

COMENTARI BIBLIOGRÀFIC

Roberto Navarrete Alonso,
Los tiempos del poder. Franz
Rosenzweig y Carl Schmitt.

Madrid: Escolar y Mayo Editores,
2017, 273 pàg.

Ens trobem davant d'un llibre *el·líptic*, tant en el sentit geomètric com en el de les figures retòriques o literàries: té dos focus (Carl Schmitt i Franz Rosenzweig), com l'òrbita que els planetes descriuen al voltant del Sol i, al mateix temps, la connexió existent entre ells és explícitament omesa (*el·lídida*) des del principi. Val a dir que explícitament es declara que la connexió explícita no existeix per una de les bandes i que està basada en un error per l'altra, però també que sens dubte existeix una connexió implícita, oculta, que el llibre, tot just, té com a missió treure a la llum. Tot el llibre, al capdavall, comenta el text de *L'Estrella de la Redempció* de Rosenzweig que trobem com a *exergo* a l'inici i que Navarrete repeteix després, ben avançada la seva obra (pàg. 233, n. 25): «En el pueblo de Dios está ya, en mitad del tiempo, lo eterno. En los pueblos del mundo lo que hay es pura temporalidad. Pero el Estado es el intento, necesariamente siempre renovado, de dar a los pueblos eternidad en el tiempo». (*La Estrella de la Redención*. Traducció castellana de Miguel García-Baró. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997, pàg. 393-394).

Després explicarem una mica el que acabem de dir en el paràgraf introductor. Ara

ens permetem d'al·ludir a una tercera el·lipse, molt més elemental, però important per copsar el sentit i l'estructura del text, inclosos els seus petits desajustos: el llibre de Roberto Navarrete, d'una banda, és una obra d'investigació acadèmica, procedent de la tesi doctoral del seu autor (primer focus de l'el·lipse); d'altra banda, però, i alhora, és un escrit radicalment compromès, en el qual Navarrete renuncia voluntàriament a una part de la *distància* habitualment exigida en els contextos *científics* i s'insereix personalment en les qüestions, les idees i els autors que tracta (segon focus de l'el·lipse). I ho fa, a més a més, de forma no banal. El resultat és que, a diferència de molts altres textos d'aquesta mena, aquí els assumptes demostren que continuen vivint *el·lípticament* per sota de la crosta acadèmica: hi ha *tema* al dessorat de les paraules, i la «cosa» que es pensa continua sent *real* i *interessant* per si mateixa, enllà dels títols oficials, de les convencions acadèmiques i de la mera curiositat del simple col·leccionista de rareses intel·lectuals. L'autor domina sobradament els instruments que cal emprar a la taula de dissecció; alhora sap, però, que una dissecció, en el terreny de l'esperit, no és necessàriament el mateix que una autòpsia, i que cal esforçar-se per evitar la mort de la qüestió disseccionada. Al nostre parer, ho aconseguim en una mesura més que notable.

Dèiem fa un moment que la connexió existent entre els dos focus principals del llibre –Carl Schmitt i Franz Rosenzweig– és

explícitament omesa des del principi. Val a dir que explícitament es declara que la connexió explícita no existeix per una de les bandes i que està basada en un error per l'altra, però també que sens dubte existeix una connexió implícita, oculta, que el llibre, tot just, té com a missió treure a la llum. Efectivament, i des de bon començament, l'autor adverteix: Rosenzweig en realitat no va conèixer res de Carl Schmitt ni de la seva obra, i la referència que sembla fer-s'hi en una de les notes de l'edició de les seves obres, en realitat està equivocada; i encara que és cert que Schmitt, en el seu *Glossarium*, cita Rosenzweig una vegada, ho fa atribuint-li unes idees que, certament, no corresponen a les de l'autor de *L'Estrella de la Redempció*. Aquesta aproximació el·líptica, tanmateix, no eludeix el fet central: existeix una connexió absolutament real entre ambdós pensadors o, per dir-ho més exactament, entre la *quaestio* essencial del seu pensament: si Carl Schmitt és l'autor d'una doble *teologia política* que basteix, en gran mesura, el nervi més intern del seu pensament, *L'Estrella* de Rosenzweig, sobretot en la seva tercera part, constitueix una mena de *teologia metapolítica* que, d'alguna manera, dibuixa per si mateixa la contrafigura especular de la *politische Theologie* schmittiana.

El llibre està distribuït en nou capítols, emmarcats per una introducció i unes conclusions. Els nou capítols tenen els títols següents: I. Política messiànica. II. Teologia política. III. Geo(teo)logia de la història universal. IV. Retenir l'Anticrist. V. La Creu i l'Estrella. VI. Germanitat i Judaisme. VII. Hegel i l'Estat. VIII. El si-mateix i el món. IX. El temps i la temptació. El conjunt de temes i d'autors convocats resulta extraor-

dinari. N'esmentem uns quants parcialment a l'atzar: les diverses maneres en què els nostres temps moderns han afrontat la qüestió de la política i la religió, del regne temporal i del Regne escatològic; les formes en què s'entrecreuen, en un context com aquest, el problema del mal teològic, del terror polític i de la fi de la història; la vertiginosa contraposició entre sacralitat i santedat; les diverses versions del teorema de la secularització, o de l'època moderna com a secularització, i del paper que l'Estat juga en aquesta història; els gruixos i les modalitats de les experiències temporals que corresponen a les diverses maneres de pensar i de realitzar l'exercici del poder polític; el que sobre aquestes qüestions i moltes altres tenen a dir no tan sols Schmitt i Rosenzweig, sinó igualment Hermann Cohen i Friedrich Meinecke, Walter Benjamin i Leo Strauss, Jacob Taubes i Erik Peterson, Eugen Rosenstock i Friedrich Naumann, etc.

M'agradaria aturar-me breument en uns pocs temes i, des d'aquests, plantejar algunes preguntes i alhora deixar entreveure les tesis principals de l'obra. Començo per una qüestió la discussió de la qual és a primera línia del debat actual: Carl Schmitt i la interpretació del seu pensament.

Al meu parer, l'exposició que es fa del pensament de Carl Schmitt és, en les seves línies generals, completament esplèndida. Navarrete Alonso fa una hàbil i lúcida defensa de Schmitt contra les banalitats habituals, encara avui molt freqüents, sobretot al nostre país. El principal problema del pensament schmittià és la seva pròpia potència, que el fa intel·ligible per a tots aquells que només funcionen amb taxonomies simplificadores, habitualment dicotò-

miques, i ideològicament molt marcades i sobrecarregades, fins al punt que solen anular àdhuc la part de raó (contra Schmitt) que puguin tenir.

En el cas d'Schmitt és indispensable fer una constatació elemental: es tracta, probablement, del pensador polític més important i poderós del segle XX. Això és un fet empíric, no pas una valoració moral ni una apreciació politicoaxiològica. També és obvi que Marx segurament és el pensador social més agut del segle XIX, i això no té res a veure amb si hom és marxista o no. Simplement són paraules que sospesen la intel·ligència d'un autor i de la seva obra. Res més. Alguns ens temem que Schmitt és el pensador polític més potent del segle XX. I això significa, al capdavant, que les seves refutacions solen ser d'una vacuïtat esparverant. A Schmitt, en darrer terme, només se'l pot refutar d'una manera: *teològicament*. I aquesta és, abreujant, la tesi central del llibre de Navarrete: *L'Estrella de la Redempció* de Franz Rosenzweig, en la seva part teològicometapolítica, és una refutació anticipada de la *Teologia política* que Carl Schmitt publicarà un any després. M'atreveixo a afegir-hi: també la refutació cristiana més poderosa de la teologia política schmittiana –la que dugué a terme el seu amic Erik Peterson– fou, sens dubte, una refutació teològica. Seria interessant investigar els parentius objectius i les divergències existents entre aquestes dues espècies de la teologia metapolítica, l'una jueva i l'altra cristiana.

La idea més interessant sobre Schmitt que el llibre reflecteix, i que comparteix amb Villacañas i d'altres, és que la noció schmittiana de la sobirania –al cap i a la fi, el centre vital del pensament d'Schmitt– pres-

suposa històricament i intel·lectualment la «mort de Déu». No tinc excessius problemes per admetre aquesta tesi *a un cert nivell*. En tinc un munt, de problemes, per admetre-la *a tots els nivells*. Intentaré formular la meua perplexitat, a l'alçada del llibre de Navarrete, *el·lípticament*.

Em sembla obvi que arrenjerar Schmitt entre els liberals conservadors o, en termes més generals, entre tots aquells que reivindiquen un *ordo* concret lligat als filosofemes metafísics tradicionals, té les seves dificultats. Schmitt, des d'aquesta perspectiva, és un autor profundament modern, que poc té a veure amb els pressupòsits subjacents a la major part de l'escolàstica catòlica d'arrel, sobretot, tomista. Diguem-ho d'una altra manera: la forma de l'*analogia entis* implícita en el pensament schmittià s'assembla molt a la versió que d'aquesta «invenció» (Courtine *dixit*) en donà, per exemple, i en gran mesura contra Karl Barth, l'amic d'Schmitt i jesuïta Erich Przywara, en versió «categorial» en el seu llibre *Analogia entis* (publicat per von Balthasar a Johannes Verlag), en versió «precategoryal» en el seu recull traduït en castellà amb el títol *Teologúmeno español*: si analogia és semblança en la dissemblança, i si semblança i dissemblança poden articular-se i desarticular-se de moltes maneres i amb molts graus d'intensitat, la versió moderna de l'analogia immanent al pensament polític schmittià és la d'una dissemblança portada fins a l'extrem, val a dir, la d'una experiència de la *dissimilitudo* de Déu i món que, servant l'absoluta transcendència de la majestat divina, simultàniament s'arrisca a fer de Déu una magnitud intensivament –gairebé mortalment– absent del món.

No cal haver llegit la *Dialektik der Aufklärung* d'Adorno i Horkheimer per saber que els extrems es toquen, i que una dissemblança unilateralment accentuada no és estrany que condueixi, *dialècticament*, a l'accentuació igualment unilateral de la semblança. Entre aquests punts de referència es mou, tal volta, el pensament de Carl Schmitt. I no cal gaire sagacitat per adonar-se que, en un món sense *imago*, sense tapissos de Girona ni pantocràtors romànics que enllacin de manera perceptible la creació amb el seu Creador, l'obediència militant a la institució –primer– eclesial (la roca de Pere) i –després– a la seva traducció teològicopolítica més o menys secularitzada (recordeu el grandios llibre de Kantorowicz, *The King's Two Bodies*), pot convertir-se paradoxalment en l'única manera de mantenir alguna forma de vinculació amb l'esfera supracelest. Però, per feble que sigui aquesta analogia i per més forma de ganyota distorsionada pel sofriment que tingui, continua sent una certa analogia. D'aquí les meves reserves amb allò de la «mort de Déu», si tendeix a aplicar-se a Schmitt massa «literalment» i poc «al·legòricament».

Hegel sí que és una altra cosa: aquí sí que l'analogia ha executat el pas final cap a la dialèctica (no platònica, precisament –vegeu l'important llibret de Gadamer sobre el tema). Les ambivalències hegelianes són immenses, com és ben sabut; tanmateix, aquí sí que la decisió resulta aproximadament unívoca en la direcció d'un *continuum* Déu-Naturalesa-Història que, si més no, posa molt difícil la supervivència del Déu $\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ –del Déu «separat» de la tradició judeocristiana. El hegelianisme, i el hegelianisme en tant que veuria en l'Estat el pas

de Déu pel món i la justificació teològica de la història (o era la justificació històrica de Déu?), no deixaria de constituir la possible culminació, i la més conseqüent, d'aquest camí vers una teologia política perfectament totalitzada en la dimensió horitzontal. Rosenzweig, tal com Navarrete explica amb detall, va començar com a especialista en l'idealisme alemany, i va escriure una extraordinària tesi doctoral sobre *Hegel und der Staat*. Recordeu, alhora, les estranyes oscil·lacions de la relació Schmitt-Hegel, que d'una manera tan suggeridora ha investigat Kervegan.

Seguint en aquest registre lleument crític, dins d'un elogi general, m'atreveixo a parlar a continuació d'algunes d'aquelles coses puntuals i de segon ordre que m'han sorprès en el llibre de Navarrete.

M'ha sorprès força, per exemple, l'acceptació aporètica del caràcter deutero-paulí d'unes determinades epístoles neotestamentàries tradicionalment atribuïdes a sant Pau. I m'ha sorprès perquè l'autor del nostre llibre no és procliu a fer fàcils concessions a l'esperit del temps i perquè tampoc no he tingut la sensació que aquesta apreciació jugués cap paper destacable en l'argumentació del llibre. Sens dubte, em sembla infinitament més interessant la qüestió de la concepció del temps i de la història –igualment, per tant, de la societat i de la política– que batega en la forma de l'exegesi crítica de la Bíblia i de la *teologia* que hi ha al darrere d'aquesta mena d'afirmacions. Però Navarrete ni es planteja la pregunta, que Rosenzweig va contestar d'antuvi en el seu article de 1914 «Teologia atea», publicat en castellà a: Franz Rosenzweig, *El país de los dos ríos. El judaísmo*

más allá del tiempo y de la historia. Presentació d'Olga Belmonte i traducció d'Iván Ortega. Madrid: Ediciones Encuentro, 2014, pàg. 323-337. De cap manera se m'acudiria negar sense més aquella mena d'hipòtesis científiques; però que el lector em perdoni si tampoc mai no he trobat arguments suficients, precisament perquè són científiques, per donar-les per bones senzillament i sense més. Són afirmacions la validesa incondicionada de les quals presuposa «tot un món de conceptes» i d'alguna cosa més que «conceptes»: el món que comença, a Alemanya, amb Reimarus i Lessing. Un possible antídoto, que recomano: Heinrich Schlier i el seu comentari a la Carta als Efezis en particular.

També m'ha sorprès, en segon lloc, la fórmula «interpretació protestante de la doctrina del *katechon*». Tret que se m'hagi escapat alguna cosa fonamental –cosa que no excloc–, aquesta expressió em sembla de dubtosa significació unívoca: conec la doctrina o la interpretació del *katechon* proposada per Dietrich Bonhoeffer, que era protestant; conec la doctrina o la interpretació del *katechon* proposada per Oscar Cullmann, que era protestant; sé que aquestes dues doctrines no coincideixen, malgrat que tots dos autors eren protestants; *ergo*, no sé exactament què és la «interpretació protestante de la doctrina del *katechon*».

Tercera de les coses que m'han sorprès: en un passatge de la conclusió en què se'ns diu que Schmitt, en comparació amb la «profunditat filosòfica» de Rosenzweig, és insospitadament «superficial», s'hi afegeix que això es fa visible, per exemple, en el fet que el discurs schmittià «apenas distingue entre *Historie* y *Geschichte*». No em sorprèn

la primera part d'aquesta afirmació, encara que no m'entusiasmi la fórmula emprada. Tot lector de Schmitt hauria de recordar sempre l'advertiment de Taubes: Schmitt era un jurista, no un especulatiu, i els juristes es mouen primàriament per interessos molt concrets i molt pràctics. Tanmateix, l'esment de la distinció *Historie-Geschichte* em deixa parat. M'agradaria estar segur –confesso que no n'estic– de quin és l'origen d'aquesta distinció. Estic segur que dona títol a un escrit del 1892 del teòleg protestant Martin Kähler dirigit, curiosament, contra l'exegesi crítica alemanya de l'època, a la qual al·ludíem més amunt. Com és ben sabut, Heidegger se l'apropriarà a la seva sempre peculiar manera. La referència a l'absència d'aquesta distinció en Schmitt, simplement, em desconcerta, perquè no sé de què ni des d'on estem parlant.

Quarta de les coses que m'han sorprès: l'esment de la paraula «dogma», amb un deix d'hostilitat, que no sé si constitueix una *captatio benevolentiae* adreçada al lector progressista de nivell mitjà o si realment va de debò. Sens dubte que l'aproximació al tema religiós que duu a terme Rosenzweig –com la de Lévinas– pretén ser capaç d'interpel·lar la raó dels lectors, amb relativa independència de les creences personals d'uns o altres. Però em sembla estrany i perillós *donar a entendre* com si la teologia metapolítica rosenzweigià descansa en una mena de base racional neutra perfectament equidistant. També el «dogma» trinitari i el cristològic donen teca al pensament i són capaços d'apel·lar a la raó de qualsevol ésser humà tot obrint-li nous espais i exigint-li una resposta. Diu Navarrete que Rosenzweig opera una mena de descon-

trucció d'allò religiós que no tan sols fa possible l'ecumenisme judeocristià negat per l'antisemitisme marcionita d'Schmitt (el llibre de Storme sobre el tema), sinó que en darrer terme fa possible un ecumenisme encara més universal, remetent a «una unitat de tots els homes amb relació al diví al marge de tot contingut religiós determinat per la teologia (dogma), és a dir, a partir de la constant diferenciació entre el sagrat i el sant» (pàg. 248). Ara bé: considero obvi que la «constant diferenciació entre el sagrat i el sant» resulta indiscernible de la Revelació en el seu conjunt i de l'Elecció d'Israel molt en particular. L'Elecció no és un «contingut religiós determinat per la teologia (dogma)? No en tinc ni idea; però en qualsevol cas em costa de creure que hi hagi un «contingut religiós» més radicalment concret i determinat, a anys llum de qualsevol forma abstracta d'«unitat de tots els homes amb relació al diví». En fi: no sé quina diferència substancial hi ha, respecte d'aquest punt, entre Trinitat i Cristologia per una banda i Elecció d'Israel per l'altra. Només una noció del «dogma» inefablement escassa –per la «dreta» o per l'«esquerra», m'és igual– pot fer del simple mot alguna mena de problema.

Cinquena i última de les sorpreses: «la comprensión schmittiana del tiempo histórico, a pesar de su supuesto carácter cristiano –o sea, mesiánico, si nos atenemos al sentido literal del término *christos*–, excluye todo otro tiempo que no sea el cronológico, homogéneo y vacío, que la decisión soberana con vistas a la fundación o a la conservación del orden fáctico del mundo, o de una parte del mundo, pretende conservar como tiempo en el que ella misma tiene lugar»

(pàg. 260). Vaig de pressa: em sembla una simplificació que el llibre mateix de Navarrete, per no dir les observacions de Taubes sobre Schmitt com a «apocalíptic de la contrarevolució», desmentiria de manera radical.

Acabo amb una marrada parcial i obertament personal, que tal volta podrà contribuir a aclarir el que potser resulta més essencial i irrenunciable del llibre de Navarrete.

L'adscripció tribal és, sens dubte, la més immediata i «natural» per als éssers humans: respon a la crida de la sang i de la terra, i, en les seves formes més primitives, suposa el coneixement de tots –o gairebé tots– els parents-conciutadans, que habiten un mateix –i habitualment força reduït– espai geogràfic. L'evolució històrica i la tendència del poder a concentrar-se, créixer i eixamplar els àmbits del seu domini, fan impossible avui –i des de fa molt de temps– un model d'aquesta mena. La construcció de les primeres grans formes polítiques imperials antigues supera ja la vetusta tribalitat. Encara més radical ha resultat la seva negació en l'Estat modern, cada cop més explícitament i conseqüentment pensat des de la pura racionalitat. En qualsevol dels casos, però, les relativitzacions usuals de l'adscripció tribal mai no han extirpat definitivament el fet de la seva «naturalitat». El resultat de tot plegat dibuixa una situació profundament ambivalent: les formes polítiques supratribals solen abandonar l'home concret a un universalisme tan abstracte com insatisfactori, de manera que les sacsejades, les crisis i les periòdiques destruccions de les formes més àmplies i universals (imperis, estats, etc.) acostumen a anar seguides, en

una o altra mesura, pel retorn de les adscripcions tribals. Però aquestes últimes, al seu torn, en cap cas no corresponen a les noves condicions i possibilitats del poder generades per les formes més comprensives de la unitat política, i tan sols fent moltes cabrioles poden adequar-se als principis racionals i morals de la humanitat en si. Com a conseqüència, els retorns a les adscripcions tribals mai no gaudeixen de la *puresa* primitiva i sempre assumeixen les formes més o menys nostàlgiques i malenconioses (perilloses) del romanticisme polític.

Israel suposa una certa excepció en tot plegat. L'adscripció tribal, en aquest cas, reclama progressivament una universalitat que mai no es va traduir en un imperi a l'estil dels «gentils», i que, sorgint igualment de la particularitat del propi poble, ho féu però en la mesura que aquest és i existeix obertament com a poble a partir de la crida i de l'elecció que el constitueix en la seva particularitat. La radical contingència i singularitat de l'elecció d'Israel inaugura, paradoxalment, l'universalisme d'una ciutat que reivindica alguna cosa més –i, sobretot, alguna cosa absolutament diferent– que el domini fàctic d'una tribu sobre les altres o un conjunt d'idees filosòfiques, polítiques i morals abstractes: una ciutat que reclama per a si el títol de Ciutat de l'únic Déu i de l'única Llei de tots els pobles. L'escàndol, òbviament, està servit.

La Jerusalem terrenal del poble escollit, vista des de la *promesa*, no és el lloc de culte d'una tribu concreta especialment pretensiosa, sinó el testimoni directe, que el propi Israel no fa més que traïr una vegada rere l'altra (com li retreuen constantment els seus propis profetes), de la via persona-

líssima i concretíssima que el Déu personal de l'Aliança ha decidit per restablir, començant pel poble de l'Aliança mosaica al Sinaí, l'Aliança perduda amb Adam al Paradís i promesa ja aleshores a tots els homes i a tots els pobles, i immediatament anticipada pel pacte establert amb el gentil Noè en temps del diluvi. La Jerusalem terrenal del poble escollit, doncs, és l'única impugnació substancial i, per tant, eficaç alhora, tant de l'universalisme abstracte com de l'adscripció tribal immediatament «natural» a totes les «nacions», car brolla d'un universalisme concret i ple de contingut infinitament allunyat de l'universalisme merament formal dels altres pobles i dels seus imperis o, fins i tot, de l'Estat neutre de la simple raó «pura» de l'era postcristiana.

No entrem ara en els papers legítims i il·legítims que han jugat, en l'era cristiana, ciutats com Roma, Constantinoble o Moscou (el mite de Roma estudiat, entre nosaltres, per García-Pelayo). En les seves diferents temptacions d'usurpació, sempre s'han convertit en succedanis de la Jerusalem terrenal; en les seves possibles aspiracions legítimes, Roma només ha pogut *apuntar*, sense confondre-s'hi, a la Ciutat Santa. Encara que després de Crist tan sols la Jerusalem celestial se situa com a referent últim de la universalitat definitiva a què aspira la història, dins del temps i en la persistència dels ordres mundans de la política només la ciutat dels jueus i el testimoni concret de la Revelació que el poble escollit continua donant per la seva mera existència constitueixen la prova *carnal* indispensable tant contra els tribalismes atàvics com contra les abstraccions buides de la ciutat secular. La infinitud de crims de

tota mena comesos contra els jueus pels «fidels» cristians, inclosos els representants més elevats de les jerarquies eclesiàstiques, no pot esborrar que l'Església segueix llegint els capítols 9 a 11 de l'Epístola als Romans i, amb ells, tot l'Antic Testament, com la seva premissa única i definitiva. Atan-seu-vos, en aquest sentit, a l'obra astoradora de Jean-Marie Lustiger, *La promesse*. París: Éditions Parole et Silence, 2002 (n'hi ha traducció espanyola: *La promesa*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2003). Malgrat alguna unilateralitat gairebé inevitable, aquest llibre del posteriorment cardenal arquebisbe de París és, al meu judici, una vertadera i radical pedra de toc pel que fa a la «cristianitat» (*Christlichkeit*) real del presumpte «cristianisme» (*Christentum*) de molts dels qui es diuen i ens diem cristians.

Però no és ara l'hora de seguir per aquesta via. Resumeixo les certeses adquirides fins a aquest instant, que es redueixen finalment a dues: l'adscripció tribal és la més «natural» per a tots els pobles i, en realitat, malgrat les presumptuositats de l'actual Ciutat secular nascuda de l'era de les revolucions, només pot ser relativitzada i impugnada en les seves pretensions d'ultimitat (la ultimitat de la sang, no ho oblidem) per la Ciutat Santa de Jerusalem, que és i continua sent doble, mentre durí la història: la Jerusalem terrenal del poble escollit i la Jerusalem celestial que esperen tots aquells homes, jueus i gentils, als quals s'ha obert, per Jesucrist, la història de salvació d'Israel. El llibre de Navarrete, el seu tema, viu, directament o indirecta, d'aquesta sèrie de fets. Carl Schmitt, paganocristià (tal com ell mateix es va definir alguna vegada) radicalment conseqüent i la intel·ligència política teòrica més poderosa

del darrer segle i escaig, descriu amb una agudesesa sense parangó els viaranys i els carrerons sense sortida de la racionalitat política moderna, des de l'Estat absolut que sorgeix de les guerres civils interconfessionals a l'Estat liberal, social i democràtic de Dret posterior a la Revolució Francesa. Des d'un punt de vista descriptiu, no hi deu haver res de comparable: Schmitt és, després de Hegel, el pensador per excel·lència d'aquest Estat que constitueix, tal com diu el lema de Rosenzweig que encapçala el llibre de Navarrete i que citàvem al començament, «l'intent sempre renovat de donar als pobles eternitat en el temps». Dit amb uns altres termes que ja empràvem més amunt: Schmitt és massa intel·ligent per poder ser refutat com ho han pretès els representants de la *polis* revolucionària «postsecular» i «postconvencional», des de Kelsen a Habermas; l'única refutació possible d'Schmitt és la teològica, sigui en versió cristiana (Erik Peterson), sigui en versió jueva (Rosenzweig). Hem d'agrair al llibre de Navarrete el seu enèrgic recordatori d'aquest fet essencial.

Carles LLINÀS
SGR «Filosofia i Cultura»
Facultat de Filosofia (URL)