzione tecnico-automatica della modernità possa essere interrotta e vinta dalla decisione formativa, che crea ordine proprio aprendosi all'eccezione (ovvero, ormai, al 'politico').

2

Oltre a percepirne l'ovvio valore antiliberale,[34] non è stato facile alla critica comprendere il significato 'moderno' – in senso non valorativo né ideologico, sì strutturale ed epocale, come critica dell'ideologia moderna e come scoperta dell'origine aporetica della modernità – che pertiene a *Teologia politica*. Anche per responsabilità di Schmitt, della via cattolica che egli ha battuto per giungere alla sua decostruzione, questo testo è parso ai più un brillante esercizio di paradossale antimodernità, quando non una ripresa delle tematiche fondazionistiche e semplicemente 'analogiche' (centrate cioè sull'analogia semplice e diretta, e quasi meccanica, fra teologia e politica) del pensiero controrivoluzionario. Mentre è chiaro che il cattolicesimo è per Schmitt, a questa altezza cronologica solo 'via', solo 'mezzo' culturale e ideale per sottrarsi all'autovalorizzazione del Moderno, all'ideologia protestante della 'secolarizzazione produttiva', non certo 'fine' religioso o politico.

2.1. INTERPRETATA – in positivo (da autori vicini al regime nazista: de Quervain, Hirsch, Stapel) e in negativo (Peterson)– quale teoria della presenza di Dio nella politica, cioè o come ripoliticizzazione della religione o come sacralizzazione del potere (due ipotesi, peraltro, convergenti), oppure (Gogarten, anch'egli collaborazionista) quale teoria della secolarizzazione come assenza di Dio, come distanza fra la divinità e il mondo, destinata a essere riempita da istanze etiche, *Teologia politica* fu ristampata pressoché identica nel 1934, con una premessa in cui Schmitt registrava

34 Si veda Galli (2000, pp. 1597–1618).

compiaciuto la centralità che il termine da lui (quasi) coniato aveva assunto da qualche anno nei dibattiti religiosi e politici sulla secolarizzazione e sul nesso esistenziale di teologia e politica[35] (Schmitt, 1972b, pp. 29–31). Il contenuto di questa prima autointerpretazione è che a Schmitt preme sottolineare la valenza antiliberale di *Teologia politica*, e confutare definitivamente la tesi borghese-moderna (neutralizzante) che fa della religione un Altro rispetto alla politica. Ma, assodato che un rapporto fra le due dimensioni ci sia, e che sia una modalità insuperabile dell'esperienza umana, Schmitt non spiegava in dettaglio il significato, da questo punto di vista, di *Teologia politica* (un testo, peraltro, pubblicato per la prima volta in anni ben lontani dal nazismo).

Piuttosto, Schmitt mostrava nel 1934 di essersi reso conto che, al di là dell'opposizione ideologica, il decisionismo, che della teologia politica (nel senso schmittiano) è il corollario obbligato, non è altro che liberalismo rovesciato. O meglio, che liberalismo e normativismo positivistico – pur teorizzando l'impersonalità della legge e l'assenza di eccezione, mentre il decisionismo concepisce nel caso eccezionale il comando di uno solo – sono una degenerazione appunto del decisionismo. Nell'istituzionalismo di Hauriou, che coniuga la concretezza perseguita dal decisionismo con la sovrapersonalità della legge, reinterpretato come 'teoria degli ordini concreti', Schmitt indicava quindi il nuovo orizzonte del diritto (tra l'altro, perché il nazismo era ostile al decisionismo e alla dittatura, e propendeva per un'interpretazione organica, *völkisch*, della politica).

2.2. SE LA TEORIA DEGLI ORDINI CONCRETI è la risposta di Schmitt –impastata di ideologia e di propaganda– allo scacco teorico e storico che la crisi finale della repubblica di Weimar (non sanata dall'uso 'presidiale' e plebiscitario dell'art. 48, come Schmitt proponeva) aveva inferto al decisionismo e quindi alle prospettive aperte dalla prima *Teologia politica*, all'ancora più

35 Sui dibattiti degli anni Venti e Trenta intorno alla «teologia politica», si veda Galli (1996, p. 406 e ss.).

catastrofico scacco del nazismo Schmitt reagisce con una nuova re-interpretazione della teologia politica; che, a partire dagli scritti collegati alla grande ricerca di diritto internazionale iniziata verso il 1937-38 e culminata nel *Nomos della Terra,*[36] si configura sempre più chiaramente come una teoria del *kat'echon*.

Con questo termine paolino,[37] indicante la forza storico-politica che trattiene la catastrofe finale, l'Anticristo, Schmitt denota infatti la capacità di costruire forme politiche relativamente stabili, che fu prima della Chiesa e quindi alle sue origini dello Stato moderno. Di questo, come sempre ricondotto al pensiero di Hobbes – del quale egli nel 1965 dà una nuova interpretazione,[38] meno decisionistica di quella del 1938 – Schmitt ora sottolinea che, certo, non può esibire alcun fondamento sostanziale, data la sua 'moderna' origine di crisi; e che tuttavia quello di Hobbes è ancora uno "Stato cristiano" (come suona appunto la terza parte del *Leviatano*). Secondo Schmitt, la stessa crisi da cui nasce lo Stato può essere 'freno' alle moderne derive automatiche se la forma politica, che la crisi rende necessaria, si apre alla trascendenza, se cioè rinuncia alla ideologica pretesa di completezza razionalistica, allo sforzo di autofondazione che lo caratterizza dopo Hobbes, già a partire dal liberalismo, e che culmina nella tecnica.

In questo nuovo contesto, insomma, 'teologia politica' continua a significare la relazione imprescindibile fra la politica e la sfera teologica; e continua a indicare nell'assenza di fondamento teologico la caratteristica centrale della modernità, e nel 'ricordo' di tale assenza della trascendenza fondativa la condizione della 'concretezza' delle forme politiche moderne; il nemico è sempre l'oblio dell'origine, della potenza dell'assenza della trascendenza; è la pretesa dell'ordine automatico, della piena fondazione della politica moderna (l'umanesimo liberale) o della sua piena infondatezza

36 Schmitt (1991), *Il nomos della Terra nel diritto internazionale dello "jus publicum europaeum"* (1950).

37 2 Tessalonicesi 2:6. Sul ruolo di questo concetto in Schmitt, v. Meuter (1994).

38 Schmitt (1986b, pp. 159–190), *Il compimento della Riforma* (1965); v. anche Schmitt (1972a, pp. 150–151), *Il concetto di «politico»* («il cristallo di Hobbes»).

(il formalismo, o la tecnica). Ma ora pare a Schmitt che tale 'ricordo' stia non solo nella decisione sovrana, e nella indeterminatezza che ne consegue, sì molto più in una 'apertura' dell'ordine alla trascendenza, che non è un neo-fondazionismo quanto piuttosto un teorema d'incompletezza. E' come se lo Stato moderno per essere stabile dovesse rinunciare a essere autosufficiente nella propria chiusa razionalità; e dovesse anzi sempre esibire le proprie radici cristiane, anche quando non sono più vere radici, ma solo rapporti di derivazione delle proprie strutture dalle questioni teologiche. Come se fosse indispensabile, per Schmitt, che la civiltà moderna faccia continuo riferimento al grande quadro cristiano in cui è, nonostante tutto, inserita. La concretezza, insomma, non è ora né nel decisionismo né nelle istituzioni; è nel 'freno' che la politica moderna può porre in essere, in modo ovviamente aporetico, delle proprie stesse derive, se si 'apre' alla trascendenza.

Così, Hobbes è ora visto come colui che porta a termine la Riforma, nel doppio senso che egli ne fa proprio l'attacco al ruolo politico della Chiesa, e che cerca di concludere, di terminare, di frenare, appunto, gli effetti destabilizzanti dell'opera dei riformatori, i rischi di disordine perpetuo che stanno nella loro teologia a forte impianto individualistico (anche se l'individualismo luterano è diverso da quello calvinista e settario); cioè i rischi del disordine rivoluzionario nell'immediato, e, come risposta ad esso, dell'ordine tecnico e automatico che dovrebbe garantire la vita del singolo. Rivoluzione e tecnica stanno nello stesso quadro epocale, come due problemi opposti che hanno in comune la negazione del ruolo politico della trascendenza. E Hobbes, per Schmitt, è invece guidato, nel costruire lo Stato moderno, dalla consapevolezza 'cristiana' che esiste un problema teologico ormai diventato politico (le guerre civili di religione) che esige una soluzione politica alla luce della consapevolezza della sua origine teologica. E lo Stato è 'freno' del disordine moderno (rivoluzionario o tecnico) solo se sa di darsi all'interno di una questione teologica sempre aperta: la questione dell'assenza di Dio. Una questione, un'assenza, che non può avere risposta o riparo, ma che continua a pesare, quindi, e che

non può essere risolta con uno sbrigativo laicismo autofondato. E' la coazione all'ordine concreto e non automatico-formalistico, più che la potenza della decisione, a essere quindi dominante in questa accezione di 'teologia politica', che, mentre la prima era preoccupata della cecità 'scientifica' del formalismo giuridico, si rivolge soprattutto contro la cecità automatica del progresso tecnico.

2.3. QUESTO 'DEBITO' MODERNO verso la teologia, questo persistere, da parte di Schmitt, nell'indicarne la legittimità del Moderno nel suo rapporto, benché non fondativo, con la tradizione teologica, è parso a Blumenberg una delegittimazione del Moderno, come in generale è implicito, per lui, nel concetto di secolarizzazione, al quale va sostituito piuttosto quello di "rioccupazione" (*Umbesetzung*)[39]: i concetti politici moderni, del tutto autonomi, autofondati e autolegittimati proprio dal costituirsi coscientemente come rottura rispetto alla tradizione e come 'nuovo inizio', non derivano dalla teologia, ma prendono il posto di alcuni concetti teologici. Un'equivalenza funzionale che anche Schmitt pare accettare (Schmitt, 1992, pp. 89–103), facendo concludere a Blumenberg che, allora, quella di Schmitt non è teologia politica in senso proprio, quanto piuttosto "metafisica politica"; che è giudizio acuto, anche se in parte limitativo. Il *proprium* della 'teologia politica', infatti, è che la metafisica moderna, indubbiamente l'oggetto dell'analisi di Schmitt (che ne individua origine, logiche, dinamiche, aporie) si struttura in rapporto, benché di assenza, con la teologia.

2.4. LA RISPOSTA A BLUMENBERG che inizialmente criticava Schmitt come troppo cristiano e in fondo come legittimista, è contenuta nell'ultima autointerpretazione di Schmitt, costituita da *Teologia politica II*; il cui cuore, però, è la risposta di Schmitt a Peterson che giunge dopo più di trent'anni dalla pubblicazione del testo con cui il teologo protestante, convertito al cattolicesimo,

39 Blumenberg (1992, p. 71) per la «rioccupazione» e pp. 97–107 per il rapporto con Schmitt.

"liquidava" la teologia politica – quella schmittiana e ogni altra – come residuo 'pagano'.[40] Si tratta di due modi opposti, del filosofo di scuola fenomenologica e del teologo a forte impronta etica, per rifiutare da versanti antitetici (ma convergenti nella polemica) la commistione schmittiana di teologia e politica, che per entrambi è, oltre che politicamente sospetta, 'impura' e tale da non dare ragione di ciò che intende spiegare: la modernità e la posizione della religione rispetto alla politica.

Secondo Peterson il *proprium* del cristianesimo, cioè il trinitarismo e la radicale trascendenza e alterità del Cielo rispetto alla Terra, è tradito dall'impostazione 'monoteistica' del rapporto di fondazione o di rispecchiamento fra Dio e Potere, elaborata per primo dal teologo costantiniano Eusebio e ripresa sostanzialmente anche da Schmitt (appena citato, in verità).[41] Sono ovvie le preoccupazioni politiche contingenti – l'esigenza di non legittimare in alcun modo il nazismo, e meno che mai per via 'teologica' – che stanno dietro a questa netta distinzione fra politica e religione, proposta da Peterson. E' chiaro che Peterson interpreta la teologia politica di Schmitt come ciò che essa non ha mai voluto essere, cioè la deduzione di specifici contenuti e indirizzi politici dalla teologia e dalla religione (quale invece è appunto anche la 'nuova' teologia politica di Metz, Moltmann, Bultmann e Sölle, che dall'escatologia cristiana deriva la legittimazione della rivoluzione).[42]

Schmitt ha facile gioco a rispondere che proprio la radicale separatezza fra teologia e politica, invocata da Peterson, renderebbe impossibile 'liquidare' teologicamente la 'teologia politica'. In più, rispetto alle argomentazioni consuete, che sono tutte da ricondurre nell'alveo di una teologia politica intesa come permanenza nella politica di strutture formali della religione, emerge qui che per Schmitt 'teologia politica' indica non solo l'ingresso della religione nella politica, ma perfino l'ingresso della politica nella religione: oltre che la storia della Chiesa cattolica nella sua esistenza stori-

40 Si veda Peterson (1983).
41 Si veda supra, nota 3.
42 Si veda Peuckert (1971); per le critiche, si veda Spaemann (1994, pp. 71–86).

co-politica, oltre che la crocifissione, perfino il dogma trinitario è esposto alla potenza del 'politico' (anche la Trinità è generata dalla *stasis*, dal conflitto, dell'Uno in se stesso (Schmitt, 1992, pp. 95–96). Ovviamente, quella separatezza è per Schmitt smentita anche da tutta la storia umana, dall'evoluzione della civiltà; ovunque, non solo nella monarchia, non solo in Eusebio, c'è 'teologia politica', c'è rapporto – comunque atteggiato – fra religione e politica. Anzi, un rapporto tanto più forte quanto più la politica si centra modernamente sulla democrazia e sulla rivoluzione (Schmitt, 1992, pp. 45–75), potenze assolute che riproducono in terra, spesso inconsapevolmente, l'onnipotenza divina. Paragonato da Peterson a Eusebio in senso fortemente critico, Schmitt quindi intende fare della propria teologia politica ordinativa il *kat'echon* delle teologie politiche del conflitto, dell'agostinismo politico e dei suoi esiti rivoluzionari, e anche delle gnosi antiche e moderne (Schmitt, 1992, pp. 86–87).

Ma la permanenza della teologia politica come struttura della politica non è ora (1970) né l'occasione per una operatività decisionistica né per una proposta di 'ordine concreto'. Anzi, la teologia politica è minacciata, e resa obsoleta, proprio dagli automatismi della tecnica che Schmitt credeva un tempo di potere signoreggiare con la decisione o di frenare con il *kat'echon*. Ora, invece, andando al di là dei moduli tipici, nel secondo dopoguerra, della critica conservatrice della civiltà,[43] Schmitt riconosce che l'epoca della tecnica fa del tutto a meno della teologia politica, intesa come rapporto con la trascendenza, e che non può essere né compresa né gestita secondo diagnosi e prognosi teologico-politiche. Non si tratta, insomma, solo di interpretare la tecnica come autodivinizzazione dell'uomo, e di deprecare il prometeismo e il suo rovesciamento in schiavitù, ma di riconoscere che l'origine teologico-politica della tecnica si è trasformata in un "processo-progresso" che si autoalimenta incessantemente e si autolegittima come 'nuovo'. Priva di storia, refrattaria alla genealogia e alla de-

43 Löwith (1972), *Significato e fine della storia* (1949); Voegelin (1968), *La nuova scienza politica* (1952).

cisione sovrana, è ormai la tecnica ad agire al posto dell'uomo, a valorizzarlo e a svalorizzarlo (Schmitt, 1992, pp. 101–103): è davvero l'immanenza fuori controllo.

Dunque, l'ultima parola pubblicata da Schmitt sulla teologia politica è un atto di morte[44]: né come decisione né come *kat'echon* moderno delle dinamiche moderne essa è stata capace di vincere la tecnica e la sua potenza di mobilitazione, che distrugge la stabilità concreta dello Stato e ogni possibile valore e senso dei concetti di autorità, legittimità, trascendenza, forma, rapporto con la tradizione; ma anche, sembrerebbe, dello stesso concetto di 'politico' e di 'politica'. Col trionfo incontrollato delle logiche della modernità si dà la fine della teologia politica, e viene meno la posibilità stessa del pensiero politico come lo intende Schmitt, che, dopo averlo tentato tutta la vita, ammette di non potere più comprendere, col proprio apparato categoriale, l'età della tecnica e dell'automatismo.

Riferimenti

Bakunin, M. (1960). *La teologia politica di Mazzini e l'Internazionale*. Novecento Grafico.

Ball, H. (1995). La teologia politica di Carl Schmitt. In C. Schmitt, *Aurora boreale* (pp. 97–121). E.S.I.

Benjamin, W. (1976). *Angelus Novus. Saggi e frammenti*. Einaudi.

Benjamin, W. (1999). *Il dramma barocco tedesco* (G. Schiavoni, a cura di). Einaudi.

Blumenberg, H. (1992). *La legittimità dell'età moderna*. Marietti.

Caracciolo, A. (1992). Presentazione. In C. Schmitt, *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica* (pp. V–XXX). Giuffrè.

Castrucci, E. (1999). Il logos della potenza. In *Logos dell'essere – Logos della norma* (pp. 1–54). Adriatica Editrice.

Galli, C. (Ed.). (1981). *I controrivoluzionari*. Il Mulino.

Galli, C. (1996). *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*. Il Mulino.

44 Si veda anche la lettera di C. Schmitt a C. Galli del 7 novembre 1979, citata in Galli (1996, p. 912).

Galli, C. (2000). Carl Schmitt's antiliberalism: Its theoretical and historical sources and its philosophical and political meaning. *Cardozo Law Review, 21*, 1597–1618.

Hobbes, T. (1976). *Leviatano*. La Nuova Italia.

Kelsen, H. (1988). *Dio e Stato. La giurisprudenza come scienza dello Spirito*. E.S.I.

Kelsen, H. (1989). *Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale. Contributo per una dottrina pura del diritto*. Giuffrè.

Kodalle, K.-M. (1973). *Politik als Macht und Mythos. Carl Schmitts "Politische Theologie"*. Kohlhammer.

Löwith, K. (1972). *Significato e fine della storia*. Edizioni di Comunità.

Marx, K. (1976). Nota sulla concezione hegeliana dello Stato. In K. Marx & F. Engels, *Opere* (p. 144). Editori Riuniti.

Marxen, A. (1938). *Das Problem der Analogie zwischen den Seinsstrukturen der grossen Gemeinschaften*. Konrad Triltsch Verlag.

McInerny, R. M. (1999). *L'analogia in Tommaso d'Aquino*. Armando.

Meuter, G. (1994). *Der Katechon. Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit*. Duncker & Humblot.

Nicoletti, M. (1990). *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*. Morcelliana.

Peterson, E. (1983). *Il monoteismo come problema politico*. Queriniana. (Opera originale pubblicata nel 1935).

Peuckert, H. (a cura di). (1971). *Il dibattito sulla teologia politica*. Queriniana.

Przywara, E. (1932). *Analogia entis. Metaphysik*. Kösel & Pustet.

Ruini, C. (1980). La nuova «teologia politica» tedesca. *Il Mulino*, (6), 894–926.

Schmitt, C. (1914). *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*. Mohr.

Schmitt, C. (1934). *Über die drei Arten des Rechtswissenschaftlichen Denkens*. Hanseatische Verlagsanstalt.

Schmitt, C. (1940). *Positionen und Begriffe*. Hanseatische Verlagsanstalt.

Schmitt, C. (1972a). *Le categorie del «politico»*. Il Mulino.

Schmitt, C. (1972b). Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità. In *Le categorie del «politico»* (pp. 27–86). Il Mulino.

Schmitt, C. (1974). *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria*. Laterza.

Schmitt, C. (1979). *Politische Theologie*. Duncker & Humblot.
Schmitt, C. (1981). *Romanticismo politico*. Giuffrè.
Schmitt, C. (1983). *Amleto o Ecuba. L'irrompere del tempo nel gioco del dramma*. Il Mulino.
Schmitt, C. (1984). *Dottrina della costituzione*. Giuffrè.
Schmitt, C. (1986a). *Cattolicesimo romano e forma politica*. Giuffrè. (Opera originale pubblicata nel 1923).
Schmitt, C. (1986b). *Scritti su Thomas Hobbes*. Giuffrè.
Schmitt, C. (1991). *Il nomos della Terra nel diritto internazionale dello "jus publicum europaeum"*. Adelphi.
Schmitt, C. (1992). *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*. Giuffrè.
Schmitt, C. (1995). Schattenrisse. In I. Villinger, *Carl Schmitts Kulturkritik der Moderne* (pp. 11–68). Akademie Verlag.
Schmitt, C. (1996a). *Donoso Cortés interpretato in una prospettiva paneuropea*. Adelphi.
Schmitt, C. (1996b). I Buribunki. Un saggio di filosofia della storia. *L'informazione bibliografica*, (3), 371–377; (4), 555–563.
Spaemann, R. (1994). Teologia, profezia, politica – critica della teologia politica. In *Per la critica dell'utopia politica* (pp. 71–86). FrancoAngeli.
Voegelin, E. (1968). *La nuova scienza politica*. Borla.

CAPÍTULO 3

THROUGH THE CONCEPT-FORM AND WHAT CARL SCHMITT FOUND THERE

Schmitt's theologico-political conceptuality as a socio-juridical methodology

Alvise Capria[1]

ABSTRACT

This contribution reinterprets Carl Schmitt's political theology as a socio-juridical methodology grounded in the concept-form.

1 Marie Skłodowska-Curie Postdoctoral Fellow, EHESS (LIER-FYT), Paris. PhD in Philosophy (Università degli Studi di Padova). Executive Master in Marketing and Retail (CUOA Business School, Vicenza)

Rather than a mere doctrine of sovereignty or a decisionist theory of the State, political theology seeks to reconstruct the conceptual conditions through which a political order becomes representable, legitimate, and effective. Drawing on *Political Theology*, *The Concept of the Political*, and other central texts, the essay identifies two intertwined trajectories: political theology in the strict sense, as an ordering operation reconnecting political concepts to their theological genealogy; and the theologico-political problem, as a reflexive movement exposing their tensions, limits, and aporias. The essay argues that the concept of the Political emerges as a device for formalizing politics, preventing images, symbols, and representations from acquiring an uncontrolled autonomy and reopening conflict at the margins of established order. Yet this architecture, rooted in modernity and the natural-law tradition, above all Hobbesian, proves insufficient against liberal processes of neutralization and the persistence of mythical contents that both ground and mask the modern State while exceeding conceptual form. Schmitt's thought thus reveals a persistent tension between concept, image, and myth, leading him in the 1930s to rethink the sociology of juridical concepts. The essay concludes that Schmitt offers both a powerful diagnosis of modern political form and the means to move beyond it. Modernity remains bound to conceptual form, yet Schmitt's methodology opens the possibility of a political language that articulates images, myths, and political practices differently, rethinking collective unity without reproducing the coercive force of the theologico-political.

Keywords: Political Theology; Organization of political groups; Political Representation; Political Imaginaries; Conceptual history

RESUMEN

Esta contribución relee la teología política de Carl Schmitt como una metodología fundada en la forma-concepto. Lejos de ser una mera doctrina de la soberanía o una teoría decisionista del Estado, busca reconstruir las condiciones conceptuales por las que un orden político deviene representable, legítimo y eficaz. A partir de *Teología política*, *El concepto de lo político* y otros textos, el ensayo identifica dos trayectorias entrelazadas: la teología política, como operación que reconduce los conceptos políticos a su genealogía teológica; y el problema teológico-político, como movimiento reflexivo que expone sus tensiones, límites y aporías. El ensayo sostiene que el concepto de lo Político emerge como dispositivo de formalización de la politicidad, impidiendo que imágenes, símbolos y representaciones adquieran autonomía y reabran el conflicto en los márgenes del orden establecido. Sin embargo, esta arquitectura, arraigada en la tradición iusnaturalista hobbesiana, resulta insuficiente frente a los procesos liberales de neutralización y a la persistencia de contenidos míticos que fundamentan y ocultan el Estado moderno, excediendo la forma conceptual. Schmitt revela una tensión entre concepto, imagen y mito, que lo conduce en los años treinta a replantear la sociología de los conceptos jurídicos. Concluye que Schmitt ofrece un diagnóstico poderoso de la forma política moderna, pero también medios para ir más allá de ella. La modernidad permanece vinculada a la forma conceptual, pero su metodología abre la posibilidad de un lenguaje político que articule imágenes, mitos y prácticas políticas, repensando la unidad colectiva sin reproducir la fuerza coactiva de lo teológico-político.

Palabras claves: Teología política; Organización de los grupos políticos; Representación política; Imaginarios políticos; Historia conceptual

"When I use a word," Humpty Dumpty said, in rather a scornful tone,
"it means just what I choose it to mean – neither more nor less."
"The question is," said Alice, "whether you can make words mean so many
different things."
"The question is," said Humpty Dumpty, "which is to be master – that's all."
(L. Carroll, *Through the Looking-Glass, and What Alice Found There*)

1. The conceptual necessities of an atypical jurist

Carl Schmitt believed in miracles. Not in the vulgar, parochial sense of a blind faith in the irruption of the exceptional (although his Catholic origins undoubtedly helped to solidify in him a non-neutral propensity toward belief in the formulation of his most famous doctrines); rather, in the rigorously conceptual sense of one who recognizes that every order, in order to subsist, presupposes a point at which its own conditions of possibility are suspended.

For Schmitt, however, the miracle does not dwell outside the legal order, nor does it stand in opposition to it. On the contrary, it is within the legal order itself – and not within some imaginary miraculous order – that a sphere of "gracious" excess opens up: something non-ordinary, non-normable, which does not destroy the juridical form but instead renders it capable of resisting its own potential dissolution. This excess is not an accidental derogation, but a structural component of the order itself: that which allows law to survive when its rules are no longer sufficient. In this sense, within the material legal order, in the reality of the political *thing,* it becomes possible to unveil the logical-conceptual mechanisms that have allowed that formless reality to become an ordered and regulated space – in short, a predictable space of governance.[2] And

* To Ele, this time *through* the mirror.

** Unless otherwise indicated, all translations from Schmitt's German texts are my own and are based on the original German editions cited in the references.

2. A *caveat* seems necessary: the interpretation proposed here consciously situates itself within a long-standing historical–conceptual tradition that reads Carl Schmitt not as a mere decisionist theorist or as an ideologue of authoritarian sovereignty, but as a

thus, the existential task of the thinker of concreteness and of the social relation (a "psychic" and *officinal* investment – both in the sense of *officium* and in the sense of the salvific scope that this profession entails – which Schmitt discerned in the profession of the jurist)[3] is to succeed in unveiling the conceptual constellations that allow a legal order to hold together to resist external irruptions. In brief, Carl Schmitt believed in miracles because, ultimately, identifying and constructing a conceptual coherence capable of saving the world from its disintegration can be considered a miracle on a par with those divine miracles described in sacred texts. The alternative to this epistemological effort is, quite literally, *le déluge*.

Following this introductory cue, the present article aims to deepen the Schmittian project by reconstructing its method and showing how it is oriented toward the recovery and maintenance of the ordering characteristics of the modern political conception. What is at stake is the stability of an image of society that continues to exercise a strongly conditioning function, despite the wound – unsettling and perpetually reopened toward the non-con-

diagnostic thinker of the constitutive aporias of modern political concepts. For a general introduction to the historical–conceptual approach *tout court*, see: Duso and Chignola (2012); Richter (1986); Müller and Schmieder (2016).

3 Schmitt's (self-)identification as a jurist acting as the sapiential custodian of European legal science – together with, if one may allow the remark, the nostalgia associated with the decline of the traditional significance attributed to this figure – emerges consistently throughout his work. One need only think of texts such as *Gesetz und Urteil. Eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis* (1912), *Staat Bewegung Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit* (1933), or "Die Formung des französischen Geistes durch den Legisten" (1942). In different ways, Schmitt continuously glorified and self-represented himself as a professional jurist (*Berufsjurist*). Among the most well-known episodes is his epistolary exchange with Norberto Bobbio, in which Schmitt declares that he and the Turin philosopher are "both jurists by profession, not revolutionaries by profession (*beide Berufsjuristen und nicht Berufsrevolutionäre)*" (Schmitt & Bobbio, 1995, letter of 10 February 1980). Similarly, in a famous interview Schmitt claimed to be "*al cento per cento giurista e […] tutta la sfortuna del giurista vi è coinvolta*" (Lanchester, 1983). Naturally, in Schmitt the function of the jurist as guardian of the science of law – a function that can only be fulfilled, however, through confrontation with political action – always appears as problematic. This difficulty stems from the inability, characteristic of political and legal modernity, to rethink the conditions under which a situation can hold together when normativity is not entirely absorbed by the logic of proceduralization. See, for example, Scalone (1998).

stituted – that this image constantly attempts to suture. Maintaining order within the order, by appealing to the very reasons for its existence, is the task Schmitt assigns himself: an eminently political task, albeit articulated through a juridical-political lexicon and conceptual construction. Schmitt calls this logical-conceptual framework a *sociology of juridical concepts:* a method which, notwithstanding reworkings, adjustments, and concessions to contingency, will never truly be abandoned over the course of his reflection. It aims to provide the ultimate structure through which to think – and at the same time to heal – the crisis of the modern political form. In this sense, the sociology of juridical concepts takes shape as a vast exercise in containment and channelling of the traversal of the question of origin. As will emerge in the course of the analysis, this operation nonetheless opens onto a radical question – one that Schmitt poses with equal radicality, but without managing to resolve it satisfactorily, either for himself or for us: what measure of stability can the modern political form still claim when its processes of construction are inseparably intertwined with practices of exclusion and containment?

Schmitt (2015b) identifies political theology – his political theology – as a sociology of juridical concepts *(Soziologie juristischer Begriffe*),[4] as made evident by his own statement to this effect in

4 Schmitt is, of course, not the inventor of the term *political theology*. For an extended and systematic reconstruction of the concept's history, see the important work by Scattola (2007). On the notion of political theology and the debate surrounding it, we limit ourselves to noting Peukert (1971); Wiedenhofer (1976); Sartori and Nicoletti (1991); Esposito (2013); Newman (2019). From where Schmitt derived the term is a matter of debate; the most probable hypothesis, according to Carlo Galli (2010, p. 421), is that it came to him primarily through reading Bakunin, *La théologie politique de Mazzini et l'Internationale*. The inheritance seems to be only onomasiological, not semasiological. For this reason, giving excessive importance to the anarchist thinker – turning him into the Schmittian *die eigene Frage als Gestalt*, with hazardous theological parallels (Bakunin would be, according to some interpretations, a transfiguration of 'Satan,' the ultimate enemy around which the theologico-political proposal – read as an indemonstrable 'profession of faith' based on the idea that the negative anthropology to which Schmitt refers is the counterpoint to 'original sin') – appears ill-suited to the philosophical-political scope of Schmitt's construction. Here we refer, as is well known, to the nonetheless significant works of Meier (1998, 2009). A corrective approach to this

the eponymous text of 1922 (p. 43). The work is divided into four sections: the first part is devoted to the definition of sovereignty; the second to the problem of sovereignty as a problem concerning the relationship between *Rechtsform* and *Entscheidung*; the third is the section more properly called "political theology," and it is only here that the need for and definition of a sociology of juridical concepts truly develops – of which the concept of sovereignty would be a particular case, or at least the only one on which Schmitt focuses in this text; the final section, lastly (which is also the one added later and not part of the original draft), concentrates on nineteenth-century theorists of counterrevolution as a probative example of a political-philosophical thought consciously enacting the maxim according to which "the historical moment longs for a decision (*daß die Zeit eine Entscheidung verlangt)"* (p. 59). At this point, a question naturally arises: in what way and to what extent is *Political Theology* a sociology of juridical concepts? That is to say, what is, for Schmitt, and how does it operate, a sociology of juridical concepts that is understood as political theology?

2. 'Doing theology without doing theology'

It seems to us that the central sentence from which to begin the analysis of the method through which Schmitt (2015b) operates is the notoriously famous one according to which "All pregnant concepts of modern State doctrine are secularized theological concepts" (p. 43). This sentence already presents itself, to the exegete's labor, as deeply problematic: the fact that theology, as the jurist understands it, operates through 'concepts' is a postulate left unspecified, yet one that appears to clarify that he has the scholastic tradition in mind in his work. As early as 1924, Hugo Ball (1924), in his review of *Political Theology*, branded the Schmittian enterprise as a sort of 'Thomism', intuiting that the operation sur-

reading, which takes into account the attempt to define *Politische Theologie* specifically as a sociology of legal concepts, seems to us to be Lievens (2011). In any case, Schmitt maintains that the first to develop a political theology were the Catholic authors of the Restoration (Schmitt, 2015b, p. 53).

rounding the 'theological concept', as Schmitt understood it, inherited the tension between *philosophia* and *theologia* typical of the medieval logical framework, according to which the latter made use of the former in order to delimit the domain between the suprarational and the rational, theology and philosophy – in his lexicon, in short, the 'sacred and the profane' – and thus to clarify the structure of the theological phenomenon.

This made it possible to amalgamate, within an 'absolute' opposition, the two spheres of politics and theology itself, instituting a peculiar relationship around the old scholastic theme between *ratio* and *representatio*; in short, the 'theological concept' would become the space upon which a discourse on order could be constructed that is open both upward toward transcendence and downward toward the political community (Ball uses the term 'State' improperly here, but the sense of the intuition is clear).[5] For this delicate point, a preliminary clarification concerning the very meaning of *concept* in Schmitt is therefore necessary. The concept should not be understood as a mere logical abstraction nor as a neutral descriptive category, but rather as a form of rational mediation capable of rendering an absolute referent operable within a determinate historical order. To say that theology works through concepts thus means, for Schmitt, recognizing that the relationship with transcendence does not take place in an immediate or experiential form, but through diapositives that articulate, delimit, and render intelligible the order of the world and of human relations.

5 In this way, drawing also on the reflections in *Römischer Katholizismus*, Ball astutely notes that even in this text the question of *ratio* occupies a central position within the argumentative structure. This, however, is a highly stylized approach, of great formal effectiveness, in which the scientific problem is progressively transposed into a dimension assuming the traits of theological mystery. As Ball recalls, even the title signals the polarity between theology and politics; yet this opposition is now projected onto an absolute plane. On this plane, theology is configured as "roman catholicism," while politics is assumed in the figure of a "political form" (for Hugo Ball's peculiar interpretation, see Doremus, 2004). Schmitt is 'Thomist' and 'natural law expert' also for Walther (1993), insofar as the order he presupposes necessarily requires a careful interpretation. This latter operation, however, fails in its aim, because Schmitt desperately needs to think order as an exponent of modernity.

In this sense, the concept does not exhaust theological content but constitutes its condition of normative translatability.

Naturally, the medieval horizon did not operate through 'concepts';[6] the Schmittian interpretation is distorted by his being fully inscribed within the modern horizon; in addition to the fact that the reception of 'scholastic conceptuality' is such precisely because it is mediated by the (modern) political theology of Catholic counterrevolutionaries. In his elaboration, the so-called "theological concept" does not refer back to a premodern theological substance but rather functions as an element of a modern formularization of processuality, aimed at ordering access to the logic of the whole. It does not operate solely as a deduction of a mediating horizon of the relationship with transcendence, but as a regulatory device for the transmission of the sign and the stability of order.[7] In this sense, the Schmittian theological concept defines a form of orthonomy in relation to transcendence, in which, however, the medieval *topos* of normation – grounded in the interpretation of the Word – is replaced by the figure of the decider over the concept.

Legitimacy no longer derives from a hermeneutic mediation but is inscribed entirely within the rational and political formalization of the concept, according to a fully modern grammar. We merely gesture (without opening it, because it is an immense question) to the problem of the naturalness of power in

6 The reference to the idea that the medieval horizon does not operate through "concepts" should not be understood as a denial of medieval theoretical reflection. The political concept is not a universal category of reason, but a historically determined form of mediation that emerges with State modernity. The medieval horizon does not know the concept in the modern sense because it does not thematize the political as an autonomous domain, nor as a problem of founding and legitimizing an artificial order. Medieval reflection is structured within a natural and teleological topology of the world, in which the common good, order, and obligation are thought as immanent to a given ontological and moral hierarchy, and not as effects of a decision or a construction. In the absence of a crisis in the naturalness of order and of the need for its artificial political mediation, that kind of conceptualization does not yet exist – one which, in modernity, becomes indispensable for thinking power, sovereignty, and the State as specific theoretical problems. See Duso and Chignola (2012).

7 On the theoretical-ordinative dimension of scholasticism, which Schmitt seems to take up, see Legendre (2005, pp. 49 ff.)

its relation to this phantom 'theological concept': already in rethinking this point, Schmitt seems to situate himself not so much within medieval scholasticism in the strict sense, but rather within the second scholasticism, where one witnesses a preservation of the Thomistic dictum only through the reoccupation (and recentralization) of the theological, resemanticizing its key notions – in the movement toward the rupture caused by the irruption of the modernity (Merlo, 2020, pp. 12–13). It is in the second scholasticism that a decisive passage takes place for understanding Schmitt's use of the concept: the theological is no longer thought primarily as an ontological order, but as the normative foundation of obligation and authority. The theological concept thus becomes the instrument through which the absolute is articulated into juridically intelligible forms, capable of regulating relations between command and obedience. It is this shift – from metaphysics to the normative order – that makes possible, in the modern age, a conceptualization of the political as a problem of the foundation and stability of order, rather than as the simple reflection of a given natural order.

Certainly, Schmitt believes he is recovering the idea that it is necessary to think the theological on the basis of an absolute referent (God), and from there to legitimate the question of normation and of relations among men – without even considering that the emphasis on the 'personal virtue' of the decider seems to transport him (at least superficially) toward the classical canon of the natural nexus between subjection and obligatoriness (the natural nexus of governance requires subjection, and nature is precisely the ministerial *medium* between divine will and the formation of 'power'). However, here Schmitt is already inscribed within the semantic field chiselled out by Hobbes, for whom the 'naturalness' of power is such only because it is 'natural' for Schmitt to think that one must witness an artificial construction of power (and of the conceptual entanglement that it entails) in order to found the

communal horizon and norm relations among men.[8] And thus, for Schmitt, using 'theological concepts' opens onto the nature of the political body, certainly – but this political body is always and only the State, and thus the 'theological concept' grafts itself onto the formal precision of the definition of sovereignty, constructed in the analogical referential arrangement of a space that is contingent and requires the exercise of the will – from which he can derive the 'political' translation (in the modern sense): the secularization that affects the theological concept is also its depoliticization, but in the sense that it affects the modern 'political form', not politics *as praxis*. Once again, this becomes clear in the reference to nineteenth-century Catholic counterrevolutionaries, because it is there that the analogical problem is more explicitly articulated. For Schmitt as well, the idea holds that the injunction to a methodological innovation must be played as the sole instance capable of guaranteeing a suture between temporal dimensions rendered by secularization not so much unrelatable as dangerously cast onto the technicist and operative side of the concept (a point that would cause the 'metaphysical' legitimation to be lost).[9]

A gallery of images thus crowds before Schmitt: De Maistre and sovereignty as unappealable decision; Bonald and the conservation of tradition as legitimacy; and, finally, Donoso Cortés, with his apocalyptic faith in the decisive battle between Catholicism and anarchism, for whom man is evil by nature and requires

8 The reading of Kantorowicz (1957, pp. 275–284) is also helpful: in the Middle Ages, the duality between the natural body of the king and the mystical body makes sense because it responds to the constant *necessitas* to which the kingdom must attend – tributes, disputes, decisions on war, *etc.* – all while maintaining a constant eye on the 'regularity' established by the succession of various institutions and guilds within and before the kingdom. By contrast, the duality underlying Schmittian political theology must confront the possibility that the regularity of the order may not exist. See generally Duso (1998).

9 For a general reading, see also Galli (1980). The exploration of counter-revolutionary perspectives is also directly connected to the dismantling of those romantic ones previously expressed in *Politische Romantik* (Nicoletti, 1990, p. 164).

a dictatorship in order to be regulated.[10] An organicist vision, says Schmitt, within which Catholic counterrevolutionaries find no place, because they are compelled not to undertake the "compromise between metaphysics and system", that is, there is no division between function and its legitimation. On the basis of his examples, Schmitt on the one hand postulates an interpretive line that pivots on the uninterrupted combinatorial applicability of a formula capable of 'reading' the mode of formalization of the Political in terms of continuity (thus 'compressing' and containing the exceptional moment), and on the other hand recovers, in his own inflection, the montage of the synthesis of sovereignty: sovereign–decision–order and subject to the decision. And this becomes the filter for a veritable historiographical interpretation of authors and of political modernity, as well as a project of healing the order. Schmitt (2015b) thus makes this proposal his own, which he sees exemplified most clearly in the one among the three thinkers to whom he feels closest, Donoso Cortés: the Spanish preacher "always […] sees only the theology of his opponent". He, however, "by no means 'theologizes' ('*theologisiert' keineswegs)*"(p. 66).

"Doing theology without doing theology": constructing a plane of immanence which, although guaranteed by the appeal to transcendence and to the theological, seeks to analyse the concrete relating (in order to safeguard it) between different mechanisms of representing power and its absolute referent, sovereignty. In this way, for Schmitt the concept is not a descriptive category nor a logical abstraction, but a form of rational mediation that renders an absolute referent operable within a determinate historical-po-

10 We refer to the positions expressed by Schmitt (2015b, pp. 60–62). For a comparison with the counter-revolutionaries, specifically, see at least: for De Maistre, Ravera (1986); for Bonald, Chignola (1993, pp. 17–82). The relationship with Donoso is of course particularly notable: in Maschke (1988) the two poles between which Schmitt ambiguously (and elegantly) oscillates are shown: the rational foundation of order (Hobbes) and the fact that such a choice is, in the long run, impossible (Donoso). This gives the ambiguity of certain concepts that Schmitt uses tensively; in reality, both – and Schmitt even more so – converge within the long horizon of modernity according to which, precisely because order is absent, it must be established externally.

litical order. The Schmittian concept is the device through which a contingent order is thought as necessary, legitimated, and rendered capable of decision. As such, it does not eliminate transcendence but translates it into a form that allows for the ordering of the political, in particular in the modern configuration of the State and sovereignty. An elaboration, therefore, that seeks to go beyond the constitutional compromises produced over time, and that at the same time registers as immediate the stability of the sovereign mechanism that renders dependent, in modern political obligation, the organizations of communal life that revolve around it. In it and through it, according to Schmitt, the existential structures that allow what Schmitt will call 'the Political' to mark its conservation, without dispersing it, must be realized. In this sense, for Schmitt, investigating concepts according to the sociology of juridical concepts understood as political theology means recovering the mirror of an epoch, because, as the authors of the counterrevolution show, political transformations can be explained *on the basis of a transformation of the worldview*. Better still: his sociology allows the horizon of inquiry to be expanded as far as the discovery of the "original processes".[11]

3. The pure Juridical

Once what Schmitt means by 'concept' has been clarified, it becomes possible to situate this definition within the specific epistemological horizon in which the jurist believes the formulation of a *new* kind of knowledge can take place: a knowledge capable, on the one hand, of interpreting its own time and, on the other, of guaranteeing an effective hermeneutic grip on political reality. This

11 It is also for this reason that Schmitt regards Donoso's work as the closest to his own sensibility: the 'last' of the great traditionalists, Donoso experiences in the present the great rupture between before and after the French revolutionary event; he identifies the clash as the distinctive feature of what is given historically – in the mortal confrontation between two civilizations, the 'Catholic' and the 'philosophical' (incompatible down to their foundations, the former based on truth and the latter on error). On this point, see the important essay by Chignola (1985), which also shows well the connections with Schmitt's interpretation of the Spanish preacher.

knowledge cannot be grounded solely in a renewal of the contents of modern State theory but requires above all a transformation of the very way in which its concepts are thought and put to work. In this sense, Schmitt's (2015b) radical conceptuality (*radikale Begrifflichkeit, p. 50)* does not designate a mere terminological radicalization, but rather the exposure of the ordering function of concepts as sites of decision and legitimation of order. These concepts, however, must precisely be made to operate within an epistemic domain that, according to Schmitt, oscillates between sociology and legal doctrine.

Schmitt (2015b) is aware that, according to common sense, there exists a "schematic disjunction (schematische Disjunktion)" between *Soziologie* in the broad sense and *Rechtslehre*. This separation appears as "a simpler solution (*eine einfachere Lösung)*" introduced in recent years by certain theorists in order to grasp the concept of sovereignty in a more thorough way[12] – which, as we shall see, will be the fundamental conceptual axis around which all the concepts of modern political theory will revolve. Prior to this introduction, therefore, the separation did not exist, or rather was neither effective nor evident; in a certain sense, then, Schmitt regrets the moment when sociology and legal doctrine were fused into a single epistemological moment, because now what is obtained on the level of method is the qualification of "something purely sociological and something purely juridical (*etwas rein Soziologisches und etwas rein Juristisches)"* to be subjected to the meth-

12 We shall merely note, without going into detail on a point that is nonetheless interesting for legal history, that Schmitt's remarks emerge within a broader methodological debate that had already shaped German *Staatslehre* since the late nineteenth century. Attempts such as Georg Jellinek's *Zwei-Seiten-Theorie* sought to reconcile the juridical and sociological dimensions of the State by conceiving it simultaneously as a legal order and a social phenomenon. Parallel controversies concerning the legal personality of the State similarly revolved around the question of whether political unity should be understood primarily as a normative construct or as a concrete social reality. Although the *Methodenstreit* would become more explicit during the Weimar years, particularly in the confrontation between normativist and sociological approaches to public law, these earlier debates had already exposed the limits of a purely juridical understanding of political order.

odological choice of the individual "through a simplistic either-or *(mit einem simplistischen Entweder-Oder,* p. 26)". Already in this sense, then, his sociology of juridical concepts aims to *recompose* a methodological fracture. The two planes must remain conjoined, because otherwise the concept of sovereignty cannot be grasped "in the most thorough manner *(eingehendste)".*

This fundamental error in the division between the 'sociological plane' and the 'juridical plane' is resolved, from the point of view of early twentieth-century *Rechtslehre*, by making the concepts of modern political theory operate within 'the pure Juridical', according to the German jurist. Schmitt's (2015b) great opponent here is, as is well known, Kelsen, in whom:

> All sociological elements are excluded (*ferngelassen*) from the juridical concept, so that, in unadulterated (*unverfälschter*) purity, a system of imputations to norms and ultimately to a single basic norm may be obtained. The old opposition (*Gegenüberstellung*) between being and ought, between causal and normative modes of inquiry, is transferred to the contrast between sociology and jurisprudence with greater insistence and rigor than had already been done by Georg Jellinek and Kistiakowski, yet with the same unproven self-evidence […]. Through this procedure Kelsen arrives at the by no means surprising result that, from a juridical standpoint, the State must be something purely juridical, something normatively valid, that is, not some arbitrary reality (*Realität*), nor something merely conceived (*ein Gedachtes*) alongside and outside the legal order (*neben und außer der Rechtsordnung*), but nothing other than the legal order itself, naturally (and it seems to present no difficulty that this is precisely where the problem lies) as a unity (*Einheit*).[13] (pp. 26–27)

13 It is worth emphasizing that, in the German text, Schmitt places the content in parentheses after *Freilich* (obviously, certainly, naturally), thus stressing the point that the problem is not so much considering the order as the product of unity, but considering it obviously as a product of unity, without asking why it is so natural to think of it as whole. *Ab integro nascitur ordo*, Schmitt tells us (an old Virgilian motto he takes care to cite throughout his work), but this does not mean that order is given peacefully; far from it. The obviousness regarding the quiet and spontaneous emergence of the origin as an integrated unity is precisely what must be deconstructed. It is worth recalling, however, that Kelsen's operation was the result of a long history. The obviousness of the unity of

Kelsen develops intellectually within the *milieu* of Marburg neo-Kantianism. There, the function of the concept is not representative, but constructive, insofar as the concept does not reproduce a given object but operates as a principle of ordering of the manifold, enabling the constitution of a field of scientific validity. Within this framework, unity is never presupposed as an ontological reality but is assumed as a methodological requirement: it emerges as the result of the conceptual function, as the correlate of the systematicity of knowledge. The distinction between being and ought-to-be therefore does not refer to two regions of being, but to two modes of consideration, grounded in different types of connection: causal in the former case, normative in the latter.[14]

---

the legal order, which Schmitt seeks to problematize polemically, is the outcome of a long genealogy of nineteenth-century German legal doctrine. Starting with Gerber, the construction of the State as a legal person allows the concentration of politically acting will in a single rationalized subject, translating categories proper to private law onto the level of public law. With Laband, this operation is further formalized through the systematic closure of the order as a "gapless" whole, unified by relations of will and founded on the distinction between formal and material law, in which sovereignty operates as *Kompetenz-Kompetenz* already fully inscribed in the normative structure. Jellinek, finally, while introducing a mediation between factuality and normativity through the *Zweiseitentheorie* of the State, maintains intact the assumption of State unity as a necessary presupposition, inscribing it within a philosophy of history that naturalizes the emergence of the State as the supreme coercive form of social organization. It is against this tradition – which renders the existence of order as integrated and self-sufficient 'obvious' – that Schmitt directs his critique: not at the idea that the order produces unity, but at the fact that such unity is assumed to be peaceful, unproblematic, and lacking an original decision. Unable to reconstruct this immense tradition and all its nodes, we refer to: Fioravanti (2001, pp. 23–66); on the recovery of common constitutional law, see Stolleis (1992, p. 97); Haferkamp (2010); Bärsch (1972), where it is argued that the positivist drift occurs directly through the hypostatization of the function of law as understood in the Historical School. On the problem of competence, see Galli (2010, pp. 287–288); on the 'fascinations' of Jellinek as a legal philosopher, see Stella (2013, pp. 26 ff.).

14 See, in this regard, the interesting essay by Kersting (2002): Kersting notes how Kelsen takes a further step beyond the line associated with Jellinek, for whom – alongside the well-known "normative force of the factual" (in the sense that human imagination normatively recognizes what is factually present and integrated into the fabric of the legal order as binding, *cf.* Jellinek, 1914, p. 338) there also exists a centrifugal drive in individuals, pushing them to interpret normativity not so much as a conservative and adhesive force, but rather to analyse it in its transformative charge and its capacity to introduce novelty. This movement is due to the transience and the intrinsic historicity of ideas of law that

Kelsen inserts himself into this methodological horizon by transposing the neo-Kantian model into legal theory. His "pure doctrine" assigns to jurisprudence the exclusive task of reconstructing law as a system of valid norms, isolated from every factual or, precisely, 'sociological' element. Methodological purity is guaranteed through the exclusion of causal and descriptive elements and the reduction of law to a network of normative imputations (*Zurechnungen*). In this way, the unity of the legal order is not the reflection of an empirical reality, but the product of a conceptual construction that finds its point of closure in the *Grundnorm*, understood as the presupposition of validity of the entire system. From a strictly methodological point of view, the identification of the State with the legal order represents, in Kelsen, the coherent consequence of this framework. The State is not considered as an object additional to law, but as the conceptual personification of the unity of the normative system. The unity of the State thus coincides with the unity of juridical validity, conceived as a formal and systematic unity, devoid of references external to the normative plane.[15]

At this level Schmitt's critique takes hold, itself formulated above all in methodological terms. Schmitt does not contest the need to distinguish between causal consideration and normative consideration but problematizes the way in which this distinction is assumed as self-evident and definitive. The exclusion of the sociological from the juridical concept no longer appears as a circumscribed methodological operation, but as a preliminary decision that establishes in advance the field of what can be conceptually grasped. In this sense, the unity of the legal order, far from being the problematic result of a conceptual construction, is treated as a pacified presupposition, withdrawn from any further interrogation. Schmitt's critique thus aims to show that the neo-Kantian use of concepts, when rigidified into a closed system of validity, tends to obscure the problematic character of unity itself. What in

human beings, as historical beings, carry with them. Kelsen, for his part, dismissed this move as "psychologistic" because it was, in his view, "obscurely sociological."

15 On Kelsen more generally, see the excellent reconstruction by Scalone (2016).

original neo-Kantianism was thought as a regulative function, in Kelsen assumes the form of a conclusive principle, which neutralizes the question of the conditions of possibility and of the limits of conceptual unity. The problem, therefore, *is not abstraction as such,* but *the point at which methodological construction transforms itself into a conceptual closure* that renders invisible what exceeds the system of normative references.[16] Schmitt (2015b) continues a few lines later in *Politische Theologie*:

> The great word of this deduction is 'unity'. […] Yet the unity of the legal order – that is, the State – remains, within the juridical sphere, 'pure' of everything sociological. But is this juridical unity of the same kind as the all-encompassing (*weltumfassende)* unity of the entire system? How is it possible for a multitude of positive determinations to be reduced to a unity with the same point of imputation (*Zurechnungspunkt*), if what is meant is not the unity of a natural-law system or of a theoretical general jurisprudence, but the unity of a positively valid order? Terms such as order, system, and unity are merely different formulations of the same postulate, and it ought to be shown how this postulate can be fulfilled in its purity; how it comes about that, on the basis of a 'material constitution *(Verfassung)'* (which either amounts to yet another tautological reformulation of 'unity' or else signifies a brute sociological-political fact), a system emerges at all. According to Kelsen, systematic unity is a 'free act of juridical cognition *(freie Tat der juristischen Erkenntnis)'*. Let us set aside the interesting mathematical mythology according to which a point is supposed to constitute an order, a system, and be identical with a norm, and ask instead what grounds the intellectual necessity and objectivity of the various imputations to the various points of imputation, if not a positive determination – that is, a command *(Befehl).* As though it were the most self-evident thing in the world, one repeatedly encounters references to a comprehensive unity and order […]. (p. 28)

16 On the way in which Schmitt nonetheless generalizes certain Kelsenian positions, see Scalone (2004, pp. 260 ff.), where these Schmittian critiques rightly appear as largely emphasized, above all in the polemic concerning *Der Hüter der Verfassung*. On the Kelsen-Schmitt controversy – which we cannot pursue further here – see Croce and Salvatore (2013, pp. 19–20, 85–91); Galli (2010, pp. 684–688); Paulson (2017); Mantl (1982); Zanon (1989); Ganis (1991).

Now one embraces the cause of pure Juridical, one obtains only a mere descriptive unity operating on a postulate: but realizing purity, Schmitt seems to suggest, *is not possible at this level*. Allowing the realization of pure Juridical means accepting the claims of a mythology, *of a distorted ideological use of the image*. For Schmitt, the task is therefore to make concepts and images work together not in a distorted manner, but in the sense that the concept must find concrete operativity and incarnation within a living, pragmatic image, a living and personal mirror that translates the performative act of the concept through an action, a command. Exactly the opposite of what Kelsen does, when he reads the relationship between concept and its performative moment in a spontaneist, naturalized sense. In short, the concept operates at the moment one decides to make it operate and sets it in motion. Otherwise, the risk is that of denying the problem of sovereignty altogether. A misunderstanding common to several authors (Krabbe, Gierke, Preuss, Wolzendorff), which Schmitt traverses, yet in which he finds the same confusion. This procedure feeds on a logic of conceptual referral that, by internal necessity, must arrive at an ultimate term capable of halting regression: a fullness of the idea that, in the Kelsenian case, takes the form of the *Grundnorm*. But such a halt does not resolve the problem of unity: it neutralizes it, resolving it into tautology. The order is thus thought as perfectly coincident with its own idea, while reality is reduced to the spectrum of possibilities of logical and descriptive action. One never has before one's eyes unity as such, the concept as such, but only its representation; and thus Kelsen and legal positivism create a logic of referral that, exactly by ignoring the representative moment, must find a final outcome in a 'conceptual fullness' (the *Grundnorm*), reducing itself to mere tautology. In this way, Kelsenian exegesis resolves itself into a mimetic equilibrium: concepts do not operate as forms that render unity visible, but as devices of translation that fix its image on an infinite scale, without gap or excess.[17]

17 On the Kelsenian flattening of the logical and normative dimension (which naturally constitutes the other side of the relation to the image), see De Sá (2002, pp. 45–77).

4. The *proper* representation

Conversely, Schmitt intervenes in this logic by imposing a doubling upon it. He operates on the irreducible gap between idea and reality, taking as his point of departure *the void* that innervates the modern political form: the insufficiency of conceptual grasp is not denied, but transformed into a theoretical resource. In this move – which does not yet amount to a fully articulated theory of the symbolic relation – Schmitt intuits that the idea cannot simply be transposed onto the plane of reality, but must *be represented,* that is, made visible through a form that keeps open the gap from which it itself emerges. This is not a symbolic reduction of the idea, but rather the recognition that only a constant relation to the non-representable makes it possible to calculate the logic of representability. It is within this tension that modern sovereignty finds its specificity: *not as an immediate return* of things themselves, nor as a mimetic closure between idea and reality, but as a foundational experience that occurs in the very act of founding, preserving an irrepressible transcendence. In this way, Schmitt consciously situates himself within the Hobbesian axis of political modernity, oriented toward a scientific – and non-contradictory – determination of political form, in which the logical genesis of order is rendered visible and thus concrete, adhering to that existential dimension that spectrally traverses his entire oeuvre.

Rejecting an economy of mimesis reduced to the regime of pure description, Schmitt dismisses the idea of a symbolic exchange without loss or excess: such an exchange would not withstand confrontation with the existential dynamics of political order.[18] The attempt to render fully transparent the images that convey ideas – as occurs in the Kelsenian project of the *Grundnorm* and, more generally, in all theories that radically evade the gap between idea and representation – ends up denying a central turbulence of political space. Ultimately, such ideas fail to measure up to the reality whose coherence they are

18 Here I take up – while displacing their meaning – some of the brilliant intuitions developed by Marin (1994).

meant to test: incapable of containing entropic and pluralistic tendencies, they miss the decisive problem of the order of the ordering itself. Schmitt clearly has in mind a paradigmatic example of effective and concrete – because visible – representative containment in the Catholic Church, to which he devotes central essays both before and after *Politische Theologie*.[19] What matters here is not the Church as a mere historical institution, but as a device for mediating the idea, capable of governing the relationship between transcendence and worldly order through a stable form. In *Römischer Katholizismus*, against the widespread "anti-Roman sentiment," Schmitt identifies precisely in this mediating capacity the formal superiority of Catholicism: the Church holds together heterogeneous and even ontologically contrastive elements, not by dialectical synthesis, but through *Formierung*. It is in this sense that the representation of the idea is accomplished. The idea to which the Church refers – "the political idea of Catholicism" – does not operate as an abstract content to be applied, but as a formal principle that orients and structures reality. At this point, it is crucial to distinguish three conceptual levels.

First: the image (*Bild*) designates the immediate figurative material, endowed with evocative force but intrinsically unstable and potentially dispersive; it belongs to the order of the imaginary and, left to itself, may produce centrifugal effects. Second: the symbol is not a mere image, but a channelled image, withdrawn from dispersion through a stable reference to the idea; the symbol preserves figurative power while binding it. Third: representation (*Repräsentation*) is the operation that governs this passage: it does not create images, but administers the symbolic, determining which images

19 The reference, of course, is to Schmitt (2002); and Schmitt (1917). For a reconstruction of the contingencies that led Schmitt to write these two essays, see what the author himself states in the second *Politische Theologie* (Schmitt, 1970) where he shows how the textual consequentiality responding to a logical requirement led him to derive the essay on Catholicism from the text on the visibility of the Church, via the crucial mediation of *Politische Theologie*. The relationship between the Rhenish Catholic background and Schmitt himself is reconstructed in meticulous detail by Dahlheimer (1998); see also Tommissen (1975).

may count, how, and by virtue of which authority. In this sense, the Church is not merely *Trägerin* of the political form but achieves an effective hold on reality through incarnation: the person of Christ is not arbitrarily symbolized but rendered present in a visible and public form. Here representation does not merely signify the idea, but politicizes it, constituting a normative structure that exceeds mere force. What follows is a political form that acts as the spiritual structure of an epoch, defining a systematic chronotopics whose horizon of meaning is metaphysical. Every representation reveals a *complexio* of tensions, but precisely for this reason it possesses a formal superiority over the "matter" of life: it does not operate on the plane of the application of the idea, but – thanks to a founding authority – becomes a politics of the idea itself[20]. In this unity, form assumes a strong normative character: not as mere positive legality, but as an originary centre of future normative references, even when historically determined.

It is for this reason that Schmitt (2002) can observe that "Once the State has become the Leviathan, it has disappeared from the

20 Schmitt (2002, p. 14). It is worth recalling that the dynamic of the *complexio oppositorum* should not be traced back to the Hegelian *Aufhebung*, against which Schmitt engaged in numerous intellectual confrontations. A particularly clear passage in this respect can be found in a diary entry dated 18 December 1948, in which Schmitt writes: "One must possess a memory for long-term effects (*langfristige Wirkungen*). Thus, the Spanish Inquisition was an answer given six hundred years later to the authors and instigators of the Saracen invasion of the eighth century. It is here that the great Hegel fails: he believed that whatever lies far in the past ceases, for that very reason, to be true. […] In the whole of world history there is nothing so entirely devoid of any need for redemption (*Erlösungsbedürfnis*), nothing so completely immune to every temptation of such a need, as Hegel's philosophy of the identity of Being and Non-Being (*Identität des Seins und des Nicht-Seins*) in a union that is not merely a union, a *complexio* or *coincidentia oppositorum*, but the union of union and non-union, the identity of identity and non-identity, an eternal process, an eternal unrest. Whoever truly grasps this no longer requires redemption (*Erlösung*)" (Schmitt, 2015a, p. 159, emphasis ours). Hegelian *Aufhebung* does not merely make opposites "coincide", but also overcomes them in a tense manner, within an infinite and restless process. Hence Schmitt's irony: grasping this process entails losing the sense of the effectiveness of the *longue durée*, of genealogical excavations and their present-oriented transpositions – but above all it entails losing the desperation of being here and now in an existential situation that cannot be resolved otherwise than in the concreteness of the clash of opposites, thus providing, in the appeal to Christ as mediator, the awaited redemption.

world of the representative (*Repräsentativen)*" (p. 36). The issue is not the abandonment of representation as such, but the risk that political unity may be entrusted to a non-representative element – myth, ungoverned imagination – which produces effects of real dispersion. Without absorption into the institution, the mythical image remains uncontrollable. Hence the claim that, through representation, *"jede Ordnung ist eine Rechtsordnung"*[21] (p. 41): not because every order is already positive law, but because representation allows for the figuration of a formally binding organization, in which the imaginary is disciplined without being annulled. This passage is intelligible only in light of the theological root of political form, insofar as it assumes an *existential* valence by being capable of uniting the maximum expression of life with the highest degree of rationality.[22] Visibility here becomes decisive: representation is all the more authoritative the more visible it is, since visibility is not an accident but the proper modality of investiture. As with the cross, representation transforms spiritual faculties into offices: the visible Church is always an official, public Church, and thus true (Schmitt, 1917, p. 80).

Authority is not conferred upon the function by the individual; rather, it is the function, in its visibility, that renders the individual the bearer of the spiritual instance. The theological, understood as absolute and solitary transcendence, is pure signification; for this reason, representation has the task of rendering it bindable without exhausting it.[23] It does not fill the void, but makes it present in the world, translating it into a normative grammar that does not

21 On this point, Neumann (2015) insists.

22 As Dotti (2014) shows, "Desde esta perspectiva, entonces, la teología política acentúa que la legitimidad del Estado remite a un sustrato teológico, sólo a partir del cual adquieren un significado político las nociones que van siendo teorizadas en términos crecientemente racionalistas" (p. 28).

23 The Incarnation provides the cue for mediation, the capacity to leverage that great void which is the theological: God is "true solitude" (Schmitt, 1917, p. 76), a being so great and other that no bonds, pacts, or contracts can be formed with Him, and it is precisely in this grand solitude that His sovereign omnipotence resides. The theological is the other, the solitary and isolated transcendent; it is pure signifier and, in this sense, sovereign. On how isolationism and sovereignty hold together, and how this sovereign

reduce reality. The gap between representation and representability must remain open, *weighing upon* the real element rather than upon the idea, in order to avoid a mimetic economy of form.[24] Within this framework, the figure of marriage is not an arbitrary symbolism, but the ratification of a representative form that channels the symbolic: a contract of presence with absence, in which the visibility of the union guarantees the stability of order.[25] Without the theological impetus that governs the image and transforms it into a represented symbol, there is no hold over the social order, but only a technical depoliticization of reality.

5. The pure Sociological

If, on the one hand, the polemical referent of Schmitt's methodological approach is clearly Kelsen, the other side – never made explicit but symptomatically present and defined as "the pure Sociological" – is more difficult to identify; nonetheless, it can be stated with a certain degree of confidence that the jurist has Max Weber in mind. Several passages of Schmitt's work seem to confirm this very clear distancing from the great sociologist (albeit with a certain caution, insofar as Weber's name is always criticized with restraint, unlike that of Kelsen – Schmitt, moreover, for a period belonged to a circle close to Weber and even attended his final lectures). The engagement with Weber, beyond an identification with "the pure Sociological," is above all a multilayered dialogue, conducted both at the methodological and at the conceptual level.[26] Let us see why.

"narcissism" bears the marked traits of analogy (which spills over into ontology), thereby inscribing the virtuality of the theological, see Derrida (2008, 2010, passim).

24 In this sense, Schmitt's proposals also open onto the crisis of modern language as a form of mediation, reintroducing a traversal closely tied to contingency yet rational in its foundations, as recalled by Galli (2010, pp. 340–341).

25 Villacañas suggests that the figure of marriage is mobilized by Schmitt precisely because of its properly doctrinal meaning and, from the standpoint of canon law, its juridical significance, since marriage is a union *ante peccatum* (Villacañas, 2008, p. 53).

26 Nicoletti, for example, considers the text on Catholicism not so much as an integration of the methodology proposed in *Political Theology*, but rather as a genuine instance of

Weber, a central figure in the late nineteenth-century debate on the status of the historical-social sciences, contributes decisively to defining these disciplines as *sciences of reality,* whose task does not consist in the elaboration of general laws, but in the interpretive understanding of individual, meaningful phenomena, isolated from selective and always partial points of view.[27] The fundamental methodological assumption structuring this approach is methodological individualism: social and political phenomena are never taken as totalities endowed with their own unity but are reduced to constellations of individual actions subjectively oriented toward meaning. From this follows a conception of sociological knowledge that programmatically renounces any claim to a unitary foundation of the social order and deliberately remains on this side of any normative or evaluative judgment. Axiological neutrality and the constructive character of scientific concepts thus become indispensable conditions of analysis.

These epistemological options decisively affect Weber's conceptualization of power.[28] Power is not understood as an objective structure or as an institutional form endowed with a centre, but as a social relation defined by the probability of obtaining obedience to a specific command (Weber, 1922b, Vol. I, § 16). The de-

a sociology of juridical concepts, in direct dialogue with Weber; see Nicoletti (1990, p. 237).

27 In the 1904 essay entitled *Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, Weber (1922a) defines the latter as "sciences of laws", oriented toward the elaboration of general rules, while the former would be "sciences of reality", aimed at isolating cultural facts as such (pp. 146–214). For an introduction to Weber, the work of Colliot-Thélène (2006).

28 The semantic rendering of the Weberian concepts employed here is, of course, problematic. *Herrschaft*, rendered here as "power", is defined in the *Grundbegriffe der Soziologie* as a particular form of *Macht*, understood in general as the possibility of imposing one's will within a social relationship (Weber, 1922b, Vol. I, § 16). The term *Macht*, however, is often used by Weber – especially in political writings and social analysis – to designate relations of an authoritative kind, thus assuming the meaning of political power. It is also well known that Weber identifies the specificity of State power in the "Monopol legitimer physischer Gewaltsamkeit" (Weber, 1919, p. 4); this usage must nonetheless be distinguished from the equally Weberian one in which *Gewalten* designates the legislative, executive, and judicial powers as constitutional articulations. On this point, see Manfrin (1999, pp. 393–408).

cisive category is therefore not the unity of political order, but the command-obedience relation, interpreted on the basis of the subjective motivations of the dominated. In this sense, the distinction between *Macht* and *Herrschaft* signals the attempt to isolate a specifically sociological dimension of domination, distinct from the mere assertion of a will and instead anchored in the stabilization of expectations of behaviour. The nexus between power and legitimacy is consequently interpreted in terms of belief in the validity of the command. Legitimacy does not designate an objective quality of the political order, nor a founding normative principle, but a subjective conviction that makes obedience possible. On this basis, Weber defines the State as the holder of the monopoly of the legitimate use of physical force, attributing equal importance to the effectiveness of the coercive means and to its recognition by the subjects subjected to it. This definition intentionally brackets any reference to the purposes or the form of the State, concentrating exclusively on the specific means that characterizes it.

The same approach emerges in the typology of legitimate powers – legal-rational, traditional, and charismatic – which Weber elaborates as ideal-typical constructions functional to the understanding of concrete historical phenomena. These types do not describe real structures, but modes of belief in the validity of power, and therefore refer to different subjective motivations of obedience. Even in cases where Weber recognizes the necessity of a non-bureaucratic decisionist moment, such as charismatic authority or the proposal of *Führerdemokratie*, this moment never assumes the character of a founding principle of political order but remains inscribed within a sociological dynamic of recognition (Mommsen, 1963). In coherence with these premises, Weber takes leave both of natural law doctrines and of the classical concept of sovereignty (Weber, 1922b, Vol. I, sec. IV).

Political power is never conceived as irresistible, nor as concentrated in an ultimate instance capable of definitively deciding upon the order. The State itself is reduced to a process of specific social actions and is analysed as a particular form of associative ac-

tion, devoid of an autonomous substantial unity. What follows is a dissolution of the political into a plurality of partial, reversible, and differentiated relations of domination. Taken as a whole, Weber's sociology of power is characterized by a radical immanentization of political order: what is investigated is neither the form of unity nor the representation of authority, but the way in which individuals attribute meaning, validity, and legitimacy to relations of command. It is this methodological choice – which makes meaningful action the ultimate horizon of analysis – that allows Weber to construct a rigorous sociology of domination, but at the cost of excluding from the theoretical field the problem of political form as a representative and unitary principle.

6. Form, Decision, Exception

In this regard, the concept of form proposed by Schmitt, and mobilized in relation to his sociology of juridical concepts, appears to strike at the theoretical shortcomings of Weberian thought and, at the same time, at those found in Kelsenian positivist conceptuality, insofar as both orientations neutralize the question of form as a constitutive and non-derivable moment of the politico-juridical order. We have seen that, for Schmitt, the represented unity loses something, in a certain sense, "in essence" with respect to its idea (because what is produced is not a "resemblance," but a radical dissimilarity in which the idea is transposed and realized) yet gains in pragmatic terms: representation makes it possible to activate the concept of sovereignty. However, Schmitt (2015b) notes, those who have attempted to determine methodologically what a legal order is, have always encountered an unavoidable question: "to what extent every determination (*Feststellung*) and every decision (*Entscheidung*) necessarily contains, as a matter of legal logic (*rechtslogische Notwendigkeit*), a constitutive element (*konstitutives Element*), an intrinsic value of form (*Eigenwert der Form*)?" (p. 33).

The question raised by Schmitt can be formulated in terms of a condition of possibility: why does juridical action, although governed by a formal logic, always require a decision, and in what

sense does this necessity imply an *Eigenwert der Form*, an autonomous value of form itself? According to Schmitt (2015b), the problem is obscured by a persistent philosophical confusion surrounding the concept of form, which is variously articulated in aesthetic, technical, juridical, or transcendental terms, without grasping its constitutive function within the politico-juridical order:

> There is no need here to engage with the Neo-Kantian concept of form (*Formbegriff*). As regards technical form (*technische Form*), it signifies a precision governed by considerations of expediency (*Zweckmäßigkeit*). Such a form may well be applied to the organized apparatus of the State, yet it fails to capture what is specifically juridical in form (*Justizförmige*). A military command, in its precision, corresponds to a technical rather than a legal ideal. The fact that it may be subject to aesthetic evaluation, or perhaps accompanied by ceremonies, does not alter its technical character (*Technizität*). The ancient Aristotelian distinction between *deliberare* and *agere* proceeds from two different forms. Deliberation (*deliberare*) is susceptible to a legal form (*Rechtsform*); action (*agere*) is susceptible only to technical formation (*technische Formierung*). Legal form (*Rechtsform*) is governed by the legal idea (*Rechtsidee*) and by the necessity of applying a juridical thought (*Rechtsgedanke*) to a concrete set of facts, that is, by the realization of law (*Rechtsverwirklichung*) in the broadest sense. Because the legal idea cannot realize itself, every translation into reality requires a particular act of shaping and formation (*Gestaltung und Formung*). This applies both to the formulation of a general legal idea in positive legislation and to the application of a positive general legal norm in adjudication or administration. Any discussion of the distinctive character of legal form must begin from this premise. (pp. 34–35)

It is at this juncture that the already discussed fracture between sociology and legal science opens up. The neo-Kantians, despite having thematized the problem of normative validity, fail to grasp the meaning of form, insofar as they tend to objectify it and neutralize its qualitative moment, reducing it to an impersonal regulatory schema. Schmitt, by contrast, does not provide a systematic definition of form, but rather calls for its presupposition:

before understanding what juridical form is, one must recognize that form does not exhaust itself in it. In this sense, Schmitt distinguishes at least three modalities of form: technical, juridical, and aesthetic. Technical form is characterized by orientation toward ends and points of view (*Zwecke, Gesichtspunkte*): it "specifies" something, but in doing so disperses its centre, since its appearance is always conditioned by the plurality of purposes and perspectives that mobilize it. The relationship between representative and represented is here unstable: technical form does not deliberate, does not decide, but directs action according to a functional and doxomatic logic.

For this very reason, it does not possess an autonomous value as an eminent form. Even though the State, insofar as it is an apparatus, displays technical traits, this form is incapable of attaining *Justizförmigkeit*, that is, the form proper to what is juridical.[29] Ju-

29 On the untranslatability of the term, see the reflections by Freund (2008, p. 23); and Freund (1978). For logistical reasons, we can address this complex issue only with reference to Schmitt, although it would certainly deserve further elaboration in relation to the concept of form that emerges here. For Schmitt, the term designates the comprehensive mode of rationalization of the political: the ideal according to which the entirety of State life should be reducible to the form of judicial proceedings. In *Verfassungslehre* Schmitt explicitly speaks of an *allgemeine Justizförmigkeit des ganzen staatlichen Lebens*, that is, of the characteristic aspiration of the bourgeois constitutional State to treat every political conflict as a legal dispute resolvable through already valid general norms (Schmitt, 2017, pp. 126–129). *Justizförmigkeit* presupposes three structural conditions: (1) the existence of previously valid general and abstract norms; (2) the possibility of subsuming the concrete case under the norm; and (3) a decision whose binding force derives from the validity of the norm, rather than from the personal authority of the decision-maker. In this sense, the judicial form represents the purest model of legal form: it realizes *Rechtsbestimmtheit* – that is, the determination of law through regular, impersonal, and predictable procedures – at the highest degree. Judicial decisions thus appear as "bound" acts, which do not create law but merely apply it. Yet, for Schmitt, this very formal perfection constitutes the internal limit of *Justizförmigkeit*. It can function only as long as conflict remains below a threshold of intensity compatible with normative subsumption. When political intensity increases – when the unity of the order itself is at stake – the judicial form proves insufficient: in the absence of already valid norms, the decision can no longer present itself as the application of law but inevitably refers back to the authority of the decision-maker. In such cases, what appears as legal mediation is in fact a masked political decision. *Justizförmigkeit*, therefore, is not for Schmitt the supreme form of the State, but rather the highest point

ridical form, by contrast, finds its model in the judicial process and in *Rechtsbestimmtheit*. It presupposes general norms that are already valid, whose application confers force upon the decision.[30] Yet it is precisely here that the internal limit of juridical form emerges: it holds only within a certain degree of intensity of conflict. When the controversy exceeds the threshold of regularity, the decision can no longer be deduced from the norm but refers back to the authority of the one who decides. Juridical form, therefore, does not ground itself: its autonomous value consists not in self-sufficiency, but in its capacity to hold within determined limits. As political intensity increases, it disintegrates and refers to another form. Hence the decisive point: juridical form depends on political form, but the latter is not simply "political" in a sociological or conflictual sense.

What makes juridical form possible is a passage that is not juridical, but not political in the strict sense either: it is the intervention of an authoritative decision, which introduces a non-deducible singularity. It is in this sense that Schmitt (2015b) speaks of a qualitative value of form, opposing its quantitative and impersonal reduction: "Every process of re-forming (*Umformung*) entails an *auc-*

of depoliticization attainable through law. It embodies the illusion of a fully formalized State in which sovereignty would be absorbed by procedure.

30 In this respect, *Gesetz und Urteil* makes particularly clear that "normality" – although never explicitly defined by Schmitt – must be continuously identified as a spectrum of oscillation between an established judicial praxeology and an institutional system (in a broad sense) that is mappable, or at least predictable in its aims and intentions (one should recall here the long shadow of the earlier essay on guilt, *cf*. Schmitt, 1910). In this way, the *exemplum* of the legal case becomes a kind of Heisenbergian principle of indeterminacy that nevertheless succeeds in determining the indeterminate. This should not be read through the "exceptional" weight of the state of exception developed a decade later, nor through any notion of "creativity" that would put the legal order itself into question. What is at stake is simply the incapacity of law and the legal order to account for everything they seek to order. Hence the recourse to decision, a genuine leitmotif developed by Schmitt throughout his entire intellectual trajectory. On this point, Kervégan (2011) rightly insists that judicial decision contains an element irreducible to the reasons on which it is ostensibly based – namely, the specific moment of decision itself. On the importance of legal praxis in Schmitt and on the actualization of judicial practices that later lead to his embrace of institutionalism, see Croce and Salvatore (2021b).

toritatis interposition"[31] (p. 37). Form is such only because someone intervenes, decides, interrupts continuity. Sovereignty thus opens up within the topology of the *who*. For Schmitt, form is not merely a "schema," but a configuration that renders political unity visible, and this necessarily occurs through personification.

At this point, a delicate passage opens up, and one that is probably not perfectly recomposed in Schmitt's inquiry: form, as Schmitt understands it, seems to display a structurally aestheticizing character. Not because the political is reduced to the aesthetic, but because a unity that cannot be conceptually saturated must be figured.[32] Form operates as the visible representation of an order that cannot be exhausted either by the norm or by the concept. In this sense, form is inseparable from juridical codification but does not coincide with it. Codification stabilizes, regularizes, neutralizes; the concept, by contrast, activates or deactivates politicization, determining – through operations of distinction and decision – the degree of intensity that form can sustain.[33] Schmitt's *form-concept* is thus the site of articulation between law and politics: it does not eliminate the structural void of order, but governs it, rendering it operable through a figure. It is precisely this void – fillable only symbolically – that gives Schmittian form its aestheticizing trait and, at the same time, its theoretical force. Form, understood aesthetically, manifests itself as immediately perceivable unity: a threshold-phenomenon marking the passage between the imaginary and the symbolic. It neither translates nor conceptually determines, but registers and stabilizes the markings of virtuality produced by representation. In this sense, form does not "say" the sovereign command but *makes its appearance possible*. The effective

31 *Cf.* here Castrucci's (1985, p. 89) theses, according to which Schmitt is not sanctifying the sacred character of authority. Rather, he is establishing a historical-political connection to certain presuppositions of metaphysical pre-eminence within the monarchical form.

32 As Bürger (1986) notes, this tendency toward aestheticization – though for the author it turns into a kind of occasionalism *à la Löwith*, a point on which we disagree – derives from Schmitt's need to dynamize the personalistic reception of form. For Pan (1987), the same holds true, especially with regard to Schmitt's work on *Hamlet*.

33 On this point, *The Concept of the Political* is exemplary.

translation – the *tra-ducere* that renders the command present – belongs exclusively to the decision of the sovereign person. This is why, in Schmitt, the axis representation-decision-sovereignty is difficult to separate: in their concrete processuality, these notions operate as a single constellation. And yet, Schmitt strategically attempts to isolate form, attributing to it an autonomous value. Through sovereign personification, the attention of individuals is catalysed, and a pragmatics of political unity is instituted: form does not merely depict unity, but puts it into operation, becoming the *medium* and prosthesis of sovereign action. In this sense, Schmitt's implicit critique of neo-Kantianism and legal positivism concerns their inability to grasp the importance of form as such.

They aspire to realize political unity without form, that is, without the representational gap that only form makes possible. Even the most realistic image of sovereignty remains insufficient if it does not assume the formal function of duplication and distancing that allows representation to operate as such. Likewise, against Weber, even if in the sociologist political form takes the configuration of a power in which the concentration of command prerogatives is justified on the basis of the legitimate recognition of the order by those subjected to it, Schmitt shows how this concept of political form is always derived from a social relation of obedience, and not posed as an autonomous problem of representing unity. This is a theoretically significant point, because it allows one to think the duration of a political system beyond a purely factual conception of force, instead in qualitative terms of symbolic and representational intensity.[34]

Hence Schmitt's insistence on the personal decisionist character for the actualization of the concept within the juridical system. Far from identifying it with a banal, sulphurous gesture blessing the fate of formalism, the *Entscheidung* proves to be far more com-

34 Moreover, the appeal to an *ethos* of conviction (*Gesinnungsethos*) in *Römischer Katholizismus* is a clear antiphrastic reference to Weber's Protestant ethic (Schmitt himself stated that Weber was very much on his mind while writing *Römischer Katholizismus*; *cf.* Schmitt (1970, p. 100); see also Kröger (1988); and Villacañas (2008, p. 25)).

plex: decision is the serious assumption of circumstance, of the "concrete situation." It is not an accessory moment of the order, nor a simple act of applying the norm, but the operation through which a concrete situation is assumed, selected, and rendered "normal," that is, effective. In order to be fully effective, the decision must in some way channel itself as an operation that reduces the complexity of the system it confronts, selecting and actualizing one possibility among those allowed by the system's own environment – the one that makes it possible to maintain the space in which it operates; as Kervégan aptly puts it, decision, as the condition of the issuance of all other norms, *is the negation of other decisions of opposite sense*.[35] In this way it comes to be configured as *Rechtsverwirklichung*, the sensible implementation and realization of normative provisions, at once a synthetic act that gathers the continuous elements provided for by the order upon which it imprints itself (thus providing continuity between two different situations, one already normed and the other to be normed) and a moment of rupture with respect to the content of these very elements[36]. Understood in this way, decision is not deducible from the norm. As Schmitt emphasizes, it always contains an irreducible constitutive moment: there are no purely declaratory decisions. From a normative standpoint, the decision "springs out from no-

35 Kervégan (1992, p. 327).

36 "Viewed from the standpoint of the content of the underlying norm, that constitutive and specifically decisional moment (*Entscheidungsmoment*) appears as something new and alien. From a normative perspective, the decision (*Entscheidung*) is born out of nothing. The legal force of the decision is something different from the result of its reasoning. Attribution (*Zurechnung*) is not derived with the help of a norm; rather, the reverse is true: only from a point of attribution (*Zurechnungspunkt*) can it be determined what counts as a norm and what counts as normative correctness (*normative Richtigkeit*). No point of attribution can be derived from the norm itself; the norm provides only a quality of content. The formal element in the specifically juridical sense (*das Formale im spezifisch-rechtlichen Sinne*) stands in opposition to this qualitative content, not to the quantitative content characteristic of a causal nexus. For the latter opposition is of no relevance whatsoever to jurisprudence, and this ought really to be self-evident" (Schmitt, 2015b, pp. 37–38).

where",[37] since its juridical force does not derive from the rational ground that justifies it, but from the point of imputation that it itself institutes. It is only on the basis of the decision that what counts as norm and what counts as normative correctness is determined. And yet, for this reason, the decision possesses an autonomous value: even an erroneous or defective decision produces juridical effects. It is not valid because it is correct, but because it has been taken by the competent instance. Here the structural nexus between decision and person clearly emerges. Decision demands a subject who decides, a personal locus of imputation of authority. It does not concern abstract powers or impersonal orders, but concrete persons: *auctoritas non veritas facit legem* (Schmitt, 2015b, p. 39).[38]

37 Much – and too much – has been written about the "nothingness" on which Schmittian decision is supposedly founded, hypostatizing Löwith's theses according to which *Entscheidung* would manifest itself as a nihilistic and occasional impulse. This reading also reactivates the comparison with Kierkegaard, while decisively separating the two positions, since the latter grounds decision in the necessity of God (Löwith, 2022). Nothingness is necessary insofar as it enables the coercive impulse toward order, making it possible to think the necessity of order (Galli, 2010, p. 342), and thus to relocate the question of sovereignty where it belongs – between contingency and duration (Marramao, 2013, pp. 314–324).

38 Mention is made – but not elaborated – of what is very likely an antiphrastic relation to Weber's lectures on *Beruf* and charisma. Weber identifies charisma as a form of personal authority that legitimizes itself through recognition and belief, without immediately passing through law or institutions. Yet his model ultimately resolves charismatic force into bureaucratization, that is, into a system that neutralizes personal initiative and reduces conflict through impersonal rules. If we understand correctly what Weber intended and what Schmitt perceived in this reading, bureaucratization represents the highest example of "non-proactive action," insofar as it neutralizes (under the guise of delimitation) individual competencies within a single, equitable apparatus in order to prevent – quite literally – the emergence of personal competence, except as a vocation regulated by parliamentary action. In Weber, the ultimate destiny of vocation is resolved on the plane of the Protestant ethic, where only the individual, privately, knows *in interiore homine* whether predestination is genuine, whether election is near, based on the renunciation of works. Schmitt does not accept this trajectory. For him, every genuine political "direction" implies a decision that cannot be absorbed either by individual ethics or by procedural legality. The Political emerges precisely at the moment of the decisional cut, where the risk of exclusion and conflict is assumed, not where they are administratively neutralized. On this point – and on the evident retrieval of concepts from ecclesiastical law (including Sohm's *Kirchenrecht*) – see Palma (2020); Colliot-

Decision thus operates as a moment of *condensation of form*.[39] If form renders political unity visible and representable, it is the decision of the sovereign person that translates it into action, assuming the risk of the cut, of omission, of exclusion. In this sense, decision does not eliminate the structural void of order, but governs it, rendering it operable. The questions of void and silence intertwine once again, this time with omission, identified with tacit consent for the will to decide that Schmitt advances: Schmitt's decision, which has independent value, denies any other decisive will than that of the predesignated decision-maker, the competent decision-maker, founding a mechanism of obligation that – here returns Schmitt's first reading of Hobbes, not by chance recovered as a "cardinal example" of the decisionist type – excludes the individual who is unaware of (or opposed to) the decision. There must therefore be, Schmitt suggests between the lines, a passive acceptance by institutions *of a silence*; no motivation other than the form of the decision expressed in a possible action – renouncing expression contrary to the decision. What the decision reconstructs in favour of the State is normative recomposition in exchange for tacit assent (which takes the form of acknowledgment) not to interlocute with the recovery of that which, for Schmitt, eludes concreteness and is always exposed to the risk of the Political, to the originality of normative recomposition by those who are not endowed with the relevant competences. This amounts, neither more nor less, to a demand for collective renunciation (from which, however, the decision-maker must be exempt) of interrogating the

Thélène (*2006,* pp. 64–65 and 76–77); and also the recent study by Napoli (2026, pp. 31–62) where the Author not only seeks to "demythologize" the notion of charisma, challenging the well-established twentieth-century historiographical understanding of charismatic leadership as the capacity to attract and mobilize followers, but also traces the concept back to its Pauline origins, developing a "counter-history" of charisma and exploring its potential for an active and pragmatic deployment within legal thought.

39 Looking retrospectively at other early writings, one might even say that Schmitt's art of decision takes on the contours of a great communicative art – a decision over the linguistic forms of deciding – further articulating points already expressed in early works such as *Nordlicht* and the essay on Mauthner. What is at stake here is the dialogue on the origin and maintenance of the State-form.

original expression of the form State. In the *void of silence*, the decision-maker can seize the opportune moment; and Schmitt seems always to say (anticipating Löwith) that this exempts decision from occasionalism, because the grave seriousness of this task – intercepting the moment – cannot be a pointlike event, but is the recognition of the exception.

We thus arrive at the notorious "exception": it is undeniable that, especially in *Politische Theologie*, the exception, as a threshold-operator, assumes an eminent significance for the sociological-juridical method Schmitt intends to construct, even if this does not necessarily reveal a "primacy of the exception".[40] In Schmitt, the exception does not designate a content or a determinate juridical case, but a critical *topos*: the place where the relation between norm, decision, and subject shows itself at the moment of its constitution. It is not one category among others, nor a figure integrable into the order, but the point at which the condition of possibility of normative validity becomes visible. In this sense, the exception concerns less the legitimation of a power than the reappropriation of the originary, that is, the displacement of the conceptual presuppositions upon which juridico-political modernity has constructed the continuity between norm and application.

By introducing the exception, Schmitt does not merely thematize crisis, but structurally complicates it, distancing himself from the nineteenth-century culture of the State founded on the specialization of competences and the rationalization of procedures. The exception is *etwas anderes* precisely because only in reference to the extreme case does the nexus between politics and law become thinkable in its non-derived dimension. Any attempt to exhaust the exception through the designation of competences or the typifi-

40 Contrary to what certain exaggerations suggest – succumbing to the allure of a fashionable Agambenism (whose source seems to be the following Agambenian passage: [Agamben, 2003, pp. 75–76]) – the issue is better addressed by Schiera, insofar as he does not merely refer to a culture of emergency (which is in any case distinct from exception), but also to the historical-political concentration of power in the executive (Schiera, 2009). As an antidote to Agambenian extremisms on this point, see Croce and Salvatore (2022).

cation of procedures neutralizes its theoretical import: attention shifts to the functional background of the order and loses sight of the structural centre, namely the point at which the norm depends on a decision that cannot be subsumed under it. In this sense, the state of exception paradoxically presents itself as a non-status. It does not institute a new normality, nor does it simply suspend a determinate norm, but opens a space that cannot be formalized without losing its function. The exception does not designate, does not name, does not stabilize; it is the site of a provisional erasure of juridical status that, precisely for this reason, makes possible the visual and conceptual production of what will be recognized as "normal." It does not represent something but exposes a potentiality of nomination that remains irreducible to any already given normative form. The exception, however, is not self-sufficient. It does not precede decision as a phenomenic *datum*, nor does it present itself as a pure event. On the contrary, it is that which calls for decision, rendering visible the impossibility of subsumption and, with it, the formally juridical element par excellence: the sovereign decision. Thus, the exception does not eliminate the concept but shows its operative limit. It is the point at which the concept fails without dissolving, revealing its dependence on an act that cannot be deduced or integrated. Here the anti-formalizing character of Schmitt's exception emerges. Any attempt to institutionalize it, to render it the object of stable regulation, transforms it into normality and annuls its critical function.

The exception is not an integrable moment of the order, but a threshold: a point of passage that resists formalization and that, precisely for this reason, allows one to think the endurance of the juridical order as a political problem. Far from being a mere juridical instrument, the exception is what renders the structure of the order intelligible by showing the void that traverses it. In this perspective, the Kierkegaardian reference to the exception as *ubi consistam* acquires a precise methodological value (Schmitt, 2015b,

p. 21).[41] The exception indicates the situated point[42] from which it is possible to take a position, not by deducing the order from an abstract idea, but by anchoring it to the existent. It provides the *locus* of analysis, not as an ultimate foundation, but as a space of exposure of the relation between decision, representation, and form.[43] The exception, thus understood, does not close the nor-

41 It is worth recalling that Schmitt's quotation is borrowed from Kierkegaard's *Gjentagelsen* (which we translate as *Recollection*, since the term indicates the result of an action focused on retrieving something determinate which, proving fundamental to the construction of the subject, is rediscovered through the repetition of what exceeds the field of a previous action). This text, as has been widely shown, most clearly expresses the Danish thinker's "theological" aestheticism at the critical point where the meaninglessness of the repeated gesture is disclosed, granting access to that existential rupture which reorganizes, within the subject, the relationship between the particularity of existence and the universality of faith through the recovery of the gesture itself on the "exceptional" level of theological inspiration. On this specific dialectic, see Guarda's (1980) penetrating analyses. It should nevertheless be noted that Schmitt's references to Kierkegaard often function more as "background noise" in his argumentation (Conrad, 2008, p. 155). As Galli (2010, p. 81) also recalls, Kierkegaard – like other thinkers – is invoked by Schmitt more for polemical than for dogmatic reasons. An effective noise, however, if an intellectual of Taubes's caliber could observe that one may trace an arc from Kierkegaardian exception to Schmitt's theory of sovereignty (Taubes, 1993).

42 Within the theologico-political construction, the exception performs precisely the function of grounding thought in a situation that cannot be resolved except by "recovering" it through the decisional gap. The connection between spatiality and power (still only sketched in *Politische Theologie* and less developed than it will be in the post-war writings) unfolds in exceptional topography as the point of entry into a world that would otherwise fail to recognize the abyss of the formless. The exception, in its unregulated paradoxical character, serves normation, insofar as the outcome of the path traversed by the decision unfolds in parallel with processes of *Entortung*, of indication enabling conceptual grasp. Just as no lever can exist without being situated, so the political scientist – the fine analyst of concreteness, as Schmitt presents himself – installs himself at the only possible point that does not fully coincide with the logic of the idea, namely, existence. If representation displays the continuous logical structure of the sociology of legal concepts in order to account for the radical impossibility of expressing the idea without representing it, the necessary exception lays bare its a-formal, a-logical side – yet paradoxically, a localized one.

43 "Qu'on ne puisse pas faire de l'exception une norme générale, une règle, une loi ou un théorème, c'est bien la question. Mais justement la souveraineté, comme l'exception, comme la décision, *fait la loi en s'exceptant de la loi,* en suspendant la norme et le droit qu'elle impose, par sa propre force, au moment même où elle en marque le suspens dans l'acte de poser la loi ou le droit" (Derrida, 2008, p. 81, author's italics). It therefore seems wholly incorrect to claim, as Esposito (2013) does, that the exception is merely

mative horizon, but opens it cautiously, rendering visible the supplementary and constitutive meaning of the normed.[44]

For this reason, Schmitt is not, in a trivial sense, an "exceptionalist." The exception does not matter for its extraordinary content, but for its negative formal structure: it is not possible prior to the exception itself, because it coincides with the moment in which representation shows its a-formal and a-logical side, while remaining localized. In this way, the exception articulates a theologico-political dynamic that is not merely static, but structurally mobile: it renders visible the impossibility of expressing the idea without representing it and, at the same time, the impossibility of exhausting representation in a fully articulated conceptual form. It is in this tension that the exception prepares the space of the political, without yet resolving itself within it.

7. Political theology and the theological-political problem

At this stage of the analysis of Schmitt's methodological framework, two intertwined yet distinct dimensions of the sociology of juridical concepts in Schmitt appear to emerge[45]: on the one hand, *political theology strictu sensu*, understood as an attempt to reconstruct an ordering conceptual dispositive grounded in representative form and sovereignty; on the other hand, *the theological-political problem*, which concerns the critical reappropriation of the properly political and conflictual dimension of human forms in the context of the crisis of legitimation affecting modern structures of thought. These two dimensions converge in an operation aimed at

the theological moment which, "when entropy increases," inserts itself into the fabric of "secularized normality," tearing it apart (p. 39)

44 Thus understood, the exception is, as Croce and Salvatore write, "an attempt to make law intelligible" (Croce & Salvatore, 2013, p. 15). Here, however, *law* is to be understood as the conditions of possibility for the normal (and norm-governed) stability of the normative model at stake *in situ*.

45 We take up here theses already advanced in Capria (2022a).

the control of conflict, later retrospectively qualified as "conceptual realism".[46]

This operation becomes particularly clear in Schmitt's critique (Schmitt, 2014) of Richard Thoma (Thoma, 1923), where he challenges the appeal to "today's dominant linguistic usage" as a criterion for determining political concepts. Such linguistic usage, far from being neutral or clarifying, merely reflects the majority position and conceals the historical stratification of the concepts themselves – as in the case of democracy reduced to "government of the people". In this way, linguistic usage prevents the grasp of fundamental distinctions – for instance, between direct and representative democracy – and obscures the structural role of political conflict, which is instead perceived as an anomaly or a pathology. For Schmitt, neither reference to public opinion nor a purely formal treatment can conceptually ground the relationship between democracy and the State. Even notions such as "universal suffrage" acquire meaning only insofar as they function as instruments of a deeper structure of identity and self-government, which refers directly to sovereignty. The definition of democracy must therefore begin from the representations of identity that are proper to it, rather than from contingent procedural or linguistic criteria. Thoma's refusal to situate the concept of democracy within a spiritual horizon or a worldview leads to its hypostatization and to the loss of its *differentia specifica*.[47] In order to counter this

46 See Schmitt (2015a, p. 14), where the jurist maintains that *Begriffs-realismus*, as he understands it, should form the basis of legal science; and later, the note in which he describes his style as one that "it rests upon the organic internal growth (*innere Ausgewachsenheit*) of the individual propositions, sections, and so forth, which – much like the words of a Latin sentence – can, to a considerable extent, be removed and rearranged. Incidentally, this is the very opposite of a "mosaic"; it is conceptual realism (*Begriffs-Realismus*). […] Who could begrudge me my pride in my conceptual realism (*Begriffs-Realismus*)?" (pp. 80–81).

47 "Democratic demands and institutions, no less than religious ones, can of course be relativized into political instruments. In the tactics of both foreign and domestic political struggle, as well as within concrete intellectual-historical situations, curious alliances often arise. This, however, in no way excludes conceptual and essential connections with worldviews (*begriffliche und wesentliche Zusammenhänge mit Weltanschauungen*). It seems as though the author deliberately leaves the reader in uncertainty on precisely this

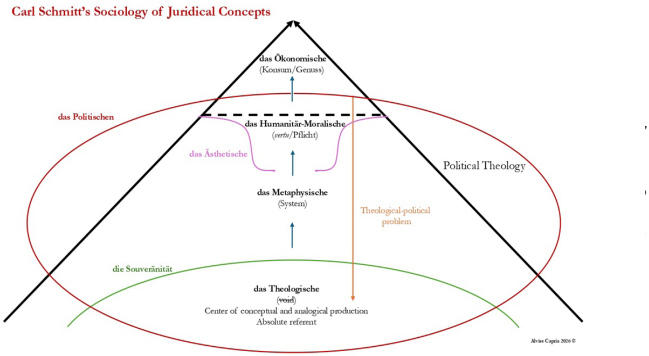
drift, Schmitt proposes a movement of conceptual reappropriation: the concept must be withdrawn from dominant usage and reinserted into its proper structure, namely into the topology of sovereignty. Here, the theological-political problem operates as a critical moment, while political theology intervenes as a logic of re-normation and stabilization. In this sense, the sociology of juridical concepts seeks to open itself *simultaneously* to an operation of historical analysis and to a symbolic re-situating: every political concept refers back to a metaphysical image of the epoch that produced it and must be reinscribed within a form capable of normative efficacy.[48]

We may therefore attempt a schematic representation of how Schmittian political theology also operates through the theological-political problem (fig. 1). The image, far from being a mere aesthetic ornament, here performs a structurally representative and ordering function: it does not add content to the concept, but makes possible its appearance as a recognizable unity, allowing it to occupy a determinate position within the modern topology through a process of translation and re-institution of meaning. It is no coincidence that, in the essay on the age of neutralizations and depoliticizations, Schmitt reconstructs the development of the European spirit as a succession of *Zentralgebiete*[49]: theological, meta-

important question. For while he initially rejects any appeal to a worldview in defining democracy, a few pages later he distinguishes two forms of democracy (representative and mixed democracy) on the basis of opposing 'intellectual orientations' within the common ideal of freedom and equality. How can ideals and intellectual orientations possess the power to constitute a *differentia specifica* within a concept unless they are essentially connected (*wesentlich zusammenhängen*) with the concept itself? And if democracy truly has nothing to do with any worldview, then it can never, in any sense, realize the 'perfect truth' of a political personality and can never be more than one form of State among others within the sphere of political and constitutional technique" (Schmitt, 2014, pp. 27–28).

48 This type of analysis is one that the later Schmitt not only retains but increasingly develops within a Christian framework; see Schmitt (1950).

49 "Only from these constantly shifting (*verlagernden*) centers can the concepts of different generations be understood. The displacement (*Verlagerung*) – from the theological to the metaphysical, from there to the humanitarian-moral, and finally to the economic – is *not* intended here as a cultural or intellectual-historical 'theory of dominant factors



Within this framework, the sociology of juridical concepts assumes a tone that may appear aestheticizing only in a formal sense: what is at stake is not the aesthetic as an autonomous domain, but the necessity for political unity always to present itself in a sensible figure capable of gathering and ordering the multiplicity of phenomena. The "image" is thus the *medium* of form, not an additional content. Nevertheless, this construction reveals a structural gap: Schmitt insists on the *theological origin* of concepts, yet he initiates his reconstruction from the transition to modern metaphysics, leaving the theological as an operative presupposition rather than as a fully thematized object. The theological is not absent; rather, it functions as a *non-directly representable origin* that makes the translation of concepts possible without ever being exhausted by it. In

(*Dominantentheorie*)', nor as a philosophy-of-history *law* (*geschichtsphilosophisches* Gesetz) in the sense of the law of three stages or similar constructions. I am not speaking of the culture of humanity as a whole (*im Ganzen*), nor of the rhythm of world history, and I can say nothing about the Chinese, the Indians, or the Egyptians. Accordingly, the succession of changing central domains (*Die Stufenfolge der wechselnden Zentralgebiete*) should be understood neither as a continuous upward line of 'progress' nor as its opposite; whether one wishes to see in it a movement from above to below or from below to above, an ascent or a decline, is a separate question. Finally, it would also be a misunderstanding to interpret this sequence as though each century had contained nothing other than its respective central domain." (Schmitt, 2018a, p. 247).

50 Schmitt (2015a) seems to suggest that these guiding elites are those entrusted with preserving the centre of reference and shifting it – moving it, step by step – from one point to another, not arbitrarily, but precisely by *deciding* what must be preserved. This theme is developed by the later Schmitt in an even more conservative and xenophobic direction, as he turns his attention to the elites of the new "world order" (pp. 189, 193, *etc.*).

the passage to the metaphysical centre, the image of the world assumes the form of the rational system; in the moral-humanitarian moment, this rationality is simplified and translated into ethical *pathos*, eventually condensing into operative and mythical words such as virtue and duty. The subsequent transition to the economic occurs through a threshold that Schmitt describes as aesthetic, to be understood, however, as a zone of formal mediation: not an autonomous centre, but a dispositive of conflict attenuation that makes possible the economization of life.

8. The concept of the Political

It is at this level that the theological-political problematization intervenes – not as an external critique of political theology, but as its internal reflective moment. Its aim is to reconnect concepts to their original and existential instance, against their reduction to operative functions or to elements of a dominant linguistic usage. Every concept acquires meaning only in reference to a symbolic centre; yet every new centre inherits concepts from the previous one, instituting a genealogical debt that can be dissolved only by tracing it back to its theological origin. This very dynamic, however, generates an internal tension within political theology itself. If concepts do not arise *ex novo* but become dominant through processes of symbolic translation, then the distinction between theological concepts, political concepts, and other kinds of concepts tends to blur. Secularization thus appears as the fundamental conceptual movement, to the point that the theological and the political risk coinciding. It is this gap – structural rather than accidental – that makes a further step necessary for Schmitt: the autonomous formulation of the concept of the Political.

The introduction of the concept of the Political[51] does not serve to add a further content to the sociology of juridical con-

51 As it is well known, even *the Political* is not a Schmittian invention; the borrowing appears to be Hegelian. In Hegel, however, the term bears a different meaning, closer to the "sphere" of political relations. It nonetheless seems that Schmitt, rather than retrieving obvious loci concerning the dynamics of enmity in Hegel (such as §§ 321–328 and

cepts, nor to make explicit a new image of the world. Rather, it responds to the need to think politicalness *as a specific formal dimension*, irreducible both to theological origin and to the mere symbolic translation of concepts. The political, as a dimension of intensification and decision, breaks the self-sufficiency of images and representative forms; the concept of the Political, by contrast, *operates a positive neutralization of this politicalness*, giving it form and rendering it conceptually tractable. In this sense, the formalization of the political necessarily implies a neutralization of its existential immediacy, but such neutralization does not amount to depoliticization. On the contrary, it constitutes the condition of possibility for thinking politicalness as structure rather than as mere occurrence. The theological is theological-political not because the political derives mechanically from a theological substratum, but because the formalization of the political finds in theology a historical form of regulation of politicalness. The concept of the Political does not position itself on the side of futurability or historical projection, as in Koselleckian *Begriffsgeschichte*,[52] but remains immanent to concrete present reality, as an always-available form of politicalness. This immanence allows Schmitt to hold together historicity and form: political theology can function as an ordering

§§ 334–340 of the *Grundlinien*), draws instead on the concept of the public enemy as described in the *Verfassung des Deutschen Reiches*. On these relations, see the cited studies by Kervégan (1992, passim), and Galli (2010, pp. 65–66). It is also worth noting that another thinker – this time Spanish – Álamo de Barrientos (a Castilian thinker active between the late sixteenth and early seventeenth centuries, whose close friendship with Antonio Pérez ultimately condemned him to long imprisonment, where he devoted himself to translating Tacitus and allegedly composing the treatise *Sul Gubierno*) opened his *El Tacito Español ilustrado con Aforismos* (1614) with the claim: «Lo politico es la distinción entre amigo y enemigo». Maschke (1989, p. 565) argues that this recovery also passes through the work of Hefele (1921, p. 100).

52 In any case, see Duso and Chignola (2012, pp. 15–51). Of extraordinary importance for the relation between the two thinkers is also the correspondence published by Suhrkamp (Schmitt & Koselleck, 2019). It emerges here how Koselleck, at the *Zeitpunkt* between social history and the history of thought, succeeds in outlining a history of concepts grounded in political anthropology, starting from the Schmittian scenario of the political in order to define the "pathogenesis of the bourgeois world." For a specific comparison between Schmitt and Koselleck on conceptuality, see Pankakoski (2010). On the correspondence more generally, see Capria (2020).

structure of the origin only because that origin is already traversed by the Political, understood as the fundamental form of intensification of collective experience.[53] In this way, political theology and the concept of the Political do not overlap but mutually complete one another: the former provides the symbolic structure of order, the latter guarantees its formal condition of politicalness.[54] This also clarifies Schmitt's opposition, from the very first pages of the *Begriff*, to the equivalence between the political and the State, as well as to definitions of the political that rely on the concept of *Macht*. The intensive charge of the political is not power, since *Macht* already presupposes an organization that controls it, as Schmitt explicitly emphasizes in his confrontation with Weber (Schmitt, 2018b, p. 58). The Schmittian project instead aims to recover the political at a more originary formal and semantic level, against the apparent pragmatic inevitability of its identification with the State. Without this formal passage, everything that is not State-bound risks appearing as non-political.

Read from this perspective, Schmitt's operation may be compared – methodologically rather than doctrinally – to a phenomenological problematic.[55] Not because Schmitt consciously employs

53 As Strauss (2008, p. 232) already noted when he defined Schmitt's concept of the political as a "postulate" that must be asserted *a priori*, this problem also affects Koselleck's conceptual framework. Since the friend/enemy pair constitutes the basis of neutralization – namely, the sole condition of possibility for engaging in conceptual history – it becomes a device incapable of articulating a language other than that of the time in which it emerged, that is, the modern State.

54 As Strauss (2008, pp. 237–238) already emphasized in the *Anmerkungen*, the interpretation proposed by Croce and Salvatore (2021a, pp. 59–60), according to which *Politische Theologie* is completed by *Der Begriff* only retrospectively, seems therefore incorrect. While it is true that both texts pose problems (which multiply if read together), it is undeniable that they must be read within the same methodological framework – namely, the sociology of legal concepts – since *Der Begriff* also serves to correct and sustain what is articulated in *Politische Theologie*.

55 Schmitt himself later suggested, in his 1970 conversation with Schickel, that his method could theoretically be close to a phenomenology; Schickel, for his part, recalled Schmitt's strong interest in Hans Lipps, the Göttingen phenomenologist (Schickel,1993). Elsewhere, Schmitt argued that hostility (in the specific case, Fichte's intense enmity toward Napoleon) should be investigated "not by means of a psychoanalytic inquiry, but rather through a phenomenological-existential research" (Schmitt, 2021, p. 631).

phenomenology to establish his categorizations, but because it becomes clear that the question animating these pages is not to determine what the political is in substantive terms, but rather to clarify which acts of distinction the observer must be capable of performing in order for a certain domain of experience to manifest itself as political. The critique of everyday jurisprudence and of mere casuistry does not imply a rejection of law as such, but the recognition of the insufficiency of juridical form to render visible the core of politicalness. The concept of the Political thus functions as a *formal reduction*: it suspends given determinations – juridical, statal, sociological – in order to bring back to the foreground the condition of possibility of politicalness itself. In this framework, one can also understand the oscillation between the 1927 and the 1932 versions of the *Begriff*. In the former, the Political appears as the very act of distinction that traverses different domains;[56] in the latter, as a relatively autonomous field endowed with its own distinctive criterion.[57] This oscillation does not signal a theoretical contradiction, but two modes of formalizing the same requirement: to render the Political immediately evident, simple, without further structural mediations. The Political thus positions itself simultaneously *as a process of distinction* and *as a formalized domain*, positively neutralizing its own intensive charge and making possible its inscription into history. Only from this operation does a political theology in the proper sense become possible for Schmitt. Political theology

56 "The political stands as an autonomous sphere alongside other relatively autonomous spheres of human thought and action – alongside the moral, the aesthetic, the economic, and others whose exhaustive enumeration is unnecessary here. The political must therefore possess its own relatively autonomous and ultimately decisive distinctions, to which all specifically political action can be referred" (Schmitt, 1927/2018b, p. 76). Attempts at such a rereading have been undertaken by Bergo (2020); and by Lee (2018). Derrida (1994, pp. 106 ff.) argues that the retrieval of the criterion of the political constitutes a genuinely "classical" phenomenological reduction.

57 "The political possesses its own criteria, which operate in a distinctive manner *vis-à-vis* the various relatively autonomous domains of human thought and action, particularly the moral, the aesthetic, and the economic. The political must therefore be grounded in its own ultimate distinctions, to which all specifically political action can be referred" (Schmitt, 1932/2018b, p. 76).

can function as an ordering structure of the origin because that origin is not a mere theological residue, but the Political itself as the form of manifestation of sovereignty. It is here that the possibility of a Schmittian philosophy of history is rooted: in the concreteness and historical quality of existential political coordinates that render visible the structure of sovereignty as a catalysation of collective experience, capable of founding, traversing, and stabilizing imaginaries without being exhausted by any of them.

The two versions of the *Begriff*, when compared, add a decisive element to the definition of politicalness: the absence of a third element capable of resolving conflict, and the qualification of the enemy as an existential threat. Already in these passages one of the *leitmotifs* of the work emerges, namely the centrality of the enemy with respect to the friend. This asymmetry does not, however, indicate a substantive primacy of the enemy, but rather the structurally negative character of the criterion of the Political[58]: the distinction proceeds by negation, according to a dialectical necessity that does not affirm what it negates, but uses it as the formal condition of determination. Schmitt's recourse to juridical examples to clarify this dynamic signals a deeper difficulty: the impossibility of thinking the origin of the Political outside of a form. Even when Schmitt attempts to trace back the existential and intensive dimension of conflict, he can do so only through a conceptual structuring that defines the Political negatively. Access to this dimension is therefore not purely descriptive but coincides with the very act that renders it operative: only those who participate in the political can decide on the criterion that constitutes it. In this sense, the concept of the Political does not eliminate the original energetic charge of the political, but subjects it to a positive neutralization, rendering it formally accessible and orderable. This operation al-

58 Over the course of roughly a decade, Schmitt's writings attracted numerous reviews, mostly critical and deconstructive in nature. Among the most incisive critiques – according to which Schmitt's work did not amount to a political theory at all, due to the absence of a positive, "constructive" pole – Kuhn (1933). For an overview of these critiques (which span intellectual positions of the most diverse kinds, from Marxism to Catholicism), see the important reconstruction by Nicoletti (1990, pp. 296–320).

lows the Political to subtract images of politicalness from their immediate self-sufficiency, preventing them from closing in upon a purely symbolic or mythical evidence. The concept *does not represent* the political, but regulates its intensity, fixing its threshold of visibility and decision. The apparent attenuation of the transcendence proper to political theology does not, however, imply a loss of ontological depth. Rather, it signals a shift in the mode of access to alterity: no longer through an external reference, but through a symbolic relation actualized in the intensity of enmity itself. The struggle for existence thus coincides with a struggle for the meaning of existence, and the sovereign decision takes shape as an authority of symbolic ordering.

To autonomize the political thus becomes a theoretical necessity: only by isolating it as a specific domain is it possible to grasp its ordering function with respect to other fields of social life. The Political traverses theological, moral, and economic distinctions without dissolving into them, because it intercepts their point of maximum intensity. In this way, the concept of the Political does not found a content but renders visible an originary structure of grouping and opposition, thereby guaranteeing the very possibility of a political theology as a reflection on order and sovereignty.[59] The publicity of the enemy and its exposure as such are direct effects of the political decision. To orient oneself toward an enemy and assign it a space of visibility already means to have recognized

59 The political, therefore, is autonomous also because it insists on an infinite problem that bears the traits of an aporia (Galli, 2010, p. 341). The definition of the enemy as an existentially determining energetic intensity recalls a certain Heideggerian lesson within existential analytics (*cf.* Heidegger, 1927, § 5, §§ 60–62). Although nuanced and often the product of contingent intellectual circumstances, relations between Schmitt and Heidegger did exist. Evidence of this is also provided by Heidegger's 1933 letter to the jurist following the reception of the text on the *Begriff*; *cf.* Schmitt's *Nachlass*, RW0265 – 05839_01 and _02 (an English translation of the letter exists, which reproduces the German text in the appendix; *cf.* Schmitt & Heidegger, 1987). For a reconstruction, see Scalone (1986); on the relation between Heidegger and Schmittian decisionism, see Nicoletti (1990, pp. 160–162); on the consonance of their positions regarding the question of technology, see Ocaña (1996). Schmitt also preserved an entire notebook devoted to reflections on the philosopher (the so-called "Heidegger folder" within the *Nachlass*, RW0265 – 2003).

its existence in the political sense – that is, to have identified it as such. As Schmitt clarifies in *Politische Theologie*, in the case of war everyone presupposes that the decision as to who the enemy is has already been taken: combat does not institute the Political but makes it manifest.[60] The case of war is therefore the critical and exceptional case, the one in which the seriousness of the situation emerges with maximal clarity. Seriousness is inseparable from publicity. Only in the public space can the decision show itself as such, since *nothing decisive can remain secret* or purely private.[61] It is this exposure that founds political unity: the situation of enmity, in its intensity, compels the grouping to recognize itself as a unity. In this sense, Schmitt necessarily identifies the grouping already oriented by the decision with political unity itself.

The concept of the Political thus acquires a determining function also with respect to the theme of constitutional foundation. The *Verfassung*, understood in the material sense, is not primarily a normative system, but the concrete decision by which a people establishes its form of political existence. This decision is sovereign because it concerns the very existence of political unity and renders the enemy visible as that which threatens it. Once formalized, the Political thus operates as an ordering principle that stabilizes the original intensity of the decision in a durable form. It is within this context that the tension between identity and representation is articulated. These principles are not alternatives, but two sides of

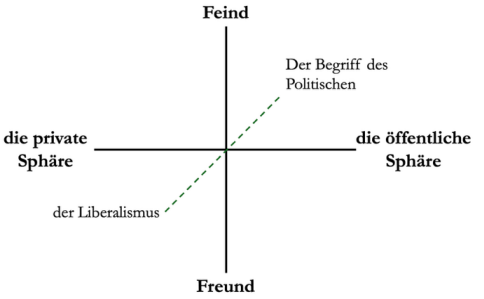
60 "The concepts of friend, enemy, and struggle (*Kampf*) derive their real meaning from their relation to the real possibility of physical killing. War (*Krieg*) follows from enmity, for enmity is the existential negation of another mode of being (*seinsmäßige Negierung eines anderen Seins*). War is merely the most extreme realization of enmity. It need not be something everyday or normal, nor need it be experienced as something ideal or desirable. Yet it must remain a real possibility so long as the concept of the enemy retains its meaning" (Schmitt, 2018b, p. 100). With regard to the insistence with which Schmitt emphasizes the "real possibility" of conflict, Karmy Bolton's (2009) reading is particularly illuminating. According to him, Schmitt was compelled to use this expression because "el sintagma 'posibilidad real' impidiera pensar en la política bajo el registro de la posibilidad por sí misma, de la potencia como tal, suturando el espacio por el cual la política podría prescindir de la soberanía y dejar entrever la diferencia ontológica entre su ser-potencia y su ser-acto" (p. 36).

61 On the theme of the necessary visibility of the enemy, see also, correctly, Meier (2009).

constituent power. Representation is a formal principle: in order to function, it requires an element of identity that makes the visibility of political unity possible.[62] Pure identity, however, is logically impossible. Hence the recourse to *Gleichartigkeit*, a necessary fiction that allows the people to be treated as a unitary and operative magnitude. This fiction, while stabilizing order, keeps open a structural fracture between original political energy and the juridical form that contains it. In order to be politically operative, the people must accept a suspension of its immediate vitality in favour of a formal construction that never fully exhausts it. In this sense, the concept of the Political does not eliminate conflict, but preserves its intensity within a form that enables its duration, making possible a decision that continues to operate through processes of normation.[63] It is precisely this function of formal conservation of political energy that clarifies Schmitt's polemical target, as Leo Strauss (2008) had already pointed out: liberalism, understood as a negative neutralization of the Political. Against every attempt to dissolve decision into procedure or compromise, the concept of the Political reasserts its foundational role, reaffirming *the necessity of an ordering principle* capable of rendering political unity visible and sustainable. Strauss, for his part, largely hits the mark. Schmitt encounters difficulty when he must clarify how his own concept of the Political can genuinely oppose, in a pragmatic and effectual manner, the conceptual framework of liberalism.

62 On the importance of the two principles in Schmitt, *cf.* Duso (2003, p. 163).

63 Public opinion functions, Schmitt shows, as a symbolic site of immediate translation between concrete consensus and representative transparency, on the condition that substantial homogeneity and political consciousness of the people subsist – namely, the capacity to distinguish between friend and enemy. When this identity dissolves – because the people becomes a class or a private subject – the bearer of public opinion becomes problematic and politicization extinguishes itself, confirming Schmitt's polemic against liberalism and socialism as convergent forms of depoliticization. For a deeper analysis of this tension, see Capria (2022a).



Schmitt himself acknowledges that it is not possible to derive a specifically political idea from the coherent concept of individualistic liberalism, since the latter is grounded in a practice of distrust toward political institutions and does not allow for the formation of political unity (Schmitt, 2018b, pp. 210–211). Liberalism does not aim at the unification of the group, but operates a polarization among different domains, transferring decision from the collective level to the individual one. In this sense, the liberal individual cannot be a political subject: he is incapable of deciding for unity, nor of sacrificing himself in its name. Liberalism nevertheless manages to achieve a surprising degree of social stability through demilitarized and depoliticized concepts, preserving the Political precisely through its oblivion. Group dynamics are replaced by the subjectivation of the private, and decision dissolves into an indefinite series of choices oriented toward production and consumption, neutralizing the horizon of finitude. The relationship between Schmitt and liberalism can thus be effectively represented through *two conceptual pairs*: friend-enemy and public-private (fig. 2). Both conceptions move within the same horizon but occupy opposite quadrants. Schmitt's Political is oriented toward the definition of the public enemy; liberalism, by contrast, *absolutizes the sphere of private friendship*, producing a world without declared enemies.

This operation paradoxically generates the figure of the absolute enemy: the enemy of humanity.[64]

Here the *structural limit* of Schmitt's sociology of juridical concepts emerges. While it precisely identifies the conceptual criteria of modern politicalness and their link to the crisis of order, it fails to fully confront a form of social cohesion that, while declaring itself impolitical, nonetheless succeeds in producing stability and consensus. The concept of the Political, as articulated within political theology, struggles to think the problem of the duration of order, since it continues to presuppose *a distance between decision and the community that receives it*. There exist, however, forms of unity-maintenance that operate independently of their politico-juridical formalization and that convey collective energy through different symbolic diapositives. If political theology aims to recover the ordering principles of sovereignty, *it must confront what exceeds pure conceptual formalization*. It thus becomes necessary to reintegrate into the structuring of political identity what Schmittian conceptuality tends to expel: the formless mythical content of unity, without which decision risks losing its grip on historical reality.

64 Schmitt devotes extensive attention to this issue; see, for example, Schmitt (2018b, pp. 240–241). The same applies to his private writings, where this emerges as one of the most insistently addressed themes. See, for instance, Schmitt (2015a, p. 144), where the outcome of liberalism is described as the union of "humane" men with the aim of annihilating the inhumane, since at the foundation of every humanitarianism lies the claim that a human being can decide who is inhuman and who is not; or in the 1981 conversation with Straub: "A regulated procedure… indeed, a minimum of regulated procedures persists even in the most bitter… in the most bitter confrontation. And Enemy is not an inhuman concept – quite the contrary. Humanity itself disappears once the distinction between friend and enemy is abolished and replaced by some utopia or illusion of humanity (*Das geregelte Verfahren… ein Minimum von geregelten Verfahren bleibt bis in das erbittertste… in die erbittertste Auseinandersetzung herein. Und Feind ist kein Begriff der unmenschlich ist, sondern im Gegenteil: die Menschheit hört auf wenn Feind und Freund sortiert und durch irgendwelche, also Utopien oder Illusionen von Humanität ersetzt wird.*)" (unpublished fragmentary audio document from a conversation with the historian and journalist E. Straub in the summer of 1981, available here https://www.carl-schmitt.de/carl-schmitt/audio-dokumente/). This theme is also central to Schmitt's writings on international law, which are not addressed here; see Schmitt (1925a, 1925b). On how Schmitt's internationalist writings intersect with his critique of liberalism, see Carty (2001).

From here will open the great, tragic phase – tragic in its theoretical outcomes – of the inclusion of political mythology within the sociology of juridical concepts,[65] which will accompany the major juridical and philosophical-political reflections of Schmitt's maturity, from the 1930s onward. But this, as they say, is another story.

9. Conclusions

As Leo Strauss (2008) already noted, quoting Schmitt himself, **"**die 'Systematik liberalen Denkens' 'heute in Europa noch durch kein anderes System' ersetzt ist (p. 219)".[66] When understood merely as political theology and oriented by the directionality of the concept of the Political, Schmitt's sociology of juridical concepts ultimately reveals a structural limitation: although it succeeds in diagnosing with precision the conceptual horizon of modernity – marked by the crisis of order and by the demand for a founding decision – it fails to truly unsettle the liberal dispositive against which it is directed. Liberalism, insofar as it denies constituting an autonomous political form, manages to evade confrontation on the terrain of decision by producing a *depoliticized representation of social cohesion*, grounded in the autonomisation of individuals, the security of the private person, and the neutralization of conflict. In this way, liberalism neither overcomes nor resolves the political problem of civil war, but symbolically removes it, continuing to operate – beyond its own theoretical intentions

65 As Galli (1986) notes with interpretive acuity, numerous Schmittian texts – including, obviously, those devoted to Hobbes – can be traced back to the never fully realized project of a genuine "political mythology" (p. 10). Schmitt's *Nachlass* (RW 0265) also preserves a vast quantity of materials related to the themes of "myth" and "political myth" (in particular folders 20647, 26387, 21186, 18998, as well as 21169, 20061–2, 20148, 20403–4). Several documents also contain preliminary outlines and stenographic notes of what appears to be taking shape as a *Politische Mythologie*. Among these, folder 20308 is noteworthy: on the recto of a received envelope, a "crystal-like structure is sketched, bearing at its center – repeatedly underlined – the expression *Politische Mythologie*, surrounded by further notes partly illegible and/or written in Gabelsberger shorthand.

66 Strauss is referring to Schmitt (2018b, p. 216).

– a containment dispositive of Hobbesian descent.[67] This dispositive, however, no longer operates through sovereign decision, but through the demilitarization of political space and its translation into the registers of economy, ethics, and technical management, which conceal conflict rather than assume it as a properly political question. The Schmittian difficulty arises from the fact that political theology, while revealing the secularized genealogy of modern juridical concepts, remains anchored to a confidence in conceptual form as an ordering principle capable of symbolically recomposing political unity. The concept of the Political, in its friend-enemy configuration, functions as a criterion for unmasking liberal neutralizations, yet it cannot compete with the imaginative force of liberalism itself, which operates not primarily on the conceptual plane but on the symbolic and figurative one: images of security, inviolability, private enjoyment, and social continuity without decision. Liberalism does not dissolve the political by opposing it with another concept; it preserves it in oblivion, producing a form of cohesion that dispenses with the existential decision for unity.

It is here that the central knot emerges: the sociology of juridical concepts, in its theologico-political framework, still presupposes a structural distance between decision and the receiving community, between representation and concrete social life. The concept of the Political, though anchored in existence, remains a form of formalization that struggles to fully assume the problem of the duration of order. There exist, in fact, mechanisms of social cohesion that operate prior to and beyond their juridical conceptualization, and that convey a political energy irreducible to the logic of sovereign decision. In these cases, conflict does not function as a constitutive insertion, but as a latent deterrent, continuously disarmed and reactivatable. It is this gap that drives Schmitt, in the 1930s, to attempt an integration of the sociology of juridical con-

67 Moreover, this process produces and reproduces forms of life suited precisely to this purpose, namely the reproduction of a specific social bond mediated by the ideology of capital. On this point, and on how it can be traced back to Hobbes as its epistemological foundation, see Farnesi Camellone (2013).

cepts through recourse to political myth. Reflection on *Artgleichheit*, attention to institutions as living forms (under the influence of Hauriou and Santi Romano), and the attempt to think the *Volk* as an immediately political subject all indicate an effort to overcome the sterility of pure conceptual formalization. Myth is here understood as a doctrine of immediately active decision: not a merely irrational content, but a symbolic force capable of mobilizing, unifying, and rendering decision operative on this side of representation. Myth was meant to bridge the gap between concept and life, between form and intensity, by allowing images, symbols, and concepts to function within a single economy of decision.[68] This attempt, however, proves unsuccessful. Not so much – or not primarily – because of a "Catholic" rejection of the irrational, but due to a profound juridical awareness: symbols, myths, and images are intrinsically dangerous if they are not held together by a forming force capable of limiting, channelling, and stabilizing their potential. The problem is not the irrational as such, but the absence of a form capable of sustaining its explosiveness. Schmitt understands that, in modernity, myth *cannot simply be reactivated* without producing uncontrollable effects, because it escapes conceptual grasp and tends to reopen what it is supposed to close. The 1938 essay on *Leviathan* is revealing in this regard: the Leviathan symbol, which in Hobbes was meant to silence the fundamental political myth of civil war (the founding myth of modernity legitimating the State and its ordering and disciplinary functions) through a rational representation of sovereignty, appears to Schmitt as intrinsically polysemic and therefore unstable. Leviathan fails to definitively contain the conflict it claims to neutralise: it suspends it, removes it, but at the cost of rendering it explosive with respect to the pact. The founding myth of the modern State – civil war as the existential condition of human beings – is not overcome but concealed. For this reason, it returns in other forms, internal and external to the order, continuously reopening the possibility of dissolution (Schmitt, 1938). Here Schmitt's diagnosis becomes tragic and

68 We have attempted to develop this argument in Capria (2022b).

autobiographically significant: political myth is an indispensable source of unity, yet it is ungovernable within the modern constellation. Its institutional reactivation produces violent inclusions and radical exclusions; and Schmitt himself experiences this risk when he no longer fits within the criteria of the dominant myth.[69] Myth is alive, exceeds the forms that claim to channel it, and for this very reason cannot be assumed as a stable foundation of order.[70]

What we can theoretically gain from Schmitt, against liberalism, is therefore not a project of symbolic recomposition of unity, but a more unsettling lesson: modern political concepts now function in a mechanical manner, often *exhausting their transformative potential* with respect to conflict. Conceptual form struggles to hold together what it itself sets in motion. This does not imply a return to myth as a solution, but rather the necessity of thinking the relation between concepts, images, and symbols in an explosive, not synthetic, sense.[71] In the author's view, after passing through this kind of operation, an entirely Benjaminian task awaits us: it is not a matter of rehabilitating political theology or founding new sovereign mythologies, but of *interrogating the life of forms beyond the concept*, without falling into political irrationalism or vitalism. The lesson of the Schmittian traversal of the crisis of modern European conceptuality must lead to the refusal to reclose it within new figures of total unity. Myth is not to be restored as a foundation but critically traversed as that which concepts both mask

69 As is well known, Schmitt personally experienced, for political reasons, the consequences of his Catholic affiliations and sympathies, as well as the fragile ties he maintained with former students and friends of Jewish origin. In 1936 he was attacked by *Das schwarze Korps*, the official newspaper of the SS. Schmitt – who was saved only through the direct intervention of Göring – was forced to abandon, reluctantly, his ambitious social ascent within the Nazi intellectual elites and to devote himself to a more marginal teaching activity. See folder RW_0265 – 21745 of the *Nachlass*, in which several collections are directly organized under the label *Nationalsozialismus*, such as RW_0265–18892; 19333; 19843; 21663. On Schmitt's Nazism and his conceptual oscillations, see Suuronen (2020).

70 Some of these interpretations would come back in Schmitt's dialogue with Blumenberg. For a discussion of this point, see Capria (2024).

71 The trail, it seems to us, was opened here by Jesi (2022).

and fear. A left-wing political mythology (a radical, necessary, and fundamental operation in the dark times in which we live) cannot consist in a new identitarian narrative; it must instead operate as a material counter-imaginary: a constellation of images, gestures, and narratives capable of reactivating the experience of class conflict as a lived dimension, and not merely as an analytical category. Myth must not be understood as a transcendent foundation, but as an immanent force organizing desire, cooperation, and struggle, withdrawn both from liberal neutralization and from authoritarian mythopoiesis. The existential stake of such an operation is therefore decisive: without a symbolic form capable of making antagonism perceptible once again, class conflict remains without body and without time, reduced to a structural datum devoid of subjectiva*tion*. Precisely the critical traversal of Schmitt imposes a rigorous limit: not a myth that closes meaning, but a figure that suspends it; not a principle of unity, but a field of tensions. Only under this condition can politicization be reactivated without falling back into the archaic forms of domination that Schmitt himself, despite his critique of them, never fully manages to abandon.

References

Agamben, G. (2003). *Homo sacer II, 1: Stato di eccezione*. Bollati Boringhieri.

Ball, H. (1924). *Carl Schmitts politische Theologie*. Hochland, 21(2), 263–286.

Bärsch, C.-E. (1972). Der Gerber-Laband'sche Positivismus. In M. Sattler (Ed.), *Staat und Recht. Die deutsche Staatslehre im 19. und 20. Jahrhundert* (pp. 43–71). List.

Bergo, B. (2020). Husserl and the political. A phenomenological confrontation with Carl Schmitt and Alexandre Kojève. In T. Bedorf & S. Herrmann (Eds.), *Political phenomenology: Experience, ontology, episteme* (pp. 121–151). Routledge.

Bürger, P. (1986). Carl Schmitt oder die Fundierung der Politik auf Ästhetik. In C. Bürger (Ed.), *Zerstörung, Rettung des Mythos durch Licht* (pp. 170–176). Suhrkamp.

Capria, A. (2020). Recensione a C. Schmitt & R. Koselleck (2019), *Der Briefwechsel. Universa. Recensioni di Filosofia, 9*(2), 45–50.

Capria, A. (2022a). Fissare l'origine. Note sulla regolazione della "durata" nella riflessione giuspolitica di Carl Schmitt. *Politica & Società, 3*, 337–362.

Capria, A. (2022b). Le lacrime di Achab. L'istituzionalismo mitologico di Carl Schmitt. *Jura Gentium, 19*(1), 53–80.

Capria, A. (2024). *Voyage au bout de la théologie politique*. Carl Schmitt e la postfazione di *Teologia politica II*. *Yearbook of Political Theology, 11*, 228–255.

Carty, A. (2001). Carl Schmitt's critique of liberal international legal order. *Leiden Journal of International Law, 14*(1), 25–76.

Castrucci, E. (1985). *La forma e la decisione. Studi critici*. Giuffrè.

Chignola, S. (1985). Donoso Cortés. Tradizione e dittatura. *Il Centauro, 13/14*, 38–66.

Chignola, S. (1993). *Società e costituzione. Teologia e politica nel sistema di Bonald*. FrancoAngeli.

Colliot-Thélène, C. (2006). *La sociologie de MaxWeber*. Éditions La Découverte.

Conrad, B. (2008). Kierkegaard's moment. Carl Schmitt and his rhetorical concept of decision. *Redescriptions: Yearbook of Political Thought and Conceptual History, 12*(1), 145–171.

Croce, M., & Salvatore, A. (2013). *The legal theory of Carl Schmitt*. Routledge.

Croce, M., & Salvatore, A. (2021a). *L'indecisionista. Carl Schmitt oltre l'eccezione*. Quodlibet.

Croce, M., & Salvatore, A. (2021b). Little room for exceptions: On misunderstanding Carl Schmitt. *History of European Ideas, 47*(7), 1169–1183. https://doi.org/10.1080/01916599.2021.1894593

Croce, M., & Salvatore, A. (2022). *Carl Schmitt's institutional theory: The political power of normality*. Cambridge University Press.

Dahlheimer, M. (1998). *Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus, 1888–1936*. Schöningh.

De Sá, A. F. (2002). *Poder, direito e ordem. Ensaios sobre Carl Schmitt*. Via Verita.

Derrida, J. (1994). *Politiques de l'amitié*. Galilée.

Derrida, J. (2008). *Séminaire: La bête et le souverain* (Vol. 1: 2001–2002). Galilée.

Derrida, J. (2010). *Séminaire: La bête et le souverain* (Vol. 2: 2002–2003). Galilée.

Doremus, A. (2004). La théologie politique de Carl Schmitt vue par Hugo Ball en 1924. *Les Études Philosophiques, 1*, 57–63.

Dotti, J. (2014). La representación teológico-política en Carl Schmitt. *Avatares Filosóficos, 1*, 27–54.

Duso, G. (Ed.). (1998). *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*. FrancoAngeli.

Duso, G. (2003). *La rappresentanza politica: Genesi e crisi del concetto*. FrancoAngeli.

Duso, G., & Chignola, S. (2012). *Storia dei concetti e filosofia politica*. FrancoAngeli.

Esposito, R. (2013). *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*. Einaudi.

Farnesi Camellone, M. (2013). *Indocili soggetti*. Quodlibet.

Fioravanti, M. (2001). *La scienza del diritto pubblico. Dottrine dello Stato e della costituzione tra Otto e Novecento* (Vol. 1). Giuffrè.

Freund, J. (1978). Vue d'ensemble sur l'œuvre de Carl Schmitt. *Revue Européenne des Sciences Sociales, 16*(44), 7–38.

Freund, J. (2008). *La crisi dello Stato tra decisione e norma*. Guida.

Galli, C. (Ed.). (1980). *I controrivoluzionari. Antologia di scritti politici*. Il Mulino.

Galli, C. (1986). Introduzione. In C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes* (pp. 1–38). Giuffrè.

Galli, C. (2010). *Genealogia della politica*. Il Mulino.

Ganis, S. (1991). Parlamentarismo e unità politica. Nota al "Custode della costituzione" di Carl Schmitt. *Il Pensiero Politico, 24*, 331–342.

Guarda, V. (1980). *Die Wiederholung: Analysen zur Grundstruktur menschlicher Existenz im Verständnis Sören Kierkegaards*. Forum Academicum.

Haferkamp, H.-P. (2010). Die sogenannte Begriffsjurisprudenz im 19. Jahrhundert – "reines" Recht? In O. Depenheuer (Ed.), *Reinheit des Rechts. Kategorisches Prinzip oder regulative Idee?* (pp. 79–99). Springer.

Hefele, H. (1921). *Das Gesetz der Form. Briefe an Tote*. Diederichs.

Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag.

Jellinek, G. (1914). *Allgemeine Staatslehre*. Springer.

Jesi, F. (2022). *Spartakus*. Bollati Boringhieri.

Kantorowicz, E. H. (1957). *The king's two bodies: A study in mediaeval political theology*. Princeton University Press.

Karmy Bolton, R. (2009). Carl Schmitt y la política del Anti-cristo. Räepresentation, forma política y nihilismo. *Pléyade, 3*, 25–52.

Kersting, W. (2002). Neukantianische Rechtsbegründung. Rechtsbegriff und richtiges Recht bei Cohen, Stammler und Kelsen. In R. Alexy, L. H. Mayer, S. L. Paulson, & G. Sprenger (Eds.), *Neukantianismus und Rechtsphilosophie* (pp. 23–68). Nomos.

Kervégan, J.-F. (1992). *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*. Presses Universitaires de France.

Kervégan, J.-F. (2011). *Que faire de Carl Schmitt?* Gallimard.

Kröger, K. (1988). Bemerkungen zu C. Schmitts Römischer Katholizismus und politische Form. In H. Quaritsch (Ed.), *Complexio oppositorum. Über Carl Schmitt* (pp. 159–164). Duncker & Humblot.

Kuhn, H. (1933). Schmitt Carl. Der Begriff des Politischen. *Kant-Studien, 38*, 190–196.

Lanchester, F. (1983). Un giurista davanti a se stesso. Intervista a Carl Schmitt. *Quaderni Costituzionali, 1*, 5–34.

Lee, Y. (2018). An observation of the political in Husserl's phenomenological critique and subjectivity: A Schmittian investigation. *Research in Phenomenology, 48*, 105–145.

Legendre, P. (2005). *L'amour du censeur: Essai sur l'ordre dogmatique*. Éditions du Seuil.

Lievens, M. (2011). Theology without God: Carl Schmitt's profane concept of the political. *Bijdragen: International Journal for Philosophy and Theology, 72*(4), 408–431.

Löwith, K. (2022). Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt. In *Sämtliche Schriften* (Vol. 8, pp. 32–71). J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung.

Manfrin, L. (1999). Max Weber: Tra legittimità e complessità. In G. Duso (Ed.), *Il potere* (pp. 393–408). Carocci.

Mantl, W. (1982). Hans Kelsen und Carl Schmitt. In W. Krawietz, E. Topitsch, & P. Koller (Eds.), *Ideologiekritik und Demokratietheorie bei Hans Kelsen* (pp. 185–200). Duncker & Humblot.

Marin, L. (1994). *De la représentation*. Gallimard.

Marramao, G. (2013). *Dopo il Leviatano*. Bollati Boringhieri.

Maschke, G. (1988). L'ambiguità della decisione. Thomas Hobbes e Juan Donoso Cortés nell'opera di Carl Schmitt. *Behemoth, 4*, 3–6.

Maschke, G. (1989). La rappresentazione cattolica: Carl Schmitts Politische Theologie mit Blick auf italienische Beiträge. *Der Staat, 28*(4), 557–575.

Meier, H. (1998). *Leo Strauss und Der Begriff des Politischen. Zu einem Dialog unter Abwesenden*. Metzler.

Meier, H. (2009). *Die Lehre Carl Schmitts*. Metzler.

Merlo, M. (2020). *Legge e governo. Studi sulle figure dell'obbligazione in Francisco Suárez (1548–1617)*. FrancoAngeli.

Mommsen, W. (1963). Zum Begriff der 'plebiszitären *Führerdemokratie*' bei Max Weber. In *Max Weber: Gesellschaft, Politik und Geschichte,* Suhrkamp, 44–71.

Müller, E., & Schmieder, F. (2016). *Begriffsgeschichte und historische Semantik: Ein kritisches Kompendium*. Suhrkamp.

Napoli, P. (2026). *Carisma*. Quodlibet.

Neumann, V. (2015). *Carl Schmitt als Jurist*. Mohr Siebeck.

Newman, S. (2019). *Political theology: A critical introduction*. Polity Press.

Nicoletti, M. (1990). *Trascendenza e potere*. Morcelliana.

Ocaña, E. (1996). Carl Schmitt: Topología de la técnica. *Daímon, 13*, 21–40.

Palma, M. (2020). Carisma e demoni. Fonti ed effetti di un concetto politico. *Scienza & Politica, 22*(63), 143–159.

Pan, D. (1987). Political aesthetics: Carl Schmitt on Hamlet. *Telos, 72*, 153–159.

Pankakoski, T. (2010). Conflict, context, concreteness: Koselleck and Schmitt on concepts. *Political Theory, 38*, 749–779.

Paulson, S. L. (2017). Hans Kelsen and Carl Schmitt. Growing discord, culminating in the "Guardian" controversy of 1931. In J. Meierhenrich

& O. Simons (Eds.), *The Oxford handbook of Carl Schmitt* (pp. 510–546). Oxford University Press.

Peukert, H. (Ed.). (1971). *Il dibattito sulla teologia politica*. Queriniana.

Ravera, M. (1986). *Joseph de Maistre pensatore dell'origine*. Mursia.

Richter, M. (1986). Conceptual history (Begriffsgeschichte) and political theory. *Political Theory, 14*(4), 604–637.

Sartori, L., & Nicoletti, M. (Eds.). (1991). *Teologia politica*. Centro Editoriale Dehoniano.

Scalone, A. (1986). Decisione e origine. Appunti su Schmitt e Heidegger. *Il Protagora, 26*, 173–178.

Scalone, A. (1998). Katéchon e scienza del diritto in Carl Schmitt. *Filosofia Politica, 12*(2), 283–292.

Scalone, A. (2004). Omogeneità politica e pluralismo conflittuale: Il concetto di democrazia in Carl Schmitt e Hans Kelsen. In G. Duso (Ed.), *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici* (pp. 243–269). Carocci.

Scalone, A. (2016). *Stato, scienza e società in Hans Kelsen*. Mucchi.

Scattola, M. (2007). *Teologia politica*. Il Mulino.

Schickel, J. (1993). *Gespräche mit Carl Schmitt*. Merve.

Schiera, P. (2009). Dall'amministrazione alla comunicazione. Profili di storia costituzionale europea. *Scienza & Politica, 41*, 35–47.

Schmitt, C. (1910). *Über Schuld und Schuldarten*. Duncker & Humblot.

Schmitt, C. (1912). *Gesetz und Urteil. Eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis*. Liebmann.

Schmitt, C. (1917). Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung. *Summa, 1*(2), 71–80.

Schmitt, C. (1925a). Der Status quo und der Friede. *Hochland*, 1–9.

Schmitt, C. (1925b). Die Rheinlande als Objekt internationaler Politik. *Flugschriften zum Rheinproblem, 4*.

Schmitt, C. (1933). *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*. Hanseatische Verlagsanstalt.

Schmitt, C. (1938). *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*. Hanseatische Verlagsanstalt.

Schmitt, C. (1942). Die Formung des französischen Geistes durch den Legisten. *Deutschland–Frankreich, 2*, 1–30.

Schmitt, C. (1950). Drei Stufen historischer Sinngebungen. *Universitas, 8*, 927–931.

Schmitt, C. (1970). *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie*. Duncker & Humblot.

Schmitt, C. (1981). Audio conversation with Ernst Straub. https://www.carl-schmitt.de/carl-schmitt/audio-dokumente/

Schmitt, C. (2002). *Römischer Katholizismus und politische Form*. Klett-Cotta.

Schmitt, C. (2014). Der Begriff der modernen Demokratie in seinem Verhältnis zum Staatsbegriff. In *Positionen und Begriffe. Im Kampf mit Weimar, Genf, Versailles 1923–1939* (pp. 22–28). Duncker & Humblot.

Schmitt, C. (2015a). *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1958. Erweiterte, berichtigte und kommentierte Neuausgabe*. Duncker & Humblot.

Schmitt, C. (2015b). *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Duncker & Humblot.

Schmitt, C. (2017). *Verfassungslehre*. Duncker & Humblot.

Schmitt, C. (2018a). Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen. In *Der Begriff des Politischen. Synoptische Darstellung* (pp. 245–258). Duncker & Humblot.

Schmitt, C. (2018b). *Der Begriff des Politischen. Synoptische Darstellung*. Duncker & Humblot.

Schmitt, C. (2021). Gespräch über den Partisanen. Carl Schmitt und Joachim Schickel. In *Staat, Großraum, Nomos* (pp. 619–642). Duncker & Humblot.

Schmitt, C., & Bobbio, N. (1995). Carteggio. *Diritto e Cultura, 1*(5), 49–81.

Schmitt, C., & Heidegger, M. (1987). Letter. *Télos, 72*, 132.

Schmitt, C., & Koselleck, R. (2019). *Der Briefwechsel: 1953–1983*. Suhrkamp.

Stella, G. (2013). *Sovranità e diritti. La dottrina dello Stato da Jellinek a Schmitt*. Giappichelli.

Stolleis, M. (1992). *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. Zweiter Band: Staatsrechtslehre und Verwaltungswissenschaft 1800–1914*. Beck.

Strauss, L. (2008). Anmerkungen zu Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*. In *Gesammelte Schriften* (Vol. 3, pp. 217–238). J. B. Metzler.

Suuronen, V. (2020). Carl Schmitt as a theorist of the 1933 Nazi revolution: The difficult task of rethinking and recultivating traditional concepts. *Contemporary Political Theory, 20*(2), 341–363.

Taubes, J. (1993). *Die politische Theologie des Paulus*. Wilhelm Fink Verlag.

Thoma, R. (1923). Der Begriff der modernen Demokratie in seinem Verhältnis zum Staatsbegriff. Prolegomen zu einer Analyse des demokratischen Staates der Gegenwart. In *Erinnerungsgabe für Max Weber* (Vol. 2, pp. 37–64). Duncker & Humblot.

Tommissen, P. (1975). Carl Schmitt e il "renouveau" cattolico nella Germania degli anni Venti. *Storia e Politica, 4*, 481–500.

Ulmen, G. L. (1987). Heidegger and Schmitt: The bottom line. *Telos, 72*, 132–150.

Villacañas, J. L. (2008). *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*. Biblioteca Nueva.

Walther, M. (1993). Carl Schmitt et Baruch Spinoza, ou les aventures du concept du politique. In A. Tosel, P.-F. Moreau, & J. Salem (Eds.), *Spinoza au XXe siècle* (pp. 361–372). Presses Universitaires de France.

Weber, M. (1919). *Politik als Beruf*. Duncker & Humblot.

Weber, M. (1922a). Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (pp. 146–214). Mohr.

Weber, M. (1922b). *Wirtschaft und Gesellschaft* [Online edition]. https://www.textlog.de/7312.html

Wiedenhofer, S. (1976). *Politische Theologie*. Kohlhammer.

Zanon, N. (1989). La polémique entre Hans Kelsen et Carl Schmitt sur la justice constitutionnelle. *Annuaire International de Justice Constitutionnelle, 5*, 177–189.

CAPÍTULO 4

THE INTELLIGIBILITY OF THE POLITICAL

Masoud Sinaeian[1]

ABSTRACT

What makes collective life political, and how does its distinct character remain intelligible as its historical forms change? Drawing on Carl Schmitt's conceptual and historical writings, this chapter examines the logic that distinguishes the political and the conditions under which it takes shape. It argues that the political is neither a timeless domain grounded in an unchanging essence nor a self-contained sphere defined by the differentiation of modern society. Its distinctiveness lies in the reciprocal relation be-

1 Assistant Professor, Faculty of Law and Political Sciences, University of Tehran

tween qualitative contrast and intensification. Qualitative contrast gives collective relations their specifically political character, while intensification brings that distinction into concrete expression through the formation of political groupings. Schmitt's diagnosis of political agnosticism illuminates the crisis that arises when this relation becomes obscured, and political unity loses its public visibility and representative authority. The chapter also examines political theology as a related but distinct inquiry into the historical and juridical forms through which authority acquires institutional shape and public force. Rather than providing the criterion of the political, political theology helps clarify the historical conditions of its articulation. The chapter thus shows how the political can possess a logic of its own without being detached from the changing historical forms in which it becomes intelligible.

Keywords: The Concept of the Political; State Legal Theory; Political Agnosticism; Political Theology; Secularization; Conceptual History.

RESUMEN

¿Qué hace que la vida colectiva adquiera un carácter político y cómo sigue siendo inteligible su especificidad a medida que cambian sus formas históricas? A partir de los escritos conceptuales e históricos de Carl Schmitt, este capítulo examina la lógica que distingue a lo político y las condiciones en las que toma forma. Sostiene que lo político no es ni un ámbito atemporal fundado en una esencia inmutable ni una esfera autosuficiente definida por la diferenciación de la sociedad moderna. Su carácter distintivo reside en la relación recíproca entre contraste cualitativo e intensificación. El contraste cualitativo da a las relaciones colectivas su carácter específicamente político, mientras que la intensificación plasma esa distinción de forma concreta en la formación de agrupamientos políticos. El diagnóstico schmittiano del agnosticismo político permite comprender la crisis que surge cuando esta re-

lación se vuelve opaca y la unidad política pierde visibilidad pública y capacidad de representación. El capítulo examina también la teología política como una indagación relacionada, pero distinta, sobre las formas históricas y jurídicas mediante las cuales la autoridad adquiere configuración institucional y fuerza pública. En lugar de proporcionar el criterio de lo político, la teología política contribuye a esclarecer las condiciones históricas de su articulación. El capítulo muestra cómo lo político puede poseer una lógica propia sin quedar desvinculado de las formas históricas cambiantes en las que adquiere inteligibilidad.

Palabras clave: Carl Schmitt; concepto de lo político; inteligibilidad de lo político; autonomía de lo político; agnosticismo político; teología política; secularización; historia conceptual.

Introduction

What makes the political intelligible as a distinct dimension of human existence? This question lies at the heart of Carl Schmitt's political and juridical thought, although it is rarely addressed independently of his claim concerning the autonomy of the political. In *The Concept of the Political*, Schmitt seeks to identify the specifically political criterion that distinguishes this dimension from the moral, aesthetic, and economic domains of human life. Yet identifying the friend-enemy distinction does not, in itself, explain the historical conditions under which the political becomes recognizable, acquires its distinctive significance, and assumes a determinate form of collective existence. This problem becomes all the more intricate when considered alongside Schmitt's proposition in *Political Theology* that the significant concepts of modern state theory are secularized theological concepts. The relationship between these two claims raises a question that reaches beyond the opposition between political autonomy and theological determination: how are

the distinctive logic of the political and the historical conditions of its intelligibility related?

Against every attempt to dissolve politics into law, morality, economics, culture, or religion, Schmitt argues that the political possesses its own irreducible criterion and, with it, a distinctive order of juridical intelligibility. It denotes neither an institutional sphere nor merely one province of social life, but the possibility of a distinct mode of collective existence, identified by the distinction between friend and enemy:

> A conceptual determination of the political can only be achieved by uncovering and establishing its specifically political categories. [For] the political has its own criteria: criteria that operate in a distinctive manner in relation to the various relatively autonomous domains of human thought and action, particularly the moral, the aesthetic, and the economic. The political must therefore lie in its own ultimate distinctions, to which all political action, in the specific sense, can be traced back. Let us assume that in the realm of morality, the ultimate distinctions are good and evil; in the aesthetic, beautiful and ugly; in the economic, useful and harmful, or, for example, profitable and unprofitable. The question then becomes whether there is also a special distinction, not identical or analogous to those other distinctions, but independent, autonomous, and readily self-evident, that serves as a simple criterion for the political, and what it consists of. (2018, p. 76)

The political does not arise from the state; rather, it furnishes the condition under which political unity, public authority, and constitutional order first become possible (2018, p. 56). Yet this affirmation of political autonomy encounters another proposition that is no less fundamental to Schmitt's jurisprudence. In *Political Theology* (1922), he had already maintained that all significant concepts of modern state theory are secularized theological concepts:

> All the significant concepts of modern theory of the state are secularized theological concepts. This is true not only in their historical development, because they were transferred from theology to state theory, for example, by transforming almighty God into an omnipo-

> tent legislator, but also in their systematic structure, the understanding of which is necessary for a sociological analysis of these concepts. The state of exception has an analogous meaning for jurisprudence as the miracle does for theology. Only with an awareness of such an analogous position can one recognize the development that political philosophical ideas have undergone in recent centuries. (1922, p. 43)

The relation between these two propositions presents a fundamental problem for the interpretation of his political thought. Sovereignty, representation, legitimacy, decision, and exception appear at once as categories of an autonomous political order and as concepts whose juridical intelligibility bears the imprint of a theological inheritance. If the political possesses its own irreducible logic, why should the conceptual forms through which that logic becomes intelligible derive from theology? Conversely, if political concepts remain intelligible through forms inherited from theology, in what sense can the political claim autonomy? The difficulty is not simply that Schmitt advances two apparently divergent theses. It is that the relation between conceptual autonomy and theological inheritance remains insufficiently explained. How can the political be autonomous without being conceptually self-sufficient, and how can its theological genealogy be acknowledged without reducing its juridical logic to a theological foundation?

Interpretations of Schmitt have generally approached this difficulty by assigning explanatory priority to one or the other dimension of his thought. Decisionist readings emphasize rupture, contingency, and political self-assertion, whereas theological interpretations foreground the derivation of political concepts from their confessional and theological sources. Among the earliest and most influential formulations, Karl Löwith's characterization of Schmitt as an "occasional decisionist," published under a pseudonym in 1935, interpreted *The Concept of the Political* through the conceptual-historical horizon of sovereignty elaborated in *Political Theology* (Löwith, 1995). Jean-François Kervégan has challenged this trajectory by demonstrating that Schmitt's concept of decision unfolds through successive and distinct conceptual configu-

rations rather than constituting a unified doctrine of decisionism (Kervégan, 1992; 2011, pp. 125-141). In a related vein, Martin Loughlin reconstructs what he calls the "law of the political," arguing that Schmitt's principal concern lies less with the sovereign act itself than with the juridical conditions under which political autonomy acquires enduring institutional form (Loughlin, 2017, pp. 129-133). From this perspective, sovereign decision becomes intelligible within the broader logic of the political, through which intensified antagonisms acquire determinate juridical form (Sinaeian, 2020, chap. 2).

A different interpretive trajectory gives political theology itself explanatory priority. Heinrich Meier argues that Schmitt's concept of the political is ultimately intelligible only through a quasi-Protestant conception of 'revelation', according to which political theology confronts political philosophy with the irreducible alternative between divine revelation and autonomous human reason (Meier, 1988; 1994, chap. 3). Raphael Gross, in turn, reconstructs Schmitt's legal and political thought as a whole through what he regards as its pseudo-theological commitment to 'antisemitism', which also informs Schmitt's opposition to liberal universalism (Gross, 2000; see also Gross in Meierhenrich and Simons, 2016, pp. 96-116). In contrast, Carlo Galli offers a different account of the relation between theology and political modernity. He situates Schmitt's political theology within its confrontation with the 'Protestant liberal project of productive secularization' inherited from nineteenth-century philosophy of history. Schmitt's enduring contribution, on this reading, lies in exposing the tragic horizon within which modern politics must understand itself, without positing any substantive continuity between theology and modern politics (Galli, 2015, pp. xlv, 44, 49; 2019). With the collapse of transcendence, political order loses its substantive ground without losing its necessity. Modern politics consequently remains suspended between radical contingency and the inescapable task of institutionalization. Violence, decision, and order alike emerge within this constitutive groundlessness:

> Schmitt's "political" does not imply that politics consists only of conflict, revolution, and civil war; nor does it imply that conflict is completely foreign to the institutions of the State. If modern politics tends to be, according to its own self-interpretation, nothing more than mediation, then Schmitt's politics is not just immediacy; it is the tragic coexistence of mediation and immediacy, that does not admit any dialectical resolution. (Galli, 2015, p. 10)

Many of those interpretations illuminate indispensable dimensions of Schmitt's jurisprudence, but they leave open a question that concerns the relation between political autonomy and political theology at a different conceptual level. The issue is not simply whether political concepts originate in theology, whether political order rests upon sovereign decision, or whether modernity can overcome the loss of transcendence. It is how concepts whose historical genealogy is theological acquire and retain juridical intelligibility within an autonomous political order. Addressing this question requires distinguishing the historical provenance of political concepts from the formal conditions under which they operate. The argument advanced here therefore shifts attention from the substantive theological or ideological sources of Schmitt's concepts to the transformations through which their conceptual forms become operative under secular conditions.

The apparent opposition between political theology and the autonomy of the political rests, I argue, on an insufficiently differentiated understanding of secularization. If secularization means the persistence of theological substance, political autonomy becomes difficult to distinguish from a disguised form of theological dependence. If, conversely, it means the complete disappearance of theology, the continuing intelligibility of political concepts through their inherited conceptual forms becomes inexplicable. Schmitt's jurisprudence points towards a third possibility: secularization as conceptual transposition. Through this process, theological forms are displaced into an autonomous juridico-political register, where they acquire a different conceptual status and perform a different function. Theology no longer provides

the public ground of political legitimacy, yet the formal relations through which authority becomes visible, representative, legitimate, and binding continue to organize the conceptual grammar of political order. What persists is therefore neither theology as doctrine nor merely its historical memory, but a non-substantially theological *ratio*: a formal and analogical structure through which sovereignty, representation, legitimacy, exception, visibility, and political unity remain conceptually intelligible under secular conditions. Political theology thus emerges not primarily as a doctrine of theological foundations, but as an account of the formal conditions under which political authority remains intelligible after its successive displacements.

To establish this argument, the chapter combines conceptual history with close textual interpretation, reconstructing the internal coherence of Schmitt's jurisprudence across writings conventionally assigned to distinct phases of his intellectual development. Its argument unfolds in four interconnected movements. The first traces the historicity of the political through the confessional conflicts of early modern Europe and the subsequent differentiation of state and society, establishing the historical conditions under which political autonomy emerged. The second examines the logic of the political in relation to the excessive processes of depoliticization. It thus reconstructs political agnosticism as an expression of the erosion of political unity and the declining public visibility of the state, before examining the reciprocal movements of contrast and intensification through which political antagonism acquires existential significance and institutional determination. The third investigates political theology and the problem of secularization, tracing the theological genealogy of modern political concepts and the transformations through which they acquire an autonomous juridico-political function. The fourth identifies the underlying *ratio* of this transformation, showing how theological forms, once displaced from their original doctrinal context, continue to organize the conceptual intelligibility of political authority under secular conditions.

The significance of this reconstruction extends beyond the interpretation of Schmitt to a constitutive problem of political modernity: how political authority remains conceptually intelligible after the displacement of the theological horizon that once sustained its legitimacy. The question is therefore neither whether modern politics has emancipated itself from theology nor whether theology survives as the concealed substance of political order. It concerns the conditions under which political authority continues to acquire visibility, claim legitimacy, and establish binding force when its former theological grounds no longer command public authority. From this perspective, the autonomy of the political emerges neither through the severance of every relation to theology nor through the preservation of theology under another name. It arises through a historical transformation in which theological doctrine relinquishes its public authority while the formal and analogical structures through which political authority became intelligible continue to organize the conceptual grammar of modern political legitimacy.

1. History

The Concept of the Political emerged during the final years of the Weimar Republic, when the authority of the state appeared increasingly fragile and the distinction between state and society was progressively dissolving. Schmitt later recalled composing its first version in 1927 under conditions of considerable intellectual and political urgency. As Reinhard Mehring observes, the compressed circumstances of its composition reflected the conviction that the very possibility of the state had entered into crisis (Mehring, 2022, pp. 201-204). The problem was therefore not merely one of conceptual clarification. It concerned the conditions under which the political could still be distinguished and understood when the institutional order that had historically embodied it was losing its authority.

The immediate target of Schmitt's diagnosis was a jurisprudential and political rationality increasingly organized around statutory positivism, parliamentary proceduralism, and administrative neutrality. These tendencies transformed public authority into a system of technical rule-application and social administration, obscuring the character of political power as an act of public decision. Schmitt had already developed the conceptual premises of this critique in his Bonn lectures of 1926-1927, where he challenged the reduction of legal authority to the formal validity of enacted statutes. By detaching legal validity from the political decision that sustains the unity of the juridical order, positivism obscured the substantive conflicts and acts of authority upon which that order ultimately depends (Schmitt, 1930, pp. 167–168). The problem became particularly acute as the state lost its relative distinction from society and was increasingly absorbed into the management of competing social interests.

The central proposition of *The Concept of the Political* responds directly to this predicament. Rather than treating the state as the source of the political, Schmitt reverses their conventional relationship: political unity is the prior condition upon which the state and its constitutional order depend (2018, p. 56). A constitution cannot generate the political unity whose juridical form it establishes; it presupposes a collective capacity for decision that precedes constitutional determination. Legal validity consequently rests not upon normative coherence alone, but upon an antecedent political order capable of sustaining it. From this perspective, even the controversial notion of homogeneity must be understood in juridical rather than moral terms: it designates a factual condition of relative political unity, not an ethical ideal imposed upon the political community. Schmitt's retrospective explanation of the opening proposition of the book confirms its intended intervention in the history and contemporary problems of European public law (2018, pp. 43-44). Its apparent abstraction conceals a historically specific question: what makes a political and constitutional order possible in the first place?

The historical horizon of this question, however, extends far beyond Weimar. Schmitt locates the emergence of the modern political order in the confessional conflicts of the sixteenth and seventeenth centuries, when the disintegration of medieval Christendom deprived inherited structures of authority of their capacity to secure civil peace. Neither ecclesiastical unity nor imperial hierarchy could contain the antagonisms generated by religious division. The resulting predicament compelled European political thought to seek a basis of order that did not depend upon agreement over contested theological truths. The search for neutrality was therefore not simply an intellectual preference for moderation or compromise. It expressed the historical necessity of reconstructing political unity under conditions in which the former sources of common authority had become irreconcilable. Schmitt's account of the transition to a neutral domain of natural theology, metaphysics, morality, and law identifies the intellectual counterpart of this transformation (2018, pp. 252-253).

Within this context, *les politiques*, particularly Machiavelli, Bodin, and Hobbes, articulated a conception of political unity capable of containing confessional division without restoring theological consensus. Their significance lies in the transformation of the grounds upon which civil peace could be secured: political order was increasingly entrusted to a juridical and institutional authority capable of transcending religious antagonism. This development accompanied the formation of the classical European state and the *jus publicum Europaeum*, which established a historically specific equilibrium by containing religious conflict within the territorial state while regulating enmity among states through a common European public law (2018, pp. 39-40). The achievement of this order was not the disappearance of antagonism, but its political and juridical delimitation. The state acquired its distinctive position precisely through its capacity to establish an institutional boundary within which internal conflict could be pacified and external conflict regulated.

The French Revolution marked a decisive transformation of this configuration. It unsettled the inherited identification of political authority with the institutional order of the classical state by relocating the source of legitimacy and political agency in the nation and the people. The consequences became increasingly pronounced during the nineteenth century, as industrialization, mass democracy, economic competition, and ideological mobilization extended political conflict into the expanding sphere of society. The state could no longer preserve its former distinction from social forces or contain antagonisms within its established institutional boundaries. Parliamentary representation and administrative rationalization offered mechanisms for managing competing interests, but could not restore the political unity upon which the classical state had depended. Enmity was no longer confined to relations between states or mediated exclusively through public institutions; it increasingly penetrated the social order itself.

Schmitt's diagnosis of the total state captures the institutional consequence of this transformation. The total state is not simply an omnipotent state extending its power over an otherwise separate society. It is a state whose distinction from society has progressively collapsed, leaving it exposed to competing interests and demands that penetrate every domain of public authority. The expansion of state activity thus coincides paradoxically with the erosion of its specifically political capacity. As the state becomes responsible for the regulation of increasingly heterogeneous social conflicts, it loses the institutional distance from society that had enabled it to maintain political unity. The problem is therefore not an excess of state power in isolation, but the transformation of the relationship between state and society through which the political had acquired its classical institutional form.

This transformation also alters the operation of neutrality. What had initially served as a means of containing confessional antagonism increasingly becomes a principle for displacing substantive political judgment from public life. Schmitt's critique of 'political agnosticism' addresses this development across several

domains of modern thought. Universalist ethics recast political distinctions as questions of moral evaluation; juridical positivism identifies authority with the formal application of general rules; legal purism seeks to insulate the validity of law from the political decisions upon which its institutional existence depends; and humanitarian universalism tends to represent political enmity as a deviation from an otherwise universal moral and legal order. These positions differ in their intellectual premises, but converge in their tendency to obscure the specifically political character of conflict. Neutralization no longer merely contains antagonism within an established political order; it increasingly denies the legitimacy of the distinctions through which antagonism acquires political form. The result is not the disappearance of conflict, but the growing discrepancy between its actual intensity and the conceptual frameworks through which modern society attempts to understand and regulate it.

Schmitt's later reflections on *The Concept of the Political* return to precisely this discrepancy. By 1963, the historical configuration associated with the classical European state had given way to a more fragmented political world, shaped by technological acceleration, ideological polarization, and the expansion of universalist international legality. The conceptual categories inherited from the European state system could no longer be applied without attending to the transformations of the historical situations in which they operated. Schmitt accordingly resisted both the construction of a closed theoretical system and the abandonment of conceptual criteria altogether. The task was to preserve the capacity for conceptual judgment by continually testing inherited distinctions against changing political realities (2018, pp. 45-46). This methodological position is essential to his conception of historicity: political concepts remain necessary, but their application cannot be detached from the historical transformations that alter their meaning and scope.

The resulting problem concerns the changing relationship between politics, the state, and the political itself. In the classi-

cal configuration, the state monopolized the political, much as the *polis* constituted the encompassing horizon of political life in Aristotelian thought. The French Revolution and the subsequent expansion of society progressively undermined this institutional identification. Political activity and antagonism could no longer be located exclusively within the state or understood through the traditional categories of statecraft. They increasingly assumed social, economic, ideological, and transnational forms. Schmitt's distinction between politics and the political responds to this transformation: whereas politics refers to historically variable practices and institutional configurations, the question of the political designates the dimension of collective antagonism that can emerge across them (2018, pp. 51-52). The distinction does not separate two independent realities; it makes it possible to understand how the political can persist while the institutional forms through which it was formerly organized undergo historical transformation.

The same historical process reconfigures the relationship between legality and legitimacy. As legal order adapts to the accelerating transformations of scientific, technological, and industrial modernity, its claims increasingly detach themselves from inherited authority and historical continuity. Revolutionary consciousness intensifies this tendency by construing the established order not merely as an arrangement to be reformed, but as an obstacle to be superseded. Schmitt draws attention to the resulting inversion through Mignet's observation that, "in revolutionary times, everything belonging to the old order becomes an enemy" (2018, pp. 51-52). Legitimacy consequently becomes increasingly oriented either towards the repudiation of the past or towards a projected future whose normative claims are presented as sufficient grounds for a new order. The problem is no longer simply how an established authority maintains its legitimacy, but how political order can claim legitimacy when the historical continuity that once sustained it has itself become an object of political contestation.

The history of the question of the political thus reveals a double transformation: the emergence of the modern state as a distinctive

institutional form of political unity, and the subsequent dissolution of the conditions that had enabled it to monopolize and contain political antagonism. The historicity of the political consists neither in the recurrence of an invariant substance nor in the succession of self-contained institutional arrangements. It concerns the changing conditions under which collective antagonism is distinguished, organized, and given juridical form. The autonomy of the political must therefore be understood historically: not as the independence of an abstract sphere from society or other domains of human action, but as the possibility of identifying a specifically political dimension across changing configurations of collective existence. This historical reconstruction establishes the problem that the following analysis of the political logic must address: by what criterion can the political be distinguished when neither the state nor the inherited institutional boundaries of political life can any longer be taken as its sufficient measure?

2. The Intelligibility of the Political

The historical emergence of the political does not, by itself, explain how it becomes conceptually distinguishable or why Schmitt attributes an autonomous logic to it. This requires an examination of the conditions under which political reality can be recognized as such. The problem becomes particularly acute in Schmitt's diagnosis of 'political agnosticism', which concerns not simply the weakening of political authority but the growing incapacity of modern thought and institutions to identify the specifically political dimension of collective existence. Political agnosticism thus presents a problem of intelligibility in two interconnected respects: the erosion of political self-consciousness among the people and the declining capacity of the state to render their unity publicly visible through authoritative decision. As these two dimensions reinforce one another, political unity becomes increasingly difficult both to recognize and to represent. Schmitt's reconstruction of the political responds to this predicament by recovering the criterion

through which political distinctions become identifiable and antagonisms acquire determinate political significance. This reconstruction unfolds through two reciprocal operations, contrast and intensification, which together explain the specificity and existential force of the political.

Schmitt's most explicit jurisprudential formulation of 'political agnosticism' emerges in his engagement with Rudolf Smend's *Verfassung und Verfassungsrecht* (1928), particularly his criticism of what he calls the agnosticism of organic theories of the state (Schmitt, 1930, pp. 180-181; Schmitt & Smend, 2010, pp. 58, 76; Böckenförde, 1991). The underlying concern, however, predates this controversy. Already in *Politische Romantik* (1919), Schmitt had identified an aestheticization of political existence in which determinate distinctions dissolve into an indefinite succession of possibilities, leaving judgment suspended and decision without a definite object. During the 1920s, this criticism gradually acquired a more explicitly jurisprudential orientation. His engagements with statutory positivism, organic theories of the state, and liberal constitutionalism increasingly converged on a common problem: the displacement of political judgment by forms of thought and institutional organization incapable of determining the unity they purport to explain. The controversy with Smend therefore provides not the origin of Schmitt's diagnosis but its systematic articulation. Political agnosticism designates the condition in which the distinction between state and society loses its political significance, while the people and their institutions become progressively incapable of recognizing and manifesting a common political unity (Schmitt, 1930, pp. 170, 180-181; Schmitt, 2018, p. 74).

The first dimension of this condition concerns the people. Political agnosticism does not denote psychological indifference or the withdrawal of individuals from public life. Its significance is more precise: collective energies and social activities persist, but they no longer crystallize into a politically self-conscious unity capable of judgment and decision. Schmitt locates this incapacity in organic theories of the state, whose emphasis on historical conti-

nuity, bureaucratic administration, and governmental development displaces conscious political agency. Bureaucratic formalism, historicism, and *Gouvernementalismus* thereby render political unity an outcome of institutional processes rather than the expression of a people capable of determining its common existence (Schmitt, 1930, p. 170). His dispute with Smend makes the constitutional implications particularly clear. Smend presents the Bismarckian constitution as an exemplary instance of integration precisely because its unity operates without requiring explicit theoretical reflection. Schmitt reverses the significance of this example. Despite its prolonged institutional stability, the Bismarckian order had failed to integrate the German industrial working classes into a genuinely conscious political community. Conversely, the democratic constitution of Weimar could acquire integrative force only through a prior political disposition among the people, which Schmitt associates with the *Gesinnung einer nationalen Demokratie*. The point is not that constitutional organization is dispensable, but that no constitutional arrangement can manufacture the political consciousness upon which its authority depends. Political unity must already exist as a possibility of collective judgment before it can acquire constitutional expression (Schmitt, 1930, pp. 170-171).

The corresponding dimension concerns the state. As the people lose the capacity to constitute themselves as a politically conscious unity, the state loses the capacity to make that unity publicly present through authoritative decision and representation. Schmitt's analysis of neutrality is essential to understanding this development, although it requires a historical distinction. In its classical liberal configuration, the passive state was not necessarily politically agnostic in the pathological sense. Its restraint presupposed a position of relative independence from society, enabling it to maintain public authority without intervening in every sphere of social life. The state could leave the resolution of social conflicts to competing forces precisely because it retained the capacity to determine the political framework within which those conflicts

unfolded. Its neutrality was therefore compatible with political authority: the state remained sufficiently distinct from society to preserve the conditions of their coexistence (Schmitt, 1930, pp. 73-74, 179).

The transformation occurred when this historically specific arrangement became a general normative ideal. Nineteenth-century liberalism elevated neutrality from a constitutional technique into a principle of political and intellectual life. Schmitt's description of this development as a *religion of neutrality* captures the decisive change: neutrality ceased to be a means through which political authority regulated social antagonisms and became an expectation that political authority itself should abstain from substantive judgment (Schmitt, 2018, pp. 249, 256-257). The distinction between state and society consequently lost its former significance. Rather than standing independently above competing social forces, the state became increasingly dependent upon their contingent equilibrium. Schmitt traces this transformation through the development of pluralist theories of the state, which relocate political unity within the interaction of organized social interests. In his critique, the resulting state appears less as the institutional form of political unity than as an intermediary among forces whose claims it can neither authoritatively rank nor decisively reconcile. His characterization of the *stato agnostico* captures the outcome: a state reduced to the passive product of social balances, incapable of determining the political form of the conflicts that traverse it (Schmitt, 1940, p. 136).

The Weimar Republic represented the culmination of this transformation. Its pluralist party structure, expanding administrative apparatus, and competing social claims progressively weakened the state's capacity to render political unity publicly visible. The state became, in Schmitt's formulation, the opposite of an omniscient authority: an institution incapable of evaluation and therefore politically agnostic (Schmitt, 1930, p. 180). By the end of the 1920s, this condition had acquired a broader national significance. Political agnosticism was no longer confined to a particular

constitutional theory or institutional arrangement; it had become a general disposition through which public opinion itself was rendered politically indeterminate, further complicated by the particular constraints of the *Reparationsstaat* (Schmitt, 1930, pp. 181, 183-184). The two dimensions of agnosticism thus converge. The people cease to recognize themselves as a politically determinate unity, while the state loses the capacity to represent such a unity through authoritative public action. Political reality does not disappear, but its meaning and institutional manifestation become increasingly difficult to distinguish.

This diagnosis brings into focus the methodological question underlying Schmitt's jurisprudence: under what conditions can political reality be distinguished from the other dimensions of collective existence? His answer begins with the necessity of clear distinctions, *klare Unterscheidungen*. For Schmitt, the inability to distinguish is not merely a defect of analytical precision. It compromises the possibility of recognizing the specific character of political phenomena in the first place. The political cannot be adequately understood if its criterion is assimilated to those of morality, economics, aesthetics, or other relatively autonomous domains. The methodological imperative of distinction therefore concerns the conditions under which political reality becomes conceptually identifiable. Schmitt's later maxim *distinguo ergo sum* gives this conviction an especially concise expression: distinguishing is not simply an operation performed by an already constituted subject, but a condition of the subject's capacity to apprehend and determine its existence (Schmitt, 2015, p. 240). The importance of distinction in his jurisprudence consequently extends beyond the classification of political phenomena. It concerns the very possibility of conceptual determination (Schmitt, 2015, p. 27; Müller, 2003, p. 56; Meierhenrich & Simons, 2016, pp. 15-21, 59).

The friend-enemy distinction provides the decisive criterion for this determination. In *The Concept of the Political*, Schmitt does not identify the political with a particular institution, subject matter, or substantive purpose. He asks instead whether the political

possesses a distinction proper to itself, irreducible to those that govern other domains of human thought and action. Just as morality is ordered by the distinction between good and evil, aesthetics by the beautiful and the ugly, and economics by the profitable and the unprofitable, the political is constituted by the distinction between friend and enemy (Schmitt, 2018, p. 76). Its autonomy therefore does not depend upon the existence of a separate sphere insulated from other forms of collective life. It resides in the specificity of the criterion through which political association and dissociation become recognizable as such. The friend-enemy distinction identifies the point at which a collective opposition acquires a specifically political meaning, without requiring that the groups involved be defined by any predetermined moral, religious, economic, or cultural content.

The distinction nevertheless requires further clarification. If political agnosticism obscures the political by dissolving determinate distinctions, the recovery of political intelligibility cannot consist merely in naming the friend and the enemy. It must also explain how antagonisms originating in different domains acquire political significance and why some distinctions become decisive for collective existence while others remain confined to their respective spheres. This is where the second dimension of Schmitt's conceptual reconstruction becomes indispensable. The political criterion is irreducible, but the conflicts through which it becomes effective are historically and substantively heterogeneous. Its autonomy must therefore be understood in relation to the plurality of social life rather than through the assumption of an isolated political domain.

Schmitt's account of the political develops through two reciprocal operations that clarify this relationship: contrast and intensification. *Contrast* establishes the specificity of the political by distinguishing its criterion from those governing other domains. It is through contrast that the political becomes conceptually determinate: the friend-enemy distinction cannot be replaced by moral judgments of good and evil, aesthetic evaluations of beau-

ty and ugliness, or economic calculations of profit and loss. These distinctions retain their relative autonomy, and the political cannot be reduced to any of them without losing its own criterion. Contrast thus identifies the irreducibility of the political and prevents another sphere from becoming the universal measure of collective existence (Schmitt, 2018, pp. 68, 76-78; Schmitt, 1931, pp. 73-75, 132-141; Sinaeian, 2020, pp. 104-105). The friend-enemy distinction is not simply one opposition among others. It becomes decisive when a conflict reaches the intensity at which it determines the possibility of collective association and dissociation.

Intensification, in turn, explains how such a distinction becomes effective. The political does not originate in a self-contained domain of human activity. It draws upon conflicts arising in religious, moral, economic, ethnic, and other spheres, none of which is political by nature. They acquire political significance when their intensity becomes sufficient to generate an effective grouping of human beings as friends and enemies. Schmitt's argument is therefore not that political conflict possesses a predetermined substantive content, but that antagonisms arising from heterogeneous sources can attain a degree of intensity at which they reorganize collective existence according to the political criterion (2018, pp. 114, 118). Intensification explains how the political becomes historically operative without reducing it to the particular substance of the conflicts through which it manifests itself. It also clarifies why political autonomy does not imply the independent origin of political antagonisms. What matters is the degree to which an opposition acquires the capacity to determine collective association and dissociation.

Contrast and intensification are consequently neither independent principles nor successive stages in the emergence of political order. They are analytically distinguishable but mutually implicating operations. Contrast establishes what is specifically political; intensification explains when and how a distinction becomes politically consequential. Without contrast, political judgment loses its criterion and becomes indistinguishable from the moral, eco-

nomic, or other evaluations through which social life is organized. Without intensification, the friend-enemy distinction remains an abstract possibility without the existential force required to constitute an effective political grouping. Their reciprocity explains how the political can be at once irreducible in its criterion and dependent upon the historically variable conflicts of collective existence. It is in this sense that Schmitt's conception of the political possesses an internal logic: its autonomy does not derive from the isolation of a separate domain, but from the relationship between the specificity of its criterion and the intensity through which that criterion becomes effective.

The relationship between this logic and the institutional form of political unity becomes particularly clear in *Constitutional Theory* (1928), where Schmitt identifies 'identity' and 'representation' as the two principles of political form (1928, pp. 204-208). Identity denotes the presence of the people as a political unity, capable of recognizing and determining its common existence through its political consciousness and will. Representation, by contrast, concerns the public manifestation of that unity through governmental authority. The state is therefore neither the mere expression of an already complete social identity nor an autonomous institutional apparatus that generates political unity through its own procedures. It depends upon the reciprocal relationship between the people's political existence and the representative form through which that existence becomes publicly present (1928, p. 214).

These constitutional principles illuminate the institutional implications of the logic reconstructed above, but they should not be equated directly with contrast and intensification. The latter explain the conceptual and existential conditions under which the political becomes identifiable and effective; identity and representation articulate the problem of how political unity acquires constitutional form and public presence. Their relationship is therefore one of structural correspondence rather than simple conceptual equivalence. The people must exist as a political unity for representation to have an object and authority, while political

unity requires representation if it is to acquire public visibility and institutional permanence. Identity without representation risks remaining politically inarticulate; representation detached from identity loses the political unity from which its authority derives. The constitutional problem thus reproduces, at the level of political form, the central concern of Schmitt's diagnosis of agnosticism: the reciprocal relationship between the political consciousness of the people and the public visibility of the state.

This connection also helps explain why the institutional dimension of Schmitt's jurisprudence cannot be treated as an external supplement to his conception of the political. Martin Loughlin's reconstruction of the *law of the political*, in particular, draws attention to the juridical conditions through which political autonomy acquires institutional determination beyond the isolated sovereign act (Loughlin, 2017, pp. 129-135; see also Loughlin in Meierhenrich and Simons, 2016, pp. 570-591). Carlo Galli, from a different interpretive perspective, emphasizes the irreducible tension between mediation and immediacy in Schmitt's understanding of modern political order (Galli, 2015, pp. 10, 44, 49; 2019). These readings help disclose an important dimension of the argument: the political cannot be adequately understood either as an existential decision detached from institutional form or as an institutional order detached from the political unity that sustains it. The problem of political intelligibility therefore extends beyond the identification of the friend-enemy criterion to the conditions under which political unity becomes juridically and institutionally manifest.

Schmitt's explicit engagement with institutional jurisprudence, however, belongs to a subsequent stage of his intellectual development. In the new preface to *Political Theology* of November 1933, he places his jurisprudential position in closer proximity to the institutional thinking of Maurice Hauriou (Schmitt, 1922, pp. 7-9; Mehring, 2022, pp. 344-353). His intervention is directed against three reductions: normativism, which detaches legal order from the political conditions of its institutional existence; decisionism,

which isolates the sovereign act from the enduring forms through which it acquires juridical permanence; and a pluralist institutionalism that dissolves political unity into the competing forces of society. Institution, in this later formulation, must mediate between decision and norm without losing the political unity that makes institutional order possible. This development clarifies the institutional implications of Schmitt's earlier jurisprudence, but it also marks a shift in the conceptual vocabulary through which he approaches political unity.

The significance of this shift becomes particularly apparent in the triadic conception of *Staat, Bewegung, Volk: Die Dreigliederung der politischen Einheit* (1933). Here the movement assumes a constitutive position alongside state and people, modifying the earlier dual articulation of political form and introducing a new relationship between institutional authority, political mobilization, and collective unity (Schmitt, 1933; 1922, p. 8; Galli, 2010, pp. 22-23). This development should not be read simply as the completion of the conceptual architecture of the 1920s. It represents a historically situated reconfiguration of its categories, one that exposes the difficulty of maintaining the distinctions upon which the earlier jurisprudential account had depended. The attempt to give political unity a new institutional articulation thus raises a further question: under what conditions can the conceptual determination of the political be preserved when the very categories through which it is articulated are themselves subject to historical and political transformation?

3. The Juridical Intelligibility of Secularization and Political Theology

The displacement of theology from its former position as the public ground of political authority did not bring the conceptual problems with which theological reflection had dealt to an end. It changed the terms in which they could be formulated and resolved. The early modern neutralization of confessional conflict,

which made possible the emergence of the modern state, interrupted the direct political authority of competing theological doctrines. It did not, however, eliminate the questions of sovereignty, representation, decision, exception, and legitimacy through which political authority had previously been articulated. These questions were increasingly reformulated within jurisprudence and the theory of the state. The problem is therefore not simply whether modern political concepts derive historically from theological ones, but how their intelligibility is affected by the transformation of the conceptual forms within which authority was once understood. Secularization names neither an uncomplicated passage from theology to politics nor the mere survival of theological ideas under new names. It concerns a transformation in the conditions under which political authority can be conceived, justified, and made intelligible.

This is the problem that political theology, in Schmitt's strict sense, makes available for investigation. Its point of departure is the structural relation between theological and juridical thought, not the persistence of religious doctrine within modern political institutions. The analogies assembled in *Political Theology* (1922) are significant precisely because they disclose a range of correspondences between different conceptions of divine power and different forms of political authority. The omnipotent God and the omnipotent legislator, divine power and sovereign authority, divine omnipresence and the interventionist state, or the transcendent God and the sovereign situated above both state and people: these are not simply rhetorical comparisons. They indicate how particular configurations of theological thought correspond to particular ways of conceiving the structure and exercise of juridical-political authority (Schmitt, 1922, pp. 25-26, 43-47, 50-53; 2018, p. 132). The same applies to the analogies between the deistic conception of a God withdrawn from the world and the politically restricted constitutional monarch, or between divine immanence and modern theories identifying the state or sovereignty with the juridical order (Schmitt, 1922, pp. 52-53, 63-64).

The breadth of this repertoire matters less as a collection of individual examples than as an indication of the systematic problem they jointly disclose. Schmitt is not claiming that every political arrangement has a theological counterpart, still less that juridical concepts are disguised theological propositions. The correspondences concern the positions occupied by concepts within different systems of thought: the relation between authority and its source, between unity and multiplicity, between transcendence and immanence, and between the general order and the power capable of intervening in it. Their historical contents may differ substantially, while the relations through which they become conceptually organized remain comparable. Political theology thus directs attention away from the isolated resemblance between two concepts and towards the conditions that make such correspondences possible. Its object is not theological influence in the ordinary historical sense, but the structural relationship between theological and juridical modes of articulating authority.

The distinction becomes clearer when Schmitt's approach is considered alongside Hans Kelsen's. In *Gott und Staat*, published in the same period, Kelsen also identifies a striking correspondence between theological and social or juridical problems. Yet the recognition of parallel structures does not lead the two thinkers towards the same inquiry. Kelsen's account situates the resemblance within a broader analysis of the social and ideological conditions under which theological representations arise (Kelsen, 1922, p. 261; Galli, 2019). Schmitt, by contrast, is concerned with what this correspondence means for jurisprudence itself. The relevant question is not whether theology and law can be explained through a common social origin, but why their concepts assume structurally comparable positions and what this reveals about the conceptual constitution of political authority.

Schmitt's later clarification of political theology is important here. In 1970, he describes his undertaking as the work of a jurist investigating the systematic structural affinity between theological and juridical concepts, an affinity that matters not only for the

history of ideas but also for legal theory and practice. He situates this inquiry within the history and sociology of law, while recalling the historical succession of the jurist to the canonist and of the metaphysician to the theologian. Such succession, however, does not settle the question of legitimacy. The institutional authority of the theologian may have been displaced, but the demand for legitimation remains an ineradicable feature of human and political existence (Schmitt, 1970, p. 79). The significance of this formulation is that it shifts the inquiry from the historical survival of theological propositions to the continuing problem of how authority can claim validity and secure recognition. Political theology, understood as a *Soziologie juristischer Begriffe*, investigates the juridical forms through which this problem is addressed after theology has ceased to function as the generally accepted public foundation of political order.

The distinction is consequential. If political theology were simply a genealogy of modern concepts, its explanatory task would end once their theological origins had been identified. If it were a theory of the persistence of religious substance, it would have to demonstrate that modern juridical concepts retain some determinate theological content. Schmitt's inquiry requires neither conclusion. It concerns the structural conditions under which concepts of authority become intelligible across historically distinct configurations of thought. The theological and the juridical remain different modes of reasoning, and their historical relationship cannot be reduced to identity. Yet their conceptual structures are not wholly independent either. The task is to understand the form of their relationship without collapsing their differences.

Hans Blumenberg's intervention in *The Legitimacy of the Modern Age* (1966) brings this difficulty into sharper focus. By challenging the conventional secularization thesis, Blumenberg shifts attention from the alleged transfer of theological contents to the possibility of 'structural analogy' between conceptual positions in different historical periods (1966, pp. 104-105). This reformulation is important because it distinguishes the question of historical deriva-

tion from that of conceptual correspondence. Schmitt's response, however, gives the latter a 'specifically juridical' significance. The issue is not exhausted by establishing that two concepts occupy comparable positions. One must also account for the kind of continuity that can obtain between them despite the historical displacement of their original contexts. Schmitt therefore invokes the language of succession, inheritance, and transmission, drawing on the distinction between testamentary and legal succession. In his response to Blumenberg, continuity is not simply the persistence of an identical content; it is a relation that can be understood through juridical categories even where historical transformation has taken place (Schmitt, 2007, p. 125).

This recourse to juridical succession is more than an illustrative metaphor. It indicates why the problem of secularization cannot be resolved through a simple opposition between continuity and rupture. A concept may change its doctrinal meaning, institutional location, and historical function without thereby becoming entirely unrelated to the conceptual structure within which it previously operated. Conversely, the existence of a structural correspondence does not establish that the later concept is merely a continuation of the earlier one. What needs to be explained is the relation between transformation and continuity: how a juridical concept can acquire a distinctively modern meaning while remaining intelligible in relation to a structure previously articulated in theological thought. Schmitt's disagreement with Blumenberg therefore concerns not only the historical interpretation of secularization, but also the adequacy of the conceptual categories through which continuity across historical change is understood (Herrero, 2015, pp. 157-164).

This problem also explains the importance of what Schmitt calls the *sachliche Frage* in *Political Theology*. The question is not settled by collecting analogies or identifying historical antecedents. It remains open until the grounds of the correspondence itself have been theoretically addressed. Schmitt's criticism of jurists who invoke the state as though its existence could resolve questions of

authority without further argument is directed precisely at this short-circuiting of thought. The appeal to the state, like an unexamined appeal to the name of God, cannot substitute for an account of the conceptual problem at issue (Schmitt, 1922, p. 45). Political theology is therefore negative in a particular methodological sense: it does not offer a theological foundation for modern law, but exposes the inadequacy of explanations that take juridical authority for granted while leaving its conditions of intelligibility unexamined.

The problem becomes especially acute in the relationship between legal norm and the authority that sustains the legal order. A normativist conception of law seeks to establish the validity of legal rules through their place within a normative system. Yet the question of how an order is maintained, who has the authority to act in its name, and what happens when its ordinary conditions no longer obtain cannot be resolved by reference to normative validity alone. Schmitt's analogy between miracle and exception brings this difficulty into view. The exception is not simply an event external to law; it reveals the limits of a conception of legal order that cannot account for the authority required to decide upon the conditions of its own application (Schmitt, 1922, pp. 16-17, 51). The analogy does not make the juridical exception a theological miracle in secular disguise. Rather, it draws attention to a structural problem common to both fields: the relation between an established order and the authority whose intervention becomes decisive when that order cannot determine its own situation through general rules.

A related historical dimension appears in Schmitt's treatment of the *Katechon* in *The Nomos of the Earth*. The figure of the restrainer belongs to a theological account of historical time, but Schmitt's use of it also concerns the political and juridical conditions under which an order can be maintained against forces of dissolution. Its significance cannot be confined to the survival of a particular Christian doctrine. The *Katechon* gives expression to a problem of historical authority: the power that holds back disorder and makes

the continuation of a concrete political order possible. Schmitt connects this problem to the historical configurations of European public law and to the changing forms through which political unity was sustained, including the medieval relationship between crowns and cities (Schmitt, 1950a, pp. 25-32; 1950b, pp. 88-92; 1950c, pp. 927-931; 2002, p. 31; 2015, pp. 47, 60). The historical transformations of these institutions do not establish an uninterrupted identity between medieval and modern political orders. They nevertheless bring into view the recurring problem of the authority that preserves an order through periods of conflict and transition.

The *Katechon* thus offers a particularly revealing instance of the relation between theological language and juridical-political intelligibility. Its significance lies neither in a direct translation of theological doctrine into a modern political institution nor in the claim that a single institutional form has survived across epochs. It lies in the way a theological figure can articulate a problem of political order whose juridical and historical manifestations change. Read in this light, Schmitt's response to Blumenberg becomes more precise. Secularization cannot be understood as the simple disappearance of theology, but neither should every modern political concept be treated as the continuation of a theological one. The question is how historically transformed concepts remain related through structures of authority, order, and legitimation, and how that relation can be reconstructed without denying the discontinuities that separate their respective contexts.

Political theology in its strict sense therefore offers a way of approaching the intelligibility of modern political authority without reducing it either to theological substance or to a self-sufficient juridical system. It does not claim that modern politics is secretly theological, nor does it seek to restore theology as the foundation of public law. Its concern is with the conceptual relations that become visible when theological and juridical thought are examined together, and with the transformations through which those relations acquire new historical forms. Secularization is consequently neither a complete break with the conceptual past nor the unin-

terrupted transmission of an inherited doctrine. It is a process in which the juridical rearticulates problems and structures previously formulated within theology, while establishing its own concepts, institutions, and claims to authority. The autonomy of the political must be understood within this tension: modern political concepts possess a distinct juridical and political intelligibility, but the conditions of that intelligibility cannot be adequately grasped by treating them as wholly self-originating. The remaining question is what formal relation makes this transformation possible: what, beyond the plurality of historical correspondences, accounts for the internal coherence of the political and its relation to theological thought. That question leads to the underlying *ratio*.

4. Orthogonality

The preceding analyses have approached the political from two complementary directions. The historical inquiry established that the political cannot be identified with any particular institutional form, while the analysis of its logic showed that it possesses a criterion irreducible to the domains in which collective life is otherwise organized. The inquiry into political theology, in turn, traced the juridical and theological structures through which authority remains intelligible under conditions of secularization. These arguments converge on a formal problem: how are the distinctiveness of the political and the intensification of collective relations connected? The relation is one of orthogonality: The political takes shape through the intensification of association and dissociation across the horizontal plane of collective existence, but its specifically political character depends on a qualitative contrast that cannot be derived from degrees of association or antagonism. The contrast is not simply the most intense point on a continuum; it belongs to a different dimension. Conversely, it becomes politically effective only insofar as it intensifies into an actual grouping. Neither dimension is sufficient on its own. Their reciprocal relation constitutes the underlying ratio of the logic of the political.

This formal structure also clarifies the significance of the analogies traced in Schmitt's juridical and theological writings. Their concern with the relations between the visible and the invisible, institutional unity and plurality, authority and recognition is not incidental to the development of his political thought. These are different articulations of a recurring problem: how an order that exceeds its immediate empirical manifestations becomes effective through concrete forms. The analogies do not establish a theological foundation for politics, nor do they imply that political concepts retain theological substance. They disclose a formal correspondence between distinct domains in which the relation between an order and its realization must be accounted for. The political is not reducible to this theologico-political structure; rather, the latter helps illuminate the formal conditions under which political authority and unity become intelligible. The point of the following reconstruction is therefore not to derive the political from theology, but to show how Schmitt's early reflections on juridical mediation, ecclesial visibility, institutional form, and legitimacy disclose dimensions of the same problem that his later account of the political renders explicit.

The problem is already present in *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen* (1914). Schmitt approaches jurisprudence through the question of how juridical validity becomes effective in historical existence. The opening epigraph, *Zuerst ist das Gebot, die Menschen kommen später*, establishes the priority of the normative order over its empirical bearers. His discussion of *jus divinum*, understood in Catholic doctrine as a genuine *ius*, likewise places juridical validity within an order that cannot be derived from the contingent facts of human action (Schmitt, 1914, pp. 9, 77, 82, 102; Vinx & Zeitlin, 2021, pp. 16-17). Right neither originates in fact nor receives its authority from force. It establishes the normative condition under which force can acquire juridical significance. The state, accordingly, neither creates right nor merely enforces it. It occupies an intermediate position through which the ideal order of juridical validity becomes effective in concrete historical reality

(Schmitt, 1914, pp. 50-51). Jurisprudence thus concerns neither the autonomous validity of an abstract norm nor the empirical exercise of power in isolation, but the relation through which one acquires significance in the other. This early formulation does not yet articulate the political distinction. It establishes, however, a problem of mediation that will recur in Schmitt's subsequent reflections: the relation between an order that cannot be reduced to its empirical realization and the forms through which it becomes operative.

In *The Visibility of the Church* (1917), this problem receives a more developed theological articulation. Schmitt examines visibility and invisibility not as two independent realities, nor as a simple opposition between external appearance and inner essence, but as reciprocally constitutive dimensions of ecclesial existence. The visible Church is neither the empirical residue of an inward spirituality nor the external expression of a doctrinal substance. Its visibility depends on what cannot be exhausted by immediate presence, while the invisible becomes effective in communal life only through concrete forms of mediation. Horizontally, this relation is enacted through ritual, office, architecture, and institutional order, which give communal existence a determinate form without reducing it to its empirical manifestations (Schmitt, 1917, p. 446). Vertically, it presupposes the distance between divine transcendence and human finitude. The visible Church does not abolish this distance but gives it a concrete form. Schmitt's insistence on the inseparability of the visible and invisible expresses precisely this reciprocity (1917, p. 448). Neither can be understood independently of the other, and neither can be absorbed into the other.

The significance of this relation extends beyond ecclesiology. Visibility detached from invisibility degenerates into mere material presence; invisibility without visibility remains without effective communal form. Schmitt's criticism of the "Church of the visible" concerns the paradox through which the rejection of mediation produces an even more deceptive formalism (1917, p. 452). What is at stake is not the transfer of an ecclesiological model to polit-

ical institutions, but a formal problem that also concerns juridical and political authority: an order becomes effective through forms that make it present without exhausting the source of their significance. In *Constitutional Theory* (1928), representation gives this problem a specifically political articulation: it makes "*visible* and actual an invisible being through a publicly present being" (1928, pp. 209-210). Representation is not a procedural technique or normative mechanism but an existential relation. Its intelligibility derives directly from the logic first elaborated in 1917. Schmitt's reference to Emer de Vattel reinforces this point: A constitution does not merely regulate authority; it renders the political unity of the people *visible* through institutional form. Constitutional authority thus rests on representation as mediated visibility rather than on procedural normativity alone (Schmitt, 1928, p. 43).

Roman Catholicism and Political Form (1923) develops this logic through the concepts of representation and *complexio oppositorum*. The latter identifies the capacity of institutional form to hold together irreducible oppositions: unity and plurality, permanence and adaptability, authority and mediation. Its function is not to resolve these differences into a higher synthesis or to neutralize them through procedural accommodation. It is to sustain their relation within a determinate institutional order. Schmitt's description of Catholicism as possessing a "specifically formal superiority over the matter of human life" points to its capacity to shape historical and social existence without being reducible to any particular material interest (1923, p. 14). The Church's significance, accordingly, cannot be explained by its economic, military, or administrative power. It is a juridical person whose institutional form exceeds the logic of the corporation: a concrete, personal representation of a concrete personality (1923, p. 31). Representation here is not the principle from which the *complexio oppositorum* is derived. Rather, it gives the latter a concrete institutional articulation: the unity of the institution becomes present through a form capable of sustaining plurality without dissolving it. The *complexio oppositorum* and representation thus illuminate complementary aspects of the same

formal relation. One specifies the capacity to hold opposites together; the other explains how their unity acquires a concrete and publicly recognizable bearer.

The historical order of the *Respublica Christiana* provides a particularly revealing instance of this institutional structure. Its offices and estates, from the Pope and Emperor to the monk, knight, and merchant, were not simply positions occupied by individuals. Their authority derived from their place within an order that exceeded the person exercising the office. The complementary structures of Empire and Priesthood sustained a differentiated unity in which particular forms of authority belonged to a larger juridical and metaphysical order (1950a, pp. 28-29). The Church furnished the most developed institutional articulation of this arrangement. The Pope, as *vicarius Christi*, exercised authority through juridical and liturgical forms, while bishops, apostolic vicars, and parish priests extended institutional mediation throughout communal life (1917, p. 451; Schmitt, 1923, pp. 23, 36). What matters here is not the theological content of this order as such, but the relation between office, institutional form, and an authority that cannot be claimed as the personal possession of the officeholder. Representation makes the unity of the order present; the *complexio oppositorum* accounts for the institutional capacity to sustain that unity across differences.

The *miracle* brings this problem of authority into particularly sharp relief. Its significance lies in the way a visible event becomes authoritative through its reference to an order that exceeds empirical verification. The thaumaturgic powers attributed to medieval monarchs, most notably the royal touch, were not simply spectacles performed by rulers. Their legitimating force depended on the belief that the visible act manifested an authority not originating in the ruler's individual capacities (1928, pp. 282-283). The miracle thus discloses a relation between act, source, and recognition: the event becomes more than an empirical occurrence because it is understood within a representative order. Belief is not an incidental psychological addition to the event; it is the condition through

which its significance becomes publicly effective. The authority of the ruler does not reside in the visible act alone, any more than it resides in the individual who performs it. It emerges through the relation between the office, the order it represents, and the recognition that sustains that relation. In this respect, miracle and belief disclose another articulation of the formal problem already encountered in visibility and representation: the relation between a concrete manifestation and the authority that cannot be reduced to it.

Schmitt's account of legitimacy in *Constitutional Theory* reinforces this point. His distinction between forms of monarchy and forms of legitimacy is condensed in the proposition: *Die legitime Monarchie ist keine Art der Monarchie, sondern ein Fall der Legitimität* (1928, p. 285). Legitimacy cannot be inferred simply from the institutional form or factual possession of power. It depends on the principle through which authority is recognized as binding. The miracle is therefore not merely an historical illustration of monarchical legitimacy. It exposes the formal problem that legitimacy presents in concentrated form: the visible bearer of authority cannot, by virtue of its empirical existence alone, provide the ground of its own validity. This also clarifies the structural affinity between miracle and exception. Neither analogy entails an identity between a supernatural event and a juridical situation. Rather, each brings into view the limits of an order in which authority is thought to follow exhaustively from the regular application of norms. The exception, like the miracle, makes apparent a dimension of authority that cannot be generated by normativity alone.

Schmitt's interpretation of Hobbes's *Leviathan* (1938) sharpens the relation between authority and belief under modern conditions. Hobbes begins from what Schmitt calls a *radikaler Agnostizismus*: no alleged miracle can be established with certainty, since the event remains susceptible to illusion, deception, or fraud (1938, p. 82). This epistemological uncertainty does not eliminate the problem of the miracle. It shifts the question from the objective truth of the event to the authority competent to determine its public

status. Hobbes's maxim *Auctoritas, non veritas* expresses this decisionistic turn: what counts as a miracle is determined by sovereign authority, which can command or prohibit belief in it (1938, p. 83). Yet this does not mean that sovereign command, considered in isolation, exhausts the structure. The public efficacy of the decision remains bound to the belief through which authority is recognized. The miracle thus brings together two moments that must be distinguished without being separated: the decision that determines its authoritative status and the recognition through which that determination acquires efficacy. Neither can simply replace the other. The sovereign decision does not produce belief by conceptual fiat, while belief alone does not establish the authority competent to determine what counts as a miracle. Their relation discloses the formal problem that runs through Schmitt's earlier writings: how an order becomes effective through a concrete determination whose authority depends on a principle that the determination itself cannot produce.

This problem also clarifies Schmitt's confrontation with legal positivism. The positivist ambition to render legal order self-sufficient seeks to confine juridical validity within the immanent operation of norms. Kelsen's account of the relation between theology and state theory acknowledges a structural analogy, particularly in his treatment of the exception, but ultimately seeks to contain the problem within the autonomy of pure legality (Kelsen, 1922, pp. 263-284). Schmitt's criticism concerns the presupposition that legal order can account for the conditions of its own application and authority. Kelsen's analogy between legal monism and theological 'pantheism' is revealing in this regard (1922, pp. 276, 283-284), as is his formulation that God and the world are identical in nature (1922, p. 263). The issue is not that positivism secretly retains theological doctrine. It is that the attempt to make legality wholly immanent cannot eliminate the question of the authority through which the legal order is maintained and applied. The exception exposes this limit because the validity of general norms does not by itself determine the conditions under which they can govern

a concrete situation. The analogy between miracle and exception therefore does not establish that secular law reproduces a supernatural event. It shows that both disclose the inadequacy of an account that reduces authority to the regular operation of norms.

Schmitt's later reflections on the miracle make the persistence of this problem explicit. Where strict legality rejects exceptions, mutations, voluntarism, and decisionism, the question of how something genuinely new can arise within an order governed by lawfulness becomes unavoidable (Schmitt, 1970, p. 88). The point is not to establish the continuing presence of religious belief beneath secular legality. It is to show that the problem disclosed by the miracle cannot be eliminated simply by excluding its theological formulation. The formal question of authority returns wherever an order must account for the conditions of its own continuation and transformation. The miracle is therefore not merely a historical precursor to the exception. It is a concentrated expression of a problem that the exception makes visible within juridical order.

The theorem of the transfer of systematic conceptual structures provides a historical account of this persistence. In *The Nomos of the Earth* (1950), Schmitt traces the transformation of inherited theological and juridical forms as the European order gives way to a modern international legal order. Such transformations cannot be described either as the uninterrupted survival of premodern categories or as their complete disappearance. These forms are displaced and reconfigured within new historical and juridical conditions. Schmitt's 1957 essay on Erich Przywara's *Analogia Entis* (1932) further clarifies the distinction between theological Analogy and the analogical relations operative in jurisprudence. Although he acknowledges Przywara's critique of modernity, Schmitt does not identify the juridical ratio with the theologians' *Analogia*. Modern political thought no longer possesses a substantive *modus significandi* through which divine attributes could be directly mapped onto the theory of the state (Schmitt, 1995, pp. 573-591; Sinaeian, 2020, pp. 268-284). The continuity at issue is

therefore neither doctrinal nor substantial. It lies in the persistence of formal relations through which questions of authority, unity, mediation, and legitimacy remain intelligible after the displacement of theology as the public ground of political order.

The relation between this theologico-political genealogy and the logic of the political can now be specified. The friend-enemy distinction is not simply another instance of theological analogy, nor can it be derived from the ecclesiological structures examined above. The connection is formal, and it concerns the orthogonality of the political itself. The intensification of association and dissociation takes place across the horizontal dimension of collective relations. Yet no degree of intensity, considered by itself, establishes the specifically political character of a grouping. That character depends on a qualitative contrast that cannot be measured as a further degree of social proximity or antagonism. At the same time, contrast remains politically indeterminate unless it acquires force through the intensification of collective relations. The two dimensions therefore condition one another without becoming interchangeable. The contrast gives political significance to intensification; intensification gives the contrast historical and collective efficacy. This is why the political cannot be reduced either to the intensity of social conflict or to a distinction abstracted from the relations through which it becomes effective.

The earlier juridical and theological analyses illuminate this structure without providing its substantive foundation. The relation between visibility and invisibility discloses how a form becomes effective through what it cannot exhaust. The *complexio oppositorum* articulates the institutional capacity to sustain unity across irreducible differences, while representation gives that unity a concrete public presence. Miracle and belief, finally, disclose the relation between authoritative determination and the recognition through which it becomes effective. These are not equivalent pairs, nor do they map neatly onto the two dimensions of the political. Their significance is that each reveals, in its own domain, the inadequacy of reducing an effective order to either one of its

terms. The analogical relations are thus neither decorative parallels nor evidence of an underlying theological substance. They are historically distinct articulations of a formal problem that helps make the political logic intelligible.

The autonomy of the political consequently does not mean that it is isolated from the other domains of human existence, or that its logic can be understood independently of the historical forms through which it becomes effective. It means that neither the horizontal intensification of collective relations nor the qualitative contrast that gives them political significance can be reduced to the categories of law, morality, economics, or religion. Attempts at neutralization may displace political distinctions into these domains, but they cannot thereby abolish the relation between contrast and intensification. The political may reappear in a vocabulary that claims to transcend it, and its distinctions may acquire new forms under the language of humanity, legality, ethics, or economics. What matters is not that every domain is political in substance, but that none can prevent its own distinctions from becoming politically consequential. The *Konsequenz des Politischen* thus names neither a philosophy of historical necessity nor an inexorable dialectic. It designates the formal consequence of the reciprocal operation of contrast and intensification wherever collective relations acquire a specifically political character.

The orthogonality of the political is therefore the point at which the arguments of this chapter converge. Its historical autonomy rests neither on the preservation of theological substance nor on the elimination of every inherited theological and juridical form. The analogies traced through Schmitt's early writings and later reflections show how authority, unity, and legitimacy remain intelligible through formal relations that undergo historical transformation. But the political has its own distinct logic: the reciprocal relation between a qualitative contrast and the intensification through which it becomes effective. The theologico-political genealogy illuminates the conditions under which this logic can be

institutionally and juridically articulated; it does not determine its criterion. With this distinction in view, the historical question, the logic of the political, and the problem of secularization can be understood as aspects of a single argument.

5. Conclusion

The historical variability of political forms poses a problem not only for the institutional identification of the political but also for the intelligibility of its distinctive logic. If the political cannot be equated with the state, or confined to any historically given configuration of public authority, its autonomy cannot be secured by isolating it from the transformations through which political relations take shape. The argument developed here has been that this autonomy is intelligible only in historical terms. What persists is neither an invariant institutional form nor a substantive principle standing outside history, but a distinct logic through which collective relations acquire political significance. Its coherence lies in the reciprocal relation between qualitative contrast and intensification: contrast distinguishes the political from other domains of human association, while intensification gives that distinction concrete efficacy in the formation of collective groupings. Neither can be reduced to the other, and neither is sufficient on its own. The political thus has its own logic without being historically self-contained.

This account also makes it possible to reconsider the relation between political autonomy and political theology. The latter does not provide the substantive foundation of the former, nor does the autonomy of the political require that its theologico-political history be treated as incidental. Rather, political theology brings into view a problem that becomes especially acute under conditions of secularization: how authority can acquire juridical form, public visibility, and institutional efficacy when its former grounds of intelligibility no longer command general recognition. Schmitt's reflections on right and the state, ecclesial visibility, representation, institutional form, miracle, and exception approach this problem

from different directions. Their significance does not lie in establishing a continuous theological doctrine beneath modern political concepts. They disclose the changing forms through which relations of authority, mediation, and recognition become intelligible and effective. Secularization, on this account, is neither the simple survival of theological substance nor its unqualified disappearance; it entails a transformation in the conditions under which political and juridical order can be grounded and understood.

The distinction between these two levels is essential. Political theology illuminates the historical and juridical conditions under which authority is articulated, mediated, and made effective; the autonomy of the political concerns the irreducible logic by which collective relations become specifically political. The former cannot determine the latter, just as the latter cannot be understood apart from the historical forms in which political authority becomes intelligible. The orthogonal relation between contrast and intensification identifies what is distinctive about the political without turning that distinction into an abstract criterion detached from historical experience. Conversely, the theologico-political inquiry shows why the concrete articulation of political order cannot be reduced to the application of norms or the reproduction of an inherited foundation. The two inquiries therefore meet without collapsing into one another: one specifies the logic of the political, the other clarifies the historical and juridical conditions of its intelligibility.

Schmitt's achievement, and the difficulty that runs through his work, lies in holding these dimensions together. The political is historically constituted, yet not reducible to the particular forms in which it appears; it has an irreducible logic, yet no existence apart from the relations and institutions through which that logic becomes effective. Its autonomy is therefore neither a claim to timelessness nor an assertion of self-sufficient immanence. It is the historically situated autonomy of a distinct mode of collective association, whose intelligibility depends on the relation between the qualitative distinction that makes a grouping political and the

intensification through which that distinction acquires concrete force. Political theology, in turn, makes visible the juridical and institutional problem accompanying this process without supplying its criterion. The result is not a reconciliation of politics with theology, but a more exact account of their relation: the historical transformation of the forms of authority does not abolish the distinct logic of the political, while that logic cannot be understood apart from the changing conditions under which political order becomes intelligible.

References

Blumenberg, H. (1966/1999). *Die Legitimität der Neuzeit*. Suhrkamp.

Böckenförde, E.-W. (1991). Der Begriff des Politischen als Schlüssel zum staatsrechtlichen Werk Carl Schmitts. In *Recht, Staat, Freiheit* (pp. 344–366). Suhrkamp.

Galli, C. (2015). *Janus's gaze: Essays on Carl Schmitt*. Duke University Press.

Galli, C. (2019). Teologia politica: Struttura e critica. In E. Stimilli (Ed.), *Teologie e politica: Genealogie e attualità* (pp. 29–52). Quodlibet.

Gross, R. (2000). *Carl Schmitt und die Juden: Eine deutsche Rechtslehre*. Suhrkamp.

Herrero, M. (2015). *The political discourse of Carl Schmitt*. Rowman & Littlefield.

Hofmann, H. (1964/2010). *Legitimität gegen Legalität: Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*. Duncker & Humblot.

Kelsen, H. (1922). Gott und Staat. *Logos, 11*, 261–284.

Kervégan, J.-F. (1992). *Hegel, Carl Schmitt: Le politique entre spéculation et positivité*. Presses Universitaires de France.

Kervégan, J.-F. (1995). La critique schmittienne du normativisme kelsénien. In C.-M. Herrera (Ed.), *Le droit, le politique: Autour de Max Weber, Hans Kelsen, Carl Schmitt* (pp. 229–241). L'Harmattan.

Kervégan, J.-F. (2011). *Que faire de Carl Schmitt ?* Gallimard.

Loughlin, M. (2017). *Political jurisprudence*. Oxford University Press.

Löwith, K. (1995). The occasional decisionism of Carl Schmitt. In R. Wolin (Ed.), *Martin Heidegger and European nihilism* (pp. 137–158). Columbia University Press.

Mehring, R. (2022). *Carl Schmitt: Aufstieg und Fall. Eine Biographie*. C. H. Beck.

Meier, H. (1988/2013). *Carl Schmitt, Leo Strauss und der Begriff des Politischen: Zu einem Dialog unter Abwesenden* (3rd ed.). J. B. Metzler.

Meier, H. (1994/2012). *Die Lehre Carl Schmitts: Vier Kapitel zur Unterscheidung politischer Theologie und politischer Philosophie*. J. B. Metzler.

Meierhenrich, J., & Simons, O. (Eds.). (2016). *The Oxford handbook of Carl Schmitt*. Oxford University Press.

Müller, J.-W. (2003). *A dangerous mind: Carl Schmitt in post-war European thought*. Yale University Press.

Przywara, E. (1932/1962). *Analogia entis: Metaphysik. Ur-Struktur und All-Rhythmus*. Johannes Verlag.

Schmitt, C. (1914/2015). *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen* (3rd corrected ed.). Duncker & Humblot.

Schmitt, C. (1917/2005). Die Sichtbarkeit der Kirche: Eine scholastische Erwägung. In E. Hüsmert and G. Giesler (Eds.), *Die Militärzeit 1915 bis 1919: Tagebuch Februar bis Dezember 1915, Aufsätze und Materialien* (pp. 445–452). Akademie Verlag.

Schmitt, C. (1919/1998). *Politische Romantik*. Duncker & Humblot.

Schmitt, C. (1922/2021). *Politische Theologie I: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Duncker & Humblot.

Schmitt, C. (1923/2002). *Römischer Katholizismus und politische Form*. Klett-Cotta.

Schmitt, C. (1928/2017). *Verfassungslehre*. Duncker & Humblot.

Schmitt, C. (1930/2016). *Der Hüter der Verfassung: Mit einem Anhang: Hugo Preuß. Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre*. Duncker & Humblot.

Schmitt, C. (1933). *Staat, Bewegung, Volk: Die Dreigliederung der politischen Einheit*. Hanseatische Verlagsanstalt.

Schmitt, C. (1938/1982). *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*. Klett-Cotta.

Schmitt, C. (1940). *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar–Genf–Versailles, 1923–1939*. Hanseatische Verlagsanstalt.

Schmitt, C. (1950a/2009). *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*. Duncker & Humblot.

Schmitt, C. (1950b/2011). *Der Nomos der Erde: Im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Duncker & Humblot.

Schmitt, C. (1950c). Drei Stufen historischer Sinngebung [Drei Möglichkeiten eines christlichen Geschichtsbildes]. *Universitas, 5*, 927–931.

Schmitt, C. (1970/2017). *Politische Theologie II: Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie*. Duncker & Humblot.

Schmitt, C. (1995). *Staat, Großraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916–1969* (G. Maschke, Ed.). Duncker & Humblot.

Schmitt, C. (1950/2002). *Ex Captivitate Salus: Erfahrungen der Zeit 1945/47* (2nd ed.). Duncker & Humblot.

Schmitt, C. (1947–1958/2015). *Glossarium: Aufzeichnungen aus den Jahren 1947 bis 1958* (2nd expanded and corrected ed.; G. Giesler & M. Tielke, Eds.). Duncker & Humblot.

Schmitt, C. (2018). *Der Begriff des Politischen: Synoptische Darstellung der Texte* (M. Walter, Ed.). Duncker & Humblot.

Schmitt, C., & Smend, R. (2012). *„Auf der gefahrenvollen Straße des öffentlichen Rechts": Briefwechsel Carl Schmitt–Rudolf Smend 1921–1961* (R. Mehring, Ed.; 2nd rev. ed.). Duncker & Humblot.

Sinaeian, M. (2020). *Du politique au rapport théologico-politique chez Carl Schmitt* [Doctoral dissertation, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne]. HAL Thèses. https://theses.hal.science/tel-03253297/

Vinx, L., & Zeitlin, S. G. (Eds.). (2021). *Carl Schmitt's early legal-theoretical writings*. Cambridge University Press.

SEGUNDA SECCIÓN

GENEALOGÍAS Y LÓGICAS DE LA DECISIÓN, LA DICTADURA Y LA EXCEPCIÓN

CAPÍTULO 5

CARL SCHMITT'S THEORIES OF DICTATORSHIP: FROM LEGAL PACIFICATION TO SOCIAL HOMOGENIZATION

Lars Vinx[1]

ABSTRACT

This chapter offers a novel analysis of Carl Schmitt's theory of dictatorship, as developed in Schmitt's 1921 monograph *Die Diktatur*. The chapter describes the generic characteristics Schmitt attributes to the institution of dictatorship, and it explains the difference between commissarial and sovereign dictatorship as well as the distinction between dictatorship and sovereignty. The analysis shows that Schmitt's conception of dictatorship is trapped

1 University of Cambridge. Email: lv330@cam.ac.uk

in an ambiguity: Schmitt understands dictatorship both as creating the conditions for the realization of the rule of law, conceived as a context-transcendent ideal, and as laying the political ground for a constitution that expresses the values associated with a particular political community. The tension between these two conceptions of the purpose of dictatorship is resolved, in later work, in favour of the expressive conception, but this move makes it impossible to uphold the claim that dictatorship can be justified by appeal to its role in the realization of an ideal of legality.

Keywords: Carl Schmitt, Dictatorship, Sovereignty, Rule of Law, Constituent Power

RESUMEN

Este capítulo ofrece un análisis novedoso de la teoría de la dictadura de Carl Schmitt, desarrollada en su monografía de 1921, *Die Diktatur*. El capítulo describe las características generales que Schmitt atribuye a la institución de la dictadura y explica la diferencia entre la dictadura comisarial y la dictadura soberana, así como la distinción entre dictadura y soberanía. El análisis muestra que la concepción schmittiana de la dictadura está atrapada en una ambigüedad: Schmitt entiende la dictadura tanto como aquella que crea las condiciones para la realización del Estado de derecho, concebido como un ideal que trasciende los contextos particulares, como aquella que establece las bases políticas para una constitución que expresa los valores asociados a una determinada comunidad política. La tensión entre estas dos concepciones del propósito de la dictadura se resuelve, en sus trabajos posteriores, a favor de la concepción expresiva; sin embargo, este desplazamiento hace imposible sostener que la dictadura pueda justificarse apelando a su función en la realización de un ideal de legalidad.

Palabras clave: Carl Schmitt; dictadura; soberanía; Estado de derecho; poder constituyente.

Introduction

Carl Schmitt's theory of dictatorship (Schmitt, 1995; Schmitt, 2023a; Schmitt, 2023b) is widely recognized as a key aspect of Schmitt's oeuvre (see McCormick, 1997; Thiele, 2003; Dyzenhaus, 2006, pp. 35–54; Nippel, 2011; Kelly, 2017; Pérez-Crespo, 2023), but it is not always well understood. Some of the most prominent literature on Schmitt's theory of dictatorship contains serious misunderstandings. In particular, the literature is confused about how Schmitt understood the relationship between dictatorship and sovereignty, and it is occupied, as a result, with pseudo-questions that do not contribute to a better understanding of Schmitt's ideas.

John P. McCormick's widely-cited article 'The Dilemmas of Dictatorship', for instance, claims that Schmitt's 1921 book *Dictatorship* was intended to defend the commissarial "Roman institution of dictatorship as a theoretical-historical standard for emergency measures" (McCormick, 1997, pp. 163–164) against a conception of sovereign dictatorship that the early Schmitt, or so McCormick argues, associated with the communist idea of a dictatorship of the proletariat. McCormick goes on to claim that Schmitt abandoned his supposed hostility towards sovereign dictatorship only a year later in *Political Theology*, a work that McCormick interprets as a plea in favour of sovereign rather than commissarial dictatorship. McCormick then asks how to explain this supposedly dramatic shift. But the question is misguided. It arises from a mistaken conflation of sovereignty with sovereign dictatorship – two notions that Schmitt, as we will see, distinguishes sharply. The conflation, in turn, stems from a failure to grasp that Schmitt takes all forms of dictatorship, including sovereign dictatorship, to be commissarial in character.

Duncan Kelly's chapter on Schmitt's theory of dictatorship in the recent *Oxford Handbook of Carl Schmitt* is hung up on the very same mistake. Kelly assumes that the fact that sovereign dictatorship "somehow exists both outside of and prior to the constitution itself" must entail that "sovereign dictatorship certainly does not act

under a commission" and is therefore "not commissarial" in character (Kelly, 2017, p. 230), even while Schmitt, in *Dictatorship*, repeatedly and explicitly affirms the opposite. Like McCormick, Kelly (2017) seems to think it is obvious that sovereign dictatorship is to be identified with sovereignty, and then goes on to argue that the intention of Schmitt's reading of Article 48 of the Weimar Constitution was to push the popular sovereign aside by placing the president of the Weimar Republic as a "representative sovereign" in "the space occupied by constituent power" (p. 237). The argument for this reading rests on Kelly's misinterpretation of Schmitt's characterization of the constituent power as "*das unorganisierbar Organisierende*" (p. 234; roughly: that which is unorganizable but organizing). According to Kelly, this description evinces a hostility towards the constituent power on Schmitt's part. Because the people are unorganisable, Kelly's Schmitt argues, they must be organised by a Hobbesian sovereign authority if they are to be more than a disaggregated multitude. But the German phrase "*das unorganisierbar Organisierende*" does not merely say that the people cannot be organised—a claim that Schmitt (2008a) will repeat in his later *Constitutional Theory* to argue that no constituted order can ever extinguish the constituent power of the people and to claim that the exercise of constituent power cannot be bound to predetermined procedural constraints (pp. 127–128). The phrase also emphasises that the people are an organising force, the source of constituted authority, which does not support the view that Schmitt thought the constituent power needed organising by a Hobbesian sovereign representative.

This is not merely a minor exegetical quibble. Interpretations of Schmitt's theory of dictatorship that identify sovereign dictatorship with Hobbesian sovereignty misunderstand what Schmitt's theory of dictatorship is meant to accomplish. The Schmitt of the 1920's is aware that the classical early-modern conception of sovereignty is dead. It is incompatible, for one, with a modern liberal and democratic constitutional order. In a democratic age, which is convinced that a constitutional order can only be justified by appeal to the will of the people, it must also lack the necessary

ideological support to be politically feasible. If sovereignty is to remain relevant to constitutional theory, it must be given democratic credentials, and Schmitt's theory of sovereign dictatorship does that by arguing that sovereign dictatorship is the way in which the constituent power of the people manifests itself (see Rubinelli, 2020, pp. 129–135). Schmitt's *Dictatorship* does not argue against the theory of sovereign dictatorship as Marxist, it is intended to suggest that those who oppose Marxism must adapt the theory of sovereign dictatorship to their own purposes.

This chapter seeks to clarify Schmitt's theory of dictatorship. The first part of the chapter offers an account of the legal-theoretical background to Schmitt's theory of dictatorship. Schmitt's theory of dictatorship, it will be argued, responds to the legal-positivist critique of the classical theory of sovereignty. The second part of the chapter provides an outline of the key elements of Schmitt's theory of dictatorship. It seeks to explain the distinction between commissarial and sovereign dictatorship and to show that Schmitt's theory of dictatorship is best understood as an attempt to reconfigure the theory of sovereignty in a way that makes it applicable to a modern constitutional and democratic political framework. The third part of the chapter aims to assess the political intentions that drive Schmitt's theorizing on dictatorship.

The chapter's main claim is that Schmitt's theory of dictatorship is characterized, from the very beginning, by an internal tension between two different understandings of the ends of dictatorship. These competing understandings generate two different theories of dictatorship – one that puts dictatorship in the service of the rule of law and another that puts dictatorship in the service of the self-assertion of a political community. During the 1920's and early 1930's, Schmitt puts increasing emphasis on the second rather than on the first of these two theories of dictatorship. This shift of emphasis, it will be argued, undermines the distinction between dictatorship and mere despotism that Schmitt was initially concerned to defend. What makes the conception of dictatorship that Schmitt eventually arrives at problematic, in the early 1930's,

is not that it replaces the constituent power of the people with a Hobbesian sovereign but that it articulates and affirms the exclusionary logic of plebiscitary authoritarianism.

1. Schmitt and the Disappearing Sovereign

Carl Schmitt's political and constitutional writings are famous for a series of memorable one-liners. The most notorious is the claim, offered as the first sentence of *Political Theology*, that the "sovereign is he who decides on the exception" (Schmitt, 2005, p. 5). To grasp the point of the claim, it is important to understand what question it is meant to address. The answer may appear obvious: the claim that the sovereign is he who decides on the exception responds to the question of who the sovereign is. This simple answer, however, does not fully reveal Schmitt's reasons for claiming that the sovereign decides on the exception. The claim is not merely intended to aid in the identification of the sovereign but also to defend a further and highly controversial thesis. Schmitt's definition of sovereignty is meant to signal adherence to the view that the existence of a legal order presupposes the existence of a sovereign authority.

That latter thesis has a venerable pedigree in the history of legal and political thought. It is articulated in the works of Bodin (1992) and Hobbes (1996), two authors whom Schmitt discusses at length and often favourably, and it forms the core of John Austin's theory of law (Austin, 1995), with which Schmitt was familiar (see Schmitt, 2023a, p. xx). According to Austin, who took his cues from Hobbes, laws are sanction-backed commands issued by a sovereign who is habitually obeyed by the bulk of the members of the society they rule but who does not pay habitual obedience to anyone else, whether inside or outside their own society. If all laws are sovereign commands, then there can be no law without a sovereign. What is more, the power of a sovereign, Austin argued, is, by definition, legally illimitable. To be subject to legal limitations, a sovereign would have to be subject to a higher authority capable

to issue commands to the sovereign, in which case the sovereign would not be the (true) sovereign.

The theory of sovereignty, as H.L.A. Hart once put it, takes the view that sovereignty is as essential to a legal order as having a backbone is to a man (Hart, 1994, p. 50). That assumption, however, is no longer considered to be defensible among legal theorists. As Hart argued in *The Concept of Law*, the theory of sovereignty cannot account for important legal phenomena (see Hart, 1994, chapters II–IV): it fails to explain the continuity and persistence of laws, the possibility of lawful succession, or the legal status customary norms. The denial of the very possibility of legally limited supreme authority, moreover, would appear to conflict with the indubitable existence of constitutional systems that do not provide for or recognize a sovereign authority unbound from all legal constraint. The law, Hart concluded, must be based on a fundamental rule, not on a sovereign decision; a rule that authorizes legal authorities, in the first place, to take decisions that have legal effects. The fundamental rule of a legal system might, Hart conceded, empower a supreme legislator to legislate without being subject to any material constraints. But it might equally provide for a constitution that imposes constitutional limitations even on a society's highest political authorities or that distributes the powers of sovereignty to a plurality of different organs of state. The claim that a sovereign is necessary for the existence of legal order is to be rejected.

The Schmitt of *Political Theology*, of course, could not have been aware of Hart's attack on Austin's theory of sovereignty (Hart's *Concept of Law* was first published in 1961). He was familiar, however, with very similar critiques of the theory of sovereignty in the German-language jurisprudential literature of the late 19th and early 20th century. The prevailing positivist tendency in German public law associated with Paul Laband attributed sovereignty not to a sovereign person but to the state, understood as an institution constituted by legal norms (see Stolleis, 1992, pp. 102–109). Hans Kelsen radicalized this view to the thesis that the law and the state are identical, and that sovereignty is to be identified with the

autonomy of positive law. To say that a state is sovereign, in this view, is to say that its law, as identified by recourse to a basic norm, is self-validating (Kelsen, 1920, chapters 1–4; Kelsen, 1925, pp. 71–76; Kelsen, 1928, pp. 114–204).

Kelsen presents his reformulation of the theory of sovereignty as a descriptive insight into the nature of legal order not bound to any time and place or committed to any political interest. He argued that the theory of sovereignty, in its original form, had, by contrast, been an ideology rather than a scientific theory. It had defended the flawed claim that the existence of legal order depended on a sovereign authority endowed with the power to unbind itself from the law to bolster the authority of monarchy and to put limits on the democratization of the state (see Kelsen, 2008, pp. 125–137). Kelsen's legal theory, the Pure Theory of Law, did not, or so Kelsen argued, carry any political implications. But it supported the conclusion, like Hart's later version of positivist legal theory, that a legal system could exist and function without a sovereign. Autocracy, in Kelsen's view, cannot be justified or defended as a precondition of legal order.

Schmitt's claim that the sovereign is he who decides on the exception aims to revive the theory of sovereignty in the face of such positivist critique, but in a different form than the one it had taken in Hobbes. Though the classical theory of sovereignty, as presented by Hobbes, attributes a wide range of powers to a sovereign, its focus is very much on the power of legislation. The sovereign is presented, first and foremost, as a lawmaker who is empowered to make and unmake laws as he sees fit, without being hampered or constrained by the customary privileges of estates (see Hobbes, 1996, p. 231). But despite its emphasis on legislation, the classical theory of sovereignty does contain the germ of Schmitt's emphasis on the connection between sovereignty and the exception. Hobbes contrasts a condition of lawful governance with a state of nature or a state of civil war. The laws of a sovereign have application only to those who acknowledge their subjection to a sovereign and have thus entered the pacified condition of civil society. The sovereign

retains the power to treat persons unwilling to submit to the law as enemies rather than subjects, and then to use the means of war to repress them (see Hobbes, 1996, p. 216). It is this aspect of the Hobbesian theory of sovereignty Schmitt seized on.

This shift of emphasis responds to the fact that modern constitutions do not typically provide for a sovereign legislator endowed with an untrammelled power to make and unmake laws. However, modern constitutions still rest on a condition of social peace. Peace, Hobbes argued, does not consist in the mere absence of fighting. There is peace only where one can trust that hostilities will not break out (see Hobbes, 1996, pp. 88–89). For that to be the case, all important social groups must accept a society's basic arrangements and must trust each other to do so. Legal order may have no need for a sovereign legislator, but it does have a need for a sovereign pacificator, a person or institution capable to step forward in a situation of crisis and to suspend the law to safeguard or to restore a condition of normality (Schmitt, 2005). The claim that legal order requires a sovereign can thus be restated as the claim that a legal order rests on a condition of normality which must be guaranteed by an authority that is capable of taking a decision on the exception, should the condition of normality be threatened, and then to take the action that is necessary to restore it without being hampered by constraints imposed by legal norms. Where there is an authority capable of taking the decision on the exception, the normal operation of the law is conditional on the tacit acceptance of that authority. Hence, the claim that the sovereign is he who takes the decision on the exception.

One motive for this shift from a focus on the power of legislation to the focus on the power to decide on the exception is to make the theory of sovereignty more descriptively plausible. The attempt to identify a person or institution who possesses the ability to decide on the exception appears more promising, in the face of modern, liberal and democratic constitutional conditions, than the attempt to identify a sovereign legislator. The reappearance of sovereign authority in an emergency, Schmitt argued, indicates

that liberal constitutionalism has merely suppressed but not solved the problem of sovereignty (Schmitt, 2005; for a recent systematic overview on the topic see Kaiser, 2020). It was therefore unsurprising that the constitution of the Weimar Republic, for instance, did provide for an authority, the President acting with parliamentary approval, that was capable, under the infamous article 48 of the Weimar Constitution, of deciding on the exception (see Rossiter, 1948, pp. 31–73).

Of course, a contingent fact about a particular constitution cannot validate a theory of sovereignty which is intended to make a general claim about all instances of legal order. The theory of sovereignty, it might be argued, remains descriptively implausible even after the shift from a focus on legislation to a focus on the exception. The claim that the existence of legal order presupposes a sovereign authority capable of deciding on the exception conflicts, it would seem, with the fact that there are constitutional systems that do not provide for an authority capable to bring about a wholesale suspension of legal order and that have nevertheless enjoyed long-term stability.

This objection would be decisive if Schmitt's theory of sovereignty were purely descriptive. Schmitt's attempt to revive the notion of sovereignty, however, is linked to a normative concern. Where there is no sovereign who can decide on the exception, there may be laws, but those laws may come to apply to a social condition that is abnormal, in the sense that there is no consensus among all key social groups about a society's proper form of life. In that case, the application of laws, as made in democracy by a mere numerical majority, is bound to amount to little more than the oppression of one part of society by another, to what Schmitt often describes as the 'indirect rule' of one social faction over another (see Schmitt, 2004, pp. 30–32; Schmitt, 2008b, chapter VI). A condition of normality or sufficient homogeneity, in other words, is required for the *legitimate* applicability of laws. And if a situation of normality can only be guaranteed by a sovereign who can decide on the exception, we arrive at the conclusion that the existence of

a legitimate legal order is guaranteed only where there is a sovereign who can decide on the exception.
Schmitt's attempt to revive the theory of sovereignty faces a further, ideological challenge. Any constitutional framework stands in need of justification, and the only source of justification currently available, Schmitt argues, is the appeal to the constitution's production by the constituent power of the people. We live in a democratic age, if not always in political reality, then at least in ideological terms. To be legitimate, a constitutional framework must be perceived to express the will of the people (see Schmitt, 2008a, pp. 125–139). The role of the sovereign who is to decide on the exception can therefore no longer be occupied by an absolute monarch whose authority is grounded in traditional, religious or dynastic legitimacy. Sovereign authority must be linked up with a democratic understanding of constitutional legitimacy.

It is at this point that the notion of dictatorship becomes relevant. Since the institution of dictatorship, unlike that of established monarchy, can be grafted onto a democratic constitutional order and be defended by appeal to democratic ideology, it holds out the promise to make sovereignty, understood as the power to decide on the exception, at home in a modern constitutional framework.

2. Schmitt on the Nature and the Forms of Dictatorship

It is easy to misread Schmitt's *Dictatorship* (Schmitt, 2023a) by assuming that it is a mere work of mere historical scholarship, intended to do no more than to outline the historical genesis and transformation of the institution of dictatorship. The book, however, pursues a more ambitious aim, as Schmitt himself points out at the very beginning of the preface to the first edition (see Schmitt, 2023a, p. xiii). It is intended to offer a systematic analysis of the nature of dictatorship. The results of that analysis are outlined succinctly in the preface to the first edition and then developed in more detail in the several historical chapters of the book. In what follows, I will reconstruct Schmitt's analysis of the nature of dicta-

torship. My aim in this section is not historical but systematic – to understand the internal logic of Schmitt's concept of dictatorship.

2.1 The Commissarial Character of Dictatorship

Though he distinguishes between commissarial and sovereign dictatorship, Schmitt argues that all forms of dictatorship, including sovereign dictatorship, are commissarial in nature.

The claim that all dictatorship exhibits a commissarial character refers to two distinct but related features of dictatorship. The first of these features might be called the 'agential nature of dictatorship'. Dictatorship, Schmitt argues, is always exercised in someone else's name. A dictator does not make use of a power which is their own but acts on behalf of some other person or group. Or to use a piece of modern social-scientific terminology: a dictator is always an agent, not a principal (see Schmitt, 2023a, pp. 33–41 [for commissarial dictatorship] and 142–143 [for sovereign dictatorship]). The second and related characteristic of dictatorship is that dictatorship is not a permanent office to which the person or group exercising dictatorial powers might have a legally enforceable claim, like a civil servant who enjoys privileges of tenure. A dictator is appointed or empowered by their principal, rather, to accomplish some specific end. Dictatorship expires once that end has been secured. To capture this characteristic of dictatorship, we may say that dictatorship is always 'task specific' (see Schmitt, 2023a, pp. 11, 38–39, 132–134).

Schmitt argues that both commissarial and sovereign dictatorship exhibit both characteristics. Sovereign dictatorship, as much as commissarial dictatorship, is both agential and task specific (see Schmitt, 2023a, pp. 134, 142). As a result, both forms of dictatorship participate in the commissarial character of dictatorship, notwithstanding the fact that Schmitt distinguishes between commissarial and sovereign dictatorship.

There is ample exegetical evidence that Schmitt is committed to the claim that all instances of dictatorship bear a commissarial character. For instance, Schmitt remarks in the preface that "ev-

ery dictator is necessarily [...] a commissar" (Schmitt, 2023a, p. xix). This remark is made right before the first mention of the distinction between commissarial and sovereign dictatorship. Schmitt emphasizes that the sovereign dictator "remains a commissar", namely "an immediate people's commissar", that is, "a dictator who also dictates to his principal without ceasing to legitimate himself through him" (Schmitt, 2023a, p. xix). The discussion of the nature of sovereign dictatorship in chapter IV of *Die Diktatur*, what is more, makes it clear that sovereign dictatorship is task specific. It is devoted to the aim of creating the conditions under which a novel constitution, made in the name of the people, can come into force. Even a sovereign dictator, then, does not act under their own authority but claims to implement the will of a principal. Sovereign dictatorship, as much as commissarial dictatorship, is therefore in its nature impermanent.

2.2. Dictatorship as a Means to an End

Whatever else it may be, dictatorship is a mode of governance. As such, Schmitt argues, it is characterized by what might be called its 'goal directedness.' Dictatorship, as Schmitt points out again and again, is a means to the realization of an end (see Schmitt, 2023a, pp. xvi, 11, 38–39, 131–134). That description alone, to be sure, would not distinguish dictatorship from non-dictatorial forms of governance that take place under the constraint of the rule of law. Policing, for instance, is a means to the ends of bringing about public security and of deterring and punishing crime, even while it is constrained by legal requirements that protect the rights of those suspected of criminal activity. What characterizes dictatorship, according to Schmitt, is that all legal constraints on the permissible means to achieve the relevant end fall away. In dictatorship, the interest in the realization of the end alone comes to govern the means. The effectiveness and efficiency of the means for reaching the end is the sole standard for the evaluation of the suitability of the methods employed in dictatorial action. Ideally, a dictator is

empowered to take whatever measures they deem are necessary, or most effective and efficient, to accomplish dictatorship's ends.

Schmitt's early discussions of dictatorship frequently emphasize a point closely related to the goal directedness of dictatorship. What dictatorship seeks to accomplish, as we have seen, is to bring about a particular kind of factual situation, namely a factual situation of normality in which it becomes possible for legal norms to be legitimately applied. Measures of dictatorship, Schmitt argues, are therefore likewise purely factual. A dictator does not exercise normative powers of law-making or judicial decision that bring about changes in the law as a normative order. Rather, dictatorship seeks to create or maintain a state of factual social normality, by whatever means necessary, a condition under which norm-regulated governance can function legitimately (Schmitt, 2023b, pp. 249–254).

2.3 Dictatorship and the Law

The factual measures that characterize dictatorial action are typically measures that the agents who perform acts of dictatorship would not normally be authorized to employ. In many instances, they are acts that would also, under ordinary conditions, be legally impermissible. But dictatorship, in Schmitt's concept, does not involve flouting the law or acting *ultra vires*, and neither are acts of dictatorship to be regarded as culpable violations of the law. Rather, they take place in a space of a-legality as opposed to illegality (see Lindahl, 2013, pp. 13–42) which is created by a suspension of legal norms that would otherwise condition and constrain the powers of those exercising public authority. It is precisely because dictatorship is linked with a state of exception, a state in which the law is suspended, in whole or in part, that it is nevertheless intimately connected to the law. This connection has two aspects. Schmitt argues, first, as we have already seen, that the end of dictatorship is to create or restore the conditions under which legal norms become legitimately applicable. To create the conditions for the rule of law is the end of dictatorship. Schmitt also holds, second, that for some agent to be a dictator, they must be empow-

ered by a "supreme authority", by an authority, that is, that is "legally capable of suspending the law and to authorize dictatorship" (Schmitt, 2023a, p. xviii).

Schmitt does not argue, in other words, that any form of legally untrammelled action for the attainment of any end would qualify as dictatorship. Dictatorship as goal directed action in a state of exception stands in a dialectical relationship to the state of normality in which legal norms apply. It is functionally dependent, as Schmitt puts the point, on what it negates:

> The fact that every dictatorship contains an exception to a norm does not imply the random negation of whatever norm. The internal dialectic of the concept lies in the fact that it is precisely the norm whose rule in historical and political reality is to be secured by dictatorship that is negated. There can therefore be a contradiction between the rule of the norm to be realised and the method of its realisation. In legal-philosophical terms, this is the essence of dictatorship, namely the general possibility of a separation of legal norms from the norms of the realization of law. A dictatorship that does not make itself dependent on success corresponding to a normative idea, but success which must be brought about in concrete terms, and which therefore does not have the purpose of making itself superfluous, is arbitrary despotism. (Schmitt, 2023a, p. xvii [my translation])

For some exercise of power that is unconstrained by legal norms to count as an instance of dictatorship, the end pursued by that exercise of power must be the creation of a social condition in which legal norms are (legitimately) applicable. Though it takes place in a space of a-legality, dictatorship thus serves the cause of the law. The potentially harmful forms of action a dictator will engage in are justified only where they aim to create and restore the factual social presuppositions of what one might call a 'legally pacified condition'.

The claim that dictatorship is something other than random despotism because it serves to establish the conditions under which legal norms become legitimately applicable refers back to Schmitt's early legal-theoretical works, which had already empha-

sized the significance of the problem of the realization of law (see Vinx & Zeitlin, 2021). But it raises an obvious question. If the law was whatever the dictator claims it is, then dictatorship's directedness towards the end of creating a legally pacified condition would fail to distinguish it from random despotism. For the claim that dictatorship can draw justification from the fact that it prepares the conditions under which laws can apply to have justificatory purchase, one must commit to some objective conception of what makes for a legally pacified condition, and one must assume that that condition is inherently morally valuable.

Schmitt seems to acknowledge this point, in the preface to *Dictatorship*, in an interesting remark on Rudolf von Ihering's view of the relation between the law and its ends. Schmitt claims that dictatorship marks "the unleashing of purpose from the law". It is characterized by the fact that it pays no attention to "the opposing will of a legal subject", although respect for the will of the legal subject is otherwise "essential to law" (Schmitt, 2023a, p. xviii). But Schmitt then goes on to argue, turning against Ihering, that it would be wrong to conclude that the law is nothing but a means to attain whatever ends a ruler might choose to pursue:

> However, he who sees in the core of all law nothing but yet another purpose is not at all capable of finding a concept of dictatorship, because for them every legal order is only latent or intermittent dictatorship. Jhering expresses himself as follows (*Zweck im Recht* II3 251): law is a means to an end, to the existence of society; if the law proves incapable of saving society, force intervenes and does what is necessary. That, then, is the "rescuing deed of state power" and the point where law flows into politics and history. Speaking more precisely, however, it would be the point at which the law would reveal its true nature and at which the restrictions of its purely purposive character, which may perhaps have been approved for mere reasons of expediency, would cease. War against the external enemy and the suppression of internal unrest would not be exceptional circumstances, but the ideal or normal case in which the law and the state unfold their inner purpose with immediate force. (Schmitt, 2023a, p. xviii [my translation])

Schmitt suggests his observations about the implications of Ihering's view amount to a *reductio ad absurdum* of the latter. If the law, rather than being an end, was itself nothing but a mere means to some other end – an end such as the aggrandizement of the state's power or the elimination of dissent – then it would be impossible, Schmitt claims, to draw any meaningful distinction between lawful governance and dictatorship, since dictatorship would then no longer be exceptional. Dictatorship would no longer have a distinctive purpose, the creation of a legally pacified condition, but would serve the same ends, whichever they may happen to be, as governance by law. It would follow that dictatorship could be characterized only by reference to the fact that it is unbound from legal constraint, not by its ends. We may add that lawful governance would no longer be normal. It would be justified only for so long as it turned out to be a more effective and efficient means than the use of a-legal measures to attain whatever ends those in control of the state might wish to pursue.

As it stands, Schmitt's critique of Ihering seems to beg the key question. It is true that Ihering's approach robs dictatorship of the distinctive character Schmitt wishes to attribute to it. But that is a mistake, one might respond, only if Ihering goes wrong in claiming that the law (like dictatorship) is nothing more than a means to the ends the state may wish to pursue rather than an end in itself. The claim that law is just a means to an end denies that the rule of law has intrinsic moral value. If that denial is correct, then it makes no sense to criticize Ihering for not acknowledging that dictatorship, to be legitimate, must serve the end of securing the rule of law. Legally constrained and legally unconstrained governance would both have to be evaluated by appeal to the question which mode of governance, given the factual circumstances, best serves the ends that political rulers wish to accomplish.

To avoid begging the question against Ihering, Schmitt would have to defend the claim that the law must never be a mere means to an end, but must itself be the end, the end that justifies dictatorship. He would have to offer a defence of the view, in other words, that

a legally pacified condition is intrinsically morally valuable. While Schmitt appears to recognize the commitment in his discussion of Ihering, he does not address the question of the value of rule of law head-on and remains content, as in other early legal-theoretical works (see Vinx & Zeitlin, 2021), with the vaguest of suggestions – in this instance, with the claim that it is essential to legal governance to show a respect for the will of the subject of the law that would be incompatible with Ihering's utilitarian perspective.

Let us move to the second way in which dictatorship is connected to the law, to the claim, that is, that for some agent to be a dictator, they must be empowered by a "supreme authority" which is "legally capable of suspending the law and to authorize dictatorship". To argue for this claim, Schmitt points out that the directedness of dictatorship towards the end of the creation of a legally pacified condition is not by itself sufficient to make dictatorial action acceptable:

> The justification for dictatorship, which lies in the fact that it ignores the law, but only in order to realise it, is therefore meaningful in terms of content, but is not yet a formal derivation and therefore not a justification in the legal sense, because even the best real or supposed purpose cannot justify a breach of the law, and the creation of a state of affairs that corresponds to the principles of normative correctness does not yet confer legal authority. The formal characteristic lies in the empowerment [of the dictator] by a supreme authority that is legally capable of suspending the law and authorising a dictatorship […]. (Schmitt, 2023a, p. xviii [my translation])

Let me draw out one important implication of this second connection between dictatorship and the law. As we have already seen, Schmitt holds fast to the claim that dictatorship is inherently agential. If dictatorship is inherently agential, then dictatorship requires a principal who can authorize the dictator to engage in dictatorial activity. The authorization involves a suspension of the law, creating the space of a-legality in which the dictator is to act. Schmitt claims, in the passage above, that it is the principal, not the agent or dictator, who authorizes that suspension. Given that Schmitt

is committed to the view that it is the sovereign who decides on the exception, we can conclude that the principal, the supreme authority of which Schmitt speaks here, must be the sovereign. It then follows as well that Schmitt distinguishes between dictatorship and sovereign authority, to the point of taking the two positions to be incompatible. A dictator, being an agent, can never be a sovereign. A sovereign, being a principal, can never be a dictator.

2.4. Commissarial and Sovereign Dictatorship

Schmitt himself describes the distinction between commissarial and sovereign dictatorship as the key result of his analysis. Our reconstruction thus far raises a question about that distinction we must now attempt to answer. If all dictatorship is commissarial in character, what is the difference between commissarial and sovereign dictatorship?

The answer to that query introduces a further element into the framework of Schmitt's theory of dictatorship. So far, we have emphasized that the end of dictatorship is to provide the social prerequisites for a legally pacified condition. We have also seen that Schmitt is committed to the claim that a legally pacified condition is intrinsically morally valuable. This claim suggests a kind of universalism about the normative appeal to legality; a universalism that is characteristic of some of Schmitt's theoretical forebears, in particular of Hobbes (see Dyzenhaus, 2001; Vinx, 2012). What is valuable about a legally pacified condition, it might be argued, is that individuals enjoy the protections of the rule of law, understood to comprise a set of standards of legality and natural justice, coupled with the promise that the law will, at least in normal circumstances, be faithfully applied by the ruler. The value of a legally pacified condition, in this perspective, is invariant across different instances of legal order. For individuals to avail themselves of the benefit of the rule of law, a legal order must always follow the same template for legal pacification. It must be committed to respecting the principles of the rule of law as they have been described in the jurisprudential literature (see Fuller, 1969).

The novel element in Schmitt's theory of dictatorship that underpins the distinction between commissarial and sovereign dictatorship is the concept of constitution, and what comes with it, as we shall see, is an element of contingency or particularity that strains against the implicit universalism of the ideal of legal pacification.
The distinction between commissarial and sovereign dictatorship is explicable easily enough once the concept of constitution is brought into play: Commissarial dictatorship is dictatorship that is employed to preserve or to restore an existing constitutional framework, by preserving or restoring the social preconditions of the legitimate applicability of its constitutional norms. Sovereign dictatorship, by contrast, is dictatorship that is employed to establish the social preconditions under which the norms that make up a novel constitutional framework can come into force (see Schmitt, 2023a, chapter IV).

Note that the appeal to an existing constitution or to a constitution that is yet to be created subtly redefines the end of dictatorship. Dictatorship is no longer taken to serve the end of the creation of a generic legally pacified condition; an end that would, presumably, be equally served by any stable constitutional order (insofar as it is also a legal order). Rather, dictatorship is now taken to serve the end of establishing what might be called a 'constitutionally pacified condition'. The legitimacy of commissarial dictatorship depends on an appeal to the legitimacy of a *particular* existing constitution that is to be preserved, while the legitimacy of sovereign dictatorship depends on an appeal to a *particular* constitution that is to be created.

It might have been less confusing for Schmitt not to speak of commissarial and sovereign dictatorship but to use some other terminology. He might have distinguished, for instance, between a constitution-preserving and a constitution-creating dictatorship. The reason to call sovereign dictatorship sovereign is nevertheless intuitive enough: a sovereign dictator, though an agent, exercises a power that is not derived from or bound to an existing constitution. Still, one must not be misled by Schmitt's terminology. In a sovereign dictatorship it is not the dictator who is sovereign. Rath-

er, the dictator exercises the sovereignty of their principal. Sovereign dictatorship is the way in which the sovereignty or constituent power of the people manifests itself.

It is to be admitted that the claim that dictatorship is inherently agential is stretched to its outermost limit in Schmitt's conception of sovereign dictatorship. If sovereign dictatorship is to be unbound from the existing constitution, a position of sovereign dictatorship cannot rest on appointment or authorization under rules provided by an existing constitution and the dictator cannot be held accountable by any existing institution. The notion of sovereign dictatorship is therefore unavoidably political. To successfully lay claim to the mantle of sovereign dictator, an agent must enjoy sufficient *de facto* support from the members of their society to declare a state of exception, to brush away the existing constitution, to reform society by dictatorial means, to then finally put in place a novel constitution. If there is indeed sufficient public support for the actions undertaken by those who lay claim to sovereign dictatorship, their decision on the exception can be attributed to the people, as a supreme authority capable of authorizing a wholesale suspension of law. The claim to sovereign dictatorship, Schmitt argues, refers to a "genuine commission", unlike the appeal of the absolute sovereign to divine right, as it "appeals to the ever-present people that can take action at any time" (Schmitt, 2023a, p. 142; for a contemporary rehearsal of the theme in a US context see Posner & Vermeule, 2010).

Even if it is granted that sovereign dictatorship is genuinely agential in character, Schmitt's theory of dictatorship will be left with a further question. The appeal to a particular constitution that makes sense of the distinction between commissarial and sovereign dictatorship puts pressure on the idea of an invariant and intrinsically valuable core of legality that is instantiated in every legal order. Could a popular sovereign license the creation or the defence of a constitution that conflicts with values implicit in the notion of a legally pacified condition?

It might be argued, of course, that the ideal of constitutional order is as implicitly universal as the ideal of legal order, so that a constitutionally pacified condition will always include and protect the invariant core of legality. Some notable contemporary authors claim, in this vein, that there is no real difference in content between the ideal of a constitutionally pacified condition and the ideal of a legally pacified condition (see Allan, 2013; Dyzenhaus, 2022).

Schmitt, however, moves down a different path, one that emphasizes the idea that constitutions have a content that is particular rather than universal, a content expressing the identity of a specific political community. In consequence of this emphasis, Schmitt prioritizes the second of the two conditions of legitimacy of dictatorship that have been distinguished above and moves towards the claim that to have been authorized by the constituent power or popular sovereign is not merely a necessary but a sufficient condition of the legitimacy of acts of dictatorship. Though it starts with an affirmation of the intrinsic value of legality, *Dictatorship* also contains passages in which Schmitt commits to the view that the people, as constituent power, are entirely free to choose any constitutional framework they prefer (see Schmitt, 2023a, pp. 139–140). The idea that a legally pacified condition is intrinsically valuable thus begins to be pushed aside by the claim that what is intrinsically valuable is a constitutional order that expresses the political identity of the people whose constitutional order it is. This latter view is fully articulated in the 1928 *Constitutional Theory* (Schmitt, 2008a), a book that makes it clear that the rule of law is secondary to the preservation of political homogeneity (see Schmitt, 2008a, pp. 235–252). Conformity to the supposed will of the people becomes the dominant standard of legitimate governance as well as of the justified use of dictatorial means.

The content of the notion of a constitutionally pacified condition, under this latter approach, is no longer invariant. It expresses the pre-legal political identity of a particular political community – which, in Schmitt's view, is always defined by the exclusion of an internal or external enemy (Schmitt, 2007) – and it is therefore

no longer to be assumed that any constitutionally pacified condition will guarantee that all members of society can expect to be protected by invariant principles of legality. The rule of law, rather, applies only to those who belong to the group (compare the interpretation of democratic equality given in Schmitt, 2008a, pp. 257–267). The justificatory connection between dictatorship and the rule of law is weakened and the normative case for dictatorship is hollowed out.

2.5. Dictatorship and Sovereignty

Some interpreters of Schmitt's theory of dictatorship have been taken in by an ambiguity of the phrase 'sovereign dictatorship' which has led them to fail to realize that Schmitt argues that a sovereign cannot be a dictator and a dictator cannot be a sovereign (McCormick, 1997; Kelly, 2017). The phrase 'sovereign dictatorship' might be understood to refer to dictatorial activity that is exercised by a sovereign, to dictatorship by a sovereign. Sovereign dictatorship, in this view, takes place whenever a sovereign is engaged in governance unbound from legal constraints. But Schmitt argues, as we have already seen, that a sovereign cannot be a dictator, that dictatorship and sovereignty are mutually exclusive positions.

A sovereign's authority is not exercised on behalf of or in the name of any other person, institution or group. A sovereign, accordingly, is not committed to or bound to purposes or ends that are given to them by some other person, institution or group in whose name they exercise their authority (see Schmitt, 2023a, pp. 7, 26, 132, 134). A sovereign, to be sure, may initiate or engage in dictatorial activity. The sovereign, Schmitt tells us, is he who decides on the exception, and when a sovereign decides to suspend the law, they may themselves use executive power to employ the most factually suitable measures to achieve the restoration of a situation of social normality that makes legal norms applicable. But a sovereign is not therefore a dictator, either commissarial or sovereign.

This latter claim may strike the reader as strange und implausible. Surely, it might be argued, a sovereign who is engaged in dictatorial activity is a sovereign dictator. Schmitt, however, explicitly refuses to apply the term 'sovereign dictator' to a sovereign engaged in dictatorial activity, as becomes clear, for instance, in his extended argument for the claim that Oliver Cromwell was not a dictator but a sovereign, though Cromwell undoubtedly engaged in dictatorial activity (Schmitt, 2023a, pp. 127–137). Schmitt's reason for this refusal is simple: A true sovereign is a principal whereas a dictator is always an agent. What makes a dictator a dictator is not merely that they are engaged in exclusively goal directed activity unbound from legal constraints but that they are doing so as an agent acting on behalf of some principal, with a view to realizing a specific end the attainment of which would imply that dictatorship must end.

Here is another way to approach the point. A sovereign decides on the exception. A dictator does not have the power to decide on the exception. This is most evident in the case of the commissarial dictator whose role is defined by constitutional norms. The commissarial dictator is usually appointed by some other institution – as the Roman dictator was appointed by the Senate (Lintott, 1999, pp. 109–113) – or they are at least accountable for their dictatorial activity to some other institution that is legally empowered to compel an end to dictatorial action. Even a sovereign dictator does not, strictly speaking, possess the power to decide on the exception, as their decision to enter the state of exception to create the conditions for the advent of a new constitution must, to qualify as an authentic instance of sovereign dictatorship, be validated by the acceptance and support of the people. Though this constraint is purely political, Schmitt claims that it does limit what ends a sovereign dictator can successfully pursue (Schmitt, 2023a, p. 142).

3. Schmitt's Two Theories of Dictatorship

We have seen above that dictatorship, for Schmitt, is always goal directed so that the end governs the means. We have seen as

well that the end, if dictatorship is to differ from arbitrary despotism, is not at the disposal of the dictator as agent. But is the end at the disposal of the sovereign as principal?

Schmitt's two theories of dictatorship give different answers to this question. In the first version of Schmitt's theory of dictatorship, the end is the creation of a legally pacified condition. In the second version, the end is the creation of a constitutionally pacified condition, which is understood to involve an element of particularity not already contained in the ideal of a legally pacified condition and perhaps standing in conflict with it.

It is the second version of the theory, not the first, that endows the sovereign with an authority to freely determine the purposes of legal and constitutional order. According to that version, a people is free to give expression, in its constitution, to its particular political identity, and this expression of identity is not subject to evaluation from an external point of view (the central statement of this position is Schmitt, 2008a, pp. 75–79). The first version of the theory of dictatorship, by contrast, suggests that the legitimating end of dictatorship is not up for grabs, even for the sovereign, but given by a universal condition of legitimate governance, namely by the demand that governance must take place, wherever possible, in accordance with the rule of law. The sovereign's decision on the exception, in that version, must be taken with a view to the aim to create or to restore the social prerequisites of a legally pacified condition if it is to be legitimate, and what counts as such a condition must be an objective matter and not for the sovereign to decide, as Schmitt emphasizes in *The Value of the State and the Significance and the Individual* (Schmitt, 2015). Even *Political Theology*, which is often taken to be the most radical expression of Schmitt's decisionism, still speaks of a "*Rechtsidee*" or idea of right that is to be realized by the sovereign (translated in Schmitt, 2005, p. 28, somewhat infelicitously, as "legal idea").

It might be argued that this contrast between Schmitt's two theories of dictatorship is overdrawn. At times, Schmitt attributes a constituent power to the monarchic sovereign (see Schmitt,

2008a, p. 129), which might be taken to suggest that a monarchic sovereign is entirely free, as free as the popular sovereign, to determine what purposes a legal and constitutional order is to serve. But that claim strains against other elements of Schmitt's description of the early-modern, non-democratic and absolute sovereign.

Schmitt often suggests that the central accomplishment of the early modern sovereign state was to bring about a legally pacified condition that put an end to the vicissitudes of confessional civil war (see Schmitt, 2008b). This example, I concede, does suggest that the creation of a legally pacified condition may require a form of social homogenization. Hobbes, for one, is committed to the view that the creation of a legally pacified condition requires the exclusion from society of religious groups whose doctrines compel a rejection of sovereignty authority (Vinx, 2018). But Hobbes does not take it that social homogeneity is desirable *per se* or that social homogenization should be pursued even where the goal of legal pacification does not require it. His theory of the laws of nature implies, rather, that all social groups willing to submit to the authority of the sovereign's law are to be given an offer of inclusion: denizens of the state of nature are required to lay down their right to all things only on the condition that others will do the same. A sovereign cannot expect obedience unless they offer peace and the protection of the rule of law (see Hobbes, 1996, pp. 91–100).

Schmitt eventually takes his theory of dictatorship in a very different direction (see Vinx, 2015, 2019, for further discussion). The constituent power of the people, in Schmitt's view, is legally and morally free to define a community's identity in whichever way it pleases. A sovereign dictator, by implication, is free to put in place any constitutional framework provided only that they enjoy sufficient popular support to prevail. A commissarial dictator, likewise, is free to reinterpret an established constitutional order provided only that they enjoy sufficient popular support to prevail. Exercises of dictatorship are community-defining: those who object to the constitutional framework the dictator seeks to defend or to establish, or those whom the dictator defines as aliens, do not belong to the people as pre-legal constituent power and are therefore not

entitled to the protections offered by a legally pacified condition. The constitutional identity that animates exercises of sovereign dictatorship might unilaterally exclude a social group even if its members, like the German Jews, would have been perfectly happy to exchange the protection of the law against obedience to the sovereign.

The first of the two versions of Schmitt's theory of dictatorship, I conclude, fits the case of the early-modern absolute sovereign much better than the second. And this suggests that it is wrong to claim (see Cristi, 1998, chapter 5) that the conception of sovereignty laid out in *Political Theology*, which has it that a sovereign creates legal order out of legal nothingness, applies to the absolute sovereign but not to the popular sovereign Schmitt describes in his *Constitutional Theory*. In truth, the conception of popular sovereignty that undergirds the notion of sovereign dictatorship is more extreme than Hobbesian absolute sovereignty, since it includes a legally and morally unbridled power to determine what contingent ideological, religious, cultural or ethnic substance is to underpin a polity's constitutionally pacified condition. Schmitt's theory of popular sovereignty is a radicalization rather than a moderation of his general theory of sovereignty. While it may be true that a dictator, as an agent, must be committed to ends that find acceptance on the part of the people as constituent power, the latter is entirely free, legally and morally speaking, to determine what values its constitution ought to serve.

A further potential objection to the distinction drawn here between two versions of Schmitt's theory of dictatorship has it that a legally pacified condition is possible only as a constitutionally pacified condition. For legal norms to be legitimately applicable, a society must have been ideologically (or culturally, ethnically, racially) homogenized. There must be sufficient agreement on what order of values or form of life the legal order is to serve if the rule of law is to be stable and predictable. One cannot, therefore, oppose the ideal of legal pacification to the ideal of constitutional pacification.

Schmitt may have intended to make this argument. But I note that this reading not only commits Schmitt to an empirically implausible claim – there are, after all, many pluralist societies that are and have been politically stable for a long time – it also hollows out the normative element of Schmitt's theory of dictatorship. The objection concedes, in effect, that the protections of the rule of law are to be accorded only to those who fit in with the thick and homogeneous political identity the constituent power, the strongest social faction, has opted for. Dictatorship can no longer be legitimated to those who do not belong to the group defined by that identity by pointing out that it will bring about a legally pacified condition that benefits all. The ideal of legal pacification loses all justificatory relevance once the protections afforded by the rule of law are made contingent on membership in an ethnic group, race or social class that successfully lays claim to constituent authority. To give priority to constitutional pacification undermines the distinction between dictatorship and despotism Schmitt initially appeared to be concerned to maintain.

4. The Politics of Schmittian Dictatorship

Schmitt's *Dictatorship* does not argue that one or another of the forms in which dictatorial action can make its appearance is *per se* preferable to the others. Neither is it Schmitt's core interest to criticize the Marxist theory of dictatorship, which he credits with a deeper appreciation of the problem of dictatorship than can be attributed to bourgeois authors (see Schmitt, 2023a, pp. xv–xvi and compare for a Marxists endorsement of Schmitt's theory of dictatorship Adler, 1964, pp. 188–204). Schmitt was a situational thinker and aimed to develop a constitutional theory flexible enough to recover the substance of sovereign authority under modern political circumstances.

Schmitt's descriptions of early-modern absolute sovereignty are undoubtedly admiring and make it clear that he is attracted to the notion of a sovereign state and that he values its historical achievements (see Schmitt, 2008b). But Schmitt is aware that a

simple call for a return of the sovereign state is unlikely to find success in the present. One problem, as we have seen above, is that the classical notion of sovereignty is difficult to apply to a modern constitutional order. But there is also a problem of legitimacy: the narratives that supported absolute sovereignty in an early-modern context – the belief in the divine right of kings, the fear of the state of nature, the confidence in the power of the *arcana imperii* – are no longer available to legitimate the claims of a sovereign person to absolute power. Schmitt's well-known critique of liberalism (see Schmitt, 1985; Schmitt, 2007) argues, what is more, that liberalism, one of the two dominant political ideologies of his age, offers no more than an argument for a constraint on the powers of a state, a state that is assumed to already exist and to be stable. Liberalism's consequences for dictatorship or sovereignty therefore consist in the attempt to submit dictatorial or sovereign activity to pre-defined legal limitations, an aim which is bound to render dictatorial action futile and thus to undermine the existence of a constitutionally pacified condition.

Schmitt holds that the supposed bankruptcy of liberalism leaves only one option to legitimate a constitutional order, the claim that a constitution is legitimate if and only if it is made by and continues to be endorsed by the people. In a democratic age, the will of the people, as constituent power, is perceived to be the ultimate source of political and legal legitimacy (see Schmitt, 2008a, pp. 75–88, 126–139). The notion of dictatorship is serviceable for Schmitt's purposes since it allows sovereignty, understood as the power to suspend the law to take action to guarantee a condition of social normality, to be re-introduced into a democratic (or rather a pseudo-democratic) constitutional theory.

The distinction between commissarial and sovereign dictatorship gives added flexibility to the project of reviving the substance of sovereignty, in part because it cuts less deep in constitutional practice than one might expect. The general structure of legitimation of dictatorial activity is the same regardless of whether the emphasis is on the notion of commissarial or of sovereign dicta-

torship. The commissarial dictator acts to defend an existing constitution, which is taken to be legitimate because it was created by and continues to be supported by the people as constituent power. The sovereign dictator, by contrast, acts in the name of a constitution that is yet to be created, but a sovereign dictator, as we have seen, is nevertheless an agent and the legitimacy of their dictatorial activity depends on the acceptance of the people as constituent power.

The latter reference to the people, Schmitt argues, is no longer mediated by an existing constitution but is instead direct. This difference, however, may have much less of an impact, in terms of the powers that are made available to the dictator in either case, than one might assume, as is evident in Schmitt's expansive interpretation of the powers of the President of the Weimar Republic under the infamous article 48 of the Weimar Constitution (Schmitt, 2023b; Vinx, forthcoming). Schmitt classified the President's authority under article 48 as an instance of commissarial dictatorship, as it was derived from an existing constitution, but he then went on to argue that the powers of the President under the constitution, since they had not been further specified or limited by statutory norms, were in fact a residue of the sovereign dictatorship of the constituent assembly.

This tendency to blur the difference between commissarial and sovereign dictatorship is taken a step further in Schmitt's work in the early 1930's which introduces the notion of constitutional guardianship to describe the President's extraordinary powers (Schmitt, 2016). Schmitt had claimed, in his 1928 *Constitutional Theory*, that a constitution consists not merely of the legal norms contained in a written codification of constitutional law, but also of the underlying fundamental political principles, supposedly legitimated by a choice on the part of the constituent power, which animate the system of formal constitutional law (Schmitt, 2008a, pp. 77–82). Constitutional guardianship is the authority to set all norms of constitutional law aside to protect the underlying substance of the constitution by the use of dictatorial means.

The claim that the Weimar constitution was committed to an underlying normative substance chosen by the people as constituent power was highly tendentious. Under what was then the standard reading of the constitution, the Weimar Constitution was procedural, in the sense that it put no material restrictions on constitutional amendment (see Anschütz, 1933, pp. 400–408). Whether the constitution should be said to have been based on underlying principles was disputed, as was the question which principles one should regard as the constitution's underlying substance. Schmitt himself vacillated on this question and gave different answers at different points in time (Vinx, forthcoming). In effect, Schmitt's argument made the President the arbiter of constitutional substance, for as long as he managed to maintain a sufficient level of public support.

The flexibility of the theory of dictatorship may have been its key attraction to Schmitt. If there is a constitution the content of which can plausibly be interpreted along lines that favour and support one's preferred goals, then it may seem advantageous to call for commissarial dictatorship. The claim that dictatorial action is intended to defend the existing constitution can create a halo of legitimacy that may otherwise be unavailable in a deeply divided society where there is no prospect for a successful exercise of openly sovereign dictatorship. And where constitutional law fails to define powers of dictatorship narrowly enough, as in the Weimar Republic, the powers of a commissarial dictator may turn out not to differ very significantly, in their substance, from those that would fall to a sovereign dictator.

By 1932, however, Schmitt had stretched his conception of dictatorship to the point of incoherence. The theory of constitutional guardianship Schmitt put forward in the late Weimar Republic attached the power to decide on the exception to a non-commissarial and permanent constitutional office, the presidency, even while the exercise of that power was to be legitimated, like sovereign dictatorship, by a plebiscitary appeal to the people (Schmitt, 2004, pp. 39–83). A quasi-monarchic sovereignty had been grafted onto

the democratic idea that the people are the ultimate source of political and legal legitimacy. This gambit, alas, did little more than to help pave the way for the rise of Nazism (see Dyzenhaus, 1997, chapters 1 and 2).

The eventual failure of Schmitt's theory of dictatorship is much less surprising than the postwar Schmitt and the chorus of his many academic apologists (Bendersky, 1983; Schwab, 1989; Schupmann, 2017) would have us believe. Schmitt's attempt to revive absolute sovereignty in the guise of a populist dictatorship that claims to act in the name of the people had to go along with a shift in the understanding of the ends of dictatorship – from legal pacification to constitutional pacification as social homogenization. The implicit universalism of the ideal of the rule of law that shines through in Schmitt's early works had to be replaced by a potentially exclusionary appeal to political identity that Schmitt continued to radicalize in the early years of Nazi rule (compare the Nazi-era writings now collected in Schmitt, 2021). What makes the intellectual trajectory of Schmitt's theory of dictatorship problematic is precisely not that it aims to put a representative sovereign in the place of the constituent power of the people to protect the value of legality but that it articulates and affirms the exclusionary and anti-legal logic of plebiscitary authoritarianism.

References

Adler, M. (1964). *Die Staatsauffassung des Marxismus. Ein Beitrag zur Unterscheidung von soziologischer und juristischer Methode*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Allan, T. R. S. (2013). *The sovereignty of law. Freedom, constitution, and common law*. Oxford University Press.

Anschütz, G. (1933). *Die Verfassung des Deutschen Reichs vom 11. August 1919: Ein Kommentar für Wissenschaft und Praxis* (14. Aufl.). Verlag von Georg Stilke.

Austin, J. (1995). *The province of jurisprudence determined* (W. E. Rumble, Ed.). Cambridge University Press.

Bendersky, J. J. (1983). *Carl Schmitt. Theorist for the Reich*. Princeton University Press.

Bodin, J. (1992). *On sovereignty. Four chapters from the Six Books of the Commonwealth* (J. H. Franklin, Ed. & Trans.). Cambridge University Press.

Cristi, R. (1998). *Carl Schmitt and authoritarian liberalism. Strong state, free economy*. University of Wales Press.

Dyzenhaus, D. (1997). *Legality and legitimacy. Carl Schmitt, Hans Kelsen and Hermann Heller in Weimar*. Oxford University Press.

Dyzenhaus, D. (2001). Hobbes and the legitimacy of law. *Law and Philosophy*, *20*(5), 461–498. https://doi.org/10.1023/A:1017515528495

Dyzenhaus, D. (2006). *The constitution of law. Legality in a time of emergency*. Oxford University Press.

Dyzenhaus, D. (2022). *The long arc of legality. Hobbes, Kelsen, Hart*. Cambridge University Press.

Fuller, L. L. (1969). *The morality of law* (Rev. ed.). Yale University Press.

Hart, H. L. A. (1994). *The concept of law* (2nd ed., with a postscript edited by P. A. Bulloch & J. Raz). Oxford University Press.

Hobbes, T. (1996). *Leviathan* (R. Tuck, Ed.). Cambridge University Press.

Kaiser, A.-B. (2020). *Ausnahmeverfassungsrecht*. Mohr Siebeck.

Kelly, D. (2017). Carl Schmitt's political theory of dictatorship. In J. Meierhenrich & O. Simons (Eds.), *The Oxford handbook of Carl Schmitt* (pp. 217–244). Oxford University Press.

Kelsen, H. (1920). *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts*. Mohr Siebeck.

Kelsen, H. (1925). *Allgemeine Staatslehre*. Julius Springer-Verlag.

Kelsen, H. (1928). *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff. Kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht* (2nd ed.). Mohr Siebeck.

Kelsen, H. (2008). *Reine Rechtslehre. Studienausgabe der 1. Auflage 1934* (M. Jestaedt, Ed.). Mohr Siebeck.

Lindahl, H. (2013). *Fault lines of globalization. Legal order and the politics of a-legality*. Oxford University Press.

Lintott, A. (1999). *The constitution of the Roman Republic*. Oxford University Press.

McCormick, J. P. (1997). The dilemmas of dictatorship: Carl Schmitt and constitutional emergency pow-

ers. *Canadian Journal of Law & Jurisprudence*, *10*(1), 163–187. https://doi.org/10.1017/S0841820900000291

Nippel, W. (2011). Carl Schmitt's 'kommissarische' und 'souveräne' Diktatur. Französische Revolution und römische Vorbilder. In H. Bluhm, K. Fischer, & M. Llanque (Eds.), *Ideenpolitik. Geschichtliche Konstellationen und gegenwärtige Konflikte* (pp. 115–139). Akademie Verlag.

Pérez-Crespo, C. (2023). An apocalyptic speech outlining a theory of dictatorship: Carl Schmitt inspired by Juan Donoso Cortés. *Redescriptions: Political Thought, Conceptual History and Feminist Theory*, *26*(1), 21–40. https://doi.org/10.33134/rds.399

Posner, E. A., & Vermeule, A. (2010). *The executive unbound: After the Madisonian Republic*. Oxford University Press.

Rossiter, C. (1948). *Constitutional dictatorship. Crisis government in the modern democracies*. Princeton University Press.

Rubinelli, L. (2020). *Constituent power. A history*. Cambridge University Press.

Schmitt, C. (1985). *The crisis of parliamentary democracy* (E. Kennedy, Trans.). MIT Press.

Schmitt, C. (1995). Diktatur und Belagerungszustand. Eine staatsrechtliche Studie. In G. Maschke (Ed.), *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916–1969* (pp. 3–23). Duncker & Humblot.

Schmitt, C. (2004). *Legality and legitimacy* (J. Seitzer, Ed. & Trans.). Duke University Press.

Schmitt, C. (2005). *Political theology. Four chapters on the concept of sovereignty* (G. Schwab, Trans.). University of Chicago Press.

Schmitt, C. (2007). *The concept of the political* (G. Schwab, Trans.). University of Chicago Press.

Schmitt, C. (2008a). *Constitutional theory* (J. Seitzer, Ed. & Trans.). Duke University Press.

Schmitt, C. (2008b). *The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes. Meaning and failure of a political symbol* (G. Schwab & E. Hilfstein, Trans.). University of Chicago Press.

Schmitt, C. (2015). *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen* (3rd ed.). Duncker & Humblot.

Schmitt, C. (2016). *Der Hüter der Verfassung* (5th ed.). Duncker & Humblot.

Schmitt, C. (2021). *Gesammelte Schriften 1933–1936, mit ergänzenden Beiträgen aus der Zeit des Zweiten Weltkriegs*. Duncker & Humblot.

Schmitt, C. (2023a). *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf* (9th ed.). Duncker & Humblot.

Schmitt, C. (2023b). Die Diktatur des Reichspräsidenten nach Artikel 48 der Weimarer Verfassung. In *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf* (9th ed., pp. 215–261). Duncker & Humblot.

Schupmann, B. (2017). *Carl Schmitt's state and constitutional theory. A critical analysis*. Oxford University Press.

Schwab, G. (1989). *The challenge of the exception. An introduction to the political ideas of Carl Schmitt between 1921 and 1936* (2nd ed.). Praeger.

Stolleis, M. (1992). *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. Zweiter Band: Staatsrechtslehre und Verwaltungswissenschaft 1800–1914*. C. H. Beck.

Thiele, U. (2003). *Advokative Volkssouveränität. Carl Schmitt's Konstruktion einer 'demokratischen' Diktaturtheorie im Kontext der Interpretation politischer Theorien der Aufklärung*. Duncker & Humblot.

Vinx, L. (2012). Hobbes on civic liberty and the rule of law. In D. Dyzenhaus & T. Poole (Eds.), *Hobbes and the law* (pp. 145–164). Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9781139137034.008

Vinx, L. (2015). Carl Schmitt's defence of sovereignty. In D. Dyzenhaus & T. Poole (Eds.), *Law, liberty and state. Oakeshott, Hayek and Schmitt on the rule of law* (pp. 96–122). Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9781316144930.005

Vinx, L. (2018). The political theology of the secular state in Hobbes and Böckenförde. *Oxford Journal of Law and Religion*, *7*(1), 51–73. https://doi.org/10.1093/ojlr/rwy003

Vinx, L. (2019). Ernst-Wolfgang Böckenförde and the politics of constituent power. *Jurisprudence*, *10*(1), 15–38. https://doi.org/10.1080/20403313.2018.1442257

Vinx, L. (forthcoming). Carl Schmitt in Leipzig. In F. Waldmann & S. G. Zeitlin (Eds.), *Constitutionalism and modern political thought*. Oxford University Press.

Vinx, L., & Zeitlin, S. G. (2021). Carl Schmitt and the problem of the realization of law. In L. Vinx & S. G. Zeitlin (Eds. & Trans.), *Carl Schmitt's early legal-theoretical writings. 'Statute and judgment' and 'The value of the state and the significance of the individual'* (pp. 1–36). Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/9781108658300.001

CAPÍTULO 6

CARL SCHMITT, LEITOR DE DONOSO CORTÉS: TEOLOGIA POLÍTICA, DITADURA, EXCEÇÃO

Caio Henrique Lopes Ramiro[1]
Felipe Alves da Silva[2]

1 Professor da Faculdade de Direito da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE/Foz do Iguaçu/Brasil). Professor colaborador na pós-graduação em Filosofia, Psicanálise e Cultura da PUCPR (Curitiba); na pós-graduação Filosofia Política e Jurídica da Universidade Estadual de Londrina (UEL/PR) e no Programa de Pós-Graduação (Mestrado e Doutorado) em Direito da Instituição Toledo de Ensino (ITE/Bauru-SP/Brasil).

2 Doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Bolsista CNPq.

ABSTRACT

The purpose of this study is, based on a hermeneutic method that allows a bibliographical review of reference authors, to analyze Carl Schmitt's return to certain authors of European counter-revolutionary thought, in order to substantiate his criticism of Weimar parliamentary democracy. In the context of the end of the First World War and the promulgation of the Weimar Constitution, the writings of the German legal philosopher Carl Schmitt are of great relevance to an understanding of the period. Taking up authoritarian thinkers such as De Bonald, De Maistre and, especially for this study, Juan Donoso Cortés, Schmitt seeks to criticize parliament in order to denounce its ineffectiveness, placing the bourgeoisie as a class that never decides the problems of the concrete order. Faced with this scenario, it is necessary to have a sovereign who will effectively deliberate on issues of social relevance, since it represents the identity and sovereign will of the people.

Keywords: decision; authoritarianism; counterrevolution; Carl Schmitt

RESUMEN

El propósito de este estudio es analizar, desde un enfoque hermenéutico y a partir de una revisión bibliográfica de autores de referencia, la recuperación que Carl Schmitt realiza de determinados autores del pensamiento contrarrevolucionario europeo, con el fin de fundamentar su crítica a la democracia parlamentaria de Weimar. En el contexto del final de la Primera Guerra Mundial y de la promulgación de la Constitución de Weimar, los escritos del jurista y filósofo del derecho alemán Carl Schmitt adquieren especial relevancia para comprender este período. Al recuperar el pensamiento de autores como De Bonald, De Maistre y, especialmente, Juan Donoso Cortés, Schmitt articula una crítica del parlamentarismo orientada a poner de manifiesto su ineficacia, al tiempo que presenta a la burguesía como una clase incapaz de

adoptar decisiones frente a los problemas que plantea el orden concreto. Ante este escenario, Schmitt sostiene la necesidad de un soberano capaz de decidir efectivamente sobre las cuestiones de relevancia social, en cuanto representa la identidad y la voluntad soberana del pueblo.

Palabras-chave: decisión; autoritarismo; contrarrevolución, Carl Schmitt

Introdução

O presente estudo tem por finalidade à investigação das possibilidades teóricas de aproximação entre o pensamento teológico, filosófico e político de Juan Donoso Cortés, em especial ao seu conservadorismo católico antiliberal, com a filosofia política e jurídica de Carl Schmitt via conceitos que subjazem em ambos os autores. A investigação teria como norte analisar a face autoritária da teologia política e, ainda, examinar a presença do catolicismo do século XIX como fonte da teologia política e do pensamento schmittiano.

Nesse horizonte, busca-se analisar a retomada de certos autores do pensamento contrarrevolucionário europeu por parte de Schmitt, de modo a fundamentar a sua crítica à democracia liberal-parlamentar de Weimar. No período que precede o fim da Primeira Guerra Mundial – com a Revolução Alemã e a promulgação da Constituição de Weimar –, culminando no fim do Império Guilhermino, a jovem república passa por inúmeras dificuldades, tanto no campo econômico quanto social, sofrendo também levantes tanto da direita conservadora quanto da esquerda alemã. Nesse contexto, os escritos do jusfilósofo alemão Carl Schmitt se apresentam como de grande relevância para uma compreensão do período.

Ao retomar pensadores autoritários como De Bonald, De Maistre e sobretudo o pensamento de Juan Donoso-Cortés, para os interesses do presente estudo, mobilizando-os contra Weimar, Schmitt busca tecer críticas ao parlamento de modo a denunciar a sua ineficácia, colocando a burguesia como uma classe que nunca

decide os problemas da ordem concreta. Diante desse cenário, faz-se necessária a presença de um soberano que efetivamente irá deliberar sobre as questões de relevância social, visto que representa a identidade e a vontade soberana do povo.

1. Decisionismo e exceção

Carl Schmitt, um dos mais importantes teóricos do estado de exceção, apresenta essencialmente grande parte de sua produção intelectual durante a República de Weimar. Não obstante, suas posições no que diz respeito à democracia-parlamentar e ao liberalismo weimariano são objeto de controvérsia teórica, contudo, os escritos de Schmitt se colocam em diálogo constante com seu tempo e se apresentam em tom polêmico e, desse modo, não parece haver uma pretensão sistemática na proposta schmittiana, com exceção, talvez, de sua Teoria da Constituição, encarada pelo próprio Schmitt como o esboço de um sistema, logo, os múltiplos temas com que se defronta a obra do jusfilósofo alemão, de acordo com Bernardo Ferreira "dão muitas vezes a impressão de um quadro compósito e pouco articulado, produzido a partir da sugestão do momento e dos adversários da ocasião" (Ferreira, 2004, p. 36). Nesse sentido, para pensar a questão do estado de exceção Schmitt reabilita a reflexão do espanhol Juan Donoso Cortés, que é compreendido como um dos grandes teóricos da ditadura e do decisionismo político. Trata-se de um representante do pensamento contrarrevolucionário europeu cuja crítica ao liberalismo influencia diretamente o pensamento schmittiano.

Tanto Donoso quanto Schmitt ocuparam-se do conceito de ditadura e da crítica ao liberalismo, no qual, conforme sugere Bueno (2018, p. 72), "a interpretação schmittiana da ditadura encontra em Donoso Cortés uma de suas referências mais importantes e, quiçá, decisivas para a sua compreensão". Mais ainda, a leitura teológica do político que já estava presente nas reflexões donosianas configura um dos pontos centrais de sua "releitura por Schmitt, bem como a leitura crítica compartilhada por ambos acerca das debilidades históricas e filosóficas do liberalismo e da decadente mo-

narquia. Sob tal circunstância, a opção para Schmitt seria clara, a saber, a constituição de uma ditadura" (Bueno, 2018, pp. 74–75).

Schmitt inicia sua obra *Politische Theologie* (Teologia Política) com a afirmação de que soberano seria aquele que decide sobre o estado de exceção (Schmitt, 1996b, p. 87). A essência da soberania é entendida não apenas como o monopólio da força, mas como a capacidade de decidir sobre a exceção e também pela normalidade. A decisão sobre a exceção encontra-se acima do quadro normativo na medida em que é compreendida como um elemento de reabilitação da esfera da juridicidade e, além disso, contém a importante característica de decisão existencial, o que leva a Schmitt, inclusive, a uma reflexão a respeito das bases epistemológicas do Direito e o posicionam em perspectiva diametralemnte oposta ao postivismo jurídico, teoria dominante na Alemanha, em especial a face normativista representada por Hans Kelsen.

Em linhas gerais, a exceção consiste na suspensão temporária das restrições legais à soberania, ao mesmo tempo em que define a condição de possibilidade para o direito existir. Assim, "o que importa para a realidade da vida jurídica é *quem* decide" (Schmitt, 1996b, p. 108, grifo nosso), dessa maneira, conforme mencionado linhas atrás, Schmitt opõe-se ao normativismo jurídico de Hans Kelsen ao entender que não é razoável pensar que o problema da forma jurídica pode ser resolvido pelo vazio apriorístico da norma transcendetal, uma vez que essa última surge justamente da condição jurídica concreta (Schmitt, 1996b, p. 108), dessa maneira, "a decisão é, assim, a condição primeira de efetividade e validade da norma, quer se trate do ato que constitui o soberano ou daquele que instaura a ordem" (Kervégan, 2006, p. 9), o que sigifica dizer que o decisionismo não admite a ideia de que existe uma autofundação normativa do ordenamento jurídico, pois a norma resulta sempre de um ato decisório que a precede (Kervégan, 2006), imagem que Schmitt apresenta em termos jurídicos, em sua *Teoria da Constituição,* como a do Poder Constituinte, a saber:

> *Poder constituinte é a vontade política cuja força ou autoridade é capaz de adotar a concreta decisão de conjunto sobre modo e forma da própria existência política,*

> determinando assim a existência da unidade política como um todo. Das decisões dessa vontade se deriva a validade de toda ulterior regulação legal-constitucional. (Schmitt, 1982, pp. 93–94, grifo nosso)[3]

Nesse sentido, é possível a Schmitt pensar que o funcionamento da ordem jurídica se baseia no estado de exceção, dispositivo que torna a norma aplicável suspendendo, provisoriamente, sua eficácia (Agamben, 2004, p. 91). A ordem legal é negativamente definida por seu oposto, a situação-limite que destaca o que é compreendido dentro da norma e, assim, qual é o domínio de tal normatividade, criando uma situação na qual a ordem normativa não se aplica. Ressalte-se o destaque feito por Schmitt de que a definição do soberano como aquele que decide acerca do estado de exceção pode ser atribuida ao conceito de soberania como um conceito-limite e, não obstante, esse último "não é um conceito confuso, como na feia terminologia da literatura popular, mas um conceito da esfera extrema" (Schmitt, 1996b, p. 87), significa dizer que sua definição se encontra em uma esfera extrema. Logo, não é a regra que define a exceção, mas, ao contrário, a exceção que define e prova a própria regra (Schmitt, 1996b, p. 94). Nas palavras de Schmitt (1996b, p. 94) "a exceção é mais interessante que o caso normal. O normal não prova nada, a exceção prova tudo; ela não só confirma a regra, mas a própria regra só vive da exceção".

Ainda, a questão fundamental que parece se colocar no horizonte, no entender de Alexandre Franco de Sá, diz respeito a racionalidade da defesa schmittiana da ilimitação do poder do Estado, uma vez que, em última análise, a situação de perigo que se apresenta exige do Estado a sua autopreservação (Sá, 2003, p. 22), isto é, para Schmitt existe um direito do Estado a autopreservação (Schmitt, 1996b) que autoriza a decisão soberana acerca da suspensão da ordem jurídica. Dirá, então, Alexandre Franco de Sá:

> A racionalidade da defesa schmittiana da ilimitação do poder do Estado, assim como da sua definição da soberania como a possibilidade de

3 As traduções foram feitas de maneira livre pelos autores, salvo indicação em contrário.

> decisão de uma excepção à ordem jurídica, repousa assim neste direito do Estado à sua autoconservação. Um tal direito é, como se disse, um direito mais fundamental que o direito propriamente dito, uma ordem suprema que relativiza a própria ordem jurídica. (2003, p. 22)

As normas legais não podem ser aplicadas no caos, elas exigem um "*homogenes Medium*", diria Schmitt. Significa dizer que nenhuma norma legal poderia governar um caso extremo de emergência ou um estado absoluto de exceção. Em uma situação completamente anormal, a aplicação continuada da lei por meio dos canais administrativos e judiciais ordinários levará a resultados aleatórios e imprevisíveis, ao mesmo tempo em que impede uma ação efetiva[4] para pôr fim à situação emergencial. Se a aplicabilidade das normas jurídicas pressupõe uma condição de normalidade, então deve-se ter o direito de decidir suspender a aplicação de sua lei com base no caso concreto de que a situação é anormal, por isso a definição de soberania de Schmitt, segundo a qual o soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção. Qualquer ordem legal, afirma Schmitt, é baseada em uma decisão soberana e não em uma norma jurídica.

Diante disso, poder-se-ia questionar em que sentido seria possível estabelecer condições legais para a declaração de um estado de urgência, bem como estipular restrições legais sobre os meios admissíveis para lidar com determinada emergência. Contudo, Schmitt – seguindo leitura do pensador espanhol Juan Donoso Cortés – argumenta que as tentativas de legalizar a situação excepcional estão fadadas ao fracasso.[5] Seria impossível antecipar a natureza e conteúdo de eventuais casos excepcionais e determinar

4 Em um texto da década de 1930 publicado no *Deutsche Juristen-Zeitung*, comentando sobre o discurso de Hitler no Parlamento alemão, em certo ponto Schmitt (2022, p. 105) diz que "O próprio *Führer* determina o alcance e o conteúdo do seu curso de ação", o que significa dizer que, no caso de exceção, o *Führer*, o Presidente do *Reich*, decide soberanamente pela ação que trará maior efetividade na liquidação da situação excepcional.

5 Como se verá, Cortés é mais incisivo que Schmitt nesse ponto. Para o pensador espanhol, tentar antever por lei os casos excepcionais beiraria a estupidez (Donoso Cortés, 1854d, p. 199).

previamente, via forma jurídica, que meios poderiam ser necessários para saná-los. Segundo Schmitt:

> O caso excepcional, aquele caso não circunscrito na ordem jurídica vigente, pode ser no máximo definido como um caso de emergência extrema, de perigo à existência do Estado ou algo assim, mas não pode ser circunscrito numa tipificação jurídica. É só esse caso que torna atual a questão do sujeito da soberania, isto é, a questão da soberania em geral. Não se pode determinar com clareza precisa quando ocorre um caso emergencial, como também não se pode enumerar o que pode ser feito nesses casos, quando se trata realmente de um caso emergencial extremo que deve ser eliminado. [...] No sentido do Estado de direito não há, portanto, nenhuma competência, nesse caso. A constituição, no máximo, menciona quem pode tratar da questão. Se esse tratamento não se subordinar a nenhum controle, então não se distribuirá (como na prática da Constituição do Estado de direito) de alguma forma entre as diversas instâncias mutuamente restritivas e balanceadoras; assim se evidenciará claramente quem é o soberano. Ele não só decide sobre a sobrevivência do Estado emergencial extremo, mas também sobre o que deve ser feito para eliminá-lo. Ele se situa externamente à ordem legal vigente, mas mesmo assim pertence a ela, pois é competente para decidir sobre a suspensão total da Constituição. Todas as tendências do desenvolvimento do moderno Estado de direito são no sentido de eliminar o soberano. [...] Mas se o caso extremo de exceção realmente pode ou não ser eliminado do mundo, não é uma questão jurídica. (1996b, p. 88)

Com efeito, a norma poderia, na melhor das hipóteses, determinar, em sentido de estabelecimento de competências, quem decide se há uma emergência que exija uma suspensão total ou parcial da lei (Schmitt, 1996b, p. 88). Todavia, a decisão soberana não pode ser guiada ou restringida pela legislação. Na visão de Schmitt, nem sequer é necessário que a lei determine quem pode tomar uma decisão sobre a exceção. Pode haver uma autoridade soberana mesmo quando essa última não é reconhecida pelo direito constitucional positivo. Tudo o que importa é se há uma pessoa ou instituição que possua a capacidade de, no caso emergencial concreto,

tomar uma decisão sobre a exceção. Se existe um soberano assim entendido, sua autoridade para suspender o ordenamento não necessita de reconhecimento legal positivo, pois a própria aplicabilidade da lei positiva depende de uma situação de normalidade que é justamente garantida pelo soberano.

Ao que parece, um dos pontos fundamentais para Schmitt é garantir a decisão como elemento jurídico por excelência, fundamnetalmente para sustentar na soberrania o direito do Estado a sua autopreservação. No entender de Schmitt, quando a situação de exceção se instala o direito recua para que o Estado continue existindo, ou seja, "como o estado de exceção ainda é algo diferente da anarquia e do caos, no sentido jurídico a ordem continua subsistindo, masmo sem ser uma ordem jurídica" (Schmitt, 1996b, p. 92). Para Bernardo Ferreira:

> O soberano, em primeiro lugar, é, por definição, um sujeito público. Contudo, veja-se bem, trata-se de um sujeito público não apenas porque o seu titular desempenha uma função pública, mas, acima de tudo, porque o soberano não é um sujeito individual determinado e sim um lugar público de decisão a ser ocupado no interior do sistema jurídico-político. A decisão soberana é pessoal sem que seja possível identificar quem é a subjetividade portadora da soberania. [...] Da mesma forma, essa decisão não é uma escolha decorrente de preferências privadas, mas um *ato de vontade pessoal determinado pela necessidade de definição das condições da ordem pública*. (2004, pp. 173–174)

No entanto, quanto aos casos nos quais a soberania não é apenas não reconhecida no direito positivo, mas onde não há ninguém que poderia decidir com sucesso suspender a lei, segundo a argumentação schmittiana, possivelmente tais organizações estejam mal preparadas para lidar com situações emergenciais. Não se pode dizer, contudo, que não existiria ordem legal nesses espaços. Schmitt busca argumentar que onde quer que a situação de normalidade não seja mais garantida por um soberano, o sistema legal positivo – consistindo de normas materiais e positivas de competência –, não mais poderia ser considerado como legítimo. Se a decisão

do soberano sobre a exceção não está sujeita a nenhuma restrição legal material, então o poder de decidir sobre o estado de exceção equivale ao poder de decidir sobre o que *deve ser* considerado um estado de exceção, isto é, decidir também pela normalidade, o que implica no reconhecimento de que a decisão soberana não só instaura o estado de exceção, mas, tamém, cabe ao soberano decidir em que momento a emergência se encerra.

O conceito de decisão se mostra central para Schmitt, pensado a partir do caso excepcional, sendo possível compreender que a exceção se encontra na origem do direito, ou seja, a exceção como fundamento da ordem, como forma originária do direito, visto que é justamente a exceção que prova a necessidade da ordem. Mais interessante que o caso normal, que não prova nada, a exceção, por sua vez, prova tudo, pois não só "confirma a regra, mas a própria regra só vive da exceção" (Schmitt, 1996b, p. 94). A fonte de todo o direito, assim, reside na autoridade, na soberania de uma decisão final, o elemento da decisão antecede ao momento de instauração da ordem jurídica sendo inatingível pelo ordenamento depois de criada.

A passagem supracitada demonstra parte da argumentação schmittiana de que todo direito é um direito situacional (*Situationsrecht*), no qual Schmitt busca fundamentar que o soberano seria aquele que deteria o poder de decisão sobre o estado excepcional, justamente porque a norma em si não seria capaz de expressamente prever ou tipificar todos os casos excepcionais, por isso a necessidade de uma figura soberana que, no caso emergencial concreto, teria o poder de decisão sobre o que deveria ser feito. Só a decisão soberana é que pode garantir a ordem (Barsalini, 2013, p. 80).

O soberano cria e garante a situação como um todo, detendo o monopólio dessa decisão. Essa é a essência da soberania estatal. Nas palavras de Schmitt (1996b, p. 93) "o caso de exceção revela com a maior clareza a essência da autoridade estatal". O decisionismo schmittiano exige uma superioridade do Estado com relação ao direito, por isso na exceção a ordem subsiste, apesar de não ser uma ordem jurídica. A situação concreta traz à tona essa separação. A origem do direito se dá pela decisão e não com base em uma nor-

ma, pois "uma norma genérica, como se apresenta a norma jurídica válida, não pode nunca assimilar uma exceção absoluta e, portanto, nunca justificar a decisão tomada em um verdadeiro caso de exceção" (Schmitt, 1996b, p. 87). A decisão não pode ser controlada pelo campo jurídico, por isso "deve haver um poder que, num caso de perturbação da normalidade, possa decidir *se* este caso está presente e *se* é necessário suspender a ordem jurídica para debelar a perturbação" (Sá, 2003, p. 22). Assim, torna-se possível a Schmitt afirmar que é preciso existir uma ordem, a fim de que se estabeleça a ordem jurídica, logo, por esta via, aparece o direito do Estado de se autopreservar, o que se materializa com a possibilidade de a forma jurídica se aplicar por desaplicação, conforme se verifica na feliz expressão de Giorgio Agamben.

2. Carl Schmitt leitor de Donoso Cortés: decisionismo, ditadura e exceção em chave teológico-política

Na esteira do entendimento de escritores humanistas do Renascimento, Schmitt (1964, p. 1) afirmou, nas linhas iniciais de *Die Diktatur*, que "a ditadura é uma sábia invenção da República Romana". A propósito de traçar um fio condutor da situação de exceção na história do pensamento político, firmando-a como um componente intrinsecamente atrelado à vida do Estado, Schmitt não esconde a reverência aos romanos e a importância vital – valendo-se dos *Discorsi* de Maquiavel – da ditadura: "[…] o ditador não é um tirano e a ditadura não é algo tal como uma forma de dominação absoluta, mas sim um meio peculiar da Constituição republicana para preservar a liberdade" (Schmitt, 1964, p. 6). O problema da ditadura seria o problema da exceção concreta.

Não obstante, Schmitt orgulha-se de, valendo-se somente de categorias jurídicas, ter levado a cabo a relação entre violência revolucionária e ditadura (Giacoia Jr., 2018, p. 153). Na compreensão de Schmitt, "o direito de exceção só deve respeitar ao *jus divinum*; no mais […] são inoperantes a ele todas as barreiras jurídicas" (Schmitt, 1964, p. 17). Em momentos de crise, a situação

das coisas exigia a tomada de medidas emergenciais, entrando em cena o ditador romano, nomeado precisamente para preservar e garantir a ordem diante de um perigo eminente, para tratar das especificações concretas de tal crise. Detentor de poderes ilimitados, sem restrições de ordem normativa, paradoxalmente, a prerrogativa não extrapolava a tarefa específica para a qual foi nomeado, por isso a afirmação de que "todo ditador é necessariamente, em sentido especial, um comissário [de ação]" (Schmitt, 1964, p. xviii). Comentando sobre o conceito limite de ditadura e seu duplo tratamento em Schmitt, Giacoia Jr. (2018, p. 154) diz que a violência se insere no direito "seja como poder constituinte originário (ditadura soberana, que suprime a Constituição vigente e promulga outra, legitimada justamente na ideia de poder constitucional)", ou, ainda, "como ditadura comissária (aquela na qual se suspendem as garantias constitucionais até que seja posto fim ao estado de exceção, que ameaça a desestabilização da ordem, na qual, portanto, o ditador desempenha uma comissão)". Essa distinção entre ditadura comissária e ditadura soberana constituiria, para Schmitt, a transição da primitiva ditadura da reforma (comissária) à ditadura da revolução (soberana), que tem uma dimensão revolucionária de fundação de uma nova ordem.

A violência se insere no direito, então, ou como poder constituinte originário – pela figura da ditadura soberana que suprime o ordenamento e promulga um novo texto constitucional, que destrói e institui –, ou como ditadura comissária – o ditador como comissário de uma ação –, através da qual garantias constitucionais são suspensas até que seja colocado fim à situação-limite que desestabiliza a ordem. A ditadura comissarial tem legitimidade dada por um órgão constituído, a ditadura soberana tem sua legitimidade imediatamente derivada do poder constituinte. Tal poder ditatorial é soberano, mas unicamente como "transição" e, devido a sua dependência com relação à tarefa a desempenhar, distingue-se do monarca soberano: "O ditador comissarial é o comissário de ação incondicional de um *pouvoir constitué*; a ditadura soberana é a co-

missão de ação incondicional de um *pouvoir constituant*" (Schmitt, 1964, p. 146).

O conceito de soberania tal qual seria formulado no ano seguinte à publicação do texto sobre a ditadura reúne os elementos presentes de ditadura comissária e soberana e uma melhor elaboração da exceção concreta, através da qual a essência da soberania será explicitada, um conceito ao mesmo tempo jurídico e político. A situação excepcional aparecerá como sendo a que exige um soberano potencialmente todo-poderoso que não só deve resgatar a ordem constitucional de uma crise específica, mas também a libertar das amarras procedimentais que ela própria se impõe. Uma ditadura temporária que restaura e restabelece a ordem, ou que completamente a renove, dá lugar a um soberano que, em tempos de crise, origina a condição normal para a existência da ordem jurídica. Enquanto a primeira obra visa a formulação de uma teoria da ditadura, na *Politische Theologie* Schmitt buscará situar o estado de exceção na teoria da soberania, pois que a pergunta pela soberania se torna a pergunta sobre a possibilidade de decisão sobre o estado de exceção.

Em um texto de 1924, *A ditadura do Presidente do Reich conforme o artigo 48 da Constituição de Weimar*, Schmitt faz uma leitura das prerrogativas presidenciais, não escondendo a defesa de medidas de emergência de longo alcance. É nesta esteira que Alexandre Sá (2006, p. 305) afirma que se, em seu agir, o presidente o faz como ditador *comissário* ou ditador *soberano*. Mas o ponto é que não se nega o caráter ditatorial do presidente, atrelada a uma noção de uma relação privilegiada que o líder teria com o povo soberano "devido à sua eleição directa por todo o povo alemão", podendo agir "em seu nome, como seu supremo representante, assumindo, em caso de necessidade, o *estatuto de um ditador*". Uma tal ditadura não seria nunca, diz Sá (2006, p. 306), uma ditadura soberana, mas comissarial, e tal confusão corresponderia em "pura e simplesmente anular a Constituição de Weimar". De fato, a coerência interna do argumento schmittiano exige que o presidente seja tratado como distinto do ditador soberano, antes, um ditador comissário

que está vinculado à ordem que visa assegurar, agindo como se fosse, mas não como soberano.

Após a publicação d'*A ditadura*, os textos que seguem visavam o fortalecimento do presidente a partir de uma interpretação do texto constitucional weimariano de modo a restaurar a soberania numa era minada pela neutralização do conflito, pelos mecanismos do pluralismo político e a submissão das decisões a discussões infindáveis. O antiliberalismo político schmittiano está atrelado ao decisionismo: a decisão volta-se para o fortalecimento da autoridade estatal, por isso a glorificação da vontade política sem restrição de conteúdo e direção. Daí a ênfase no aspecto "pessoal" da decisão excepcional. A relação que Schmitt faz entre os conceitos da moderna doutrina do Estado como conceitos teológicos secularizados – "compreendendo os conceitos políticos à luz de um sentido que lhes é fornecido pela referência do mundo espiritual ou da estrutura metafísica que os ampara, enquadra e sustenta" (Sá, 2020, p. 44) –, implica dizer que a exceção desempenha um papel na política moderna comparável à do milagre na teologia: secularizando conceitos teológicos, busca-se a transubstanciação do corpo degradado político, um feito, aliás, que só pode ser realizado por uma figura soberana forte, análoga ao monarca cujo poder soberano vinha da providência divina. A exceção define a situação normal sob a qual o direito é originado.

Já em *Die Diktatur* Schmitt transpõe a exceção da esfera jurídica para o domínio da teoria política, dando as linhas de força de um argumento cujos desdobramentos permeiam seu pensamento político ao longo da década de 1920: o político deve assumir primazia sobre o jurídico. O ideal ocidental de um governo constitucional, a noção de que há certo conjunto de princípios normativos, consubstanciados na constituição como base legal que limitam a atuação do soberano não seria tão bem recepcionado por Schmitt. Ainda que se tenha a limitação temporal da atuação do ditador, neste texto já há a presença da noção de que a situação das coisas – termo muito usado por Cortés – pode levar ao emprego de meios extraordinários na preservação do Estado contra desordens internas,

bem como ameaças externas. A forma que isso toma na *Teologia Política* traz à tona que seria a exceção, e não o texto constitucional, que forma o substrato do Estado: somente o Estado mantém o poder de decisão final para suspender as condições de normalidade política, declarando um estado de exceção.

No entanto, importante dizer que Schmitt busca distanciar o conceito de ditadura de um despotismo, formulando a distinção entre os citados conceitos de "ditadura comissária" e "ditadura soberana": a ditadura comissária entra em cena visando objetivos políticos específicos, a ditadura soberana prevê poderes ilimitados, assemelhando-se ao poder constituinte originário, criador do ordenamento. De todo modo, apesar do movimento interno dos textos sofrer diferenças entre as obras *Die Diktatur* e *Politische Theologie*, o que subjaz a ambas ainda é a valorização dos poderes emergenciais e sua sobreposição ao jurídico – que leva a uma interpretação "latitudinária" do art. 48 da constituição weimariana, especialmente na defesa de poderes emergenciais livres de eventuais restrições constitucionais. "A ditadura comissarial", afirmou Schmitt (1964, p. 136), suspende a Constituição *in concreto*, para proteger a mesma Constituição em sua existência concreta", quer dizer, é um meio peculiar que protege o texto constitucional contra um ataque que ameace destruí-lo.

Ao afirmar que a suspensão no todo ou em parte do texto constitucional, que implode a vigência de direitos e garantias fundamentais, não torna a constituição inválida, mas sem vigência pelo momento que perdurar o estado excepcional, reaparece integralmente na *Teologia Política*. Recorrer à "situação das coisas" como justificativa comprobatória de um soberano livre de amarras é algo que o acompanhará durante todo o período weimariano – servindo de base para a posterior defesa de um governo autoritário sob um Estado forte. O que importa assinalar no momento é que na ditadura soberana, ao contrário de apoiar-se em um direito fundamentado nela – logo, constitucional –, busca criar uma situação que faça possível uma nova constituição, ou seja, invoca "não uma constituição existente, mas uma que deve ser levada a originar"

(Schmitt, 1964, p. 137). Fazendo uso de passagens de *Die Diktatur* na qual Schmitt firma o entendimento da impossibilidade de se ter ao mesmo tempo um texto constitucional e uma ditadura soberana – pois ao passo que o ditador comissário é autorizado por um órgão constituído e tem sua previsão no texto constitucional existente, a ditadura soberana deriva imediatamente do poder constituinte que, sendo originário, *põe* uma nova constituição –, Bendersky (1983, p. 76) diz que não estava nos objetivos de Schmitt elevar o presidente ao patamar de ditador soberano, estando acima da constituição.

Bendersky apoia-se nessa tese porque, durante um estado excepcional, o presidente assume funções de um ditador comissarial com vistas a preservar a ordem constitucional vigente – a ditadura como comissão de ação –, e que mesmo tendo a capacidade de suspender parte do texto constitucional, tais medidas seriam temporárias e a constituição deveria ser restabelecida à sua forma original após o momento de crise. No entanto, nesse intervalo em que o direito se afasta não há qualquer limitação ao poder soberano. Muito embora Schmitt reconheça – como diz Bendersky – a impossibilidade de mudança na forma de governo, de República à Monarquia, do mesmo modo revogar ou revisar parcialmente o texto constitucional via artigo 48, ao comentar sobre a ditadura no ordenamento do Estado de direito – através da figura do estado de sítio –, pelo dispositivo constitucional o presidente do Reich poderia tomar todas as medidas necessárias, arbitradas a seu critério, de acordo com as exigências concretas – podendo inclusive, referindo-se a fala do então Ministro da Justiça do Reich, Eugen Schiffer, na Assembleia Constitucional antes da promulgação da Constituição weimariana, "*cobrir cidades com gases venenosos se, no caso concreto, esta for a medida necessária para o restabelecimento da segurança e da ordem*" (Schmitt, 1964, p. 201, grifo nosso).

Nesse modo de ler o texto sobre a ditadura podemos perceber a presença sumária de uma interpretação aberta do artigo 48, no limite, de que não haveria qualquer obstáculo para o que eventualmente a situação exija na restauração da situação normal, algo

que também vai aparecer em *Politische Theologie*. Para que tais poderes ilimitados não significassem uma dissolução de toda a ordem jurídica existente – mais, para dizer que se trata de algo constitucional –, com a transmissão da soberania absoluta ao presidente do Reich, Schmitt diz que seria preciso levar em consideração que tais medidas se aplicam apenas a medidas factuais como resultado de força positiva da constituição, a interferência na esfera das liberdades constitucionalmente garantidas se manifestaria sempre factualmente. Segundo Bendersky, é prudente essa declaração de Schmitt, pois que ela iria à contramão das futuras interpretações da obra schmittiana como que intencionalmente minou a Constituição weimariana e abriu o caminho para uma ditadura totalitária. A partir do ponto destacado nos últimos parágrafos do tópico anterior é possível notar a presença da reflexão donosiana. Argumentação semelhante no sentido de assegurar formas de tratar as situações limites que escapam à previsão normativa foi mobilizada pelo pensador espanhol Juan Donoso Cortés que, ao comentar sobre um projeto de lei sobre estados excepcionais, pontua que uma lei sistemática sobre o estado de sítio seria de todo modo impossível, porém necessária (Donoso Cortés, 1854d, p. 198), desse modo, "o legislador que, em tempos de distúrbios e desordens, espera conseguir governar via leis ordinárias, é imbecil" (Donoso Cortés, 1854d, p. 199). Não obstante, dirá Donoso Cortés:

> O direito comum é a regra ordinária dos homens, em tempos bem-humorados. O direito excepcional é sua regra comum, em circunstancias excepcionais. Mas, assim como o homem em nenhum tempo pode caminhar sem Deus, as sociedades em nenhum tempo podem caminhar sem lei. Veja-se porque, apesar de que uma boa lei sobre estados de sitio é de todo ponto impossível, era entre nós de todo ponto necessária. (1854, p. 199)

Ainda que seja necessário um direito de exceção, Donoso Cortes questiona-se como seria possível fixar por lei atribuições, moldar e estabelecer um âmbito de atuação que, por sua vez, só se concretizaria fora do estado de paz. A questão política espanhola

está colocada, segundo Donoso Cortés, desde o início do século XIX e é possível indetificar a disputa a partir de dois princípios contrapostos, a saber: a tradição e as ideias[6] (Donoso Cortés, 1970b, p. 711). A legislação especial, o direito excepcional, seria a regra comum em circunstâncias excepcionais. Se os líderes militares não devem ter mais autoridade do que a concedida pela legislação e se a lei não pode prever todas as atribuições que, em circunstâncias excepcionais, mostram-se necessárias, então "não se concebe, como a lei há de organizar a ditadura; nem como o ditador não há de transpassar alguma vez os limites da lei" (Donoso Cortés, 1854d, p. 199).

Sobre a base da necessidade de, em circunstâncias difíceis, conciliar "a liberdade dos indivíduos e a fortaleza do governo", Donoso Cortés coloca o que pode ser considerado uma análise jurídica dos fundamentos ditadura. Para tanto, o pensador espanhol recorre a um exame dos precedentes históricos para auxiliar o Governo a encontrar a justificativa jurídica para o momento conflituoso vivido em Espanha, dessa forma, para Donoso Cortés:

> O Governo não podia encontrar os precedentes que buscava nos países não regidos por instituições liberais; porque, onde o Poder é uno e una a vontade que faz a lei, o legislador não se liga a si próprio com uma lei sistemática, seguro como está de que, quando os acontecimentos re-

6 É importante considerar o contexto em que foi escrito o texto sobre os *estados excepcionais*. De acordo com Carlo Valverde (1970) o artigo foi publicado na Revista de Madrid, 2ª série 1, no ano de 1839 e comenta um projeto de lei apresentado pelo Governo. A partir de 1838 o Governo da Espanha era comandado por Evaristo Pérez de Castro e representava uma coalizão moderado-progressista. Contudo, algumas regiões do país se encontravam convulsionadas, como a Cataluña e Aragão, bem como o movimento carlista seguia hostilizando a coroa de Maria Cristina. Desse modo, por mais que o movimento favorável a Dom Carlos se encontrasse limitado do ponto de vista de sua localização geográfica, Miguel Artola afirma que "a *guerra carlista* constitui uma réplica da guerra de guerrilhas que com tanto êxito, um quarto de século antes, os mesmos indivíduos se utilizaram e que agora se enfrentam em uma contenda civil" (Artola, 1983, p. 55). Além disso, vale ressaltar que o presente texto se coloca, para algum consenso dentro dos estudos donosianos, em fase de transição do pensamento de Donoso Cortés, ou seja, ainda não estamos diante da sua reconhecida fase autoritária, no entanto, sugere-se que o tema da ditadura sempre foi relevante para o pensador espanhol.

> clamem sua ação, sua ação há de ser tão rápida como as circunstâncias exijam, e de que, ao realizar-se na sociedade, não há de encontrar em seu caminho obstáculos que a debilitem nem oposição. (1970b, p. 707)

É interessante notar a delimitação e sugestão feita ao governo no sentido de que o exemplo histórico não será encontrado em países sem instituições liberais. O ponto fundamental para o pensador extremenho é destacar que a questão passa, conforme mencionado, pela possibilidade da previsão dos momentos difíceis, assim, "a previsão é o caráter dominante dos Governos representativos" (Donoso Cortés, 1970b, p. 707). O olhar de Donoso Cortés irá se dirigir para a Inglaterra e a França e de seu exame surge a seguinte conclusão:

> A Inglaterra, repito, não nos oferece em seus anais nenhnuma lei sobre o estado excepcional de sítio ou de guerra que possa servir as nações que a seguiram no caminho da civilização. Enquanto a França, ainda quando carece de disposições legislativas sobre os diversos estados excepcionais que o Governo quis sujeitar à previsão da lei, todavia é certo que não nos oferece escrita em seus códigos uma lei sistemática que possa adotar-se como um todo, modificável, sim, mas acabado, como um precedente seguro. (Donoso Cortés, 1970b, p. 707)

No entender de Donoso Cortés seria uma vã empreitada buscar nos anais dos governos absolutos uma legislação sistemática a respeito dos estados excepcionais a serem utilizados em tempos turbulentos de discórdias e revoltas, pois, em primeiro lugar, a carcaterística de tais governos é a rapidez de ação devido à unidade do poder na vontade do governante, logo, "essas doutrinas e esses materiais não existem nunca nesse período da vida dos povos" (Donoso Cortés, 1970b, p. 710). Nesse sentido, Donoso Cortés destaca que a Espanha contém em seu ordenamento jurídico inúmeros dispositivos legais que se relacionam com o projeto de lei. Nas palavras de Donoso Cortés:

> Porém, se o Governo não pode encontrar nestes últimos tempos uma lei sistemática que lhe sirva de guia, não por isso haverá deixado de ter presentes às várias e numerosas disposições legais que tem uma rela-

> ção direta com seu projeto de lei. As mais notáveis são a lei marcial de 17 de abril de 1821, reestabelecida pelo real decreto de 30 de agosto de 1839; o real decreto de 18 de julho de 1834; o de 20 de outubro de 1835, em que se determinam as circunstâncias que devem concorrer para a declaração dos distritos em estado de guerra, e o de 4 de agosto de 1834, que contém a declaração de estado excepcional em Castilla la Nueva. (1970b, p. 711)

Ainda que Donoso Cortés encontre estes exemplos na ordem jurídica espanhola, sua conclusão é categórica no sentido de que uma lei sistemática sobre a questão do estado de sítio, compreendido em seu sentido mais geral, é totalmente impossível (Donoso Cortés, 1970b, p. 711). Constava na previsão do projeto de lei de poderes extraordinários que se as circunstâncias concretas o exigissem, haveria a concessão de autorização ao governo para adotar as disposições necessárias para a conservação da tranquilidade e ordem pública, suspendendo as garantias individuais dos cidadãos espanhóis (De Gea, 2008, p. 9). Segundo De Gea (2008, p. 10), fez-se o uso constante desse instituto quando se pensava oportuno, fundamentando-se na conservação da ordem pública e da segurança interna do Estado.

O governo não recusou a luta com esta dificuldade imensa; e para evitar ambas as armadilhas, enquanto fosse possível, se convenceu de que o caráter da lei devia ser la *flexibilidade*; e para que fosse flexível, devia ser *fixa* e *vaga*, a um mesmo tempo: fixa, quando conferisse atribuições fixas também próprios e apreciáveis: *vaga* quando não podendo fixar as atribuições convenientes, fosse necessário conceder aos chefes militares uma faculdade de discricionariedade; faculdade, que não pode ser alarmante, se se atende ao que está autorizada pela mesma lei, que exige a mais estreita responsabilidade daqueles a quem confere a mais terrível ditadura (Donoso Cortés, 1854d, p. 199).

Nas *Lecciones del Ateneo* – texto considerado como o mais importante do jovem Donoso Cortés, inscrito na fase liberal de seu pensamento –, referindo-se aos remédios das "*enfermedades sociales*", Donoso Cortés reconhece a possibilidade de um poder legítimo

forte que, fazendo-se centro das forças vitais da sociedade, um poder que a salva do naufrágio da anarquia ou do caos social, por isso a distinção realizada por Donoso Cortés "entre estado normal das sociedades e estado 'de cataclismo e de tormenta' anarquía, caos, ou crise social" (Abelenda, 1969, p. 309). Dirá, então, Cortés:

> Em seu estado de cataclismo e de tormenta, o poder constituinte ou a ditadura do povo, do homem ou do rei que a salve do naufrágio, é um poder constituinte, legítimo, *é uma ditadura necessária: só a vitória confere nesses casos o direito, e legitima o poder.* (Donoso Cortés, 1848, p. 187, grifo nosso)

O movimento argumentativo donosiano caminha no sentido de que a ditadura é tomada como necessária para expurgar o mal desse estado de tormenta, sendo sua legitimidade dada a partir do afastamento do caos e da vitória sobre o cataclismo. Por aqui, interessante a hipótese de leitura de Mayorga quando afirma que "é sabido que Donoso utilizou em 1849 a analogia entre o milagre como fenômeno excepcional na natureza e a ditadura como situação excepcional no Estado, para provar que situações excepcionais exigem decisões excepcionais" (Mayorga, 1993, p. 284). Além de justificar o argumento apresentado até aqui, a leitura de Juan Mayorga é acertada na medida em que afirma uma linha de força que percorre a reflexão de Juan Donoso Cortés, a saber, que há uma relação entre teologia e política que permite a afirmação legítima da ditadura em caráter salvacionista, isto é dizer, Donoso Cortés, já na primeira fase — dita liberal —, de sua reflexão, afirma em termos teológico políticos a ditadura como reposta às reinvindicações populares, o que permite reconhecer que "a teologização do pensamento de Donoso cresce paralela ao medo dos proprietários para com a revolução" (Mayorga, 1993, p. 284).

Neste sentido, o ponto fundamental das lições, principal texto da primeira fase do pensamento donosiano, é o exame do governo representativo e a forma de sua constituição. A análise passa pelos princípios dos governos desde a antiguidade tanto do Oriente quanto do Ocidente, o que autoriza Donoso Cortés a recusar a so-

berania popular e o direito divino dos reis como legitimadores dos governos representativos. Ambos podem ser compreendidos como formas de despotismo, de tal modo, "ao despotismo do Deus do mundo sucedeu o despotismo do homem Deus; mas do seio do homem Deus devia nascer a ideia de liberdade, e do seio do Deus do mundo devia sair a ideia de poder" (Donoso Cortés, 1946g, p. 266). As ideias de liberdade e poder são os "elementos harmônicos, os dois polos indestrutíveis, eternos, de todas as sociedades" (Donoso Cortés, 1946g, p. 266).

Na sexta lição sobre o Direito Político é interessante notar a presença de uma hipótese de leitura ordenadora que hierarquiza a esfera de dominação política representada no governo. Donoso Cortés sustenta a necessidade de se reconhecer que a soberania está na razão e que só Deus é a imagem da razão absoluta. O homem possui uma razão limitada e compreende a verdade de maneira fragmentada, portanto, há uma garantia de que a onipotência da razão e da justiça são uma e a mesma coisa e que só existem no céu. Consequentemente, afirma Donoso Cortés:

> O Governo e o soberano existem porque sua existência é necessária para a conservação da sociedade; e se a conservação da sociedade é a razão, como o objeto de sua existência, nem o soberano nem o Governo podem conceber-se logicamente se não oferecem uma garantia de que se conservarão a sociedade, proporcionalmente a quantidade de poder de que estejam revestidos. Pois bem, senhores: o soberano de direito é onipotente, e para que ofereça uma garantia proporcional a seu poder é forçoso que seja infalível, porque a infalibilidade e a única garantia contra a onipotência. (1946g, p. 271)

Por aproximar a ideia de Deus da razão absoluta só esses conceitos podem ser caracterizados como onipotentes, logo, na esfera da política humana o que existe é uma relação hierárquica de governo e dominação social, que se estabelece como ordem para conservar a sociedade. Assim, "os mais inteligentes têm direito a mandar; os menos inteligentes têm obrigação de obedecer. Porém os mais inteligentes não têm direito ao mando absoluto, porque,

por mais inteligentes que sejam, não estão dotados de uma inteligência absoluta" (Donoso Cortés, 1946g, p. 274). Estabelecida a hierarquia social, Donoso Cortés lança a questão das insurreições, ou seja, há possibilidade do aparecimento das revoluções sociais e políticas, que pretendem subverter a ordem, significa que aqueles que têm o dever de obedecer voltam-se contra aqueles que mandam. Nesse momento surge a necessidade de uma intervenção da onipotência para salvar a sociedade inteira. Nas palavras de Donoso Cortés:

> Sem dúvida, a onipotência é necessária nesses períodos de cataclismo em que um vapor de sangue se desprende da Liberdade, rouba aos olhos dos homens a estátua da Justiça e oculta da vista dos povos o astro da inteligência. Sem dúvida um poder onipotente é então necessário para que possa dizer a revolução como Deus ao mar revolto: "Não passarás daqui". (1946g, p. 275)

Donoso Cortés retoma o problema do poder constituinte consignado nas Constituições e caracteriza o momento do aparecimento das revoluções como a eclosão do caos. Nesta conjuntura, a onipotência residirá no Homem forte, que está oculto das constituições e dos povos, mas, que, assumirá seu cargo para "pôr em seus ombros de Hércules o grave peso do edifício que cai, da sociedade que se colapsa; no homem forte e inteligente, que aparece como uma divindade, em cuja aparição as nuvens fogem, o caos informe se anima, o Leviatã que ruge no circo silencia, as tempestades se acalmam" (Donoso Cortés, 1946g, pp. 275–276). Ora, é possível notar a linha de força teológico política que permite Donoso Cortés pensar a relação entre milagre e ditadura, um ponto não só presente, mas, também, bastante importante para os interesses de Carl Schmitt. De tal modo, Mayorga afirma com razão que "ao recuperar a analogia donosiana, Schmitt captou que o milagre não residia na ditadura mesma, senão na ruptura da continuidade jurídica" (Mayorga, 1993, p. 284). Assim, o que permanece em Schmitt é uma visão teológico política que legitima a ditadura, significa dizer que a matriz teológico política fundamenta a dita-

dura como reposta, para falar nos termos de Walter Benjamin, a violência instituinte.

Por aqui, é importante considerar, acompanhando a reflexão de Giorgio Agamben em *Stato di eccezione*, o diálogo entre gigantes ocorrido na década de 1920 na República de Weimar (Agamben, 2003, 2004). O filósofo italiano não apenas aponta a disputa entre Walter Benjamin e Carl Schmitt, como dedica todo um capítulo de sua obra a este importante enfrentamento (Agamben, 2003, 2004). Observa-se do diálogo, inclusive, um enfrentamento de perspectivas críticas ao liberalismo incorporado na então jovem República de Weimar e a seu Estado de Direito, analisando a hipótese de que Carl Schmitt, leitor e colaborador da revista *Archiv für Sozialwissenchaften und Sozial politik,* tomou contato com o texto de Benjamin sobre a violência. Não obstante, mesmo que no texto *sobre a crítica da violência* possa parecer que o diálogo de Benjamin é feito com Sorel, é verossímil identificar a objeção às teses de Carl Schmitt em seu escrito *Die Diktatur* (*A Ditadura* 1921).

Nos textos de Benjamin e Schmitt se coloca uma discussão para além dos problemas que envolvem o clássico debate jusfilosófico entre direito natural e direito positivo, apresentando-se um embate de perspectivas teológicas e leituras divergentes da relação entre messianismo e história. Schmitt pretendia construir a partir da teoria da ditadura e na figura do ditador uma abordagem moderna e secularizada do *Katechon*, que representa, na tradição católica, a atuação providencial no sentido de retardar a vinda do anticristo. Benjamin, em contrapartida, identifica o surgimento de uma nova era histórica com o advento do messias, com o argumento de que existe uma violência-poder incontrolável, fora de relação com as instâncias de instituição e manutenção do poder, uma esfera destituinte dos poderes históricos caracterizada como violência pura ou divina (*göttliche Gewalt*). O ponto fundamental do debate é o que se refere à possibilidade de existência dessa esfera de poder não controlada pela ordem histórica, em especial pela forma-direito (Benjamin, 2011).

Benjamin analisa a questão do poder-violência instituinte e mantenedor do direito como uma violência mítica, que opera em uma dialética perversa e sangrenta, ao que se constata uma desconfiança para com o poder e ação políticos, o que leva o jurídico a reivindicar para si o monopólio do poder-violência como forma de ordenação e manutenção do controle da ação política (Benjamin, 2011). Essa imagem ordenadora e de controle também estaria concebida na possível resposta de Schmitt ao texto de Benjamin, contida em seu texto de 1922, *Politische Theologie,* oportunidade em que Schmitt deixa de lados às categorias dos poderes constituinte e constituído - presentes em seu texto de 1921-, e representante das imagens da ditadura soberana e comissária, e passa a articular uma reflexão em torno da *decisão soberana*, defendo a hipótese donosiana de que o estado de exceção tem a mesma característica do milagre em teologia. Portanto, a *decisão* do soberano é uma categoria jurídica por excelência e, desse modo, Schmitt pensa no estado de exceção como algo controlável juridicamente e ordenador do político, pois o soberano declara tanto o momento de sua existência quanto seu fim, o que garantiria a neutralização da violência pura, sendo que esta última é pensada como divina (*göttliche Gewalt*) em termos teológicos por Benjamin e que encontra sua manifestação histórico-política nos processos revolucionários, destruidores do direito e irredutíveis a qualquer espécie de controle jurídico-político do destino (Benjamin, 2011).

A partir de tais coordenadas, mostra-se bastante interessante a Carl Schmitt a retomada dos argumentos de seu anjo da guarda Juan Donoso Cortés,[7] pois, conforme explica Schmitt, quando fala sobre a maldade natural do homem, Donoso Cortés se volta contra o anarquismo ateu e seu axioma do homem bom: "com isso ele quer dizer *agωnikως* e não *dogmatikwς*. [...] ele adota uma postura

7 A imagem do anjo da guarda figura em uma entrada dos diários de Schmitt, conforme se verifica de seu *Glossarium* (Schmitt, 1991, p. 16). Günther Maschke explora essa anotação em texto bastante interessante que opera algo como uma balanço das figuras de Hobbes e Donoso na reflexão de Schmitt, afirmando Maschke que "a Juan Donoso Cortés, porém, ele designava como o seu 'anjo da guarda'" (Maschke, 2021, p. 95).

diferente daquele luterano que se submete a qualquer autoridade; [...] conserva a grandeza autoconsciente de um seguidor espiritual dos grandes inquisidores" (Schmitt, 1996b, p. 124). Faz-se o uso do termo ag*ω*nik*ω*ς no sentido de que o sujeito tem consciência de que é mal e cria a ilusão de que uma moral política poderá libertá-lo dessa maldade, encontrando-se em constante agonia. O indivíduo tem consciência de sua maldade natural e se ilude na imagem do bom selvagem. No entender de Carl Schmitt:

> Naturalmente, o que ele [Donoso Cortés] diz sobre a maldade natural e a crueldade dos homens é mais terrível do que tudo o que jamais uma filosofia de Estado absolutista apresentou para justificar um regime de força. De Maistre também se assustou com a maldade dos homens, e suas afirmações sobre a natureza deles têm a força que emana de uma moral sem ilusões e das experiências psicológicas solitárias. Bonald também não se ilude sobre os maus instintos fundamentais dos homens e reconhece a incorrigível "vontade do poder" tão bem quanto qualquer psicologia moderna. Mas isso tudo desaparece diante dos ímpetos de Donoso. O seu desprezo pelos homens não tem limites: razão cega, a vontade débil, o elã ridículo das paixões carnais parecem-lhe tão deploráveis, que todas as palavras de todas as línguas humanas não são suficientes para expressar toda a baixeza daquelas criaturas. Se Deus não tivesse se tornado humano, o réptil pisado pelos meus pés seria menos desprezível que o homem; "el réptil que piso com mis piés, seria á mis ojos menos despreciable que el hombre". A estupidez das massas é para ele tão espantosa quanto a vaidade tola de seus dirigentes. Sua consciência do pecado é universal, mais terrível do que a de um puritano. (Schmitt, 1996b, pp. 124–125)

A passagem citada por Schmitt se encontra no *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. Vejamos o texto donosiano em sua língua materna:

> El gloriosíssimo misterio de la encarnación del Hijo de Dios es el único titulo de nobleza que tiene el género humano. [...]Yo de mí sé decir que si mi Dios no hubiera tomado carne en las entrañas de una mujer, y si no hubiera muerto en una cruz por todo linaje humano, el reptil que piso com mis pies seería a mis ojos menos despreciable que el hombre. [...]

> El género humano aparece a mi vista como uma inmensa muchedumbre puesta a los pies de sus héroes, que son sus ídolos, y los héroes como ídolos que se adoran a sí proprios. Para creer yo em la nobleza de esas estúpidas muchedumbres há sido necesario que Dios me la revele. [...] Una cosa excede mi razón y mi confunde: que haya quien piense que se necesita una fe menos robusta para creer em el incomprensible misterio de la dignidad humana que para creer em el misterio adorable de um Dios hecho hombre, por la virtud del Espíritu Santo, em las entrañas de una virgen. (Donoso Cortés, 2016, p. 165).

O *Ensayo* trata-se do famoso texto de maturidade de Donoso Cortés, em que o autor espanhol torna mais presente em suas reflexões o elemento teológico, em última análise, a teologia será declaradamente o principal referencial teórico donosiano nesta fase,[8] compreendido como período definitivo e, também, da fase conservadora-autoritária de seu pensamento. Conforme Carlos Valverde (1970, p. 55) "sua vida, seu pensamento e sua ação serão o testemunho vivo de um laico cristão que, absolutamente persuadido de suas crenças e comprometido com elas, se esforça por divinizar todas as estrturas da sociedade e por consagrar o mundo, na Igreja e pela Igreja, para Jesus Cristo". Assim, as revoluções que tomarão a forma poder constituinte serão, portanto, caracterizadas como a encarnação do mal, de costumes que não se compatibilizam com à boa e justa ordenação da sociedade, sendo o alvo privilegiado, uma vez que inauguradora do tempo de catástrofes, a Revolução Francesa (Donoso Cortés, 1946f).

Neste horizonte de perspectiva, o pensamento conservador de Donoso Cortés se inscreve como um uma meditação em combate

8 Há interessante controvérsia a respeito do papel da teologia no pensamento donosiano, contudo, não seria possível apresentar as linhas de força deste debate. Ao que parece é preciso levar a sério uma afirmação de Donoso Cortés – feita em uma carta a Alberich de Blanche, marquês de Raffin –, a saber, que sempre foi um religioso ou em suas palavras "eu sempre fui crente no íntimo de minha alma; porém minha fé era estéril, porque não governava meus pensamentos, não inspirava meus discursos, não guiava minhas ações" (Donoso Cortés, 1946a, p. 342). Apesar da parte final da afirmação, nota-se uma perspectiva providencialista da História nos discursos de juventude do pensador estremenho.

ao ideário da Revolução Francesa. No seu entender, quando esta última "veio ao mundo, arrastou tudo consigo com seus fortes furacões" (Donoso Cortés, 1946f, p. 247), isto é, a ordem baseada na transcendência foi arrasada e afastada na França, entronizando o homem e a razão humana, significa dizer que a civilização, a cultura e a sociedade estão sob a jurisdição do próprio homem. Não obstante, ponto importante a se considerar, conforme já mencionado linhas atrás, diz respeito a teologia política donosiana ser operada como uma forma de leitura providencialista da História, portanto, às revoluções serão entendidas como uma forma de atuação da vontade divina como castigo a pretensão de onipotência do homem (Donoso Cortés, 1946e).

A análise de Donoso Cortés parte de uma antropologia negativa que considera o pecado e a queda na origem e, desse modo, suspeita da humanidade pela marca do mal existente em sua natureza e, em sentido histórico, parte do pressuposto de que há uma impossibilidade de previsão ou antecipação dos eventos futuros, uma vez que a razão humana é limitada, o que autoriza Donoso Cortés a justificar a legitimidade do governo ditatorial pela aproximação do teológico-político-jurídico argumento providencialista de que as revoluções não necessariamente aparecem pelos defeitos dos governos, mas, sim, como expiação da culpa, dessa maneira, "quando as catástrofes são universais, imprevistas, simultâneas, é sempre coisa providencial" (Donoso Cortés, 1854a, p. 40). Assim, o momento apocalíptico representado pela conjuntura revolucionária pode ser lido como uma catástrofe, no entanto, possui uma segunda conotação, a saber, há uma vontade pedagógica divina, que envia o ditador como repressor político para o aparecimento da verdade histórica da necessidade de ordenação da sociedade.

Ao descrever uma Europa turbulenta como um incessante processo anticatólico, conforme Bueno, Donoso Cortés "opera e extrai argumentos para justificar e consolidar a sua opção política pela ditadura" (Bueno, 2013a, p. 65). A partir das reflexões de Donoso Cortés a respeito da humanidade, ressalta Schmitt "a humanidade é um navio que permanece à deriva com uma tripulação

revoltada, ordinária, recrutada à força, que berra e dança, até que a ira de Deus jogue essa corja rebelde ao mar, para que o silêncio volte a reinar" (Schmitt, 1996b, p. 125). Por esta via, há um esforço de justificação do tempo europeu como uma temporalidade que não admite a hipótese da restauração, mas, isto sim, exige a ditadura como forma de governo (Donoso Cortés, 1854a). De tal modo, o argumento coloca-se nos trilhos do conservadorismo político que faz uma defesa da autoridade e do autoritarismo.[9] Ainda, em 30 de janeiro de 1850, Donoso Cortés expõe uma abordagem mais ampla do seu diagnóstico de época no *Discurso sobre la situación general de Europa*, oportunidade em que ressalta sua antropologia negativa ao afirmar que o homem está condenado "a levar ao sepulcro a cadeia de todas suas contradições" (Donoso Cortés, 1946d, p. 451), uma vez que "a natureza humana é uma natureza inarmônica, uma natureza antitética, uma natureza contraditória" (Donoso Cortés, 1946d, p. 451). A partir de tais coordenadas, é possível a Donoso Cortés afirmar que o mal não está nos governos, mas, sim, nos governados, pois "o mal está em que os governados chegaram a ser ingovernáveis" (Donoso Cortés, 1946d, p. 457). Esta, para pensador espanhol, seria a verdadeira causa do mal que assola a Europa e o mundo, uma vez que "desapareceu a ideia de autoridade divina e da autoridade humana" (Donoso Cortés, 1946d, p. 457). Logo, não se trata de restaurar a Monarquia absoluta, pois o tempo desta última chegou ao fim (Donoso Cortés, 1946c), mas, isto sim, no momento das catástrofes, Donoso Cortés defende a ditadura como forma de governo.

Sob influência de Cortés, Schmitt (1996b, p. 125) argumenta que "a vitória do mal é óbvia e só um milagre de Deus conseguirá afastá-la", "vitória do mal" podendo ser tomada como a vitória das tradições não-germânicas contra o Estado alemão e suas tradições, e só a exceção – que o soberano decide – conseguirá afastá-la. Ao

9 Este diagnóstico de época feito por Donoso Cortés no seu discurso sobre a ditadura de 1849 "fez dele uma figura importante no campo político europeu: Frederick Wilhelm IV, Louis Napoleão, Pio IX e Schelling estavam entre os influenciados por ele" (Herrera, 1978, p. 1).

mobilizar De Maistre, De Bonald e Donoso Cortés, busca-se resgatar autores que pensam a democracia-liberal como uma forma de governo frágil que permite a reencarnação do mal e, se o homem é mal por natureza, por consequência também o será a sociedade. Só existe o mal porque existe o homem, pelo fato de que decaiu, por isso a necessidade de uma figura soberana forte – talvez não um ditador nos mesmos moldes de De Maistre, ou seja, de um soberano absoluto porque a autoridade o garante, mas, isto sim, na chave donosiana – que, na circunstância, decide e afasta o mal, preservando da atuação deste último, a forma Estado.

Donoso Cortés acusa abertamente que "o parlamentarismo e o liberalismo são o mal, o puro mal, o mal essencial e substancial" (Donoso Cortés, 1855, p. 136), o que, passo seguinte, fez-se acompanhar de sua decisiva proposta e elogio em favor da ditadura (Bueno, 2011, p. 67). Este movimento antiliberal e contra o parlamento é, segundo Bueno (2011, p. 67), "idêntico ao realizado por Schmitt posteriormente". Ainda, nas palavras do comentador:

> Schmitt retoma Donoso Cortés a partir de seu reconhecimento como um antilegitimista, antimonárquico, bem como um declarado partidário da ditadura e apoiador do decisionismo cesarista. [...] A visão donosiana é de que as revoluções que se apresentam libertárias, como a francesa, são essencialmente anticatólicas ou pagãs, do tipo que o catolicismo havia séculos atrás procurado eliminar. (Bueno, 2011, pp. 68–69)

Doravante, segundo leitura proposta por Bueno (2018, p. 83), um importante ponto de contato entre o pensamento filosófico-político schmittiano e o de Donoso Cortés se encontra "nas sérias críticas realizadas por ambos tanto à interpretação e legitimação do poder e do Estado, como também das críticas endereçadas ao liberalismo e sua formulação constitucional em favor da monarquia cristã". Para Donoso Cortés "se o liberalismo e o socialismo triunfam, a sociedade está morta, e extinta toda a esperança de uma regeneração" (Donoso Cortés, 1854b, p. 394).

O liberalismo e o parlamentarismo produzem em todas as partes os mesmos efeitos: esse sistema veio ao mundo para castigo do mundo: ele acabará com tudo, com o patriotismo, com a intelegência, com a moralidade, com a honra: é o mal, o mal puro, o mal essencial e susbtancial. Isso é o parlamentarismo e o liberalismo. Uma de duas: ou há quem se preocupe com esse sistema, ou esse sistema dará preocupação à Nação Espanhola, como toda a Europa. Mas eu temo que entre os designíos da Providência que esse mal não possa ser extirpado senão por outro maior; para esse mal maior se preparam talvez as sociedades. (Donoso Cortés, 1855, p. 136)

Donoso Cortés busca argumentar que a soberania,[10] sendo una e indivisível, não permitiria qualquer tipo de compartilhamento, vez que se fosse atribuída ao povo, consequentemente não poderia ser exercida por Deus. No fundo, seria um absurdo se a soberania residisse no povo (Donoso Cortés, 1854c, p. 138), pois a soberania de direito é una e indivisível, no qual "se a tem o homem, não a tem Deus: se se localiza na sociedade, não existe no Céu. A soberania popular, pois, é o ateísmo" (Donoso Cortés, 1854c, p. 137). Isso implicaria, para o Marquês de Valdegamas, ferir a sociedade de paralização e de morte. Para Donoso Cortés:

> O soberano está em posse da onipotência social: todos os direitos são seus; porque se houvesse um só direito que não estivesse nele, não seria onipotente; e não sendo onipotente, não seria soberano: pela mesma razão, todas as obrigações estão fora dele; porque se ele tivesse alguma obrigação que cumprir, seria súdito: soberano é o que manda; súdito o que obedece: soberano o que tem direitos; súdito o que cumpre obrigações. Assim, senhores, o princípio da soberania popular, que é um princípio ateu, é também um princípio tirânico; porque onde há um súdito que não tem direitos, e um soberano que não tem obrigações, há tirania. (1854c, p. 138)

10 A questão da soberania é um dos temas que perpassam a reflexão donosiana, sendo que nas *Lecciones de Derecho Político,* em especial na segunda e quinta lições, são examinas a soberania popular e o direito divino dos reis.

O pensador espanhol não poderia manifestar concordância a "um poder soberano negador da divindade e, por conseguinte, o soberano que congrega todos os direitos haverá de ser localizado por Donoso Cortés na própria divindade ou em seu delegado terreno" (Bueno, 2018, p. 85). O princípio da soberania popular não reconheceria reciprocidade nos direitos, nem limitações nas obrigações. Este princípio, para o pensador espanhol, além de ser ateu e tirânico "é também um princípio imoral, porque destrói a justiça" (Donoso Cortés, 1854c, p. 138). Portanto, a justiça não poderia coexistir com a soberania popular, porque reconhecendo a existência da primeira aniquilar-se-ia a segunda, uma vez que "se o Povo só pode fazer o que a justiça exige, o povo é súdito, a justiça soberana. Esta é a verdade, senhores, e porque esta é a verdade, a soberania do povo é um absurdo" (Donoso Cortés, 1854c, p. 138).

Na segunda lição sobre o direito político sua análise já carrega um elemento teológico perceptível. O pensador estremenho, para examinar a retirada da soberania dos céus e sua chegada na *civitas terrenae*, coloca a seguinte questão: em que parte do homem os filósofos a localizaram? A resposta donosiana é a de que "a localizaram na vontade, e localizando nela foram consequentes". "Se a tivessem localizado na inteligência e não na vontade", continua ele, "haveria restado aniquilada sua teoria; porque se o domínio do mundo pertence a inteligência, o domínio do mundo pertence a Deus, que é a inteligência mesma (Donoso Cortés, 1970a, p. 346).

Prosseguindo com tentativa de provar a impossibilidade do princípio da soberania popular, Donoso Cortés argumenta que se a soberania residisse em uma vontade geral – no qual esta, por sua vez, seria o fruto de vontades particulares –, todos os indivíduos da sociedade deveriam ter parte ativa no exercício do poder soberano. Se este não se realiza senão por meio das leis, todos os indivíduos da sociedade deveriam ter parte ativa também na confecção das leis (Donoso Cortés, 1854c, p. 139). Assim, os ignorantes teriam os mesmos direitos que os sábios, as mulheres teriam os mesmos direitos que os homens, as crianças os mesmos direitos

que seus pais, os proletários que os poderosos e assim por diante (Donoso Cortés, 1854c, p. 139). De acordo com Roberto Bueno:

> […] o poder político encontra-se centralizado na figura do soberano que exerce o poder de modo onipotente. Este exercício, contudo, se dá sem que o sistema político-jurídico possa impor obrigações ao soberano, posição esta que permite diversas angulações no corpo da filosofia política e jurídico-constitucional schmittiana, em especial em seus conceitos do político, da ditadura e do Estado de exceção, segundo uma leitura em que a ilimitação do poder é a tônica. O soberano para o qual apontava Donoso Cortés mantinha uma forte ligação com o elemento religioso, católico em particular. Em sua retomada por Schmitt, contudo, já não seria mais uma figura religiosa, malgrado mantenha os fundamentos teológico-políticos, bem como o Estado moderno em todos os seus conceitos essenciais. Nestes termos, em Schmitt se dá a preservação de múltiplas características da leitura donosiana, tais como a obediência cega inclusive a autoridade e o conceito de obediência daí derivado. Em seu conceito de soberania de direito resta claro para Donoso Cortés que se trata é de uma "[…] autoridad ilimitada, preexistente, que, como Dios, con una sola palabra crea las autoridades de hecho, que con otra sola palabra puede también destruir". (2011, pp. 74–75)

No entendimento de Donoso Cortés (1854a, p. 255), se a legalidade bastasse para salvar a sociedade, seria válida a aposta nela, contudo, não bastando a legalidade, aposta-se na ditadura. Em seu famoso discurso, proferido em 1849, o pensador espanhol visa examinar e objetar o pronunciamento do senhor Manuel Cortina, que, em síntese, protestava contra as medidas do governo e que Donoso Cortés caracterizava como sendo a representação final de todos os erros do partido progressista (Donoso Cortés, 1854a, p. 253). Para Donoso Cortés, as ideias de Cortina representam a vocalização de todas as pretensões da oposição, portanto, trata-se de refutá-las por não estarem no Poder, bem como não se preocuparem com a conjuntura em que se encontra o Governo, dessa forma, "são ideias infecundas, ideias desastrosas, que é necessário

combater até que restem enterradas aqui" (Donoso Cortés, 1854a, p. 253).

O progressista Cortina defende que na política interior há necessidade de um retorno a legalidade anterior a Lei de março de 1848 – que concedeu poderes excepcionais ao Executivo, com a "justificativa de repressão por Narváez das intenções revolucionárias" (Dardé, 2015, p. 24) –, o que é rechaçado por Donoso Cortés, tendo em vista que em seu entendimento as leis foram feitas para a sociedade e não o contrário (Donoso Cortés, 1854a, p. 255). Diante de tal juízo, é possível a Donoso Cortés afirmar que tudo deve buscar a boa ordenação e a garantia da ordem na sociedade, isto é, o maior valor é a preservação da estrutura da sociedade em qualquer circunstância, em todas as ocasiões (Donoso Cortés, 1854a, p. 255). A síntese desse enfrentamento parlamentar – que também chamou a atenção de Schmitt —, pode ser expressa nas palavras de Donoso Cortés quando afirma que "quando a legalidade basta para salvar a sociedade, a legalidade; quando não basta, a ditadura" (Donoso Cortés, 1854a, p. 255).

No entender donosiano, a ditadura é justificável como um governo legítimo, bom, racional e proveitoso, tanto quanto qualquer outra forma de governo, quando consideradas as circunstâncias de seu aparecimento e a dinâmica de exigência da vida social (Donoso Cortés, 1854a, p. 256). Na conjuntura espanhola e europeia de 1849, torna-se totalmente razoável, para Donoso Cortés, a defesa da ditadura, seja em vertente teórica, como em perspectiva prática (Donoso Cortés, 1854a, p. 256). Argumenta no sentido de demonstrar a possibilidade e razoabilidade da ditadura na ordem histórica com uma metáfora comparativa da vida social e do bom funcionamento do corpo humano, significa dizer pretende mobilizar sua reflexão para a construção da imagem da necessidade de manutenção do bom funcionamento do corpo social, logo, devem ser combatidas as forças invasoras, compreendidas como enfermidades. Ainda nesse caminho, diz Cortés:

> Quando as forças invasoras se espalham, as resistentes também; estão pelo Governo, pelas Autoridades, pelos Tribunais, em uma palavra,

> por todo o corpo social; mas quando as forças invasoras se reconcentram em associações políticas, então necessariamente, sem que ninguém o possa impedir, sem que nada tenha direito de impedi-lo, as forças resistentes por si mesmas se reconcentram em uma mão. Esta é a teoria clara, luminosa, indestrutível, da ditadura. (1854a, p. 256)

É curioso que o esforço donosiano é o de um exame da teoria da ditadura em sentido histórico, todavia, há uma característica teológico política em seu argumento. Dada a circunstância histórica da organização política das forças invasoras (revolucionárias), nada – nem ninguém –, pode impedir a reação que concentra poderes em uma só mão, pois, segundo Donoso Cortés a ditadura também é um fato da ordem divina (Donoso Cortés, 1854a, p. 257). Conforme compreende o marques de Valdegamas, Deus legou aos homens o governo das sociedades até certo ponto, no entanto, reservou para si o governo do universo (Donoso Cortés, 1854a, p. 257). A ênfase dada à autoridade infalível, seu desprezo com relação à democracia parlamentar e sua defesa da ditadura se mostram como características comuns tanto de regimes autoritários quanto de linhagens fascistas. A crítica de Schmitt à democracia parlamentar weimariana baseia-se fortemente e nutre as linhas de força de seus argumentos nas reflexões desenvolvidas pelo seu anjo da guarda espanhol.[11]

Argumentando que Schmitt mistifica a exceção, se aproveitando do político e da decisão soberana contra o direito da situação normal, Günter Frankenberg (2018, p. 146) reconhece a retomada por parte pensador alemão da teologia política e a aprovação da ditadura dos contrarrevolucionários católicos do século XIX. Especificamente sobre Donoso Cortés, "Schmitt retoma a visão catastrófica de uma sociedade desgraçada pela secularização, pelo Iluminismo e pelas revoluções" (Frankenberg, 2018, p. 147). Nos termos schmittianos:

11 A respeito da caracterização, feita por Carl Schmitt, de Donoso Cortés como um anjo da guarda, ver Maschke (2021).

> Hoje, nada é mais moderno do que a luta contra tudo o que é político. Magnatas americanos, técnicos industriais, socialistas, marxistas e revolucionários anarco-sindicalistas juntam-se ao exigir a eliminação da dominação não-objetiva da política sobre a objetividade da vida econômica. Não deverão mais existir problemas políticos, só tarefas técnicos-organizacionais e econômico-sociológicas. A espécie de pensamento técnico-econômico hoje dominante pode até nem aceitar mais uma ideia política. O Estado moderno parece realmente ter se transformado naquilo que Max Weber previu: uma grande empresa. Uma ideia política geralmente só é assimilada quando o círculo de pessoas que tem algum interesse plausível nela consegue provar que pode usá-la em vantagem própria. O político desaparece no econômico ou no técnico-organizacional e, por outro lado, se desfaz no eterno discurso das generalidades histórico-filosóficas e culturais, que com caracterizações estéticas degustam uma época como clássica, romântica ou barroca. Em ambos, a essência da ideia política, a decisão moral exigente, é desviada. Porém, o significado atual daqueles filósofos de Estado contra-revolucionários está na consequência com que se decidem. Eles valorizam tanto o momento da decisão, que finalmente a ideia de legitimidade, da qual eles partiram, é suprimida. Assim que Donoso-Cortés percebeu que a era da monarquia terminara, porque não havia mais reis e ninguém teria a coragem de ser rei à revelia da vontade do povo, ele declarou o fim de seu decisionismo, isto é, exigiu uma ditadura política. Nas afirmações aqui citadas de De Maistre já havia uma redução do Estado ao momento da decisão, consequentemente a uma decisão absoluta pura, não pensada, não discutida e não justificada, portanto criada do nada. Mas isso é essencialmente ditadura, não legitimidade. Donoso estava convencido de que o momento da última batalha chegara; perante o mal radical, só existe uma única ditadura, e a ideia legitimista da sucessão passa a ser, num instante como esse, uma simples teimosia inócua. (Schmitt, 1996b, pp. 129–130)

No entender de Schmitt, a submissão do monarca à vontade popular resultou na aposta de Donoso Cortés na ditadura. Para este último, entre a ditadura da insurreição e a ditadura do governo, a escolha seria a do governo. Entre a ditadura que vem de baixo e a ditadura que vem de cima, afirma o Marquês de Valdegamas, "eu escolho a que vem de cima, porque vem de regiões mais limpas

e serenas: se trata de escolher, por último, entre a ditadura do punhal e a ditadura do sabre: eu escolho a ditadura do sabre, porque é mais nobre" (Donoso Cortés, 1854a, p. 274).

Feita essa digressão, verifica-se a pontualidade da leitura de Bueno (2013a, p. 68) ao dizer que já há no pensamento de Donoso Cortés o reconhecimento de que a legislação positiva "possui sérias limitações quanto à antecipação de eventos futuros" – certamente algo que Schmitt concordaria –, continua o autor, compreendendo que esta ordem de expressos limites "implica necessárias lacunas que não podem ser preenchidas ainda pelos mais previdentes legisladores. Para o autor [Donoso Cortes], é impensável a elaboração de uma legislação específica a respeito dos momentos de exceção, e o que é mais, tecnicamente inviável" (Bueno, 2013a, p. 68). Ainda seguindo o entendimento do comentador, Donoso-Cortés "põe em destaque que recursos amplíssimos são requisitados para o enfrentamento dos tempos de exceção e isso encontra clara sinalização ao dizer que 'El legislador que, en tiempos de disturbios y trastornos, aspira a gobernar con las leyes comunes, es imbécil'" (Bueno, 2013a, p. 69). Ora, Bueno chama a atenção para um ponto importante, vez que há grande aproximação da afirmação donosiana com a argumentação apresentada por Schmitt. Para este, a tendência do Estado de direito de regulamentar o estado de exceção representa a tentativa de circunscrever o caso no qual o direito suspende a si mesmo, questionando-se de onde o direito cria essa força, "e como é logicamente possível que uma norma seja válida com a exceção de um caso concreto, que ela não consegue assimilar totalmente tipificando-o?" (Schmitt, 1996b, p. 93).

O elemento essencial da decisão (*Entscheidung*) sobre o estado de exceção garante à soberania ancoragem na ordem jurídica. O *Reichspräsident* opera em Schmitt como uma genuína categoria teológica capaz de deter o caos eminente,[12] conforme leitura de

12 Assim, do mesmo modo que o milagre é a intervenção que não destrói, mas sim ajusta e aperfeiçoa, o soberano, na medida em que decide, pode alterar a situação normativa operante para colocar fim ao caos e garantir a paz, com isso, a própria possibilidade da ordem normativa.

Bueno (2014, p. 152), deslocando o Executivo da função de mero guardião e lhe outorgando "a titularidade do poder soberano, pois para realizar a magnífica função a ele outorgada não poderia deparar-se com quaisquer resistências, que se houvessem, deveriam ser afastadas como ilegítimas (em face do interesse do Estado) e ilegais (por obstar a ação do soberano)". Segundo entendimento do pensador brasileiro, "Schmitt entroniza o ditador soberano no lugar do povo, travestido de mero guardião da ordem constitucional" (Bueno, 2014, p. 153) e, conforme corrobora Bendersky (1983, p. 75), "Schmitt afirmou que o presidente deve assumir amplos poderes em tempos de desordem, e ele se opôs à aprovação de qualquer lei específica que restringisse tal autoridade". Ainda, a fim de bem angular a imagem da relação entre soberania e estado de exceção, de acordo com Juan Mayorga:

> Em Schmitt, o estado de exceção suspende o Direito para conservar o Estado; em Donoso, realiza justiça para além do Direito. Em Benjamin, no entanto, é a realização da justiça na interrupção do capitalismo. A fratura da continuidade jurídica não aparece aqui na ditadura, senão como entusiasmo na expectativa de uma ordem distinta. A expectativa da greve geral, tal como a descreveu Sorel, serve de modelo a um 'verdadeiro estado de exceção'. Ditadura e greve geral são tão opostos como os conteúdos com que Donoso e Benjamin saturam a fórmula 'Contra catástrofe, estado de exceção'. Pois no católico Donoso, o estado de exceção defende o contínuo frente a catástrofe, enquanto no judeu Benjamin interrompe a continua catástrofe. (Mayorga, 1993, p. 284)

Agamben (2004, p. 91) reconhece que Schmitt "chama de 'fictício' um estado de exceção que se pretende regulamentar por lei, com o objetivo de garantir, em alguma medida, os direitos e as liberdades individuais". Esse debate sobre a positivação ou não do estado de exceção relaciona-se com um problema caro a Schmitt, qual seja, a questão da imprevisibilidade da lei. Justamente porque a norma apresenta lacunas é que se faz necessário o reconhecimento da decisão, "não de uma decisão delimitada pela norma, mas de

uma decisão que cria a norma, [...] não de um decisionismo estritamente jurídico, que se origina exclusivamente da regra, mas de um decisionismo político que, claro, é jurídico, na medida em que cria a regra" (Barsalini, 2013, p. 75). Para Bueno (2012b, p. 465), interessou muito a Schmitt um pensamento tal como o de Donoso Cortés, que "soubera dar o tom firme da resposta antiliberal a uma tormentosa realidade europeia", avaliando as alternativas viáveis em seu contexto, cujo compromisso de fundo implicaria uma teoria da ditadura, "forte o suficiente para restabelecer a ordem, orientada em relação ao modelo de concentração de poderes característicos tanto da monarquia quanto do catolicismo" (Bueno, 2012b, p. 465).

O legislador não pode prever tudo, por isso a ineficácia e impossibilidade de se tentar tipificar por lei todos os casos excepcionais. É preciso, então, observar que o legislador deve prever justamente a possibilidade de que ele próprio não pode prever tudo (Bueno, 2014, p. 162). Tal como na argumentação donosiana, Schmitt diz que no caso de um perigo extraordinário com relação à segurança e ordem do Estado é exigível "uma regulação de natureza especial que suprima todas as vinculações legal-constitucionais levando para a direção de institutos jurídicos como o estado de guerra, o estado de sítio e o estado de exceção" (Schmitt, 1996b, p. 183). Schmitt incorpora o comentário de Donoso Cortes ao projeto de lei espanhol sobre estados excepcionais em sua teoria da soberania e fundamentação do poder soberano na medida em que também argumenta pela falta de sentido de se tentar criar uma espécie de "reserva legal" para os casos emergenciais, quer dizer, uma regulamentação fixada anteriormente, mensurável e que controlasse o âmbito de atuação na situação de exceção. O estado de exceção pressupõe o momento em que a legalidade, seja qual for, mostra-se ineficaz. Nesses momentos de ineficácia da legalidade, opera-se a necessidade de uma intervenção que renove a ordem jurídica (Villacañas, 2008, p. 117).

Ao verificar o movimento argumentativo schmittiano percebe-se que, contrário à leitura de Anschutz sobre o problema de como

se deveria agir quando não há uma lei estatal, na qual a exceção configura lacuna tal que denota o fim do direito do Estado, não sendo mais uma questão de direito, o autor parte do caso emergencial concreto para explicar a normalidade; a exceção revela o elemento jurídico da decisão em sua pureza absoluta (Schmitt, 1996b, p. 92). A exceção é mais importante do que a regra porque "o normal não prova nada, a exceção prova tudo; ela não só confirma a regra, mas a própria regra só vive da exceção" (Schmitt, 1996b, p. 94).

No ordenamento concreto, a ditadura comissária cumpre papel central. Durante o estado de exceção o ditador tem um ofício constitucional: age em nome da Constituição, tomando as medidas necessárias para preservar a ordem. "Estas medidas não são limitadas pelo direito, elas são extralegais" (Macedo Jr., 2011, p. 112). O texto constitucional não pode determinar o limite do poder soberano que a situação concreta exige. O soberano decide sobre a ordem que subsiste e sobre as ações que devem ser realizadas para superar o caos, retomando a normalidade. O que fazer quando o ordenamento jurídico não oferece uma resposta para os casos de extrema urgência configura o problema da qual Schmitt tenta fornecer uma resposta. A alternativa schmittiana envolve "permitir ao poder [soberano] responder com os meios necessários, sejam eles quais forem, para que a eficácia, medida pela restauração da normalidade, seja obtida" (Bueno, 2011, p. 1140). O soberano situa-se para além dos limites do jurídico, vez que a decisão política sobre a suspensão da ordem vigente localiza-se para além do alcance da ordem normativa.

3. Considerações finais

A obra do *jusfilósofo* Carl Schmitt vem sendo retomada pelos mais variados aspectos teóricos do pensamento jurídico-político contemporâneo, fundamentalmente pelo fato de Schmitt ter se dedicado a um exame do estatuto teórico da exceção. É justamente esse o ponto de interesse do presente trabalho, no sentido de in-

vestigar alguns conceitos da filosofia jurídico-política de Schmitt e suas conexões com o pensamento de Juan Donoso Cortés.

Diante de tudo que restou dito até aqui, verifica-se que a presença de Donoso Cortés no ideário jusfilosófico de Carl Schmitt deve ser levada em consideração com atenção. O pensador espanhol está no rol de intelectuais católicos tomados por Schmitt como filósofos de Estado da contrarrevolução, juntamente com De Bonald e De Maistre. Por aqui, mostra-se bastante fecundo não só considerar as distinções dentro do conservadorismo de tais autores, mas, isto sim, verificar que Schmitt dedica muito mais atenção a Juan Donoso Cortés.

O autor espanhol é compreendido por Carl Schmitt como um pensador sem fortuna, uma vez que se tornou pouco reconhecido no cenário europeu, haja vista certo reducionismo interpretativo e a edificação de sua imagem como símbolo do conservadorismo autoritário.

É conhecido o dito schmittiano contido em sua *Teologia Política* (1922) de que as categorias centrais de toda teoria do Estado seriam conceitos teológicos secularizados. Tal diagnóstico autoriza Schmitt a afirmar que na teoria jurídico-política o estado de exceção possui um significado análogo ao milagre na teologia. O ponto a ser observado nesse argumento é o da construção da exceção como milagre por uma leitura apropriativa da filosofia de Estado contrarrevolucionária de Juan Donoso Cortés.

A reflexão teórica sobre o Estado de Donoso Cortés se dá pelo pensamento teológico do catolicismo e, no *Discurso sobre a Ditadura (1849),* Cortés edifica sua reflexão a partir da análise da conjuntura revolucionária em França (1848), com a caracterização de que a ditadura é um governo legítimo nas circunstâncias que se apresentam naquele momento do século XIX europeu, um governo enviado do céu para o castigo e a remissão de todos, assim, as catástrofes – como, por exemplo, as revoluções -, são providenciais.

Os filósofos de Estado da contrarrevolução, nomeados no último capítulo da *Teologia Política*, apresentam-se como expoentes da teologia política católica que permitem pensar a ordenação polí-

tico-jurídica da situação concreta com fundamento na autoridade. Todavia, a maior presença de Donoso Cortés pode ser compreendida pelo fato de que este último não está buscando a restauração da monarquia absoluta, uma vez que o tempo desta última terminou, mas, isto sim, permite a Schmitt colocar no horizonte uma justificação teológico política da ordem por meio da ditadura. Portanto, na compreensão de Carl Schmitt, Juan Donoso Cortés seria um legítimo teórico decisionista da ditadura.[13]

De tal modo, a hipótese que se verificou diz respeito a uma leitura apropriativa de Schmitt, que absorve à sua maneira a meditação donosiana a fim de construir uma reflexão acerca dos conceitos de ditadura e estado de exceção em sentido teológico-providencialista, a sustentar a crítica de Schmitt - pela recepção da tradição conservadora autoritária do século XIX -, da democracia parlamentar no século XX.

Portanto, a retomada do pensamento schmittiano acende o debate pela exposição das bases de seu pensamento filosófico-político-jurídico, de modo a compreender efetivamente o que Schmitt tem diante de si como alternativa ao sistema parlamentar. Enquanto aposta autoritária, se a exceção e a ditadura forem a saída apontada por Schmitt à democracia-parlamentar, será então necessário ter ressalvas no que concerne à retomada desse pensador na contemporaneidade.

Referências

Abelenda, R. S. (1969). *La teoría del poder en el pensamiento político de Juan Donoso Cortés*. Eudeba Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Agamben, G. (2003). *Stato di eccezione*. Bollati Boringhieri.

Agamben, G. (2004). *Estado de exceção* (I. D. Poleti, Trans.; 2nd ed.). Boitempo.

Artola, M. (1983). *La burguesía revolucionaria (1808–1874)*. Alianza Editorial.

Barsalini, G. (2013). *Direito e política na obra de Giorgio Agamben: Soberania e estado de exceção permanente*. Sergio Antônio Fabris Editor.

13 Há divergências da leitura e da caracterização feita por Carl Schmitt quanto ao decisionismo de Donoso Cortés. Cf. Maschke (2021).

Bendersky, J. W. (1983). *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*. Princeton University Press.

Benjamin, W. (2011). Para uma crítica da violência. In *Escritos sobre mito e linguagem (1915–1921)* (S. Kampff Lages & E. Chaves, Trans.). Duas Cidades; Ed. 34.

Bueno, R. (2011). *Uma interpretação conservadora revolucionária do político e da ditadura: O potencial totalitário de Carl Schmitt* [Doctoral dissertation, Universidade Federal do Paraná]. http://dspace.c3sl.ufpr.br:8080/dspace/bitstream/handle/1884/28342/R%20-%20T%20-%20ROBERTO%20BUENO.pdf?sequence=1

Bueno, R. (2012a). A política como autoritarismo: O projeto compartilhado de Donoso Cortés e Jaime Balmes à sombra de Carl Schmitt. *Intus-Legere: Filosofía, 6*(1), 77–96.

Bueno, R. (2012b). Carl Schmitt, leitor de Donoso Cortés: Ditadura e exceção em chave teológico-medieval. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, (105), 453–494. https://doi.org/10.9732/P.0034-7191.2012v105p453

Bueno, R. (2013a). Autoridade e política: A gestação do conceito de ditadura em Donoso Cortès e sua recepção por Schmitt. *Ágora Filosófica, 13*(1), 61–96. https://doi.org/10.25247/P1982-999X.2013.v1n01.p61-96

Bueno, R. (2013b). Formações do argumento autoritário e ditatorial do século XIX ao XX: Da teologia política de Donoso Cortés e Jaime Balmes a Carl Schmitt. *Revista Brasileira de História das Religiões, 6*(16), 267–308. https://doi.org/10.4025/rbhranpuh.v6i16.22635

Bueno, R. (2014). Schmitt: Pensando à exceção desde uma crítica à democracia parlamentar weimariana. In R. Bueno (Org.), *Filosofia & política: Tensões entre liberdade, poder e democracia*. EDUFU/Editorial Dykinson.

Bueno, R. (2018). *Uma interpretação conservadora-revolucionária de Carl Schmitt: O potencial totalitário em gestação: Weimar e o nacional-socialismo* (Vol. 1). EDUFU/Editorial Dykinson.

Dardé, C. (2015). Donoso Cortés: Un romántico católico en la era de las revoluciones. In *Donoso Cortés: El reto del liberalismo y la revolución*. Archivos de la Comunidad de Madrid.

De Gea, B. R. (2008). *El enviado del cielo: El pensamiento contrarrevolucionario de Donoso Cortés*. Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico.

Donoso Cortés, J. (1848). Lecciones de derecho político. In *Colección escojida de los escritos del Excmo. Sr. D. Juan Donoso Cortés, Marqués de Valdegamas* (Tomo primero). Estabelecimiento tipográfico de D. Ramon Rodriguez de Rivera.

Donoso Cortés, J. (1854a). Discurso pronunciado en el congreso el 4 de enero de 1849. In *Obras de Don Juan Donoso Cortés* (Tomo tercero). Imprenta de Tejado.

Donoso Cortés, J. (1854b). Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo, considerados en sus principios fundamentales. In *Obras de Don Juan Donoso Cortés* (Tomo cuarto). Imprenta de Tejado.

Donoso Cortés, J. (1854c). Lecciones de derecho político pronunciadas en el Ateneo de Madrid. In *Obras de Don Juan Donoso Cortés* (Tomo primero). Imprenta de Tejado.

Donoso Cortés, J. (1854d). Proyecto de ley sobre estados excepcionales. In *Obras de Don Juan Donoso Cortés* (Tomo segundo). Imprenta de Tejado.

Donoso Cortés, J. (1855). Cartas á un amigo. Paris 19 de Abril de 1851. In *Obras de Don Juan Donoso Cortés* (Tomo quinto). Imprenta de Tejado.

Donoso Cortés, J. (1946a). Carta a Blanche-Raffin. In *Obras completas* (Vol. 2). Biblioteca de Autores Cristianos.

Donoso Cortés, J. (1946b). Consideraciones sobre la diplomacia. In *Obras completas* (Vol. 1). Biblioteca de Autores Cristianos.

Donoso Cortés, J. (1946c). De la monarquía absoluta en España. In *Obras completas* (Vol. 1). Biblioteca de Autores Cristianos.

Donoso Cortés, J. (1946d). Discurso sobre la situación de la Europa. In *Obras completas* (Vol. 2). Biblioteca de Autores Cristianos.

Donoso Cortés, J. (1946e). Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo. In *Obras completas* (Vol. 2). Biblioteca de Autores Cristianos.

Donoso Cortés, J. (1946f). Estudios sobre la historia. In *Obras completas* (Vol. 2). Biblioteca de Autores Cristianos.

Donoso Cortés, J. (1946g). Lecciones de derecho político. In *Obras completas* (Vol. 1, pp. 211–332). Biblioteca de Autores Cristianos.

Donoso Cortés, J. (1946h). Ley de estados excepcionales. In *Obras completas* (Vol. 1). Biblioteca de Autores Cristianos.

Donoso Cortés, J. (1946i). Memoria sobre la monarquía. In *Obras completas* (Vol. 1). Biblioteca de Autores Cristianos.

Donoso Cortés, J. (1970a). Lecciones de Derecho Politico. In C. Valverde (Ed.), *Obras completas de Donoso Cortés* (Tomo I). Biblioteca de Autores Cristianos.

Donoso Cortés, J. (1970b). Proyecto de Ley sobre estados excepcionales presentado a las ultimas cortes por el ministerio de diciembre. In C. Valverde (Ed.), *Obras completas de Donoso Cortés* (Tomo I). Biblioteca de Autores Cristianos.

Donoso Cortés, J. (2016). *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. Campinas-SP. Frankenberg, G. (2018). *Técnicas de Estado: perspectivas sobre o Estado de direito e o estado de exceção*. Ed. Unesp.

Ferreira, B. (2004). *O risco do político: crítica ao liberalismo e teoria política no pensamento de Carl Schmitt*. Editora UFMG.

Giacoia Jr., O. (2018). *Agamben: por uma ética da vergonha e do resto*. N-1 Edições.

Herrera, R. A. (1978). Political apocalyptic: Donoso Cortés and dictatorship. *Faith & Reason: The Journal of Christendom College, IV*(3), 1–9.

Kervégan, J.-F. (2006). *Hegel, Carl Schmitt: o político entre a especulação e a positividade* (C. Huang, Trans.). Manole.

Macedo Jr., R. P. (2011). *Carl Schmitt e a fundamentação do direito* (2. ed.; P. Naumann, Trans.). Saraiva.

Maschke, G. (2021). Entre o inimigo e o anjo da guarda: A relação de Carl Schmitt com Thomas Hobbes e Juan Donoso Cortés. In R. Bueno (Ed.), *Carl Schmitt*. Max Limonad.

Mayorga, J. (1993). El estado de excepción como milagro: De Donoso a Benjamin. *Éndoxa*, (2), 283–301. https://doi.org/10.5944/endoxa.2.1993.4795

Sá, A. F. de (2003). Do decisionismo à teologia política: Carl Schmitt e o conceito de soberania. *Revista Portuguesa de Filosofia, 59*(1), 89–111.

Sá, A. F. de (2006). *O poder pelo poder: Ficção e ordem no combate de Carl Schmitt em torno do poder* [Dissertação de Doutoramento em Filosofia, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra].

Sá, A. F. de (2020). Dialéctica da teologia política: Carl Schmitt, Erik Peterson e Giorgio Agamben. *Interações, 15*(1), 42–70.

Schmitt, C. (1964). *Die Diktatur: Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf* (3. Aufl.). Duncker & Humblot.

Schmitt, C. (1968). *La dictadura: Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria* (J. Díaz Garcia, Trans.). Revista de Ocidente.

Schmitt, C. (1982). *Teoría de la Constitución* (F. Ayala, Presentación; M. García-Pelayo, Epílogo). Alianza Editorial.

Schmitt, C. (1991). *Glossarium: Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951*. Duncker & Humblot.

Schmitt, C. (1996a). A situação intelectual do sistema parlamentar atual. In *A crise da democracia parlamentar* (I. Lohbauer, Trans.). Scritta.

Schmitt, C. (1996b). Teologia política. In *A crise da democracia parlamentar* (I. Lohbauer, Trans.). Scritta.

Schmitt, C. (1996c). *Teoría de la Constitución* (F. Ayala, Presentación; M. García-Pelayo, Epílogo). Alianza Editorial.

Schmitt, C. (2022). O Führer protege o direito. *Doispontos, 19*(2), 102–106.

Valverde, C. (1970). Introducción general. In *Obras completas de Donoso Cortés* (Tomo I, edición preparada por Carlos Valverde). Biblioteca de Autores Cristianos.

Villacañas, J. L. (2008). *Poder y conflicto: Ensayos sobre Carl Schmitt*. Biblioteca Nueva.

CAPÍTULO 7

EL DISCURSO SOBRE LA DICTADURA DE DONOSO CORTÉS Y LA FORMACIÓN DEL DECISIONISMO POLÍTICO DE CARL SCHMITT[1]

Carlos Pérez-Crespo[2]

RESUMEN

Die Diktatur (1921) y *Politische Theologie* (1922) de Carl Schmitt han sido ampliamente discutidos en la literatura de ciencia política y derecho constitucional. Su distinción entre dictaduras comisariales y soberanas convierte estas obras en referencias indispensables para estudiar la autocracia. En el contexto de la crisis pandémica

1 Esta es una traducción del inglés al español del siguiente artículo académico: Pérez-Crespo, C. (2023). An Apocalyptic Speech Outlining a Theory of Dictatorship: Carl Schmitt Inspired by Juan Donoso Cortés. *Redescriptions: Political Thought, Conceptual History and Feminist Theory*, 26(1), 21–40. https://doi.org/10.33134/rds.399

2 Pontificia Universidad Católica de Chile. Email: perez.carlos@uc.cl

del Covid-19, su idea de decisionismo, que Schmitt resumió en el adagio "soberano es quien decide sobre el estado de excepción", atrajo atención internacional. Sin embargo, la literatura ha pasado por alto en gran medida que Schmitt basó su teoría decisionista de la dictadura y de la teología política en un discurso apocalíptico pronunciado por Juan Donoso Cortés en 1849, tras las revoluciones europeas de 1848. Cortés aludió a diversas metáforas que presentaban la historia de Occidente como una parábola del fin de los tiempos. Los primeros escritos de Schmitt revelan su interés en el decisionismo jurídico, pero aún no se ha explicado cómo expandió este decisionismo jurídico hacia un decisionismo político, tal como lo expresó en *Politische Theologie*. A través del análisis de sus manuscritos personales de comienzos de la década de 1920, muestro que su lectura del *Discurso sobre la Dictadura* de Donoso Cortés es una fuente importante de inspiración para su teoría decisionista de la dictadura, crítica con los parlamentos y el liberalismo. Mi artículo se divide en dos secciones. Primero, explico la influencia de Donoso Cortés en las obras de Schmitt. Segundo, presento por primera vez en la literatura un análisis de los manuscritos inéditos de Schmitt sobre el político español. Concluyo que Schmitt desarrolló su decisionismo político sobre la base de la idea de dictadura de Donoso Cortés.

Palabras clave: Carl Schmitt, Donoso Cortés, Dictadura, Decisionismo, Estado de Excepción

ABSTRACT

Carl Schmitt's *Die Diktatur* (1921) and *Politische Theologie* (1922) have been widely discussed in the political science and constitutional law literature. His distinction between commissarial and sovereign dictatorships makes these works indispensable references for studying autocracy. In the context of the Covid-19 pandemic crisis, his idea of decisionism, which Schmitt summarized in the adage "sovereign is he who decides on the state of ex-

ception," attracted international attention. However, the literature has largely overlooked that Schmitt based his decisionist theory of dictatorship and political theology on an apocalyptic discourse delivered by Juan Donoso Cortés in 1849, following the European revolutions of 1848. Cortés alluded to various metaphors that presented the history of the West as a parable of the end times. Schmitt's early writings reveal his interest in legal decisionism, but it has not yet been explained how he expanded this legal decisionism toward a political decisionism, as expressed in *Politische Theologie*. Through the analysis of his personal manuscripts from the early 1920s, I show that his reading of Donoso Cortés's *Discourse on Dictatorship* is an important source of inspiration for his decisionist theory of dictatorship, critical of parliaments and liberalism. My article is divided into two sections. First, I explain Donoso Cortés's influence on Schmitt's works. Second, I present for the first time in the literature an analysis of Schmitt's unpublished manuscripts on the Spanish politician. I conclude that Schmitt developed his political decisionism on the basis of Donoso Cortés's idea of dictatorship.

Keywords: Carl Schmitt, Donoso Cortés, Dictatorship, Decisionism, State of Exception

> "Todos recordarán la impresión profunda que solían producir los discursos parlamentarios y los escritos de Donoso Cortés, estimados en alto grado también por conservadores no católicos y considerados como eficaz arma contra la revolución" (Schmitt, 1929/1930, p. 2).

Introducción

Dos obras mayores del controvertido jurista alemán Carl Schmitt, *Die Diktatur* (1921/2015a) y Politische *Theologie* (1922/2015b), siguen teniendo hoy una influencia considerable (Croce & Salvatore, 2024; Dean et al., 2023; Kutay, 2019). En particular, la distinción schmittiana entre los conceptos de dictadu-

ra comisarial y soberana se ha convertido en un punto de referencia indispensable en los debates sobre el concepto y en la historia intelectual de la dictadura (de Wilde, 2019, 2021; Prieto, 2021; Scheuerman, 2021). En el contexto de la crisis pandémica del Covid-19, su idea de decisionismo —resumida en su frase "soberano es quien decide sobre el estado de excepción"— fue citada internacionalmente (MagShamhráin, 2023; Mehring, 2020b, 2020c). La fina traducción al inglés que Vinx y Zeitlin (2021, pp. 23–29) ofrecen de los escritos jurídico-teóricos de Schmitt (1912, 1914) revela su temprano interés por el decisionismo jurídico. Sin embargo, aún no se ha explicado en detalle cómo Schmitt extiende ese decisionismo jurídico hacia un decisionismo político a comienzos de los años veinte, tal como se desarrolla en *Politische Theologie* (1922/2015b). Al analizar sus notas y manuscritos de los años veinte, mi investigación pretende mostrar que el Discurso sobre la Dictadura (Donoso Cortés, 1849/2000) de Juan Donoso Cortés es una de las fuentes más importantes de inspiración intelectual de la teoría decisionista de la dictadura y de la teología política de Schmitt.

La relación intelectual entre Donoso Cortés y Schmitt ha sido estudiada y discutida durante décadas (Beneyto, 1988; Bueno, 2012; Fox, 2013; Ulmen, 2002). Hasta la fecha, la publicación de Hernández Arias (1998) sigue siendo el estudio más completo que muestra la presencia de Donoso Cortés en la obra de Schmitt desde comienzos de los años veinte hasta la década de 1970. El interés general por esta relación también se expresa en una literatura importante dedicada a la relación del jurista alemán con España (Guillén Kalle, 2018; Molina, 2019; Saralegui, 2016). Se sabe que las ideas de Schmitt fueron bien recibidas en la Segunda República Española y en la España franquista (Díaz Nieva & Molina Cano, 2022), también a través de sus conferencias en España. No obstante, en la última década ha surgido una lectura crítica que sostiene que Schmitt instrumentalizó la obra de Donoso Cortés con fines políticos propios. Así, Schmitt habría utilizado a Donoso Cortés para enmascarar su propio decisionismo político (Fox, 2013;

Mehring, 2020a). Según Mehring (2021, p. 110), Schmitt simpatizaba ampliamente con Donoso Cortés en su actitud mitificadora hacia la literatura de Quevedo, el machismo, los toreros, la novela picaresca y la historia de la Reconquista. Schmitt ha sido por ello criticado por malinterpretar a Donoso Cortés, instrumentalizando sus ideas para encubrir sus propios objetivos políticos (Fox, 2013, pp. 182–185; Spektorowski, 2002, pp. 298–302). Frente a esta interpretación tradicional, muestro que las ideas de Donoso Cortés, incluso si fueron erróneamente entendidas o distorsionadas como vehículo para la posición de Schmitt, fueron inspiradoras para su decisionismo político.

En el estudio de los manuscritos de los años veinte, encuentro y presento nuevas evidencias históricas de los pasajes e ideas particulares de Donoso Cortés que inspiraron a Schmitt. Estos manuscritos corresponden a las notas personales de Schmitt sobre las referencias bibliográficas a Donoso Cortés en la primera y segunda ediciones de *Die Diktatur* (1921/2015a), sus borradores de pasajes clave del capítulo 4 de *Politische Theologie* (1922/2015b), las breves notas en sus textos "Donoso Cortés in Berlin" (1927/2014b) y su conferencia en Madrid (1929/1930). Varios fragmentos de estas publicaciones aparecen reunidos en un libro que Schmitt redacta en la posguerra (Schmitt, 1950/2009). Según Mehring (2021, p. 113), Schmitt habría sido introducido en la obra de Donoso Cortés a comienzos de los años veinte a través de una traducción alemana (Schmitt, 1921/2014a, p. 276). Sin embargo, muestro que entre 1920 y 1921 Schmitt leyó, estudió y escribió notas directamente sobre la edición española de la obra de Donoso Cortés. Tal era su fascinación por él que Schmitt probablemente desarrolló un buen dominio del español principalmente para leerlo en su lengua original. Hasta donde sé, Schmitt solo produjo manuscritos y borradores en español acerca de Donoso Cortés (y estos se conservan en su archivo y biblioteca personales).

Este hallazgo es significativo porque muestra que Schmitt no sólo se identificó personalmente con el político español (Mehring, 2021, pp. 113–114), sino que fue más allá en la apropiación de

sus intuiciones. El jurista alemán tomó la versión original del célebre discurso apocalíptico de Donoso Cortés (1849/2000) y lo tradujo en una teoría de la dictadura que incorporaba un enfoque contrarrevolucionario y teologizante de la política. A partir de su lectura, Schmitt expandió el decisionismo jurídico de su juventud (Schmitt, 2021) hacia un decisionismo político que desarrollaba una idea contrarrevolucionaria de dictadura, una crítica aguda del liberalismo y del parlamentarismo, una aproximación político-teológica a la idea de poder constituyente de Sieyès, y una concepción antagónica de la política.

Un examen detenido de la relación entre Donoso Cortés y Schmitt puede mejorar enormemente nuestra comprensión de por qué Schmitt configuró su decisionismo del modo en que lo hizo. Así es posible explicar algunas de las idiosincrasias schmittianas que aún informan los debates de la teoría política sobre la dictadura, el estado de excepción y la teología política. A diferencia de estudios previos sobre la influencia de Donoso Cortés en Carl Schmitt, este trabajo se basa en un análisis del archivo personal del jurista alemán. Ello me permitió determinar qué ideas y pasajes de la obra de Donoso Cortés inspiraron aparentemente el decisionismo político de Schmitt. El método que seguí es el de la historia intelectual y el estudio de ideas políticas en textos. Presento esto en dos secciones. En la primera, describo la presencia de Donoso Cortés en dos de las obras mayores de Schmitt: *Die Diktatur* (1921/2015a) y *Politische Theologie* (1922/2015b). En la segunda, examino los manuscritos inéditos de Schmitt sobre la obra de Donoso Cortés y establezco una conexión entre ese material inédito y su obra publicada. De este modo pude determinar cuáles fueron las ideas del político español que ejercieron la influencia más significativa. Concluyo que Schmitt desarrolló su teoría decisionista de la dictadura y de la teología política a comienzos de los años veinte bajo la importante influencia de Donoso Cortés.

1. La presencia de Donoso Cortés en *Die Diktatur* y *Politische Theologie*

El pensamiento decisionista está presente en la obra de Schmitt desde sus primeros escritos jurídicos (1912, 1914). Vinx y Zeitlin (2021) han mostrado cómo Schmitt abordó la cuestión de la decisión a partir de su examen crítico de la literatura jurídica sobre la determinación del derecho y los juicios. Estos autores destacan que, a primera vista, el decisionismo presente en *Die Diktatur* y *Politische Theologie* parece no tener relación con esos escritos jurídicos iniciales. Sin embargo, la continuidad del decisionismo radica en el fundamento de la decisión. En *Politische Theologie*, la idea decisionista de soberanía como suspensión del derecho en el estado de excepción se refiere al derecho positivo y "no a la idea de *Recht* que, según *The Value of the State* [1914], las autoridades políticas están llamadas a realizar" (Vinx & Zeitlin, 2021, p. 24). Los autores afirman así que en este segundo libro Schmitt sostiene que "la autoridad soberana no está ni constreñida ni constituida por el derecho positivo", de manera que "es tarea del Estado, al producir derecho, implementar un principio de legitimidad que es anterior al derecho positivo" (Vinx & Zeitlin, 2021, p. 24). Vinx y Zeitlin concluyen que la continuidad entre el decisionismo jurídico temprano de Schmitt y su decisionismo político en *Politische Theologie* radica en la idea de homogeneidad: "La tesis de que toda norma jurídica requiere un 'medio homogéneo', es decir, 'un marco normal y cotidiano de vida en el que pueda aplicarse de hecho', constituye otro elemento claro de continuidad entre el argumento de *Political Theology* y las posiciones expresadas en los primeros escritos jurídico-teóricos del autor" (Vinx & Zeitlin, 2021, pp. 24–25).

Ampliando este enfoque de Vinx y Zeitlin (2021), mi estudio pretende mostrar que el *Discurso sobre la dictadura* de Donoso Cortés desempeña un papel fundamental en la conexión entre el decisionismo jurídico temprano de Schmitt y su decisionismo político elaborado en *Die Diktatur* y *Politische Theologie*. Schmitt escribió sus textos jurídicos antes de la Gran Guerra, en tiempos de norma-

lidad, mientras que sus escritos políticos de Weimar se sitúan en condiciones de profunda crisis política y social.

Para comprender la influencia del *Discurso sobre la dictadura* (Donoso Cortés, 1849/2000), conviene comenzar presentando brevemente a su autor. Juan Donoso Cortés (1809–1853) fue un político español que, siendo liberal en su juventud, se radicalizó más tarde como pensador contrarrevolucionario. En su juventud se sintió atraído por las ideas liberales de Constant y Guizot, por lo que hasta 1832 se le considera liberal y romántico (Dardé, 2015, pp. 5–10). Entre 1832 y 1840, como periodista y diputado liberal, publicó la *Memoria sobre la situación actual de la Monarquía (Donoso Cortés, 1832/1946c)* y las *Lecciones sobre Derecho Político (Donoso Cortés, 1836/1946b)*. No obstante, a partir de 1847, Donoso Cortés experimentó una transformación política y religiosa que lo convirtió en un político profético y ensayista apocalíptico (Dardé, 2015, pp. 22–29). En conexión con las Revoluciones de 1848, pronunció los discursos apocalípticos que le darían fama en Europa. El 4 de enero de 1849, Donoso Cortés pronunció el *Discurso sobre la dictadura* en la Cámara de Diputados. Esta inflexión ideológica hacia la dictadura, la contrarrevolución y el antiparlamentarismo se consolidaría en su *Ensayo sobre el Catolicismo, el Liberalismo y el Socialismo (Donoso Cortés, 1851/1946a)*. Schmitt estaba especialmente interesado en estas últimas ideas apocalípticas y contrarrevolucionarias.

Schmitt conoció de primera mano la obra de Donoso Cortés desde comienzos de los años veinte. Poco antes había estudiado las relaciones entre los pensadores políticos del romanticismo y el conservadurismo europeo del siglo XIX (Duke, 2021; Schmitt, 1919/1998). Su dominio del español, al menos para leer y redactar textos, podría relacionarse con su sólido conocimiento del latín y del francés, como evidencian sus referencias bibliográficas en los escritos jurídicos iniciales (Schmitt, 2021). A finales de la segunda década Schmitt ya criticaba el "romanticismo político" (*Politische Romantik* (1919/1998)) por su tendencia hacia la "conversación eterna" (*das ewige Gespräch*) (Schmitt, 1922/2015b, p. 59). Donoso Cortés aparece en sus primeras referencias bibliográficas

como un pensador político antirromántico y contrarrevolucionario, un hombre de acción que prioriza la decisión política sobre la discusión parlamentaria. La primera vez que Schmitt alude directamente a Donoso Cortés es en *Die Diktatur* (1921/2015a). Allí lo menciona como uno de los teóricos católicos del Estado que defendieron la dictadura contra la revolución. Más adelante, en la segunda edición de *Die Diktatur*, cita el Discurso sobre la dictadura para ilustrar que la dictadura gubernamental en Francia estaba presente en el artículo 14 de la Carta Constitucional de 1814, en la introducción de la Carta de 1830 y en la Constitución de 1848 (Schmitt, 1921/2015a, p. 192). De modo similar, en el capítulo cuatro de *Die Diktatur* (1921/2015a), Schmitt cita a Donoso Cortés para establecer una relación entre su concepción católica de la dictadura y la idea de poder constituyente de Sieyès:

> Más interesante, sin embargo, es la visión de la dictadura propuesta por filósofos políticos católicos como Bonald, Görres y Donoso Cortés, puesto que consideran que la centralización creada por los jacobinos y por el absolutismo —y, por tanto, el Estado moderno, que aparece en su esencia como una forma de dictadura— es un fruto del racionalismo que, ciertamente, sólo puede superarse mediante la dictadura misma. Por ello, los argumentos de estos grandes católicos coinciden en detalle con los de los defensores de una dictadura del proletariado. La esencia del concepto de dictadura es que constituye una excepción al desarrollo orgánico con el fin de justificar la tarea de eliminar cualquier obstáculo mecánico que obstruya el flujo inmanente de la historia. A través de este concepto de un desarrollo histórico inmanente surge una oposición al Estado mecanicista y centralizador. La idea de que el pueblo asume un pouvoir constituant permanece vigente, siendo la única diferencia que el proletariado es identificado con el pueblo. (Schmitt, 1921/2014a, p. 279)

Este pasaje muestra la conexión entre los conceptos de dictadura y poder constituyente, conexión que reaparece en la influyente obra *Politische Theologie* (1922/2015b). En *Die Diktatur*, Donoso Cortés es presentado como un pensador político que defiende la necesidad de la dictadura como un medio "racional" de contener

la dictadura soberana de los revolucionarios (refiriéndose a los socialistas de 1848). En el capítulo cuatro de *Politische Theologie* (1922/2015b), Schmitt desarrolla su lectura situando a Donoso Cortés en la tradición contrarrevolucionaria de pensadores como Louis de Bonald y Joseph de Maistre. Sin embargo, Schmitt distingue a Donoso Cortés de estos defensores de la monarquía y el legitimismo en Francia: adopta del político español la idea de que la era de las monarquías ha llegado a su fin y de que la única solución para restablecer la autoridad del Estado frente a una revolución es una dictadura. De igual modo, Schmitt acepta que la democracia y la idea de poder constituyente de Sieyès proporcionan la única base legítima para la teoría del Estado después de las revoluciones de 1848 en Europa:

> Desde 1848, la teoría del derecho público se ha vuelto 'positiva' y, tras esta palabra, suele esconderse su dilema; o bien la teoría ha propuesto en diversas paráfrasis la idea de que todo poder reside en el *pouvoir constituant* del pueblo, lo que significa que la noción democrática de legitimidad (*demokratische Legitimitätsgedanke*) ha reemplazado a la monárquica. Por lo tanto, fue un acontecimiento de la mayor importancia que Donoso Cortés, uno de los más grandes representantes del pensamiento decisionista y filósofo católico del Estado, intensamente consciente del núcleo metafísico de toda política, concluyera, en referencia a la revolución de 1848, que la época del realismo había llegado a su fin. El realismo ya no existe porque no hay reyes. Por tanto, la legitimidad ya no existe en el sentido tradicional. Para él, sólo quedaba una solución: la dictadura [*Demnach bleibt für ihn nur ein Resultat: die Diktatur*]. (Schmitt, 1921/2015a, p. 55; 1922/2005, pp. 51–52)

El reconocimiento de que la monarquía había llegado a su fin, que la legitimidad democrática había triunfado y que la dictadura se había vuelto necesaria frente a las revoluciones condujo a Schmitt hacia el concepto central de su teología política y su lectura del poder constituyente: el decisionismo. Schmitt identificó en el *Leviatán* de Thomas Hobbes un pensamiento análogo, aunque articulado de manera filosófica y matemática, al describir la concentración del poder del Estado en la persona del monarca

absoluto. Su referencia a la célebre frase *auctoritas, non veritas facit legem* es bien conocida, pero Schmitt señala que: "Una presentación detallada de esta forma de decisionismo y una apreciación exhaustiva de Donoso Cortés todavía no están disponibles" (Schmitt, 1922/2005, p. 52). Por esta razón, Schmitt presenta al político español como la culminación intelectual del pensamiento decisionista. En el último párrafo del capítulo tres de *Politische Theologie*, Schmitt vincula el decisionismo de Donoso Cortés con aquella corriente de pensamiento que define la decisión personal (*persönliche Entscheidung*) como el fundamento del concepto de soberanía:

> Aquí sólo puede señalarse que el modo de pensar teológico del español estaba en completa consonancia con el pensamiento de la Edad Media, cuya construcción era jurídica. Todas sus percepciones, todos sus argumentos, hasta el último átomo, eran jurídicos; su falta de comprensión del pensamiento matemático-científico del siglo XIX reflejaba la actitud de ese pensamiento hacia el decisionismo y hacia la lógica específica del pensamiento jurídico que culmina en una decisión personal [*in einer persönlichen Entscheidung kulminierenden Denkens*]. (Schmitt, 1921/2015a, p. 55; 1922/2005, pp. 51–52)

Schmitt describe a Donoso Cortés como un pensador católico y decisionista que parte de un pesimismo antropológico que roza la locura: "*Die Verzweiflung dieses Mannes (…) ist oft dem Wahnsinn nahe*" (Schmitt, 1922/2015b, p. 63). En el capítulo cuatro de *Politische Theologie*, texto que Schmitt publicaría luego como artículo en el *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*, su análisis de la obra de Donoso Cortés se amplía hacia una concepción decisionista y teológico-política de la dictadura. Aunque superficialmente el texto parece un estudio de la teoría del Estado de contrarrevolucionarios como Bonald y De Maistre, en realidad, desde el inicio hasta el fin, la discusión se centra en la teoría política católica de la dictadura de Donoso Cortés (Mehring, 2021, p. 117). Schmitt describe así el pesimismo antropológico del español: "La razón ciega del hombre, su débil voluntad y la ridícula vitalidad de sus deseos carnales le parecían tan lamentables que todas las palabras de todas las lenguas

humanas no bastan para expresar la bajeza completa de esta criatura" (Schmitt, 1922/2015b, p. 63; 1922/2005, p. 59). Aunque lo considera exagerado (*Seine Verachtung der Menschen kennt keine Grenzen mehr*), Schmitt se muestra fascinado por las alegorías teológicas, apocalípticas y pesimistas de Donoso Cortés:

> La humanidad vaga a ciegas por un laberinto al que llamamos historia, cuya entrada, salida y forma nadie conoce (Obras V, p. 192); la humanidad es un barco arrojado sin rumbo sobre el mar y tripulado por una dotación amotinada, vulgar y reclutada por la fuerza, que aúlla y danza hasta que la ira de Dios empuja al rebelde populacho al mar para que vuelva a reinar la calma (Obras IV, 102). (Schmitt, 1922/2015b, p. 63; 1922/2005, p. 59)

Un elemento esencial que Schmitt toma de Donoso Cortés y que no está presente en su decisionismo jurídico temprano, es la crítica del parlamentarismo. La visión pesimista y teológico-política de la condición humana que ofrece Donoso Cortés llevó a Schmitt a presentar los objetivos del español como orientados a instaurar una batalla final entre catolicismo y socialismo, entre dos enemigos en un combate irreconciliable: "Pero la imagen característica es otra: la sangrienta batalla decisiva (*die blutige Entscheidungsschlacht*) que ha estallado hoy entre el catolicismo y el socialismo ateo" (Schmitt, 1922/2015b, p. 63; 1922/2005, p. 59). Schmitt enfatiza esta idea de "batalla decisiva" para presentar al liberalismo político como incapaz de decidir —en el sentido decisionista— ante un duelo de sangre. Para Donoso Cortés y Schmitt, "liberalismo" designa también la tradición del parlamentarismo como cultura política basada en la discusión para alcanzar la verdad (Schmitt, 1923/2017a, pp. 9–13; Donoso Cortés, 1851/2019). El jurista alemán afirma que esto expresa el romanticismo de la "discusión perpetua", que los pensadores católicos y contrarrevolucionarios como Donoso Cortés rechazan. En esta lectura contrarrevolucionaria, el liberalismo aparece como el modo de pensar propio de la burguesía. Schmitt se muestra especialmente intrigado por cómo el político español define a la burguesía como una

"clase discutidora" (*clase discutidora*) (Donoso Cortés, 1851/2019), incapaz de tomar decisiones políticas cuando se libra una batalla decisiva:

> Según Donoso Cortés, era característico del liberalismo burgués no decidir en esta batalla, sino comenzar una discusión. Definió sin rodeos a la burguesía como una 'clase discutidora', *una clase discutidora*. Así ha sido sentenciada. Esta definición contiene la característica de clase consistente en evadir la decisión. Una clase que traslada toda su actividad política al plano de la conversación en la prensa y en el parlamento no está en condiciones de hacer frente a un conflicto social (*Eine Klasse, die alle politische Aktivität ins Reden verlegt, in Presse und Parlament, ist einer Zeit sozialer Kämpfe nicht gewachsen*). La inseguridad e inmadurez de la burguesía liberal de la Monarquía de Julio puede reconocerse en todas partes. Su constitucionalismo liberal intentó paralizar al rey a través del parlamento, pero le permitió permanecer en el trono, una inconsistencia cometida por el deísmo cuando excluyó a Dios del mundo pero preservó su existencia (aquí Donoso Cortés adoptó de Bonald el paralelismo sumamente fructífero entre metafísica y teoría del Estado). (Schmitt, 1922/2015b, pp. 63–64; 1922/2005, p. 59)

La influencia de Donoso Cortés en *Die Diktatur* (1921/2015a) y *Politische Theologie* (1922/2015b) es central en la evolución intelectual de Schmitt hacia un decisionismo político antiparlamentario y dictatorial. La literatura ha señalado estas similitudes, paralelos y diferencias entre ambos pensadores durante décadas. Sin embargo, nunca se había estudiado en detalle qué ideas y pasajes específicos de Donoso Cortés inspiraron a Schmitt. Por ello, en la siguiente sección presento un primer estudio de los manuscritos inéditos de Schmitt sobre Donoso Cortés.

2. Los manuscritos en español y las notas de trabajo de Carl Schmitt, y su teoría decisionista de la dictadura y la teología política

Los manuscritos y breves notas de Schmitt sobre Donoso Cortés se encuentran en su archivo personal (*Nachlass*), en Duisburg

(Van Laak & Villinger, 1993). A pesar de la extensa literatura sobre la relación entre Schmitt y España (Guillén Kalle, 2018; Molina, 2019; Saralegui, 2016) y sobre su teoría político-teológica de la dictadura (Dean et al., 2023; Kelly, 2016; Vatter, 2020), este material no había sido explorado. Una de las razones podría ser que produjo estos manuscritos simultáneamente en distintos idiomas.
La carpeta dedicada a Donoso Cortés incluye borradores de manuscritos de sus obras publicadas sobre el español (Schmitt, 1927/2002, 1929/1930, 1950/2012) y anotaciones desordenadas en hojas y cuadernos redactadas en alemán, español y francés. La mayoría consiste en fichas bibliográficas con referencias a páginas específicas, pero no siguen un sistema que permita reconstruir de inmediato sus argumentos. Además, gran parte de este material está escrito en taquigrafía, un estilo que Schmitt utilizó en borradores, diarios y reflexiones (Steno-Transkription, 2020). A pesar de estas dificultades, es posible distinguir referencias importantes en este material inédito que reaparecen en sus textos publicados en los años veinte. A continuación, analizo los manuscritos y notas breves de Schmitt sobre Donoso Cortés y su relación con su teoría decisionista de la dictadura y la teología política.

Se sabe que Schmitt conocía la obra de Donoso Cortés desde 1920. He podido establecer que comenzó a trabajar en un ensayo sobre sus ideas en julio de 1921 (Schmitt, ca. 1921). Entre las notas manuscritas, hay una hoja en la que Schmitt escribe en letra *Sütterlin* (una caligrafía alemana del siglo XX) que inició su trabajo sobre Donoso Cortés el 23 de julio de 1921 (Figura 1). Este material contiene 27 hojas de anotaciones, una de las cuales lleva el título: "*Donoso Cortés und die europäische Revolution. Ein Versuch zur Idee der Diktatur*" (*Donoso Cortés y la revolución europea. Un intento sobre la idea de dictadura*) (Schmitt, ca. 1921).

Una de las carpetas contiene 58 hojas de notas breves sobre Donoso Cortés, una de ellas fechada en 1920 (Schmitt, 1920) (Figura 2). Estas hojas consisten en fichas bibliográficas sobre la obra del español (Figuras 3 y 4), que coinciden con numerosos pasajes de *Die Diktatur*, *Politische Theologie*, "Donoso Cortés in Berlin"

(1927/2014b) y su conferencia en Madrid (1929/1930). Las anotaciones redactadas por Schmitt en español constituyen la base de sus publicaciones de los años veinte. La referencia bibliográfica que utiliza es: *Obras de Don Juan Donoso Cortés*, Marqués de Valdegamas. Ed. Juan Gabino Tejado. Vols. 1–5. Madrid, 1854–1855. Para comprender este material inédito, analizo cinco ideas clave del *Discurso sobre la Dictadura* que inspiraron a Schmitt.

2.1. Crítica a la legitimidad del parlamentarismo y defensa de la dictadura

La primera idea del *Discurso sobre la dictadura* que inspira a Schmitt es la crítica de Donoso Cortés al parlamentarismo ("la legalidad") y su defensa del decisionismo y la dictadura. Esta forma de decisionismo frente al derecho positivo aún no estaba plenamente desarrollada en los escritos jurídicos tempranos de Schmitt, pero aparece con mayor claridad en su conceptualización de la dictadura comisarial en *Die Diktatur* (1921/2015a, p. 2). Principalmente en el capítulo 2 de *Politische Theologie*, Schmitt desarrolla esta idea en su crítica al positivismo jurídico de Hans Kelsen, que —según Schmitt— despersonaliza la soberanía al "legalizar" el concepto de Estado. Su concepto de soberanía queda definido allí como una decisión: "Pero la soberanía (y, por tanto, el Estado mismo) reside en decidir esta controversia, es decir, en determinar de manera definitiva qué constituye el orden y la seguridad públicos, en determinar cuándo éstos se ven perturbados, y así sucesivamente" (Schmitt, 1922/2005, p. 9).

El decisionismo se refiere así a la suspensión del derecho positivo ante un estado de excepción (*Ausnahmezustand*): "La decisión se libera de todos los vínculos normativos y se vuelve, en el sentido propio del término, absoluta. El Estado suspende el derecho en la excepción sobre la base de su derecho a la autopreservación, como suele decirse" (Schmitt, 1922/2005, p. 12). Vinx y Zeitlin (2021, pp. 25–26) aciertan al afirmar que estas ideas en *Politische Theologie* retoman un argumento que Schmitt ya había formulado en *The Va-*

lue of the State (1914) sobre la necesidad de recomponer las condiciones de normalidad y homogeneidad.

Sin embargo, un elemento importante a comienzos de la década de 1920 es que Schmitt adopta ahora una posición abiertamente antiparlamentaria. Sabemos que expresó su crítica al liberalismo y al parlamentarismo en la República de Weimar con mayor claridad en su ensayo sobre la "crisis del parlamentarismo" (Schmitt, 1923/2017a). La crítica de Schmitt se sitúa en el contexto europeo de otros estudios —como los de Robert Michels (1911/1970) y Max Weber (Palonen, 2023; Weber, 1919/1988)— que habían cuestionado el gobierno parlamentario. Sin embargo, Schmitt retoma aquí también el antiparlamentarismo que ya había encontrado en el discurso del político español. En un pasaje clave, Donoso Cortés describe el gobierno parlamentario como incapaz de tomar decisiones frente a una crisis extrema. Asocia el parlamentarismo con "la legalidad", en el sentido de la defensa del derecho positivo, al tiempo que presenta su discurso como una defensa de la dictadura para salvar a la sociedad. En sus notas redactadas en español (véase Figura 5), Schmitt transcribe el pasaje del discurso de Donoso Cortés que inspiró su propio antiparlamentarismo y su defensa de la dictadura:

> Señores: ¿cuál es el principio del señor Cortina? El principio de su señoría, bien analizado su discurso, es el siguiente: en la política interior, la legalidad —todo por la legalidad, todo para la legalidad; la legalidad siempre, la legalidad en todas circunstancias, la legalidad en todas ocasiones; y yo, señores, que creo que las leyes se han hecho para las sociedades y no las sociedades para las leyes— digo: la sociedad; todo por la sociedad, todo para la sociedad; la sociedad siempre, la sociedad en todas circunstancias, la sociedad en todas ocasiones.» (…) «Cuando la legalidad basta para salvar la sociedad, la legalidad; cuando no basta, la dictadura. (Donoso Cortés, 1849/2000, p. 46)

2.2. La relación entre dictadura y poder constituyente

La segunda idea que Schmitt toma de Donoso Cortés se refiere a la conexión histórica entre los conceptos de dictadura y poder constituyente en la historia francesa. En sus trabajos, Rubinelli (2020, p. 111) y Colón-Ríos (2020, pp. 239–244) han explicado cómo Schmitt desarrolla esta conexión en su concepto de dictadura soberana (Schmitt, 1921/2014a, cap. 4). El argumento de Colón-Ríos (2020, pp. 245–247) de que la idea schmittiana de poder constituyente se inspira tanto en el abate y político francés Sieyès como en el político español parece ser correcto. He encontrado esta misma relación en las breves notas de Schmitt a la edición francesa de la obra de Donoso Cortés (Schmitt, 1921). Las citas de Donoso Cortés estructuran los argumentos de Schmitt. Resulta especialmente interesante que las notas del jurista alemán (véase Figura 6) transcriban un pasaje del discurso de Donoso Cortés que Schmitt citará más tarde en la segunda edición de *Die Diktatur* (Schmitt, 1921/2015a, cap. 6). Ese pasaje describe la historia del estado de sitio en Francia durante la primera mitad del siglo XIX. La cita se emplea para mostrar que las dictaduras han existido históricamente y se ejemplifican en las leyes de excepción que otorgaban al jefe del Estado poderes extraordinarios para reprimir las revoluciones:

> Los realistas llamaban dictadura gubernamental al estado de sitio. En su discurso del 4 de enero de 1849, pronunciado en la Cámara de Diputados de España, Donoso Cortés dijo que la dictadura se había refugiado en el artículo 14 de la Carta de la Restauración; que se hallaba en la introducción de la Carta de 1830; y que *la república de 1848 no era más que una dictadura bajo nombre republicano*. (Schmitt, 1921/2015a, p. 192; 1921/2014a, p. 294)

Este pasaje respalda también el argumento de Schmitt hacia el final de *Die Diktatur*, donde defiende la idea de que la Asamblea Constituyente de 1848 fue una dictadura soberana (Schmitt, 1921/2015a, p. 197). El jurista alemán sostiene que la Asamblea fue una dictadura basada en el poder constituyente del pue-

blo («*Der pouvoir constituant war die Grundlage dafür*»), puesto que la Asamblea Constituyente de 1848 concedió al general Cavaignac poderes absolutos para reprimir la insurrección obrera de París (las Jornadas de Junio). Las reflexiones históricas de Schmitt están directamente inspiradas en este pasaje del *Discurso sobre la dictadura* (véase Figura 6):

> Ésta es la teoría de la dictadura, clara, luminosa e indestructible. Señores (…), mostradme una sola sociedad que no haya tenido dictadura, una sola. (…) Ved a Francia y todas sus vicisitudes. No hablaré de la primera república, que fue una dictadura inmensa, sin límites y llena de horrores; hablo de tiempos más cercanos. En la Carta de la Restauración, la dictadura había tomado asilo en el artículo 14. En la Carta de 1830 aparece en el Preámbulo. ¿Y en la presente república (1848)? No digamos nada de ella: ¿qué es sino una dictadura con el apodo de república? [Grandes aplausos]. (Donoso Cortés, 1849/2000, p. 47; 1854, t. III, p. 257)

2.3. La teología política del poder constituyente

La tercera idea que inspira a Schmitt es la *alegoría político-teológica* que Donoso Cortés establece entre el poder creador de Dios y el poder constituyente del pueblo, es decir, el poder que crea las leyes fundamentales del Estado, esto es, la constitución. Esta conexión entre el concepto de Dios como *potestas constituens* y el concepto del pueblo aparece en el capítulo que Schmitt dedica a la dictadura soberana en *Die Diktatur*: "Siempre que en la literatura monarcómaca se menciona la *potestas constituens* en contraste con la *potestas constituta*, difícilmente se omite la afirmación de que 'el pueblo', como entidad autorizada, ha sido constituido por Dios" (Schmitt, 1921/2014a, p. 276). Sin embargo, en *Politische Theologie* el significado de esta alusión político-teológica está formulado de manera más explícita:

> La 'omnipotencia' del legislador moderno, de la cual se habla en todos los manuales de derecho público, no solo deriva lingüísticamente de la teología. También en los detalles de la argumentación aparecen

> numerosas reminiscencias teológicas, por lo general con intención polémica. (Schmitt, 1922/2005, p. 38)

Este enfoque político-teológico de Schmitt respecto de la idea sieyesiana de poder constituyente (*pouvoir constituant*) será profundizado más tarde en la *Verfassungslehre* (1928/2017b):

> Según la comprensión medieval, solo Dios posee *potestas constituens*, en la medida en que de ello pueda hablarse. La cláusula 'Todo poder (o coacción) viene de Dios' (*Non est enim potestas nisi a Deo*, Rom. 13:1) significa el poder constituyente de Dios (…) Durante la Revolución Francesa, Sieyès desarrolló la teoría del pueblo (más precisamente, de la nación) como sujeto del poder constituyente. (…) En algunos escritos de Sieyès, el *pouvoir constituant* aparece, en su relación con todos los *pouvoirs constitués*, como una analogía metafísica de la *natura naturans* y su relación con la *natura naturata* en la teoría de Spinoza. (…) Pero es necesario distinguir la teoría positiva del poder constituyente, propia de toda teoría constitucional, de la mencionada metafísica panteísta. No son en absoluto idénticas. La metafísica de la *potestas constituens*, así como la analogía con la *natura naturans*, forma parte de la teoría de la teología política. (Schmitt, 1928/2008, pp. 126, 128)

Las referencias de Schmitt a los pasajes del *Discurso sobre la dictadura* que tratan esta relación entre el poder de Dios y el poder de crear leyes fundamentales (entendido como el pueblo ejerciendo su poder constituyente) también ilustran la burla del público frente a tales analogías. Lamentablemente, la traducción inglesa (Donoso Cortés, 1849/2000) omitió las reacciones de los congresistas que sí aparecen en la edición española. Schmitt, al leer la edición española, subraya en rojo las risas provocadas por estas analogías teológicas, especialmente entre los diputados de la izquierda (véase Figura 7). El jurista alemán se solidariza emocionalmente con Donoso frente a quienes se ríen, ya que en esas frases retóricas reconoce un proyecto serio de analizar las analogías conceptuales e históricas entre la teología cristiana y el derecho constitucional (Schmitt, 1922/2005, cap. 3). La idea central que Schmitt quiere enfatizar es que la concepción de Dios como *potestas constituens* sus-

tenta la teoría del poder constituyente del pueblo. Este es el pasaje teológico del discurso de Donoso Cortés que inspira el enfoque político-teológico schmittiano sobre la creación constitucional:

> Señores: hasta cierto punto, Dios ha dejado el gobierno de las sociedades humanas a los hombres, y se ha reservado exclusivamente para sí el gobierno del universo. El universo está gobernado por Dios [constitucionalmente, si puede decirse así y si el lenguaje parlamentario puede aplicarse a cosas tan altas; (*grandes risas en los bancos de la izquierd)*. Y, señores, nada se me figura más claro ni más evidentemente probado que la noción de que el universo está gobernado por ciertas leyes precisas e indispensables, llamadas causas secundarias. ¿Qué son estas leyes, sino análogas a las que se llaman leyes fundamentales de la sociedad humana? Ahora bien, señores, si Dios es el legislador del mundo físico, ¿son los hombres legisladores de la sociedad humana, pero de otra manera? ¿Gobierna Dios siempre por las mismas leyes que se ha impuesto a sí mismo según su divina sabiduría y a las cuales nos ha sometido? No, señores. Hay momentos directos, claros y precisos en que Dios manifiesta su voluntad soberana rompiendo las leyes que él mismo se ha impuesto, torciendo así el curso natural de las cosas. Luego, señores, ¿cuando Dios obra de este modo, no puede decirse, si el lenguaje humano puede aplicarse a las cosas divinas, que obra dictatorialmente? (*Nuevas risas en los bancos de la izquierda*). Señores, esto prueba cuán grande es el delirio de un partido que cree poder gobernar con menos medios que Dios, prescindiendo del uso de la dictadura. La dictadura es a veces necesaria. Señores, siendo esto así, la cuestión, reducida a sus verdaderos términos, no consiste en averiguar si la dictadura es conveniente, sino si es buena en ciertas circunstancias. (Donoso Cortés, 1854, t. III, pp. 257–258)

2.4. La idea apocalíptica de la revolución

La cuarta idea que Schmitt incorpora en sus notas de trabajo sobre Donoso Cortés es la referida al carácter apocalíptico de la revolución socialista y de los movimientos anarquistas en Europa. En *Politische Theologie*, Schmitt había señalado que "así como el radicalismo revolucionario fue mucho más profundo y coherente en la revolución proletaria de 1848 que en la revolución del Tercer

Estado de 1789, también se intensificó la decisión en la filosofía política de la contrarrevolución" (Schmitt, 1922/2005, p. 56). No obstante, Schmitt subraya también la tendencia de Donoso Cortés a interpretar las ideas de revolucionarios como Pierre-Joseph Proudhon desde una perspectiva teológica (Schmitt, 1922/2005, p. 57). De manera interesante, en la obra inédita de Schmitt encontré breves notas en francés sobre la *Misère de la philosophie (1847/1908) de Karl Marx*, que también desarrollaban su lectura de Proudhon. Pero es claro que Schmitt adopta de Donoso Cortés el enfoque político-teológico que concibe la revolución como un acontecimiento apocalíptico y a sus teóricos como encarnaciones del mal: "Ese temple mental extremista explica por qué despreciaba a los liberales mientras respetaba al socialismo ateo-anarquista como su enemigo mortal y lo dotaba de una estatura diabólica. En Proudhon, decía ver a un demonio" (Schmitt, 1922/2005, p. 63).

Schmitt muestra entusiasmo por analogías teológicas que describen la revolución como un fenómeno apocalíptico y satánico. En el cuarto capítulo de *Politische Theologie*, afirma que Bakunin fue el primero que "quiso 'difundir a Satanás', y esto lo consideraba la única revolución verdadera, en contraste con Karl Marx, que despreciaba toda forma de religión" (Schmitt, 1922/2005, p. 64). A diferencia de los revolucionarios, Donoso Cortés "tenía siempre presentes las consecuencias últimas de las disoluciones de la familia asentada en la autoridad del padre", porque cuando ello ocurre "todas las decisiones morales y políticas quedan así paralizadas en una mundanidad paradisíaca de vida natural inmediata y de concreción sin problemas" (Schmitt, 1922/2005, p. 64). Esta concepción apocalíptica de la revolución y la contrarrevolución influyó en filósofos posteriores como Jacob Taubes, para quien Schmitt es un "contrarrevolucionario apocalíptico" (2017, p. 271). El pasaje del *Discurso sobre la dictadura* que encontré —según las notas de Schmitt (véase Figura 8)— e inspiró su lectura apocalíptica de la revolución es el siguiente, reproducido aquí en su versión original en español:

> Las revoluciones son enfermedades de los pueblos ricos; y son también enfermedades de los pueblos libres. En la antigüedad los esclavos

> componían la mayor parte del género humano. Decidme qué revolución hicieron jamás los esclavos. El germen de las revoluciones está en los deseos exaltados de la muchedumbre, explotados en provecho de sus jefes. *Seréis como los ricos:* he aquí la fórmula de las revoluciones socialistas contra las clases medias. *Seréis la nobleza:* he aquí la fórmula de las revoluciones de las clases medias contra las clases nobles. *Seréis como los reyes:* he aquí la fórmula de las revoluciones de las clases nobles contra los reyes. Finalmente, señores, *seréis como dioses:* he aquí la fórmula de la primera rebelión del primer hombre contra Dios. Desde Adán, el primer rebelde, hasta Proudhon, el último impío, ésta es la fórmula de todas las revoluciones. (Donoso Cortés, 1854, t. III, pp. 252–253)

2.5. El Antagonismo como la base de la aproximación teológico-política

Finalmente, Donoso Cortés inspiró a Schmitt con su concepción de la dictadura y de la política como dos fuerzas opuestas comprometidas en una "batalla final". En *Politische Theologie*, Schmitt afirma que "la dictadura es lo opuesto de la discusión" (*Diktatur ist der Gegensatz zu Diskussion*) (Schmitt, 1922/2015b, p. 67; 1922/2005, p. 63). A continuación, él señala que esta concepción antagónica de la dictadura presupone una concepción esencialmente política. Aquí Schmitt introduce una idea fundamental de su enfoque teológico-político: "Hoy nada es más moderno que el ataque contra lo político" (Schmitt, 1922/2005, p. 65). En este punto, Schmitt (1932/2007, p. 68) establece una relación antagónica entre el concepto de "lo político" (Schmitt, 1932/2007) y el pensamiento técnico-económico. En *Politische Theologie*, el jurista alemán presenta a Donoso Cortés como la antítesis de esta "neutralización" de lo político y como un defensor del decisionismo y de la dictadura en la "batalla final":

> Tan pronto como Donoso Cortés comprendió que el período de la monarquía había llegado a su fin, porque ya no había reyes y nadie tendría el valor de ser rey sino por la voluntad del pueblo, llevó su decisionismo a su conclusión lógica. Exigió una dictadura política. (…) Donoso Cortés estaba convencido de que había llegado el mo-

> mento de la última batalla; frente al mal radical la única solución es la dictadura, y el principio legitimista de la sucesión se convierte en ese momento en un dogmatismo vacío. La autoridad y la anarquía podían así enfrentarse con absoluta decisión y formar una antítesis clara. (Schmitt, 1922/2005, pp. 65–66)

Conviene subrayar que "*Donoso Cortés in Berlin*" y su célebre ensayo *Der Begriff des Politischen* se publicaron en 1927. A mi juicio, estos textos están estrechamente relacionados. Las notas de trabajo de Schmitt (1920) muestran que su lectura de Donoso Cortés influyó decisivamente en su concepción antagónica de lo político, es decir, en su "distinción amigo-enemigo" (*Die Freund-Feind-Unterscheidung*). El influyente enfoque de Meier sobre la teología política desarrolla igualmente esta lectura del antagonismo: "La 'oposición concreta', en virtud de la cual Schmitt convierte el término 'teología política' en su concepto, es la oposición entre autoridad y anarquía, entre fe en la revelación y ateísmo, entre obediencia e indignación contra el soberano supremo" (Meier, 2017, p. 11). En efecto, Schmitt describe el antagonismo, la enemistad y la "batalla final" en *Politische Theologie* (Schmitt, 1922/2015b, p. 66) empleando las mismas alegorías que Donoso Cortés utiliza en el *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, donde afirma: «La humanidad está siempre en la alternativa de pronunciarse entre Jesús y Barrabás.» *(Donoso Cortés, 1854, t. III, p. 155).*

> En sus notas de trabajo, sin embargo, Schmitt dejó una clasificación más sistemática de cómo estas dicotomías se traducen en sus obras. Para él, la oposición entre discusión y dictadura expresa la misma oposición que existe entre los conceptos de ratio y voluntas, entre lo abstracto/general y lo concreto, entre ley y mandato, entre desarrollo y recomposición, entre armonización y tragedia (véase Figura 9). Este esquema de oposiciones se encuentra en *Die Diktatur*, *Politische Theologie*, *Verfassungslehre* y otros textos del decisionismo schmittiano en Weimar. La oposición entre ley y mandato, por ejemplo, aparece en su lectura del decisionismo de Thomas Hobbes: "La ley no es una norma de justicia, sino un mandato" (*Das Gesetz ist nicht eine Gerechtigkeitsnorm, sondern Befehl*). (Schmitt, 1921/2015a, p. 21; 1922/2015b, p. 39)

La oposición entre ratio y voluntas se halla en su concepción decisionista de la constitución: "El poder constituyente es la voluntad política cuya potencia o autoridad es capaz de tomar la decisión concreta y comprehensiva acerca del tipo y forma de su propia existencia política" (Schmitt, 1928/2008, p. 125). El contraste entre discusión y dictadura reaparece en su obra sobre los conceptos de liberalismo (parlamentarismo) y "democracia" (aclamación, fascismo, bolchevismo) (Schmitt, 1923/2017a, p. 22). El enfoque schmittiano del antagonismo político (*Gegensatz*) se consolida en *Der Begriff des Politischen*, donde presenta la distinción amigo-enemigo como el criterio esencial de lo político:

> Lo político es el antagonismo más intenso y extremo, y todo antagonismo concreto se vuelve tanto más político cuanto más se acerca al punto extremo, el de la agrupación amigo-enemigo. En su totalidad, el Estado, como entidad política organizada, decide por sí mismo la distinción amigo-enemigo. Además, junto a las decisiones políticas primarias, y bajo la protección de la decisión tomada, emanan numerosos conceptos secundarios de lo político. (Schmitt, 1932/2007, pp. 29–30)

Schmitt escribió numerosas notas sobre la obra de Donoso Cortés de las cuales extrajo esta comprensión antagónica de lo político y su teoría decisionista de la dictadura opuesta a la discusión. En algunas páginas de las notas redactadas en español (véase Figura 10), cita un pasaje polémico del *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851), donde Donoso Cortés caracteriza al liberalismo como una tradición que rechaza las "negaciones radicales". En la edición original española, Donoso afirma: «El liberalismo no quiere afirmaciones decisivas ni negaciones radicales.» (Donoso Cortés, 1854, t. III, pp. 154–155). Schmitt comenta este pasaje añadiendo adjetivos que Donoso utilizaba con frecuencia y que revelan el entusiasmo del jurista alemán por esas alegorías (véase Figura 10). Es fundamental comparar estas notas manuscritas con el texto de *Donoso Cortés in Berlin* (Schmitt, 1927/2014b). Los manuscritos españoles y las notas breves muestran que Schmitt

adoptó de Donoso Cortés su concepción de la dictadura como un criterio de "negación-afirmación":

> Poderosas antítesis empezaron a aparecer en 1848, aunque, según el juicio crítico de Barbey d'Aurevilly, a menudo solo como expresión de su naturaleza decisionista y como características de su estilo retórico-epigramático. Con todo, la antítesis no había alcanzado todavía su última escatología en Berlín, y las palabras favoritas de Donoso no habían comenzado aún a acumularse: *maravilloso, misterioso, tremendo, radical, soberano, supremo, terrible, profundísimo, absoluto, perentorio, sangre* y *decisivo*. (Schmitt, 1950/2009, pp. 57–58; 1927/2002, p. 95).

3. Conclusiones

La discusión presentada más arriba muestra la influencia significativa que Donoso Cortés ejerció sobre Schmitt. El *Discurso sobre la dictadura* inspiró las reflexiones schmittianas sobre la teología política y su defensa de la dictadura contrarrevolucionaria. Por lo tanto, el estudio de esta relación no debe reducir la posición del jurista alemán a un simple uso instrumental de Donoso Cortés para enmascarar sus propios fines políticos.

Donoso Cortés cautivó a Schmitt de múltiples maneras, como se advierte al considerar, al menos, cinco ideas centrales. En primer lugar, la crítica del parlamentarismo y la defensa del decisionismo y la dictadura. En segundo lugar, ambos pensadores reconocieron una conexión entre los conceptos de dictadura y poder constituyente en la historia francesa, considerando la Asamblea Constituyente de 1848 como una dictadura soberana. En tercer lugar, destaqué la apropiación por parte de Schmitt de la concepción político-teológica del poder constituyente de Donoso Cortés, que lo entiende como una expresión de Dios en tanto *potestas constituens*. En cuarto lugar, Schmitt quedó profundamente impresionado por la concepción apocalíptica de la revolución como "mal" y de sus intelectuales como enemigos que debían ser destruidos. Finalmente, está el antagonismo como criterio de la distinción "amigo-enemigo".

Gracias a Donoso Cortés, las ideas de Schmitt evolucionaron desde el decisionismo jurídico de su juventud hasta el decisionismo antiparlamentario y dictatorial que defendió en la República de Weimar. Desde luego, el decisionismo schmittiano también fue moldeado por otras influencias intelectuales, como su lectura de Bodin y Hobbes. Sin embargo, mi estudio ha permitido elaborar una nueva interpretación de estas influencias a partir del material de archivo schmittiano.

Referencias

Beneyto, J. M. (1988). *Apokalypse der Moderne: Die Diktaturtheorie von Donoso Cortés* (Vol. 14). Klett-Cotta.

Bueno, R. (2012). Carl Schmitt, leitor de Donoso Cortés: Ditadura e exceção em chave teológico-medieval. *Revista Brasileira de Estudos Políticos, 105*, 453–494. https://doi.org/10.9732/P.0034-7191.2012v105p453

Colón-Ríos, J. (2020). *Constituent power and the law*. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oso/9780198785989.001.0001

Croce, M., & Salvatore, A. (2024). Beyond emergency politics: Carl Schmitt's substantive constitutionalism. *Philosophy & Social Criticism, 50*(6), 929–947. https://doi.org/10.1177/01914537221150459

Dardé, C. (2015). Donoso Cortés: Un romántico católico en la era de las revoluciones. In C. Dardé (Ed.), *Donoso Cortés: El reto del liberalismo y la revolución* (pp. 1–57). Archivos de la Comunidad de Madrid.

Dean, M., List, L., & Schwarzkopf, S. (Eds.). (2023). *Political theology today: 100 years after Carl Schmitt*. Bloomsbury Academic. https://doi.org/10.5040/9781350344549

de Wilde, M. (2019). Silencing the laws to save the fatherland: Rousseau's theory of dictatorship between Bodin and Schmitt. *History of European Ideas, 45*(8), 1107–1124. https://doi.org/10.1080/01916599.2019.1661265

de Wilde, M. (2021). Roman dictatorship in the French Revolution. *History of European Ideas, 47*(1), 140–157. https://doi.org/10.1080/01916599.2020.1790023

Díaz Nieva, J., & Molina Cano, J. (2022). *Los enemigos de España son mis enemigos: Bibliografía panhispánica de Carl Schmitt (1926–2022)*. Editorial Comares.

Donoso Cortés, J. (1854). *Obras de Don Juan Donoso Cortés, Marqués de Valdegamas: Tomo III* (Vol. 3). Imprenta de Tejado.

Donoso Cortés, J. (1946a). Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo. In J. Juretschke (Ed.), *Obras completas de Don Juan Donoso Cortés, Marqués de Valdegamas (Vol. 1, pp. 347–552). Editorial Católica.*

Donoso Cortés, J. (1946b). Lecciones de derecho político. In J. Juretschke (Ed.), Obras completas de Don Juan Donoso Cortés, Marqués de Valdegamas (Vol. 1, pp. 211–332). Editorial Católica.

Donoso Cortés, J. (1946c). Memoria sobre la situación actual de la monarquía. In J. Juretschke (Ed.), Obras completas de Don Juan Donoso Cortés, Marqués de Valdegamas (Vol. 1, pp. 65–76). Editorial Católica.

Donoso Cortés, J. (2000). Speech on dictatorship. In J. P. Johnson (Ed.), *Selected works of Juan Donoso Cortés* (pp. 45–58). Greenwood Press.

Donoso Cortés, J. (2019). Letter of October 24, 1851 "Las clases discutidoras", Juan Donoso Cortés. *The Philosophical Journal of Conflict and Violence, 3*(2), 96–104. https://doi.org/10.22618/TP.PJCV.20204.1.201006

Duke, G. (2021). Carl Schmitt's political romanticism and the foundations of law. *Oxford Journal of Law and Religion, 9*(3), 413–434. https://doi.org/10.1093/ojlr/rwaa032

Fox, B. (2013). Schmitt's use and abuse of Donoso Cortés on dictatorship. *Intellectual History Review, 23*(2), 159–185. https://doi.org/10.1080/17496977.2013.784947

Guillén Kalle, G. (2018). *Carl Schmitt en la Segunda República Española*. Editorial Reus.

Hernández Arias, J. R. (1998). *Donoso Cortés und Carl Schmitt: Eine Untersuchung über die staats- und rechtsphilosophische Bedeutung von Donoso Cortés im Werk Carl Schmitts*. F. Schöningh.

Kelly, D. (2016). Carl Schmitt's political theory of dictatorship. In J. Meierhenrich & O. Simons (Eds.), *The Oxford handbook of Carl Schmitt* (pp. 217–244). Oxford University Press.

Kutay, A. (2019). From Weimar to Ankara: Carl Schmitt, sovereignty and democracy. *Philosophy & Social Criticism, 45*(6), 728–752. https://doi.org/10.1177/0191453719830150

MagShamhráin, R. (2023). The state of exception between Schmitt and Agamben: On topographies of exceptionalism and the constitutionality of COVID quarantine measures (with examples from the Irish context). *Society, 60(1), 93*–105. https://doi.org/10.1007/s12115-022-00766-0

Marx, K. (1908). *Misère de la philosophie*. V. Giard et E. Brière. https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k932177g/f9.image

Mehring, R. (2020a). Carl Schmitt, Spanien und Donoso Cortés. *Zeitschrift für Politik, 67*(1), 33–48. https://doi.org/10.5771/0044-3360-2020-1-33

Mehring, R. (2020b). Carl Schmitt und die Pandemie: Teil I. *Verfassungsblog*. https://doi.org/10.17176/20200512-013323-0

Mehring, R. (2020c). Carl Schmitt und die Pandemie: Teil II. *Verfassungsblog*. https://doi.org/10.17176/20200513-013533-0

Mehring, R. (2021). *Carl Schmitts Gegenrevolution*. Europäische Verlagsanstalt.

Meier, H. (2017). *Was ist politische Theologie? –What is political theology?* Carl Friedrich von Siemens Stiftung.

Michels, R. (1970). *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie: Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens*. Kröner.

Molina, J. (2019). *Contra el «mito Carl Schmitt»*. Espuela de Plata.

Palonen, K. (2023). Max Weber on parliamentarism and democracy. In A. Sica (Ed.), *The Routledge international handbook on Max Weber* (pp. 432–445). Routledge. https://doi.org/10.4324/9781003089537-40

Prieto, M. (2021). *Dictatorship in the nineteenth century: Conceptualisations, experiences, transfers*. Routledge. https://doi.org/10.4324/9781003024927

Rubinelli, L. (2020). *Constituent power: A history*. Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/9781108757119

Saralegui, M. (2016). *Carl Schmitt pensador español*. Trotta.

Scheuerman, W. E. (2021). Carl Schmitt in the 21st century: A response to critics. *Philosophy & Social Criticism, 47*(2), 188–195. https://doi.org/10.1177/0191453720974720

Schmitt, C. (1912). *Gesetz und Urteil: Eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis*. Otto Liebmann.

Schmitt, C. (1914). *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Schmitt, C. (1920). *RW 0265 Nr. 21481 (58 Bl.)* [Archival material]. Nachlass Carl Schmitt, Landesarchiv Nordrhein-Westfalen, Duisburg.

Schmitt, C. (1921). *RW 0265 Nr. 21492 (27 Bl.): Notizen Carl Schmitts zu Diktatur und Donoso Cortés* [Archival material]. Nachlass Carl Schmitt, Landesarchiv Nordrhein-Westfalen, Duisburg.

Schmitt, C. (1930). Donoso Cortés. Su posición en la historia de la filosofía del Estado europeo. *Conferencias dadas en el Centro de Intercambio Intelectual Germano-Español*, (XXVII), 1–17.

Schmitt, C. (1998). *Politische Romantik*. Duncker & Humblot.

Schmitt, C. (2002). Donoso Cortés in Berlin (1849). *Telos, 125*, 87–99.)

Schmitt, C. (2005). *Political theology: Four chapters on the concept of sovereignty*. University of Chicago Press.

Schmitt, C. (2007). *The concept of the political: Expanded edition*. University of Chicago Press.

Schmitt, C. (2008). *Constitutional theory* (J. Seitzer, Trans.). Duke University Press.

Schmitt, C. (2009). *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation: Vier Aufsätze*. Duncker & Humblot.

Schmitt, C. (2012). *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation: Vier Aufsätze* (2nd ed.). Duncker & Humblot. https://doi.org/10.3790/978-3-428-53066-3

Schmitt, C. (2014a). *Dictatorship: From the beginning of the modern concept of sovereignty to the proletarian class-struggle* (M. Hoelzl & G. Ward, Trans.). Polity Press.

Schmitt, C. (2014b). Donoso Cortés in Berlin, 1849. In *Positionen und Begriffe, im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles 1923–1939* (4th ed., pp. 84–96). Duncker & Humblot. https://doi.org/10.3790/978-3-428-54327-4

Schmitt, C. (2015a). *Die Diktatur: Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*. Duncker & Humblot.

Schmitt, C. (2015b). *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (10th ed.). Duncker & Humblot.

Schmitt, C. (2017a). *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (10th ed.). Duncker & Humblot.

Schmitt, C. (2017b). *Verfassungslehre* (11th ed.). Duncker & Humblot.

Schmitt, C. (2021). *Carl Schmitt's early legal-theoretical writings: Statute and judgment and the value of the state and the significance of the individual* (L. Vinx & S. G. Zeitlin, Eds.). Cambridge University Press.

Spektorowski, A. (2002). Maistre, Donoso Cortés, and the legacy of Catholic authoritarianism. *Journal of the History of Ideas, 63*(2), 283–302. https://doi.org/10.1353/jhi.2002.0018

Steno-Transkription. (2020, October 6). Carl Schmitt Gesellschaft e.V. https://www.carl-schmitt.de/forschung/steno-transkription/

Taubes, J. (2017). *Apokalypse und Politik: Aufsätze, Kritiken und kleinere Schriften* (H. Kopp-Oberstebrink & M. Treml, Eds.). Wilhelm Fink. https://doi.org/10.30965/9783846760567

Ulmen, G. (2002). Carl Schmitt and Donoso Cortés. *Telos, 125*, 69–79.

Van Laak, D., & Villinger, I. (1993). *Nachlass Carl Schmitt: Verzeichnis des Bestandes im Nordrhein-Westfälischen Hauptstaatsarchiv* (Vol. 32). Franz Schmitt Verlag.

Vatter, M. (2020). *Divine democracy: Political theology after Carl Schmitt*. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oso/9780190942359.001.0001

Vinx, L., & Zeitlin, S. G. (2021). Introduction to Carl Schmitt's early legal-theoretical writings: Statute and judgment and the value of the state and the significance of the individual. In L. Vinx & S. G. Zeitlin (Eds.), *Carl Schmitt's early legal-theoretical writings: Statute and judgment and the value of the state and the significance of the individual* (pp. 1–36). Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/9781108658300.001

Weber, M. (1988). Deutschlands künftige Staatsform. In W. J. Mommsen & W. Schwentker (Eds.), *Max Weber: Zur Neuordnung Deutschlands.*

Schriften und Reden 1918–1920 (Vol. 16, pp. 91–146). J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

ANEXOS

Figura 1: Iniciado: 23 de julio de 1921. *Donoso Cortés y la revolución europea. Un intento de explicación de la idea de dictadura* [(Schmitt, 1921)] [Begonnen: 23. Juli 1921. *Donoso Cortés und die europäische Revolution. Ein Versuch zur Idee der Diktatur]. Fuente:* (Schmitt, 1921). *Reproducido con autorización de la Carl-Schmitt-Gesellschaft.*

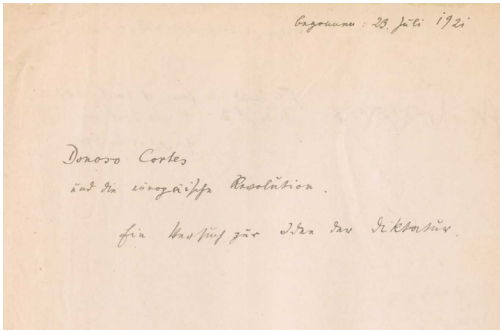


Figura 2: Portada de la carpeta de manuscritos y notas de Schmitt sobre Donoso Cortés. Fuente: (Schmitt, 1920). *Reproducido con autorización de la Carl-Schmitt-Gesellschaft.*

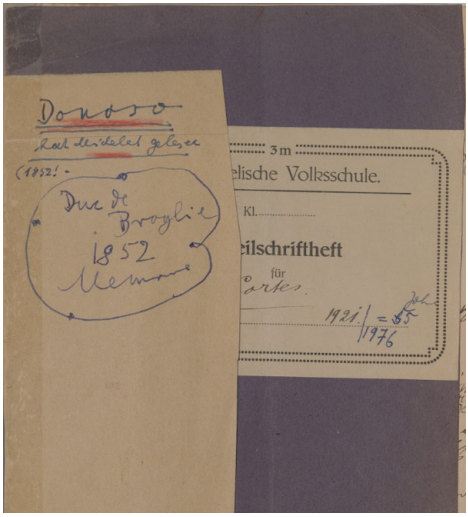


Figura 3: Manuscritos de Schmitt en taquigrafía. En el manuscrito se puede distinguir el concepto de "clase discutidora" de Donoso Cortés. *Reproducido con autorización de la Carl-Schmitt-Gesellschaft.*

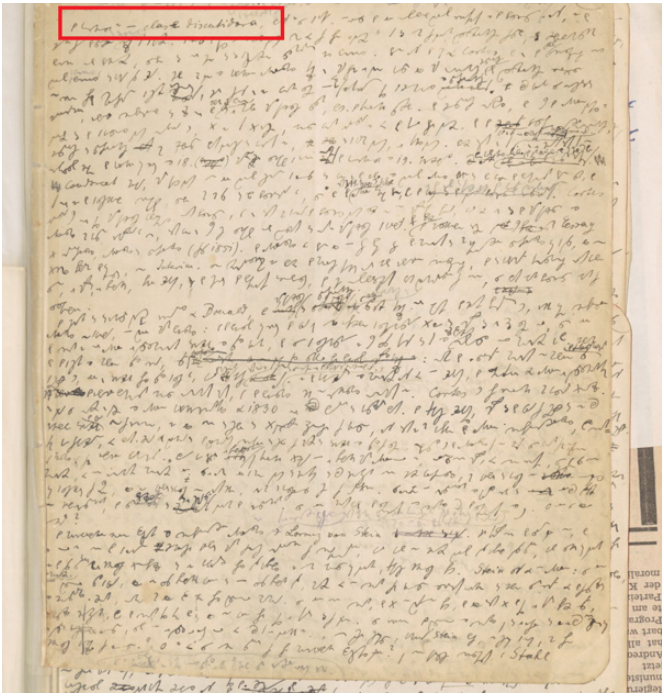


Figura 4: Primera página de las notas preliminares de Schmitt en español sobre el Discurso sobre la dictadura de Donoso Cortés. Fuente: (Schmitt, 1920). *Reproducido con autorización de la Carl-Schmitt-Gesellschaft.*

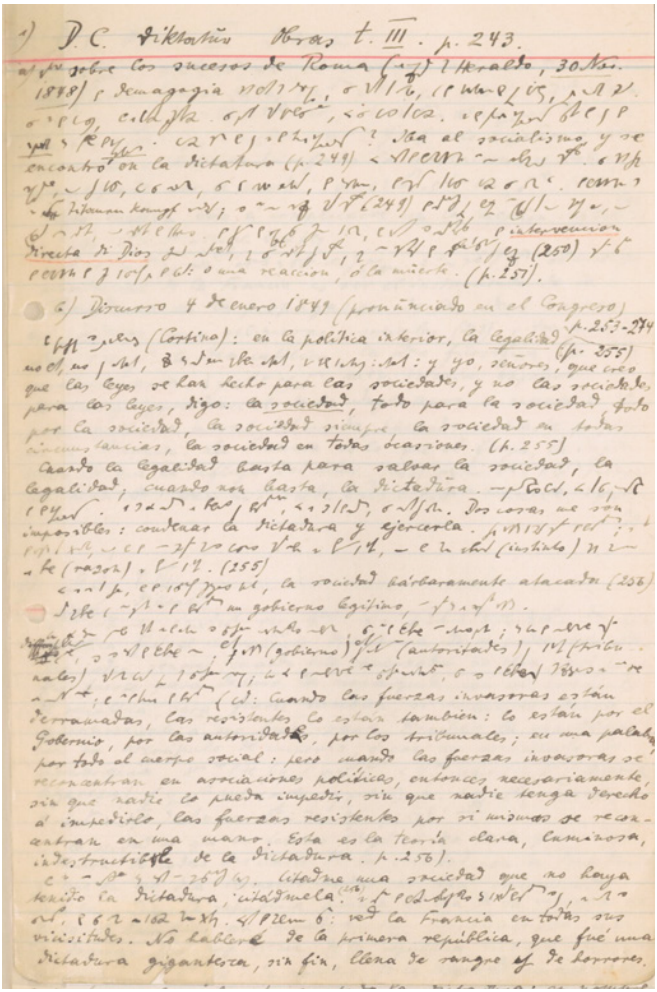
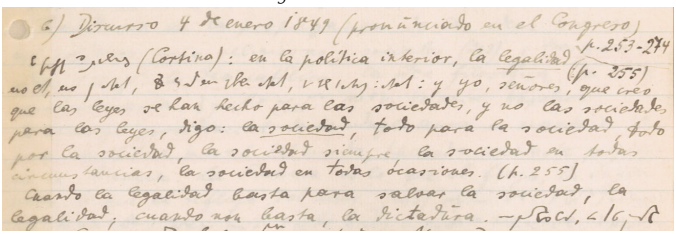


Figura 5: Notas preliminares de Schmitt sobre la crítica a la legalidad del parlamento y la defensa de la dictadura. Fuente: (Schmitt, 1920). *Reproducido con autorización de la Carl-Schmitt-Gesellschaft.*



Fuente: (Schmitt, 1920)

Figura 6: Notas preliminares de Schmitt sobre la relación entre la dictadura y el poder constituyente. *Fuente:* (Schmitt, 1920). *Reproducido con autorización de la Carl-Schmitt-Gesellschaft.*

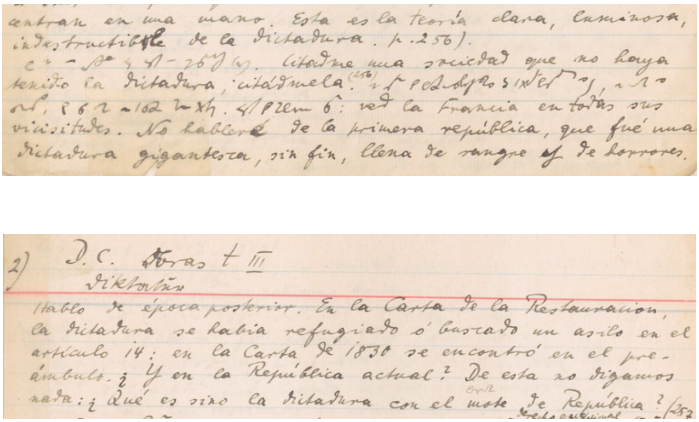


Figura 7: Notas preliminares de Schmitt sobre la teología política del poder constituyente. *Fuente:* (Schmitt, 1920). *Reproducido con autorización de la Carl-Schmitt-Gesellschaft.*

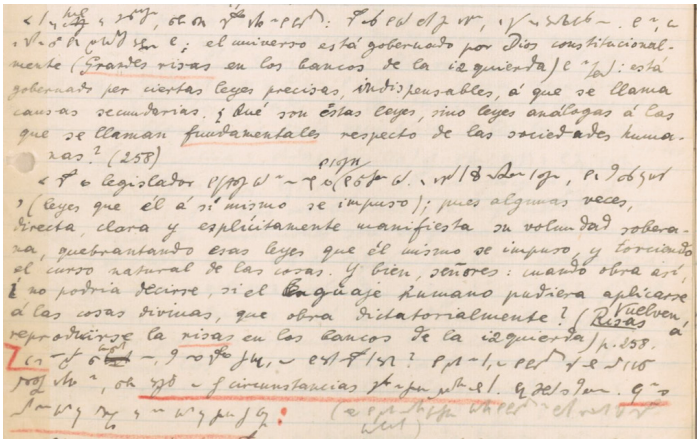


Figura 8: Notas preliminares de Schmitt sobre la concepción apocalíptica de la revolución. *Fuente:* (Schmitt, 1920). *Reproducido con autorización de la Carl-Schmitt-Gesellschaft.*

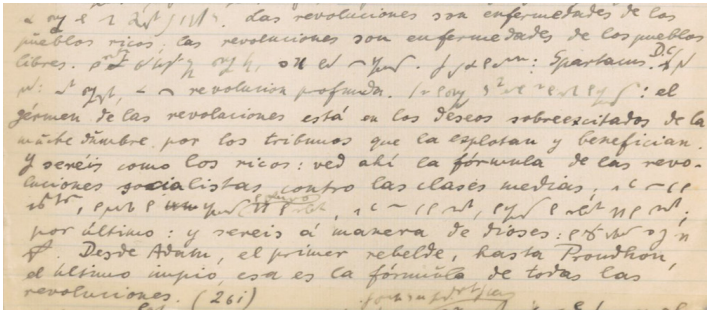
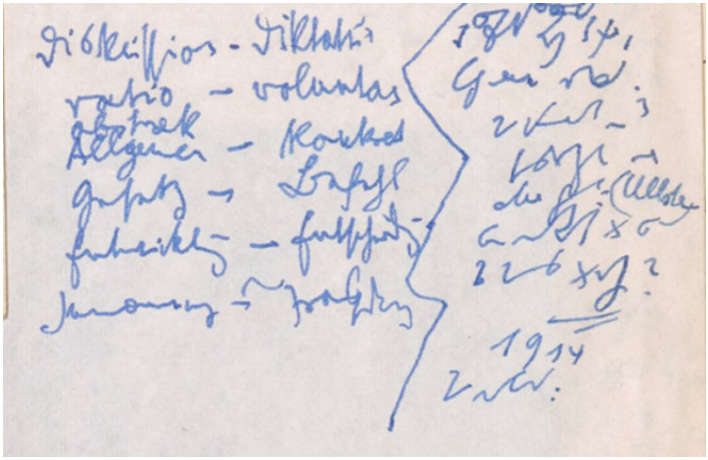


Figura 9: Esquema de oposiciones de Schmitt que resume gran parte de su idea de "antagonismo"**.** *Fuente:* (Schmitt, 1921). *Reproducido con autorización de la Carl-Schmitt-Gesellschaft.*

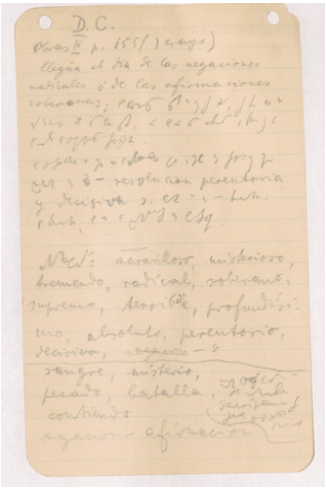


Diskussion - Diktatur
Ratio - Voluntas
Abstrakt/Allgemein - Konkret
Gesetz - Befehl
Entwicklung – Entschädigung
Harmonisierung ~ Tragik… ?

[English Translation]

Discussion - Dictatorship
Ratio - Voluntas
Abstract/General - Concrete
Law - Command
Development - Compensation
Harmonization ~ Tragedy… ?

Figura 10: Notas preliminares de Schmitt sobre Donoso Cortés. *Fuente:* (Schmitt, 1921). *Reproducido con autorización de la Carl-Schmitt-Gesellschaft.*



DC [Donoso Cortés]
Obras IV, p. 155 (Ensayo)

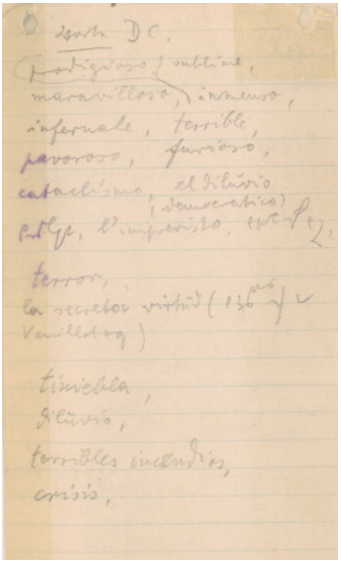
"La sociedad entonces se deja gobernar de buen grado por una escuela [el liberalismo] que nunca dice afirmo ni niego, y que a todo dice distingo. El supremo interés de esa escuela está en que no llegue el día de las negaciones radicales o de las afirmaciones soberanas"; (…) (Donoso Cortés 1854, 3:154–155).

[Comentario de Schmitt]: maravilloso, misterioso, tremendo, radical, soberano, supremo, terrible, profundísimo, absoluto, perentorio, decisivo… sangre, misterio, pecado, batalla, contienda… Negación-afirmación.

[English translation]

"Society then willingly allows itself to be governed by a school [liberalism] that never says I affirm or deny, and that says I distinguish to everything. The supreme interest of this school is to ensure that the day of radical negations or sovereign affirmations does not arrive" (Donoso Cortés 1854, 3:154–155).

[Schmitt's comment]: marvelous, mysterious, tremendous, radical, sovereign, supreme, terrible, most profound, absolute, peremptory, decisive… blood, mystery, sin, battle, strife….
Negation-affirmation.



DC [Donoso Cortés]

Prodigioso, sublime,
maravilloso, inmenso,
infernal, terrible,
pavoroso, furioso,
cataclismo, el diluvio democrático,
(…), lo imprevisto, (…)
terror,
los secretos (…)

tiniebla,
diluvio,
terribles incendios,
crisis.

[English translation]

Prodigious, sublime,
marvelous, immense,
infernal, terrible,
dreadful, furious,
cataclysm, the democratic deluge,
(…), the unforeseen, (…)
terror,
secrets (…)

darkness,
deluge,
terrible fires,
crisis.

CAPÍTULO 8

DICTATORSHIP AND DECISION: THE PROBLEM OF REALISATION OF LAW

Tommaso Gazzolo[1]

ABSTRACT

This essay critically reconstructs Carl Schmitt's theory of decision through the problem of the realisation of law. The first section of the essay introduces Schmitt's theory of dictatorship and its relationship to his conception of law. In particular, it explores the difference between the norm and its implementation. It then traces the development of this idea in his *Political Theology*. The study highlights Schmitt's central paradox: law is realised only through its own negation. Finally, the article argues that Schmitt's theory

1 Profesor de Filosofía del Derecho en la Universidad de Sassari (Italia).

remains caught in an internal contradiction which will force him to abandon, during the 1930s, the idea that he can ground the normativity of norms from the relationship between decision and exception.

Keywords: Schmitt; Dictatorship; Realisation of Law; Decision; Exception

RESUMEN

Este ensayo reconstruye críticamente la teoría schmittiana de la decisión a partir del problema de la realización del derecho. En la primera sección se presenta la teoría de la dictadura de Carl Schmitt y su relación con su concepción del derecho. En particular, se examina la distinción entre la norma y su realización, para luego rastrear el desarrollo de esta idea en su *Teología política*. El estudio pone de relieve la paradoja central del pensamiento de Schmitt: el derecho solo puede realizarse mediante su propia negación. Finalmente, el artículo sostiene que la teoría schmittiana permanece atrapada en una contradicción interna que lo llevará, durante la década de 1930, a abandonar la pretensión de fundamentar la normatividad de las normas a partir de la relación entre decisión y excepción.

Palabras clave: Carl Schmitt; dictadura; realización del derecho; decisión; excepción.

Introduction

This essay proposes a reconceptualization of Schmitt's theory of dictatorship and its relationship with decision and exception, which he used to articulate his conception of law.

In particular, this essay interprets 'decisionism' as a response to the problem that Schmitt raises concerning the relationship be-

tween the concept of law and its realisation. From this perspective, the discussion of concepts related to public law doctrine is framed around the fundamental question in Schmitt's philosophy of law: how is the realisation of law (*Rechtsverwirklichung*)[2] possible?

In the initial section of the essay, the theory of dictatorship and its relationship to Schmitt's conception of law will be introduced and discussed. This will be accomplished by articulating the difference between the norm and its implementation. In the subsequent section, the essay will focus on how the results achieved in the work on dictatorship were recovered and generalised by Schmitt in his political theology. This will be achieved by focusing on the problem of decision and sovereignty. Finally, the essay will conclude with an attempt to identify the limits of Schmitt's solution and the fundamental aporia from which his logic of law does not seem to be able to escape.

1. Schmitt's concept of law

Schmitt's concept of dictatorship (Schmitt, 2014) helped him identify and isolate what, within a year of its publication, would become the core of his legal philosophy: the notion that law is realized only through its own suspension or negation.

This assertion can be expressed in various ways, and its articulation is crucial, as it concerns the essence of law—one inherently tied to its relation to facts, violence, and existence.

In the *Preliminary Remarks to the First Edition*, Schmitt elucidates that when the dictatorship functions by introducing an exception to a norm, it does not mean "any arbitrary negation of a random norm" (Schmitt, 2014, p. XLII). Instead, "the immanent dialectic of this concept is essentially that what is negated is the norm, whose authority should be guaranteed by dictatorship throughout its historical–political existence" (Schmitt, 2014, p. XLII).

2 The term *Rechtsverwirklichung* has been translated in different ways in English-language literature on Schmitt, and here we will use them as synonyms: 'realisation of the law' (Croce & Salvatore, 2022, p. 122), 'implementation of the law' (Schmitt, 2014, p. XLII; Schupmann, 2017, p. 158), 'actualization of the law' (Hooker, 2009, p. 24).

In this sense, dictatorship can be conceptualised as a suspension or denial of the norm (or the order) that is intended to be realised and secured in the historical-political reality. To illustrate this point, consider the example of protecting freedom, which necessitates the suspension of freedom itself, or the protection of the legal system, which involves the suspension of the system.

It is important to note that negation is *for* the norm itself; that is, it is the norm that, in order to be realised, demands its own suspension, implies its own negation. We may say that it is the norm that protects freedom that requires its own suspension in order to be implemented, to be made 'effective' in reality. The question that arises is what this means, and what is at issue here.

In these preliminary pages, Schmitt observes that the 'dictatorship' – at least from the perspective of *Rechtsphilosophisch*, or the 'philosophy of law' – is nothing other than the device that allows one to conceptualise the "general possibility of a separation between the norms of justice[3] (*Normen des Rechts*) and the implementation of law (*Normen der Rechtsverwirklichung*)" (Schmitt, 2014, p. XLII).

Therefore, it is necessary to consider the implications of separating legal norms from implementation norms and to explore their nature. As Galli (2015) has observed, the fundamental problem of Schmitt's legal philosophy, and indeed his political theology, is the question of implementation or realisation of law (see also Hofmann, 2010, pp. 34–75).

The distinction between the norm and its realisation had already been articulated by Schmitt in 1914, in his essay on the value of the State. Here, however, Schmitt still made use of the distinction - of neo-Kantian origin - between the *idea* of law and its real-

3 In the current English translation the distinction between *Normen des Rechts* / *Normen der Rechtsverwirklichung* is rendered as norms of justice / the implementation of law. In the context of this essay, however, the opposition between justice and law risks being misleading. The distinction should therefore be understood, within the mechanism of dictatorship, as that between existing legal norms (insofar as they are established) and the rules that instead have the function of ensuring the implementation of those same norms once their effectiveness is, in exceptional cases, suspended.

ization, between its ought-to-be and its being, *Sollen* and *Sein* (de Sá, 2009; Nicoletti, 1984).

According to Schmitt, law is an idea. This means that law is, first of all, something that doesn't exist on the plane of reality, of being. If, in fact, law were considered as an existing entity (*als etwas, das einmal ist*), it would be a phenomenon subject to the law of causality, and that is to say nothing more than one fact among others: "If law is treated simply as something that exists, then it must be subject to the law of causality like everything else that exists" (Schmitt, 2021, p. 176). Schmitt therefore maintains the distinction between law as what ought-to-be and law as it actually exists. In this sense, he specifies that law is not a fact, nor is it the fact itself, the fact that law is recognized as such by men: "Even the recognition of law by men is just another fact" (Schmitt, 2021, p. 177).

The dualism, the antithesis of *Sollen* and *Sein*, of law as that which ought-to-be and that which simply is, is inevitable, Schmitt observes: "If the law can be derived from facts, then there is no law" (*Wenn das Recht aus Tatsachen abgeleitet werden kann, so gibt es kein Recht*) (Schmitt, 2021, p. 184).[4]

At this juncture, Schmitt makes an essential transition: if law is an idea, and if for this reason it is what it ought to be, then it includes in its very definition the need for its realisation – "the law [*Recht*] is something that ought to be realized with right [*mit Recht*]" (*das Recht ist etwas, das mit Recht verwirklicht werden soll*) (Schmitt, 2021, pp. 185–186).

Schmitt's observation underscores the necessity for law to transcend its theoretical form and become a positive entity, that is, one that is effectively implemented in the tangible context of empirical reality. The emphasis shifts from the content of law to

4 Scheuerman (2020, p. 38) observes that for Schmitt «law constitutes a "pure" set of norms, the realm of "ought" [*Sollen*], in stark contrast to the facticity [*Sein*] of empirical power struggles. Any attempt to mix the two spheres obscures law's essence: "pure law" is utterly distinct from "pure (i.e., legally unregulated) power." "If law is to exist, it cannot be derived from power, for the gap between law and power simply cannot be bridged." The realm of facticity, the sphere of concrete power, cannot ground normativity, the sphere of legal norms».

its capacity to manifest as a positive determination, underscoring the significance of its practical implementation over its theoretical essence. When, in his political theology, Schmitt returns to the theme of 'decision', he is simply recovering, with a different lexicon, exactly this problem.

The radical dualism between law and fact, idea and effective reality, therefore, expresses the insurmountable divide between the norm and its implementation. The law does not make itself 'effective'. And yet, on the other hand, it will never be a fact that makes it law: no will, no power, can, in itself, ever make something law by virtue of its position alone.

This problem is central to Schmitt's political theology, as it pertains to the role of the fact of, or decision, as a moment of the realisation of the law. This is to say that decision is recognised as being intrinsic to the law itself.

It should be noted that a discrepancy exists between the principles of law and its practical application. The former refers to law as it should be implemented and made effective; the latter concerns law as it is realised, observed and applied in a particular historical context. This is to say, there is a gap or hiatus between the ideal and its practical implementation.

The aforementioned gap is not merely contingent, but rather logically necessary, representing the divide between law as it ought to be (a state that is not yet actualised) and law as it is (a state that is, but that for this very reason is no longer a *Sollen*).

It is imperative to reiterate that the 'gap' must be preserved, precisely because the ought-to-be of law cannot, by itself, be (otherwise it would no longer be such, it would no longer be a *Sollen*, but, precisely, a *Sein*). And yet, as *Sollen*, it ought-to-be – it normatively demands to be, it demands to be affirmed, to be put into being as a *'Sollen'*.

Dictatorship facilitates precisely this process. In this context, legal norms (law as an *idea* of something that ought be realised) are suspended, denied, so that what will later be termed the 'decision' – which takes place on the level of *being*, of fact – can realise them.

The reason for this is logical: only when it is suspended, denied on the level of being, does the law allow itself to be seen as what it ought-to-be, as an *idea*, that is, in its own concept.

And it is at that point, and only through this passage, that the force, the decision will be oriented by this normative idea. This is because, at the very moment the decision denies and suspends the norm, it acknowledges and adopts it as a norm that not only exists, but also necessitates implementation.

Schmitt articulates this explicitly: "Any dictatorship that does not make itself dependent on pursuing a concrete result, even if one that corresponds to a normative ideal (and hence does not aim to make itself redundant) is an arbitrary despotism" (Schmitt, 2014, p. XLII). This indicates that by suspending the norm, the decision formally acknowledges it as a norm, as something to be accomplished, and consequently, it will be guided by it, and its task will be to realise it.

As Schmitt observes, "The justification for dictatorship consists in the fact that, although it ignores the existing law, it is only doing so in order to save it" (Schmitt, 2014, p. XLIII). By denying the law, suspending its application, and consequently suspending the existence of the ought-to-be (the *being* of ought-to-be), the dictatorship enables the assertion of the idea of the ought-to-be as a guiding principle for its actions.

When Schmitt returns to the subject, using the relationship between norm and exception, he is saying nothing more: in fact, it indicates the dialectic that exists between the law and its fact, between what ought to be and its being – and that defines what the law is. Dialectic and separation: because, paradoxically, the ought-to-be comes "effective", *wirklich*, only by separating itself from its own being.

That is to say: it is only when the being of the ought-to-be is denied, suspended, that the ought-to-be asserts itself as what ought to be, but is not yet. This is its realisation, then: the affirmation in being, but as what ought to be (this is, *Rechtphilosophisch*, what Schmitt defines as 'exception').

In its most fundamental sense, law is realised exclusively at the moment of exception, in its suspension. This is because only when its effectiveness is suspended, yet its validity still persists, can it appear in the truth of its concept (idea): not as a fact, nor as an *ought-to-be* that has become a *being* (and therefore ceases to be an *ought-to-be*), but as an *ought-to-be* that, precisely because it does not yet exist (or no longer exists), remains an *ought-to-be*.

The difference between the norm and its realisation - that is, between the norm's ought and its is - also corresponds, in Schmitt, to the difference between validity and application (*Verwirklichung*). Already in *Dictatorship* Schmitt specifies that "the constitution can be suspended without ceasing to be valid" (Schmitt, 2014, p. 178), *ohne aufzuhören zu gelten*. What is suspended is its application, its realisation, not its validity. Schmitt is very clear on this point:

> Conceptually, to suspend a norm (*außer Kraft)* means to cancel its validity (*Geltung*) through an explicit declaration, both for oneself and for any body acting on its authority. […] In that instance, to suspend means 'to cancel' and 'to abolish'. It is nevertheless possible, in a real course of action, to ignore a norm (and provisions of the constitution are, basically, norms) or to deviate from it in a specific case without suspending it. (Schmitt, 2014, p. 191)

And he adds:

> In fact the exception emphasises the unchanged continuation (*Weitergeltung*) of the norm from which it deviates. By its very definition, an exception is an intervention that does not abolish (*ohne aufzuheben*), bend or suspend the norm. (*ohne außer Kraft zu setzen*) (Schmitt, 2014, p. 192)

The exception presupposes the unaltered continuation of the *validity* of the norm from which it is detached. The relation between validity and application is for Schmitt - in a tradition that

is also common to Kelsen in this case[5] - the same relation as that between Ought and Is.
It should never be forgotten that a classic problem of legal theory is articulated here: there is always a gap between the fact that a norm is applied and the fact that it ought be applied. It should be added that the fact that a norm is applied does not in any way imply - precisely because it is a fact - that it ought be applied, i.e. that it is a 'valid' norm.

Schmitt does not, as some have argued, confuse validity and efficacy (Neumann, 2015, p. 102). On the contrary, he builds on their separation to articulate the relationship between norm and exception, demonstrating how a norm is realised through its suspension.

The law is realised—that is, it becomes effective, present in reality—only by suspending itself. It does so by affirming itself as

5 At this point, a brief comparison with Kelsen may help to clarify the specificity of Schmitt's position. Both authors share the conviction that the validity of law cannot be reduced to its factual efficacy and that the distinction between Sein and Sollen is constitutive of legal thought. In this respect, Schmitt's early legal writings remain situated within a theoretical horizon that is also characteristic of Kelsen's Pure Theory of Law. The validity of a norm cannot be derived from the fact that it is obeyed, just as the fact that a norm is obeyed cannot by itself explain why it ought to be obeyed. The decisive divergence emerges, however, when the problem of legal realisation is raised. For Kelsen, the separation between validity and efficacy does not imply the necessity of a moment external to normativity. Although the application of a norm always requires an act of will, this act remains integrated within a hierarchical normative order that regulates the conditions of its own application. The passage from the general norm to the individual act is therefore conceived as a process internal to the legal system itself. Schmitt, by contrast, argues that the problem of *Rechtsverwirklichung* cannot be resolved through a purely normative reconstruction. Precisely because law is distinct from its factual existence, the transition from validity to concrete reality requires a decision that cannot itself be derived from the content of the norm. The exception thus reveals a dimension of legal life that remains invisible in ordinary situations: the fact that every legal order presupposes a moment in which the norm ceases to be self-sufficient and requires a decision concerning its implementation. The difference between Schmitt and Kelsen therefore concerns not the distinction between Sein and Sollen as such, but the way in which the relationship between the two is conceived. Whereas Kelsen seeks to preserve the autonomy of normativity by reconstructing the process of legal application within the legal order itself, Schmitt identifies in the exception the point at which the irreducible gap between norm and reality becomes visible. It is precisely this gap that decision is called upon to bridge.

something that ought to be applied even when it is not, even when its application ceases.[6]

What is being identified here is that relationship between validity and application which, as Schmitt writes, permeates the whole of law and is by no means limited to the case of dictatorship. If the law is what exists *in* the world as what ought to be, as an idea, then we experience this existence precisely in the extreme case: the intrusion of the decision, the exception, the non-law, is actually only given as a moment of the realisation of the law, because in it the law continues to exist as what ought to be implemented.

The reason is clear: for Schmitt, as a jurist, it is impossible to admit that violence, that the mere *fact* of power, can ever create law; it is impossible that from the fact that something is commanded it follows that it ought be obeyed. If - and this is what opens up any philosophy of law - law is possible, then it is necessary that it never derives from anything other than itself; it is necessary, in other words, that the violence that posits it is in reality no more than a moment of the positing of law from itself. Properly speaking, violence neither poses nor preserves law: it is rather law that poses and preserves itself through its own negation.

2. Ownership and Exercise of Power

The movement of the self-realisation of law is clearly readable for Schmitt in the *commissarial* dictatorship, which functions precisely insofar as the constitution - the legal system - or part of it is suspended by virtue of the constitution itself.

In the preface of 1921 we read an important clarification. To say that the dictatorship ignores the law in order to implement it, that it suspends the law in order to implement it, is indeed what defines it in its proper sense, but it is not sufficient to pro-

6 See Agamben (2005, p. 40): "In this way, the impossible task of welding norm and reality together, and thereby constituting the normal sphere, is carried out in the form of the exception, that is to say, by presupposing their nexus. This means that in order to apply a norm is ultimately necessary to suspend its application".

vide a legal justification for it (Schmitt speaks of *Rechtfertigung im Rechtssinne*).

In order for the suspension of the law to occur not by virtue of a fact - the decision as a pure fact, as a mere act of force - but by virtue of the law itself, Schmitt needs a mechanism to justify the claim that, as the very definition of dictatorship presupposes, it is by virtue of the constitution that the latter must be suspended. What is this mechanism?

Schmitt begins with the simplest solution: a constitution could contain a "formal characteristic" (*das formale Merkmal*), namely "the empowerment of a supreme authority, legally capable of suspending the law and authorizing a dictatorship" (Schmitt, 2014, p. XLIII).

Here, it is the norm itself that allows its own negation, a concrete exception - even if the norm cannot predict if and when it will occur and what will be done in that case. Already in the commissarial dictatorship, therefore, the law ends up yielding to factual circumstances: he who has the power to determine when the case of exception occurs, and the means to deal with it, has no norm, properly speaking, to observe; his decision is not based on any norm.

What is important, however, is that this power is what we would now call a *constituted* power—that is, one explicitly provided for by the constitution itself. In his reading of the 'dictatorship' of the Reich President according to Art. 48 of the Weimar Constitution, Schmitt observes that the state of exception (*Ausnahmezustand*) is different from what he calls the law of public emergency (*Staatsnotrecht*). For while the former "does not carry a constitutional emergency law simply because the constitution construes it as a responsibility, the latter would be a right claimed by those who, without having any power and in a *de facto* situation, would take measures to deal with, for example, an enemy invasion in order to save the constitution (Schmitt, 2014, p. 201).

But this distinction is fundamentally challenged by Schmitt himself. Even the action of someone who would intervene in the absence of a power expressly provided for by a rule would still ul-

timately be an action in which the constitution would be suspended by virtue of its implementation. We need to see why. And the reason is already to be found in the text of *Dictatorship*; it is already ultimately to be found in the fact that the separation, the 'capital distinction', between *commissarial* dictatorship and *sovereign* dictatorship is ultimately not guaranteed - and it is precisely this that will cause the decision to be dislocated in a new way in the following year, as a decision that determines who is sovereign.

Nevertheless, the crux of the issue appears to be represented by the notion of sovereign dictatorship. In this instance, it appears that the decision engenders a novel constitution and legislation ex nihilo, thereby establishing no prior foundation for its legitimacy.

This is evidenced by the absence of a pre-existing norm, and the subsequent suspension of this norm in order to guarantee its implementation (as is evidenced in a commissarial dictatorship). Instead, it appears that a constituent power is being exercised, which is precisely because it does not stem from a valid norm that precedes and authorises it. However, upon closer inspection, Schmitt's endeavour is precisely to maintain substantial continuity between the logic of the commissarial dictatorship and that of the sovereign dictatorship.

It is true that "from the perspective of sovereign dictatorship, the entire existing order is a situation that dictatorship will resolve through its own actions" (Schmitt, 2014, p. 119): the existing constitution is suspended, not in order to be implemented, but in order to make it possible to create a state of affairs, a new situation, in which a new legal system can be imposed. However Schmitt specifies: "dictatorship does not appeal to an existing constitution, but to one that is still to come" (Schmitt, 2014, p. 119).

It is precisely this reference to a constitution yet to be imposed that allows Schmitt to consider the sovereign dictatorship not as a decision that creates law out of nothing. Indeed, even in the context of the sovereign dictatorship, the decision is made on the basis of the constitution (although it is not the current constitution that precedes it, but the constitution that has yet to be established).

To further elucidate this point, Schmitt introduces an additional distinction between constituted power and constituent power. Schmitt's present undertaking is to investigate the nature of constituent power and the logic that governs its operation. In this regard, he observes:

> But this is not the case if the power assumed is one that, without being itself constitutionally established, nevertheless is associated with any existing constitution in such a way that it appears to be foundational to it – even if it is never itself subsumed by the constitution, so that it can never be negated either (insofar as the existing constitution negates it). This is the meaning of *pouvoir constituant* [constituent power]. (Schmitt, 2014, p. 119)

The idea of the *pouvoir constituant*, Schmitt notes, is the idea of a power that would be at the foundation of the constitution in force, and thus of all constituted powers: it would be the source of the constitution and as such, in the perspective opened up by Sieyès, would belong to the people.

However, this power is never a power that constitutes itself: "It never constitutes itself, but always something else" (Schmitt, 2014, p. 123), *Sie konstituiert niemals sich selbst, sondern immer nur einen Andern*»[7].

In other words, constituent power cannot *constitute itself* - in that case it would be *constituted* power and would therefore negate itself as such. But this means that constituent power as such cannot be determined in any way, it cannot take any form: strictly speaking, it can never appear as such.

As Schmitt explicitly asserts, constituent will cannot adequately express itself in a direct manner; it is compelled to remain obscure:

Even if the will of the people does not exist in terms of content but is shaped primarily through representation, the representative's dependence on this will – a dependence that is unconditional and,

7 See on that point Breuer (1984), Castrucci (1996), and Pasquino (1988).

to put it succinctly, commissarial – still subsists. The will can be unclear. In fact it is even the case that it must be unclear, if the *pouvoir constituant* is to be truly unconstitutionable (Schmitt, 2014, p. 124). This necessity arises from the fundamental nature of the *pouvoir constituant*, which, if it were to express itself, would no longer be a will that wants, but rather a will that has already wanted, thereby ceasing to be what it is. Schmitt proceeds to distinguish between constituent power and its exercise, a distinction that Walter Benjamin, in his seminal work *The Origin of German Tragic Drama*, would undoubtedly have recognised.[8]

Schmitt asserts that the exercise (*die Ausübung*) of *pouvoir constituant* must be distinguished from its substance: "The exercise of the *pouvoir constituant* must therefore be distinguished from its substance; otherwise the *pouvoir constituant* would be already constituted in its extraordinary representative" (Schmitt, 2014, pp. 125–126).

In summary, the one who exercises constituent power is not the owner of it, and the owner of constituent power can never exercise it. It is important to note that those who exercise constituent power do so not in their own right, but rather as *authorised* agents of the aforementioned constituent powers.

In other words, the 'constituents' are not regarded as such because they impose a new constitution de facto, but rather because they act as representatives, agents, or commissioners who have been entrusted with the power to exercise the authority of the people (the sole holder of constituent power): "Sovereign dictatorship […] derives directly from the amorphous (*formlosen*) *pouvoir constituent*" (Schmitt, 2014, p. 127).

8 From this standpoint, the antithesis established by Benjamin between 'the power to govern', that is to say, sovereign power (*Herrschermacht*), and the 'capacity to do so', that is to say, the faculty to exercise it (*Herrschvermögen*), unmistakably indicates the *split between sovereign power and its exercise*' Consequently, it corresponds, I contend, more than to that between norms of law and norms of implementation of law (Agamben, 2005), to that between ownership and exercise of the *pouvoir constituant* present in *Dictatorship* - a distinction, moreover, that is no longer found, at least explicitly, in *Verfassungslehre* of 1928.

Schmitt is perfectly aware of the evanescence and ambiguity of a 'mandate' that is indeterminable by definition. However, it is crucial to emphasise that the delineation between constituent power and its execution invariably gives rise to a legal relationship between the holder of the power and the individual who is exercising it.
This ensures that a "minimum of constitution (*Minimum vonVerfassung*)" (Schmitt, 2014, p. 127) is in place to preclude the exercise of constituent power from being indistinguishable from *de facto* power (Agamben, 2005, p. 34). If constituent power is not, that is, simple force, it is not *fact*, it is because it only exists in the separation, in the gap, between those who own it and those who exercise it: in this way, constituent power, it can be argued, only exists insofar as it is expressed through the agency of its 'representatives' or 'commissioners'. That is to say, it exists solely as a juridical power, and only as a consequence of the actions of these 'representatives' or 'commissioners'.

In summary, the designation of a particular entity as a 'constituent power' is only discernible through the exercise of that power by its 'representatives'. It is impossible to ascertain whether the constituent power has been reactivated or has manifested itself, unless it has already done so through its 'representatives' and become constituted as a new constitution.

The existence of a constituent power at the foundation of the new constitution in force can only be affirmed as a result of representatives' action. In this sense, it will only be once the (new) constitution comes into force that it will be possible to recognise that, at its basis, there has been the exercise of constituent power. However, upon closer examination, it becomes evident that constituent power is, in essence, constituted power, derived from the constitution itself, and not 'original' power.

This is the reason why Schmitt can write that the sovereign dictatorship refers to a constitution, even if it is a constitution that has yet to be implemented. In fact, it will be the new constitution that will establish, that is, give *reason for* the existence of an original power that is at the basis of it.

It is evident that a *circular* logic has been established: if the exercise of constituent power is the condition for a new constitution to exist, then the new constitution, once approved, is the condition for the power that established it to be recognised as 'constituent'.

A similar mechanism is present in *Dictatorship*, in a passage in which Schmitt draws a parallel between the case of emergency (*Notfall*) and self-defence. For Schmitt, "it is in the essence of the right to self-defence that its conditions will be determined through the deed itself; hence it is not possible to create an institution that could prove legally [*justizförmig*] whether the conditions for self-defence obtain or not" (Schmitt, 2014, p. 154). A parallel can be drawn with the concept of necessity, wherein, as Schmitt elucidates: "In the same way, in a real case of emergency, the one who acts in self-defence cannot be differentiated from the one who decides whether there is a case of self-defence to answer" (Schmitt, 2014, p. 154).

For Schmitt, these positions [*Sätze*] "are to be considered two legal standpoints [*Gesichtspunkte*] of universal scope" (Schmitt, 2014, p. 154). They refer not to a specific historical institution or circumstance, but, once again, to the relationship proper to the 'dictatorship'. In the context of the constituent/constituted 'dialectic', it can be posited that the exercise of constituent power – that is, the action of an agent or representative of this power – coincides with the judgement on its conditions of possibility. That is to say, with the decision regarding the owner of that power.

It is therefore important to note that the separation of ownership and exercise of power enables the establishment of a circularity such that: firstly, only the owner of power can exercise it; and secondly, the effective exercise of power is the only means of identifying the owner of power. Schmitt's assertion that constituent power is never constituted by itself signifies that it is ultimately

constituted as constituent, original power by the power that it constitutes.

However, this paradoxical state of affairs ultimately reveals a contradiction inherent within the concept of sovereign dictatorship. According to Schmitt, the power that typically resides within a constituent assembly is, in legal terms, legally unlimited, placing this body in a position of discretion, thereby enabling it to claim sovereignty. Conversely, the assembly is regarded as sovereign insofar as it exercises this unlimited constituent power, which, however, does not rightfully belong to it, because it is the people (who in this sense are sovereign) who possess it: "For this I have suggested the phrase sovereign dictatorship, because on the one hand we find here an unlimited legal power that is completely at the discretion of the empowering body (as long as the word 'sovereign' can be used), while on the other hand the constituent assembly is only commissioned, just like a dictator" (Schmitt, 2014, p. 204).

3. Decision and exception

Whoever exercises the action in the state of emergency, as we have seen, is also always the one who judges the existence of the conditions that legitimise this exercise. Who decides on the state of emergency is also the ultimate arbiter of its legitimacy. But this means that whoever exercises the powers to deal with the state of emergency is also the one who judges, in the last instance, the conditions for their exercise.

This assertion is pivotal: when Schmitt asserts that these conditions cannot be predetermined by a legal norm, and that the decision cannot be derived from the content of a legal norm, he is accurately stating that – irrespective of the presence of a norm that stipulates who should decide and when – it is the exercise of the decision, and not the norm, that determines the conditions of the decision.

In *Political Theology*, this logic is taken to its conclusion: the sovereign – and no longer the commissioner, the dictator – is the one who decides *on* the exception precisely because the ownership of power and its exercise are no longer separate – because the exer-

cise attributes, creates, determines the ownership. This may elucidate Schmitt's contemplation that although the sovereign "stands outside the normally valid legal system, he nevertheless belongs to it, for it is he who must decide whether the constitution needs to be suspended in its entirety" (Schmitt, 1985, p. 7).

The sovereign is simultaneously inside and outside the system; he is part of it yet remains external to it. He does not belong to it, in that, as mentioned above, the *conditions for* the exercise of his action – that is, for the decision – do not precede him, they are not predeterminable by the rules. But at the same time, he is part of the system, in that the decision *creates* – determines – the conditions for its exercise, that is, legally, his own competence. As Agamben observes:

> *being-outside, and yet belonging*: this is the topological structure of the state of exception, and only because the sovereign, who decides on the exception, is, in truth, logically defined in his being by the exception, can he too be defined by the oxymoron *ecstasy-belonging*. (Agamben, 2005, p. 35)[9]

9 It is opportune here to clarify what, in our opinion, separates the thesis put forward in this essay from the reading proposed by Agamben, which nevertheless constitutes the most incisive interpretation to date of the schmittian logic of the exception. According to Agamben, the articulation between norm and exception would be 'paradoxical' in that in it what must be inscribed within the law is something that is essentially exterior to it (the suspension of the juridical order itself). Agamben, that is, assumes that the negation of the law (i.e.: the exception) would be logically 'exterior' to the law itself (Agamben, 2005, p. 33). This is why he concludes that Schmitt's fundamental operation would consist in the attempt to include within the law what is external to it, i.e. violence (what we have also called in this essay the fact, the being). In my opinion, however, the concept of law from which Schmitt takes his starting point implies that the negation of law is an internal and constitutive moment of the realisation of law itself. From this point of view, we should say: the negation of law (i.e.: the suspension of law as it exists, in its vigour) 'is' law itself (i.e.: it is what allows law to appear, in reality, as ought-to-be, rather than as it is). If, therefore, according to Agamben, Schmitt's contradiction consists in wanting to include what is necessarily 'external' to law, in my opinion, as will be attempted to show, it consists, rather, in the fact that Schmitt fails to ensure that, at the moment when law appears as what ought- to-be realised, the decision is able to realise it.

The decision "creates" the sovereign, as sovereign *of* the legal system (it should be noted at this juncture that Schmitt is not asserting that the sovereign is the entity that determines the exception; rather, the one who determines the exception is the sovereign). The decision - which transpires beyond, outside of any competence - creates the competence that authorises it.

This is analogous to the previously discussed phenomenon in which the exercise of action encompasses the evaluation of its conditions for legitimacy.

It is therefore essential to comprehend how Schmitt conceptualises the fundamental dilemma of his philosophy of law in the context of sovereignty. Decision is what allows the realisation of law, of that law that needs decision because it is as such separate from its own fact, from its 'being'.

As Schmitt observes:

> Belongs to every legal perception. Every legal thought brings a *legal idea, which in its purity can never become reality*, into another aggregate condition and adds an element that cannot be derived either from the content of the legal idea or from the content of a general positive legal norm that is to be applied. (Schmitt, 1985, p. 30)

The decision is not simply what establishes the law – it is not the creation of law *ex nihilo*. On the contrary, it is what suspends the existing law, and it does so precisely in order to implement it, to be able to realise it.

The exception suspends the norm, but precisely in order to realise it. However, it is crucial to recognise that these two moments can only be comprehended if one considers the fundamental question of the nature of law and its potential existence.

This logic mirrors the prevailing conception of law that Schmitt has articulated since 1914. The notion of law as a *Sollen* is predicated on the understanding that it cannot be merely given or simply "be": if it were, it would not be a *Sollen*, but merely the fact of law, the "Ought" as a "Is".

The right is realised, instead, when this ought-to-be is affirmed in the being, but insofar as ought-to-be, insofar as, that is, *such*. And it is only in the moment in which it is suspended from, in which it ceases to be, that the norm becomes a norm, that is, what ought-to-be realised.

That is to say, law as a concept only comes to itself, affirming itself as an ought-to-be, in the moment in which it *separates itself from its own fact*, from its own being.

This movement is logically necessary, as it is derived from the very definition of law, from which Schmitt starts. At this juncture, it is pertinent to offer a concise synopsis of the stages through which, according to Schmitt, law is realised:

(i) The initial point of departure is invariably *positive law*, that is to say, law in its actual existence (that is to say, the *being of the ought-to-be*). This is because, prior to its existence, law is merely an 'idea', understood as an abstract ought-to-be, divorced from all reality. This is the first essential point to emphasise: that the 'idea', for Schmitt, does not exist 'before' its implementation or realisation. This does not imply an absence or nonexistence of the concept; rather, it underscores the notion that the 'idea' is not 'nothing'. The concept of law exists prior to its existence, in the sense that, prior to its realisation, it exists only as an 'absent' idea, waiting to be actualised[10]. For this reason, for Schmitt, there is never, properly speaking, any other existing law than positive law (see Schmitt, 2010, p. 92: *Nun bin ich kein Positivist im Sinne von Kelsen*.

10 This is precisely the translation – in theoretical terms – of the mechanism by which the exercise of constituent power, for Schmitt, creates its own *premise* (that is to say, the entitlement to it). It is only through its implementation that the idea is defined. This suggests that the idea is *'absent'* as a reality, as something existing, present in its imposition of a certain content. This assertion bears notable similarities to Galli (2015, p. 40): "For Schmitt, the leap—the disconnection of principle between Idea and reality, the nonnormative origin of form and order—is a juridical problem. The absence of foundation acts upon the juridical order: the disconnection between idea and contingency is also, at the same time, their necessary co- implication. In this labor of the Void- of- Order, in this presence and in this power that absence holds on transcendence, which is subterranean and internal to the order, lies the difference between Schmitt and Kelsen".

Aber es gibt andererseits auch kein anderes als positives Recht): law as an idea does not 'exist', it is not there, it is absent.

(ii) The problem, however, is that positive law—the law as it exists—is not the idea of law, nor its concept. In other words, it is not the *ought-to-be*, but rather the *being* of the *ought-to-be*. It is not the law itself, but merely the fact of the law. For the law to appear in reality as what it truly is, it would therefore need to manifest itself as what it *must be* (but is not yet).

(iii) For this reason, the exception is the instance in which the law, in its proper sense, finally becomes present in reality. In the exception, in fact, the law as it exists, as it is in force (the *being* of the *ought-to-be*), is suspended—that is, it is deprived of its *effectiveness*—yet it continues to exist as valid, meaning as that which *ought to be* implemented.

For this reason, the *Rechtsverwirklichung* movement is predicated on extant, positive law, which is suspended during its cessation, thus enabling the law to affirm itself as that which must be realised and implemented.

In this sense, Schmitt observes that exception "confirms not only the rule but also its existence, which derives only from the exception", *die Regel lebt überhaupt nur von der Ausnahme* (Schmitt, 1985, p. 15). It is in its suspension that the rule becomes an ought-to-be. The exception does not negate the rule; rather, the exception is that through which the rule can realise itself as such.

The decision that implements and realises the law is thus a legal decision, a legal concept. From a factual point of view, it is not preceded by anything, by any norm (*Die Entscheidung ist, normativ betrachtet, aus einem Nichts geboren*: "Looked at normatively, the decision emanates from nothingness" [Schmitt, 1985, pp. 31–32]).

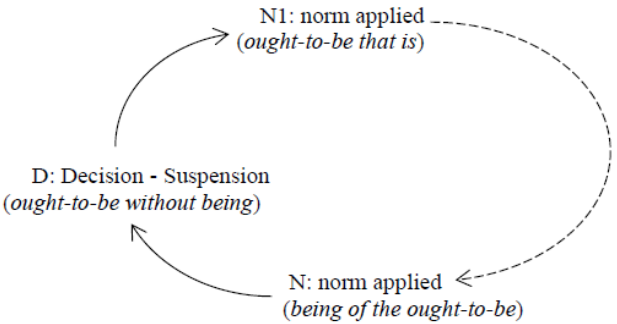
Nevertheless, this 'nothing' is the very movement that the law requires and makes possible. The exception enables the conceptualisation of this dual movement: on the one hand, the norm is suspended, detaching itself from its own existence to become visible as an ought-to-be; on the other hand, precisely because it is now a ought-to-be without being, precisely because it is now absent from reality,

it needs to be implemented and realised by a decision that, in itself, will not be preceded by anything (since the norm is suspended).

In the exception, the decision is not a fact, but rather the ought-to-be of the decision. It is this approach that enables a satisfactory interpretation of Schmitt's definition of the exception as the case in which the "authority proves that to produce law it need not be based on law", *die Autorität beweist, daß sie, um Recht zu schaffen, nicht Recht zu haben braucht* (Schmitt, 1985, p. 13). This is not to suggest that the law is merely a product of power, or that it is defined by violence that is 'outside', beyond the law itself. In contrast, Schmitt's theory posits that law derives from itself solely through its suspension and negation. The decision, in the state of exception, has the capacity to create law in that moment by constituting itself as a decision that ought to be made.

According to Schmitt, the theory of the exception forms the fundamental core of the philosophy of law. It is only in the exception, in the extreme case, that the very meaning of law, its essence, can be conceptualised. It is only by maintaining this perspective, by reading Schmitt as a jurist, as he was always intended to be read, that the relationship between law and violence can be properly assessed.

The following diagram can be used to illustrate the logic of realisation of law:



As previously stated, the initial point of departure is always N. The norm as it exists is an effective and enforceable norm. However, precisely insofar as it exists, law appears to contradict its own concept; it is, in fact, simply a fact (the being of ought-to-be). According to Schmitt, law only appears in its suspension through decision D, and the norm can finally be conceptualised as an ought-to-be. However, this ought-to-be does not in fact exist. In its suspended state, law becomes divorced from reality, reducing it to a mere "idea".

It is therefore essential for the idea to be realised. This is the 'second half' of the decision: it must now, in fact, realise the idea, that is, ensure the ought-to-be a reality (N1).

At this juncture, two observations warrant attention. Firstly, it must be noted that, strictly speaking, N is not N1. The norm's existence before its suspension (the being of the ought-to-be) is distinct from its existence as a realised ought-to-be.

Secondly, it is important to acknowledge that this distinction is inherently provisional, as illustrated by the dotted arrow. Once posited, once it has become *wirklich*, the idea of law will inevitably return to manifest as the fact of law. In other words, the ought-to-be-that-is will once again become the being-of-ought-to-be. This means that, sooner or later, the decision will have to be re-activated, and the law suspended again.

The capacity to distinguish between law and fact, law and violence, hinges on the logic of the exception. The final quotation from Kierkegaard, which is the longest that Schmitt ever dedicated to a philosopher, and which concludes the chapter of *Political Theology* dedicated to the definition of sovereignty, is a pivotal reference point. As has been noted, the "philosophy of concrete life" to which Schmitt refers is none other than Kierkegaard's religious philosophy, characterised by the suspension of ethics.

According to the Kierkegaardian perspective, when Abraham is willing to sacrifice what he loves in the name of his faith, faith itself becomes his very division between his own laws and the act of faith itself: "the only way to prove your faith is to betray that which this

very faith orders you to love" (Žižek, 1999, p. 22; see also Gould, 2013). This suggests that, in Kierkegaard, the act that establishes the law is concurrently an act that deactivates it: the realisation of the law only occurs through its suspension.

It is this tragic element – whereby, it should be noted, betraying one's faith becomes the only authentic way to prove it – that functions, transposed, in Schmitt's logic of decision: the decision, that is to say, realises the law precisely in the moment and through its suspension.

The act of sovereignty, the decision made by the sovereign, however, does not occur in a space of anomy, in a space in which there are only facts: on the contrary, it is what, by deciding, separates the law from its own fact, the law from its *being the ought-to-be* (norm), to let the law prevail – in the sense of: remain valid – law as a ought-to-be that is no longer being, but only itself.

For Schmitt, the concept of 'decision' is a legal theory concept precisely because it does not refer to a form of violence that simply preserves or creates law from 'outside', but to something that separates law from *its* fact (in the simplest terms: its validity-enforceability from its application) and realises law as such.

It is only in this separation that law is rendered finally conceivable in its essence, namely as the difference that must perpetually be able to be reactivated – through the decision on the exception – between the norm and the fact of the norm, the *ought to be and its being*.

All the oppositions that characterise the Schmittian texts mentioned should be conceptualised as endeavours to articulate, to express this difference in which the law consists (this is how the opposition between validity and application, constituent power and established power, etc. should be read).

However, in the transition from a decision that is called upon to 'preserve' the right to a conception of the decision as 'sovereign' or 'constituent', the problem of the relationship between the norm and its realisation becomes, for Schmitt, more difficult.

The following situation arises when the decision suspends the existing law in order to create a new one: (a) on the one hand, the decision must implement that right which, as an idea, demands to be realised. The right, in its conceptual form, must therefore be capable of 'preceding' the decision; (b) on the other hand, given that this right has not yet come into existence, it remains merely an 'idea'. Consequently, it is the decision that 'precedes' the right, thereby establishing the condition under which it can come into existence.

In this situation, the decision ought to realise the right, but the right, as an "idea", is not capable, does not have the power to bind the decision itself to do so. This is what causes, as Galli observes, the disconnect in principle between Idea and reality, between law as an idea (ought-to-be) and law as an existing reality in the world (the being of this ought-to-be), both thought of by Schmitt as a real "leap", a radical break: "Authority is, as decision, precisely the 'leap' that makes clear the impossibility of a linear path between idea and reality, between juridical order and politics" (Galli, 2015, p. 39). Montserrat Herrero has also identified the fundamental problem that Schmitt faces in this context with unerring accuracy:

> [...] The distinction between the law and the implementation of the law is a constant in all of Schmitt's work. A norm cannot be implemented by itself and needs a will that upholds it precisely because [...] there is an insurmountable gap between the abstract and the concrete, which cannot be avoided by a gradual step where a semi-abstract or semi-concrete situation arise. (Herrero, 2015, p. 56)

If Schmitt's reference is to Kierkegaard, and not to Hegel, it is because this moment in which the law authentically gives itself, shows itself as such, is not 'dialectical', but tragic: it is not a passage that law, as a given, accomplishes by itself. Rather, it is a radical interruption, exposed to pure contingency, in which the act that realises the law bursts forth, on the plane of the real - and therefore without it being able to be in any way 'deduced' from the content of the norms that constitute law as a given, positive law. But to say that it is only the contingency of the decision that

makes law possible is not the same thing as placing violence, force, the decision itself at the foundation of law. If the decision remains a *legal* theory problem, it is because the law is not what is established *by the* decision, but is what is realised *in the* decision.

4. Decision and will

The decision 'suspends' the right, or the single norm, and consequently the norm's ought-to-be return is the sole possibility. This is the meaning of 'realising itself': returning to become effective, to produce its effects, that is to say, to be obeyed, observed, applied.

However, it is important to note that this 'implementation' of the norm can only occur as what the decision wants. In order to elucidate this point, it is necessary to pose the following question: how can the norm, insofar as it is 'suspended', bind the decision? If it is no longer applicable, then the decision is not at all bound by it, and is not legally obliged to do what the norm demands.

Accordingly, Schmitt posits a decision that, even when directed at 'implementing' the suspended law, remains independent of the law it has suspended. The question, therefore, is how the decision ensures that it will implement the very right it has suspended (and will not claim to establish a new one).

The implicit answer in Schmitt's text is that the decision can only have as its end purpose the idea of the right, the right to be realised. This is because it is by the end (τέλος) that it is made such. This implies that the decision does not inherently possess the freedom to select its own τέλος. Schmitt employs Aristotle's logic, asserting that the decision does not entail a deliberation on the end, but rather, it is exclusively concerned with the means to achieve it: "We deliberate not about ends, but about what promotes ends" (Aristotle, 1999, p. 35).

Schmitt's attempt to resolve this paradox is to set the end before the decision, in the impossibility of conceiving the idea of law as a content that predetermines and orients the decision. The idea of law is the end, the purpose that orients decision.

However, if the realisation of the law is still thought of as starting from the relationship between means and end, it inevitably ends up running into a contradiction. The decision, in effect, seeks to establish the law as its objective, yet it simultaneously seeks to impose its own realisation. It aspires to impose itself, willing what it deems 'law'.

Consequently, the decision can only want the law, or realise the law, insofar as it also wants its antithesis, given that it wants something to be 'law' solely on the basis that it imposes it.
Decision can set itself the implementation of the law as its own end; however, in order to achieve this end, it must necessarily also want this purpose to be produced, caused by the fact of its imposing itself. It can therefore be concluded that the primary objective of the decision is to ensure the enforcement of itself as law, given its capacity to command compliance. This is due to the fact that, in this manner, it evidences its ability to act and achieve the objectives it has delineated.

It is inevitable that the decision must want above all that what it commands be followed as law, that is, for the sole fact that it wants it. It is only in this case that the decision proves capable of achieving its end, namely the realisation of the law. Schmitt himself is aware of this contradiction, and it is precisely this contradiction, this idea that the decision cannot want to realise the law without also wanting its opposite, that is discussed in the following passage, which deserves to be quoted in full:

> Any dictatorship that does not make itself dependent on pursuing a concrete result, even if one that corresponds to a normative ideal (and hence does not aim to make itself redundant) is an arbitrary despotism. In order to achieve a concrete result, one has to interfere in the causal order of things using means whose justification is given by their degree of appropriateness and depends exclusively on the actual contexts of this causal pattern. *Paradoxically, dictatorship becomes an exception to the state of law by doing what it needs to justify; because dictatorship means a form of government that is genuinely designed to resolve a very particular problem*. That problem is the successful defence of a case to which the

> opponent's will is diametrically opposed. *Thus there is an unfettering of the means from the law itself* (*Entfesselung des Zweckes vom Recht*). (Schmitt, 2014, p. XLII)

In this passage, Schmitt articulates with extreme awareness the antinomic nature of the commissarial dictatorship, delineating a dichotomy between the norm of positive law, the norm that is suspended, but to be realised and implemented, and the "method", the means that must ensure this implementation (*Zwischen der Herrschaft der zu verwirklichenden Norm und der Methode ihrer Verwirklichung*).

The logic of this relationship is that of the end/means relationship: the law is the purpose, the end of the dictatorship's action, which, to implement it, uses a series of means which, by suspending the law itself, have the objective of 'causing', realising that concrete situation of 'normality' in which the law can once again be effectively applied.

However, as Schmitt observes, this process inherently entails that the dictatorship also pursues the realisation of this 'normality' as its own objective. Consequently, it identifies the most suitable means to achieve this outcome, and the 'rightness' of these means is determined based on this objective. In this sense, respect for the law and rules may impede the achievement of the dictatorship's aim.

The 'suspension' of the law that aims to realise it thus engenders an internal antinomy, given that, in a dictatorship, one seeks (a) the elimination of the need for force to implement the law and (b) the elimination of the need for the law to implement force.

5. Aporias

At this point, however, we need to return to the difference between the decision that suspends the norm only to be able to implement it, and the 'sovereign' decision that suspends the legal system to be able to create a new one.

In the *commissarial dictatorship*, *Verwirklichung* does not denote the realisation of the law in the sense of its transition from nonexistence to existence (from the 'idea' to its existence), but rather in

the sense of its transition from the ought-to-be observed (which as such does not depend on the decision, but is already given to it) to the being effectively observed, from validity to effectivity.

In this sense, the distinction between the norms of justice and the implementation of law (*Rechtsverwirklichung*) present in 1921, remains a distinction internal to the law already assumed as existing (and valid): it refers, that is, to the distinction between the norm as it must be applied and - following and 'because of' the decision - that same norm as it is actually applied.

However, when Schmitt examines the issue of the decision as the creation of new law, the 'realisation' of the law consequently alters its meaning. In this instance, the decision does not involve the 'suspension' of a norm that is already established and valid (i.e. obligatory) in order to establish the conditions for its implementation, in terms of its effectiveness and efficacy.

If the decision is conceptualised as an act of 'creation' of law, this signifies that it is not preceded by any legal norm, but only by the 'idea' of law (or, if one prefers, by law as an 'idea'). However, this 'idea' possesses two essential characteristics: (i) the first is that it has no other content, in reality, than its 'ought to be' realised; (ii) the second is that, as already discussed above, it does not 'exist' in the conventional sense, except insofar as the decision itself presupposes it as what it ought to realise . Consequently, the decision is now charged with the dual tasks of making the norm effective and, above all, of making it exist as, insofar as, a norm.

Thus, if the decision required to maintain order is limited to suspending the effectiveness of a positive norm, which nevertheless remains valid and exists as such, in the case of the sovereign decision it is instead a question of making the norm exist as such. In this case, 'exist' cannot simply mean the ability of the norm to be effectively observed and applied (its 'implementation' in the strict sense); on the contrary, it means the existence of the norm as a norm, as something to be observed.

From this point of view, the concept of legal realisation undergoes a significant shift: from that which allows the norm to be ef-

fectively observed and applied, it comes to indicate that which establishes the norm as such, that is, as that which must be observed and applied.

Schmitt's lexicon is a sign of this. If in *Dictatorship* the decision suspends the norm, in the sense that it renders it temporarily inapplicable, but not its *Weitergeltung*, that is, the continuity of its validity, its continued validity (the fact that it must continue to be observed), in *Political theology* the opposite is said: the decision on the exception is relative to the validity of the norms.

This is why Schmitt can write: "The existence of the state is undoubted proof of its superiority over the validity of the legal norm (*die Geltung der Rechtsnorm*)" (Schmitt, 1985, p. 12), and, a little further on (p. 13), "the exception appears in its absolute form when a situation in which legal prescriptions can be valid must first be brought about". While in 1921 suspending the norm simply meant 'ignoring it', as Schmitt writes, now it indicates, differently, its cancellation (in exception the norm is destroyed, *die Norm vernichtet*).

In contrast to the neo-Hegelism of authors such as Binder, however, Schmitt not only empties the idea of the law to be realized of all *content*, but - radically separating it from its own reality - deprives it of its character of objective immanence to being and thus of the possibility of thinking the process of its effective becoming as self-fulfilling.

What has become *impossible*, in the Schmittian perspective, is to assume that the decision can be 'law' only insofar as what it posits corresponds to the concept (*rectius*: idea) of law. This concept is, in fact, what Schmitt calls *normative nothingness*: that is, it indicates nothing other than the necessity for law to be (but nothing says how it can be to conform to its own concept). This is why the idea of law is always in danger of being reduced to the mere purpose of the decision: the idea is not already in the concrete real as its immanent end, does not guide its unfolding from within, except as a requirement, a 'compulsion', that there be 'law'. In this way, Schmitt seems inevitably to assert the foundational character

of the moment of decision as opposed to legal normativity itself (Kervégan, 2011).

At this point, it becomes possible to understand why the problem of *Rechtsverwirklichung* continued to occupy a central place in Schmitt's later jurisprudence. As Croce and Salvatore have observed, the question of the realisation of law provides an important key for understanding the transition from Schmitt's early decisionism to his later institutional thinking (Croce & Salvatore, 2022).

If the decision is unable to explain how legal normativity can be realised without being reduced to the factual efficacy of an act of will, then the problem remains unresolved within the decisionist framework itself. From this perspective, Schmitt's turn during the 1930s toward a theory of concrete order may be read as an attempt to overcome precisely this difficulty. The issue is no longer merely that of identifying the decision through which law becomes effective, but of explaining how legal normativity is embedded within concrete forms of social and political existence. The later theory of concrete order thus appears not as a simple abandonment of decisionism, but as an effort to resolve an aporia already present in *Political Theology* itself: how law can be realised in reality without being reduced either to abstract normativity or to pure factual power. The significance of this later development will become clearer once the internal limits of the decisionist solution have been fully reconstructed.

But what can the decision really ground? If in Aristotelian thought decision, 'choice', προαίρεσις, is in principle distinguished from will by the distinction between means (what one chooses) and ends (what one wills), in Schmitt's case deciding is essentially willing, and willing is deciding. As Agnes Heller observes: "Every time Schmitt mentions decision, he identifies it with the function or the manifestation of will. And most of the time, he merges decision and will completely" (Heller, 1991, p. 406).

To decide is to will the right, and to will not only its efficacy, but above all its obligatory character, its necessity to be observed. And to will the right is at the same time to decide it, to make it be

by the decision. But what the decision can will, what it can choose to will, is obviously only that which it is in its power to realize. If, in schmittian terms, to will is to decide, then one can only will, decide, what is in one's power to make happen. It is again the Aristotelian teaching: προαίρεσις concerns only those things that are in our power.

That is, those things of which we can be the cause, those things whose fulfillment or non-fulfillment is in our power to decide. Thus again Aristotle: "We deliberate about what is up to us, that is to say, about the actions we can do" (Aristotle, 1999, p. 35). Every man decides about the things that can be realized by himself. One does not 'decide' or deliberate, strictly speaking, about that which, to be or not to be, to come into being or not to come into being, is not within the power, the availability, of the one who decides: I can want, desire, certainly, but I cannot 'decide'," deliberate that the sun will not set or that Caesar will not cross the Rubicon:

Now no one deliberates about eternal things – about the universe, for instance, or about the incommensurability of the sides and the diagonal; nor about thing that are in movement but always come about the same way, either from necessity or by nature or by some other cause – the solstices, for instance, or the rising of the stars; nor about what happens in different ways at different times – droughts and rains, for instance; nor about what results from fortune – the finding of a treasure, for instance. For none of these results could be achieved through our agency (Aristotle, 1999, p. 35).

However, the act of deciding entails more than merely willing the thing to be realized. If I possess the capacity and availability to make something or not, then deciding also involves the conviction that the thing will be realized. For instance, if I decide to light wood in the fireplace by saying 'now I will warm myself,' this implies the "conviction, the certainty that my warming myself will be realized" (Severino, 1980, p. 374).

In the event that the aforementioned conditions were not met, I would abstain from any attempt to generate warmth. Conversely,

if these conditions were met, I would undertake the endeavor to generate warmth.

When Schmitt subsequently determines the means by which law becomes law, he presupposes the certainty and conviction that law is in the power and availability of the decision. However, it is imperative to inquire further: If the decision is capable only of realizing, or determining, that which is within its purview, what are the limits of the decision's capacity?

The decision's capacity to act is intrinsically limited. In fact, its only power is to enforce what it establishes as 'law. All the decision can do, that is, is to convince or force individuals to assume, to recognise that what it establishes is 'law.

In this particular instance, however, the concept of law is identified with that which is recognised or accepted as law by the people. It does not signify that which is to be observed but rather that which is believed to ought to be observed or that which is, in fact, observed. This conceptualisation entails a reduction of law to its fact, that is to say, to the recognition or observation of it as law.

Nevertheless, as has been previously observed, Schmitt is always careful not to confuse the obligatory and normative character of a norm with its effective observance and, more generally, with any fact.

It is imperative to acknowledge that Schmitt consistently underscored this fundamental principle: the designation of something as law does not merely depend on individual preferences or perceptions. This is equivalent to the assertion that something is not law merely because one believes, or purports to believe, that it is.

When Schmitt insists that law is not the power that, in fact, one may have to enforce what one commands, he is saying, inevitably, that it is also not the respect that, in fact, is paid to those who command. Law is the duty to pay taxes; it is neither the fact of paying them nor the belief or acknowledgement that one should pay them. All, however, that the decision can (and can also, therefore, will and choose), is to impose that what it establishes is considered that it should count as a law.

Decision theory, therefore, ends up being marked by an internal aporia. If, in fact, one intends-as Schmitt always seems to have claimed-not to reduce the law to its own fact; if, that is, one intends to maintain the distinction between validity and efficacy, between the rule's having-to-be-observed and its being-observed, then the decision can indeed give an account of the becoming effective, "actually" observed of the law, but certainly not of why it is law.

If, otherwise, the decision is understood as a "foundational" decision (and foundational of an order that, even before it is political, is first and foremost a legal order, is the foundation of normativity), then it can be so only at the price of identifying the law with its being recognized-and thus observed and applied-as law. It becomes difficult, however, at that point, to avoid ending up, in this way, resolving the validity of law in the very will of its position.

Schmitt himself would realize this, when in 1934 he saw how "decisionism," if thought of in the terms of a decision as an act "founding" law, is but the other face of the "normativism" against which he had not ceased to polemicize.

With the publication of *On the Three Types of Juristic Thought*, Schmitt subjected to definitive criticism 'decisionism' or more specifically, the theory according to which it "is not the command, but the authority or sovereignty of an ultimate decision with which the command is given that is the source of all *Recht*" (Schmitt, 2004, p. 60).

It is true that Schmitt does not explicitly discuss his own theory of decision here, but rather Hobbes' decisionism. Yet, it is difficult not to notice that Schmitt's reconstruction of the relationship between decision and sovereignty in Hobbes closely mirrors his own theory, as outlined in *Political Theology*.

Through his criticism of Hobbes, Schmitt is, in fact, criticizing his own position. If in *Political Theology*, 'decisionism' was the formula that Schmitt opposed to legal positivism of the normativist type, a decade later it actually revealed itself to be his ally. Because only decisionism allows normativism to justify itself in the final analysis.

For a 'pure' normativist, in fact, the positive norm can always and only descend from another positive norm that is superordinate to it, with the obvious problem – clearly identified by Kelsen – of a possible regression to infinity. To overcome this difficulty, normativism asserts two theses that, however, contradict each other: (a) in order to avoid regress to infinity, it finds in the decision, in the fact of the decision, the beginning of every legal system; (b) at the same time, since this would mean, however, making a fact (and not a norm) the 'source of law', it rejects the 'question concerning the beginning of the positive validity of the norm as a non-legal question', and therefore irrelevant. Thus, Schmitt observes:

> Decisionist thinking [...] permits the positive connection to a definite factual point in time, in which from a previous absence of norm or absence of order springs forth the positive sole noteworthy positive law, which then, however, is supposed to have additional value as positive norm. [...] Only the decisionist component makes it possible for the positivist, instead of always leading further into the boundness "metajuristic", to break off the question of the ultimate foundation of the prevailing norm in a definite moment and in a definite place". (Schmitt, 2004, pp. 69–70)

In this sense, Schmitt now considers Kelsenian normativism to be the true 'decisionist' thought, as it necessarily presupposes an initial decision that establishes norm. If law is essentially norm, and established norm (that is, if it is positive law), it is because a will, the will expressed by the decision, is at its beginning.

Now, if Schmitt does not identify decisionism with his own theory of decision, it is because he never intended, and does not intend, to argue that the 'mere fact', the mere fact of the decision, can constitute the 'source of law'.

Schmitt has always denied the 'normative force of facts: just because a decision demands that something be done, it does not logically follow that it ought to be done. It is the positivists, in reality, who make this logical error; not him. Which, however, implies that the 'decision', in Schmitt, is conceived differently from

the simple fact that it establishes the law. But this is exactly what, after all, Schmitt, as we have tried to show, fails to do.

6. Conclusion

In conclusion, it can be posited that the logic of the exception, as expounded by Schmitt, ultimately proves inadequate in resolving the issues that arise from his concept of law, understood as the separation between the idea and its realisation.

This failure is further compounded by Schmitt's subsequent exploration of alternative theoretical frameworks, beginning in the early 1930s. Initially, he pursued the theory of law as concrete order, and, subsequently, the concept of *nomos*.

It is of interest to emphasise the close relationship between Schmitt's theory of exception and his conception of law. In essence, the theory of the exception can be regarded as a distinctly legal theory. Schmitt's repeated assertions regarding the legal nature of his studies have been well-documented: "I have been and I am a jurist. I will remain a jurist. I will die a jurist. And all the misfortune of being a jurist is involved therein" (Schmitt, 2005, p. 183).

Nevertheless, Schmitt is often interpreted as if his theories were primarily related to politics, to the problem of the foundation of *power*, rather than to *law*. The difference should not be overlooked. The fundamental question underlying the schmittian writings analysed here is not that of the justification of power, which characterises political philosophy (under what conditions must power be obeyed? What kind of power can be considered legitimate to demand obedience?, etc.).

It is, differently, a question about law, which asks: under what conditions is it possible for law to be realised (that is, for the idea of law to become 'real', *wirklich*)? If one does not take this distinction into account, one risks reading Schmitt as if his political theology, and his theory of decision, were the answer to political problems. Certainly, they are also that. But indirectly. In them, in fact, to be articulated, we repeat, is the question of the concept of law.

References

Agamben, G. (2005). *State of exception* (K. Attell, Trans.). University of Chicago Press.

Aristotle. (1999). *Nicomachean ethics* (T. Irwin, Trans.; 2nd ed.). Hackett Publishing Company.

Breuer, S. (1984). Nationalstaat und pouvoir constituant bei Sieyes und Carl Schmitt. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, 70*(4), 495–517.

Castrucci, E. (1996). Teologia politica. Un frammento di reinterpretazione. *Filosofia Politica*, (2), 181–200.

Croce, M., & Salvatore, A. (2022). *Carl Schmitt's institutional theory: The political power of normality*. Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/9781009052474

de Sá, A. F. (2009). The event of order in Carl Schmitt's thought and the weight of circumstances. *Telos, 2009*(147), 14–33. https://doi.org/10.3817/0609147014

Galli, C. (2015). *Janus's gaze: Essays on Carl Schmitt* (A. Sitze, Ed.; A. Mincrvini, Trans.). Duke University Press.

Gould, R. (2013). Laws, exceptions, norms: Kierkegaard, Schmitt, and Benjamin on the exception. *Telos, 2013*(162), 77–96. https://doi.org/10.3817/0313162077

Heller, A. (1991). Decision as will or as choice. In A. Heller & F. Fehér, *The grandeur and twilight of radical universalism* (pp. 405–414). Transaction Publishers.

Herrero, M. (2015). *The political discourse of Carl Schmitt: A mystic of order*. Rowman & Littlefield International.

Hofmann, H. (2010). *Legitimität gegen Legalität: Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts* (5. Aufl.). Duncker & Humblot. https://doi.org/10.3790/978-3-428-50386-5

Hooker, W. (2009). *Carl Schmitt's international thought: Order and orientation*. Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9780511691683

Kervégan, J.-F. (2011). *Que faire de Carl Schmitt?* Gallimard.

Neumann, V. (2015). *Carl Schmitt als Jurist*. Mohr Siebeck.

Nicoletti, M. (1984). Alle radici della "teologia politica" di Carl Schmitt: Gli scritti giovanili (1910–1917). *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento, 10*, 255–316.

Pasquino, P. (1988). Die Lehre vom "Pouvoir Constituant" bei Abbé Sieyes und Carl Schmitt: Ein Beitrag zur Untersuchung der Grundlagen der modernen Demokratietheorie. In H. Quaritsch (Ed.), *Complexio Oppositorum: Über Carl Schmitt* (pp. 371–385). Duncker & Humblot.

Scheuerman, W. E. (2020). *The end of law: Carl Schmitt in the twenty-first century* (2nd ed.). Rowman & Littlefield International.

Schmitt, C. (1985). *Political theology: Four chapters on the concept of sovereignty* (G. Schwab, Trans.). MIT Press.

Schmitt, C. (2004). *On the three types of juristic thought* (J. W. Bendersky, Trans.). Praeger.

Schmitt, C. (2005). Un giurista davanti a se stesso. In G. Agamben (Ed.), *Un giurista davanti a se stesso: Saggi e interviste* (pp. 151–183). Neri Pozza.

Schmitt, C. (2010). *»Solange das Imperium da ist«: Carl Schmitt im Gespräch mit Klaus Figge und Dieter Groh 1971*. Duncker & Humblot.

Schmitt, C. (2014). *Dictatorship: From the origin of the modern concept of sovereignty to proletarian class struggle* (M. Hoelzl & G. Ward, Trans.). Polity.

Schmitt, C. (2021). The value of the state and the significance of the individual. In L. Vinx & S. G. Zeitlin (Eds. & Trans.), *Carl Schmitt's early legal-theoretical writings: Statute and judgment and the value of the state and the significance of the individual* (pp. 159–242). Cambridge University Press.

Schupmann, B. A. (2017). *Carl Schmitt's state and constitutional theory: A critical analysis*. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oso/9780198791614.001.0001

Severino, E. (1980). *Destino della necessità*. Adelphi.

Žižek, S. (1999). Carl Schmitt in the age of post-politics. In C. Mouffe (Ed.), *The challenge of Carl Schmitt* (pp. 18–37). Verso.

TERCERA SECCIÓN

LA FORMA POLÍTICA: ENTRE UNIDAD Y PLURALIDAD

CAPÍTULO 9

UNA LECTURA SCHMITTIANA DE *LOS ORÍGENES DEL TOTALITARISMO* DE HANNAH ARENDT

Andrés Rosler[1]

RESUMEN

El pensamiento político de Hannah Arendt suele ser contrapuesto al de Carl Schmitt por varias razones que, a primera vista, resultan bastante atendibles. La primera que suele venir a la mente es la fatídica decisión de Schmitt de haber colaborado durante un tiempo con el nacionalsocialismo, mientras que Arendt fue, obviamente, una de las innumerables víctimas de dicho movimiento revolucionario. Una segunda razón que parece saltar a la vista es la diferencia entre Arendt y Schmitt acerca de la relación que guarda

1 Profesor de Filosofía del Derecho de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

lo político con la violencia: mientras que, para Arendt y sus acólitos deliberativistas, todo acto violento no solamente no puede ser político, sino que es, en realidad, "antipolítico" (Arendt, 1972, p. 178), Schmitt es conocido por haber señalado una relación mucho más estrecha entre lo político y la violencia (v. Schmitt, 1963). En tercer lugar, mientras que Arendt dedicó una parte considerable de sus investigaciones al mundo clásico, Schmitt, por lo general, se sentía en casa con los grandes autores y temas modernos. A la luz de este muy breve panorama, es natural anticipar que las reflexiones políticas de Arendt se encuentran en las antípodas del pensamiento de Carl Schmitt. Sin embargo, a continuación quisiera mostrar por qué, al menos, el *opus magnum* de Arendt sobre el totalitarismo puede ser leído con provecho desde una perspectiva schmittiana, teniendo en cuenta particularmente las siguientes cuestiones: (I) la osadía característica de todo pensamiento genuino, (II) la oposición entre el Estado moderno y el totalitarismo, (III) la caracterización del Estado moderno como una «obra maestra de la civilización europea», para decirlo en los términos de Schmitt y, finalmente, (IV) la manera en la cual el sionismo puede ser entendido como una reacción frente al antisemitismo, que Arendt considera como uno de los «elementos» del totalitarismo.

Palabras clave: Hannah Arendt; Carl Schmitt; totalitarismo; Estado moderno; pensamiento político

ABSTRACT

Hannah Arendt's political thought is often contrasted with that of Carl Schmitt for several reasons that, at first sight, seem quite compelling. The first that usually comes to mind is Schmitt's fateful decision to collaborate for a time with National Socialism, while Arendt was, obviously, one of the countless victims of that revolutionary movement. A second reason that seems immediately apparent is the difference between Arendt and Schmitt concerning the

relationship between the political and violence: while, for Arendt and her deliberativist followers, every act of violence is not only incapable of being political but is, in fact, "anti-political" (Arendt, 1972, p. 178), Schmitt is known for having pointed out a much closer relationship between the political and violence (see Schmitt, 1963). Third, while Arendt devoted a considerable part of her research to the classical world, Schmitt generally felt more at home with the great modern authors and themes. In light of this very brief overview, it is natural to expect Arendt's political reflections to stand at the opposite pole from Carl Schmitt's thought. However, I would like to show below why, at least, Arendt's *opus magnum* on totalitarianism can be read with profit from a Schmittian perspective, taking into particular consideration the following questions: (I) the boldness characteristic of all genuine thinking; (II) the opposition between the modern state and totalitarianism; (III) the characterization of the modern state as a "masterpiece of European civilization," to put it in Schmitt's terms; and finally, (IV) the way in which Zionism can be understood as a reaction to antisemitism, which Arendt considers one of the "elements" of totalitarianism.

Keywords: Hannah Arendt; Carl Schmitt; totalitarianism; modern state; political thought

1. La aventura del pensamiento

En sus *Respuestas en Núremberg*, Carl Schmitt se definía como "un aventurero intelectual". Según él, "sólo así surgen pensamientos y conocimientos". Incluso haciendo referencia a su actividad durante el nacionalsocialismo, Schmitt sostuvo que la suya "era una labor de investigación científica que no se detenía ante ningún resultado, sino que utilizaba cada nuevo conocimiento adquirido como acicate en la búsqueda de conocimientos ulteriores" (Schmitt, 2016, pp. 70, 77).

Cabe señalar que Hannah Arendt también se atreve a ir hasta donde la lleve el pensamiento. Uno de los riesgos del pensamiento

es que una vez que estudiamos, v.g., las causas o los elementos del totalitarismo—mientras que el título de la versión inicial en inglés del famoso libro de Arendt se refiere a los *orígenes* del totalitarismo (véase Arendt, 1985), la versión en alemán habla asimismo de sus *elementos* (véase Arendt, 1958)—, estamos reconociendo que no estamos entendiendo el fenómeno en términos puramente morales o incluso jurídicos, es decir, como una decisión malvada de los agentes a quienes se les reprocha su acción, sino que estamos asumiendo que los propios agentes totalitarios se vieron envueltos en un fenómeno con ciertos orígenes o elementos que no son fáciles de reconciliar con la idea de agencia. La idea misma de reproche supone que el agente fue libre de actuar como lo hizo, que fue capaz de autodeterminarse en lugar de ser una de las tantas tuercas y tornillos que componen una máquina o una herramienta. Otro tanto se aplica a los elementos del totalitarismo según Arendt, es decir, al antisemitismo y al imperialismo. En todo caso, tenemos que ser conscientes de la distinción entre el pensamiento político explicativo y el normativo y, por lo tanto, de qué tipo es la aventura en la que nos vamos a embarcar.

A veces es la época misma la que toma la decisión. En el caso de Arendt, ella primero tuvo que actuar bajo el totalitarismo y se puso a pensar sobre el tema una vez que el fenómeno había terminado. Por ejemplo, ella sostenía que fue a comienzos de 1933 cuando las cosas habían alcanzado el punto en el que "uno ya no podía simplemente estar presente sin hacer nada y observar" (cit. en Suuronen, 2022, p. 21).

En su contribución a *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, titulada "Arendt's Theory of Totalitarianism: A Reassessment", Margaret Canovan distingue dos conceptos de totalitarismo. El modelo estándar describe un sistema sociopolítico totalmente coherente: un Estado construido sobre la base de una ideología, presidido por un único partido legitimado por esa ideología, con poderes ilimitados de coerción y adoctrinamiento para impedir toda desviación de la ortodoxia. Esto, a su vez, se inspira en una utopía y/o un intento de inmovilización o congelamiento

de cierto estado o situación de cosas, una retirada cuasi religiosa de las ansiedades de la modernidad. Parte del diagnóstico de este modelo es que el totalitarismo es una aflicción ocasionada por ideas políticas demasiado ambiciosas o revolucionarias y por la consiguiente acción radical. El remedio o la terapia consiste en evitar la excitación, disminuir nuestras expectativas políticas, y recurrir a ideas mucho menos glamorosas o menos excitantes como la política liberal, cierto escepticismo filosófico y la economía de mercado. Esta última combinación es lo que se suele llamar "liberalismo de la Guerra Fría" (véase Canovan, 2000, p. 26).

Por su parte, el modelo de totalitarismo de Arendt es diferente del estándar. Si bien Arendt, con razón, habla de totalitarismo de izquierda y de derecha, de Stalin y de Hitler, y también se refiere a la coerción y a la ideología omnicomprehensiva, hay una diferencia crucial entre el concepto estándar de totalitarismo y el de Arendt, que tiene mucho que ver con el hecho de que Arendt se concentra en el nazismo y, particularmente, en el Holocausto. Como dice Canovan:

> Metafóricamente, uno podría decir que si la imagen dominante sugiere la rigidez, uniformidad, transparencia e inmovilidad de un lago congelado, la teoría de Arendt evoca un torrente de montaña que barre con todo lo que se le cruza en el camino, o un huracán que aplana todo lo que es reconociblemente humano. En lugar de referirse a un sistema político de un tipo deliberadamente estructurado, 'totalitarismo' en el sentido de Arendt significa un movimiento de destrucción caótico, no-utilitario, maníacamente dinámico que ataca todos los aspectos de la naturaleza humana y el mundo humano que hacen posible la política. (Canovan, 2000, p. 26).

2. Behemoth contra Leviatán

Se podría decir, entonces, que Arendt sigue los pasos de Franz Neumann, un discípulo de Carl Schmitt que abandonó Alemania tras la llegada de Hitler al poder, a quien ella se refiere en el libro como "uno de los estudiosos serios del tema". Arendt tiene en

mente, por supuesto, el *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism, 1933-1944*, una obra cuya primera edición es de 1944 y que Arendt cita en *Los orígenes del totalitarismo*. Según Neumann, el régimen de Hitler era el Behemoth, es decir, un monstruo caótico, sin ley y amorfo, al igual que en la mitología judía y en los escritos de Thomas Hobbes. Era una conspiración de cuatro grandes grupos de interés: el partido nazi, la burocracia estatal alemana, las fuerzas armadas y los grandes negocios. Es difícil resistir la tentación de agregar que se trataba de la imagen viviente de lo que Carl Schmitt llamaba "pluralismo interno" (véase, v. g., Rosler, 2023, pp. 133–160). Es por eso que Neumann sostiene: "Es imposible de este modo detectar en el marco del sistema político nacionalsocialista órgano alguno que monopolice el poder político" (Neumann, 2009, p. 469).

Conviene recordar que, para Hobbes y para Schmitt, el Leviatán significa exactamente lo contrario, es decir, un Estado ordenado que incluye al Estado de derecho. El Leviatán de Hobbes, explica Neumann, "preserva remanentes del Estado de derecho. La ley debería ser general y no debería ser retroactiva. […]. Si el soberano no puede cumplir con su parte del acuerdo, pierde su soberanía. Tal teoría, por más absolutista que sea, tiene poco en común con el nacionalsocialismo" (Neumann, 2009, pp. 459–460). El Estado, por lo tanto, es exactamente lo contrario de la Revolución. Por eso explica Neumann: "El Estado nacionalsocialista no es un Leviatán". Hobbes "junto a su *Leviatán* escribió *Behemoth, o el Parlamento Largo* […]. La intención de Hobbes en *Behemoth*, que pintaba a Inglaterra durante el Parlamento Largo, fue la de representar un *no Estado*, una situación caracterizada por la falta total de derecho" (Neumann, 2009, p. 459, énfasis agregado).

Para despejar las viejas sospechas que aún pudieran subsistir sobre el Leviatán, Neumann agrega: "Su poder soberano está fundado en el consentimiento del hombre. Su justificación todavía es racional y, en consecuencia, incompatible con un sistema político que completamente sacrifica al individuo" (Neumann, 2009, p. 459).

Arendt enfatiza el carácter revolucionario del nacionalsocialismo. En su ensayo "Understanding and politics", Arendt sostiene: "Todo lo que sabemos del totalitarismo demuestra una horrible originalidad… sus mismas acciones constituyen una ruptura con todas nuestras tradiciones…" (cit. en Canovan, 2000, p. 27). El totalitarismo, entonces, ilustra la capacidad humana de comenzar, ese poder de pensar y actuar en formas nuevas, contingentes e impredecibles que iba a figurar en el centro de la teoría política madura de Arendt. La paradoja es que la novedad totalitaria representaba un asalto mortal contra la habilidad de actuar y pensar característica del ser humano. En *Crisis de la república* (1972), Arendt percibió que la idea de que la novedad en sí, la originalidad, la revolución, es un valor en sí mismo, es una noción típicamente moderna, ya que corresponde a "la edad moderna, cuando bajo el nombre del progreso la noción del cambio en aras del cambio mismo hizo su aparición por primera vez" (Arendt, 1972, p. 78).

El nuevo fenómeno del totalitarismo demuestra, según Arendt, las consecuencias autodestructivas de lo que ella llama "la sospecha muy arraigada del hombre moderno de todo lo que no hizo él mismo". Creyendo que "todo es posible", los movimientos totalitarios exigen poder ilimitado, lo cual deriva en una destrucción incomparable, sea de instituciones estables o de los individuos. "Uno no debe olvidar", escribe Arendt, que "sólo un edificio puede tener una estructura, pero que un movimiento sólo puede tener una dirección" (Arendt, 1985, p. 398). El sentido mismo de un movimiento es el de continuar moviéndose con cada vez más impulso hacia la meta propuesta por su ideología. Las instituciones estatales estables con claras estructuras de autoridad sólo pueden impedir este impulso (véase Villa, 2023, p. 43).

La falta total de límites hizo que el totalitarismo no sólo matara, sino que, mediante el uso del terror total erradicara asimismo toda individualidad, toda capacidad para la acción, toda espontaneidad. A diferencia de las tiranías que usaban la violencia para limitar la oposición, el totalitarismo llega a su clímax cuando ya no había más oposición. La ideología complementa el terror al eli-

minar la capacidad de pensar entre los propios ejecutores, quienes llevan a cabo el programa totalitario. Una ideología en sentido estricto consiste en desligarse totalmente de los límites de la realidad. Es la realidad la que debe seguir a la ideología, y no al revés.

Por supuesto, todo aquel que se dedique a la filosofía práctica sabe que ella misma opera en una dirección de ajuste que, según esta caracterización, podría parecer totalitaria, ya que el sentido mismo de la filosofía práctica, la ética o filosofía moral, la filosofía política y la filosofía del derecho, y tal vez también la filosofía de la historia, consiste en cambiar el mundo o, tal vez, en dejarlo como está, pero siempre de acuerdo con lo que la mente desea hacer con él. Sin embargo, incluso la filosofía práctica debe partir de una caracterización adecuada del mundo, al menos si es mínimamente sensata o razonable y no quiere convertirse en una mera ideología. Es precisamente porque los seres humanos tienen la posibilidad de hacer lo que se les da la gana que deben ser conscientes de que la realidad impone ciertos límites. En sus *Epístolas* (I.x.24) dice Horacio: *Naturam expellas furca, tamen usque recurrit*, "Podés expulsar a la naturaleza con un tenedor, pero ella siempre regresa". La ideología, en cambio, sea de clase o de raza, quiere ocupar el lugar de la realidad: "las revoluciones comienzan por hacer encajar la realidad en la Neolengua, y a partir de ese momento son atormentadas por el miedo de que la realidad escape de su caja y devenga visible tal como realmente es" (Scruton, 2015, p. 228).

Para resumir hasta aquí, la búsqueda del poder total conduce a la impotencia; la fe en que "todo es posible" conduce a la demostración de que "todo puede ser destruido". El problema, precisamente, es que, si los seres humanos deciden convertirse a sí mismos y a los demás en bestias, la naturaleza no los va a detener: "Ninguna especie animal habría podido crear Auschwitz o el Gulag: hay que ser un ser humano para mostrarse capaz de ello" (Castoriadis, 1994, p. 102).

3. Un elemento del totalitarismo

Al abordar los "elementos" del totalitarismo según Arendt, fue la experiencia ampliamente extendida de la "superfluidad" de algunos seres humanos la que preparó el camino para la erradicación concertada de la individualidad humana, proceso que Arendt denominó "mal radical" en una carta de 1951 a su mentor, Karl Jaspers (Arendt & Jaspers, 1992, p. 166). La gente desplazada, desarraigada, que ha perdido un mundo humano estable, no sólo es víctima fácil del terror, sino que la pérdida del mundo también daña la percepción de la realidad. Esta gente se muestra receptiva a ideologías que bien pueden ser insanas, pero bastante consistentes, y los movimientos proveen una realidad alternativa. Todo lo cual derriba las barreras institucionales y psicológicas que normalmente ponen límites a lo que es posible.

Los dos grandes elementos del totalitarismo son el antisemitismo y el imperialismo, que corresponden, respectivamente, a dos de las tres partes del libro. En un ensayo de 1944, Arendt explica que "el antisemitismo, en Europa al menos, ha sido descubierto como la mejor arma política y no meramente demagógica del imperialismo" (Arendt, 2007, p. 371). Cabe destacar que Arendt no se ocupa de las historias particulares de Alemania o de Rusia; tampoco se detiene en el papel de los grandes líderes como Hitler o Stalin y su responsabilidad. Lo mismo ocurre con las fuentes intelectuales del totalitarismo: Arendt dice que "hay un abismo entre los hombres de concepciones brillantes y simples y los hombres de hechos brutales y bestialidad activa que ninguna explicación intelectual es capaz de cubrir" (Arendt, 1985, p. 183).

Quizás esto ayude a entender por qué Arendt adoptó una posición especialmente benévola respecto de pensadores como Martin Heidegger y Carl Schmitt y de su relación con el nacionalsocialismo. Por ejemplo, no es ninguna novedad que, en la edición alemana del libro, Arendt sostuvo:

> Carl Schmitt sin duda fue el hombre más significativo en Alemania en el ámbito del derecho constitucional e internacional e hizo el esfuerzo

> más grande por congraciarse con los nazis. No tuvo éxito; los nazis rápidamente lo reemplazaron y lo dejaron de lado. (Arendt, 1958, p. 506)

Y en la edición inglesa:

> Es muy interesante el ejemplo del jurista Carl Schmitt, cuyas muy ingeniosas teorías sobre el fin de la democracia y el gobierno legal todavía son de lectura impresionante; tan tempranamente como a mediados de 1930 fue reemplazado por la propia marca nazi de teóricos políticos y legales, como Hans Frank, quien luego sería gobernador de Polonia. (Arendt, 1985, p. 339)

Si bien la relación intelectual entre Arendt y Heidegger se ha convertido en un tópico, la relación entre el pensamiento de Arendt y el de Schmitt ha sido comparativamente poco explorada. En todo caso, no se suele tener suficientemente en cuenta la proximidad entre ambos. Por ejemplo, una especialista en Arendt como Margaret Canovan sostiene:

> Mucho de la historia que [Arendt] cuenta es una narrativa de estructuras perturbadas y gente desarraigada, que importa una pérdida masiva del mundo humano de la civilización. Ya que para ser seres humanos civilizados (no solamente miembros de la especie humana natural) necesitamos habitar un mundo hecho por el hombre de estructuras estables. Las necesitamos para que nos rodeen de leyes, nos confieran derechos, nos den una posición en la sociedad desde la cual podemos formar y expresar opiniones, que nos permiten acceso al sentido común que viene con una realidad compartida. Arendt sostenía que muchos de los reclutas de los movimientos totalitarios pertenecían a las "masas": gente desarraigada, desorientada que ya no tenían sentido claro alguno de la realidad o auto-interés porque el mundo que habían habitado había sido destruido por los trastornos del desempleo, la inflación, la guerra y la revolución. (Canovan, 2000, p. 31)

A decir verdad, Canovan agrega que este panorama fue facilitado por la superfluidad humana que mencionamos antes y por la ironía de que el nihilismo imperialista nacido en Europa terminó

siendo reimportado por la propia Europa, cuando los movimientos de masas europeos buscaron emularlo entre o contra los europeos (v. Canovan, 2000, p. 31). Sin embargo, la propia Canovan se pregunta: "¿Pero por qué fue tan fácil para esa violencia encontrar víctimas a una escala tan masiva? ¿Qué le pasó a la tradición europea de proteger los derechos individuales? Arendt encuentra parte de la respuesta en una experiencia diferente de 'superfluidad': la apatridia" (Canovan, 2000, p. 31), literalmente *statelessness*. El último capítulo de la segunda parte sobre imperialismo de *Los orígenes del totalitarismo*, de hecho, se llama: "el declive del Estado nación y el fin de los derechos del hombre".

Quienes hayan leído *El concepto de lo político* de Carl Schmitt, sobre todo el nuevo prefacio de 1962, habrán notado la confluencia entre el jurista de Plettenberg y Hannah Arendt al respecto. Me permito citarlo:

> La porción europea de la humanidad ha vivido hasta hace poco en una época cuyos conceptos jurídicos han estado íntegramente acuñados desde el Estado, y que lo presuponen como modelo de la unidad política. La época de la estatalidad ahora toca a su fin. No vale la pena desperdiciar más palabras en ello. Termina así toda una superestructura de conceptos referidos al Estado, erigida a lo largo de un trabajo intelectual de cuatro siglos por una ciencia 'europacéntrica' del derecho internacional y del Estado. El resultado es que el Estado como el modelo de la unidad política, el Estado como el portador del más asombroso de todos los monopolios, el de la decisión política, esa joya de la forma europea y del racionalismo occidental, queda destronada. (Schmitt, 1998, p. 40)

Para no caer en malentendidos, habría que aclarar que la enemistad de clase o de raza que acompaña al totalitarismo —tal como lo describe Arendt— es completamente diferente de la enemistad constitutiva de lo político según Carl Schmitt. Cabe recordar que Schmitt explica muy claramente que son aquellos que niegan la autonomía de lo político los que libran guerras "especialmente intensas e inhumanas, porque ellas, al trascender el ámbito

de lo político, rebajan al enemigo simultáneamente en categorías morales y otras, y hacen de él un monstruo inhumano, que no solo debe ser rechazado, sino definitivamente *aniquilado*, es decir *no es más solamente un enemigo a ser repelido hasta sus fronteras*" (Schmitt, 1963, p. 37).

Ahora bien, como señala Jorge Dotti, todavía

> prevalece casi indiscutida la idea de que las atrocidades del nazismo fueron el efecto de la exageración y distorsión irracionalista de principios e ideas que están presentes en la justificación del Estado absolutista y que fueron entendidos, por la filosofía alemana, y puestos en práctica, de Bismarck a Hitler, violando la racionalidad del liberalismo anglosajón". Sin embargo, la contraargumentación schmittiana destaca que en el origen de las atrocidades totalitarias está precisamente el fenómeno contrario, la liquidación de la lógica de la soberanía y el sometimiento de lo público estatal a los intereses de las distintas corporaciones y naciones económicas, a las presiones de sectores y actores políticos, culturales, religiosos, societales de variado tipo, que invocan abstracciones universalistas para promocionar sus perspectivas particularistas. La hegemonía de las facciones que mejor han presentado sus perspectivas antiestatales recurriendo a conceptos universales novedosos y adecuados a las sociedades de masas, en la situación potencialmente explosiva de la posguerra, ha llevado a conflictos incontenibles, a la guerra total simultáneamente nacional e internacional, militar y civil, criminalizadora del adversario al reducirlo a enemigo del género humano y, como tal, indigno de todo respeto. Una conflictividad liberada de las delimitaciones internacionalistas clásicas, teorizadas por el *Ius Publicum Europaeum* (Dotti, 2009, pp. 69–70).

Arendt quizás objetaría que, si bien coincide con el diagnóstico de Schmitt o, si se quiere, con la elegía schmittiana de la Edad de Oro de la estatalidad, la gran diferencia entre ellos consiste en que, para Arendt, el imperialismo es el resultado del paroxismo de la estatalidad, mientras que, para Schmitt, el nuevo orden de la tierra había permitido la Edad de Oro del *ius publicum europaeum*. Sin embargo, el propio pluralismo externo schmittiano que se opone

al universalismo político al defender la idea de que el mundo es un pluriverso, podría ser un antídoto contra el imperialismo, que en sí mismo es incompatible con la autonomía de lo político (véase Schmitt, 1963, p. 55).

Un segundo punto de encuentro entre Arendt y Schmitt es la idea arendtiana de que el totalitarismo no es una plaga que desciende sobre la humanidad desde una fuente externa. En realidad, como dice Canovan, la plaga totalitaria fue autoinfligida, el resultado de acciones humanas y procesos que ellas activaron, y parte de la historia que ella narra es un cuento clásico de hubris seguido de némesis, ya que la búsqueda del poder total conduce a la destrucción. Mientras que los regímenes totalitarios fueron acontecimientos excepcionales, para Arendt constituyeron el ejemplo más extremo de un fenómeno alarmantemente común en el mundo moderno: los hombres pusieron en marcha procesos destructivos y, en lugar de tratar de controlarlos, hicieron todo lo posible por acelerarlos. Los ejemplos más obviamente peligrosos son los relacionados con la ciencia y la tecnología. Los humanistas optimistas suponen que lo que se obtiene de estos desarrollos es un aumento del poder humano colectivo. Pero esto supone confundir la acción con la fabricación y pasar por alto la importancia de la pluralidad humana, que implica que no existe un sujeto colectivo, una «humanidad», capaz de ejercer ese poder (Canovan, 2000, p. 35).

De esto trata, precisamente, *La condición humana* de Arendt. Pero, nuevamente, los lectores de *El concepto de lo político* recordarán su sección VII, en la que Schmitt describe los peligros del idealismo o del optimismo antropológico. Todo *El concepto de lo político* constituye una denuncia de la Revolución prometeica. En *Ética estatal y Estado pluralista*, escrito casi al mismo tiempo que *El concepto de lo político*, Schmitt muestra claramente la distinción antropológica que subyace a la antinomia entre el Estado y la Revolución. Mientras que Marx termina su tesis doctoral sosteniendo que "Prometeo es el más grande santo y mártir en el calendario filosófico" (cit. en Dotti, 2011, p. 133), para Schmitt, en cambio, el Estado, es "como la mítica águila de Zeus, que se alimenta de

las entrañas de Prometeo" (Schmitt, 1994, p. 160). En cuanto a la inexistencia de un sujeto colectivo "humanidad", basta con recordar la paráfrasis que hace Schmitt en la sección VI del ensayo sobre lo político: "Quien dice humanidad quiere engañar". Y hablando de la aceleración, Schmitt conjura en *El nomos de la tierra* (véase Schmitt, 1950, p. 29) y en su *Teología política II* (v. Schmitt, 1990, p. 81) la idea paulina del *katejón*, el que retiene o retarda la llegada del Anticristo, para tratar de desacelerar el proceso moderno, si tenemos suerte.

Alguien podría objetar nuevamente que si bien Arendt y Schmitt confluyen en su elegía de la Edad de Oro estatal, sus posiciones divergen claramente en relación con el nacionalismo. Las críticas de Schmitt al universalismo o cosmopolitismo lo ubican claramente del lado particularista del espectro político en lo que respecta al espacio. Sin embargo, el pensamiento político de Schmitt tampoco puede considerarse, sin más, chauvinista. Sólo para dar una idea, cabe recordar que incluso en 1938 Schmitt publica una monografía sobre Hobbes en la que termina identificándose con él, a pesar de que Hobbes era un extranjero e Inglaterra estaba a punto de convertirse en enemigo declarado de Alemania. Además, por ejemplo, en 1941 da una conferencia sobre la importancia de los legistas franceses en la jurisprudencia europea (véase Schmitt, 1995, pp. 184–217).

Por su parte, si bien Arendt parece adherirse al nacionalismo cuando sostiene que "la libertad en un sentido positivo es posible solamente entre iguales, y la igualdad misma no es en absoluto un principio universalmente válido sino [...] aplicable solamente con limitaciones e incluso dentro de límites espaciales" (Arendt, 2006, p. 267), sin embargo para Arendt el atractivo del nacionalismo, "este una vez gran y revolucionario principio de la organización nacional de los pueblos", queda reducido a su hábitat y época naturales. Según Arendt, el nacionalismo se convierte en una fuerza del mal cuando cambian las circunstancias políticas, es decir, cuando "ya no pudo garantizar la verdadera soberanía del pueblo dentro de

las fronteras o establecer una justa relación entre diferentes pueblos más allá de las fronteras nacionales" (Arendt, 2007, p. 352).

4. Arendt, antisemitismo y sionismo: una lectura *política*

Precisamente por eso, el pensamiento político de Arendt es bastante crítico con el sionismo. Si bien de joven, sobre todo durante la Segunda Guerra Mundial, participó en el movimiento sionista, una vez que este comenzó a cobrar forma hasta culminar en la creación del Estado de Israel, Arendt manifestó sus diferencias con el sionismo, debido en gran medida a sus raíces nacionalistas. Arendt presenta el sionismo como una concepción política decimonónica y obsoleta. Si bien el nacionalismo, entendido como un discurso que aboga por la autodeterminación, la emancipación y la libertad de los pueblos, servía en el siglo XIX a la causa de los pueblos oprimidos, a partir del siglo XX se convierte en un anacronismo. Arendt creía que la idea misma del Estado-nación se había convertido en un anacronismo. El sionismo, según Arendt, muestra entonces su carácter inoportuno: comienza a exigir un Estado cuando la idea misma de soberanía nacional se había convertido en una farsa, cuando el Estado-nación había comenzado su declive debido a que el Estado se había apartado de la soberanía de los pueblos.

Dado que las dudas de Arendt sobre el sionismo fueron expresadas antes de que el sionismo asegurara su propio Estado, y más de cuatro décadas antes de que el fin de la Guerra Fría diera un ímpetu dramático al principio del Estado-nación, Ronald Beiner señala con razón que, si bien Arendt se refiere al carácter perecedero del sionismo, retrospectivamente difícilmente podamos evitar la conclusión de que las propias creencias de Arendt sobre el sionismo fueron tanto o más perecederas que su propio rechazo del Estado-nación (véase Beiner, 2000).

Como la primera de las tres partes de *Los orígenes del totalitarismo* está dedicada al antisemitismo, quisiera detenerme en la siguiente opinión, que aparece en el prefacio de Arendt a la primera

parte del libro, que, a primera vista, resulta difícil de reconciliar con el libro en el que aparece: "La única consecuencia directa, no adulterada de los movimientos antisemitas decimonónicos no fue el nazismo sino, por el contrario, el sionismo, que, al menos en su forma ideológica occidental, fue una especie de contra-ideología, la "respuesta" al antisemitismo" (Arendt, 1985, p. xv). La primera parte del libro sobre el antisemitismo termina asimismo con la siguiente declaración: "El solo resultado visible [del antisemitismo] fue que dio a luz al movimiento sionista, la sola respuesta política al antisemitismo que los judíos han encontrado y sola ideología en la cual ellos han tomado seriamente una hostilidad que los ubicaría en el centro de los eventos del mundo" (Arendt, 1985, p. 120). Y en el índice temático del libro el sionismo aparece como "movimiento antisemita" (Arendt, 1985, p. 527). Tal vez para evitar confusiones Arendt casi inmediatamente a continuación distingue entre el antisemitismo pretotalitario (que yo llamaría "línea fundadora") y el totalitario, ya que de otro modo la primera parte de su libro hubiera perdido todo sentido.

Sin embargo, la asociación entre el antisemitismo y el sionismo, que aparentemente explica el rechazo de Arendt al sionismo—parcial, pero rechazo al fin—, no trae necesariamente tan malas noticias para el sionismo como podría parecer a primera vista.

En el ensayo de 1944, "Sionismo reconsiderado", Arendt lamenta el triunfo del sionismo político dentro de la Organización Mundial Sionista, es decir, la posición que ya defendía la creación de un Estado judío en lo que hasta ese entonces era el mandato británico en Palestina. "La verdad de la cuestión", dice Arendt, "es que la ideología sionista, en la versión de Herzl, tenía una tendencia definitiva hacia lo que luego sería conocido como actitudes revisionistas [...]" (Arendt, 2007, p. 346).

Aunque Arendt reconocía que el revisionismo sionista podía atraer la simpatía de "los elementos más honestos e idealistas de la judería", estaba, sin embargo, muy preocupada porque, según ella, los sionistas habían hecho todo lo posible para "crear ese insoluble 'conflicto trágico' [entre árabes y judíos] que sólo puede ser finaliza-

do a través del corte del nudo gordiano". El rechazo de Arendt a la posición revisionista era, en primer lugar, prudencial, por así decir: "Sería ciertamente muy ingenuo creer que tal corte [del nudo gordiano] iba a ser ventajoso para los judíos, ni hay razones para asumir que resultaría en una solución duradera". Ni siquiera una mayoría judía en el mandato de Palestina iba a cambiar la situación, ya que "los judíos deben o bien pedir protección de un poder externo contra sus vecinos o llegar a un acuerdo para trabajar juntos con sus vecinos" (Arendt, 2007, p. 344). Arendt creía que era imposible que un Estado judío sobreviviera rodeado de tantos enemigos.

Arendt también miraba con bastante recelo la nueva actitud del sionismo, particularmente el revisionista, como resultado del Holocausto: "Lo que los sobrevivientes quieren ahora sobre todo es el derecho a morir con dignidad: en caso de ataque, con armas en sus manos. Se ha ido, probablemente para siempre, el interés principal del pueblo judío durante siglos: sobrevivir a cualquier precio. En cambio, encontramos algo esencialmente nuevo entre los judíos, el deseo por la dignidad a cualquier precio" (Arendt, 2007, p. 386).

Ella también sospechaba de la eventual ayuda que Gran Bretaña podría darle a Israel. Por eso sostenía que:

> Dado que el suyo era un movimiento nacional, los sionistas sólo podían pensar en términos nacionales, aparentemente sin ser conscientes del hecho de que el imperialismo era una fuerza destructora de la nación, y por lo tanto, para un pueblo pequeño, era casi suicida tratar de convertirse en su aliado. Tampoco se han dado cuenta todavía de que la protección por estos intereses apoya a un pueblo del mismo modo que la soga apoya al ahorcamiento. (…). Es bastante difícil ver qué interés nacional, y no imperial, podría tener Inglaterra en Cercano Oriente—aunque nunca ha sido difícil predecir eso—; hasta que alcancemos la dicha de los tiempos mesiánicos, una alianza entre un león y un cordero puede tener desastrosas consecuencias para el cordero. (Arendt, 2007, p. 364)

En cuanto a la influencia antisemita que Arendt detecta en el sionismo, por ejemplo, Arendt recuerda que Herzl le tenía bastan-

te simpatía al antisemitismo (Arendt, 2007, p. 376; Rosler, 2025), para ella esto es un problema fundamentalmente porque el antisemitismo línea fundadora adolece de los mismos problemas que el nacionalismo. De hecho, los propios antisemitas línea fundadora deseaban la creación de un Estado judío.

Para resumir, tanto el nacionalismo como el antisemitismo —al menos el pretotalitario o línea fundadora— pueden entenderse como sucedáneos del razonamiento político. Por razonamiento político me refiero a aquel que reconoce que toda comunidad genuinamente política se forma o incluye por exclusión (véase Rosler, 2023; Rosler, 2024). No existen comunidades políticas *all-inclusive*. Aunque esto pudiera sonar incluso totalitario, habría que recordar que quienes defienden comunidades políticas *all-inclusive* tampoco desean incluir al totalitarismo, lo cual confirma la imposibilidad de una comunidad política *all-inclusive*. En cambio, lo que Schmitt llamaba "liberalismo" —y que tal vez hoy caiga bajo la descripción de "progresismo"— niega el razonamiento político, ya que, en el fondo, insiste en que los seres humanos no necesitan autoridades para resolver sus conflictos (es decir, es anarquista); precisamente por eso, tampoco requieren violencia institucionalizada en la forma del Estado (es decir, es pacifista) y, finalmente, por eso mismo, tampoco desean comunidades políticas particulares, sino que aspiran a ser incluidas en una sola y literal cosmópolis (es decir, es cosmopolita).

El pensamiento de Theodor Herzl, en cambio, representa el salto del pensamiento judío desde la negación de lo político hacia la adopción de un pensamiento típicamente político. Esto ocurrió cuando Herzl entendió que, como cualquier otro pueblo, el judío podría tener enemigos, y que dicha enemistad no era un resabio medieval, un remanente de las "así llamada Edad Oscura" (Arendt, 2007, p. 379) que iba a ser superada por la Ilustración, sino una condición estructural que iba a ser bienvenida incluso por la Ilustración.

Arendt, por su parte, si bien instó a los judíos a que dejaran atrás su posición pasiva ante el mundo y a que tomaran la decisión de actuar políticamente (lo cual incluye la autodeterminación),

sostenía, desde su concepción del razonamiento político, que era posible evitar o circundar la naturaleza excluyente de lo político. En un ensayo de 1944 sobre el sionismo, Arendt creía que "el problema que surge otra vez de como organizarse políticamente será resuelto adoptando o bien la forma de los imperios o la forma de las federaciones. La segunda le daría al pueblo judío, junto con otros pueblos pequeños, una chance razonable de sobrevivir" (Arendt, 2007, p. 371). Dado que el imperio queda descartado porque, como vimos, Arendt creía que era incompatible con toda forma de particularismo, la única opción posible era una federación de Estados o un Estado binacional.

En 1948 Arendt defiende la propuesta del Estado federado para resolver el conflicto árabe-israelí porque la considera "mucho más realista" que la partición de Palestina en dos Estados, ya que esta última "a luz de las realidades políticas, militares y geográficas fue siempre una ilusión [*wishful thinking*]". El Estado federado, además "podría ser el trampolín natural para toda estructura federada más grande en Cercano Oriente y el área mediterránea" (Arendt, 2007, p. 400). En 1950 Arendt insiste en que "la única alternativa a la balcanización es una federación regional". Esta federación tiene la "gran ventaja de que abarcaría más que los dos pueblos, judío y árabes, y de este modo eliminaría los miedos judíos de ser superados en número por los árabes" (Arendt, 2007, p. 446). Arendt agrega: "Al igual que el acuerdo del Benelux fue la primera señal esperanzadora para una federación eventual de Europa, del mismo modo el establecimiento de un acuerdo duradero entre dos de los pueblos del Cercano Oriente sobre cuestiones de defensa, política exterior y desarrollo económico podría servir como un modelo para toda la región". Incluso, Arendt cree que la "constitución de Estados Unidos de América [puede] servir como modelo de la futura constitución del nuevo Estado" (Arendt, 2007, p. 447).

Sin embargo, si en 1948 o 1950 el realismo se inclinaba por un Estado único federado y el sionismo era sólo una expresión de deseos, da toda la impresión de que, a juzgar por lo que efectivamente ocurrió, el realismo y la expresión de deseos han experi-

mentado un verdadero quiasmo o, en todo caso, han cambiado de bando: el sionismo representa al realismo y el Estado binacional o federado es una expresión de deseos.

En todo caso, Arendt no tiene en cuenta un hecho que para Schmitt era determinante: toda comunidad política descansa sobre cierta homogeneidad espiritual (Schmitt, 1963, p. 87), de manera que todos los desacuerdos internos están relativizados gracias a la homogeneidad cultural y la unidad de la nación y, por lo tanto, solo representan "diferencias de opinión, no un agrupamiento amigo-enemigo" (Schmitt, 1954, p. 322).

Por ejemplo, Schmitt explica que la Sociedad de las Naciones—la antecesora de las Naciones Unidas—en realidad tampoco es una verdadera "Liga" o "Federación", ya que toda federación genuina supone un mínimo de homogeneidad (*Gleichartigkeit*) (Schmitt, 2005, p. 86). En su ensayo *Legalidad y legitimidad*, en donde denuncia el peligro del nazismo, una de las variantes totalitarias (v.g., Schmitt, 1932, pp. 50–51), Schmitt advierte que el "método de la construcción de la voluntad a través de la simple determinación de la mayoría es sensato y soportable cuando puede presuponerse una homogeneidad [*Gleichartigkeit*] sustancial de todo el pueblo". En toda democracia, "en virtud de la homogeneidad en todo el pueblo, en lo esencial todos quieren lo mismo de la misma forma". El punto de Schmitt es que si falta esta homogeneidad en lo esencial, todo se vuelve una cuestión de "puras determinaciones aritméticas de mayorías". En lugar de ser una verdadera "neutralidad y objetividad", el orden político se vuelve "la violación cuantitativamente mayor o menor de las minorías superadas electoralmente por las mayorías y de ese modo sometidas" (Schmitt, 1932, p. 31). De ahí que, si bien el nazismo hacía bastante énfasis en la idea de homogeneidad, se trata de un requisito de toda organización política, como por ejemplo aquella que decide combatir al nazismo.

Los partidarios de la Unión Europea, como por ejemplo el jurista italiano Gustavo Zagrebelsky, suelen defender una visión de la política que "no es la de la relación de exclusión e imposición por la fuerza (en el sentido del amigo-enemigo hobbesiano y schmittia-

no), sino la inclusión de la integración a través de la red de valores y procedimientos comunicativos" (Zagrebelsky, 1995, pp. 14–15). Sin embargo, Zagrebelsky expresa nuevamente un deseo antes que un argumento superador. Zagrebelsky mismo habla de la "organización de una autoridad y de una unión europeas" (Zagrebelsky, 1995, p. 14), con lo cual quienes estén en desacuerdo con dicha autoridad tendrán que obedecerla de todos modos y además quienes no sean europeos precisamente están excluidos de la misma.

Como dice el propio Zagrebelsky citando *El concepto de lo político* de Carl Schmitt, si bien hace tiempo que se ha compuesto la oración fúnebre del *ius publicum europaeum* en relación con la soberanía de los Estados europeos, por otro lado, lo político—entendido como la distinción amigo-enemigo—no ha muerto. Si bien Zagrebelsky defiende una dogmática "líquida" correspondiente a "la ciencia de una Constitución pluralista", esta misma ciencia debe adoptar la "dureza de un concepto constitucional 'combatiente'" para defender "la pluralidad de valores y principios", "rigurosa y decididamente contra las agresiones de sus enemigos" (Zagrebelsky, 1995, p. 17). Europa, por lo tanto, también tiene enemigos y, si Europa no contiene cierta homogeneidad es imposible que subsista como una unidad política.

En cuanto a los Estados Unidos, que Arendt asimismo invoca en defensa de la federación en Cercano Oriente, las reglas de la unidad política se aplican también a ellos. Resulta evidente que no es un régimen *all-inclusive*. El lema nacional de los Estados Unidos es el de toda unidad política en general: *e pluribus unum* ("a partir de muchos uno"). Como decía Carl Schmitt en 1923, "también el Estado más democrático, digamos los Estados Unidos de Norteamérica, está muy lejos de dejar participar a los extranjeros en su poder o su riqueza. Hasta ahora no se ha dado democracia alguna que no haya conocido el concepto de extranjero y haya realizado la igualdad de todos los seres humanos" (Schmitt, 1926, p. 16).

Por otro lado, "la tradición de los derechos y libertades individuales surgió solo en Estados nacionales, y algunos teóricos políticos han sugerido que el Estado nacional es el único ámbito en

el cual las instituciones libres pueden ser estables" (Hazony, 2018, p. 136). Por ejemplo, en sus *Consideraciones sobre el gobierno representativo*, John Stuart Mill sostiene que "una condición necesaria de las instituciones libres es que las fronteras del gobierno coincidan en lo principal con las de las nacionalidades" (cit. en Hazony, 2018, p. 136). Esta era precisamente la queja del liberal italiano Mazzini contra el cosmopolitismo francés: "Ellos no destruyen las nacionalidades, las confiscan en beneficio de una sola; todos tienen un pueblo elegido, un pueblo-Napoleón; y todas sus negaciones cubren en el fondo una nacionalidad invasora" (cit. en Bertier de Sauvigny, 1970, p. 160, n. 32). En realidad, el "nacimiento de la nación fue obra del liberalismo" (Maschke, 2012, pp. 81, 84).

En su libro *The Lions' Den*, Susie Linfield advierte que "los escritos de Arendt sobre Israel son una advertencia… contra la imposición de teorías políticas abstractas, incluso brillantes, a un problema político distinto" (Linfield, 2019, p. 18). Dado que la propia Arendt valoraba la capacidad de juicio por sobre todas las cosas, sobre todo en cuestiones políticas, e insistía en que había que vivir en el mundo "tal como sucedía que era, sin ilusiones" y denunciaba a los teóricos políticos que se arriesgaban a caer en la abstracción inútil si se alejaban de la realidad, cuando se trataba del conflicto árabe-israelí Arendt tendía a refugiarse en el sentimentalismo y las construcciones mágicas características de la gran mayoría de los judíos alemanes. Linfield explica que "una fuente mayor de los fracasos de Arendt" como pensadora política se debe a que oscilaba entre el miedo al Estado y el miedo a la falta de Estado (*statelessness*) (véase Linfield, 2019, p. 44). Arendt temía que todo Estado podía convertirse en el Tercer Reich, pero eso se debía a que tenía una idea muy romántica de los parias, es decir de los individuos sin Estado, que los convertía automáticamente en sabios éticos.

Carl Schmitt, en cambio, fue mucho más comprensivo que Hannah Arendt respecto de la creación del Estado judío. En realidad, se trata de un caso de aplicación de la autonomía de lo político. Durante su vejez "Schmitt había hecho finalmente las paces con los judíos porque desde que ellos 'obtuvieron un pedazo de tierra

bajo sus pies y poseyeron su propio Estado, ellos empezaron a comportarse como cualquier otra nación'" (Linder, 2016, p. 165).

De hecho, bastante antes de haber llegado a la vejez, mientras corregía en 1932 las pruebas de galera de la segunda edición de *El concepto de lo político*, Schmitt le contaba a Ludwig Feuchtwanger: "las mejores expresiones de aprobación al *Concepto de lo político* las he recibido de los sionistas" (Schmitt & Feuchtwanger, 2007, p. 353). Y en 1927, en una carta a Carl Muth (editor de la revista *Hochland, que pertenecía* a la vanguardia del catolicismo intelectual) Schmitt explica: "Justamente, los sionistas han respondido de forma especialmente animada a mi ensayo *El concepto de lo político*, por ejemplo, Fritz Bernstein, el autor de *Antisemitismo como fenómeno grupal*…" (Schmitt, como se citó en Tommissen, 1998, p. 147). No hacía falta explicarle a Schmitt que un mundo sin enemistad o exclusión es un mundo sin política (véase Schmitt, 1963, p. 35).

5. Conclusión

Me imagino que, a esta altura, tanto los arendtólogos como los schmittólogos, para no hablar de los arendtianos y de los schmittianos, deben albergar no pocas dudas acerca de la conexión establecida entre el pensamiento de Arendt y el de Schmitt. Me veo obligado, entonces, a aclarar que mi intención no ha sido sostener que Arendt y Schmitt se encuentran del mismo lado. Por el contrario, grandes diferencias subsisten entre ambos. Mi único interés ha sido mostrar que, a pesar de lo que se suele creer a primera vista, Arendt comparte la admiración de Schmitt por el Estado moderno y lo ubica a este último claramente en las antípodas del totalitarismo.

Referencias

Arendt, H. (1958). *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. Europäische Verlagsanstalt.

Arendt, H. (1972). *Crises of the republic*. Harcourt Brace Jovanovich.

Arendt, H. (1985). *The origins of totalitarianism*. Harcourt Brace Jovanovich.

Arendt, H. (2006). *On revolution*. Penguin Books.

Arendt, H. (2007). *The Jewish writings*. Schocken Books.

Arendt, H., & Jaspers, K. (1992). *Hannah Arendt/Karl Jaspers correspondence, 1926–1969* (L. Köhler & H. Saner, Eds.; R. Kimber & R. Kimber, Trans.). Harcourt Brace & Company.

Beiner, R. (2000). Arendt and nationalism. In D. Villa (Ed.), *The Cambridge companion to Hannah Arendt* (pp. 44–62). Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CCOL0521641985.003

Bertier de Sauvigny, G. de. (1970). Liberalism, nationalism and socialism: The birth of three words. *The Review of Politics, 32*(2), 147–166. https://doi.org/10.1017/S0034670500013607

Canovan, M. (2000). Arendt's theory of totalitarianism: A reassessment. In D. Villa (Ed.), *The Cambridge companion to Hannah Arendt* (pp. 25–43). Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CCOL0521641985.002

Castoriadis, C. (1994). *Los dominios del hombre: Las encrucijadas del laberinto* (A. L. Bixio, Trad.). Gedisa.

Dotti, J. (2009). Filioque. Una tenaz apología de la mediación teológico-política. In C. Schmitt, *La tiranía de los valores* (S. Abad, Trad., pp. 9–86). Hydra.

Dotti, J. (2011). De Karl a Carl: Schmitt como lector de Marx. In C. Mouffe (Ed.), *El desafío de Carl Schmitt* (pp. 133–181). Prometeo.

Hazony, Y. (2018). *The virtue of nationalism*. Basic Books.

Linder, C. (2016). Carl Schmitt in Plettenberg. In J. Meierhenrich & O. Simons (Eds.), *The Oxford handbook of Carl Schmitt* (pp. 147–168). Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199916931.013.31

Linfield, S. (2019). *The lions' den: Zionism and the left from Hannah Arendt to Noam Chomsky*. Yale University Press.

Maschke, G. (2012). *Der Tod des Carl Schmitt* (2.ª ed.). Karolinger Verlag.

Neumann, F. (2009). *Behemoth: The structure and practice of National Socialism, 1933–1944*. Ivan R. Dee.

Rosler, A. (2023). *Estado o revolución*. Katz Editores.

Rosler, A. (2024). It had to be you: Carl Schmitt on exclusion and political reasoning. *Philosophies, 9*(2), 48. https://doi.org/10.3390/philosophies9020048

Rosler, A. (2025). Carl Schmitt, el antisemitismo y los judíos. *La torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*, (38), 23–43. https://revista.latorredelvirrey.es/LTV/article/view/1843

Schmitt, C. (1926). *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (2.ª ed.). Duncker & Humblot.

Schmitt, C. (1932). *Legalität und Legitimität*. Duncker & Humblot.

Schmitt, C. (1950). *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Duncker & Humblot.

Schmitt, C. (1954). *Verfassungslehre* (2.ª ed.). Duncker & Humblot.

Schmitt, C. (1963). *Der Begriff des Politischen: Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*. Duncker & Humblot.

Schmitt, C. (1990). *Politische Theologie II: Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*. Duncker & Humblot.

Schmitt, C. (1994). *Positionen und Begriffe, im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles 1923–1939* (3. Aufl.). Duncker & Humblot. https://doi.org/10.3790/978-3-428-47935-1

Schmitt, C. (1995). *Staat, Großraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916 bis 1969* (G. Maschke, Ed.). Duncker & Humblot. https://doi.org/10.3790/978-3-428-47471-4

Schmitt, C. (1998). *El concepto de lo político* (R. Agapito, Trad.). Alianza.

Schmitt, C. (2005). *Frieden oder Pazifismus? Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik 1924–1978* (G. Maschke, Ed.). Duncker & Humblot. https://doi.org/10.3790/978-3-428-48940-4

Schmitt, C. (2016). *Respuestas en Núremberg* (H. Quaritsch, Ed.; A. García Mayo & K. Lavernia, Trads.; J. L. Villacañas, Epílogo). Escolar y Mayo.

Schmitt, C., & Feuchtwanger, L. (2007). *Briefwechsel 1918–1935* (R. Rieß, Ed.; E. J. Feuchtwanger, Prefacio). Duncker & Humblot. https://doi.org/10.3790/978-3-428-52448-8

Scruton, R. (2015). *Fools, frauds, and firebrands: Thinkers of the New Left*. Bloomsbury.

Suuronen, V. (2022). Nazism as inhumanity: Carl Schmitt and Hannah Arendt on race and language. *New German Critique, 49*(2), 15–48. https://doi.org/10.1215/0094033X-9734791

Tommissen, P. (1998). Der Briefwechsel zwischen Carl Muth und Carl Schmitt. In K. Graf Ballestrem, V. Gerhardt, H. Ottmann, & M. P. Thompson (Eds.), *Politisches Denken. Jahrbuch 1998* (pp. 127–159). J. B. Metzler. https://doi.org/10.1007/978-3-476-03709-1_7

Villa, D. (2023). *Hannah Arendt: A very short introduction*. Oxford University Press.

Zagrebelsky, G. (1995). *El derecho dúctil: Ley, derechos, justicia* (M. Gascón, Trad.). Trotta.

CAPÍTULO 10

"EL DEFENSOR MÁS CAPAZ DE LA SOBERANÍA": EL DIÁLOGO OCULTO ENTRE ARENDT Y SCHMITT SOBRE EL PROBLEMA DE LA SOBERANÍA

Viktoria Huegel[1]

TRADUCCIÓN
Micaela A. Díaz[2] *- Jacques Lezra*[3]

1 University of Vienna
2 Lee University, Cleveland TN, EE. UU.
3 University of California, Riverside

RESUMEN

Este capítulo parte de las anotaciones marginales y notas conservadas en los *Hannah Arendt Papers* para reconstruir un diálogo oculto entre Hannah Arendt y Carl Schmitt en torno al problema de la soberanía popular. Arendt reconoce a Schmitt como el "defensor más capaz de la soberanía", y su obra puede interpretarse como una de las respuestas más sólidas a la teología política schmittiana. Ambos pensadores comparten un diagnóstico fundamental: la pérdida de autoridad en la modernidad, aunque la relacionan con experiencias históricas diferentes. Mientras Schmitt la vincula con la crisis del parlamentarismo en la Alemania de Weimar, Arendt la relaciona con el surgimiento del totalitarismo en Europa. Además, sus posiciones opuestas sobre la soberanía parten de una misma constatación: la soberanía popular, concebida como la sustitución moderna de las formas tradicionales de autoridad y como fundamento democrático de las constituciones modernas, no puede convertirse en una fuente efectiva de legitimidad política. Schmitt busca resolver este problema mediante una teoría decisionista de la soberanía basada en la teología política. Arendt, en cambio, sostiene que, para evitar reproducir el mismo gesto autoritario, es necesario extraer consecuencias más radicales de la secularización del ámbito político.

Palabras clave: Hannah Arendt; Carl Schmitt; soberanía popular; autoridad; teología política; secularización; democracia

ABSTRACT

This chapter draws on marginal notes and annotations preserved in the *Hannah Arendt Papers* to reconstruct a hidden dialogue between Hannah Arendt and Carl Schmitt concerning the problem of popular sovereignty. Arendt identifies Schmitt as the "most able defender of sovereignty," and her work can be read as one of the strongest responses to Schmitt's political theology. Both thinkers

share a fundamental diagnosis: the loss of authority in modernity, although they connect this loss to different historical experiences. Schmitt relates it to the crisis of parliamentarism in Weimar Germany, whereas Arendt links it to the rise of totalitarianism in Europe. Moreover, their radically different approaches to sovereignty emerge from the same observation: popular sovereignty, understood as the modern replacement for traditional forms of authority and as the foundation intended to give modern constitutions a democratic origin and legitimacy, cannot become an effective source of political legitimacy. Schmitt seeks an alternative in a decisionist theory of sovereignty grounded in political theology. Arendt, by contrast, argues that avoiding the repetition of the same authoritarian gesture requires drawing more radical consequences from the secularization of the political realm.

Keywords: Hannah Arendt; Carl Schmitt; popular sovereignty; authority; political theology; secularization; democracy

1. Schmitt, adversario oculto de Arendt

Recurrir a Hannah Arendt para analizar la recepción de la obra de Carl Schmitt puede resultar todavía sorprendente para algunos lectores. En sus escritos, Arendt apenas menciona a Schmitt en unas pocas notas al pie; en ningún momento desarrolla de manera explícita y extensa un diálogo con su pensamiento, ni ofrece indicios claros de que él haya sido una influencia relevante en la formación de sus propias ideas. De hecho, para algunos estudiosos, incluso podría parecer una provocación afirmar que existe una verdadera recepción de Schmitt en la obra de Arendt, dada la profunda diferencia entre las experiencias históricas que marcaron la vida y el pensamiento de ambos contemporáneos (Scheuerman, 1997, pp. 141–161). Con el ascenso del nacionalsocialismo en Alemania, Arendt, al igual que otros judíos en Europa, fue despojada de su ciudadanía y obligada a vivir en el exilio como una persona "apátrida"; primero en Francia y luego en Estados Unidos. Arendt arriesgó su propia vida al ayudar a otros judíos y a opositores del

fascismo a obtener documentación necesaria y facilitar su salida de Alemania. Más tarde, dedicó su trayectoria intelectual a comprender las condiciones que hicieron posible la experiencia totalitaria en Europa, especialmente a través de sus obras *Los orígenes del totalitarismo* y *Eichmann en Jerusalén*.

Sabemos, por su correspondencia privada, que Schmitt leyó atentamente esta obra. En una carta dirigida a Ernst Forsthoff afirma: "Cuando leí *Eichmann in Jerusalem* de Hannah Arendt, estuve a punto de escribir algo al respecto. El libro es tan estimulante que me dejó enfermo un par de semanas…" (Schmitt, 1966, como se citó en Mußgnug et al., 2007, p. 198; véase también Plaetzer, 2023, pp. 270–297). Sin embargo, Schmitt apoyó a los nazis una vez que estos llegaron al poder y llegó a ser considerado el "jurista de la corona" del Tercer Reich y, en palabras de Arendt (1975), "uno de los más entusiastas partidarios de Hitler", aunque "los nazis no estaban demasiado interesados" en él[4]. Ha existido un amplio debate sobre las razones que llevaron a Schmitt a apoyar al Partido Nazi y sobre el grado de convicción ideológica que realmente tenía, especialmente si se consideran sus comentarios bastante críticos hacia el nazismo hasta 1933. (Balakrishnan, 2005, pp. 174–175; Mehring, 2009, pp. 301–302). Con todo, su antisemitismo declarado y su defensa de estructuras políticas autoritarias son innegables. Según Arendt (2005), Schmitt hizo "todo lo posible por proveer a los nazis de ideas y técnicas" (p. 249).

Aun así, al examinar con mayor detenimiento la presencia de Schmitt en los márgenes y entre líneas del pensamiento de Arendt, queda claro que Arendt consideraba a Schmitt un adversario intelectual que debía tomarse en serio. En el contexto de sus investigaciones para *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt analiza detenidamente el ensayo de Schmitt *"Estado, Movimiento, Pueblo"* (*Staat,*

4 Véase Hannah Arendt, Hannah Arendt Papers: Speeches and Writings File, -1975; Essays and lectures; "Truth and Politics," essay and lectures, 1964 to 1966; Other drafts; 3 of 4. - 1975, 1923, Manuscript/Mixed Material, Library of Congress, https://www.loc.gov/item/mss1105601321/ (consulta: 22 de abril de 2025), n. 2 (tachado en el original).

Bewegung, Volk) de 1935 e incluso incluye esta obra dentro de su programa de enseñanza en la Universidad de California, Berkeley. El Syllabus de su curso muestra que Arendt leyó la obra de Schmitt para su seminario sobre "Ideologías" en 1955, y a partir de cartas conservadas en los archivos parece que él también fue una figura central en algunos de sus otros cursos[5]. Existen varios momentos en la obra de Arendt donde la influencia de Schmitt se vuelve evidente, y esto ha sido objeto de numerosos debates académicos. Por ejemplo, el análisis de Arendt sobre las condiciones políticas que hicieron posible el totalitarismo europeo recuerda el diagnóstico de Schmitt según el cual, en la política del siglo XX, el movimiento político había llegado a sustituir la estructura tradicional de los partidos parlamentarios dentro del Estado-nación (Sluga, 2012, pp. 155–169).

Anna Jurkevics, además, utiliza las numerosas anotaciones al margen encontradas en los ejemplares personales de Arendt de *El nomos de la Tierra* de Schmitt para demostrar que "Arendt elaboró, aunque nunca publicó, una crítica coherente y profunda de la interpretación geopolítica y del derecho internacional desarrollada por Schmitt" (p. 346). Los paralelismos entre el uso que Arendt y Schmitt hacen del concepto griego de *nomos*, señalados por Jurkevics, han despertado un gran interés dentro de los estudios sobre Arendt. Hans Sluga ofrece una visión general con ejemplos, entre ellos que Arendt, en *La condición humana*, utiliza la comprensión schmittiana del origen del derecho expuesta en *El nomos de la Tierra* como una línea divisoria que establece límites entre comunidades y espacios domésticos. Ambos recurren al término griego *nomos*, derivado de *nemein*, que significa "distribuir, poseer (lo que se ha distribuido) y habitar" (Arendt, 1998, p. 92).[6] En una nota al pie de *Los orígenes del totalitarismo* (2019), Arendt afirma que las "muy

5 Véase Hannah Arendt, Hannah Arendt Papers: Subject File, -1975; Courses; University of California, Berkeley, Calif.; Ideologies, seminar, 1955; 1 of 2. - 1975, 1949, Manuscript/Mixed Material, Library of Congress, https://www.loc.gov/item/mss11056009 90/ (consulta: 22 de abril de 2025).

6 Véanse también Sluga (2012, p. 159); Lindahl (2006, pp. 881–901); Volk (2010, pp. 759–779); y Chryssostalis (2013, pp. 158–184).

ingeniosas teorías [de Schmitt] acerca del final de la democracia y del gobierno legal todavía constituyen una lectura interesante" (p. 472 n. 65). Hasta qué punto Schmitt llamó la atención de Arendt se observa en los numerosos subrayados y los comentarios marginales, a menudo sarcásticos, que aparecen en los márgenes de sus ediciones personales de las obras de Schmitt, acompañados por páginas enteras de notas y resúmenes conservados en el Bard College y en la Biblioteca del Congreso.

Considerando todo esto, no resulta completamente claro por qué Arendt decidió no enfrentarse directamente a la obra de Schmitt en sus propios escritos. ¿Quizás se negó a darle una plataforma a unas ideas que, según ella, debían ser rechazadas absolutamente? ¿O simplemente consideró innecesario hacerlo porque Schmitt todavía era poco conocido entre sus estudiantes y lectores estadounidenses?[7] En cualquier caso, y como señala Sluga (2012, p. 4), "no podemos dejar de notar que las referencias y alusiones a Schmitt aparecen dispersas a lo largo de la obra de Arendt", además, dado la gran influencia que Schmitt tenía en la tradición académica alemana, era inevitable que estuviera dentro del horizonte intelectual de Arendt. Andreas Kalyvas (2008) sostiene, igualmente, que las "escasas, dispersas observaciones sobre Schmitt" apuntan a "algo más que un interés accidental" por sus teorías (p. 194), y William E. Scheuerman coincide en que Arendt debía conocer "los rasgos fundamentales del pensamiento político y jurídico de Schmitt" y menciona a Waldemar Gurian como un vínculo intelectual común, lo que lo lleva a concluir que es "difícil evitar imaginar que Gurian y Arendt discutieron sobre Schmitt y sus ideas, especialmente a la luz de la complicidad de Schmitt en los horrores del nazismo" (Scheuerman, 1997, p. 142 n. 2).

7 Así lo sugiere una pregunta sobre las influencias intelectuales de Arendt formulada en el contexto de una solicitud de entrevista a The Cornell Daily Sun: "Recuerdo que usted mencionó a Carl Schmitt en una conferencia; muchos estudiantes, estoy seguro, saben demasiado poco sobre él". Véase Hannah Arendt Papers: Subject File, -1975; Students; Cornell University, Ithaca, N.Y.; Class lists and examinations, 1965 to 1966. - 1966, 1965, Manuscript/Mixed Material, Library of Congress, https://www.loc.gov/item/mss1105601024/ (consulta: 21 de febrero de 2025).

El objetivo de este trabajo no es realizar una exégesis histórica de la influencia que Schmitt pudo haber tenido sobre el pensamiento de Arendt; una tarea de ese tipo implicaría una labor archivística excesivamente minuciosa, junto con especulaciones psicoanalíticas que probablemente la propia Arendt habría rechazado. Lo que me interesa, en cambio, es demostrar que la crítica de Arendt a la soberanía puede entenderse como una respuesta seria y coherente a la teología política de Schmitt. Lo que hace especialmente fructífero este análisis es que el contexto histórico al que Arendt y Schmitt responden mediante sus obras, pese a sus experiencias personales radicalmente diferentes, se refleja en ciertas convicciones compartidas. Que Arendt convierta la libertad en el "fundamento abismal" (Villa, 1996, p. 115) de la acción, en un sentido heideggeriano, ha llevado a estudiosos como Martin Jay (1985) a colocar en una misma línea a la Arendt "existencialista" y a su contemporáneo Carl Schmitt. Según Jay, la concepción de la política desarrollada por Arendt es peligrosamente estética y parece carecer de una dimensión normativa y moral. La simple asociación con Heidegger, en la que se apoyan muchas de estas interpretaciones, ciertamente no es suficiente para establecer una conexión directa entre la concepción política de Arendt y los marcos autoritarios que encontramos en la obra de Schmitt. Sin embargo, los supuestos posfundacionalistas que Arendt y Schmitt comparten, junto con su reconocimiento del pluralismo político como una condición central de las sociedades modernas, indican que sería un error pensar que ambos pensadores no deben ser comparados debido únicamente a sus historias personales. Además, el énfasis de Arendt en el carácter performativo y revolucionario de la acción política plantea legítimamente la pregunta que Richard Wolin formula (1990): "si el modelo dramatúrgico de la acción propuesto por Arendt es, en sí mismo, decisionista" (p. 191, n. 3), es decir, si su concepción de la acción permite distinguir entre formas legítimas e ilegítimas de actuar políticamente.

A continuación, demostraré que debido a las numerosas preocupaciones compartidas en torno a una política posfundacional, Schmitt puede ser leído como uno de los adversarios más impor-

tantes, aunque ocultos, de Arendt. La descripción que hace Villa (1996) del pensamiento político de Arendt como una "meditación prolongada sobre el problema de la acción y el juicio después de la metafísica", cuyo objetivo es pensar la política "sin fundamentos" (pp. 85, 114), también podría aplicarse, en igual medida, a la teoría de lo político de Schmitt. Y, de hecho, para Arendt (2018), Schmitt es "el mejor defensor de la idea de soberanía", una noción que, para él, constituye el momento político fundamental que se encuentra en el centro de toda comunidad política (p. 211, n. 21). Sin embargo, sus conclusiones, y en particular su identificación de lo político con la decisión soberana, deben ser rechazadas absolutamente desde la perspectiva de la pluralidad humana.

2. Modernidad desencantada y pérdida de autoridad

A pesar de todas sus diferencias, existe una pregunta común que ocupa un lugar central en la obra de Arendt y Schmitt. Ambos responden a una pérdida de autoridad en la modernidad, producida por el derrumbe de los principios tradicionales y absolutos que siguió a la pérdida de la tradición y al debilitamiento de las creencias religiosas. En su ensayo *¿Qué es la autoridad?*, Arendt describe esta situación como la pérdida "del fundamento del mundo", que nos deja con la experiencia de que el mundo "empezó a variar, a cambiar y a pasar con una rapidez cada día mayor de una forma a otra". Esta pérdida nos sitúa, según Arendt (2018), ante el desafío de habitar "un universo proteico en el cual todo, en cualquier momento, puede llegar a ser casi cualquier otra cosa" (p. 121).

La religión ya no constituye una fuerza unificadora capaz de proporcionar un fundamento para la convivencia política. En su lugar, nos encontramos en una sociedad definida por el pluralismo, en la que constantemente nacen nuevas personas. Tanto Arendt como Schmitt trabajan bajo la sombra de la tesis weberiana del "desencantamiento" de la sociedad moderna, enfrentando la pregunta de cómo sigue siendo posible juzgar el poder y la política cuando ya no existen fundamentos comunes. La importancia de la desaparición de la autoridad marcó sus vidas, aunque de maneras

radicalmente diferentes, aunque relacionadas entre sí. En particular, los primeros escritos de Schmitt, redactados durante la República de Weimar, están marcados por la observación de fuerzas centrífugas crecientes, provenientes de ambos extremos del espectro político, que amenazaban el orden político.

Para un jurista cuyo principal interés era la eficacia del orden constitucional, era absolutamente necesario que el Estado permaneciera, sin importar los medios utilizados para lograrlo[8]. Arendt, por otro lado, experimentó la ausencia de estándares absolutos con el ascenso del totalitarismo y con la posibilidad de nuevas formas completamente inéditas de opresión y violencia. Arendt entendió que la desaparición de fundamentos y autoridades absolutas no había causado directamente el surgimiento de los regímenes totalitarios, pero sí había hecho posible la aparición de estos sistemas y de nuevas formas de opresión que antes solo habían existido en los márgenes de las sociedades occidentales. En respuesta al filósofo Hans Jonas, incluso afirmó que estaba "completamente segura de que toda esta catástrofe totalitaria no habría ocurrido si las personas todavía hubieran creído en Dios, o más bien en el infierno; es decir, si todavía hubieran existido valores últimos" (Arendt, citada en Hill, 1979, pp. 313–314).

La preocupación de Arendt es que, después de la pérdida de los absolutos (o valores últimos) que durante tanto tiempo habían funcionado como barandillas de la vida política, comienza una búsqueda de ideas seculares capaces de proporcionar permanencia y estabilidad a los asuntos humanos. El vacío dejado por la caída de la religión se vuelve, según Arendt, especialmente evidente con las revoluciones modernas. Estos acontecimientos nos enfrentaron "directa e inevitablemente en contacto con el problema del origen" y con la cuestión de cómo un nuevo cuerpo político puede adquirir validez sin ser arrastrado nuevamente por las fluctuaciones del mundo humano (Arendt, 2006b, p. 25). En el Prefacio a *Entre el*

8 Véanse Taubes (2004, p. 103); y Kalyvas (2008, p. 135): "Schmitt era plenamente consciente de que la democracia requiere un orden político estable, predecible y seguro, en el que las leyes garanticen la regularidad y reduzcan la indeterminación"

pasado y el futuro, Arendt cita la experiencia del poeta René Char en la resistencia francesa: "*Noíre béritage n'ést précédé d'aucun testament*"—"nuestra herencia no proviene de ningún testamento"—" (Arendt, 2018, p. 5). El derrumbe del *ancien régime*, con sus estructuras y tradiciones, dejó a Francia, según Arendt (1998), con un "ámbito público surgido de manera involuntaria" compuesto únicamente de palabras y actos que, sin una tradición y sin estructuras autoritativas que los integrasen en un mundo compartido, corrían el riesgo de disiparse nuevamente: "que carece de esta aparición viene y pasa como un sueño, íntima y exclusivamente nuestro, pero sin realidad" (p. 222). La cuestión central de la política moderna, según Arendt (2006b), es encontrar una forma de "imponer a los hombres una nueva autoridad" que sea capaz de encajar en el molde del antiguo absoluto que derivaba de una autoridad establecida por Dios, reemplazando de este modo un orden terrenal cuya sanción final había estado constituida por los dictados de un Dios omnipotente y cuya última fuente de legitimidad había sido la noción de una encarnación de Dios en la tierra" (pp. 50-51). Tanto los revolucionarios franceses como los estadounidenses estaban ansiosos por recuperar los fundamentos perdidos en forma de un nuevo cuerpo político, que fuera capaz, como dice Arendt (2018), de "reestablecer el hilo roto de la tradición" y restaurar, fundando nuevos cuerpos políticos, lo que por tantos siglos dio a los asuntos de los hombres cierta medida de dignidad y grandeza" (p. 180).

La cuestión de cómo legitimar un orden político sin "autoridad ni mandatos que proceda de arriba" es también una preocupación central para Schmitt (1971, p. 28). Desde un punto de vista conservador, la legitimidad del orden político dependía de la representación de un orden superior: los regímenes legítimos se apoyaban en fundamentos religiosos y, a partir de ahí, se desarrollaban naturalmente enraizados en la tradición y las costumbres. Con el avance del "desencantamiento", las sociedades modernas quedaron privadas de estructuras autoritarias capaces de actuar como núcleo ético unificador, equivalente al que antes confirió el cristianismo y sobre el que se asentaba la vida política.

Arendt y Schmitt reconocen, en este contexto, el papel especial que había desempeñado la Iglesia católica en Europa y existen paralelismos reveladores en su caracterización de la Iglesia como institución paradigmáticamente autoritaria. En su ensayo *¿Qué es la autoridad?,* Arendt sostiene que esta capacidad se debe a la combinación entre teología (en sus orígenes, griega) y la forma política que adoptó dentro de la religión romana. Gracias a lo que Arendt (2018) denomina el espíritu romano, "la muerte y resurrección de Cristo" se convierten en "la piedra fundamental de una nueva fundación", un punto originario histórico que no se sitúa fuera del ámbito humano y, sin embargo, conserva el carácter de un absoluto conforme al modelo teológico griego (p. 160). La Iglesia cristiana logra de este modo superar el carácter antiinstitucional de la primitiva fe cristiana, y transformar su comunidad en un *corpus politicum*, capaz de ofrecer a sus miembros el "sentido de ciudadanía ya no podían ofrecerles ni Roma ni los municipios" (Barrow, citado en Arendt, 2006b, p. 160-161). El análisis de Schmitt en *Catolicismo romano y forma política* plantea un argumento similar en la medida en que la Iglesia católica romana constituye una institución política que materializa su ideología a través de la representación personal de Cristo en la Tierra. De este modo, según Schmitt (2011, p. 23), es capaz de oponerse a la racionalidad técnica que domina la democracia liberal moderna conservando su forma autoritaria. La Iglesia romana logra abarcar el pluralismo político, incluso perspectivas conflictivas y antagónicas, ya que subordina a sus seguidores a su propio dogmatismo autoritario y personal. Ambos pensadores encuentran un interés particular en la Iglesia católica, ya que fue capaz de mantener su carácter autoritario durante mucho más tiempo que el ámbito político secularizado. Por eso, en *Sobre la revolución* (2006), Arendt corrige la tesis según la cual la secularización se habría dado a expensas de la religión: el "Estado y la política", dice, "la sanción religiosa con mayor urgencia que la religión y las Iglesias habían necesitado nunca el apoyo de los príncipes" (p. 218). Arendt y Schmitt coinciden en que, por un lado, las sociedades modernas carecen de las formas tradiciona-

les de autoridad que proporcionaban orden político y sostenían la fuerza unificadora de una *complexio oppositorum*, como la denomina Schmitt (2011): "No parece que haya contradicción alguna que ella no sea capaz de englobar" (p. 8).

Schmitt (2014) observa que el mundo moderno es "un mundo pluralista: pluralismo de las razas y de los pueblos, de las religiones y de las culturas, de las lenguas y de los sistemas jurídicos" (p. 160). Sin una autoridad superior capaz de contener este pluralismo y de sostener un cuerpo político, las sociedades modernas se ven amenazadas por crecientes fracturas y conflictos. Esta falta de principio unificador se hizo especialmente evidente para Schmitt, que asistió al deterioro progresivo de la República de Weimar. A su juicio, la caída de Weimar mostraba los peligros del pluralismo político, que genera "rupturas antitéticas" y conduce a la "destrucción o al menos relativización del todo político" (Schmitt, 1935, p. 12). En *La crisis de la democracia parlamentaria* (1923), Schmitt anticipa lo que él considera la inevitable descomposición de la democracia parlamentaria de Weimar, debido al pluralismo descontrolado que promovía el liberalismo. Schmitt reconoce el pluralismo como un desafío central para el funcionamiento del orden democrático y, por ello, promueve una teoría del Estado capaz de proporcionar cohesión social. La idea de un Estado plural, tal como la teoriza Laski, debe ser rechazada. Para Schmitt, la protección irrestricta del pluralismo es irreconciliable con la estabilidad y la permanencia necesarias para el funcionamiento de una sociedad democrática.

Más concretamente, la cuestión de la autoridad se refiere a la dependencia de la autoridad de la ley respecto a su fuente. A lo largo de sus escritos constitucionales, Schmitt lamenta el descuido de la cuestión de la autoridad (o legitimidad, como él la denomina en sus escritos constitucionales de la década de 1920). Es importante señalar aquí que, hasta el ascenso irreversible de la Alemania nazi en 1933, el principal interés de Schmitt radica en la protección del orden jurídico existente en la Alemania de Weimar, incluso si eso significa recurrir a medidas extremas, incluida una nueva forma de dictadura personificada por el *Reichspräsident* (Schmitt, 2014, pp.

211-257). Por supuesto, esto no puede confundirse con una defensa de la democracia en el sentido de un régimen democrático liberal; Schmitt probablemente favorecía alguna forma de *Führerstaat* fascista. Y con la Ley de Habilitación de 1933, el ascenso de la Alemania nazi se vuelve inevitable, Schmitt cambió de rumbo en sus lealtades políticas. Se prepara para su nuevo papel como "jurista de la corona" del Tercer Reich. La *Machtergreifung* (toma del poder) nacionalsocialista constituye una "revolución legal" que rompe con el orden político anterior y, por lo tanto, instituye un nuevo marco de legitimidad. A continuación, Schmitt pronuncia numerosas conferencias y publica numerosos escritos, a menudo terminados apresuradamente, con los que pretende proporcionar la justificación jurídica para traducir el estado de excepción en curso bajo Hitler en la normalidad de un orden constitucional (Mehring, 2009, pp. 319–335). Sin embargo, su principal interés sigue siendo el mismo: que se reprima el caos y se garantice la previsibilidad de los procesos legales y el orden constitucional. Schmitt sigue siendo ante todo un jurista, por lo que la existencia de un orden constitucional concreto, junto con el grado de regularidad jurídica que proporciona, siempre es preferible al caos del vacío legal que acompaña a la política revolucionaria. Para Schmitt, la provisión de un orden concreto debe ser la preocupación central de la teoría constitucional. Jacob Taubes (2004) nos recuerda:

> Schmitt solo estaba interesado en una cosa: que el partido, que el caos no llegara a la cima, que el Estado permaneciera. Sin importar el precio. Esto es difícil de entender para los teólogos y filósofos, pero en lo que respecta al jurista, siempre que sea posible encontrar, aunque sea una forma jurídica, por muy ingeniosa que sea, hay que hacerlo sin falta, porque de lo contrario reina el caos. Esto es lo que él [Schmitt] más tarde denomina el katechon: el retenedor [der Aufhalter] que frena el caos que empuja desde abajo. (p. 103)

Según Schmitt, incluso las interpretaciones liberales del constitucionalismo seguían presuponiendo la existencia de una entidad funcional que pudiera proporcionar una decisión positiva a través

de la cual se instituyera y legitimara un orden político concreto. La fe ciega en algún tipo de principio inmanente del que se pudiera derivar la validez última, que él encuentra en la obra de sus colegas de la tradición liberal, incluido Hans Kelsen, es errónea, ya que no existen categorías inmanentes que puedan sustituir el papel autoritario de la religión.

Se ha escrito mucho sobre esta crítica al positivismo liberal en los escritos constitucionales de Schmitt del periodo de Weimar, que según él no pueden responder a la cuestión del origen de las leyes y, por lo tanto, descuidan la cuestión de la legitimidad en el derecho. Sin embargo, como demuestra Samuel Moyn (2008), Arendt también critica las teorías positivistas del derecho por ser "abierta o encubiertamente religiosas en su esencia", a pesar de surgir de la oposición a las teorías del derecho natural (p. 82). Ambos pensadores reconocen, pues, que las constituciones modernas carecen de dos características esenciales que la Iglesia católica romana había incorporado. Por un lado, lo que falta en la modernidad desencantada es una noción teológica de la autoridad en forma de absoluto. Por lo tanto, la Revolución Francesa obligó a la filosofía a ocuparse "de los asuntos humanos, esto es, a descubrir la verdad absoluta en un dominio que es gobernado por las relaciones interhumanas y que, por tanto, es relativo por definición" (Arendt, 2006b, p. 70). Lo que los revolucionarios se propusieron fue precisamente establecer una ley fundamental, es decir, el marco jurídico que sirviera de "ley superior" de la que pudieran derivar su legitimidad todas las acciones posteriores y que pudiera funcionar como fuente de autoridad en sí misma. Arendt describe la tarea de encontrar una forma de situar la ley por encima del hombre como "el problema de cuadrar el círculo". Cita a Rousseau, quien afirma que "en realidad se necesitan dioses" para que las leyes se deriven de fundamentos superiores que les den validez. Sin embargo, esos dioses ya no existen en la modernidad; "Dios ha muerto", según la fórmula nietzscheana. Más allá de eso, sin embargo, lo que el pensamiento constitucional en Europa, y también en América, había heredado del cristianismo es una transformación del concepto de

autoridad que lo hizo dependiente de su fuente: "el monoteísmo transformó por completo la noción de legalidad entre la época clásica y la moderna e hizo ineludible un modelo de mando" (Moyn, 2008, p. 82).

No sería sorprendente que Arendt imaginase a Schmitt como un interlocutor central en este punto, dada la notable afinidad entre sus preocupaciones. Ambos atribuyen un papel decisivo a la fuerza estabilizadora de un cuerpo político. Schmitt se preocupa ante todo por proteger la normalidad política, que garantiza la estabilidad y, por ende, la previsibilidad del derecho y de los procedimientos constitucionales. Arendt, por su parte, también entiende que la existencia de un espacio público es decisiva para dotar de una relativa durabilidad a las acciones humanas: sin un contexto que las preserve, las palabras y los actos serían olvidados en el mismo momento en que aparecen. Podría pensarse que es precisamente en torno a la noción de soberanía, que en la modernidad sustituyó a la autoridad religiosa tradicional, donde Arendt y Schmitt se distancian radicalmente. Sin embargo, como mostraré a continuación, ambos coinciden en un diagnóstico crucial: la "soberanía popular", donde la autoridad teológica se transfiere del monarca al pueblo, puede ser la consecuencia inevitable de la secularización, pero permanece inoperante porque sigue dependiendo de una estructura teológica.

3. El problema de la soberanía popular

En la base del interés schmittiano por el concepto de soberanía, elaborado especialmente en *Teología política*, se encuentra una pregunta más fundamental: ¿cómo garantizar la unidad y estabilidad de un cuerpo político una vez que la autoridad divina, encarnada por el monarca, ha dejado de ser posible en la modernidad? A la luz de las revoluciones modernas, Arendt y Schmitt coinciden en que el momento fundacional presupone el ejercicio voluntario del poder político, un acto *ex nihilo*. Schmitt (1971) sostiene que, en la modernidad secular, la única fuente válida de esta decisión debe ser el pueblo soberano, porque "la legitimidad plebiscitaria es la

única especie de justificación estatal que hoy debe reconocerse en general como válida" (p. 146). En este sentido, Schmitt defiende la idea de soberanía popular frente a autores como Grocio, quien consideraba que el pueblo no posee soberanía inalienable e intransferible. Para Schmitt, la incorporación moderna del pueblo como poder soberano es una "consecuencia inevitable del pensamiento democrático" (p. 100). La afirmación es sociológica, no normativa: Schmitt no defiende la participación democrática como criterio normativo de legitimidad. De hecho, es precisamente esta lectura sociológica la que le permite transformar sin dificultad la idea democrática de soberanía popular en una teoría abiertamente antidemocrática y decisionista de la soberanía. Lo que Schmitt demuestra a continuación es la contradicción estructural entre dos ideas de "pueblo" presentes en las constituciones modernas. Las constituciones democráticas suponen, por una parte, la existencia de un "pueblo"-sujeto político unitario, capaz de tomar decisiones coherentes y servir de autoridad secular; por otra parte, encontramos también el compromiso con el pluralismo político, que contradice la idea de una voluntad popular unificada necesaria para ejercer la soberanía.

Para Schmitt, las revoluciones modernas constituyen el ejemplo más claro de cómo el acto fundacional, el ejercicio originario del poder político por parte del pueblo soberano, reproduce la forma del milagro teológico, una irrupción absoluta de lo divino en el mundo humano. Según Schmitt, la práctica y la teoría francesa durante la Revolución "capturan de forma brillante" la verdad política de que todo acto constituyente se apoya en la preexistencia de una nación étnicamente homogénea, capaz de diferenciarse de otros pueblos e incluso de combatirlos cuando sea necesario (Scheuerman, 1997, pp. 142–144). La Revolución francesa proclamó la validez absoluta del *pouvoir constituant* popular, es decir, del poder constituyente del pueblo, para llenar el vacío que quedó después de que fueran eliminadas las estructuras tradicionales de poder del *ancien régime*. Sin embargo, esto solo fue posible gracias a la preexistencia de una nación étnicamente homogénea que po-

día presuponer la existencia de una *volonté générale*. La existencia, o el presupuesto, de una homogeneidad étnica en la Revolución francesa logra ocultar la tensión paradójica que se encuentra en el corazón de la idea de soberanía popular. Entonces, en el momento constituyente, la pluralidad debe ser suprimida por completo.

Los críticos de Schmitt no se equivocan al calificar esta teoría decisionista de la soberanía como dependiente de la homogeneidad orgánica, sustantiva y étnica de la comunidad política —lo que Habermas (1998) denomina el "etnonacionalismo militante" schmittiano (p. 148). Como recuerda Sluga (2012), en *Staat, Bewegung, Volk* Schmitt insiste explícitamente en la necesidad de una homogeneidad entre el pueblo y su líder: "una identidad en su forma de vida y, presumiblemente, también en su configuración racial" (p. 162). Sin embargo, para Schmitt, esto es un requisito inherente a la idea democrática de la soberanía popular, que puede haber sido descuidado por los pensadores liberales, pero que es una realidad que no puede simplemente ignorarse invocando algún tipo de principio inmanente, como hicieron sus oponentes liberales, como Kelsen (al menos según la interpretación de Schmitt). Para Schmitt (1968), es un hecho indudable que "no ha existido ningún Estado tan democrático que en él hayan gobernado realmente todos, incluyendo los pobres (inopes), las mujeres y los niños y en el que en verdad el gobierno no hubiese sido transferido a solo unos pocos" (p. 60). Por tanto, no es realmente el pueblo, entendido como el *demos* en toda su pluralidad y multiplicidad, el que actúa, sino "el pueblo" en cuanto entidad unificada y constituido como *ethnos*. El pueblo, en su masa desorganizada y en su doble condición ontológica de "pueblo" y "plebe", no puede, sin embargo, ejercer la soberanía. Debido a su carácter dividido y excesivo, la soberanía popular fracasa cuando debe actuar, fundar, gobernar o instituir, y, allí donde no existe homogeneidad nacional, requiere una decisión y, por tanto, una autoridad personal. De este modo, un elemento despótico se vuelve inevitable. La soberanía popular depende, por consiguiente, de una *auctoritas interpositio* capaz de representar, en el sentido literal de hacer presente, a un pueblo soberano: "la

voluntad del pueblo surge sólo como resultado de un sistema de vigencias o acaso ficciones". (Schmitt, 1996, p. 245).

Arendt coincide con Schmitt en su interpretación de la Revolución francesa como el proceso mediante el cual la autoridad fue depositada en el pueblo bajo la forma del soberano popular. El pueblo pasó entonces a ser concebido como una entidad demiúrgica, capaz de establecer nuevos fundamentos en virtud de una voluntad absoluta: originada en sí misma y dotada de un poder legislativo supremo la voluntad popular se convierte en el fundamento último de la política. Según Arendt, detrás de esta concepción se encuentran los "hábitos de pensamiento de Occidente", que supone que todo nuevo comienzo debe explicarse en términos de un absoluto del cual surge. Esto llevó a los revolucionarios a buscar ese absoluto precisamente en el momento en que estaban derribando las jerarquías y tradiciones del *ancien régime*. (Arendt, 2006b, p. 284).

> En la medida en que el universo y todo en él puede ser remontado hasta la región de esta absoluta Unicidad, la Unicidad está enraizada en algo que puede estar más allá del razonamiento de los hombres temporales y poseer, sin embargo, una especie de racionalidad propia: puede *explicar*, dar cuenta lógica de lo existencialmente inexplicable. Y la necesidad de explicación en ninguna parte es más fuerte que en presencia de un nuevo acontecimiento desconectado que quiebre el *continuum*, la secuencia del tiempo cronológico. (Arendt, 1984, p. 486)

El poder originario que funda un orden político está íntimamente relacionado, por tanto, con el poder creativo de los hombres. Es un acto libre, "si no se ve afectado ni es provocado por nada que le precede"; pero al mismo tiempo su fuente debe ofrecer su propia justificación "si ha de ser satisfactoria" En la medida en que el acto "se convierte inmediatamente en una causa de lo que seguirá [...] deberá mostrar el acto como la continuidad de una serie precedente; esto es, deberá renegar de la misma experiencia de la libertad y la novedad" (Arendt, 1984, p. 489). Esta continuación no puede ser proporcionada por los propios fundadores, porque quienes se unen para fundar un nuevo cuerpo político

son ellos mismos inconstitucionales, "es decir, carecen de autoridad para hacer lo que se han propuesto" (Arendt, 2006b, p. 253). Esto solo sería posible si ya existiera el sentido de una nación, que es excluyente, o una experiencia común de libertad, como Arendt imaginó que era la razón por la que la Revolución Americana tuvo éxito y se llevó a cabo sin violencia. (No hace falta decir que la descripción que hace Arendt de la Revolución Americana aquí es distorsionada).

Se puede decir que Arendt extrae consecuencias mucho más radicales de la pérdida de la función autoritaria de la religión que Schmitt. Las razones para ello son dos: Arendt es ambigua sobre la desaparición de las formas tradicionales de autoridad en la modernidad. Tiene claro que la pérdida de los fundamentos metafísicos de los que la acción política podía derivar su legitimidad trae consigo inseguridad e imprevisibilidad al ámbito público. Sin embargo, también reconoce que liberarse de las ataduras de las verdades absolutas y las jerarquías tradicionales deja un nuevo espacio para que florezca la pluralidad humana (véase Honig, 1991, pp. 97-113). La cuestión principal, sin embargo, es que no está de acuerdo con el objetivo de Schmitt de encontrar simplemente un sustituto secular al mandato divino que deje intactas las estructuras teológicas. Para ella, esto continúa una tradición filosófica profundamente antipolítica, que busca oprimir la pluralidad humana en su esencia misma. En una carta a su maestro Karl Jaspers de octubre de 1950, queda claro que, tras terminar su obra Los orígenes del totalitarismo, Arendt se interesó especialmente por "la afinidad entre la filosofía y la tiranía" (véase Sluga, 2012, p. 156). Según Arendt, ya en Platón encontramos la aspiración de escapar de las debilidades de la política, que surge de la frustración con la acción a través de la regulación despótica de la pluralidad humana. Esto se ha convertido en la raíz misma de cierta tradición filosófica occidental:

> La gran tradición del pensamiento occidental acusa a la libertad de atraer al hombre a la necesidad, condena la acción, el espontáneo comienzo de algo nuevo, ya que sus resultados caen en una predeterminada red de relaciones que invariablemente arrastran con ellas al

> agente, quien parece empeñar su libertad en el instante en que hace uso de ella. (Arendt, 2009, p. 254)

Arendt dedicó la mayor parte de su carrera al desarrollo de una teoría política que parte de la pluralidad humana y la protege. Esto implica dejar atrás la búsqueda de valores absolutos, o "barandillas", como ella los llama. Por lo tanto, Arendt refuta categóricamente el llamamiento de Jonas a reavivar la investigación de los fundamentos últimos. Buscar consuelo en viejas "barandillas" o "pasamanos", o buscar otras nuevas puede ser algo humano, pero ambas cosas son una forma de teorizar "de mala fe":

> … se podría decir que aquellos que aún estaban firmemente convencidos de los llamados valores antiguos fueron los primeros en estar dispuestos a cambiar sus antiguos valores por un nuevo conjunto de valores, siempre y cuando se les proporcionara uno. Y esto me da miedo, porque creo que en el momento en que le das a alguien un nuevo conjunto de valores —o ese famoso "pasamanos"—, puedes cambiarlo inmediatamente. Y lo único a lo que se acostumbra esa persona es a tener una "barandilla" y un conjunto de valores, sin importar cuáles sean. No creo que podamos estabilizar de forma definitiva la situación en la que nos encontramos desde el siglo XVII… (Arendt, citada en Hill, 1979, p. 314).

Teniendo en cuenta la atención que Arendt presta a Schmitt en *Los orígenes del totalitarismo*, es muy posible que Schmitt estuviera presente en su mente como uno de los últimos partidarios de esta tradición. Para Arendt, la búsqueda de absolutos que se encuentra en el corazón de esta tradición metafísica era perjudicial, políticamente hablando, y contribuyó al hecho de que fueran los filósofos, entre los que destacaba, por supuesto, Martin Heidegger, los primeros en apoyar un régimen que perseguía a sus colegas y amigos. Amar el mundo significa comprenderlo y reconciliarse con él tal y como es, y para Arendt (1971), las "modernas "muertes" de Dios, de la metafísica y, por extensión, del positivismo pueden ser acontecimientos de enorme importancia; pero, en último término, son acontecimientos que tienen lugar en el pensamiento y que afectan

profundamente nuestra manera de pensar, nuestra propia capacidad de pensar, es decir, el hecho mismo de que el ser humano" (p. 421).

Hemos visto que Arendt y Schmitt comparten el diagnóstico de que el declive de la religión y el fin de la metafísica han dejado a la modernidad sin la fuerza estabilizadora de las formas tradicionales de autoridad. Sin embargo, las consecuencias que extraen de ello son fundamentalmente diferentes. Mientras que Schmitt busca un sustituto en forma de "teología política", Arendt trata de evitar continuar con una tradición profundamente problemática de opresión de la pluralidad humana, la condición misma de lo político, a través del despotismo de las ideas y la metafísica. Arendt y Schmitt nos confrontan así con dos respuestas diferentes a la "soberanía popular" moderna, a medida que la forma secular de autoridad se traslada del monarca al pueblo. A continuación, nos centraremos primero en Schmitt, que busca sustituir las formas tradicionales de autoridad mediante el desarrollo de una teología política que responda a las estructuras teológicas que, según él, siguen vigentes incluso después del declive de la religión. Con ello, Schmitt se convierte para Arendt (2006b) en "el más capaz defensor de la soberanía" (p. 289 n21) y, por lo tanto, en un adversario importante. Sin embargo, dado que para ella la política debe partir siempre del hecho de la pluralidad humana, se requiere una respuesta verdaderamente secular a la desaparición de la autoridad que busque el fundamento del ser político conjunto en la capacidad de la acción humana misma.

4. Schmitt: "El defensor más capaz de la soberanía"

Schmitt y Arendt son conscientes de la homogeneización violenta de la pluralidad que resulta necesaria para que el pueblo pueda constituirse como un soberano político con la capacidad de actuar, como lo describe Kalyvas (2008), como "un sustituto de las cualidades personales del monarca depuesto" (p. 212). Para Schmitt, los revolucionarios franceses (y también los estadounidenses) son ejemplos de cómo se satisface la necesidad de justificar

la creación de un nuevo orden político mediante un cambio conceptual que traslada la soberanía al pueblo. Schmitt no considera posible romper con esta tradición a través de su propia conceptualización de la soberanía.

Con *Teología política*, Schmitt deja claro que la decisión política es inseparable de la idea de la omnipotencia divina. Para él, no hay otra salida al "círculo vicioso" que una imposición violenta del orden. Esta es la razón por la que Schmitt (2005) mitifica la decisión sobre la excepción como el momento de la intervención divina, que "nace de la nada" (p. 32) y, por lo tanto, adopta la misma forma que el milagro en la religión: "La excepción perturba la unidad y el orden del esquema racionalista" (Schmitt, 2009, p. 19). Con su teoría decisionista de la soberanía, que proclama en Teología política, Schmitt continúa el legado teológico de comparar la acción política con una interpretación cristiana de la Voluntad absoluta, que, como dice Arendt (2006b), en la modernidad toma la forma de una "deificación del pueblo (…) a imagen del Dios cuya Voluntad *es* la Ley" (p. 251). Es la condición previa necesaria para "el pueblo" y, por lo tanto, hace posible la soberanía popular en primer lugar. De esta manera, Schmitt evita la tendencia totalitaria de un soberano con múltiples cabezas mediante una solución mucho más confiable y estable, aunque autoritaria: la homogeneización del pueblo a través de la intervención del soberano, cuya autoridad se demuestra precisamente en la decisión.

Aunque Arendt no se refiere directamente a Schmitt, en su *Denktagebuch* (2022, p. 17) señala que Hobbes, figura central en la conceptualización política de Schmitt, es el único pensador político significativo que ha comprendido la pluralidad de la condición humana. Pero, como señala un poco más adelante, lo había hecho mediante "el derrocamiento de todos a favor de uno", y así había resuelto el problema de la pluralidad humana solo de manera negativa (Arendt, 2006b, p. 81). Para Arendt (2018), Schmitt es "es el mejor defensor de la idea de soberanía" porque Schmitt "reconoce abiertamente que la raíz de la soberanía es la voluntad: soberano es el que desea y manda" (p. 211 n. 21). En el cristianismo, el poder demiúrgico de

crear y comenzar *ex nihilo* se volvió hacia dentro como la decisión voluntaria sin factores externos de determinación. La facultad de la voluntad se transmite desde el cristianismo primitivo a través de su forma institucional en la Iglesia y el papa hasta el monarca absoluto y llega al cuerpo político moderno en forma de soberanía popular. Según Arendt, la idea de la soberanía popular reproduce las estructuras teológicas de una forma de autoridad monárquica judeocristiana y, por lo tanto, no puede considerarse un concepto secular. En este sentido, su crítica coincide con los argumentos de Schmitt sobre el origen teológico de las ideas políticas seculares "Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados", dice la famosa frase de *Teología política* (Schmitt, 2005, p. 37). Esto se manifestó en el argumento jacobino de que "todo el poder proviene del pueblo", que "contiene un significado parecido a la creencia de que todo el poder de la autoridad viene de Dios" (Schmitt, 2008, p. 67).

Para Arendt (1984), sin embargo, las consecuencias de remontarse desde [los orígenes históricos de la política] "hasta la región de esta absoluta Unicidad" (p. 486) son graves. A diferencia de Schmitt, rechaza categóricamente la idea de la soberanía popular, porque considera que elimina la pluralidad humana y, con ello, la condición indispensable, *sine qua non*, de la política: aquello que hace posibles los nuevos comienzos y que permite que los actos fundacionales sean excepcionales en primer lugar. Esta idea contiene en su núcleo una tendencia totalitaria, si entendemos el totalitarismo, que, según Arendt (2019), "reemplaza a las fronteras y los canales de comunicación entre individuos por un anillo de hierro que los mantiene tan estrechamente unidos como si su pluralidad se hubiese fundido en un hombre de dimensiones gigantescas" (p. 624). En *Sobre la revolución* (2006), Arendt se opone explícitamente a trasladar la voluntad divina al ámbito de la política. Según ella, durante la Revolución francesa esa voluntad fue asumida por el pueblo, lo que terminó dando lugar a la aparición de "un monstruo de mil cabezas, de una masa que se mueve como un cuerpo y que actúa como si estuviese poseída por una voluntad" (p. 125).

Así como Arendt entiende a Schmitt como "el defensor más capaz de la soberanía", también debe ser leída como quien probablemente ofrece la respuesta más coherente al decisionismo de Schmitt, porque reconoce que el problema no reside únicamente en sus inclinaciones fascistas evidentes, sino en una concepción teológica de la voluntad que se encuentra en el núcleo de su pensamiento. Sin embargo, Arendt no logra proporcionarnos una teoría secular de la fundación política y, por tanto, tampoco una respuesta completamente convincente al giro de Schmitt hacia la teología política. Arendt se esfuerza por explicar el momento fundacional de la revolución americana a una serie de promesas y pactos mutuos, evitando así la necesidad teológica de recurrir a absolutos. Sin embargo, como señala Moyn, Arendt no logra ofrecer una concepción secular convincente de los pactos que permita separar este concepto de su profunda herencia religiosa. En última instancia, los revolucionarios estadounidenses confiaron en "la protección de la providencia divina" para los pactos, cuando se hicieron "en presencia de Dios" (Arendt, 2006, p. 227), como "el Juez Supremo del mundo" o, al menos, los fundadores estadounidenses también asumieron el carácter absolutista de las verdades evidentes en las que se basa la Declaración de Independencia ("Sostenemos como verdades evidentes"), como han señalado Bonnie Honig (1991) y Huegel (en prensa). Arendt nos deja, por tanto, con el siguiente reto: ¿podemos imaginar una forma en la que la acción política en sí misma pueda convertirse en la fuente de legitimidad sin depender de un fundamento trascendente? ¿Y sin elevar la decisión en sí misma a fundamento absoluto, como hace Schmitt?

En su última obra filosófica, *La vida del espíritu*, Arendt llega a valorar mucho más el papel de la voluntad en la acción política. Allí recurre a la concepción de Agustín del ser humano como un *initium*, es decir, como un nuevo comienzo en sí mismo, precisamente porque el ser humano "podía ser dotado con la capacidad de querer y no-querer" (Arendt, 1984, p. 372). Dado que el ser humano es un ser temporal, ni él ni sus acciones son eternos ni absolutos, sino que únicamente pueden orientarse hacia el futuro. La

capacidad humana para comenzar es "un relativo primer comienzo" y sigue constituyendo "un absoluto primer comienzo, no en el tiempo, sino en la causalidad". De este modo, Arendt nos ofrece una comprensión ordinaria del comienzo que no es absoluta, como el *principium*, la creación del Cielo y la Tierra desde la nada, sino relativa: el *initium*, la capacidad humana de espontaneidad dentro de un mundo que ya existía antes en el tiempo. Esta comprensión relativa y humana del milagro podría constituir el punto de partida para una teoría de la soberanía decisionista que, al mismo tiempo, reconozca su carácter limitado y evite así la opresión violenta de la pluralidad que se encuentra en el núcleo de la teoría de Schmitt.

Referencias

Arendt, H. (1955). *Hannah Arendt Papers: Subject File, -1975; Courses; University of California, Berkeley, Calif.; Ideologies, seminar, 1955; 1 of 2. - 1975, 1949* [Manuscript/Mixed Material]. Library of Congress. https://www.loc.gov/item/mss1105600990/

Arendt, H. (1964–1966). *Hannah Arendt Papers: Speeches and Writings File, -1975; Essays and lectures; "Truth and Politics," essay and lectures, 1964 to 1966; Other drafts; 3 of 4. - 1975, 1923* [Manuscript/Mixed Material]. Library of Congress. https://www.loc.gov/item/mss1105601321/

Arendt, H. (1965–1966). *Hannah Arendt Papers: Subject File, -1975; Students; Cornell University, Ithaca, N.Y.; Class lists and examinations, 1965 to 1966. - 1966, 1965* [Manuscript/Mixed Material]. Library of Congress. https://www.loc.gov/item/mss1105601024/

Arendt, H. (1971). Thinking and moral considerations: A lecture. *Social Research, 38*(3), 417–446.

Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu: El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política* (M. McCarthy, Ed.). Ediciones Paidós

Arendt, H. (2005). *Ensayos de comprensión: 1930-1954* (A. Serrano de Haro, Trad.). Caparrós Editores.

Arendt, H. (2006b). *Diario filosófico: 1950-1973* (U. Ludz & I. Nordmann, Eds.; R. Gabás, Trad.). Herder.

Arendt, H. (2006a). *Sobre la revolución* (P. Bravo, Trad.). Alianza Editorial.

Arendt, H. (2009). *La condición humana* (R. Gil Novales, Trad.). Paidós

Arendt, H. (2018). *Entre el pasado y el futuro: Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Partido de la Revolución Democrática.

Arendt, H. (2019). *Los orígenes del totalitarismo* (G. Solana, Trad.). Alianza Editorial.

Balakrishnan, G. (2005). *The enemy: An intellectual portrait of Carl Schmitt*. Verso.

Chryssostalis, J. H. (2013). Reading Arendt "reading" Schmitt. Reading *Nomos* otherwise? In M. Drakopoulou (Ed.), *Feminist encounters with legal philosophy* (pp. 158–184). Routledge.

Habermas, J. (1998). *The inclusion of the other: Studies in political theory*. MIT Press.

Hill, M. A. (Ed.). (1979). *Hannah Arendt: The recovery of the public world*. St. Martin's Press.

Honig, B. (1991). Declarations of independence: Arendt and Derrida on the problem of founding a republic. *American Political Science Review, 85*(1), 97–113.

Huegel, V. (en prensa). *From Authority to Authoritarianism and Back Again: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*. SUNY Press.

Jay, M. (1985). *Permanent exiles: Essays on the intellectual migration from Germany to America*. Columbia University Press.

Jurkevics, A. (2017). Hannah Arendt reads Carl Schmitt's *The Nomos of the Earth*: A dialogue on law and geopolitics from the margins. *European Journal of Political Theory, 16*(3), 345–366.

Kalyvas, A. (2008). *Democracy and the politics of the extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*. Cambridge University Press.

Lindahl, H. (2006). Give and take: Arendt and the *Nomos* of political community. *Philosophy & Social Criticism, 32*(7), 881–901.

Materiales de archivo

Mehring, R. (2009). *Carl Schmitt: Aufstieg und Fall*. C. H. Beck.

Moyn, S. (2008). Hannah Arendt on the secular. *New German Critique, 35*(3), 71–96.

Mußgnug, D., Mußgnug, R., & Reinthal, A. (Eds.). (2007). *Briefwechsel Ernst Forsthoff–Carl Schmitt: 1926–1974*. Akademie-Verlag.

Plaetzer, N. (2023). Eichmann in Plettenberg: Carl Schmitt reads Hannah Arendt. *Modern Intellectual History, 20*(1), 270–297.

Scheuerman, W. E. (1997). Revolutions and constitutions: Hannah Arendt's challenge to Carl Schmitt. *Canadian Journal of Law & Jurisprudence, 10*(1), 141–161.

Schmitt, C. (1935). *Staat, Bewegung, Volk*. Hanseatische Verlagsanstalt.

Schmitt, C. (1968). *La dictadura: Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria* (J. Díaz García, Trad.). Revista de Occidente.

Schmitt, C. (1971). *Legalidad y legitimidad* (J. Díaz García, Trad.). Aguilar.

Schmitt, C. (1996). *Teoría de la Constitución* (F. Ayala, Trad.). Alianza Editorial.

Schmitt, C. (2008). *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual* (P. Madrigal Devesa, Trad.). Tecnos.

Schmitt, C. (2009). *Teología política* (F. J. Conde & J. Navarro Pérez, Trads.). Trotta.

Schmitt, C. (2011). *Catolicismo romano y forma política* (P. Madrigal, Trad.). Tecnos.

Schmitt, C. (2014). Staatsethik und pluralistischer Staat (1930). En *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles 1923–1939* (4.ª ed., pp. 151-165). Duncker & Humblot.

Sluga, H. (2012). The pluralism of the political: From Carl Schmitt to Hannah Arendt. *Studia Philosophica Wratislaviensia*, Supplement, 155–169.

Taubes, J. (2004). *The political theology of Paul* (A. Assmann, Trans.). Stanford University Press.

Villa, D. R. (1996). *Arendt and Heidegger: The fate of the political*. Princeton University Press.

Volk, C. (2010). From *Nomos* to *Lex*: Hannah Arendt on law, politics, and order. *Leiden Journal of International Law, 23*(4), 759–779.

Wolin, R. (1990). *The politics of being: The political thought of Martin Heidegger*. Columbia University Press.

CAPÍTULO 11

SCHMITT: DE LA DECISIÓN ESTATAL A LA DECISIÓN PARTISANA

Ricardo Laleff Ilieff [1]

RESUMEN

El presente artículo recupera el pensamiento schmittiano desde una perspectiva ontológico-política. Para ello, emplea los co-

1 Filiación institucional: Universidad de Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Gino Germani-CONICET. Resumen biográfico: Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Se desempeña como Investigador del CONICET y del Instituto Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Director de la Maestría en Teoría Política y Social (UBA) y Coordinador del Grupo de Estudios en Subjetivación y Orden Político (GEOP) del Instituto Germani. Además, ejerce como profesor de grado en la Carrera de Ciencia Política (UBA) y de posgrado en diversos programas nacionales e internacionales. Su producción intelectual incluye la dirección de varias compilaciones y la autoría de obras como *Lo político y la derrota. Un contrapunto entre Antonio Gramsci y Carl Schmitt* (Guillermo Escolar, 2020) y de la saga "Política y ontología lacaniana" (Miño y Dávila), conformada por *Poderes de la abyección* (tomo I, 2022) —recientemente publicado al inglés por la editorial Routledge— y *El secreto de Edipo* (tomo II, 2024). Contacto: ric.lal.ilie@gmail.com

nocidos desarrollos de Oliver Marchart sobre el pensamiento posfundacional y la diferencia ontológica que este adopta como piedra angular. En este sentido, se buscará inscribir a Schmitt dentro de esta tradición, la cual representa a su vez el abordaje de un horizonte de significación epocal caracterizado por la imposibilidad de reducir la política a un fundamento último. Así, se propone revisar la noción schmittiana amigo-enemigo (presente en *El concepto de lo político*) y problematizarla desde los desarrollos que el propio autor alemán expuso en su trabajo tardío intitulado *Teoría del partisano*. De esta manera, se terminará recuperando un punto ciego de la noción de decisión, que pone en jaque la propia estabilidad de la distinción schmittiana referida sobre lo político.

Keywords: amigo; enemigo; Estado; partisano; teología política

ABSTRACT

This article recovers Schmitt's thought from an ontological-political perspective. To do this, it employs the well-known developments of Oliver Marchart concerning post-foundational thought and the ontological difference that this perspective adopts as its cornerstone. In this sense, the article seeks to inscribe Schmitt within this tradition, which in turn represents the approach to an epochal horizon of signification characterized by the impossibility of reducing politics to an ultimate foundation. Thus, the paper proposes to review the Schmittian notion of friend-enemy (present in *The Concept of the Political*) and to problematize it based on the developments that the German author himself put forth in his late work entitled *Theory of the Partisan*. In this way, the article ultimately recovers a blind spot of the notion of decision, which calls into question the very stability of the Schmittian distinction regarding the political.

Palabras clave: friend; enemy; state; partisan; political theology

Introducción

¿Dónde radica el hecho de que nos veamos obligados, una y otra vez, a volver a la obra de Carl Schmitt para pensar lo político? ¿En qué aspecto de su prolífica trayectoria intelectual y polémica reside el secreto de su incontrastable influencia hasta nuestros días? ¿Residirá acaso en algunas de sus formulaciones más importantes —en sus conceptos tan singulares, su teorema de la secularización, o sus críticas a la relación entre derecho y política— o en sus agudas intervenciones en el marco de la crisis de la República de Weimar —tan esclarecedoras de ciertas problemáticas que persisten sobre la democracia—? ¿O tal vez en su polémica adscripción al nacionalsocialismo, en sus horrores y abyecciones? La respuesta, quizás, radica en el peso que aportan todos estos elementos; en la densidad de una obra que ha cruzado casi la totalidad del siglo XX. Schmitt ha sido una figura crucial para todo aquel que se haya querido adentrar en los dominios de la conflictividad política. Cualquier estudio que se dedique a desplegar uno o varios de estos aspectos enunciados —incluso de otros no mencionados por nosotros—, estará indudablemente próximo a dar con las respuestas a estos interrogantes.

Sin embargo, su obra debe seguir siendo evaluada en vistas a pensar en qué medida conserva su capacidad explicativa. Quisiéramos aquí colaborar con tal tarea y concebir al pensamiento schmittiano como síntoma de un horizonte epocal y, por lo tanto, como parte de su arcana. Ese horizonte ha sido delineado por una limitación ontológica: cimentar la vida en común a partir de la imposibilidad de encontrar una verdad total o inmutable. Sobran los autores que han subrayado este desafío y, sin embargo, Schmitt sigue siendo clave para ello. El posfundacionalismo se ha montado sobre tal horizonte, ha pensado en él. Su valor continúa siendo el de expresar un impasse del que la política no ha salido y la teoría tampoco ha terminado de imaginar. Así, nuestra época es posfundacional; nuestra época parece estar delineada en muchas de las páginas que Schmitt legó para pensar los más diversos escenarios de la política alemana y europea desde la Primera Gran Guerra en

adelante. Somos herederos de Schmitt, nos guste o no; denostemos su pensamiento, aborrezcamos su biografía o admiremos su perspicacia o, dicho de otro modo, nuestra época sigue siendo schmittiana, aun cuando su coyuntura no sea la nuestra. Por ello, procuramos hacer menos de Schmitt un autor que se encuentra en la base del posfundacionalismo, que un autor en sí mismo posfundacional. Procuramos, así, remarcar su carácter de pensador ontológico-político; de pensador de una ontología que reafirma el carácter histórico-radical de las prácticas sociales. Lo político se despliega en la historia, y la historia se revela como un tejido imposible de desarmar, del que solo es factible enhebrar algunos trazos.

En lo que sigue, recuperaremos muy brevemente cómo aparece el nombre de Schmitt en el canónico y ya clásico trabajo de Oliver Marchart (2009), para luego retomar algunos hilos de la reflexión de este académico austríaco y enredarlos en una reflexión sobre el propio criterio amigo-enemigo, vertebrador del pensamiento del jurista alemán. En ese marco, veremos cómo Schmitt presenta el concepto de lo político en su texto homónimo de 1927, y en qué medida sitúa ya en él una excedencia en relación con las formas institucionales e, incluso, el propio Estado. Luego buscaremos dirigirnos hacia uno de sus últimos escritos —*Teoría del partisano*— donde presenta una reflexión en línea con esos desarrollos esgrimidos más de treinta años atrás. Leer articuladamente ambos escritos mostrará una modificación en torno a la posibilidad de la decisión, que lejos de tratarse de una contradicción, revela el punto ciego de la matriz ontológica schmittiana. Y así, pues, quedará establecida menos su inactualidad que la necesidad de pensar lo político junto con otros campos de indagación.

1. Schmitt y el origen del posfundacionalismo

El gran mérito de Oliver Marchart (2009) estriba en haber conceptualizado un campo de pensamiento poniendo a dialogar un conjunto de obras notables de la segunda mitad del siglo XX bajo un mismo significante: "posfundacionalismo".

Marchart lo hizo identificando tonos similares entre pensadores capitales de un mismo período histórico. Sin embargo, como destaca en su escrito, las posibles coincidencias entre los autores seleccionados lejos están de conllevar la existencia de una corriente reconocida o adscrita por ellos mismos.[2] Podría decirse que es en verdad a Marchart a quien le debemos la fundación de una suerte de tradición a través de un gesto retrospectivo de análisis; gesto que ha circunscrito un momento teórico singular de la reflexión política, cuya importancia dura hasta nuestros días. Así, los capítulos que Marchart le destina —en el siguiente orden de aparición— a Jean-Luc Nancy, Claude Lefort, Alain Badiou y Ernesto Laclau se valen de otros autores no menos influyentes del período para demostrar ese magma de significación común. El posfundacionalismo es algo más que una mera clasificación o una opción teórica de una serie de intelectuales: es la expresión de una época que es, objetivamente, posfundacional.[3] Dicho con otras palabras, es el síntoma de todo un momento del pensamiento occidental que ha hecho suya la creencia de que no hay una verdad última de la cual echar mano para comprender o explicar los asuntos políticos o el devenir de la historia. Por ello lo que queda en primer plano es la revisión de una ontología que Yannis Stavrakakis (2010) supo denominar como "negativa" precisamente porque prescinde de un principio inmutable al que recurrir. Así, la práctica política queda librada a un hacer siempre situado y condicionado sobre la contingencia radical de los hechos y la teoría a la empresa de delinear sus peligros.

Ahora bien, como anuncia en la introducción de su libro, Marchart se retrotrae a la figura de Martin Heidegger para ver esta marca teórica fundamental. La sitúa, más precisamente, en el impacto que tuvo la obra de este reconocido filósofo ya no en sus

2 Cabe señalar que si bien es cierto que la noción de "posfundacionalismo" puede ser confundida con la de "posestructuralismo" —más antigua y circunscrita a ciertos debates de la Francia de los años sesenta y setenta, creemos que no son intercambiables. Lo mismo sucede con la noción de "posmarxismo" acuñada por Laclau y Mouffe (2015) en *Hegemonía y estrategia socialista* [1985].

3 "Rotas ya las ilusiones de sentido, no podemos, no obstante, prescindir de ellas": "esto instala un escenario por completo nuevo para el pensamiento político" (Palti, 2018, p. 283).

discípulos directos, sino en sus lectores posteriores, influyentes sobre todo luego de la segunda posguerra. Se trata, para Marchart (2009), de pensadores que bien podrían ser considerados como "heideggerianos de izquierda" (p. 14), y que esgrimirán una preocupación notoria por clausurar el totalitarismo de cualquier tipo y negar una teleología que erija a un sujeto sustancialista de la historia. Así, para sus distintos exponentes, toda totalidad, universalidad o identidad social se revela siempre como histórica e imposible de esencializar. Esto, a su vez, da lugar a una noción de conflicto inerradicable de lo social que habilita los más diversos modos de hacer de la política y sostiene su existencia en la medida en que el humano continúe siendo humano; un constructivismo radical que no responde al voluntarismo de los actores, pues las prácticas sociales se despliegan en las sedimentaciones de la historia. Según Marchart, todo esto abreva en la "diferencia ontológica" explicitada por Heidegger; aquella que —dicho muy rápidamente— distingue al Ser de los entes, la verdad del *Dasein* de la verdad de los hechos y que implica una relación de "ocultamiento" y "desocultamiento". El pensamiento posfundacional se forja desde una suerte de traducción de estas premisas metafísicas al campo de lo político delineando, por un lado, la dimensión ontológica de "lo político" —instancia fundadora—, de la dimensión óntica de "la política" por otro, esto es, del espacio de las diferencias y su administración.[4]

Sin embargo, resulta sumamente curioso que sea Heidegger y no Schmitt a quien Marchart recurre para pensar el basamen-

4 "La sociedad siempre estará en busca de un fundamento último, aunque lo máximo que puede lograr es un fundar efímero y contingente por medio de la política (una pluralidad de fundamentos parciales). Esta es la manera en que debe comprenderse el carácter diferencial de la diferencia política: lo político (localizado, por decirlo así, en el lado ontológico del Ser-como-fundamento) nunca será capaz de estar totalmente a la altura de su función en cuanto Fundamento, y, sin embargo, tiene que actualizarse bajo la forma de una política siempre concreta que, necesariamente, no entrega lo que ha prometido. Pero la política y lo político, el momento de fundar y el momento de la actualización de ese fundamento, no se encontrarán nunca debido al abismo insalvable de la diferencia entre ambos términos, la cual no es, en sí misma, sino el signo de nuestra condición posfundacional" (Marchart, 2009, p. 23).

to de su importante operación de lectura. Es fácil constatar que, a lo largo de su escrito, les resta importancia a las formulaciones schmittianas sobre el concepto de lo político. De hecho, según consta, fueron Paul Ricoeur, Philippe Lacoue-Labarthe —y los ya mencionados Nancy y Badiou— quienes, desde 1950 en adelante, se ocuparon de desplegar cabalmente esta distinción ontológica en el campo de la política. Conociendo el pensamiento de Schmitt, y sin ánimo de discutir la influencia heideggeriana en los pensadores estudiados por Marchart, nos preguntamos si no resulta lícito interponer su nombre o, al menos, equipararlo al de Heidegger. ¿No aparece ya inscrito en la propia distinción amigo-enemigo —desarrollada por vez primera en 1927 en uno de sus textos más famosos, el mismo año que vio la luz *Ser y Tiempo* del oriundo de Messkirch— un pensamiento que prefigura la distinción entre lo político y la política? Marcamos esto porque, creemos, que es Schmitt quien parte de esa "diferencia ontológica" y la sitúa en el centro mismo de la reflexión política moderna, sin haber sido decisivamente influenciado por los desarrollos heideggeriano, aun cuando hayan sido contemporáneos y se hayan tratado en algunas ocasionales oportunidades. No nos interesa adentrarnos en un debate sobre marcas temporales y originalidades, tampoco destacar las influencias que pudieran o no haber recibido para los autores que Marchart estudia; es decir, no buscamos poner a Schmitt en el centro del posfundacionalismo —algo que, por otro lado, resulta bastante evidente—, sino hacer de Schmitt un pensador posfundacional *avant la lettre*. Desde allí, creemos, es posible pensar las últimas consecuencias de su ontología política y reflexionar sobre el horizonte de sentidos que se despliega en nuestros días.

Aun así, consideramos de gran importancia el hecho de que Marchart recurra a Schmitt, en las primeras páginas de su obra, para resaltar la dimensión de ruptura o división inherente a lo político. Marchart critica el supuesto énfasis schmittiano en su comprensión "disociativa" de la dinámica política contraponiéndolo a una mirada "asociativa" de una pensadora como Hannah Arendt. Queremos, de hecho, proponer otra lectura al respecto, pues este

tipo de distinciones, pedagógicas e ilustrativas, pueden aplanar la complejidad de un pensamiento como el schmittiano. Considerar que Schmitt se recuesta en demasía en la oposición propia de su concepto de lo político sin asumir como inherente el carácter constitutivo que esta tiene para la identidad —es decir, la asociación—, es algo difícil de considerar —más para un autor como Marchart, tan atento a la idea derrideana de "exterior constitutivo" (Derrida, 1977)—. Asimismo, resulta difícil de sostener atendiendo a las propias páginas escritas por el alemán, siempre tan preocupadas por mostrar el carácter conflictivo de la unidad política, entender los peligros de que las diferencias internas adquieran una dinámica centrífuga implacable y que conduzcan a la guerra civil. Es más, se podría hasta añadir que lo "asociativo" que Marchart le asigna a Arendt podría implicar una simplificación, suponiendo una banalización de la diferencia en vistas de una reivindicación ingenua del lazo social.[5]

Como sea, esto también nos interesa poco, dado que lejos estamos de querer revisar la economía del muy buen libro marchartiano —por otro lado, archidiscutido ya—; pretendemos, en verdad, tomar el desafío de un pensamiento ontológico sobre lo político con las características allí delineadas, mostrar cómo operan estas en el decir schmittiano y, desde allí, mostrar toda su pertinencia y, también, su propio punto ciego. Porque, en definitiva, formamos parte de una época que no sabe cómo cancelar la estructuración de lo común a partir de un hacer destinado a incumplir sus promesas; destinado a intentar, en el mejor de los casos, una y otra vez, construir con el barro trágico de la historia, sin garantía alguna, sin reduccionismos, como tampoco sin relativismos anárquicos.

5 Pues, en definitiva, ¿qué debería hacer una perspectiva asociativa como la arendtiana si otra la avasalla, la mancilla o la niega? ¿Acaso debería sacrificar su principio de libertad para no convertirse en "no-política", es decir, para no actuar con violencia y dar lugar a la guerra? Los lectores especializados podrán buscar miles de argumentos a estos interrogantes expresados de manera ligera por nosotros, pero sabrán —aunque no lo admitan— que decidir no tratar con estas experiencias, que pueden resultar desagradables y desastrosas para la vida social y la moral, no basta para evitar su existencia.

Por ello, en lo que sigue, desplegaremos una lectura de las páginas de *El concepto de lo político* para luego, en una sección subsiguiente, dirigirnos a las de *Teoría del partisano* y revelar, desde allí, anudando lo considerado previamente, una visión compleja sobre los alcances heurísticos de la relación amigo-enemigo.

2. El concepto de lo político o la necesidad de la decisión

¿Qué se desprende de una lectura ontológica de *El concepto…*? En la frase inicial del propio escrito parece estar ya contenida la respuesta: "el concepto de Estado presupone el de lo político" (Schmitt, 1984a, p. 15). Así, queda bien claro la premisa de la reflexión: entender lo político no deriva de la comprensión de las formas institucionales que procuran condensarlo; lo político, por ende, no se reduce a lo estatal, no puede ser aprehendido desde su lógica y funcionamiento. Para decirlo en el lenguaje posfundacional, va más allá de sus instancias ónticas, pero solo pasando por ellas es que se vuelve factible comprender sus alcances.[6]

Para Schmitt, lo político excede y desborda a las instituciones —algo que ya había comprendido al estudiar el problema de la excepcionalidad de manera bien distinta en obras como *La dictadura* [1921] y en *Teología Política* [1922], la primera enfatizando la importancia de la homónima institución de la república romana, la segunda al referirse a la decisión desde un costado extrajurídico mucho más abarcador—. Por lo tanto, en este escrito de 1927, el concepto de lo político delineado asumirá una dimensión formal —la relación amigo-enemigo— que solo puede ser pensable apelando a otra noción: la de decisión, situada siempre temporal y geográficamente. Esto es así porque solo la decisión realiza tal criterio y hace posible, desde su performatividad, el orden desde el vacío de fundamento. Decir esto equivale a afirmar que, para Schmitt, *lo político solo es siendo*, en tanto no se reduce a ningún

6 Para el autor, se trata de calibrar esta vinculación: "en general 'político' es asimilado, de una u otra manera, 'estatal o al menos se referido al Estado. Entonces el Estado aparece como algo político, pero lo político se presenta como algo estatal: se trata manifiestamente de un círculo vicioso" (Schmitt, 1984a, p. 16).

principio inmutable, a ningún sentido último de la historia; solo hay pura contingencia, polemicidad, acuerdos y desacuerdos.

Sin embargo, como es esperable, a Schmitt no le queda otra opción que pensar la noción misma de lo político pasando por el Estado. Como artificio técnico que supo montarse sobre las guerras civiles y confesionales de los siglos XVI y XVII europeos, el Leviatán moderno expresa un momento de lo político—tal como siglos antes lo hicieron los estamentos feudales o la democracia ateniense—; un momento que no puede ser eterno, ni permanente.[7] Así como los agrupamientos amigo-enemigo se transfiguran con el tiempo —no hay amistad absoluta, no hay enemistad permanente, la forma política se ve alterada por los desafíos que implica garantizar una vida en común, eso que Marchart alude como carácter "asociativo". Para Schmitt, esa vida en común implica una decisión primera de parte de sus miembros que desean sostenerla. Lo interesante es que lo político supone excedencia, supone desborde y fisura. Por ello, las prácticas sociales no pueden colmarlo o, para ser más exactos, generan un resto inasimilable. Visto esto desde el orden institucional, existirá siempre la posibilidad del peligro, ya sea externo —la guerra— o interno —la excepción, la *stasis*, etcétera—. En este sentido es que creemos necesario anudar estas posibilidades en lo que sigue de nuestro escrito.

Ahora bien, se equivocan quienes creen ver pura homogeneidad en el decir de este autor o una subestimación de la política interna. Marchart parece incurrir en este juicio al señalar que "la política" no recibe la atención debida por parte de Schmitt, pues solo aparece enunciada en su texto fundacional en una nota a pie con el término "*politesse*".[8] Este concepto refiere a la dinámica entre los partidos, pero, creemos, puede entenderse como algo más, a saber: como índice de las particularidades que conforman a toda

7 De hecho, en el prefacio de 1963, Schmitt (1984a) agrega: "La época de la estatalidad está ya arribando a su fin: sobre esto no corresponde derrochar palabras" (p. 4).

8 "Junto a las dos derivaciones de la *polis* (política hacia lo externo y policía en lo interno) interviene como tercera la *politesse* como *petite politique* del juego social" (Schmitt, 1984a, p. 5).

unidad política y que dan lugar a la competencia por su dirección.[9] Schmitt es bien consciente que la *politesse* puede adquirir el cariz de lucha facciosa, de dinámica centrífuga extrema y dar lugar a la guerra civil. La *politesse* puede alcanzar un nivel de intensidad que introduzca la distinción amigo-enemigo al interior de las fronteras de una unidad política y, de esa manera, destruya un mundo común regulado por normas de convivencia. ¿Cómo entender sino sus reconocidos trabajos de la década de 1920 —como los ya mencionados *La dictadura* y *Teología Política*, y *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual* [1923]— e incluso aquellos de principios de la década de 1930, previos al ascenso del nazismo —como *El guardián de la constitución* [1931] y *Legalidad y legitimidad* [1932]—, enmarcados todos en la inestabilidad de la República weimariana?

Según afirma Schmitt en su tratado, lo político no es la contraposición estética entre lo bello y lo feo, tampoco es la económica entre lo rentable y lo no rentable, ni la moral entre lo bueno y lo malo; lo político es la discriminación amigo-enemigo porque goza de una autonomía y una primacía tales que le permiten valerse de cualquiera de esas esferas sociales. En otras palabras, cualquier dimensión polémica proveniente de otro ámbito de la vida social puede convertirse en política en la medida en que alcance un nivel de intensidad que dé cuenta de una amenaza o un choque que ponga en riesgo las fronteras que establecen campos de acción entre diversas unidades políticas y las regulen en su interior. Se trata, pues, del problema de la "intensidad", variable que Schmitt utiliza para mostrar esta transposición y que resulta difícil de asir teóri-

9 Algo que Schmitt también remarca al discutir con los pensadores británicos Harold Laski y G.D.H. Cole —pluralistas ambos— y destacar que la unidad política siempre fue plural y, por tanto, parte de ella. Es notable cómo el agonismo postulado por Chantal Mouffe (1999) ya está presente en Schmitt —aunque no del todo desplegado—. Sin embargo, como se sabe, el antagonismo schmittiano no es alojado en el decir de la autora belga. La faz existencial de la relación amigo-enemigo se encuentra carente de tratamiento y la diferencia política impensada en su deriva última. Parecería que la teoría no quiere pensar lo que no desea que se despliegue en la práctica, casi como un modo de conjuración.

camente o de delimitar previo a un caso específico; depende, en suma, de una decisión:

> El significado de la distinción de amigo y enemigo es el de indicar el extremo grado intensidad de una unión o de una separación, de una asociación o de una disociación: y ya puede subsistir teórico y prácticamente sin que, al mismo tiempo, deban ser empleadas todas las demás distinciones morales, estéticas, económicas o de otro tipo. No hay necesidad de que el enemigo político sea moralmente malo, o estéticamente feo; no debe necesariamente presentarse como competidor económico y tal vez puede también parecer ventajoso concluir negocios con él. El enemigo es simplemente el otro, el extranjero y basta su esencia que sea esencialmente como en un sentido particularmente intensivo, algo otro o extranjero, de modo que, en el caso extremo sean posibles con él conflictos que no puedan ser decididos ni a través de un sistema normas preestablecidas ni mediante la intervención de un tercero descomprometido y por eso imparcial. (Schmitt, 1984a, p. 23) [10]

En ese marco, el mayor grado de intensidad da lugar a que la amenaza o diferendo pueda resolverse apelando al poder de las armas. De allí que, para Schmitt (1984a), la guerra siempre sea un presupuesto de lo político, no su matriz primera o su horizonte ineluctable, sino una posibilidad siempre factible, independientemente de la propia voluntad:

> La guerra deriva de la hostilidad puesto que esta es negación absoluta de otros puntos la guerra es solo la realización extrema o la hostilidad. No tiene necesidad de ser algo cotidiano normal como y ni siquiera ser vista como algo ideal o deseable: debe no obstante existir como

10 Y sigue Schmitt (1984a): "Enemigo no es el competidor o el adversario en general. Enemigo no es siquiera el adversario privado que nos odia debido al sentimiento antipatía. Enemigo es solo un conjunto de hombres que *combate*, al menos virtualmente, o sea sobre una posibilidad real, y que se contrapone a otro agrupamiento humano el mismo género. Enemigo es solo el enemigo *público* puesto que todo lo que se refiere a semejante agrupamiento, y en particular un pueblo íntegro, te viene por eso mismo público" (p. 23).

> posibilidad real para que el concepto enemigo pueda mantener su significado. (p. 30)

El choque entre combatientes de distintas unidades políticas significa un mecanismo que reafirma el criterio amigo-enemigo al pretender resolver una disputa que no se ha podido o querido resolver de otra manera. Por ello, lejos la guerra de negar la política, Schmitt considera que la reafirma, tal como supo mostrar Carl von Clausewitz (1983). Para el jurista nacido en Plettenberg, el carácter existencial de lo político y la posibilidad de utilizar la guerra se desprenden de un principio fundamental que reza la inexistencia de un tercer actor entre los Estado: no hay, pues, un Leviatán de Leviatanes.

Incluso el momento de mayor disociación de lo político, de mayor distancia de la enemistad —como lo es el choque bélico—, conlleva un nivel alto de cohesión interna que posibilita que existan sujetos capaces de matar y morir para defender una forma de vida. La guerra es el ejemplo extremo de la potencia de lo común, de la "amistad". En ese marco, la suya no es una mirada belicista de lo político, ni pretende hacer de lo político un camino necesario hacia la guerra; solo procura comprender el trasfondo último que lo explica:

> Todo esto no quiere decir en absoluto, sin embargo, que la esencia de lo "político" no sea otra cosa que la guerra sangrienta y que toda tratativa política debe hacer una batalla militar común y que todo pueblo esté ininterrumpidamente contrapuesto a todos los demás en la alternativa de amigos o enemigo, ni que la correcta elección política no pueda consistir justamente en evitar la guerra. La definición aquí dada de "político" no es ni belicista, ni militarista, ni imperialista, ni pacifista, ella no representa siquiera un intento de elevar la guerra victoriosa o la revolución lograda "ideal social", puesto que guerra y revolución no son nada de "ideal" ni "social". (Schmitt, 1984a, p. 30).

Como ha quedado claro, la relación amigo-enemigo puede tramitarse con negociaciones, diplomacias, tratados y esquemas disuasivos, pero nada de ello obtura que, analíticamente, la gue-

rra permanezca como posibilidad. Es evidente que Schmitt se encuentra sensibilizado por la geopolítica europea del momento, por los efectos de la Primera Gran Guerra, la resolución humillante de Versalles y sus ecos en la impuesta República inestable de Weimar. Sabemos, además, que ya en ese marco epocal, era consciente de la pérdida de centralidad del continente frente al creciente empoderamiento de Estados Unidos en el Oeste y la Unión Soviética en el Este —basta con leer las primeras páginas de "La época de las neutralizaciones y las despolitizaciones" de 1929—. Esto explica por qué su escrito no avanza en mayores consideraciones sobre la dinámica interna que conduce a la guerra civil. De hecho, al definir al Estado como el "monopolio de la decisión" (Schmitt, 1984a, p. 4), Schmitt denota que eso es posible debido a que un pueblo ha decidido organizarse para defenderse, para mantenerse libre del dominio de otro. En caso contrario, sugiere que "lo 'político' no desaparece del mundo por el hecho de que un pueblo no tenga ya la fuerza y la voluntad de mantenerse en la esfera de lo 'político': desaparece simplemente un pueblo débil" (Schmitt, 1984a, p. 49). El naciente orden político derivado de la abdicación del emperador Guillermo II revela, para Schmitt, un condicionamiento a la decisión del pueblo alemán, un avasallamiento incluso a la paridad política que supone la relación amigo-enemigo, una criminalización de la guerra en tanto tal.

De todos modos, pensar la decisión como forma de lidiar con la contingencia radical de los hechos, como aquella dimensión óntica que posibilita y al mismo tiempo se ve posibilitada por la ontología negativa, conlleva sustraerla del campo de lo extraordinario. Por ello, para Schmitt, la decisión soberana que decide sobre el estado de excepción —tal como aparece definida en *Teología política*— no depende —no puede depender— de un líder carismático —Schmitt no es Max Weber—. Remite, en todo caso, al ápice de la forma política que, en la Modernidad, se encuentra en el Estado. El criterio amigo-enemigo supone que, llegado el caso, alguien pueda decidir en nombre del pueblo que, a su vez, se organizó para defender su forma de vida y que está dispuesto a hacerlo en la gue-

rra. Por ello, sosteniendo su filiación con Hobbes, Schmitt indica que lo que ha de conservarse es la soberanía, no la persona del soberano; es, como veremos, el pueblo.

Esto no quita que desde las luchas confesionales europeas la soberanía moderna no se haya estructurado de diversas maneras. De hecho, en *El concepto…*, Schmitt marca una diferencia fundamental que abre un nuevo tiempo político. Por una serie de acontecimientos de enorme envergadura el Leviatán hobbesiano ha mutado su piel. La crisis del capitalismo de 1930, la enorme movilización efectuada previamente por la Gran Guerra y la emergencia de las masas como actor decisivo de la política, han llevado al fracaso de un tipo de artificio de raigambre liberal. Así, según el autor, nació un Estado de otro tipo; uno que, siguiendo a su amigo Ernst Jünger (2003), define como "total". Esto es un Estado que ya no desconoce la dimensión política o politizable de cualquier ámbito, sino que la asume y la despliega sobre aquellos ámbitos otrora considerados no-políticos (Laleff Ilieff, 2020). Y ello menos por tratarse de un esquema o formulación totalitaria de lo político —que supone otra noción de amigo-enemigo, una rígida, incluso anti-política, diríamos anti-schmittiana—, que por suponer que toda diferencia se ha revelado ya como política y, por tanto, tramitable incluso en la guerra. En tal contexto, ha muerto, para Schmitt, el Estado liberal decimonónico, ese organismo articulado en la distancia que media entre lo estatal y lo social, entre lo político y lo económico, entre lo público y lo privado:

> En cambio la equiparación de "estatal" y "político" es incorrecta y errónea en la misma medida en que estado y sociedad se compenetran recíprocamente y todos los asuntos hasta entonces "solo" sociales se convierten en estatales, como ocurre necesariamente una comunidad organizada de modo democrático. Entonces todos los sectores hasta aquel momento neutrales —religión, cultura, educación, economía— cesan de ser neutrales en el sentido de no estatales sino políticos. Como concepto polémicamente contrapuesto a tales neutralizaciones y despolitizaciones de sectores importantes de la realidad aparece el Estado *total* propio de la identidad entre estado y sociedad, jamás des-

> interesado frente a ningún sector de la realidad y potencialmente comprensivo de todos. Como consecuencia, en él *todo* es político, al menos virtualmente, y la referencia al Estado no basta ya para fundar un carácter distintivo específico de lo "político". (Schmitt, 1984a, p. 19)

Por tales considerandos, Schmitt lejos está de validar la ficción del contrato como principio de la vida social; todo ese encuadre simbólico ha caído en desgracia. El Estado total imposibilita remitirse a cualquier principio individualizador de lo político, incluso de raigambre iusnaturalista. En plena antesala de la Segunda Gran Guerra, solo existe la disposición de las unidades políticas de querer preservarse en su ser; esa dimensión que posibilita la vida individual con sus diferencias intrínsecas. Por ello, no existe posibilidad de mentar ningún principio de conciencia para sustraerse de la posibilidad de dar la vida por los amigos. Schmitt, en suma, radicaliza a su maestro Hobbes.

Y esto es decisivo, también, para escapar de las lecturas que tienden a enfatizar a la teología política como el hilo secreto que enhebra a todo el pensamiento schmittiano (Dotti, 2014; Herrero López, 2007), desarrollado durante casi medio siglo. Lo es porque Schmitt no hace sino otra cosa que marcar el vacío de fundamento, el carácter necesario pero contingente de hacer algo con él. Un escrito como el que aquí nos ocupa enfatiza, una y otra vez, la imposibilidad de la universalización, de cualquier paradigma que simplifique las diferencias y conciba a la política desde la asimilación. Por ello afirma que "quien dice humanidad quiere engañar" (Schmitt, 1984a, p. 51). El mundo es un pluriverso y no un universo político. Quien considere lo contrario es cómplice de los peligros que encierra un paradigma semejante, una práctica movida con el objetivo de aplanar las distancias y avasallar las decisiones de los distintos pueblos. Este es el riesgo que Schmitt le asigna tanto a las posiciones imperialistas, como a las perspectivas técnico-económicas del marxismo y el liberalismo, motorizadas ambas por absolu-

tizar la enemistad, por cancelar la politicidad de ese otro al que se enfrentan, al que discriminan buscando aniquilar.[11]

En definitiva, un paradigma teológico sobre lo político supone estos mismos problemas, por ello Schmitt es crítico en *El concepto*…, y no vuelve a apelar a él hasta aquellas notas agregadas a su última edición, en el año 1963.[12] Es decir, la teología extrema la intensidad de la relación amigo-enemigo; es universal, con una pretensión de verdad, auxiliada por una idea de dogma y de inmutabilidad. Para la teología el otro es un infiel o un enemigo de la humanidad. Por definición, parte de una universalidad que, para Schmitt, no existe; o solo existe —dicho laclausianamente— como tráfico o dominio de una particularidad. De este modo, "teología política" es un sintagma contradictorio y ruidoso para el interior mismo del corpus schmittiano; solo puede entenderse de manera algo aislada o como herencia estructural que opera como forma de la estatalidad —como en *Teología política*—, sedimentada en la cultura cristiana, o para capturar la ficción de la *Res publica*

11 "La *humanidad* en cuanto tal no puede realizar ninguna guerra, puesto que no tienen enemigos, al menos sobre este planeta. El concepto de humanidad excluye el de enemigo, puesto que también el enemigo no deja de ser hombre y en esto no presenta ninguna diferencia específica. Que se realicen guerras en nombre de la humanidad no contradice esta simple verdad, sino que tiene un significado político particularmente marcado. Si un Estado combate a su enemigo en nombre de la humanidad, la suya no es una guerra de la humanidad, sino una guerra por la cual un determinado Estado trata de adueñarse, contra su adversario, de un concepto universal como para poder identificarse con él (a expensas de su enemigo), del mismo modo que se puedan utilizar distorsionadamente los conceptos de paz, justicia, progreso, civilización, a fin de reivindicarlos para sí y expropiárselos al enemigo. La *humanidad* es un instrumento particularmente idóneo para las expansiones imperialistas y es también, en su forma ético-humanitaria, un vehículo específico del imperialismo económico" (Schmitt, 1984a, p. 51)

12 Al presentar "el cristal de Hobbes", en una larga nota a pie de página, como un esquema que permite entender el mundo de las necesidades de los hombres y la apertura a la trascendencia, Schmitt (1984a) indica que dio con el "el fruto de toda una búsqueda que duró toda mi vida sobre el tema general aquí tratado y sobre la obra de Tomás Hobbes en particular" (p. 63). Así, les propone a sus lectores leer toda su obra como una búsqueda teológico-política. Sin embargo, creemos que, más allá de sus motivaciones secretas o personales, el intento de fijar un decir no puede dejar de eliminar lo que ha quedado dicho a lo largo de distintas páginas publicadas por tantas décadas, pues no se corresponde con el ritmo mismo de su biografía intelectual.

christiana medieval, delineada en el *Nomos de la Tierra* [1950], en la que la pretendida armonía entre espada y báculo, poder y autoridad, se revela como ilusoria. Mientras que la teología es universal, con una pretensión de verdad, auxiliada por una idea de dogma y de inmutabilidad; lo político es, precisamente, lo contrario: condice, más bien, con el carácter abierto y siempre reinterpretable del mito (Schmitt, 2010), cuyo sentido no puede ser nunca fijado, sino reinterpretado.

En este apartado hemos querido enfatizar este rasgo presente en *El concepto…* a los fines de mostrar la intensidad que supone lo político en su despliegue siempre contingente. Entender la articulación entre "lo ontológico" y "lo óntico", entre "lo político" y "la política", y negar que pueda ser escindible lo disociativo de su decir sobre la guerra de lo asociativo de su principio sobre la unidad de la pluralidad social, nos permite a continuación dirigirnos a su escrito intitulado *Teoría del partisano* para pensar el momento en el cual el suplemento que es la decisión se revela como imposible.

3. *Teoría del partisano* o la imposibilidad de la decisión.

Schmitt justifica la elección de la figura del partisano como clave para reinterpretar las tesis de *El concepto…*, destacando su relevancia en la coyuntura histórica de la década de 1960. En ese contexto, recupera al partisano español, que ya había fascinado a Clausewitz durante sus análisis de las campañas napoleónicas, y rememora su lucha contra la invasión francesa. Posteriormente, lo inscribe en una senda genealógica que extiende hasta las luchas por la liberación nacional en África y los movimientos marxistas desplegados desde inicios del siglo XX. Dentro de este movimiento conceptual, Schmitt procura mostrar la articulación entre la causa nacional y la postura revolucionaria, haciendo hincapié en la dimensión necesariamente telúrica y particularista de la esfera política, en la que el partisano se desarrolla.

Indica que, si bien Lenin fue el primero en comprender la importancia del partisano para el marxismo, a los ojos de Schmitt fue Mao quien unió la lucha contra el invasor con la lucha contra una

forma de organización burguesa.[13] Así, lo que Schmitt hace con el partisano es análogo a lo que hizo décadas atrás con el Estado en *El concepto*… Esto es, estudiar una dimensión óntica, propia de "la política", para revelar un elemento ontológico, propio de "lo político". Recuérdese, además, que él mismo estableció el vínculo entre ambos trabajos, dado que el subtítulo presente en *Teoría del partisano* no es otro que *Notas complementarias al concepto de lo político*.[14] La justificación más específica, no obstante, proviene del tratamiento de algo que aparecía solo enunciado en 1927 más no interrogado en sus últimas consecuencias: la guerra civil, aquella intensidad de la *politesse* que introyecta al interior de la unidad política la relación amigo-enemigo. En ese marco resulta clave preguntarse por las posibilidades de la decisión que delimita tal fractura.

Sabemos que para Schmitt la guerra civil es la negación del Estado o de la forma política ordenadora de lo social; su extremo, su grado más alto de intensidad, que puede derivar en la disolución misma de un pueblo. Sabemos, además, que en un nivel menos dramático de intensidad, la relación amigo-enemigo de la guerra civil supone una disputa por la titularidad del poder —es decir, quién decide en nombre de la comunidad, a qué figura inscrita en los canales jurídico-políticos se dota de autoridad para tomar la decisión empírica, en el caso concreto, que posibilita ordenar el exceso o la carencia ontológica—. Sin embargo, no debe olvidarse una tercera posibilidad, similar a la primera: que la lucha intestina derive en el surgimiento de dos pueblos, de dos unidades política-

13 "Hay dos tipos de guerras particularmente importantes en relación con el partisano y, en cierto sentido, casi emparentadas con éste: la guerra civil y la guerra colonial" (Schmitt, 1984c, p. 120). La revolución comunista, claro está, implica la primera y Lenin fue "el primero que se convenció plenamente de que el partisano era una figura decisiva de la guerra civil, nacional e internacional" (Schmitt, 1984c, p. 152). Aun así, fue el revolucionario chino quien llevó a cabo ambas guerras, en simultáneo. "En este nuevo Clausewitz" (Schmitt, 1984c, p. 157), "confluyen diversos tipos de enemistad que se vuelve cada vez más fuertes hasta alcanzar la enemistad absoluta" (Schmitt, 1984c, p. 159).

14 En la edición de Trotta figura como *Acotación al concepto de lo político* —en el original en alemán: *Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*—.

mente organizada. Es decir, la secesión y, seguidamente, el paso de la guerra civil a una guerra interestatal.

Es que, si la guerra entre comunidades galvaniza la identidad de los actores o espacios políticos y representa el grado máximo de defensa de un modo de vida frente a un otro, la guerra intestina replantea la posibilidad misma de lo común en ese espacio de supuesta "amistad". Lo que está en juego, por tanto, es que las diferencias que el posfundacionalismo marchartiano llama propias de "la política" alcancen una dinámica ingobernable que haga del otro ya no un adversario, sino un enemigo absoluto. Dado el principio de desborde de lo político que hemos rastreado en *El concepto…*, esta es una posibilidad lógica. En un contexto semejante bien pueden romperse los esquemas de transacción, resolución o neutralización de la violencia al interior de un espacio de representación. Se trataría, incluso, de una suerte de "Estado fallido" —para decirlo en el lenguaje de la politología contemporánea—. El miedo o la amenaza existencial pasa a ser a un otro que no es del todo otro; el hijo, la pareja, el hermano o el vecino. La figura del partisano revela la faz más extrema y disolvente de lo político y sus distinciones. Por ello, Schmitt no hace del partisano un mero combatiente irregular, un simple guerrillero. El partisano es una parte de la unidad que ha emergido poniéndola en trance. Goza de la legitimidad del pueblo o de una parte de él que se considera como el único pueblo legítimo. De allí que entre sus características más importantes se encuentre la de poseer un alto compromiso político y un aspecto telúrico considerable[15]:

> El partisano combate dentro de una formación política y justamente el carácter político de su actividad valoriza el sentido originario de la palabra *partisano*. En efecto, este término deriva de *partido* y remite al

15 "Irregularidad, acrecentada movilidad, intensidad del compromiso político y carácter telúrico" (Schmitt, 1984c, p. 129), son las cuatro características del partisano que Schmitt cree "haber delimitado en el plano conceptual" en su "horizonte" (Schmitt, 1984c, p. 129) epocal. Hemos trabajado sobre esta delimitación en: Laleff Ilieff (2011).

> vínculo con una parte o con un grupo de algún modo combatiente, ya sea en guerra, ya en política activa. (Schmitt, 1984c, p. 123)[16]

De esta manera, la figura del partisano interroga la legitimidad de una forma histórica y concreta de lo político. Rompe con lo que permite la decisión en el caso extremo de contraposición existencial. En consecuencia, frente a la emergencia del partisano, el soberano estatuido o bien asume la condición política de este o bien lo niega. De ser este último el camino elegido la teoría schmittiana entraría en terreno pantanoso. Su distinción amigo-enemigo, formulada treinta cinco años antes, y sostenida como médula de todas sus conceptualizaciones, terminaría así por habilitar la neutralización misma de lo político; haría del otro —en este caso el partisano— un disvalor, incluso abriría las puertas para su aniquilamiento o deshumanización al considerarlo un criminal. Por ello, Schmitt (1984c) plantea, que "el partisano tiene absoluta necesidad de una legitimidad si quiere permanecer en la esfera de lo político, y no hundirse simplemente en la del criminal común" (p. 179). Agudamente agrega que "la cuestión entonces es sólo si la enemistad puede ser circunscrita y controlada, vale decir si es una enemistad relativa o absoluta" (p. 160) debido a que "no puede resolverse con algunas antítesis fáciles como legalidad e ilegalidad que hoy se han vuelto usuales" (p. 179).

El escenario parece plantear un punto de no retorno. En los hechos, ya no existe una unidad política, ya no hay tramitación de las diferencias dentro de un esquema institucional admitido por las distintas expresiones de la política. La legitimidad aparece como un botín en disputa; el espacio de representación fracturado, dividido por una frontera infranqueable. Por esta razón, el derecho termina asumiendo y cristalizando —acaso también amplificando— tal escisión, siendo incapaz de llevar a cabo una "regu-

16 "Partisano, en alemán, quiere decir 'adepto a un partido', aquel que se mueve siguiendo la línea de un partido, y lo que esto significa concretamente asume valores diferentes según el momento histórico, ya sea en relación con el partido o con la formación con los cuales se alinee, ya sea con respecto a la manera de 'tomar partido', de comprometerse que puede ser incluso la de combatir y caer prisionero" (Schmitt, 1984c, p. 124).

larización de lo irregular" (Schmitt, 1984c, p. 125): "Este carácter político intenso del partisano debe ser tenido muy en cuenta, justamente porque permite distinguirlo del delincuente común y del ladrón, a los que impulsa el único fin del lucro personal" (Schmitt, 1984c, p. 123). Y esto no remite a una contradicción del decisionismo schmittiano, sino a una aporía que se inscribe en la propia ontología de la que parte.

Como ya hemos sugerido, tratar al partisano como un criminal implica replicar no solo las derivaciones de esos discursos tan criticados por Schmitt, los cuales poseen una matriz que absolutiza al otro, negando su dimensión política, sino que desconoce la decisión primera de un pueblo que quiere organizarse para ser libre de sostener o modificar su propia forma de vida. La intensidad de lo político se ha desbordado de tal manera que el enemigo se vuelve no-político y la distinción que lo posibilita se vuelve imposible: "la sustancia de lo político no es la enemistad pura y simple sino la posibilidad de distinguir entre el amigo y el enemigo y el poder presuponer tanto al amigo como al enemigo" (Schmitt, 1984c, p. 186).

Pero, por otro lado, si el derecho reconoce al partisano en su dimensión política, si lo convierte en beligerante, se asume la existencia de un orden dentro de otro orden, o de dos órdenes al interior de una misma unidad política que, en verdad, ya no es tal, es decir, se asume la existencia de dos bandos que pugnan por la misma función de universalidad sin respetar la universalidad anteriormente consagrada, o por la independencia de una de sus partes. Si este es el caso, entonces, la guerra civil ha devenido en guerra internacional, en guerra de liberación nacional. La decisión soberana se ha entonces vuelto partisana.

Y aquí, pues, cobra cabal importancia lo dicho por Schmitt acerca del general francés Raoul Salan, quien estuvo al mando de la primera guerra de Indochina, organizó el golpe de Estado de Argel en 1961 y fundó la Organización del Ejército Secreto —conocida por sus siglas en francés: OAS— desplegando métodos partisanos con el ropaje de la autoridad estatal francesa. Schmitt (1984c) se-

ñala que Salan "mismo se transformó en partisano, y terminó declarando la guerra a sus superiores, a su propio gobierno" (p. 179). Visto desde las coordenadas que sugiere, no habría entonces diferencia entre el OAS y quienes pelearon por la independencia de Argelia. Sin embargo, el hecho de que Salan fuera un militar enviado por el Estado francés a desplegar determinado tipo de guerra para sofocar los levantamientos independentistas muestra algunos ribetes que Schmitt parece no explorar y que nos permite observar los límites de su concepto de lo político.

Uno de esos ribetes, acaso el más evidente, indica la reversión contra el propio Estado de sus métodos partisanos que representa la biografía de Salan, pero también el vacío de la decisión que hemos querido indicar desde un principio. Nótese tales aristas en lo enunciado por Schmitt (1984c) en los siguientes dos pasajes:

> Salan consideraba al partisano argelino como el enemigo absoluto. De improviso apareció a sus espaldas un enemigo mucho peor que el primero para él, y con mucha más saña: su propio gobierno, sus propio superiores, sus propios hermanos. En ellos vio un nuevo enemigo. Este es el punto central del caso Salan. El hermano de ayer se reveló como el enemigo más peligroso. (p. 181)

Una declaración de guerra es siempre la individualización de un enemigo. Esto es algo obvio y en los inicios de una guerra civil lo es aún más cuando se harán la declaró se dirigió en realidad dos enemigos diferentes: al frente argentino anunciando la continuación de la guerra regular y regular; al gobierno francés iniciando una guerra ilegal e irregular.

> Nada aclara mejor el callejón sin salida en el que se había puesto Salan que el examen de esta doble declaración de hostilidades. Toda guerra sobre dos frentes provoca siempre el interrogante acerca de cuál debe ser considerado el enemigo real. ¿No es acaso un signo de desgarramiento interior tener más de un enemigo real? El enemigo significa el cuestionamiento de nosotros como figuras. Si la propia figura fijada sin incertidumbres, ¿cómo se produce esta duplicidad del enemigo no es algo que se puede dejar de lado por cualquier razón o que se deba

> eliminar por su absoluta falta de valor? El enemigo se ubica a mí mismo plano por esta razón debo contener con él durante una lucha para conquistar la medida de mí mismo mi propio límite mi figura. (p. 181)

Lo que no termina de notar Schmitt del caso Salan es que lo que aparece cuestionado con su figura es el criterio mismo de lo político, *su criterio*, pues ya no es posible fijar sin "incertidumbres" quién es amigo y quién es enemigo. Salan es parte de una estatalidad derruida, algo que Schmitt no nota o no quiere notar. Incluso nosotros, sus lectores, podemos pensar a Salan como un tipo de partisano que se articula con cierta estatalidad; una que lleva al extremo la negación de la otredad masacrando y desapareciendo a los disidentes, incluso a sus súbditos. Es decir, como expresión de una forma política que adopta una posición partisana, irregular, socavando su propia dimensión estatal, su legitimidad. Con las diferencias del caso, ¿no ha sucedió algo semejante en el Proceso de Reorganización Nacional argentino de 1976, allí cuando este régimen autoritario "tramitó" las diferencias y oposiciones asesinando y desapareciendo a quienes entendía como amenaza (Laleff Ilieff, 2025a)? Por ello, afirmamos, que la *Teoría del partisano* conduce a la reflexión política hacia un terreno mucho más complejo que el señalamiento de cierta actividad criminal que puede adoptar el Estado en algún momento para sostenerse. Para decirlo a partir del recuerdo de autores conocidos, lo que buscamos subrayar desde el partisanismo de Salan remite menos a la denuncia de Antonio Gramsci (1975) del fascismo —que indicaba cómo se sostenía la legalidad capitalista desde la ilegalidad estatal—, o a la sutileza vista por Ernst Fraenkel (2022) en tiempos del nazismo, —que supo documentar la articulación entre mecanismos ordinarios del derecho con extraordinarios en el denominado "Estado dual" (Laleff Ilieff, 2024)—. Estamos, en todo caso, ante la ruptura de la lógica schmittiana de la excepción; ruptura que tampoco puede comprenderse cabalmente en la indistinción que refiere una visión biopolítica como la de Giorgio Agamben (2018). Se trata, en verdad, de algo más profundo: la imposibilidad ontológica.

Y si bien parecería que Schmitt (1984c) lo comprende cuando indica que "en el partisano moderno las dos oposiciones, regular-irregular y legal-ilegal, pierden sus contornos y se funden en una sola" (p. 125), no llega a estar dispuesto a continuar con la profundidad de su propio descubrimiento, con el gesto lúcido de recuperar una figura como el partisano para revisar a su propio concepto vertebrador de lo político. En la última oración de su escrito, Schmitt (1984c) indica lo siguiente: "La teoría del partisano desemboca en el concepto de lo político, en la pregunta sobre quién es el enemigo real y en un nuevo *Nomos* de la tierra" (p. 188). Schmitt no hace sino otra cosa que encapsular lo que queda como resto de su aguda reflexión, pues no es cierto que la lectura de *Teoría del partisano* nos deje en la antesala de *El concepto…*, en las puertas de ese texto escrito y publicado tres décadas atrás. No hay, como sugiere, que buscar en sus páginas para completar lo que queda de su indagación de 1962. La problematización no es recursiva, no queda sellada, sino agujereada. *Teoría del partisano* conduce al concepto de lo político a su extrema y radical contingencia; muestra que lo político es un modo de lidiar con una falta y un exceso ontológico, constitutivo, de la vida social.

4. Conclusión

Lo trabajado en este escrito, lejos de significar la inoperatividad del pensamiento schmittiano o anular su importancia para pensar nuestra época posfundacional, muestra, en verdad, toda su relevancia para seguir reflexionando en torno a su aporía constitutiva: ¿cómo construir un orden desde un fundamento contingente estando noticiados de esa misma dimensión circunstancial de todo fundamento? Quizás esto no tenga que aplacar el ímpetu teórico, quizás pueda insuflarlo de valor para repensar lo político abrigando alguna consideración ética; una consideración que haga soportable las delimitaciones propias de lo político sin las ingenuidades y las calamidades de ciertos paradigmas.

Schmitt sigue siendo útil para criticar aquellos discursos que apelan a los mitos de origen, a la raíz religiosa o racial, o a cual-

quier otro ámbito que postule una verdad inmutable que dé lugar a una unidad clausurada de una identidad incontaminada. Es cierto que este dilema ha sido el terreno que no ha podido franquear el posfundacionalismo y la práctica política, acorde a su época. Sin embargo, debido a procesos desplegados con fuerza en los últimos años, la manera de lidiar con esa aporía del fundamento ha resultado cada vez más reveladora de las intolerancias y menos imaginativa respecto a sus propios límites.

Sabemos bien que no se puede escribir una receta desde el terreno conceptual; aunque teoría y práctica no sean andariveles totalmente distintos, poseen sus propios tiempos, lógicas y gramáticas. Pero es precisamente por esta imposibilidad que resulta crucial explorar si la invocación a una ética, pensada desde los desafíos de un tiempo histórico específico, puede emerger ante un pensamiento ontológico-político de las características de las que abrevamos, incluso para dar lugar a determinadas normas de convivencia que no sean meras normas electorales.

Referencias

Agamben, G. (2018). *Homo sacer: El poder soberano y la vida desnuda* (M. Ruvituso, Trad.). Adriana Hidalgo editora.

Clausewitz, C. von. (1983). *De la guerra*. Solar.

Derrida, J. (1977). *Posiciones*. Pre-Textos.

Dotti, J. (2014). La representación teológico-política en Carl Schmitt. *Avatares filosóficos*, (1), 27–54.

Fraenkel, E. (2022). *El Estado dual: Contribución a la teoría de la dictadura*. Trotta.

Gramsci, A. (1975). *Sobre el fascismo*. Era.

Herrero López, M. (2007). *El nomos y lo político: La filosofía política de Carl Schmitt* (2.ª ed.). Ediciones Universidad de Navarra.

Jünger, E. (2003). La movilización total. En *Sobre el dolor: Seguido de La movilización total y Fuego y movimiento* (A. Sánchez Pascual, Trad.; 2.ª ed.). Tusquets.

Laclau, E., & Mouffe, C. (2015). *Hegemonía y estrategia socialista*. Fondo de Cultura Económica.

Laleff Ilieff, R. (2011). Carl Schmitt: límites y potencialidades del partisano. *Cuadernos de Marte. Revista latinoamericana de sociología de la guerra, 1*(2), 95–120.

Laleff Ilieff, R. (2020). *Lo político y la derrota: Un contrapunto entre Antonio Gramsci y Carl Schmitt*. Guillermo Escolar Editor.

Laleff Ilieff, R. (2023). *Poderes de la abyección: Política y ontología lacaniana I*. Miño y Dávila.

Laleff Ilieff, R. (2024). Ernst Fraenkel: el Estado dual y el concepto schmittiano de dictadura. En C. Lesgart (Ed.), *Dictadura: Significados y usos de un concepto político fundamental* (pp. 93–113). CLACSO.

Laleff Ilieff, R. (2025a). La inversión clausewitzeana de la teología política: La afectividad del pueblo como guardiana de la constitución. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, (96), 97–111. https://doi.org/10.6018/daimon.555901

Laleff Ilieff, R. (2025b). *Powers of abjection: Politics and Lacanian ontology*. Routledge. https://doi.org/10.4324/9781003457022

Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional: La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau* (M. D. Álvarez, Trad.). Fondo de Cultura Económica.

Mouffe, C. (1999). *El retorno de lo político: Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical* (M. A. Galmarini Rodríguez, Trad.). Paidós.

Palti, E. J. (2018). *Una arqueología de lo político: Regímenes de poder desde el siglo XVII*. Fondo de Cultura Económica.

Schmitt, C. (1983). *La defensa de la constitución: Estudio acerca de las diversas especies y posibilidades de salvaguardia de la Constitución* (M. Sánchez Sarto, Trad.). Tecnos.

Schmitt, C. (1984a). El concepto de lo político. En *El concepto de lo político*. Folios.

Schmitt, C. (1984b). La época de las neutralizaciones y las despolitizaciones. En *El concepto de lo político*. Folios.

Schmitt, C. (1984c). Teoría del partisano: Notas complementarias a El concepto de lo político. En *El concepto de lo político*. Folios.

Schmitt, C. (1995). *Theorie des Partisanen: Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*. Duncker & Humblot.

Schmitt, C. (2006). *Legalidad y legitimidad* (C. Monereo Atienza, Trad.). Comares.

Schmitt, C. (2008). *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*. Tecnos.

Schmitt, C. (2009). *Teología política* (F. J. Conde & J. Navarro Pérez, Trads.). Trotta.

Schmitt, C. (2010). La teoría política del mito. En Y.-C. Zarka (Coord.), *Carl Schmitt o el mito de lo político*. Nueva Visión.

Schmitt, C. (2011). *Teoría de la constitución*. Alianza.

Schmitt, C. (2013). *Ensayos sobre la dictadura 1916–1932* (J. Díaz García & P. Madrigal Devesa, Trads.). Tecnos.

Schmitt, C. (2022). *Teoría del partisano: Acotación al concepto de lo político* (A. Schmitt de Otero, Trad.). Trotta.

Stavrakakis, Y. (2010). *La izquierda lacaniana: Psicoanálisis, teoría, política*. Fondo de Cultura Económica.

CAPÍTULO 12

EL ESPACIO ENTRE LA POLÍTICA Y LO POLÍTICO: PENSANDO EL DISENSO ENTRE SCHMITT Y RANCIÈRE

Felix Alejandro Cristiá[1]

RESUMEN

Este capítulo examina la ambivalencia del disenso en sistemas de gobierno que reconocen al pueblo como fuerza opositora legítima al poder constituido. A partir de la teoría de Carl Schmitt —especialmente sus conceptos de *nómos*, soberanía y representación— se analizan las tensiones entre orden y conflicto, así como la función política del espacio público. El artículo revisa la distinción entre "la política" y "lo político" en Schmitt, y la confronta con

1 Universidad de Costa Rica. Escuela de Filosofía

teorías contemporáneas del disenso, especialmente la de Rancière, que entiende lo político como irrupción y disputa. El análisis gira en torno a tres ejes: la apropiación del espacio como fundamento del poder soberano; la esfera pública como escenario de visibilización y confrontación; y el disenso como fuerza tanto constituyente como desestabilizadora. Se sostiene que el espacio público, lejos de ser un simple ámbito de representación, constituye un lugar de reapropiación política donde se disputa la legitimidad del orden jurídico y se reactualiza el poder constituyente.

Palabras clave: apropiación del espacio, disenso, espacio público, Estado, soberanía.

ABSTRACT

This chapter examines the ambivalence of dissent in political systems that recognize the people as a legitimate oppositional force against constituted power. Drawing on Carl Schmitt's theory—particularly his concepts of nomos, sovereignty, and representation—the analysis explores the tensions between order and conflict, as well as the political function of public space. The article revisits the distinction between "politics" and "the political" in Schmitt, while engaging with contemporary theories of dissent, such as Rancière's, which conceives the political as disruption and contestation. The analysis is structured around three key axes: the appropriation of space as the foundation of sovereign power; the public sphere as a site of visibility and confrontation; and dissent as both a constituent force and a destabilizing moment. It argues that public space, far from being merely a site of representation, is a locus of political reappropriation where the legitimacy of established power is contested and constituent power is reactivated.

Keywords: appropriation of space, dissent, public space, sovereignty, State

Introducción

Un caso paradigmático en la reflexión sobre el surgimiento del orden político moderno es el contractualismo de Hobbes, que fundamenta la sociedad civil a partir de la necesidad de asegurar la cooperación humana frente a un supuesto *Estado de naturaleza*.[2] Esta condición, concebida como un estado de guerra potencial, requeriría la existencia de una autoridad suficientemente fuerte para imponer y garantizar el orden entre los individuos.[3]

Por su parte, el realismo político prioriza el orden y la estabilidad por encima de la justicia, asumiendo el conflicto como elemento constitutivo y rechazando como utópicas o moralistas aquellas perspectivas que niegan estos hechos (McQueen, 2017). En este contexto, la obra de Carl Schmitt destaca por su intento de fundamentar el orden político, no en un pacto, sino en la apropiación originaria y efectiva del espacio. La relación fundamental entre el establecimiento de un poder legislador y la tierra bajo jurisdicción se vuelve un punto de partida para poder explicar las dinámicas acontecidas en un espacio que posibilita la acción civil, tanto mediante el consenso (entendido preliminarmente como acción de asentir) como mediante el desacuerdo como condición de disenso (momento de ruptura del consenso).

¿Cómo fundamentar la legitimidad de este dominio sobre el espacio cuando nos referimos al ámbito público? La búsqueda por asegurar el control y la sectorización de la tierra hizo indispensable el establecimiento de códigos y normas que preservaran tanto la propiedad de los ciudadanos como el orden que garantizaría en la medida de lo posible su convivencia. De esta manera

2 Ficticio o hipotético en cuanto se teoriza sobre cómo pudo haber surgido la sociedad civil y los sistemas de gobierno, en lugar de afirmar cómo se generaron en realidad.

3 Locke vio el "estado de naturaleza" como un estado de libertad e igualdad regido por la ley natural, pero inestable sin un gobierno. Rousseau lo imaginó como una condición armónica y libre antes de la corrupción social causada por la propiedad privada. Kant lo consideró una hipótesis de anarquía legal que debía superarse mediante un contrato social basado en la justicia. Schmitt reinterpretó el estado de naturaleza en términos de conflicto político y el estado de excepción para reflejar una forma extrema de estado de naturaleza en la política contemporánea.

el orden buscado se convierte en orden político, y la filosofía política comenzaría, siguiendo a Rancière (1996), cuando las pérdidas y las ganancias dejan de estar en equilibrio dentro del orden social y surge el desacuerdo.

La posibilidad del desacuerdo público por parte de un grupo que conforma la ciudadanía parece ser propia de un gobierno democrático que permite la participación pública. Tal cuestión parece inviable para pensadores como Schmitt, que sospechan y ponen en duda los presuntos logros civiles de la democracia moderna. Sin embargo, el pensador alemán da un valor importante al pueblo (no al individuo) en la medida en que este rechace o apruebe públicamente una propuesta del gobierno. En este sentido, el pueblo, no como conjunto heterogéneo de individuos, sino como grupo movilizado por un interés común —un ideal que alcanza un fundamento casi trascendental discursivamente— sólo posee existencia política en la esfera pública.

Schmitt fue ante todo un pensador del orden. Su preocupación fundamental versaba en cómo se podía legitimar y mantener la autoridad política, particularmente en una era de políticas de masas carente ya de fundamentos teológicos[4] (Minca & Rowan, 2015). Aunque Schmitt otorga al pueblo un papel relevante en la afirmación o rechazo de decisiones, su desconfianza hacia la democracia liberal plantea una tensión fundamental en su pensamiento. Esta aparente contradicción abre una vía relevante de discusión: ¿de qué manera se puede analizar el disenso en sistemas de gobierno que han minimizado la acción democrática? Y lo que subyace en esta formulación: ¿es vigente la teoría de Schmitt para abordar esta cuestión?

Como hipótesis general, sostendremos que la capacidad del pueblo para recuperar el poder constituyente es posibilitada por el espacio público, cuya cualidad ambigua de exterior/interior lo

4 Schmitt sostiene que los conceptos fundamentales de la teoría del Estado conservan una estructura análoga a la de conceptos teológicos previamente dominantes. En este sentido, la soberanía moderna guarda una relación formal con la idea teológica de una autoridad suprema capaz de intervenir excepcionalmente en el orden existente (Schmitt, 2009).

convierte en un medio que escapa de una jurisdicción totalizante. El espacio es tanto forma como medio de representación; en este proyectamos y nos proyectamos. La fuerza del pueblo como entidad política radica en su capacidad de afirmar o disentir en el espacio, aun cuando los procesos democráticos no sean lo suficientemente efectivos.

El presente capítulo se pregunta por la posibilidad del disenso en sistemas de gobierno, no sólo democráticos, sino también en los que no lo son necesariamente, pero que reconozcan el poder del pueblo como una posible fuerza opositora a un poder constituido. Si bien la postura de Carl Schmitt está más del lado de un Estado total, también abordó el papel del pueblo en la esfera pública como un agente dotado de un poder político capaz de reprobar un acuerdo establecido, y en este sentido es el espacio público el que merece mayor atención como posibilitador de esa reprobación a la que llamaremos desacuerdo.

El presente marco filosófico se inscribe en el realismo político y en lo que podría denominarse la tradición no-asociativa de la filosofía política, que no se funda en el contrato social ni en la deliberación comunicativa como bases de legitimidad. Para Schmitt, la política no es una esfera ideal o moral, sino una realidad concreta marcada por la posibilidad del conflicto y por decisiones radicales. En este sentido, Schmitt no es una figura a reivindicar; su marco teórico sirve de punto de partida para pensar los límites del orden político desde dentro, permitiendo identificar las condiciones espaciales y simbólicas que posibilitan el disenso, incluso aunque lo conciba como una amenaza al orden. Por otro lado, se dialoga con pensadores como Rancière, que sitúan el conflicto en el corazón mismo de lo político y cuestionan toda lógica de unidad sustancial del pueblo. Mientras Schmitt se pregunta por las condiciones de constitución y preservación del orden político, Rancière desplaza la atención hacia los momentos en que dicho orden es impugnado por quienes han sido excluidos de él. Lejos de resolver esta tensión, el presente análisis busca mostrar su productividad para repensar el espacio público como lugar de reapropiación política.

1. La apropiación originaria del espacio: *nómos*

El momento fundacional en el que la tierra es apropiada para el control y producción humanas constituye, en términos históricos y jurídicos, el primer acto de organización espacial sobre el cual se edifica el poder.[5] Este acto ocurre cuando los territorios aún no estaban completamente fragmentados ni asignados a individuos o comunidades específicas, y los seres humanos comenzaban a marcar y segregar la tierra con el propósito de reclamarla como parte de su patrimonio y transmitirla entre los suyos. Este proceso primario de delimitación implica no sólo una acción práctica, sino también la instauración de un dominio legítimo sobre el espacio.

Podemos entender esta primera apropiación como una forma originaria de dominación del espacio, que desemboca en su transformación en propiedad: una disposición legalmente codificada que establece sus posibles usos. La toma, delimitación y ordenamiento de la tierra podría considerarse, por lo tanto, el arraigar en el mundo material de la historia que da origen al derecho. A propósito de lo que entenderemos como primera apropiación, Carl Schmitt apuntaba que:

> Así, de alguna forma, el proceso constitutivo de una apropiación de tierra se encuentra en el comienzo de la historia de cada pueblo asentado, cada comunidad, cada imperio. Esto también es verdad para el comienzo de cada época histórica. No solo lógicamente, sino también históricamente, la apropiación de la tierra precede al orden que le sigue. Constituye el orden espacial original, la fuente de todo otro orden concreto y de toda ley ulterior. Es la raíz reproductiva en el orden normativo de la historia. Todas las demás relaciones de propiedad -comunal o individual, propiedad pública o privada, y todas las formas de posesión y uso en la sociedad y en el derecho internacional- se derivan de este título radical.[6] (Schmitt, 2006, p. 48)

5 Al situar una primera apropiación del espacio dentro del ámbito jurídico, donde se supone el establecimiento de alguna idea de ciudad-estado, se marca un momento histórico diferenciado de las distintas formas de apropiación que pudieron haberse llevado a cabo en sociedades preestatales.

6 Traducción propia. Toda traducción de obras no escritas en español es propia.

Esta relación fundacional entre espacio, poder y norma se materializa históricamente mediante el trazado, el vallado y el amurallamiento, prácticas que arraigan el orden político en el mundo tangible. En este sentido, los muros de las ciudades no sólo daban testimonio de la necesidad de protección, sino que también "servían para delimitar, establecer y consagrar la entidad que dominaba sobre el campo circundante" (Brown, 2015, p. 69), relacionando el espacio sagrado con el poder soberano. De este proceso de delimitación se derivan dos conceptos fundamentales para el presente análisis: primero, la apropiación como propiedad, que inaugura las formas posteriores de apropiación espacial; y segundo, una noción preliminar de autoridad suprema como la capacidad de configurar el uso y sentido del espacio por medio de la ley.

El espacio se fragmenta en lugares con distintas asignaciones según el tipo de población, lugares de producción y espacios prohibidos, públicos, privados, diurnos, nocturnos y sacros. Ahora bien, a pesar de que Schmitt no da una definición específica de espacio en su obra *El nomos de la Tierra* (*Der Nomos der Erde*), publicada en 1950, se refiere a éste como un ámbito de ordenación, apropiación y estructuración del poder, inseparable de la configuración del derecho y la política global. El espacio se domina y reconfigura constantemente mediante procesos de conquista, guerra, desacuerdos y acuerdos políticos.

Para Schmitt, la palabra griega *nómos*[7] designa "la primera apropiación de la tierra entendida como la primera partición y clasificación del espacio" (Schmitt, 2006, p. 48), y está estrechamente ligada a un principio de legalidad crucial para la formación de la sociedad civil.[8] En este sentido, el *nómos* implica un acto primario

7 La palabra *nómos* (νόμος) posee distintas definiciones según el contexto o autor. En un sentido general, significa ley, norma o convención social. En la época clásica se solía contraponer *nómos* a la *physis* (φύσις), naturaleza.

8 El concepto de *nómos* schmittiano implica tres dimensiones fundamentales (Schmitt, 2006): 1) *Nehmen* (apropiación), la toma de un territorio por una comunidad o poder. 2) *Teilen* (distribución), la organización de la tierra y sus recursos entre quienes la han tomado. 3) *Weiden* (uso o aprovechamiento del territorio), la forma en que ese espacio es habitado, cultivado y administrado como orden de vida.

de apropiación (*Landnahme*), a través del cual se establece un orden político y jurídico sobre un territorio. La apropiación de la tierra simboliza el acto de fundación de la soberanía política que intenta garantizar su permanencia mediante las instituciones que legislan sobre los usos del espacio.

Schmitt comprendía la soberanía como el "poder supremo y originario de mandar" que, al ser un concepto límite, se manifiesta sólo en "la decisión sobre la excepción"[9] (Schmitt, 2009, p. 13). Pero más que en la mera definición, se preocupó por la aplicación concreta del concepto, es decir, "sobre quién decide en caso de conflicto" (Schmitt, 2009, p. 13), así como en qué se fundamenta el interés público o estatal, y todo lo relacionado con la seguridad y el orden público. La soberanía del Estado encarna así un poder supremo y generador, que "no tiene obligación de rendir cuentas" (Brown, 2015, p. 88) y que se sitúa por encima de la ley, al mismo tiempo que la produce.

Si bien la formulación clásica de soberanía de Jean Bodin sienta las bases del concepto moderno, su definición resulta muy general en tanto concibe la soberanía como poder absoluto sin problematizar la dimensión decisional ni la relación entre norma y excepción. En este sentido, la definición de Carl Schmitt sigue siendo relevante en el debate contemporáneo, pues permite pensar la soberanía como una práctica concreta de decisión en momentos de indeterminación normativa. Aunque otros pensadores han replanteado el concepto desde distintas perspectivas,[10] la obra de Schmitt conser-

9 Un antecedente clásico de esta definición se encuentra en Jean Bodin (*Los seis libros de la República*, de 1576), para quien la soberanía es el poder o autoridad suprema que no está sujeta a ninguna ley humana. La soberanía es perpetua e indivisible, y reside en el soberano o en la autoridad suprema de un Estado. Así como Bodin veía la soberanía como un poder absoluto necesario para la estabilidad y unidad del Estado, Schmitt sostuvo que la soberanía implica la capacidad de suspender el orden jurídico para proteger al Estado en situaciones de emergencia o amenaza.

10 Diversos pensadores han replanteado el concepto de soberanía desde perspectivas críticas. Hans Kelsen, en *Teoría pura del derecho* (1934), la redefine en términos puramente normativos, desvinculándola de toda fundamentación teológica. Hannah Arendt, en *Sobre la revolución* (1963), cuestiona la soberanía como incompatible con la acción política y la libertad, pilares de lo que ella entiende por poder. Giorgio Agamben,

va actualidad en escenarios donde el poder opera fuera del marco jurídico ordinario, una problemática que rara vez ha sido central en la filosofía política anglosajona, más enfocada en marcos normativos estables que en decisiones soberanas excepcionales,[11] donde el concepto de soberanía podría considerarse anacrónico u obsoleto en una sociedad de derechos humanos y mercados globales. Por el contrario, Paul Kahn (2011) sugiere que, al negar el concepto de soberanía, sólo quedarían las categorías de lo legal y lo ilegal al no admitir la excepción, pero la excepción representa precisamente lo aun-no políticamente experimentado.

Para Carl Schmitt, la *política* involucra la experiencia del conflicto, mientras que *lo político* se define por la distinción amigo-enemigo (Schmitt, 1991), que implica la identificación concreta y decisiva de un otro que representa una amenaza existencial para el orden propio. Esta distinción que funda lo político es al mismo tiempo una diferencia cualificada y espacializada (división concreta interior/exterior) que debía existir únicamente entre los Estados, no dentro de ellos (Minca & Rowan, 2015). En consecuencia, reconocer con precisión quién es el enemigo resulta fundamental, ya que el ordenamiento territorial y la soberanía se organizan en relación vigilante y conflictiva hacia ese otro externo. Sin un *nómos* —entendido como la norma o ley que funda y delimita el espacio político— el derecho se vuelve una abstracción desconectada del poder efectivo, perdiendo su capacidad de ordenar y proteger a la comunidad política de las amenazas que provienen del exterior.

en *Homo Sacer* (1995), retoma y radicaliza a Schmitt al mostrar cómo la lógica del estado de excepción se ha convertido en un paradigma del gobierno contemporáneo para producir, mediante su declaración, la situación excepcional.

11 La filosofía política de la tradición anglosajona se ha enfocado más en temas como justicia, igualdad, libertad y derechos. Autores como John Rawls, Robert Nozick o H.L.A. Hart no le han dado un lugar central al concepto de soberanía como lo hacen Schmitt o Bodin. Por lo tanto, es más recurrente encontrar un vocabulario más institucional o normativo, basado en conceptos como autoridad, legalidad o razón pública, que evitan el tono decisionista o metafísico que puede llegar a tener la noción clásica de soberanía. Aun así, cuando las estructuras de poder invocan conceptos como la fe, el sacrificio o lo sagrado, están hablando, sin advertirlo, en términos teológico-políticos.

El concepto schmittiano de soberanía se manifiesta plenamente en casos de excepción, pues parte de la premisa de que un poder real puede "regresar" a su presunto origen teológico, es decir, a un poder absoluto. Agamben (2005) sugiere que esta concepción implica que el estado de excepción pueda dejar de ser un mecanismo meramente reactivo para convertirse en una técnica activa de control político.[12] En este marco, "la política" designa los procedimientos institucionales y administrativos, mientras que "lo político" revela la dimensión existencial del conflicto, irreductible a la gestión técnica del poder. Esta distinción resulta crucial para comprender por qué Schmitt sitúa la soberanía en la capacidad de decidir sobre el estado de excepción, entendiendo este último como la "abolición provisional de la distinción entre los poderes legislativo, ejecutivo y judicial" (Agamben, 2005, p. 8).[13]

En *Teoría de la Constitución* (*Verfassungslehre*), Carl Schmitt considera el desacuerdo, y en particular el disenso, como desafíos fundamentales para la unidad política y la estabilidad del orden jurídico. La Constitución de un Estado es la existencia concreta del mismo. Se refiere a: 1) la unidad política de un pueblo; 2) su orden, es decir, su forma de dominio; y 3) el principio que mantiene la unidad a través de los cambios y reformas (Schmitt, 2003). Si la política se basa en la distinción entre amigo y enemigo, como apunta en *El concepto de lo político* (1932), esto implica que el disenso no es accidental, sino inevitable, estructural en la esfera política. Desde esta perspectiva, el conflicto se asume como una realidad fundamental de la política.

12 Esta facultad, vinculada al estado de excepción, ha sido interpretada por Herrera (2014), siguiendo a Agamben, como expresión de una racionalidad técnica que subsume la existencia política bajo un régimen de manipulación.

13 Giorgio Agamben (2005) resignifica el concepto schmittiano de Estado de excepción, entendiéndolo como un "espacio vacío" que suprime la vida pública, esto es, lo que se hace en el espacio mismo. El término estado de excepción tiene ciertas variantes según el país y el lenguaje. En la teoría alemana es *Ausnahmezustand* o *Notstand*, "estado de necesidad". En la teoría italiana y francesa lo más cercano serían "decretos de emergencia" y "estado de sitio". En la teoría anglosajona, predomina el término de ley marcial (*martial law*).

Aunque Schmitt no pertenece propiamente a la tradición de la ley natural, su concepción del poder soberano puede vincularse con el absolutismo moderno que se inicia con pensadores como Bodin y Hobbes. No obstante, otros autores de la temprana modernidad, como Suárez, defendieron una concepción más mediada de la autoridad política, al sostener que el poder reside originariamente en la comunidad y es transferido al gobernante para la consecución del bien común. Desde esta tradición comienza a perfilarse una noción del Estado que se desliga de la figura del gobernante, haciendo que la lealtad del cuerpo ciudadano ya no se deba a un monarca en cuanto persona, sino al poder soberano encarnado en el Estado mismo (Skinner, 2019).[14] Así, el conflicto inherente en la sociedad no remite a un estado de naturaleza hipotético, sino a la creación y destrucción de los Estados (Kahn, 2011).

Schmitt sostiene que un Estado debe garantizar la unidad política para hacer perdurar su existencia, mientras que el disenso radical —especialmente aquel que cuestiona la estructura misma del Estado— puede amenazarla. En este sentido, su visión de la democracia enfatiza la homogeneidad política y la necesidad de un principio decisivo que resuelva los desacuerdos fundamentales. No es que Schmitt niegue la existencia del disenso, sino que lo entiende como algo que debe ser canalizado o neutralizado por estructuras de poder que preserven la unidad del Estado.

Jacques Rancière no realiza una crítica directa a Schmitt, pero sí se inscribe en la misma discusión conceptual sobre la naturaleza de lo político. Mientras que Schmitt fundamenta lo político en la distinción amigo-enemigo, es decir, en el conflicto existencial y el antagonismo irreductible, parece dejar de lado otros elementos esenciales de la vida pública, como la igualdad y la injusticia que otorgan al pueblo la capacidad de ejercer una actividad política

14 Skinner (2019) observa que, en la filosofía política anglosajona de los siglos XVI y XVII, pensadores como More y Milton evitaban utilizar el término "Estado" (*state*, *Staat*, *état*) como una entidad abstracta separada de los gobernantes y del pueblo. En su lugar, preferían conceptos como *res publica*, ciudad (*civitas*), *commonwealth* o *realm*, que evocaban una comunidad política concreta. Skinner sostiene que esta preferencia se debía en parte al rechazo a una noción reificada y totalizante del poder político.

capaz de transformar el orden vigente. En contraste, Rancière invierte la postura schmittiana y sostiene que la política se basa en el desacuerdo de aquellos que "no tienen parte" contra lo dado, es decir, entre las personas comunes y quienes detentan el poder. Es durante el momento de la disputa (*litige* o litigio), cuando el desacuerdo interrumpe la significación establecida, es decir, cuestiona las diversas maneras de entender una misma cosa pública (Rancière, 1996).

Para Rancière, la política se manifiesta como una interrupción del orden policial que tiene lugar en el espacio público, cuando quienes han sido excluidos de la participación toman la palabra y reclaman igualdad. Este espacio no es un ámbito previamente neutral o compartido por la ciudadanía y la autoridad soberana; se constituye políticamente en el acto mismo de la disputa. En lugar de "la política" en sentido schmittiano, Rancière llama "policía" al conjunto de prácticas y discursos que organizan la distribución de los lugares, funciones y roles en la sociedad, determinando quiénes son visibles, quiénes pueden hablar y sobre qué. En este marco se pueden distinguir dos lógicas heterogéneas: la lógica policial, que gestiona y distribuye cuerpos en el espacio social, y la lógica política, que no consiste en la administración del orden existente, como en la teoría del jurista alemán, sino en la irrupción que pone en cuestión ese orden.

Schmitt reconoce que es en la esfera pública donde el pueblo se manifiesta como tal (Schmitt, 2003), aunque en su concepción esto suele remitir a una unidad previa que excluye la fragmentación o el desacuerdo radical. Esto abre la posibilidad de que en el espacio público se exprese, o podría expresarse, una voluntad que escapa del control absoluto del orden establecido. Esta conceptualización del espacio público como zona de tensión abre la puerta a un análisis más profundo sobre su función política como escenario de ruptura.

2. ¿Quién manda sobre el espacio público?

El proceso de apropiación (*Nehmen*), distribución (*Teilen*) y uso del territorio (*Weiden*) implica una resignificación en la que lo religioso y lo político aparecen estrechamente vinculados en la legitimación simbólica del orden común, es decir, la constitución de un orden territorial requiere formas simbólicas de legitimación que históricamente han estado vinculadas a imaginarios religiosos. Como señala Schmitt, toda forma de orden requiere una toma de tierra (*Landnahme*) que fije límites y jerarquías; así, la diferenciación espacial se vuelve condición del derecho y del poder, materializada en marcas visibles que permiten administrar lo común desde una instancia soberana.

El espacio que no se reconoce como privado o institucional queda disponible para la ciudadanía; se trata de los espacios de transición, movilidad o reunión pública. Cuando el espacio 'vacío', no delimitado por muros y de tránsito común, se vuelve el medio por el cual se pronuncian discursos, se llega a reconocer la existencia de una esfera pública. El concepto de ciudadanía encuentra una de sus primeras expresiones en el mundo griego clásico, donde se vinculaba estrechamente con la participación activa en los asuntos de la *pólis*, y "el ciudadano es convencido por una historia más que refrenado por una ley […]" (Rancière, 1996, p. 91).

Con el derecho romano, esta figura adquiere una dimensión jurídica y normativa (*civitas*), centrada en los deberes, derechos y obligaciones que definen la pertenencia a una comunidad política (Noda & Sánchez, 2015). En la antigüedad grecolatina, la ciudad-estado funcionaba como un espacio público reservado a hombres libres y racionales, ofreciendo protección frente a amenazas externas y conflictos internos. Sin embargo, esta ciudadanía estaba profundamente estratificada: su reconocimiento legal se limitaba a una clase dominante que se sostenía sobre la exclusión y explotación de quienes no compartían ese estatus (Turner, 1992).

Agamben señala que los llamados derechos del ser humano representan la primera forma en que la *vida desnuda* —la vida biológica despojada de toda mediación política— es incorporada al

marco jurídico del Estado-nación (Agamben, 2017). Esta inclusión, sin embargo, no supone protección, sino exposición: la vida queda capturada por el poder soberano como mera existencia administrable. En la modernidad, ya no se distingue claramente entre *zoé* (vida natural) y *bíos* (vida política), pues el Estado, según Agamben, erige su soberanía sobre la ficción que identifica el nacimiento con la ciudadanía. En esa operación, el nacimiento se convierte en el criterio de pertenencia política, y la nacionalidad sustituye a la participación activa como base de legitimidad.

Paul Kahn (2011) sostiene que, en contextos como el estadounidense, el derecho no agota el campo de lo político: la soberanía se hace presente allí donde el pueblo cree en su propia capacidad de decidir más allá del procedimiento legal.[15] La ley, en esta lectura, más que constituir el límite de lo político, se trata de una de sus formas contingentes de manifestación. En este mismo sentido, el espacio público puede entenderse como una expresión material de la soberanía, en tanto lugar donde el cuerpo político se visibiliza y se reconoce a sí mismo como unidad decisoria. En contextos marcados por la interrupción democrática, violencia estatal y precariedad institucional, esta irrupción en el espacio público no sólo reactualiza el mito soberano, sino que pone en cuestión la legitimidad misma del orden representativo.

Por consiguiente, la soberanía es entendida aquí tanto como poder de decisión cuanto como capacidad de configurar el orden visible del espacio público. Ahora bien, como recuerda Rancière, la política surge cuando se produce una interrupción en el reparto normalizado de funciones y lugares, es decir, cuando irrumpe un proceso de verificación de la igualdad por parte de aquellos que no tienen parte. La política, en este sentido, no es el ejercicio de un poder delegado, sino el momento en que dos lógicas heterogéneas —la lógica policial

15 De hecho, según sostiene Kahn (2011), cuando en el contexto estadounidense se invocan conceptos como *equity* o *pardon*, queda revelada la posibilidad de la excepción a la regla legal. Cuando una norma es insuficiente, la solución correcta es reformar la ley. Es la invocación de estos términos lo que crea la excepción.

del orden y la lógica igualitaria del disenso— se enfrentan en el espacio común, haciendo visible lo que antes era excluido.

De este modo, se establece un principio democrático basado en el reconocimiento de un espacio donde se hace efectiva la igualdad entre las partes. Estas definiciones merecen consideración, ya que el concepto de Estado remite al mismo tiempo al de Estado de derecho, es decir, que se encuentra dividido en poderes que se limitan y equilibran entre sí, y cuya acción está respaldada por una Constitución,[16] que es válida en cuanto emana de una autoridad. Por lo tanto, "la ciudadanía debe entenderse como un objeto de lo político, así como el Estado, autónoma a la noción de este último, pero sin dejar de observar la estrecha relación que guarda con la democracia por medio de los derechos civiles" (Noda & Sánchez, 2015, p. 113).

Ahora bien, para que el espacio público sea verdaderamente público —y no sólo un entorno físico compartido—, debe permitir la circulación libre de discursos y el reconocimiento mutuo entre los ciudadanos. Según Rancière (1996), esa posibilidad se sostiene en una igualdad fundamental que no es dada, sino que se verifica cada vez que alguien toma la palabra y es escuchado como igual por los demás. El espacio público se vuelve político cuando habilita esta dinámica de enunciación, intercambio y disputa, convirtiéndose así en un lugar donde se construyen identidades colectivas y se disputan significados.

Rancière rechaza la idea de que la política se desarrolle dentro de una esfera pública institucionalizada y regulada. Usa el término "esfera pública" casi exclusivamente para criticar la postura de Jürgen Habermas[17] (Rancière, 1996), y es el espacio público el que ocupa un lugar crucial, aunque no como un espacio público racio-

16 Por este motivo la soberanía absoluta sería imposible dentro de un estado de derecho, lo cual es problemático si tomamos en cuenta el caso de un estado de excepción, donde una entidad se posiciona por encima de la jurisdicción y la suspende, disolviendo la contradicción existente entre la soberanía popular y la estatal.

17 Habermas concibe la esfera pública como un espacio intermedio entre la sociedad civil y el Estado, donde los ciudadanos deliberan racionalmente sobre asuntos comunes. Rancière critica esta visión por reducir la política al consenso y excluir las formas de

nal y ordenado que más bien enmascara formas de exclusión, pues sólo ciertos discursos son considerados legítimos. En otras palabras, el espacio público en las democracias liberales suele ser una extensión del orden policial, es decir, un mecanismo de control que define quién puede hablar y sobre qué temas.

En este punto el pensamiento de Rancière coincide con el de Schmitt, para quien la representación pública, encontrada, por ejemplo, en la democracia representativa, no es eficiente porque, por un lado, se ha desplazado al pueblo de la toma de decisiones por medio de la representación, y por el otro, porque un grupo de individuos (y sus representantes) no forman un conjunto homogéneo con el suficiente poder político (Schmitt, 2003). La política, en su sentido más auténtico, no es el consenso (como en la *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas), sino el desacuerdo (*mésentente*), la confrontación que desafía el reparto del poder (Rancière, 1996). No hay un espacio público 'neutro', sino que el espacio público se convierte en otro elemento de la esfera pública. Lo que existe son momentos de visibilización del conflicto que no necesariamente pueden ocurrir en un foro parlamentario o institucional.

Ahora bien, ¿qué entiende Schmitt por esfera pública? A pesar de no desarrollar una definición sistemática de este concepto, lo aborda en las obras *Teoría de la constitución* y *La constitución de Weimar y la democracia*, ambas publicadas en 1928. Para el jurista alemán, la esfera pública está indisolublemente ligada a la dimensión política y a la formación de la voluntad del Estado. A diferencia de Arendt o Habermas[18], Schmitt no entiende la esfera pública como un espacio de deliberación racional, sino como el ámbito donde

disenso que cuestionan el reparto dominante de lo sensible, es decir, aquello que define y organiza lo que puede ser visto, dicho, pensado y sentido en una comunidad.

18 Para Hannah Arendt (1996), la esfera pública es el espacio donde los ciudadanos actúan colectivamente a través del discurso y la movilización. En el ensayo *Truth and Politics*, sostiene que esta esfera es esencial para la política, pues en ella se da la confrontación de opiniones y la construcción de la realidad compartida. Arendt distingue entre verdad racional (propia de la filosofía y la ciencia) y verdad fáctica (relacionada con los acontecimientos del mundo). En la esfera pública, la verdad fáctica es fundamental, pero está constantemente en peligro de ser manipulada por el poder político. Para Jürgen Habermas (1989), la esfera pública es el dominio de la vida social en donde la opinión

el pueblo se manifiesta como sujeto político a través de decisiones vinculantes y actos de identidad colectiva.

El espacio público puede entenderse como un componente físico de la esfera pública, dado que constituye el lugar material y concreto donde los individuos se reúnen, interactúan y participan en la vida política. Sin embargo, este espacio trasciende su dimensión física —plazas, calles, edificios públicos— para convertirse en un ámbito simbólico donde los miembros de una comunidad ejercitan su libertad de expresión y deliberan sobre asuntos de interés común, de ahí que consideremos el espacio como forma y medio de representación. Pero toda expresión de desacuerdo en el espacio público presupone un orden previo, legal e instituido, cuya legitimidad puede ser cuestionada pero no ignorada. El disenso no se dirige simplemente contra leyes particulares, sino contra la forma misma en que el poder soberano organiza lo visible y lo decible. La soberanía del Estado, entonces, regula jurídicamente el espacio, al mismo tiempo que se sostiene en una ficción de consenso originario que raramente se verifica pero que estructura la vida política.

Pero la soberanía estatal (que tiende a ser ocultada o mediada por la lógica judiciaria en los estados liberales) sólo puede definir negativamente los límites de lo permitido en el espacio público, no tanto por lo que autoriza, sino por aquello que prohíbe. Este enfoque delimita la acción ciudadana, pero también permite identificar los momentos en que dicha acción la desafía. El espacio público, al difuminar la distinción entre interior y exterior, disuelve asimismo los bordes de lo permitido y lo no permitido, convirtiéndose en el espacio que alberga la excepción. Si la soberanía radica en la capacidad de decidir sobre la excepción, entonces lo que está en disputa es, precisamente, quién puede decidir sobre el estatuto de lo público.

En una sociedad democrática de carácter representativo, el poder no sólo implica la facultad de decidir, también la responsabilidad de proteger los derechos de quienes la constituyen: las

pública se forma. Es, en principio, abierta a todas y todos los ciudadanos, que actúan como lo público cuando lidian con asuntos de interés general sin ser sujetos de coerción.

y los ciudadanos. Esta función protectora se ejerce, en general, a través de la ley. No obstante, la ley opera mediante delimitaciones y prohibiciones, cuya transgresión conlleva sanciones. En este sentido, el consenso no es la ausencia de conflicto, sino la aceptación racional de los marcos políticos y sociales legitimados jurídicamente. Por ello, a la soberanía entendida como poder de decisión, le añadiremos las funciones de protección y de prohibición, que en conjunto configuran la jurisdicción soberana sobre el espacio público.

Recordemos que para Schmitt la soberanía es un concepto límite, que entra en conflicto con los principios del Estado democrático de derecho. Esta tensión se manifestó de forma paradigmática en el contexto de la República de Weimar, donde "lo que en los estados de la Europa continental es entendido como *Rechtsstaat* era, en realidad, un estado legislativo, específicamente el estado legislativo parlamentario" (Schmitt, 2004, p. 4), un tipo de Estado que gobierna de manera impersonal mediante normas presuntamente duraderas, pero ejecutadas por funcionarios y poderes desvinculados entre sí. En una palabra, no-soberano.

3. Espacio, representación y disenso en Schmitt

A lo largo de su obra, Schmitt presenta distintas aproximaciones al concepto de disenso, lo que refleja las tensiones internas de su pensamiento político. En *La dictadura* (1921), el disenso aparece no sólo como una amenaza al orden, sino también como una posibilidad de reconfiguración radical del poder político. Sin embargo, en *Teoría de la Constitución* (1928) enfatiza la necesidad de unidad política y ve el disenso radical como un problema para la estabilidad del Estado. Schmitt reconoce que ciertos momentos de crisis pueden hacer que el orden jurídico vigente sea insuficiente, lo que justificaría una acción excepcional que reordene el poder. Desde su perspectiva, ni el disenso ni la esfera pública constituyen mecanismos confiables para la preservación del orden, ya que tienden a desestabilizar la unidad política que sustenta la soberanía.

El consenso, entendido como el acuerdo (tácito) públicamente aceptado dentro de un régimen democrático representativo, se manifiesta formalmente a través de la elección popular. Contrario a una representación auténtica[19] —una relación política directa entre gobernantes y gobernados— por la que Schmitt parece decantarse, la representación estatal adquiere un carácter técnico e instrumental, donde la relación interpersonal se sustituye por funciones administrativas. En este sentido, el funcionario público no compromete su ideal ni su persona, sino que cumple una función al servicio del Estado. La llamada soberanía popular —que no es una preocupación en la obra de Schmitt—, en el mejor de los casos se reduce a decidir cada cierto tiempo quién detenta el poder de decisión.[20]

La representación, entendida como el proceso por el cual unos hablan por otros, no es el resultado de un acuerdo, por el contrario, antecede al orden jurídico vigente. La paradoja radica en que la representación es lo que permite que el pueblo se constituya como una unidad política y, en esta medida, hace posible que ejerza el poder constituyente y que el Estado se reconfigure. La ficción consiste en la idea de que el Estado representa la unidad política de un pueblo en la medida en que este se mantiene ausente como pueblo, pero políticamente presente mediante la representación, tal como expresa el jurista alemán en *Teoría de la constitución*:

> La unidad política es representada como un todo. En esa representación hay algo que va más allá de cualquier mandato y de cualquier función. Por eso, no es representante cualquier «órgano». Sólo quien gobierna tiene parte en la representación. El Gobierno se distingue de la Administración y de la gestión de negocios en que representa

19 En *Verfassungslehre*, la representación política adopta una estructura de mediación inspirada en la Iglesia católica: una instancia visible hace presente una unidad que no puede manifestarse directamente. Así, la representación del pueblo comparte formalmente con la representación religiosa una función de mediación y encarnación simbólica.

20 La dignidad del representante proviene del pueblo. Para Schmitt la decisión del pueblo puede darse al margen de las instancias constitucionales (*Volksentscheid*) y de manera directa avalada por la ley (*Volksbegehren*), como el caso del referéndum (Schmitt, 2003, 2017).

> y concreta el principio espiritual de la existencia política. (Schmitt, 2003, p. 211)

Este pasaje muestra la concepción *quasi* metafísica de la representación en Schmitt, donde el representante no es meramente funcional, más bien encarna una esencia política superior. Esta concepción contrasta radicalmente con modelos pluralistas o deliberativos contemporáneos, los cuales entienden la representación política, no como la encarnación de una esencia unificadora o trascendental, sino como una relación contractual, contingente y mediada entre múltiples voces e intereses. La legitimidad, según la visión del jurista alemán, se deriva de la función misma de la representación, y por este motivo, quien decide es el que puede representar.

En *Crítica y crisis*, el historiador Reinhart Koselleck (2007) efectúa una crítica a la confianza excesiva que la modernidad había depositado en el progreso y al carácter utópico de algunas de las promesas de la democracia a raíz de la Ilustración. Al desplazar la legitimidad del absolutismo sin establecer un nuevo fundamento estable, se trasladó la disputa política a la esfera pública, donde se gestaron tensiones entre la crítica ilustrada y las estructuras del poder existente. Koselleck, en un principio influenciado por Schmitt, señala que la publicidad de la razón, promovida por la burguesía ilustrada, creó un espacio de oposición moral al Estado, lo que desembocó en una crisis permanente de legitimidad. Así, la modernidad produjo una esfera pública crítica, pero incapaz de articular un principio político unificador, lo que, a juicio del historiador conceptual, alimentó las contradicciones inherentes a los regímenes democráticos y su fragilidad estructural, lo que en última instancia desembocó en las formas modernas de inestabilidad política.

En *Legalidad y legitimidad* (1932), Schmitt critica el parlamentarismo liberal y su idea de que el debate y el disenso pueden resolverse mediante procedimientos formales, basada en la creencia de que el conflicto puede gestionarse racionalmente, pero en tiempos de crisis este modelo fracasa porque no logra generar una autoridad legítima. Para el pensador alemán, la democracia parla-

mentaria de la República de Weimar estaba constituida por grupos fragmentados que trataban de imponer su propia ideología, y se degradó en un espacio de negociaciones estériles, perdiendo su función deliberativa (Schmitt, 2004). En su opinión, el liberalismo eliminó la distinción fundamental (amigo-enemigo) al situar el pluralismo en el interior de los Estados en lugar de entre ellos (Minca & Rowan, 2015). Esto socavaba la unidad del Estado al pluralizar las fuentes de legitimidad.

En este sentido, para el jurista, la crisis del parlamentarismo no sólo reflejaba su decadencia, también revelaba una contradicción inherente entre la democracia y la soberanía, pues el poder real no reside en la voluntad popular, sino en la capacidad de decisión que inevitablemente se concentra en una autoridad (Schmitt, 2014). El pueblo entonces carecía de poder real de decisión (la ficción de la soberanía popular), mientras que la autoridad era incapaz de decidir el límite interior/exterior que constituye el orden. En este sentido podríamos ver a la esfera pública como el medio que puede lograr la representación auténtica del pueblo siempre y cuando este llegase a constituirse en el espacio como una unidad superior bajo una figura soberana (Schmitt, 2003).

Esta unidad superior es lograda por un principio trascendental que otorga legitimidad y cohesión al pueblo, dando sentido y estabilidad a la comunidad política, pues Schmitt consideraba que la representación política no podía sostenerse únicamente en acuerdos procedimentales o en la suma de voluntades individuales. "La representación no es un fenómeno de carácter normativo, no es un procedimiento, sino algo *existencial*. Representar es hacer perceptible y actualizar un ser imperceptible mediante un ser de presencia pública" (Schmitt, 2003, p. 209). Pero tal fundamentación metafísica implica que la unidad política no sea meramente un hecho jurídico o administrativo, sino que requiere una base ontológica que le confiera identidad y autoridad.

Ahora bien, para Schmitt la representación es lo opuesto a una vía democrática; son principios políticos incompatibles. No se trata simplemente de una delegación de poder (como en el parlamen-

tarismo liberal que el jurista criticó), sino de una forma de encarnar una esencia o un Ser en el orden político. Por otro lado, el principio democrático de la identidad se basa en la idea de que, en una democracia pura, el pueblo es simultáneamente el sujeto y el objeto del poder político: el gobernante y el gobernado son, idealmente, el mismo. Esta es la presunción fundamental de la democracia como autodeterminación del pueblo: no hay separación entre gobernantes y gobernados, pues el pueblo se gobierna a sí mismo directamente.

La oposición entre representación e identidad democrática radica en que la representación introduce una separación entre el representado y el representante, lo que rompe la identidad inmediata entre pueblo y gobierno. La representación en el foro, según su visión, traiciona el principio democrático. Para Schmitt, en una democracia pura no debería haber una instancia que "haga presente" al pueblo, porque el pueblo mismo es y actúa sin mediaciones. Por ello el jurista favorece modelos políticos donde la soberanía se ejerza de manera directa o con una fuerte encarnación en una figura representativa, como en el caso de una "dictadura comisarial" (o constitucional) que actúa dentro del marco jurídico, pues el auténtico poder produce auténtico consenso y viceversa (Schmitt, 2003).

Para Schmitt la dictadura es un tipo de estado de excepción que puede diferenciarse de otros tipos o sistemas de gobierno según la norma defendida, que puede ser tanto la constitución vigente como un ideal político.[21] Así, la dictadura puede implicar la suspensión de su propio orden constitucional como medio para garantizar su protección frente a una amenaza. Esto quiere decir que,

21 Schmitt clasifica las dictaduras en por lo menos tres tipos: dictadura comisarial, que se basa en un poder constitucionalmente establecido que actúa dentro del marco legal para enfrentar situaciones excepcionales; dictadura soberana, que busca reemplazar el orden existente mediante la destrucción del sistema político vigente, generalmente de manera radical y violenta, para crear un orden nuevo (Schmitt, 2014); y podemos añadir una dictadura de carácter plebiscitario, que obtiene legitimidad directa del pueblo, a menudo mediante referéndums o plebiscitos, permitiendo al líder saltar las deliberaciones parlamentarias y actuar sin restricciones legales (Schmitt, 2003).

aunque actúe fuera del orden constitucional, la dictadura obtiene su legitimación, esto es, su soberanía, del pueblo, no de la jurisdicción en sí (Schmitt, 2014), pues el pueblo como entidad unida posee el poder constituyente originario y de esta manera otorga al dictador su poder sin la mediación o aprobación de representantes.

Por lo tanto, la esfera pública para Schmitt no está despojada de participación política ciudadana, pero tampoco es necesariamente un espacio de debate abierto. Se trata del lugar donde se visibiliza el poder soberano (se afirma la decisión más que el debate). Por otro lado, el jurista admite que el pueblo puede aclamar la aprobación o rechazo de alguna propuesta del poder ejecutivo.[22] Si bien el individuo no es relevante, incluso cuando varios individuos se reúnen en la plaza pública para protestar contra algo en común, aun así no se consideran una unidad lo suficientemente fuerte para ser poder constituyente, pues sigue siendo un grupo heterogéneo, y como tal, realmente no se está representando como pueblo.

La esfera pública en este sentido sí dota a los miembros de la ciudadanía de la posibilidad de existencia política en cuanto a grupo homogéneo, pues la democracia requiere —no igualdad abstracta— sino igualdad de los iguales, una comunidad que comparta ciertas convicciones fundamentales o sustantivas (Schmitt, 2003). En síntesis, el poder en el sistema democrático se basa en el dominio de la esfera pública por parte de los representantes a través del foro, quitándole capacidad de decisión al pueblo como unidad. La suma de las voluntades individuales mediante el acto del sufragio no equivale a la voluntad del pueblo, más bien lo contrario: tras el voto, es desplazado de la esfera pública y los representantes ocupan su lugar.

La esfera pública no puede entenderse, en sentido estricto schmittiano, como el espacio donde el pueblo "recupera" el poder constituyente en su actividad ordinaria. Más bien, en contextos de crisis, podría convertirse en el ámbito donde se hace visible la tensión entre poder constituido y poder constituyente. Sin embargo,

22 Aunque la aclamación no es un simple acto de aprobación o rechazo de una propuesta, sino una manifestación de unidad política que refuerza el liderazgo soberano (Schmitt, 2003).

esto sólo sería pensable bajo ciertas condiciones: primero, que se quiebre el monopolio representativo que pretende hablar en nombre del pueblo dentro de la esfera pública; y segundo, que la pluralidad social logre articularse momentáneamente como una unidad política capaz de confrontar el orden existente. Sólo en esa configuración excepcional se pone en juego la decisión sobre la excepción. En este marco, y únicamente de manera extrema, podría pensarse una tercera condición: que esa unidad se condense en una instancia soberana capaz de encarnarla, lo que en situaciones de crisis puede derivar, según Schmitt, en formas de dictadura constitucional.

No obstante, esta unidad del pueblo no debe entenderse como una realidad empírica dada, sino como una ficción performativa que se construye políticamente. La dictadura puede operar como un mecanismo de refundación del orden político en tiempos de crisis (Schmitt, 2014). En este sentido, sin identificarse plenamente con la apropiación originaria que caracteriza al *nómos*, puede producir una reconfiguración del orden político y territorial. Por otro lado, autores como Rancière han mostrado que dicha unidad puede surgir precisamente del disenso, cuando quienes "no tienen parte" irrumpen en el espacio público, constituyéndose como sujeto político.

4. El espacio de disenso más allá del marco schmittiano

Aunque Schmitt y Rancière parten de preocupaciones diferentes —el primero por la constitución del orden político y el segundo por las condiciones de su impugnación democrática—, ambos comparten la convicción de que el conflicto no constituye una anomalía, sino un elemento irreductible de la vida política. Esta relectura crítica de sus conceptos abre la posibilidad de explorar cómo el disenso puede no sólo desafiar el orden establecido, sino también configurar nuevas formas de legitimidad política.

Distintos pensadores han reconocido el conflicto y el disenso como elementos constitutivos de la política, en lugar de representar una amenaza a la que hay que aplacar. Un consenso universal es una idea ilusoria, ya que toda sociedad democrática está atravesada

por conflictos irresolubles. El consenso, entendido como una hegemonía temporal, no surge de un proceso deliberativo neutral, sino de la disputa entre proyectos políticos, llevada a cabo en un espacio donde los adversarios se enfrenten dentro de un marco institucional común. Por ello el espacio público, más que concebirse sólo como un foro de debate, se trata de un ámbito de confrontación.

Aunque Schmitt reserva la noción de apropiación originaria (*Landnahme*) para los actos fundacionales que instauran un orden territorial, la categoría resulta útil para pensar, por analogía estructural, ciertos procesos contemporáneos de apropiación del espacio público. No se trata de una nueva fundación territorial del orden político, sino de prácticas que cuestionan la distribución espacial vigente y los criterios que determinan quién puede ocupar legítimamente el espacio común. En este sentido, la ocupación colectiva del espacio público reactualiza parcialmente la dimensión conflictiva del *nómos* al poner en disputa el orden espacial sobre el que descansa la autoridad política.

En este contexto, la apropiación del espacio público emerge como una forma de participación política que excede el ámbito del discurso institucional y la negociación formal.[23] Sería una alternativa a las demandas de cambio presentadas mediante las instancias institucionales y los representantes. De esta manera, la manifestación del desacuerdo en el espacio público revela las fallas del sistema institucional de representación. Así, el espacio público recupera o adopta, aunque temporalmente, su función de foro al canalizar el disenso y la confrontación —elementos esenciales para la vitalidad democrática— fuera de los medios establecidos. En este sentido, la violencia inherente al disenso revela los límites de la representación moderna y reabre, aunque de manera limitada

23 Utilizo el término apropiación del espacio en un sentido distinto de la *Landnahme* schmittiana, aunque conservando la idea de una disputa por el orden espacial y los criterios de legitimidad que lo sostienen. Es un proceso mediante el cual, cuando el espacio es ocupado, su uso es suspendido y su significado común es modificado. Véase Cristiá (2024).

y contingente, la disputa sobre los fundamentos del orden político y su legitimidad.

Esta potencialidad del espacio como escenario constituyente ha sido tematizada desde otros enfoques que, sin rechazar del todo los marcos schmittianos, los reinterpretan críticamente. En esta línea, Hugo Herrera (2014) señala que en la obra de Schmitt la excepción no es una simple ruptura de la legalidad, sino un momento técnico y simbólico en el que se afirma el poder soberano frente a la insuficiencia del derecho. Esta dimensión técnica, lejos de estar restringida al aparato jurídico, se proyecta sobre los medios a través de los cuales el orden se hace visible y operativo, lo que, añadimos, incluye el uso político del espacio.

Esta reactivación del poder constituyente puede entenderse, más allá de un hecho institucional, como la expresión de un acto de fe colectiva que actualiza el mito de la soberanía en contextos seculares (Kahn, 2011). Incluso en democracias liberales organizadas jurídicamente, la soberanía no se disuelve, sino que reaparece allí donde el pueblo se reconoce como fuente última de decisión. Desde esta perspectiva, el espacio público —cuando es apropiado colectivamente— no sólo visibiliza el conflicto: encarna materialmente esa decisión mítica haciendo presente su potencia constituyente de manera performativa.

El disenso en el espacio público rompe el consenso en la esfera pública. Tomando esto en cuenta, podríamos suponer que parte de lo que posibilita un proceso de apropiación espacial que pretende neutralizar o invertir el foro es la irrupción de un desacuerdo o conflicto, en casos como la denuncia o el señalamiento de una desigualdad. Los representantes pierden su legitimidad como representantes en la medida en que los miembros de la ciudadanía renuncian a su posición de representados. Es la disputa la que dota de existencia política a las personas que se representan a sí mismas. Sin embargo, ¿el disenso se convertiría así en el elemento homogeneizante que convierte al grupo en unidad política?

Para Rancière (1996, 2006), la democracia no designa un régimen político determinado, sino la acción mediante la cual se dis-

puta el monopolio de la vida pública ejercido por las élites políticas y económicas. La democracia tampoco forma parte de lo que denomina "orden policial" —un régimen basado en la vigilancia y la gestión jerárquica de la sociedad—, sino que se manifiesta como la irrupción disruptiva de una demanda de igualdad a través del conflicto (Rancière, 1996). Esta manifestación es democrática en la medida en que revela y denuncia una exclusión estructural, y encuentra su expresión legítima en el espacio público que la ciudadanía reclama para visibilizar ese conflicto y cuestionar el orden que define quiénes pueden aparecer, hablar y ser reconocidos como sujetos políticos.

La confrontación no necesariamente elimina la posibilidad de acuerdos o regulaciones que limiten la hostilidad, sino que puede articularse en marcos normativos que gestionan la conflictividad sin suprimirla. En este sentido, la negociación política no es necesariamente antagónica a la lógica schmittiana de lo político; emerge de una confrontación latente cuya intensidad se modula estratégicamente para evitar un enfrentamiento extremo, como el caso de la guerra. La persistencia de un enemigo bien identificado fortalece la cohesión y el propósito de un grupo político. El problema es su carácter dependiente: la desaparición de este antagonismo (la distinción amigo-enemigo) puede erosionar la identidad colectiva, dejando vulnerable al orden político al disolver el referente que sostiene su unidad.

No se afirma aquí que para Schmitt el disenso sea parte necesaria de la actividad política (para él es inherente, pero al mismo tiempo una amenaza). Lo que se argumenta es que el disenso —lejos de funcionar como un elemento homogeneizante— introduce una lógica que impugna el reparto existente del poder y los lugares, y con ello abre la posibilidad de recomponer el cuerpo político sin que la única salida a la crisis sea la dictadura o el estado de excepción.[24] El espacio público —plazas, calles— amplía las formas de participación más allá de los procedimientos institucionalizados.

24 El disenso no homogeneiza en el sentido de unificar a todos, sino que produce una nueva articulación de lo común, una redefinición del 'nosotros' político. No niega el conflicto,

Su apropiación suspende momentáneamente el funcionamiento normal de lo público al visibilizar actores y demandas excluidas del consenso representativo.

Sin embargo, esta disputa no anula la estructura soberana, que reacciona intentando restaurar el orden en el espacio mediante diversos mecanismos, incluida la coerción. En ese momento, el conflicto entre la ciudadanía y el orden policial pone a prueba la soberanía misma. Si el soberano resulta ineficaz para enfrentar al pueblo que se le opone, este último recupera el poder constituyente. La incapacidad de prohibir, proteger y decidir sobre la excepción (nuestra triple condición de la soberanía sobre el espacio) pone en suspensión el carácter soberano de la autoridad política, desembocando en una crisis de legitimidad que se resuelve con la decisión del pueblo de elegir nuevamente quién decide. En este proceso, pueden emerger nuevos acuerdos que reconfiguren el orden político, aunque sin garantías de que dicho reordenamiento suponga mayor estabilidad o eficacia. La esfera pública, en última instancia, no se sustituye, sino que se transforma a través del conflicto y el disenso, revelando la contingencia de toda configuración política.

5. Conclusiones

Este estudio ha analizado la relación entre el espacio, la soberanía y el disenso, principalmente contrastando el pensamiento de Carl Schmitt y Jacques Rancière, considerando la relevancia de estas ideas en los debates contemporáneos sobre la acción política y el poder constituyente. A partir del concepto de apropiación de la tierra, se ha observado cómo la soberanía encuentra su origen en la delimitación territorial, la cual instaura un orden normativo que estructura el ejercicio del poder. La dominación del espacio no es sólo una cuestión jurídica o administrativa, sino también un acto fundacional que legitima la autoridad estatal y condiciona la

pero ofrece una alternativa a la lógica de excepción al redistribuir la visibilidad y la voz en el espacio público.

manera en que las y los ciudadanos pueden habitar y transformar su entorno.

Desde esta perspectiva, la existencia de un espacio público adquiere una importancia fundamental. Más que un lugar de tránsito o de socialización, el espacio público es el medio físico donde se ejerce la ciudadanía y se articulan las disputas sobre el orden político. Sin embargo, su administración por parte del Estado genera tensiones respecto a su carácter abierto y su potencial para la acción colectiva. En este punto, el pensamiento de Schmitt ofrece una visión ambigua: por un lado, enfatiza la necesidad de un principio trascendental que unifique al pueblo como entidad política; por otro, su desconfianza hacia la democracia liberal lo lleva a concebir la participación pública dentro de límites estrictos, donde el pueblo sólo adquiere existencia política en la medida en que se manifiesta de forma homogénea y decisiva en la esfera pública.

La paradoja central que surge de este análisis radica en la posibilidad del disenso dentro de un orden político que, según Schmitt, debe sostenerse en la distinción amigo-enemigo y en la estabilidad de un poder soberano. Mientras que en su teoría el pueblo no es un conjunto de individuos con intereses diversos, sino una unidad que se expresa en momentos excepcionales, Rancière plantea que la política no surge de la unidad, sino precisamente del conflicto y la interrupción del consenso. Desde este planteamiento, el espacio público es el lugar donde las desigualdades se hacen visibles y donde el desacuerdo puede generar nuevas configuraciones de poder. La política surge del conflicto que rompe con la homogeneidad y visibiliza a los excluidos.

Reinhart Koselleck (1993) teorizó sobre cómo los conceptos políticos emergen y se transforman en contextos de crisis. Su análisis del tiempo histórico y de los conceptos políticos muestra que la soberanía y el poder son dinámicos, y que las crisis políticas redefinen constantemente el significado de estos términos. Ahora bien, si para Schmitt el acto soberano funda y estabiliza el poder, para Koselleck la historia demuestra que dicha estabilidad es siempre precaria, ya que el lenguaje político mismo es un cam-

po de batalla donde se disputan los límites de la legitimidad y la autoridad. En última instancia la teoría de Carl Schmitt funciona, no para establecer un orden político, sino para legitimar determinados tipos de órdenes autoritarios. No obstante, esta noción se sostiene en una idea de unidad política sustancial que entra en conflicto con las concepciones pluralistas del disenso encontradas en sistemas políticos contemporáneos.

El presente análisis no busca conciliar ambas posturas —cuya diferencia es estructural—, sino señalar cómo la tensión entre ellas propicia pensar el espacio público más allá de un simple escenario de deliberación o administración, como el lugar donde el poder soberano se disputa y se resignifica. La apropiación del espacio público cuestiona los límites espaciales y políticos sobre los que se organiza la autoridad, mostrando que la política no se reduce a la administración del Estado, sino que también implica la constante renegociación —y, en ocasiones, ruptura— de los límites de la representación y la soberanía.

Referencias

Agamben, G. (1998). *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida* (A. Gimeno Cuspinera, Trad.). Pre-Textos.

Agamben, G. (2005). *State of exception* (K. Attell, Trad.). University of Chicago Press.

Agamben, G. (2017). *Medios sin fin: Notas sobre la política* (R. Molina-Zavalía & F. Costa, Trads.). Adriana Hidalgo Editora.

Arendt, H. (1963). *On revolution*. Viking Press.

Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro: Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (A. Poljak, Trad.). Ediciones Península.

Bodin, J. (1997). *Los seis libros de la República* (P. Bravo Gala, Trad.). Tecnos.

Brown, W. (2015). *Estados amurallados, soberanía en declive* (A. Martínez-Riu, Trad.). Herder.

Cristiá, F. A. (2024). Desvelando el espacio político: Tipos de apropiación del espacio público como políticas activas. *Eidos*, (42), 13–41. https://doi.org/10.14482/eidos.42.009.864

Habermas, J. (1989). The public sphere. En S. Seidman (Ed.), *Jürgen Habermas on society and politics: A reader* (pp. 231–236). Beacon Press.

Herrera, H. (2014). Racionalidad técnica y excepción: La crítica de Giorgio Agamben a la doctrina del estado de excepción de Carl Schmitt y sus alcances. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, *31*(1), 177–192. https://doi.org/10.5209/rev_ASHF.2014.v31.n1.45617

Kahn, P. (2011). *Political theology: Four new chapters on the concept of sovereignty*. Columbia University Press.

Kelsen, H. (2009). *Teoría pura del derecho*. Eudeba.

Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado: Para una semántica de los tiempos históricos*. Paidós.

Koselleck, R. (2007). *Crítica y crisis*. Trotta.

McQueen, A. (2017). Political realism and the realist 'tradition'. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, *20*(3), 296–313. https://doi.org/10.1080/13698230.2017.1293914

Minca, C., & Rowan, R. (2015). The question of space in Carl Schmitt. *Progress in Human Geography*, *39*(3), 268–289. https://doi.org/10.1177/0309132513517989

Noda, E., & Sánchez, A. (2015). Ciudadanía: Un concepto en construcción. Entre el liberalismo y el comunitarismo. *Revista Inclusiones*, *2*(2), 111–129.

Rancière, J. (1996). *El desacuerdo: Política y filosofía* (H. Pons, Trad.). Ediciones Nueva Visión.

Rancière, J. (2006). *El odio a la democracia*. Amorrortu Editores.

Schmitt, C. (1991). *El concepto de lo político* (R. Agapito, Trad.). Alianza.

Schmitt, C. (2003). *Teoría de la Constitución*. Alianza.

Schmitt, C. (2004). *Legality and legitimacy* (J. Seitzer, Trad.). Duke University Press.

Schmitt, C. (2006). *The nomos of the Earth in the international law of the Jus Publicum Europaeum* (G. L. Ulmen, Trad.). Telos Press Publishing.

Schmitt, C. (2009). *Teología política* (F. J. Conde & J. Navarro, Trads.). Trotta.

Schmitt, C. (2014). *Dictatorship: From the origin of the modern concept of sovereignty to proletarian class struggle*. Polity Press.

Schmitt, C. (2017). *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. Duncker & Humblot.

Skinner, Q. (2019). The state. En R. E. Goodin & P. Pettit (Eds.), *Contemporary political philosophy: An anthology* (3.ª ed., pp. 55–76). Wiley-Blackwell.

Turner, B. (1992). Outline of a theory of citizenship. En C. Mouffe (Ed.), *Dimensions of radical democracy: Pluralism, citizenship, community* (pp. 33–62). Verso.



Carl Schmitt

Leer a Carl Schmitt plantea, ante todo, un problema de método. Más allá de decidir si sus conceptos siguen vigentes, si sus diagnósticos conservan capacidad explicativa o si sus posiciones políticas son defendibles, importa preguntar qué hace un concepto cuando Schmitt lo escribe. Este volumen propone la forma-concepto como hipótesis hermenéutica: sus categorías fundamentales operan como distinciones que delimitan un campo, ordenan posiciones y relaciones dentro de él, y hacen visible una configuración político-jurídica determinada.

La hipótesis no se presenta como una doctrina atribuida a Schmitt ni como una tesis compartida por todas las investigaciones reunidas aquí. Tampoco pretende borrar las discontinuidades de su obra, las rupturas y reorientaciones políticas que siguieron a su adhesión al nacionalsocialismo, porque la función de un concepto cambia cuando cambian el orden, el adversario y la decisión a la que sirve.

Sin imponer una interpretación común, el volumen se articula en tres secciones en torno a problemas compartidos. Parten de la teología política y la secularización, atraviesan la dictadura, la decisión soberana y el estado de excepción, y llegan al problema de la forma política entre unidad y pluralidad, pasando por la decisión partisana y el disenso. Así se examina cómo los conceptos refuerzan o cuestionan la unidad de un orden. Cada capítulo conserva su autonomía argumentativa y admite lecturas transversales, sin un orden obligatorio.

ISBN: 978-9907-840-04-9

Universidad Central del Ecuador
Quito
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad Central del Ecuador
Editorial Universitaria
filosófica
Editorial