

Aportes para una genealogía de la democracia en el siglo XX a partir de la contraposición Kelsen/Schmitt.

Contributions to a genealogy of democracy in the twentieth century starting from the opposition Kelsen/Schmitt.

ANDRÉS FORTUNATO

Universidad de Buenos Aires - Escuela de Defensa Nacional

andfortu@gmail.com

Resumen: en este trabajo analizo las teorías de Carl Schmitt y Hans Kelsen sobre la democracia a la luz del tópico weberiano de la racionalización. Mi tesis es que el contrapunto entre los dos juristas no escapa a la escisión epocal que caracteriza a la modernidad decimonónica y continúa en el siglo XX. Por último, sostendré que la manifestación política de este fondo aporético—sobre el cual hay que entender el desafío de la democracia— es lo que Schmitt denomina Estado total.

Palabras clave: democracia, Estado total, secularización, racionalización, Schmitt, Kelsen.

Abstract: In this work I analyze the theories of Carl Schmitt and Hans Kelsen of democracy in the light of the weberian topic of rationalization. My thesis is that this counterpoint does not escape the contemporary split that characterizes the nineteenth century modernity and continues in the twentieth century. At last, I'll maintain that the political manifestation of this aporetic background—over which one must understand the challenge of democracy—is what Schmitt calls the total State.

Key words: democracy, total State, secularization, rationalization, Schmitt, Kelsen.

Recibido: 22/10/2013.

Aprobado: 9/10/2014.

“[...] es como si en nuestros días se hubiera roto el lazo natural que une las opiniones a los gustos y los actos a las creencias. La simpatía que en todo tiempo se observó entre los sentimientos y las ideas de los hombres parece destruida, y se dirían abolidas todas las leyes de analogía moral.”

A. de Tocqueville, *La democracia en América*

“[...] la democracia es, de acuerdo a su idea, una sociedad sin padres”

H. Kelsen, *Los fundamentos de la democracia*

“Todo pensamiento democrático se mueve con clara necesidad en ideas de inmanencia”

Carl Schmitt, *Teoría de la constitución*

I. Introducción y periodización

En los últimos años se han multiplicado los textos y las teorías acerca de la crisis de la democracia en el contexto de la globalización. Desde 1975, cuando la comisión trilateral publicara el informe *The crisis of democracy* (Crozier, Huntington y Watanuki, 1975) se ha reforzado la idea de una crisis terminal de los sistemas democráticos¹. Esto no parece extraño en una época que adolece de una excesiva afición por la novedad y, sin embargo, se torna sospechoso en la medida en que observamos que tanto en estos debates como en la teoría política no existe claridad y distinción respecto a qué es la democracia, esto es, qué es aquello que entra en crisis. Por otro lado, el hecho mismo de que la crisis se deba a un “exceso de democracia”, como señalan los autores del informe, muestra que la democracia es el horizonte político de nuestro tiempo: no es concebible un más allá, una verdadera *pos-democracia* sin que sea definida meramente por la vía negativa. Incluso la crisis de la democracia es consecuencia de la democracia. Lo cierto es que lo que se revela parece ser un fondo problemático más que el fin de un concepto. La democracia es un problema y, en este sentido, podría pensarse que siempre estuvo en crisis, es decir, que nunca lo estuvo. Pero incluso hay problemas para comprender el problema: “democracia” se dice de tantas maneras que ha sido tanto el principio fundamental de lo político como una forma de gobierno en particular, tanto el

1 Algunos de los textos más representativos son: (Crouch, 2004), (Rancière, 1995), (Galli 2011).

reinado del atomismo liberal, como la expresión de la voluntad general, tanto la limitación del poder en pos de la libertad privada, como la absolutización del poder en pos de la libertad total, tanto ‘tecnocracia’, como ‘populismo’. Pero quizás esto no sea un problema externo al concepto de democracia, sino constitutivo; quizás esta sea una de sus principales características: la esencia de la democracia es el relativismo, decía Kelsen; un bazar de constituciones, decía Platón. Se plantea entonces una situación claramente problemática: cómo pensar aquello que constituye políticamente a la época, pero de forma indefinida. O incluso paradójica: cómo hacer una teoría que tenga cierto nivel de normatividad en base a un problema que rechaza todo tipo de normatividad, que hace de la normatividad un *lugar vacío*.

En este trabajo me propongo aportar a la genealogía de la problemática de la democracia en lo que respecta a su desarrollo en algunos textos europeos de la primera mitad del siglo xx. El problema que analizaré será el del *terreno común* que permite la contraposición entre las teorías jurídico-políticas de Schmitt y Kelsen; ambas enfrentadas respecto al significado y las consecuencias de la democracia en su época. Que dos autores tan disímiles compartan el modo de plantear el problema de la normatividad en la democracia, es un ejemplo de cómo se constituye como un horizonte ineludible para posiciones tanto políticas como teóricas. La tesis que defenderé será que esta contraposición se comprende a la luz de una segunda etapa en el proceso de secularización, que llamaremos, siguiendo a Weber², pero sobre todo a Schmitt, *racionalización*. Los problemas que presenta esta etapa son derivados de una escisión fundamental entre forma y materia, norma y vida o ley y decisión; y se expresan principalmente en el surgimiento del Estado total o la disolución de la diferencia entre Estado y sociedad civil. De modo que el concepto de democracia que aquí desarrollaremos excede a las formas políticas particulares como “democracia liberal”, “democracia directa” o incluso la democracia como homogeneidad que defiende Schmitt. En algún momento de la modernidad la democracia dejó de ser una forma de gobierno entre otras, un régimen más, para ser un dato básico

2 Esto no es solo una decisión metodológica, tiene también sus razones histórico-conceptuales, siendo que M. Weber fue una gran influencia en el debate político de la República de Weimar y, en muchos sentidos, las teorías de Kelsen y de Schmitt quieren ser respuestas a los problemas planteados en sus obras. Schmitt asistió a las lecturas públicas de Weber “La política como vocación” y “La ciencia como vocación”, discutía personalmente con él y a su vez atendió a su curso sobre “Lineamientos para una historia universal social y económica”. Habermas diría que Schmitt era un “verdadero estudiante” o por lo menos un “hijo natural” de Weber (McCormick 1996, 32).

de la realidad: ¿quién se declara, hoy en día, anti-democrático? El Estado no es una entidad independiente de la democracia; de hecho, la democracia le exige una constante adaptación a los nuevos escenarios que le plantea. El mayor de esos problemas es qué forma política tiene que adquirir una mediación visible y pública entre la normatividad y los hechos, en un contexto en el que esa forma no parece estar por encima de la sociedad (o ser neutral a ella) o de la pluralidad de actores.

No se trata, sin embargo, de descubrir las novedades del siglo xx, sino de mostrar cómo ciertos conceptos modernos y, sobre todo, ciertas problemáticas se re-significan. No se trata de encontrar el quiebre absoluto entre la “era del Estado” y el comienzo de una forma política nunca antes vista. Es preciso rechazar el abordaje dicotómico a la cuestión de la secularización. Esto conduce a un falso dilema: o bien estamos frente a la liquidación de la teología o bien esta permanece, ya sea funcional o sustancialmente. Por lo contrario, si entendemos que la secularización es un proceso que no es pasible de ser sintetizado bajo un concepto unívoco o un sentido unilateral, seríamos más coherentes con aquellos postulados de la historia intelectual que la distinguen de su predecesora, la historia de las ideas (Palti, 2007). No buscamos núcleos eidéticos que nacen, crecen y mueren en la historia, lo que tratamos de hacer es trazar una genealogía de las condiciones aporéticas que permiten los posicionamientos tanto políticos como teóricos que están sujetos a la variación y la multiplicidad de sentidos propia de la situación. De esta forma podríamos distinguir, entonces, diferentes capas de la problemática de la secularización que se van desarrollando con el correr del tiempo. Esto permitiría evadir los problemas que tienen las teorías que la convierten en un bloque homogéneo y persistente de negación o afirmación de la teología iniciado en el siglo xvii o, más tarde, en el xviii. Las transformaciones políticas del siglo xx deben ser entendidas, entonces, como re-significaciones y profundizaciones de conceptos modernos. Por eso es que *racionalización*, como veremos, no implica secularización completa, si entendemos que su negación (irracionalidad, mito, estetización) le es inherente.

II. Racionalización y escisión

En el año 1923 se publican dos libros que, desde diferentes perspectivas, llegan a conclusiones similares. *Historia y conciencia de clase* de G. Lukács y *Catolicismo romano y forma política* de C. Schmitt se proponen realizar un diagnóstico de los problemas políticos de la época y, al mismo tiempo, bocetar

algunas líneas teóricas dirigidas a resolverlos³. Ambos asistieron a las clases de M. Weber, ambos rescatan ciertos aspectos del diagnóstico que el maestro realizara acerca de la modernidad, ambos lo critican. En uno y otro caso, la principal crítica a la tesis weberiana de la racionalización es que el proceso de formalización racional no debe ser entendido como una simple reducción del mundo de la vida a un conjunto de procedimientos guiados por el principio rector de una racionalidad monista. La industrialización capitalista o racionalización es una profundización de dualismos y contradicciones, no la liquidación de un elemento por el otro, la destrucción del contenido por la forma. Pareciera que, de esta manera, están recuperando aquella tesis del padre de la sociología y mentor intelectual de Weber, Simmel, expuesta en *El conflicto de la cultura moderna*: la modernidad es la época del conflicto entre vida y forma. La verdadera herencia viene, sin embargo, de Hegel. Ambos trabajos son profundizaciones de líneas enfrentadas del hegelianismo, Schmitt a través de la teología y Lukács a través del marxismo que, a pesar de sus diferencias, repiten el *dictum* del joven Hegel: “La escisión (*Entzweiung*) es la fuente de la necesidad (*Bedürfniss*) de la filosofía, y, como formación de la época, la cara dada y dependiente de la forma” (Hegel 1999, 12). Aunque, en su caso, la búsqueda de una síntesis filosófica se encuentra necesariamente fusionada a la búsqueda de un proyecto político que logre superar el dualismo y neutralizar el conflicto.

La racionalización, como señala Lukács, parece haber culminado en la absolutización de una jaula de hierro carente de sentido, por un lado, y en la imposibilidad de establecer relaciones entre ese sistema de formalizaciones y la práctica concreta o la experiencia vivida⁴, por el otro. Sin embargo, también precisa estetización y mitología para cristalizarse. La estética y la irracionalidad (utilizando terminología de Lukács) parecen ser la única salida posible para el sujeto que se encuentra frente a la imposibilidad de ubicar su propia experiencia en el mundo objetivo de la jaula de hierro (Lúkacs 1977, 317).

La postura de Schmitt es similar en muchos aspectos. Ya en *Romanticismo político* da cuenta del romanticismo en tanto epifenómeno de la situación espiritual de Europa. El tipo subjetivo del romántico es el típico

3 Para desarrollar esta relación nos basamos en un excelente artículo de McCormick (1998).

4 “Esta racionalización del mundo, en apariencia completa, que llega hasta lo más profundo tanto de lo físico como de lo psíquico del ser humano, encuentra, sin embargo, sus límites en el carácter formal de su propia racionalidad. Es decir, la racionalización de los elementos aislados de la vida, las legalidades formales que de allí surgen, se ensamblan inmediatamente y para el ojo superficial en un sistema unificado de <leyes> generales [...]” (Lúkacs 1977, 276).

individuo que hace de toda norma la *occasio* para actuar como dicta su propia interioridad. El romanticismo del siglo XIX sienta las bases subjetivas para la dominación técnica propia del siglo XX⁵. La tendencia histórico-conceptual que ambos autores analizan en la década del 20' podría ser interpretada como una anticipación de las vertientes que más tarde serían comprendidas como 'estetización de la política'. La clave jurídica de la dominación (*Herrschaft*) técnica es que, recuperando un motivo weberiano, se caracteriza por ser legitimada por la propia legalidad. Si bien Schmitt distingue entre diferentes tipos de estatalidad que nunca se encuentran aislados, sino que dan lugar a formas mixtas, la *legale Herrschaftes*, sin duda, la que tiende a prevalecer sobre los otros tipos. El problema es el siguiente:

Hoy, p. ej., podría decirse, sin incurrir en contradicción, que la disolución del Reichstag es 'rigurosamente legal' aun cuando constituya un golpe de Estado; y, a la inversa, que una disolución del Reichstag responde propiamente al espíritu de la Constitución, aunque no sea legal. Tales antítesis sirven de expresión documental del desmoronamiento de un sistema de legalidad que termina en un formalismo y un funcionalismo sin objeto que no guarda relación con la realidad (Schmitt 1971, 15).

Schmitt describe en este párrafo la situación alemana de 1932, pero en textos posteriores estas antítesis del formalismo se extenderán por todo el mundo (Schmitt 2012). La *legale Herrschaft*, entonces, produce una situación en la que el poder descansa en la ley (la "ley gobierna" de manera impersonal) y no en una voluntad, identidad o tradición legitimadoras. Lo cual convierte al Estado en un reino de los medios donde los fines se encuentran desarticulados y cualquier movimiento político puede, por ende, apropiarse de la ley para llevar a cabo los fines que considera universales. Esta contraparte política del funcionalismo legal comparte con el romanticismo el hecho de que se constituye como una pura particularidad que se justifica a través de universales abstractos sin auxilio de la mediación. Como no existe autoridad mediadora que tenga la última palabra en la interpretación de la ley, esta queda librada al relativismo de los individuos. Un individuo puede encontrar, dentro de su interioridad (como en el romanticismo), el universal sin necesidad de que este valga para el exterior⁶.

5 "En realidad, la romántica del Siglo XIX — si no queremos convertir, de manera romántica, esa palabra un tanto dadaísta de "romántica" en un vehículo de confusión — significa solamente la etapa intermedia de lo estético situada entre el moralismo del Siglo XVIII y el economismo del Siglo XIX. [...] En el desarrollo espiritual posterior, el esteticismo romántico es un servidor de lo económico y se convierte en un fenómeno colateral" (Schmitt 1932, 70).

6 "Es el destino de nuestro tiempo, con su racionalización e intelectualización y, sobre todo,

Asimismo, un movimiento político puede llevar violentamente a cabo acciones justificadas por los fines que considera universales sin importar los obstáculos y las críticas que se le presenten, mientras esté utilizando medios legales. La *legale Herrschaft* repite, entonces, el esquema de la racionalización que había construido M. Weber: la vida en común se rige por normas vacías de contenido, legitimidad o sentido; pero esto no resulta en un automatismo social, sino en un politeísmo de los valores o lucha entre los dioses de la era sin dioses⁷.

No es extraño que esta escisión se replique en el ámbito de la teoría, dando lugar a posiciones que, dicho en términos generales, enfatizan o bien la norma o bien la existencia. A su vez, tampoco es extraño que esta escisión sienta las bases para el devenir del concepto de democracia en tanto es pensado en los textos que pertenecen a esta configuración aporética.

II.a Kelsen

La contraparte teórica del funcionalismo de la *legale Herrschaft* es, según Schmitt, el positivismo jurídico. H. Kelsen, como principal adversario de la polémica, desarrolla una teoría del derecho que fundamenta exclusivamente en la norma y rescinde por completo la dimensión “fáctica” y, en términos de *Teología política*, “excepcional” de la decisión o la autoridad que ejerce el poder a través del cual la ley tiene vigencia.⁸ Para Kelsen, tanto el funcionamiento como la validez del sistema jurídico se explican a la inversa de como lo hace Schmitt, la autoridad que aplica la ley lo hace porque está legitimada por la ley, porque es nombrada en función de la ley. De esta forma, el problema de la soberanía queda completamente anulado.

Porque si “poder” no se refiere al dominio de los juicios de valores sino al dominio de la realidad determinada por la ley causal, lo que significa la capacidad de producir un efecto, sería entonces fácil demostrar que la soberanía, como supremo poder no puede ser en este sentido una característica de los Estados como entidades legales. [...] Este concepto de soberanía en términos de causalidad es metafísico, no científico, es

con su desmagificación del mundo, que los valores fundamentales y más sublimes se hayan retirado de la vida pública al reino transmundo de la vida mística o a la fraternidad de las relaciones inmediatas entre los individuos” (Weber 2007, 82).

7 “Titanes”, dirá E. Jünger en un texto de 1993, “El próximo siglo pertenece a los titanes; los dioses se desvanecen aún más en su aparecer” (Jünger, 2003).

8 Aunque facticidad y excepcionalidad no son lo mismo (ya que tanto en normalidad como en estado de excepción hay aplicación fáctica de la ley), es a partir de la excepción cuando se revela la verdad de la situación fáctica de un determinado nomos o sistema jurídico-político, esto es, quien es el soberano.

derivado de una tendencia a deificar el Estado lo que inevitablemente conduce a una teoría política que es más teología que ciencia del Estado (Kelsen 1974, 216).

La ciencia del Estado se dedica a la validez jurídica y el resto se encuentra atado a la cadena causal de la facticidad. Por su parte, las teorías políticas que son “más teología que ciencia del Estado” no solo son anacrónicas, sino que suponen una filosofía de la historia contradictoria: convierten a la modernidad en un proceso de de-divinización y re-divinización, sin distinguir correctamente las características que son teológicas de las que no lo son. El positivismo jurídico, por el contrario, responde a la problemática de la secularización con un relativismo que corresponde al horizonte político democrático. Si “el positivismo está asociado al relativismo” (Kelsen 2004, 11) no es solo porque “Lo absoluto en general y los valores absolutos en particular pertenecen a una esfera trascendental que está más allá de la experiencia científica” (Ibíd.), sino también porque constituye la epistemología que corresponde a la democracia, en tanto esta es “el eslogan dominante en los espíritus de los siglos XIX y XX” y es, a su vez, “la expresión de un relativismo político” (Kelsen 1920, 37).⁹ De esta forma, hay un nexo insoslayable entre la filosofía político-jurídica normativista de Kelsen y la democracia como horizonte de la época, podríamos agregar, secularizada y racionalizada¹⁰. Schmitt no dirá que el positivismo se corresponde con la democracia, ya que, si esta se ha convertido en un horizonte político ineludible, debe encontrar la forma de re-pensarla de forma tal que esta se convierta en un arma contra el parlamentarismo y las tendencias disolutorias del Estado. Kelsen, en este sentido, coincide con Schmitt en el diagnóstico respecto a los conceptos teológico-políticos: no *funcionan* en una *legale Herrschaft*. Dice Kelsen en su *Teoría general del Derecho y el Estado*:

El individuo que es o tiene autoridad debe haber recibido el derecho de expedir mandatos obligatorios, de tal manera que otros individuos se encuentren obligados a obedecer. Tal derecho o poder solo puede ser conferido a un individuo por un orden normativo. Así pues, la autoridad es originariamente la característica de un orden normativo. Solo un orden normativo puede ser ‘soberano’, es decir, autoridad suprema,

9 Y a su vez: “Aquel que prefiere la democracia a la autocracia tiene una disposición más fuerte a una cognición científica de la sociedad en general, y del Estado y la ley en particular” (Kelsen 1955, 34).

10 Si bien la obra de Kelsen no abunda en consideraciones históricas acerca de la democracia y menos acerca de la secularización, podríamos analizarla en base al esquema de la racionalización sin violentar su pensamiento a través de una prolepsis; al contrario, le estaríamos agregando un nivel de análisis que él mismo conocía por haber estudiado con M. Weber, a quien conoció “personalmente” y estudió “con mucho detenimiento” (Kelsen, 2004, 28).

o última razón de validez de las normas que un individuo está autorizado a expedir con el carácter de 'mandatos' y que otros individuos está obligados a obedecer (Kelsen 1958, 456).

Si "solo un orden normativo puede ser soberano", entonces no puede haber soberanía. De hecho, en un Estado democrático por ejemplo, la soberanía popular no es más que una 'máscara totémica' (Kelsen 1989, 249), una ficción legitimadora. Si bien esta ficción es necesaria, ya que debe haber algún tipo de "decisión" que legitime el funcionamiento de la ley, no es una decisión real, es una norma más, que se manifiesta bajo la forma del deber ser. De esta forma, la posición de Kelsen no sale de la forma legal y no puede explicar su funcionamiento e incluso su legitimidad más que a partir de ella misma. A pesar de que, como demuestra Carlos Herrera en su artículo (Herrera 1998) sobre las relaciones de Schmitt y Kelsen con el liberalismo, el jurista austriaco está muy lejos de poder ser caracterizado como un liberal *strictu sensu*, no deja de ser cierto que, como sostiene Duguit (1928: 64, citado en Herrera, 1998: 210) la identificación entre Estado y estado de derecho impide una limitación del Estado por el derecho, ya que se da en términos normativos y no a través de una autoridad. Es precisamente en este punto en el que Kelsen tiene una deuda respecto a la *armonía preestablecida* que Schmitt ubica entre los principios metafísicos del liberal-parlamentarismo. La diferencia estriba en que, para Kelsen, aquella armonía, en vez de tender hacia el "orden" mercantil de la libre competencia, tendería a un fortalecimiento político del proletariado, expresado a través de la actividad de los partidos políticos en el parlamento, lo cual se produce de forma casi automática o, por lo menos, sin la intervención de una autoridad superior a los agentes de la sociedad civil. Hay un punto en el cual si la última instancia de definición de la norma no se remite a un sujeto, esta debe autoregularse. La lógica no deja de excluir el momento de la decisión. Pero esta identificación entre Estado y derecho lejos de significar una identidad entre norma y existencia conlleva una exacerbación de su escisión: cuanto más unida se presente formalmente la norma, más fragmentada estará en la realidad, más abstracta será. Sin embargo, la lectura que aquí hacemos no es necesariamente schmittiana. Como veremos, la contraposición entre ambos autores tiene puntos ciegos tanto en uno como en otro.

II.b Schmitt

Schmitt reconoce, como ya señalamos, que la época que le tocó vivir

manifiesta una escisión entre sujeto y objeto que se puede observar, por ejemplo, en el rechazo del romanticismo a la dominación técnica del mundo. Si bien en un comienzo el jurista creía que la potencia representativa del catolicismo como *complexio oppositorum* todavía constituía la solución al caos al que tendía la racionalización; hacia el final de su obra, la teología se transforma en el refugio de lo que podríamos llamar su *clasicismo político*. Schmitt es consciente de que la forma política ha variado y de que el *nomos* de la tierra ya no es actual, sino un concepto clásico, esto es, un modo de conservar el orden frente al vertiginoso cambio. Es por eso que se considera a sí mismo “el último representante consciente del *jus publicum europeum* [...], vivo su fin como Benito Cereno experimentó el periplo del barco pirata” (Schmitt 1994, 71). Y si bien Schmitt creía que la racionalización no podría resultar en un estadio completamente des-teologizado, ya que en ese caso no habría más política ni, por ende, protección frente a un caos completo o guerra total similares al Estado de naturaleza hobbesiano, tampoco logró desarrollar una teoría de los cambios en la teología política que le permitiera dar cuenta de la situación que le era contemporánea.

Aun así, podemos entender que aquellos intentos de *complexio oppositorum* no escapan a la escisión que el propio Schmitt describe. Aquí hay que señalar la crítica que le hace K. Löwith en su artículo *Der okkasionelle dezisionismus von C. Schmitt*, donde reactiva las críticas de Schmitt al romanticismo, pero sobre el propio jurista. En este texto Löwith señala los peligros de una teoría que reduzca por completo la normatividad a la facticidad. Si las teorías de Kelsen y el neo-kantismo no se salvaban de la ilimitada violencia de la abstracción, como señala Schmitt en *La tiranía de los valores*, el propio Schmitt corre el peligro de que el decisionismo se convierta en ocasionalismo, otra palabra para relativismo. Así, la teoría de Schmitt podría ser coherente con una forma política subjetivista que no logra convertirse en norma sino a través de la subjetividad del más fuerte o capaz de brindar protección; o, como señala Löwith, una exteriorización ocasional de su propia subjetividad frente a la *realpolitik*. Lo cierto es que “el derecho es siempre 'derecho de una situación'” (Schmitt 2009, 18), lo cual significa que las condiciones de posibilidad de la normalidad son establecidas por la subjetividad del soberano. En una época donde ya no hay representación directa de la trascendencia, el soberano no es *auctoritas* sino una subjetividad más frente a la *legale Herrschaft*. Es por eso que, como Weber, Schmitt debe desmarcar la democracia del parlamentarismo, de esa forma todavía quedaría potencial unificador (en términos teológicos) tanto en el mito como en la dictadura. Ahora, cuál deba ser la forma de la democracia

para Schmitt es algo que no queda claro. Si en algunas de sus obras parece defender una democracia cesarista como el único medio de lograr la homogeneidad necesaria para que no reine el atomismo liberal, en otras parece criticarla como una forma más de Estado total. En concreto, cuando en 1938 Schmitt reconfigura su interpretación del *Leviatán* busca un concepto de Estado ya no meramente decisionista sino trascendente a la sociedad civil y, por ende, alternativo al Estado del cesarismo nazi (Dotti, 2002). Hay, sin duda, una gran ambigüedad en el diagnóstico schmittiano de la democracia en el contexto de la racionalización. Podríamos pensar que si bien Schmitt entiende que la democracia es un proceso histórico que abarca todos los ámbitos de la sociabilidad (lectura que encuentra un antecedente en Tocqueville) y se caracteriza por menguar la potencia teológica de los conceptos políticos y provocarle una crisis al Estado, por otro lado también entiende que ese mismo proceso es inevitable: la democracia no es post-política, obliga a que se produzcan transformaciones en el dominio de lo teológico-político. Por un lado, “La crisis del Estado moderno se funda en que una democracia de masas o una democracia de todos los seres humanos no puede llevar a cabo ninguna forma de Estado [...]” (Schmitt 1990, 21), por otro lado “la historia de las ideas políticas y de las teorías del Estado durante todo el siglo XIX puede ser abarcada con un simple tópico: la marcha triunfal de la democracia. Ningún Estado del marco cultural de la Europa occidental se resistió a la extensión de las ideas e instituciones democráticas” (Op. Cit., 29) y, sobre todo, “una visión científica de la democracia tendrá que desplazarse a un terreno especial, que he denominado 'teología política'” (Op. Cit., 40). Por un lado, entonces, se opone a Kelsen en lo que respecta al potencial político de la democracia y, por el otro, coincide con él en que la democracia ha llegado para quedarse. Es esta ambigüedad, esta indefinición de la democracia, la mejor prueba de la antítesis en la cual se encuentran tanto el pensamiento de Kelsen como el de Schmitt, ni uno ni otro están dispuestos a relativizar los extremos que defienden: o bien es la trascendencia, o bien es el relativismo democrático. Las respuestas siguen dándose en términos dicotómicos, a tono con la escisión epocal. En el caso de Schmitt el problema se encuentra en la imposibilidad de conjugar su concepto de lo político con su propio diagnóstico de la política en el siglo XX: si por un lado reconoce que la inmanencia democrática se ha convertido en un horizonte ineludible,¹¹ por otro lado sigue pensando en lo político como un modo de

11 “El concepto de Dios de los siglos XVII y XVIII supone la trascendencia de Dios frente al mundo, tanto como a su filosofía política pertenece la trascendencia del soberano frente al

representar la trascendencia y al Estado como una entidad necesariamente trascendente (o neutral) a la sociedad civil. El conflicto parece irresoluble por lo menos en los términos en los que plantea Schmitt. Como señala Dotti (2002) la trascendencia del Estado es lo que hace que Schmitt rechace tanto a las democracias liberales como al totalitarismo en todas sus versiones, ya que en ambos casos el Estado se identifica con la sociedad en movimiento. Pero está claro que la trascendencia del Estado moderno es contradictoria con la inevitable inmanencia democrática. Paradójicamente, en este punto Schmitt recupera un tópico de la tradición liberal: la neutralidad del Estado. Como señala Dotti (2005 y 2008) el concepto de Estado que Schmitt defiende frente al pluralismo liberal y al partisanismo totalitario proviene de sus lecturas del liberalismo francés del siglo XIX, particularmente de Constant. Esto resulta paradójico no solo porque es uno de los mayores críticos del liberalismo del siglo XX reivindicando ideas fundamentales del liberalismo, sino también porque podría interpretarse que la neutralidad estatal supone el aumento de los poderes indirectos y, por ende, de las facciones. ¿Por qué? En la medida en que el Estado neutral sólo interviene en casos excepcionales, mientras haya normalidad la sociedad es la que se encarga de resolver cualquier tipo de problemática económica, ya que si el Estado interviniese perdería su neutralidad a favor de alguna de las partes. Pero en sociedades donde el conflicto de intereses económicos es constante, esto significa que si bien es para resolver el problema del partisanismo y la lucha facciosa que Schmitt se inclina hacia la noción de neutralidad de Constant, o en palabras de Dotti (2008), para enfrentar el peligro de la crisis revolucionaria en el orden estatal weimariano, la restricción del poder neutral a la *auctoritas* o la intervención sólo en la excepción implica que en la *potestas*, el gobierno o la normal administración de las cosas, el criterio queda en manos de la pluralidad societal expresada a través de los partidos. Pero si la planificación económica a largo plazo pertenece a la segunda dimensión, a la normalidad, ¿qué criterio debe seguir para evitar caer constantemente en crisis políticas y económicas? Desde nuestro punto de vista, la deuda de Schmitt con el principio liberal de la neutralidad le impide dar cuenta de esta problemática, ya que ese criterio queda en manos del pluralismo de la sociedad y no de la construcción de una unidad política supra-partidaria (cuya activación se restringe a lo excepcional). Esta

Estado. En el siglo XIX, las representaciones de la inmanencia dominan cada vez con mayor difusión. Todas las identidades que reaparecen en la doctrina política y jurídico-política del siglo XIX descansan sobre estas representaciones de la inmanencia; la tesis democrática de la identidad de gobernantes y gobernados [...]” (Schmitt 2009, 47).

cuestión, en los términos en que venimos planteando el problema, se traduce como la imposibilidad de pensar la mediación *normal* o institucional entre normatividad y facticidad, que para Schmitt sólo aparece verdaderamente (en su estado más *soberano*, *absoluto* o *neutral*) en estado de excepción, para restaurar el orden. El resto del tiempo, la soberanía no puede sino mostrarse mutilada, agobiada por criterios provenientes de la inmanencia de la sociedad (economía y técnica) que, para Schmitt, no le pertenecen.

Para Kelsen, por lo contrario, la democracia se realiza en la coexistencia de diversas interpretaciones de la norma que define a un sistema político-jurídico. Aquello que garantiza el pluralismo no es sino la imposibilidad de trazar un puente entre el ideal de la democracia y su realización en el Estado: el parlamento. Este provee las bases para que el proletariado utilice la democracia de la misma forma en que lo hizo la burguesía (Herrera 1998, 211), esto es, los medios pueden ser utilizados por cualquier fuerza política, dependiendo de la coyuntura. Ahora bien, esa coyuntura (socio-económica) se torna la dimensión determinante de cuánto pluralismo hay en democracia. Si efectivamente el acceso al parlamento depende exclusivamente de la correlación de fuerzas partidarias que responden a la situación social, entonces esa lucha no encuentra fin y, como decíamos, democracia y Estado se tornan inconciliables.

Por un lado, entonces, el nuevo espacio de la opinión pública lleva la marca del relativismo propio de la configuración social de fuerzas y, por el otro, el reinado de la inmanencia que solo puede ser salvado de la guerra civil por una apertura neutral a la trascendencia que ya no parece tener vigencia. Aquella confianza en el potencial de la tradición católica para restituir el dominio de la representación que Schmitt develaba en *Catolicismo romano y forma política* se transforma, en textos posteriores, en una suerte de resignación cuando reconoce que la escisión no parece ser salvable y que, incluso, la misma teología política parece tener que habitarla. Algo que ya en aquel texto de 1923 se encontraba patente: la *complexio oppositorum* no es ni una superación dialéctica ni un tercer término romántico. Pero, ¿qué es entonces? De lo que estamos seguros, diría Schmitt, es de las terribles consecuencias de que no exista. Si la representación ya no se encuentra corporizada por una instancia absolutamente trascendente a la sociedad civil, entonces debe surgir de su propia inmanencia. Esto redundaría en una tendencia hacia la relativización de la representación en manos del pluralismo de la sociedad civil. En otras palabras, la escisión entre norma y existencia indica que el Estado que antes se constituía como la encarnadura de

esa norma ahora se confunde con la sociedad civil y, por ende, pierde su potencial mediador. Parafraseando a Kant: normas sin existencia son vacías y existencias sin norma son ciegas. El desafío que plantea la democracia es, de acuerdo a Schmitt, el de cómo darle contenido a la normatividad cuando esta es accesible a todos y, por ende, no es accesible para nadie, porque carece de referencia fáctica, carece de una voz autorizada. Dicho de otra forma: cómo sacar la unidad política de la multiplicidad misma o cómo generar comunidad al interior de la fragmentación. Uno de los métodos que Schmitt explora en su *Doctrina de la constitución* es precisamente el de la homogeneidad política a través de la aclamación del poder ejecutivo encarnado en el presidente del *Reich* que, a diferencia del canciller, que es elegido por el parlamento, es elegido por todo el pueblo y, por ende, representa de forma más homogénea. Si los fundamentos de todo Estado requieren que haya tanto identidad como representación¹², el problema es cómo conjugarlas, ya que cada una tiende a extremos opuestos: ya sea la homogeneidad absoluta (principio monárquico) o la pluralidad partidaria (principio parlamentario).

III. Estado total

Este giro en la relación entre immanencia y trascendencia que caracteriza a la secularización del siglo XIX se transforma, a partir del siglo XX, en una crisis del Estado. Es en función de esta crisis que podemos introducir una nueva etapa en el proceso de racionalización. Desde que Weber realizara su diagnóstico de la modernidad, no ha habido consenso respecto a la periodización de un proceso tan vasto y problemático. Y sin embargo fueron los autores del *modernismo reaccionario* (Herf 1984) quienes primero escribieron sobre las manifestaciones de este proceso en lo que refiere a la primera mitad del siglo XX. Podemos encontrar en Schmitt una figura emblemática de ese recorte espacio-temporal, precisamente por ser el que se dedica a identificar las consecuencias políticas de la transformación. En su muy citada conferencia del año 1929 en Barcelona, Schmitt desarrolla una teoría de los grandes desplazamientos en la historia de los conceptos. El último de ellos, que se constituye como la signature del siglo XX, es el de la técnica. Esta comienza a ser el “área central” a partir de la cual adquieren sentido todos los conceptos espirituales y políticos de la época, en tanto estos son “existenciales y no normativos”.

12 “En la realidad de la vida política no hay un Estado que pueda renunciar a todos los elementos estructurales del principio de la identidad, como no lo hay que pueda renunciar a todos los elementos estructurales de la representación” (Schmitt, 1982: 206).

Esta nueva “área central” del proceso de secularización debe ser entendida como la culminación del proceso de racionalización y el comienzo de una nueva época. Claro que la genealogía de esta novedad no se reduce a una herencia del pasado inmediato, ni siquiera se detiene en lo que Koselleck llama *Sattelzeit*. Los problemas de este proceso comienzan con lo que Schmitt llama la gran “época técnica” cuya primera máquina es el Leviatán (Schmitt 2002, 33). La época técnica culmina, entonces, en el siglo XX con la apertura a una nueva forma política y la transformación completa de su principal máquina, el Estado. Aquellas oposiciones que signaban la política del siglo XIX comienzan a difuminarse y, en su lugar, aparece lo que Schmitt llama el “Estado total”.

El Estado llega a ser la ‘auto-organización de la sociedad’. Con ello se suprime, como ya se mencionó, la distinción hasta entonces siempre presupuesta entre Estado y sociedad, gobierno y pueblo, lo cual convierte a todos los conceptos e instituciones basadas en esta condición (ley, presupuesto, autonomía administrativa) en nuevos problemas. En forma simultánea tiene lugar un hecho más trascendental todavía. Si la sociedad se organiza a sí misma como Estado, si el Estado y la sociedad han de ser fundamentalmente idénticos, todos los problemas sociales y económicos devienen problemas pertenecientes a las atribuciones directas del Estado y ya no es posible diferenciar entre los asuntos estatal-políticos y los social-apolíticos (Schmitt 2001, 87).¹³

De esta forma, la neutralidad que garantizaba el Estado liberal ya no es posible en los mismos términos, porque el Estado no es el universal concreto que puede brindar una solución superior a los intereses particulares que habitan la sociedad civil; por lo contrario, el hecho de que sea una “auto-organización de la sociedad” implica que su unidad política se encuentre debilitada constantemente por sus propias partes.¹⁴ Debemos señalar, aquí, en qué medida la crítica que Kelsen realiza en su respuesta a *El defensor de la constitución* no

13 No estamos para nada de acuerdo con la traducción al español del título de este artículo de Schmitt publicada en el Fondo de Cultura Económica. En *Die Wendung zum totalen Staat*, “total” no puede ser interpretado como “totalitario” en la medida en que no se restringe a los fenómenos políticos que esa categoría mienta, sino que también (y sobre todo) abarca aquellos que se le suelen oponer, esto es, las democracias liberales.

14 Si bien las partes no pueden serlo sino de un todo, este proceso consiste precisamente en la igualación del todo con las partes, en la pérdida de la delimitación interno/externo (cuyo ejemplo paradigmático será, posteriormente, la proliferación de ONGs que trabajan con una lógica que erosiona al Estado tanto local como internacionalmente). Lo cual redundará en que, por un lado, predomina el partisanismo político y, por el otro, la totalidad no se pierde, sino que se fagocita a las partes. Paradójicamente, la fragmentación de la unidad política conlleva la absolutización de un mismo espacio que podríamos llamar totalidad, ya que no hay diferentes jerarquías entre los actores, sino que todos son todo lo que pueden ser. El atomismo es la expresión más acabada de la totalidad, esta existe de forma inmediata, indiferenciada.

da en el blanco. El argumento más fuerte de Kelsen es el siguiente: las ideas de Schmitt sobre el Estado total son contradictorias con sus ideas sobre el pluralismo. Para Kelsen, Schmitt confunde estas dos tendencias contrapuestas que él mismo encuentra en la situación política que les es contemporánea. Si el pluralismo conlleva una separación clara entre Estado y sociedad propia del Estado liberal del siglo XIX, el Estado total las unifica bajo el propio Estado. Si el pluralismo amenaza la unidad estatal, subordinándola a un proceso de atomización de la política, el Estado total reduce las facciones sociales a elementos estatales integrados. Y sin embargo, el diagnóstico de Schmitt respecto al Estado total no se refiere a un fortalecimiento del Estado. Por lo contrario, como señala en el prólogo a la segunda edición de *El concepto de lo político*, la era del Estado ha llegado a su fin. El Estado total es la realización del pluralismo del siglo XX. Kelsen, en cambio, compara el Estado total con el pluralismo del siglo XIX. La diferencia no es menor, ya que en el siglo XX, el pluralismo es la forma en la que se da la “auto-organización de la sociedad”. Lejos de resultar en una unidad política diferenciada de los actores sociales, la identidad entre Estado y sociedad pluraliza las *lealtades*, los vínculos y los contratos políticos. La acusación de “ideológico” que Kelsen le lanza a este diagnóstico que estamos desarrollando a partir de los textos de Schmitt, lejos de constituir una refutación, lo refleja simétricamente. El Estado total se ha vuelto un asunto de ideología y no de autoridad. Especial atención nos merece el uso de la palabra “filosófico” en la siguiente cita:

[...] en la misma medida en que el estado se transforma en una estructura pluralista, en lugar de la fidelidad al Estado y a su Constitución aparece la fidelidad a la organización social, hacia las estructuras que sustentan el pluralismo estatal, e incluso, como anteriormente hemos manifestado ya, el complejo social muestra frecuentemente la tendencia a ser total, es decir, a lograr la sujeción de los ciudadanos por él abarcados tanto en el orden económico como en el filosófico (Schmitt 2009a, 162).

Creemos que el adjetivo “filosófico” está usado, aquí, en el sentido de *Weltanschauung* o cosmovisión, esto es, como aquellas expresiones de la cultura que sincretizan el conjunto de creencias de un complejo social determinado. De esta manera, la dimensión ‘filosófica’ o, *mutatis mutandis*, ‘ideológica’ se vuelve fundamental en la conformación de la ‘totalidad’ en ese complejo social. Totalidad que, lejos de instanciarse en una figura de autoridad estatal, sirve de base para la proliferación de fidelidades. Nótese que, de esta forma, se diluye el vínculo entre los conceptos de totalidad y Estado. Por lo

contrario, la totalidad o el totalitarismo (la ausencia de mediaciones y, por ende, la identificación entre la multiplicidad de subjetividades pseudo-políticas y la inmanencia de lo social) aparece cuando no hay Estado o cuando está, pero en proceso de descomposición.

Por otro lado, el Estado social o total del siglo xx no debe dejar de buscar formas de neutralidad, aquellas que, según Schmitt, le provea la técnica. Aun cuando, como ya vimos, Schmitt se encuentra preso de la contraposición entre norma y acción de la racionalización, reconoce que el concepto de lo político debe adquirir una nueva forma en una era en la que el área central (*Zentralgebiet*) se ha convertido en la técnica y la economía. Si bien es cierto que la distinción amigo-enemigo es propia del concepto de lo político, este concepto es necesariamente existencial y, por ende, histórico. De modo que no solo está sujeto a las variaciones históricas sino también a la concepción de la historia que. De modo que lo político no pierde su autonomía cuando se vuelca hacia la técnica y la economía para definir amigo-enemigo, en todo caso estas se vuelven políticas. Este giro es necesario cuando el dictum *cujus regio ejus religio* se transforma en *cujus regio ejus oeconomia* y la distinción amigo-enemigo se manifiesta principalmente a través de proyectos económicos y medios tecnológicos. Esta crisis que Schmitt observa en 1929 y que W. Lippmann,¹⁵ con otro vocabulario y otra línea política, diagnostica en la misma época (incluso antes, *The phantom public* se publica en 1927), podría ser el germen de la que en los 70's la comisión trilateral denomina crisis de gobernabilidad (Huntington et al. 1975). Podría ser el germen de la crisis que Claus Offe analiza desde una perspectiva afín al marxismo en los 80's.¹⁶ No es de ningún modo casual que el sociólogo conecte la crisis de gobernabilidad con la secularización en tanto esta produce la separación entre norma y acción.¹⁷

15 Me refiero a su obra *The phantompublic* que, por otro lado, es importante para comprender la genealogía del neoliberalismo. No sería sino en un coloquio denominado "Walter Lippmann" de 1938 que se daría cita el *Think tank* neoliberal (Hayek y von Mises entre otros) que se proponía, como señala Foucault, solucionar los problemas que el *Laissez-faire* dejaba irresueltos a través de "una vigilancia, una actividad, una intervención permanente" (Foucault 2008, 158). Lo cual permite pensar otra de las vertientes por las cuales la política se manifiesta a través de la economía.

16 Al respecto, el mismo Offe reconoce que se encuentran muchas coincidencias entre los autores conservadores que teorizan sobre la ingobernabilidad del Estado en el capitalismo tardío (entre los que podríamos incluir a Schmitt, aunque no lo mencione) y la crítica socialista (Offe 1984, 65).

17 "La neutralización política y normativa de la esfera de la producción y los mercados está conectada con el fenómeno de la secularización. La validez de las normas está refinada y relativizada por la causalidad de las leyes del mercado." "[...] En consecuencia, el sistema

Ahora bien, se podría pensar que, contrariamente a la posición que estamos defendiendo, el Estado total, en tanto es el espacio de inmanencia de lo político, redundaría en una *identificación* entre norma y existencia. Esta identidad estaría garantizada por la politización y normalización de todos los ámbitos de la vida social. Así, desde esta perspectiva crítica podría pensarse que en virtud de que no existe distinción entre privado y público, la existencia en sociedad se encuentra completamente reglada y normada por procesos que escapan a los mismos sujetos. Cierta sensación común contemporánea que concluye que “todo es político”¹⁸ seguiría esta línea. La autonomía de la política y la escisión entre norma y existencia eran posibles cuando todavía quedaban remanentes de la trascendencia teológica, cuando había necesidad de una mediación entre universal y particular. En la medida en que no hay más mediación posible, tampoco hay un espacio diferenciado (justamente el de la mediación) de la política. Si bien hay algo de cierto en esta crítica, el problema es que el Estado total no cierra la escisión, sino que la profundiza aún más, convirtiéndola en lo que Schmitt llama la tiranía de los valores. Decisión y valor se convierten en dos polos cuya relación nunca es concreta, sino siempre abstracta. La universalidad del valor es interpretada y aplicada por la subjetividad individual, lo cual redundaría en una lucha eterna de particularidades. No hay juez que dirima la situación, ya que el juez mismo es un individuo más, intérprete del valor. El resultado es que:

La libertad puramente subjetiva de la posición de valores conduce empero a una lucha eterna de los valores y las cosmovisiones, a una guerra de todos contra todos, a un eterno *bellum omnium contra omnes*, en comparación con el cual el viejo *bellum omnium contra omnes* e incluso el estado de naturaleza homicida de la filosofía del Estado de Thomas Hobbes son verdaderos idilios. Los viejos dioses emergen de sus tumbas y luchan nuevamente sus viejas luchas, pero desencantados y –como tenemos que añadir hoy en día– con nuevos medios de lucha [...] espantosos productos de la ciencia prescindente de valores y de la industria y la técnica a las que ella sirve (Schmitt 2012a, 130).

Si bien es cierto que esta situación implica una tendencia hacia la

capitalista está constantemente enfrentado al dilema de tener que abstraer tanto de las reglas normativas de la acción como de las relaciones significativas entre los sujetos, sin poder ignorarlas.” “Las sociedades industriales capitalistas desarrolladas no tienen a su disposición un mecanismo a partir del cual reconciliar las normas y valores de sus miembros con los requerimientos sistémicos funcionales que las subyacen. En este sentido, estas sociedades son siempre ingobernables.” (Op. Cit., 82-83)

18 Es posible encontrar este pensamiento en algunas interpretaciones que se desprenden de ciertos trabajos de Deleuze, por ejemplo: “En resumen, todo es política pero toda política es a la vez *macropolítica* y *micropolítica*” (Deleuze y Guattari 2002, 218).

politización total de la vida social, esto no puede convertirse nunca en una posibilidad real por las mismas razones por las que no existen verdaderos autómatas, ni siquiera de la ley. El sistema de la *legale Herrschaft* en el Estado total no puede auto-regularse infinitamente. Como demostró Canguilhem en su escrito *Máquina y organismo*, todo mecanicismo supone un finalismo y, en el espectro que analiza Canguilhem (modernidad y cartesianismo),¹⁹ los fines de la máquina moderna están puestos por el hombre, como un organismo le otorga movimiento a sus prótesis. Parafraseando, podemos decir que los fines que se plantea el Estado total no pueden originarse en el mecanismo mismo de los códigos (legales y valorativos), sino que su movimiento depende de la existencia de una contradicción entre ellos mismos y su contraparte subjetiva. Es por eso que la racionalización, si bien ha sido interpretada como un giro hacia la inmanencia, no implica la clausura de lo teológico político en términos absolutos. Deja abierta la puerta para que lo religioso-simbólico se le presente a las subjetividades dentro mismo de la “auto-organización de la sociedad”, ya no como una trascendencia de la cual emana la unidad comunal, sino como dioses que luchan entre sí.

Por eso es que también persiste la autonomía de la política. La politización absoluta implicaría la anulación del conflicto, ya que la validez de la ley y la autoridad no estaría dada por la neutralización del conflicto; por lo contrario, la validez de la ley surgiría de sí misma y la obediencia sería inmediata. No puede haber disposición al conflicto en una sociedad en que la obediencia es automática, en que la subjetivación se produce a través de mecanismos de control inmediato²⁰. Una sociedad sin una instancia exterior a la subjetividad que haga valer a la ley es una sociedad sin interferencia entre la norma y su aplicación, una sociedad sin conflicto, una sociedad de autómatas.

19 Aún más: “La racionalización de las técnicas hace olvidar el origen irracional de las máquinas.” y “Falta añadir que el trastorno de la relación entre la máquina y el organismo, operada como una compresión sistemática de las invenciones técnicas como comportamiento del viviente, encuentra alguna confirmación en la actitud que la utilización general de las máquinas poco a poco impone a los hombres de las sociedades industriales contemporáneas” (Canguilhem 1976, 146-147).

20 La “modulación universal” de los “mecanismos de control” en *Postdata sobre las sociedades de control* de G. Deleuze, parece ser el mejor ejemplo de la idea de la politización como disolución de la diferencia entre norma y existencia. En la literatura encontramos expresiones geniales de estos problemas: la “policía filosófica” que anticipe conceptualmente la realización del crimen (una idea aparece en *The man who was Thursday*, G. K. Chesterton); o *Minority report* de Phillip Dick, donde hay videntes que hacen predicciones “precognitivas” sobre crímenes.

Sin embargo, lo que sucede es que el conflicto se exagera tanto hacia afuera como hacia adentro de los Estados. En el primer caso por el fenómeno de la guerra total, en el segundo por la debilidad de los sistemas institucionales. Paradójicamente, el aceleramiento de la “politización” coexiste con su antítesis, una tendencia hacia la despolitización. No habría política en una sociedad donde este todo politizado y controlado. La persistencia del conflicto y la autonomía de la política significa que la tensión o la relación prevalecen por sobre ambos extremos.

La descripción del problema del Estado total que hemos realizado tiene el carácter de un diagnóstico. Si bien nos limitamos a los textos de Schmitt y señalamos algunas de sus derivas en otros autores y otras disciplinas, podría considerarse al fenómeno del Estado total como una manifestación de la problemática que determina el horizonte político a partir del siglo xx. Schmitt no se dedica a elucidar un nuevo concepto de Estado, sino a mostrar las condiciones a las cuales tiene que enfrentarse para sobrevivir y adaptarse. Ahora bien, esta misma problemática es la que delimita los contornos del concepto de democracia. Estas mismas condiciones son las que tiene que poder incorporar una teoría de la democracia para ser contemporánea. A su vez, es la propia democracia la que determina los contornos de lo político, si entendemos que el Estado total forma parte de aquel largo proceso que Tocqueville ha llamado la ‘revolución democrática’. La democracia ya no puede ser entendida como una forma de gobierno entre otras sino como la forma política por excelencia.²¹ Se trata, entonces, de comprender el modo en que la democracia produce mediaciones entre norma y existencia de forma tal que una no fagocite a la otra. Dicho de otra forma, se trata de comprender el modo en que la democracia ha transformado al Estado. Volviendo al inicio de este trabajo, la explicitación del horizonte problemático de la racionalización nos sirve para mostrar hasta qué punto es completamente vano hablar de una crisis terminal del Estado, así como es vano hablar de una crisis terminal de la democracia, en la medida en que las nuevas formas de ambos elementos son incomprensibles sin su interrelación. Parece que hay crisis de la democracia cuando no hay autoridad estatal que sustente la legitimidad democrática frente a los poderes indirectos. Parece que hay crisis del Estado cuando no hay una legitimidad democrática que sostenga la soberanía. En ambos casos la crisis es del pensamiento, que se muestra

21 Una primera aproximación hacia una teoría no clásica de la democracia, esto es, que no la conciba como una forma de gobierno, se encuentra en los trabajos de Claude Lefort. Particularmente en Lefort (1986)

incapaz de captar los movimientos políticos de su época más allá de las clásicas dicotomías de la modernidad decimonónica. Estos límites se ven de forma muy clara en el debate Kelsen-Schmitt. Una tercera posición entre el normativismo y el decisionismo se muestra completamente necesaria. Esta posición evitaría la violencia de los extremos del formalismo y el ocasionalismo, entre los cuales, en el fondo, no hay ninguna diferencia.

IV. Conclusión

En este trabajo hemos intentado señalar de qué modo la oposición entre el normativismo de Kelsen y el decisionismo de Schmitt forman parte de una problemática mayor que se traduce como la ausencia de una mediación clara entre normatividad y facticidad. Por supuesto que las teorías de Kelsen y de Schmitt no pueden reducirse a un posicionamiento tan simple y dicotómico, hemos señalado de qué modo en el caso de Schmitt el decisionismo es una etapa más entre otras etapas de su obra. Sin embargo, cuando leemos las críticas que se hacen entre sí sus argumentos se polarizan y establecen un terreno común de oposición que descansa sobre la completa negación de los principios que fundamentan la posición del otro. Ese terreno en común fue el objeto de nuestro trabajo. Como intentamos demostrar, la mayor consecuencia de este fondo problemático es que en ambos casos hay serias dificultades para comprender cuál sea el Estado que le corresponde a la democracia y, a su vez, cuál sea la democracia que le corresponde al Estado. En ambos casos existe una desconexión entre democracia y Estado que hasta podría pensarse como una oposición. En el caso de Schmitt porque la metafísica de la democracia remite, en última instancia, a la inmanencia y todo Estado se define en referencia a la trascendencia. En el caso de Kelsen porque si bien suele entenderse que identifica Estado con estado de derecho, lo cierto es que termina subordinando el primero al segundo, ya que esa identificación se da en términos normativos, esto es, jurídicos. La prueba de esto es su concepción de la soberanía, que remite en última instancia a la normatividad. La democracia es la forma política natural de la concepción que, en palabras de Kelsen, desarrolla el “positivismo” en oposición a las visiones “metafísicas” o “teológicas” que subordinan la normatividad o la racionalidad al Estado. De modo que el Estado que se identifica con el estado de derecho ya no es un Estado, o por lo menos carece de referencia a la dimensión de poder fáctico que todo Estado precisa.

Es en el contexto de esa oposición que surge el diagnóstico del Estado

total de las democracias liberales y los totalitarismos. Cuando la autoridad ya no puede surgir sino de la sociedad misma, las instituciones y la política adquieren un dinamismo que hace que la relación Estado - sociedad civil no pueda entenderse unilateralmente. Esto quiere decir que el Estado ya no puede ser o un ente superior a la sociedad civil, un ente que se identifique con ella o simplemente un actor más entre una pluralidad de actores. Por lo contrario, debe ser tanto trascendente como immanente.

Bibliografía

- Canguilhem, G. (1976), *Maquina y organismo*, en *El conocimiento de la vida*, Trad. Felipe Cid, Barcelona, Anagrama.
- Crouch, C. (2004), *Post-democracy*, Cambridge, Ed. Polity.
- Crozier, Huntington y Watanuki (1975), *The crisis of democracy*, New York University Press.
- Deleuze G. y Guattari F. (2002), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Trad. José Vázquez Perez, Valencia, Pre-textos
- Dotti, J. E. (2002), “¿Quién mató al Leviatán? Schmitt intérprete de Hobbes en el contexto del nacionalsocialismo”, *Deus Mortalis*, n° 1: 93-190.
- — — (2005), “*Ménage à trois* sobre la decisión excepcional. Kierkegaard, Constant y Schmitt”, *Deus Mortalis*, n° 4: 303-379.
- — — (2008), “La cuestión del poder neutral en Schmitt”, *Kriterion*, vol. 49, n° 118.
- Duguit, L. (1928), *Traité de droit constitutionnel*, 3 ed., T. 1, Paris.
- Foucault, M. (2008), *El nacimiento de la biopolítica. Curso en el College de France 1978-1979*, Trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Galli, C. (2011), *Il disagio della democrazia*, Torino, Einaudi.
- Hegel, G. W. F (1999), “Differenz des fichte’schen und schelling’schen Systems der Philosophie”, *Hauptwerke Band I*, Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- Herrera, C. (1998), “Schmitt, Kelsen y el liberalismo”, *Doxa*, n° 21, vol. 2.
- — — (2008), “La herencia weberiana en la República de Weimar”, Trad. Mónica Padró, *Res publica*, 20, pp. 95-118.
- Herf, J. (1984), *Reactionary modernism*, Cambridge University Press.
- Jünger, E. (2003), “Metamorfosis. Un Pronóstico Para El Siglo xxi”, *Revista Philosophica*, N° 26, Instituto de Filosofía Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.

- Kelsen, H. (2004), *A new science of politics*, Ed. Ontos.
- — — (1974), “El principio de igualdad de soberanía entre los estados como base de la organización internacional”, *Boletín mexicano de derecho comparado*, Año VII, N° 21.
- — — (1920), *Wesen und Wert der Demokratie*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen.
- — — (1955), “Foundations of democracy”, *Ethics*, Vol. 66, n° 1, Part 2, The University of Chicago Press.
- — — (1958), *Teoría general del Derecho y del Estado*, Trad. Eduardo García Maynez, México, UNAM.
- — — (1989), Dios y Estado, en O. Correas, *El otro Kelsen*, México, UNAM
- Lefort, C (1986), *Essais sur la politique*, Paris, Ed. Du Seuil.
- Lukács, G. (1977), Geschichte und Klassenbewusstsein, en *Gesamtausgabe BII*, Darmstadt, Luchterhand.
- Mccormick, J. (1996) *Carl Schmitt's critique of liberalism*, Cambridge University Press.
- — — (1998), “Transcending Weber’s categories of modernity? The early Lukács and Schmitt on the Rationalization thesis”, *New German Critique*, n° 75 (Agosto).
- Offe, C. (1984), *Contradictions of the Welfare State*, Hutchinson & Co.
- Palti, Elias (2007), De la historia de las ideas a la historia de los lenguajes políticos. Las escuelas recientes de análisis conceptual. El panorama latinoamericano, en C. Mcevoy y A. M. Stuyen, *La república peregrina: hombres de armas y letras en América del Sur. 1800-1884*, Kima, IFEA-IEP.
- Rancière, J. (1995), *La Méésentente*, Paris, Ed. Galilée.
- Schmitt, C. (1932), *Der Begriff des Politischen*, München, Duncker&Humblot.
- — — (1971), *Legalidad y legitimidad*, Trad. José Díaz García, Madrid, Aguilar.
- — — (1982), *Teoría de la constitución*, Trad. Francisco Ayala, Madrid, Alianza.
- — — (2012), *La revolución legal mundial*, Trad. S. Abad, Buenos Aires, Hydra.
- — — (1994), *Ex captivitate salus*, Trad. Anima Schmitt de Otero, Buenos Aires, Editorial Struhart & Cia.
- — — (2009), *Teología política*, Trad. Francisco Conde y Jorge Pérez, Madrid, Trotta.
- — — (2009a), El defensor de la Constitución, *La polémica Schmitt/Kelsen sobre la justicia constitucional*, Trad. Manuel Sánchez Sarto, Madrid, Tecnos.

- — — (1990), *Sobre el parlamentarismo*, Trads. Thies Nelsson y Rosa Grueso, Madrid, Tecnos.
 - — — (2002), *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Trad. Javier Conde, Buenos Aires, Struhart & Cia.
 - — — (2001), El giro hacia el Estado totalitario, Trad. Angélika Scherp) en *Carl Schmitt. Teólogo de la política*, México, Fondo de Cultura Económica.
 - — — (2012a), *La tiranía de los valores*, Trad. S. Abad, Buenos Aires, Hydra.
- Weber, M., (2007), *La política como profesión. La ciencia como profesión*, Trad. J. Abellán, Ed. Austral.