

Lluís Montull

Walter Benjamin

Els límits de la democràcia



Galàxia Gutenberg

Lluís Montull

Walter Benjamin

Els límits de la democràcia

Galàxia Gutenberg

També disponible en ebook

Publicat per:
Galaxia Gutenberg, S.L.
Av. Diagonal, 361, 2on 1a
08037-Barcelona
info@galaxiagutenberg.com
www.galaxiagutenberg.com

Primera edició: març de 2016

© Lluís Montull, 2016
© Galaxia Gutenberg, S.L., 2016

Preimpresió: Maria Garcia
Impressió i enquadernació: Liberdúplex
Dipòsit legal: B. 2547-2016
ISBN Galàxia Gutenberg: 978-84-16495-69-6

Qualsevol forma de reproducció, distribució, comunicació pública
o transformació d'aquesta obra només es pot realitzar amb l'autorització
dels seus titulars, a part les excepcions previstes per la llei. Adreceu-vos a CEDRO
(Centro Español de Derechos Reprográficos) si necessiteu fotocopiar o escanejar
fragments d'aquesta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 45)

Dues crítiques de Walter Benjamin a la violència i una teoria de l'amistat

Quasi tot ha estat discutit en la vida, mort i obra de Walter Benjamin. Respecte a la seva biografia, moltes de les preguntes sense resposta s'han plantejat entorn de les seves darreres hores. El seu darrer temps de vida que va transcórrer a Portbou, on arriba durant la tarda del 25 de setembre de 1940, després de travessar els Pirineus fugint del nacionalsocialisme. Fins que, l'endemà al matí, una companya d'escapada, Henny Gurland, el troba agonitzant en una fonda del poble a causa, segons el seu testimoni, d'haver ingerit una sobredosi de morfina. Aquest final abrupte de l'excepcional periple vital i intel·lectual de Benjamin per quasi tots els esdeveniments fundacionals de la modernitat –des de l'aparició de les avantguardes artístiques fins a les grans guerres mundials, el naixement de la societat de masses o l'ascens del feixisme– es deuria a la negativa de les autoritats espanyoles a deixar-los continuar la fugida i l'amenaça de tornar-los a França, on haurien caigut en mans de la Gestapo. Un suïcidi que ell mateix havia teoritzat anys abans en considerar-lo com l'acte darrer de resistència contra la capacitat destructora d'aquesta modernitat. Tanmateix, tot i la versemblança d'aquest final, el testimoni de Gurland i la hipòtesi del suïcidi s'han qüestionat sovint per tal de deixar la porta oberta a teories de la conspiració que facin més justícia a un filòsof, a qui intèrprets com José María Valverde van definir com un heroi del nostre temps. Potser, perquè aquest suïcidi significa que l'única decisió que es pot prendre és deixar de prendre'n

cap, el que resultaria inacceptable per qualsevol comprensió simplificada de l'heroisme.

Pel que fa al seu pensament, primer objecte d'aquest assaig –i només des del qual la seva vida adquireix un sentit filosòfic que va més enllà de la mistificació del personatge–, la dificultat per definir quin és el seu significat es deu, segurament, al fet que es tracta d'una filosofia sempre en procés de desconstrucció i reconstrucció, que es fixa en el concret i no en el general, busca el rodeig i no l'explicació directa o sistematitzada; i, finalment, oculta sempre la presència del subjecte filosòfic per lliurar-se a l'exposició del seu objecte. Una filosofia que va escollir, com a sòl propi del seu pensament, tot allò que la filosofia tradicional havia rebutjat des de Plató com a objecte de la *doxa* o mera opinió. Perquè sempre cerca en els seus objectes el detall extrem, allò que els singularitza, el gest o l'instant que els converteix en imatges d'una totalitat irreductible, i que haurien passat desapercibuts per a qualsevol altre esguard que no fos el de Benjamin; tant quan estudia obres o qüestions centrals de l'art o la filosofia, com quan s'ocupa del contingut de veritat de fenòmens ja de per si secundaris i oblidats.

Entre totes aquestes qüestions que van des de Proust, la història o el llenguatge fins a les joguines o les mirades de les prostitutes de París, aquest assaig pretén esbrinar, en la mesura que això és possible, què vol dir aquesta filosofia respecte a la idea de violència política. Per fer-ho, el punt de partida hermenèutic d'aquest assaig consisteix a entendre que al llarg de l'obra de Benjamin s'articula, explícitament o implícita, més d'una crítica de la violència. Comprensió que és coherent amb una obra que, en cadascun dels seus passos, s'allunya més del seu centre, tot i que mai no deixa de presentar-se amb la mateixa veu. Aquí m'ocuparé, però, només de les dues crítiques que considero més interessants i de les tres diferents formes de violència política que en elles es contemplen: la que s'enuncia explícitament a inicis dels anys vint a

Per a la crítica de la violència, on, des d'un concepte de l'experiència filosòfica que no exclou la teologia, Benjamin diferencia entre violències fundadora i conservadora de dret; i la que s'articula de forma implícita a la seva darrera filosofia, quan deixa d'entendre la reproductibilitat en sentit positiu, com una força revolucionària, per copsar-la com una força violenta contra l'home i la seva experiència, una violència que tindria la seva expressió més inquietant en l'ús crític del concepte de *vivència* a *Sobre alguns temes de Baudelaire*, de 1939.

L'objectiu final d'aquest assaig no és només, tanmateix, la discussió del significat d'aquestes crítiques en el moment que Benjamin les va escriure; o, millor dit, sí que ho és, però entenent que aquesta comprensió, com en la seva teoria de la traducció, només es pot portar a terme per mitjà de la seva actualització, de discutir el seu pensament, posant-lo en moviment, per tal de fer palesos problemes i límits que ho són del model de democràcia que actualment domina en la majoria d'estats occidentals: la democràcia de masses que neix a inicis del segle xx del liberalisme i d'algunes correccions socialdemòcrates. I que és indestruïble d'un capitalisme global cada cop més centrat en el consum, i de la modificació radical de la nostra experiència arran del procés de racionalització i tecnificació.

Una actualització que, en el cas d'aquest assaig, vol sorgir, per un cantó, de vincular, en cadascuna de les seves parts, aquestes tres formes de violència amb tres elements fonamentals d'aquesta democràcia: la norma jurídica, el compromís i l'experiència de la reproductibilitat sistèmica. Tres elements que, precisament, aspiren a no ser violents, tot i que la crítica de Benjamin a partir dels seus casos extrems vol palesar que es tracta d'una pretensió fallida. I que, per tant, la democràcia, malgrat ser l'expressió política de l'ideal de perfectibilitat humana de la Il·lustració, no pot evitar relacionar-se amb una violència; la qual, segons la concisa però

significativa definició de Benjamin, és una acció moralment problemàtica i alhora un mitjà intrínsecament polític, fins a tal punt que en alemany *Gewalt*, violència, és també la paraula que designa un poder polític.

Per altre cantó, l'actualització de la filosofia de Benjamin de la violència es pretén portar a terme confrontant-la amb les crítiques de dos autors que, des de posicions diametralment oposades, han marcat la reflexió envers la democràcia des del segle xx i, alhora, comparteixen punts igualment de contacte com de fricció amb el pensament benjaminianà: Carl Schmitt, a la primera i segona part, i Jürgen Habermas, a la tercera part.

A partir d'aquest diàleg entre filòsofs i crítiques a la violència i la democràcia, és d'on volen sorgir les propostes de traducció del pensament polític de Benjamin que aquest assaig presenta, les quals, reprenent allò més interessant de la seva filosofia, pretendran també corregir alguna de les seves afirmacions més dogmàtiques. El darrer d'aquests *desplegaments* plantejarà la possibilitat d'una resolució excepcional i crítica de la imbricada relació entre democràcia i violència a partir d'una teoria benjaminiana de l'amistat. Perquè també l'amistat és un concepte límit, el qual sovint ha estat vist des del poder institucionalitzat com una forma subversiva de relació humana.

Per acabar aquestes consideracions inicials, només vull afegir que aquest assaig tracta no tant d'arribar a la conclusió d'un debat; sinó de la voluntat d'obrir-ne un que, en la mesura que la democràcia segueixi sent una forma de política, i per tant lligada íntimament a la violència, no és solucionable del tot. És més, la tesi, la posició pròpia que sosté aquest escrit, a partir dels conceptes i les reflexions de Benjamin, consisteix a afirmar que, precisament, quan la democràcia de masses nega aquesta ferocitat, sigui per incompatibilitat ètica o per incapacitat de reconèixer-la, la reproduceix, com diu Derrida, de forma més fantasmagòrica

però no menys problemàtica. El meu assaig pretén assenyalar quins són els límits que aquesta negació voldria difuminar –entenent, per tant, límits no com a demarcacions o, en el sentit kantianà, com allò que fa possible la democràcia, sinó com les zones grises, el terme emprat per Primo Levi, en què els seus valors i procediments entren en contradicció–. Uns límits que cal tenir en compte si es vol fer compatible la força humanitzadora de la democràcia amb la reflexió sobre la relació intrínseca de violència i política organitzada. Perquè aquesta força humanitzadora no es preserva millor reeditant la dicotomia amic i enemic schmittiana ara en favor dels ideals democràtics, un posicionament que només repercutiria en contra de la capacitat d'autocomprensió d'aquesta democràcia. Mentre que només una filosofia que s'aboca a l'abisme, aquella que no assumeix per endavant cap dogma que sacralitzi ni la violència ni la humanitat, pot ajudar-nos en la difícil tasca d'illuminar les ombres violentes d'una democràcia, la qual, com la mateixa filosofia benjaminiana, tampoc no acaba d'entendre's a si mateixa. I, potser, paradoxalment, és aquest el darrer motiu perquè la filosofia de Benjamin pot afrontar més *heroicament*, és a dir més radicalment que qualsevol teoria positiva del dret, la societat o la política, la indeterminabilitat de la violència en la modernitat, perquè ella també participa de la mateixa condició moderna de manca de determinació.

Primera part

L'ARREL FEROTGE DEL DRET

CAPÍTOL PRIMER

L'estat d'excepció com a raó d'estat en Carl Schmitt

UNA RELACIÓ PERILLOSA, PER A QUI?

Walter Benjamin escriu *Per a la crítica de la violència*, el primer gran text que serveix de base a aquest assaig, entre finals de 1920 i començaments de 1921. Dos anys després del final de la Primera Guerra Mundial. L'esdeveniment que, com va apreciar Habermas arran de l'atemptat de l'11 de setembre de 2001 contra les Torres Bessones de Nova York, inaugura una època de guerra, repressió totalitària, barbàrie mecanitzada i assassinat en masses burocratitzat. D'ell va escapar Benjamin refugiant-se a Suïssa amb Gershom Scholem, un dels amics que, juntament amb Bertolt Brecht i Theodor W Adorno, va marcar tant la seva vida com el curs del seu pensament. Tanmateix, la seva crítica de la violència no tracta d'aquesta forma brutal de violència que va deixar muda una generació, com explica el mateix Benjamin dotze anys més tard a *Experiència i pobresa*. Ni tan sols no té a veure amb la situació política i cultural decadent del Segon Reich, la qual va conduir tants joves de la seva generació a allistar-se a files en cerca de noves experiències que mai no van atresorar. El blanc principal de la primera crítica de la violència de Walter Benjamin és, altrament, l'estat modern de dret i democràtic que es consolida a Alemanya, per primer cop, després d'aquella conflagració. I la seva crítica consisteix a denunciar aquell nou règim, que marca el model actual de democràcia i estat de dret, per l'emascament de la prò-

pia violència. Per això, la seva crítica adopta com a primera tasca descobrir les formes essencials d'aquesta violència democràtica, que són dues: la violència fundadora de dret i la violència conservadora de dret. Tot acte polític en el marc d'un estat democràtic de dret respon per a Benjamin a una de les dues violències, malgrat la seva resistència a reconèixer-ho. Una resistència que definiria per a ell el seu caràcter mític, que el fa aparèixer com un destí on tot s'igualava, on tot esdevé aplicació o infracció de la seva norma.

Per enfrontar-se a aquesta violència jurídica que no es reconeix a si mateixa ni als seus límits, Benjamin preconitzarà, com tants altres autors de l'època i posteriors influïts directament o indirecta per Marx, una decisió revolucionària. Fins aquí el seu plantejament requereix ser explicat amb més detall, però es pot seguir sense gaire dificultat. Tanmateix, com en molts altres textos de Benjamin, i en aquesta complicació radica gran part de la raó del seu interès, quan sembla que l'entens, apareix un gir inesperat que obliga a reiniciar la tasca de la comprensió. En aquest cas, el gir inesperat el dóna Benjamin a *Per a la crítica de la violència* quan planteja aquesta decisió revolucionària no en termes d'una modificació de les relacions de producció, sinó invocant, com ja havia fet en altres textos, una violència divina. Perquè entén aquesta violència divina en tant que única possibilitat d'acció transformadora enfront de la desproporció d'unes forces mítiques que ens condemnen a la indecisió. És a dir, enfront de la violència del dret apella a una violència entesa com a justícia divina.

La qüestió és com entendre avui la radicalitat d'aquesta crítica que, a primer cop d'ull, en un món sobresecularitzat com el nostre, pot semblar força extravagant; però que ja va sorprendre els seus lectors contemporanis o altres posteriors com el Marcuse que va prologar l'edició de Suhrkamp d'aquest text als anys seixanta. Una crítica que fa ús de termes en principi entenedors com conservació i fundació de

dret i altres endimoniadament obscurs com violència mítica o teològica. Cal, en definitiva, plantejar-se de quina forma pot ser rellevant la seva reflexió per a una discussió constructiva sobre els límits i els dilemes actuals de la democràcia. I el millor procediment, al meu entendre, per vertebrar aquesta doble tasca no és cercar d'antuvi els punts de connexió amb autors clarament demòcrates, que sí que defensin un poder democràtic no fonamentat en la violència; perquè d'aquesta forma es deixaria de tenir en compte tot allò que ens causa desassossec del pensament benjaminianà, la tensió pròpia de la filosofia de Benjamin que el fa difícilment domesticable. Altrament, entenc que és molt més interessant, dóna molt més per pensar, la contraposició de la primera crítica de la violència de qui va ser un pensador d'esquerres i víctima prominent del feixisme, amb el pensament reaccionari de qui va ser conegut com a principal jurista del Tercer Reich, Carl Schmitt, i la seva crítica de la indecidibilitat de la democràcia liberal. Una relació, sobre la qual –malgrat que la seva base efectiva sigui més aviat exigua–¹ ja existeix una

1. Les referències explícites en l'obra de Walter Benjamin a Carl Schmitt són tres: primer, a l'*Origen del drama barroc alemany*, on cita tres cops la seva *Teologia política* en el marc d'una reflexió sobre el concepte de sobirà barroc, vegeu Benjamin, Walter. *Gesammelte Schriften. Band I*. 3a ed. Frankfurt a M: Suhrkamp, 1990. Pàgs. 245-246. La segona, al seu tercer currículum escrit pels volts de 1928, on Benjamin constata la similitud metodològica entre tots dos, vegeu Benjamin, Walter. *GS VI*. 2a ed. Frankfurt a M: Suhrkamp, 1986. Pàgs. 217-219. I, finalment, la controvertida nota d'agraïment del 9 de desembre de 1930, vegeu Benjamin, Walter. *GS I*. Pàg. 887. Carl Schmitt, per la seva banda, només esmenta Benjamin en dues ocasions: primer en el llibre de 1956 *Hamlet o Hècuba. La irrupció del temps al drama, concretament al seu segon Excurs*, titulat *Sobre el caràcter bàrbar del drama shakespearian; a propòsit d'Origen del drama barroc alemany de Walter Benjamin*. En aquest text lloa la distinció benjaminiana entre drama i tragèdia, així com les al·lusions a Shakespeare al llibre sobre el

important bibliografia des que Jacob Taubes va publicar el 1987 la carta que Benjamin va enviar a Carl Schmitt, el 9 de desembre de 1930 –quan ja havia adoptat el marxisme com a referent filosòfic i ideològic–, acompanyant un exemplar d'*Origen del drama barroc alemany*, per agrair-li personalment el deute amb la seva obra i reconèixer la seva afinitat metodològica. Una carta, per cert, no publicada en la primera edició de la correspondència de Walter Benjamin, ja que, segons la raó més aviat peregrina adduïda per Adorno, s'havia *traspaperat*.

I quina és la base d'aquest incòmode parentiu? D'aquesta *relació perillosa*, com la va titular Susanne Heil –aprofitant unes paraules de Benjamin referides a la seva amistat amb Bertolt Brecht–, que algunes veus han subratllat fascinades, com la mateixa Susanne Heil, i altres han menystingut com abans ja havia fet Adorno o, més recentment, ha tornat a discutir Sigrid Weigel.¹ Doncs és, precisament, la crítica frontal i despietada contra aquell règim nascut de la derrota d'Alemanya a la Gran Guerra i dels processos revolucionaris que la van seguir: la República de Weimar. El primer gran intent europeu de congeniar, en un moment d'ex-

Barroc de Benjamin, vegeu Schmitt, Carl. *Hamlet oder Hekuba: Der Einbruch der Zeit in das Spiel*. 5a ed., Stuttgart: Klett-Cotta Verlag, 1999. Pàg. 62 i seg. Posteriorment, tal com assenyala Agamben, s'ha descobert una carta de Carl Schmitt a Hansjorg Viesel de 1973 on afirma que el seu llibre sobre Hobbes era una resposta a Benjamin, tot i que potser es tracta, com tantes altres de Schmitt, d'una afirmació oportunista. Vegeu Agamben, Giorgio. *Stato di eccezione. Homo sacer II*, 1. Torino: Bollati Boringhieri, 2003. Pàg. 68.

1. Sigrid Weigel ha qüestionat l'*assimilació* de la *Crítica* benjaminiana a la teoria de l'excepció de Carl Schmitt al·legant una mala traducció de l'expressió *In Ungereuren Fällen* a l'anglès per *exceptional cases*. Vegeu Weigel, Sigrid. *Die Kreatur, das Heilige, die Bilder*. Frankfurt a M: Fischer, 2008. Pàg. 17 i seg. L'excepcionalitat, però, que interessa discutir aquí no afecta, com seria en aquest cas, la violència divina; sinó el dret.

trema conflictivitat política, les institucions i els principis liberals, com l'estat de dret, el parlament o els drets fonamentals, amb les reivindicacions d'una democràcia social de masses, com el sufragi universal, la sobirania popular i la interpretació social del principi de la igualtat davant la llei. Un model de democràcia, però, que, d'acord amb Carl Schmitt i el primer Walter Benjamin, seria qüestionable des dels seus mateixos fonaments: la norma jurídica i el compromís parlamentari.

En el cas del dret i el seu origen, objecte de reflexió d'aquesta primera part de l'assaig, aquesta crítica té a veure, concretament, amb el concepte benjaminià abans esmentat de violència fundadora de dret. I, de forma més general, s'articula des de la defensa de tots dos de l'excepció enfront de la teoria que, encara avui, amb algunes variacions, marca la doctrina jurídica de les democràcies occidentals: el normativisme jurídic de Hans Kelsen, el gran teòric liberal del dret i de la democràcia europeu d'entreguerres. Segons aquest normativisme, l'ordenament jurídic ha d'intentar abastar cada cop més situacions per regular quines accions són legítimes i quines no i, així, disminuir tant com sigui possible la incondicionalitat del moment de decisió del jutge o del governant. El que suposa reduir l'estat a la unitat de l'ordenament jurídic positiu, que la seva especificitat consisteixi en ser un sistema de normes al qual s'ha de sotmetre tota conducta pública i privada. Perquè només així acaba acomplint-se la identificació final del saber –tot i que ara sigui un saber positiu– i l'acció, la qual ja proclamava el concepte socraticoplatònic de l'intellectualisme moral.

Enfront d'aquesta identificació de la realitat política amb la norma jurídica positiva, Benjamin i Schmitt reclamaran la rellevància de la singularitat política, que requereix una decisió no reduïble a una elecció tècnica de la norma a aplicar. És a dir, l'estat d'excepció, com la seva aportació crítica fonamental a la teoria del dret contemporani. Perquè tots dos

defensen que és l'excepció i no la norma, el punt de fricció des del qual es constitueix la política, la violència que la funda. Una violència fundadora on se situarà, a més, el comú interès per vincular teologia i política, un lligam que, abans deia, resulta a cops tan difícil d'entendre.

Això no significa que l'objecte primordial d'aquesta part, com tampoc no ho serà de la següent, es vulgui limitar a assenyalar la coincidència de les teories de l'excepció de Carl Schmitt i Walter Benjamin. Una limitació que, en la filosofia postmoderna dels noranta, havia arribat a basar-se en l'afinitat estètica entre llur concepte d'excepció i el de l'avantguarda estètica d'entreguerres;¹ però que, en tot cas, sempre ha tingut com a darrera conseqüència l'intent de desproblematitzar la sacralització de la violència schmittiana. Altra-ment, aquest assaig vol continuar críticament el plantejament d'autors com Giorgio Agamben a *Estat d'excepció. Homo sacer II, 1* i Jacques Derrida a *Força de llei*, els qui, a partir d'aquest punt de convergència polèmic filosòfic i polític, han subratllat la distància que separa les dues teories de l'excepció, especialment en la relació de la violència amb la democràcia i els problemes que actualment l'afecten. Un plantejament, però, que, sobretot en el cas d'Agamben, també incorre en moltes simplificacions, fins al punt d'arribar a suposar un diàleg *esotèric* entre les obres de tots dos. Simplificacions que aquí es volen evitar perquè només a partir d'una comprensió no estereotipada de Schmitt i, el qui aquí realment m'ocupa, de Benjamin, la seva relació esdevé realment *perillosa*. El que significa obrir una discussió sobre els límits violents de la democràcia que vagi més enllà dels *llocs comuns* ideològics, siguin d'esquerrers o conservadors, o de doctrines morals o estètiques tancades, que acaben sempre empobrint el debat cívic i intel·lectual.

1. Vegeu l'esmentada Heil, Susanne. *Gefährliche Beziehungen. Walter Benjamin und Carl Schmitt*. Stuttgart: J.B. Metzler, 1996.

DICTADURA VERSUS ESTAT D'EXCEPCIÓ
FICTICI DEMOCRÀTIC

Per comprendre la radicalitat de la teoria de l'excepció benjaminiana proposo, doncs, aprofundir primer en la que també defensa Carl Schmitt. Una concepció schmittiana, la qual parteix de la definició d'excepció no només com l'estat de necessitat que s'escapa de tota norma jurídica, també i sobretot l'entén en tant que la seva resposta tampoc no prevista en el dret. Una resposta que, per a Schmitt només estarà en disposició de portar a terme el sobirà, com l'única instància que, des de fora del dret, és capaç d'aplicar-lo. I, per tant, convertir una violència estranya al dret en fundadora de dret. Conversió en què consisteix la clau de la teoria de l'excepció schmittiana i de la diferència amb la de Benjamin, perquè aquesta decisió excepcional té a veure fonamentalment amb la resolució d'un dilema entre raó d'estat i estat de raó que es presenta quan la necessitat política els fa –sosté Schmitt– irreconciliables.

El que primer sorprèn, però, d'un plantejament general tan dogmàtic –i, per altra banda, tan influent no només en règims autoritaris, també en les elits intel·lectuals i polítiques de democràcies com la nord-americana o, com ha remarcat Habermas, l'alemanya–¹ és la diversitat de propostes concretes, a cops clarament contradictòries, que Schmitt identifica amb aquesta resposta excepcional i el sobirà que l'ha de

1. Sobre el poc sorprenent influx del pensament de Carl Schmitt en règims dictatorials com el franquisme vegeu el ja clàssic Beneyto, José María. *Politische Theologie als politische Theorie. Eine Untersuchung zur Rechts- und Staatstheorie Carl Schmitts und zu ihrer Wirkungsgeschichte in Spanien*. Berlin: Duncker & Humboldt, 1983. Respecte a la no tan esperada influència de Schmitt en democràcies com l'antiga República Federal Alemanya, vegeu Habermas, Jürgen. *Die Normalität einer Berliner Republik*. Frankfurt a M: Suhrkamp, 1995. Pàgs. 112-123.

portar a terme. Fet que qüestiona l'intent de diferents intèrprets, des de Habermas fins a Heinrich Meier, Zarka o De Benoist, de destacar l'element primordial de la seva teoria de l'excepcionalitat, sigui l'existencialista, el teològic, el nacionalsocialista o el liberal autoritari. Perquè Carl Schmitt va defensar, en diferents moments, totes i cadascuna d'aquestes posicions segons quina fos la situació històrica, política i jurídica que es plantejava. Anant només de vegades més enllà d'elles per afrontar en els seus escrits més interessants la qüestió dels límits generals de la política i la democràcia. En aquest sentit, es pot parlar, com a mínim, de dues grans teories de l'excepció al pensament de Schmitt, tal com assenyala Giorgio Agamben en el seu esmentat llibre *Estat d'excepció. Homo sacer II, 1*. A les quals, fins i tot, s'hi podria afegir la teoria de l'excepció que contempla a l'infame i obvi *El Führer protegeix el dret*, una obra de 1934, que, però, tampoc no mereix un interès excessiu, si no és per discutir qüestions que van molt més enllà del que Schmitt allà proclama.

En tot cas, la primera de les teories de l'excepció schmittiana és força anterior a aquest compromís amb el nacionalsocialisme. La formula a *La dictadura*, escrita el 1921. I està relacionada, com quasi sempre en Schmitt, amb una situació concreta: la polèmica juridicopolítica que va tenir lloc a la República de Weimar entorn de la necessitat de reforçar o limitar l'ambigu presidencialisme que reconeixia la seva constitució de 1919. En aquesta discussió, Schmitt es posiciona defensant l'actualitat de la dictadura. Però no es tracta d'una dictadura entesa directament com a autocràcia o govern personal sense altres limitacions legals que el seu propi arbitri. Ni tan sols no és definida per l'abolició necessària de la democràcia. Sinó que Schmitt parla de dictadura, apellant al concepte original romà, com a suspensió excepcional del dret en un estat de necessitat. És el que anomena *dictadura comissarial*, en què el dictador actua seguint el model del

comandant de la plaça durant la proclamació de la llei marcial, quan assumeix per a si tots els poders, que en l'estat de dret resten separats, per tal d'evitar temporalment una situació d'abús, produïda per un tumult o qualsevol situació d'emergència. El darrer fi d'aquesta suspensió de la llei no seria un altre, per tant, segons Schmitt, que la seva aplicació. Perquè la problemàtica que Schmitt posa damunt de la taula en aquest llibre és la incapacitat del normativisme de tenir en compte la diferència entre la formulació d'una llei i la seva aplicació. I aquesta distinció és la que fa necessari l'ús eventual d'una força indiscutible i sense límits per restablir-ne la vigència.

La dictadura comissarial que defensa Schmitt es contraposaria, així, seguint el seu llibre, primer de tot, a l'altra forma de dictadura que contempla, la *dictadura sobirana*, que correspon a la dictadura del proletariat marxista leninista o, també, al nou règim inaugurat per la Convenció Nacional francesa de 1792. En ella el dictador personal o col·lectiu, el partit o la cort constituent, actua en nom no d'un poder constituït, com la que ell reclama, sinó en pro d'un poder a constituir; el que significa anullar l'ordenament jurídic vigent per constituir-ne un altre. Però, en segon lloc i sobretot, la dictadura comissarial, com a primera concepció schmittiana d'estat d'excepció vertader, es distingeix de la resposta fallida del dret liberal a aquesta amenaça d'un nou ordre polític propugnat per les masses proletàries. Una resposta fallida, que ell anomena estat d'excepció fictici, enfront de la qual proposa l'actualització de la dictadura com a instrument jurídic fonamental del *ius publicum* modern. Perquè el liberalisme no estaria en disposició d'afrontar la decisió urgent, a què abans em referia, paralitzat pel dilema d'escollir entre la necessitat d'autodefensa enfront dels tumults ocasionats pel proletariat o bé la protecció obligada dels drets fonamentals del ciutadà, que reconeix la mateixa Constitució. Una incapacitat de decisió que s'expressa en la

inclusió de l'estat d'excepció en l'ordenament jurídic només de forma limitada, com succeiria en l'article 48 de la Constitució de Weimar. Perquè, malgrat que en aquest article es reconeix la potestat del president de la República per adoptar les mesures necessàries per restablir l'ordre i la seguretat pública, alhora, en el seu mateix articulat, es restringeix l'exercici d'aquesta resposta excepcional, fixant les situacions en què es pot declarar i segons uns límits que no pot de cap manera traspassar. En aquest cas els drets a la vida i a la llibertat d'expressió. Unes restriccions que fan impossible assolir el seu fi a allò, l'excepcionalitat, que per a Schmitt ha de ser per definició quelcom imprevisible i il·limitable. I que entesa d'aquesta manera esdevé una forma d'excepcionalitat fictícia.

Així, a diferència d'altres autors com José Araujo a *La crisis del estado del derecho liberal* o el mateix Agamben, els qui denuncien que l'ús abusiu de l'article 48 durant la República de Weimar hauria estat una de les causes principals del seu ocàs; per a Schmitt, es tracta justament de tot el contrari: el problema de la Constitució de Weimar radicava en la insuficiència del seu instrument d'excepcionalitat per contrarestar la dictadura sobirana que l'amenaçava des de les mateixes institucions. Impedint, així, l'exercici radical de l'autoritat estatal que representaria el president de la República com a *guardià de la constitució*.

L'EXCEPCIONALITAT COM A TEOLOGIA POLÍTICA

La concepció schmittiana de l'estat d'excepció, com a fonament constitutiu del dret públic i de l'estat, no assoleix el seu punt culminant en aquesta primera identificació amb la dictadura presidencial. La seva expressió més radical apareix a *Teologia política*, escrita el 1922, on l'excepcionalitat no es refereix només a una situació d'emergència concreta vincu-

lada a la guerra o qualsevol desastre natural o polític determinat; sinó que es tracta d'un «concepte general de la teoria d'estat» que consisteix en la decisió sobirana que el funda, és a dir en la mateixa violència fundadora entesa ara com a font de legitimitat jurídica. El que comporta, al seu torn, definir la sobirania per la decisió sobre el cas límit que representa l'estat d'excepció, com ja deixa clar des de la primera frase d'aquest escrit: «Sobirà és qui decideix sobre l'estat d'excepció» (Schmitt 1993: 13).

D'aquesta manera, Carl Schmitt va més enllà de la mera problemàtica concreta relativa a l'aplicació del dret, per entendre l'excepció com a font de dret i d'unitat política. Com allò que la regla confirma –i no el que confirma la regla–, perquè la decisió sobirana ja no es refereix només a la suspensió del dret, sinó també a la seva creació. Es tracta, per tant, d'una defensa de l'excepcionalitat més enllà de la casuística pròpia de la República de Weimar, la qual pretén apuntar, més que als símptomes de les concepcions politicojurídiques que defensa i critica, a llurs fonaments filosòficohistòrics.

Pel que fa a l'estat de dret liberal, aquests fonaments farien, segons Schmitt, referència a la racionalitat que resulta d'un procés de secularització basat en la inversió del domini de representacions de la transcendència pel de representacions de la immanència. És en vistes d'aquesta inversió que es produeix la substitució progressiva, en l'àmbit del dret i la política, de l'exercici personal i concret de la sobirania per un de general i abstracte com a domini de les lleis. Una substitució que, segons Schmitt, s'iniciaria amb l'aparició, a partir del segle XVII, de la nova concepció racionalista de Déu com a gran legislador, el rellotger cartesià de la gran màquina de la naturalesa.¹ Aquesta nova concepció deïsta es re-

1. Un retret similar al deïsmo racionalista, com a *geni maligne* de la secularització, l'hauria formulat, encara a finals del segle XX, el Papa Joan Pau II, en aquest cas com a precursor necessari de l'immanentis-

flecteix en l'esfera politicojurídica en un, també, nou concepte de sobirania; el qual, a diferència del teisme del segle anterior –que, posteriorment, tornaran a reivindicar els contrarevolucionaris catòlics–, suposa una visió en què el transcendent només dóna l'impuls inicial a la maquinària estatal sense intervenir, des de la transcendència, en les lleis que la fan funcionar. En aquest sentit, Schmitt considera el deisme com el fonament últim de la crítica que porta a terme Locke al primer assaig dels *Dos tractats sobre el govern civil*, quan denuncia la pretensió dels monarques absoluts d'atribuir-se un poder sense limitacions provinent directament de Déu. Potestat que els permetia concedir o llevar drets als ciutadans segons voluntat. Mentre que Locke defensa que Déu ha concedit a tots els homes, pel fet de ser-ho, els drets naturals de llibertat, igualtat i propietat, així com la raó suficient per reconèixer-los. De tal manera que cap monarca no pot creure's legitimat per qüestionar-los.

Aquesta limitació metafísica de la capacitat del sobirà d'intervenir s'accentuaria a partir del segle XIX, quan s'imposa una concepció del món materialista que nega qualsevol transcendència teista o deista respecte a la maquinària estatal. El que significa, seguint amb la metàfora mecanicista, que la naturalesa ja no requereix cap operador per funcionar. Es tracta, per tant, d'una metafísica política basada en la immanència. I l'origen filosoficopolític d'aquest canvi es troba, segons Schmitt, en el pensament democràtic que inaugura Rousseau en substituir la voluntat del sobirà per una voluntat general que, malgrat la seva hipotètica bondat, és incapaç de prendre una decisió concreta, perquè es tracta d'una instància tan abstracta com l'opinió pública de la democràcia de masses.

me i el subjectivisme morals moderns en deixar Déu fora del món. Vegeu Joan Pau II. *Travessant el llinar de l'esperança*. Barcelona: Plaza & Janés, 1994. Pàg. 57 i seg.

L'expressió final d'aquest procés de secularització no arriba, però, fins a la *Teoria pura del dret* de Kelsen i la seva comprensió de l'estat com a mer ordenament jurídic. Aquesta comprensió estaria fonamentada, segons escriu Carl Schmitt a *Teologia política*, en una identificació de la legalitat jurídica amb la de les ciències naturals que pretén excloure tota excepció i decisió subjectiva com a meres pertorbacions de la norma. Perquè, d'acord amb aquesta teoria, no existeix res jurídicament rellevant fora del mateix dret, entenent que és el mateix dret el qui es crea a si mateix. Així, Kelsen concep un sistema d'ordres continu que parteix de la norma suprema, la constitució, i continua amb les inferiors i delegades. La vigència de tot acte jurídic es legitima, aleshores, d'acord amb la seva coherència amb la norma superior. L'estat és idèntic a la seva constitució, perquè aquesta no suposa una realitat independent del dret; sinó un mer *punt d'atribució*, *ein Zurechnungspunkt*, no derivable, l'acte suprem de coneixement jurídic que dona unitat al dret. Un model de domini racional de les normes, producte d'aquest «acte de lliure coneixement jurídic», el qual exclou fenòmens extrems com la decisió sobirana o l'excepció.

Aquesta concepció de l'estat ignora, però –argüeix Schmitt recuperant anteriors arguments–, la qüestió de l'execució del dret per l'autoritat, perquè limita el poder estatal a la funció de la creació parlamentària de normes, sense tenir en compte que l'aplicació d'una norma general a un cas concret, que surt d'aquesta, requereix d'una decisió sobirana, la qual no es deriva de la norma perquè el dret no es pot aplicar per ell mateix. Per a la racionalitat científica, doncs, l'excepció consisteix en allò incommensurable, allò que queda fora de l'àmbit científic. Però, per a Carl Schmitt, altrament, és aquesta imprevisibilitat tant de la sobirania com de l'excepció, allò que les converteix en conceptes decisius de la seva teoria política. Perquè en elles estat i dret es diferencien; demostrant l'estat la seva supremacia enfront

d'una democràcia liberal que converteix la norma en ideal: «l'estat segueix existint, mentre que el dret desapareix» (1993: 18). Seguint la proclama hobbsiana *Auctoritas non veritas, facit legem*, és en l'excepció que es descobreix que l'autoritat sobirana, i no la raó, dóna sentit a la llei. L'excepció, per tant, constitueix en Schmitt el mateix origen de l'estat, car només decidint a partir de l'excepció i creant un ordre pot tenir lloc la norma: «allò normal no demostra res, l'excepció ho demostra tot; no només confirma la regla, sinó que la regla només viu gràcies a ella» (1993: 21).

LA DECISIÓ SOBIRANA FA LA LLEI, NO LA DESFÀ

Aquest caràcter de raó d'estat que Schmitt atribueix a la decisió sobirana no resulta, només, difícilment assumible per al positivisme, també per a l'humanisme vitalista d'autors com Agamben. Perquè la decisió respecte a l'excepció es basa en un a priori que dóna per descomptada la confrontació entre l'autoritat estatal i els seus enemics de fora o de dins. És a dir, es converteix l'hostilitat en criteri últim d'acció política. Una idealització existencialista del conflicte, com denuncia Habermas, que proporciona un sentit inquietant al decisionisme schmittià. Perquè pressuposa entendre la política des de la mort i no des de la vida.

El problema és com argumentar la crítica d'aquesta exaltació de la mort i el conflicte. I, en aquest sentit, Agamben, penso, erra perquè, com altres crítics, simplifica la seva proposta en entendre, contra el que es diu explícitament a *Teologia política*, que Schmitt proclama un estat d'excepció permanent que dissoldria tota voluntat normativa. O millor dit, d'acord amb Agamben, el que proposa Schmitt és la conversió de l'estat d'anomia en norma. El que significaria que, en realitat, el model en què s'inspiraria Schmitt no seria la dictadura romana, una forma jurídica que permetia al

senat atorgar en un cas d'emergència un poder extraordinari a un magistrat durant un temps limitat; sinó el *iustitium*, la detenció de l'ordre legal durant un tumult que creava un buit en la legalitat deixant els ciutadans a mercè d'un poder nu, d'una violència sense *logos*. Per aquest motiu, caldria denunciar que l'estat d'excepció schmittià no només resta fora del dret, també suposa l'alliberament d'una força mítica que el nega, i per això l'anomena força-de-~~lle~~¹, així amb la creueta tatxant la *lle*i del títol original de Derrida. Car es tracta per a ell d'una força que ni executa, ni transgredeix la llei; contràriament, es troba en una indefinició i impunitat absoluta en què totes les determinacions i distincions de l'estat de dret s'aboleixen. Per aquest motiu, quan esdevé regla, posa l'estat de dret contínuament en suspens, eliminant la distinció entre violències legítima i il·legítima.

Una interpretació que tindria sentit si es pren com a base el text *El Führer protegeix el dret*, on Schmitt, ara sí, legitimà moralment la suspensió permanent de la llei per Hitler, amb l'argument que la decisió del *Führer* respondria a una necessitat moral i històrica. Però no en *Teologia política*, on es parla de l'excepció com a origen del dret, no de la seva dissolució. Tanmateix, Agamben no atén a aquesta distinció important i va més enllà en denunciar, prenent com a base aquesta simplificació, l'actualitat de l'excepcionalitat schmittiana en els estats considerats democràtics. Una actualitat que demostraria posant al mateix nivell el penal de Guantánamo, les legislacions sobre l'excepció en diferents països i la figura del decret llei. Situacions molt diferents, perquè en el primer cas sí que es podria parlar d'un estat d'excepció permanent, ja que, d'acord amb la *Military Order* del 13 de novembre de 2001, a Guantánamo es va detenir de forma indefinida «els no-ciutadans sospitosos d'activitats terroristes»,¹ creant una

1. EUA, *Military Order of November 13, 2001. Detention, Treatment, and Trial of Certain Non-Citizens in the War Against Terror-*

nova figura legal, el terrorista, a qui no es reconeix ni els drets d'un presoner de guerra d'un estat enemic, però sobirà; ni els drets d'un delinqüent acusat d'acord amb una llei estatal. Un context d'indefinició legal que no és equiparable ni a les situacions en què un govern democràtic s'atribueix la capacitat d'actuar independentment del parlament sigui per motius de seguretat, però també humanitaris o econòmics, com reconeixien les diferents accepcions d'estat d'excepció recollides en les constitucions de països com els Estats Units, França o Alemanya.¹ I, encara menys, es tracta d'una actuació similar a la figura jurídica del decret llei, que només exigeix l'aprovació a posteriori del parlament. Tanmateix, per a Agamben, qualsevol acció que suposi l'afirmació d'un poder presidencialista no derivat directament de la representació parlamentària significaria una actualització de l'estat d'excepció permanent schmittià. Sense adonar-se que, equiparant d'aquesta manera casos extrems com el de Guantánamo amb exercicis de poder previstos en les constitucions democràtiques i, per tant, normals; aconsegueix reproduir la mateixa identificació d'estat i poder absolut que ell denuncia en Schmitt.

Afinitat en la concepció de l'estat que, per cert, seria la mateixa que, com assenyala Schmitt, compartien anarquistes i contrarevolucionaris catòlics al segle XIX: ambdós entendrien l'estat com una dictadura. L'única diferència rau en el fet que, mentre Schmitt i contrarevolucionaris basen la defensa de la dictadura en una caracterització de l'ésser

ism. *Federal Register, Presidential Documents*, 16 novembre de 2001. Volum 66, núm. 222. Pàgs. 57831-57836. Disponible a <http://www.fas.org/irp/offdocs/eo/mo-111301.htm>.

1. En el cas d'Espanya, la Constitució de 1978 reconeix a l'article 116 diferents règims d'excepció. Regulats, posteriorment, per la Llei Orgànica de l'1 de juny de 1981 «De los estados de alarma, excepción y sitio», la qual defineix les competències de cadascun d'aquests estats. Espanya. «Ley Orgánica 4/1981». *Boletín Oficial del Estado*, 5 de juny de 1981, núm. 134. Pàgs. 12541-12543.

humà com una criatura roïna per naturalesa, Agamben i els anarquistes parteixen de la bondat humana, i per això qüestionen tot exercici d'autoritat que s'hi vulgui imposar. Com escriu Schmitt: «Qualsevol pretensió de decidir és malvada per a l'anarquista, perquè allò correcte es dona per si sol si la immanència de la vida no és pertorbada per tals pretensions» (1993: 69-70). El problema, d'acord amb Carl Schmitt, és que aquesta oposició frontal a l'execució del poder portaria anarquistes com Bakunin a tal contradicció «que en l'àmbit teòric s'expressava com un teòleg de l'anti-teologia, i en el pràctic com el dictador d'una antidictadura». Atès que la suspensió d'aquella decisió, que sotmet violentament la naturalesa humana des de l'estat, passa per una resolució igualment violenta que l'aturi, com el mateix Bakunin va defensar a, per exemple, la Comuna de Lió el 1871. En el cas d'Agamben, però, l'activisme i els seus arguments contra tota pertorbació de la immanència de la vida no ha anat mai més enllà del recurs estètic visual de la creu damunt del mot *lleï* i de negar-se a passar els controls dels aeroports dels Estats Units¹. Uns recursos que, si bé no incorren tan flagrantment en la contradicció anarquista –a costa de no transcendir l'àmbit de la mera gesticulació–, sí que comparteixen la mateixa equivocació de principi. A saber, no adonar-se que la decisió sobirana més que confondre violència legítima i il·legítima, funda la seva distinció; i, precisament, en aquesta distinció, com molt bé explicaran Benjamin i, després, Derrida, rau el caràcter pervers de la força de la llei sense creueta. I aquesta, i no simplement els abusos de

1. El 2004, Agamben va publicar un article on declarava la seva intenció de no viatjar als Estats Units a causa de les mesures de control de seguretat als aeroports com l'obligació de deixar les empremtes digitals, mesura que ell comparava amb els tatuatges dels camps de concentració i extermini nazis. Agamben, Giorgio. «Non au tatouage biopolitique». *Le Monde*, 10 de juliol de 2004.

Guantánamo, és l'ombra feroç que oculta la democràcia com a forma d'organització jurídica.

EL SOBIRÀ: LEVIATAN *VERSUS* HAMLET

En aquest sentit, el més amoïnant de Schmitt no és el nazisme ocasional de *El Führer preserva el dret*. El problema és que Schmitt idealitza aquesta ferocitat que funda el dret i la converteix, amb la figura del sobirà, en la seva guardiana permanent. I és inquietant perquè aquesta proposta és l'expressió d'un antiintellectualisme moral que sotmet la reflexió a l'acció. I, per tant, deixa en evidència la pretensió il·lustrada d'emancipar l'ésser humà i la societat en què viu a través de la racionalització de la seva conducta. Ja que el seu decisionisme es basa en la denúncia de la incapacitat de la raó per portar a terme les decisions que la política imposa.

Es tracta, aleshores, d'un atac als mateixos principis de la Il·lustració que sobrepassa l'estricta àmbit polític, és un atac plantejat en uns termes existencials que la raó no pot resoldre. Una racionalitat fallida que, d'acord amb Schmitt, personificaria Hamlet –tal com apareix a l'assaig *Hamlet o Hècuba. La irrupció del temps en el drama*, escrit als anys cinquanta–. Perquè Hamlet encarna aquesta impossibilitat de la raó per dirigir l'acció quan s'ha d'enfrontar a decisions que la superen. En aquest cas, aquesta dificultat es concreta en el dilema de o bé portar a terme la venjança que reclama l'espectre del seu pare assassinat o bé respectar el vincle sanguini amb la mare. Però, enlloc d'emprendre de forma immediata la demanda de venjança del seu pare mort, posposa la decisió organitzant una representació dins de l'obra que resolgui els seus dubtes respecte a si l'espectre és, realment, el seu pare o es tracta d'un dimoni sorgit de l'infern per dur-li infortuni. Aquestes dilacions no podran evitar, però, la catàstrofe final, amb la mort de la majoria dels protagonistes

al darrer acte, com correspon a un drama barroc, perquè la decisió de què parla Schmitt, com la que ha d'afrontar Hamlet, és tan inevitable com poc escollida, el que significa que fins i tot no prendre-la modifica les condicions de la nostra existència.

Per això, Schmitt adopta com a model de subjecte de decisió el Leviatan hobbsià, una figura que se situa per damunt de la reflexió, de la història i, fins i tot, de les lleis naturals, com escriu al text dedicat a Hobbes de 1938: «Cada sobirà decideix inapel·lablement dins del seu propi estat que és un miracle» (1982: 83). Perquè, com Hobbes, Schmitt defensa que l'única forma de superar la guerra civil propiciada per la recerca individual de veritat i justícia és reivindicant un únic subjecte de sobirania; un déu mortal concret, a diferència de l'abstracció de les normes, i informe, i per tant no reduïble a mera individualitat. Només aquest sobirà, en tant que instància que monopolitza les decisions extremes, pot ser capaç d'aturar el dret en nom de l'ordre que el sosté; a diferència d'una autoritat dividida i controlada que representa només un ajornament continu de l'execució d'aquesta decisió. Perquè és ell qui fa la norma i qui decideix que és o no excepcional. En aquest sentit, si Schmitt apella a una teologia política no és tant per reivindicar, com assevera Heinrich Meier,¹ una instància transcendent que guï la política; sinó una necessitat de decidir, com a autèntica raó d'estat enfront d'un estat de raó que per si sol no podria evitar la seva destrucció. I d'aquí l'apellació al Leviatan que Hobbes ja havia invocat tres segles abans.

Schmitt, però, dona un nou pas de rosca a l'autoritarisme hobbsià, perquè, escriu, ja no es tracta de presentar l'estat com la instància que ha de superar les guerres religioses

1. Meier, Heinrich. *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Untersuchung politischer Theologie und politischer Philosophie*. Stuttgart: J B Metzler, 1994.

suscitades per aquell qüestionament individual respecte a què és veritat i què és just. Ara Schmitt vol evitar la desaparició definitiva d'aquest estat davant d'una pluralitat que ja no és només religiosa, es tracta d'una diversitat política que qüestiona d'antuvi la seva unitat. Una crisi que, segons Schmitt, s'hauria iniciat quan Spinoza, mal interpretant precisament Hobbes, hauria defensat que la diferenciació del filòsof anglès entre opinió privada i confessió pública no significa tant l'absència d'expressions particulars en la vida pública, sinó la inviolabilitat del lliure pensament com a primera resistència al poder sobirà. Perquè si bé el ciutadà pot renunciar, sosté Spinoza, a obrar en contra dels decrets de l'estat, la seva llibertat de raciocini –que no merament d'opinió perquè es tractaria sempre d'una opinió filosòficament raonada– constitueix un dret natural irrenunciable i imprescriptible. Un reconeixement del subjecte individual com a única autoritat en l'àmbit del pensament que comporta resguardar l'esfera de l'opinió de la intervenció del poder sobirà, el que acaba portant, segons Schmitt, a la incapacitat de decidir de l'estat liberal. I, per tant, a la seva desaparició.

És per aquesta raó que la demanda schmittiana de restricció del pensament privat afecta a la seva mera existència i no només a la seva expressió. Els ciutadans, per a Schmitt, no es poden permetre pensar o reflexionar, encara que sigui de forma privada; cal que es limitin a *aclamar*. Aquesta és l'única forma de reflexió en Schmitt compatible amb l'acció política. Perquè és la mateixa autonomia de pensament, i no només la seva expressió pública, la que hauria propiciat la crisi de l'estat com a model d'unitat política.

Carl Schmitt, aleshores, no es conforma amb distingir els moments de l'acció i la reflexió; sinó que relega aquesta raó a les postrimeries de la decisió com a mera aclamació. És el que anomena a *La Teoria de la Constitució* de 1928 o a *Legitimitat i legalitat* de 1932 el *Ja oder Nein sagen*. La possibilitat de dir sí o no, com l'única forma «d'expressió de la

voluntat del poble» (1993: 83-84), la qual Schmitt arriba a considerar legitimadora de l'autoritat. Un reconeixement que, en cap cas, no es pot interpretar en tant que defensa d'una forma de democràcia presidencialista plebiscitària, enfront d'una basada en el parlament, com algun autor com Alain de Benoist ha insinuat o, fins i tot, el mateix Schmitt pretén fer creure en el pròleg de l'edició dels anys seixanta de *Legalitat i legitimitat*: «L'assaig en qüestió era, doncs, un darrer i desesperat intent per salvar el sistema presidencialista» (1993: 10). Perquè per a Schmitt el plebiscit només té sentit en tant que obvia tota participació en el govern i tota reflexió sobre la seva actuació que no sigui l'assentiment o la denegació de la decisió que el sobirà ja ha decidit prèviament executar o rebutjar: «El poble només pot dir sí o no; no pot aconsellar, ni deliberar, ni discutir; no pot governar ni administrar; tampoc no pot elaborar normes; sinó únicament sancionar amb un sí el projecte de norma que se li presenti» (1993: 93). En aquest sentit, el plebiscit schmittià és a la democràcia el que el judici sumaríssim a l'estat de dret; perquè de la mateixa manera que no existeix justícia sense garanties processals, tampoc no hi pot haver acte democràtic l'essència del qual sigui precisament la renúncia sense condicions a la lliure participació i deliberació. Per això, el seu autoritarisme és incompatible amb les arrels més profundes de la democràcia, a diferència d'illustrats conservadors com Hobbes o Spinoza, els qui reconeixen alguna forma de participació de la raó individual en l'elecció o l'opinió sobre el govern. Perquè, tot i que com en Hobbes l'autoritat faci la llei, la veritat, que en el pensador britànic encara era admesa en l'àmbit privat, queda aquí relegada a poca cosa més que a una racionalització freudiana dels *miracles* que el sobirà decideix.

Enfront de l'expressió caòtica de la violència individual i una raó que només porta a la inacció, doncs, s'oposa la decisió del sobirà que no té cap altra legitimitat –almenys en

els fragments més interessants de la teoria de l'excepció de Schmitt—, que la seva pròpia capacitat de decidir. Una proposta que va més enllà de la casuística concreta en què s'insereix el seu pensament, per denunciar les limitacions d'un model general de presa de decisions, el de la teoria democràtica; el qual es basa en uns drets fonamentals previs com la igualtat, la llibertat o la participació, però no té en compte la necessitat de prendre'n una que assegurí la seva pervivència. El que significa que la democràcia no és tant la forma de govern que *garanteix* aquests principis; sinó el resultat del seu respecte. I que, per tant, com pretén demostrar Carl Schmitt, ha d'enfrontar-se amb el problema, potser irresoluble, que també ella necessita decisions existencials, decisions estrictament polítiques que la facin possible enfront dels enemics interiors i exteriors. Perquè aquests enemics, potser, no estan disposats a reconèixer-la com a procediment polític legítim, ni els seus principis normatius com a base indiscutible de les relacions humanes.

Es tracta, per tant, d'una decisió que, seguint el plantejament de Carl Schmitt, ha d'anar més enllà d'establir imperatius legals com l'anomenada *clàusula d'eternitat*, l'article 79.3,¹ de la Llei Fonamental per a la República Federal d'Alemanya de 1949, encara vigent, que impedeix la reforma democràtica tant del seu article 1, que parla de la dignitat inviolable de l'ésser humà, com de l'article 20, en el qual es defineix l'estat alemany com un de federal, democràtic i social. Perquè tals prevencions normatives obliden que la Constitució democràtica de Weimar no es va derogar durant

1. «No és permesa una modificació de la present llei fonamental que afecti l'organització de la Federació en *Länder*, o el principi de la participació dels *Länder* en la legislació, o els principis enunciats en els articles 1 i 20». Alemanya Federal. Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, 23 de maig de 1949 [en línia]. Disponible a <http://bundestag.de/dokumente/rechtsgrundgesetz/index.html>.

tots els anys d'autocràcia nacionalsocialista. És a dir, la preeminència de la política enfront del dret, no acaba ni tan sols quan aquest dret se sanciona. Fins i tot aleshores calen decisions polítiques que l'executin o no. I és aquest extrem el que tampoc no té en compte l'humanisme vitalista d'Agamben quan afirma que «...el fi de la República de Weimar mostra, al contrari, amb claredat que una “democràcia protegida” no és una democràcia» (2003: 26). Perquè no només l'excessiva *protecció*, també la no aplicació de la seva llei pot comportar la fi d'un règim democràtic enfront d'adversaris tan decidits com els que amenaçaven la República de Weimar. Entre els qui Carl Schmitt no era ni l'últim ni el més inofensiu.