

Técnica y neutralización en Carl Schmitt*

Jorge E. Dotti

1.

Tomamos como texto básico un ensayo de fines de los años veinte, donde Schmitt expone –de un modo sucinto y muy logrado en cuanto a claridad del razonamiento y en la expresión de sus ideas– el hilo conductor de su interpretación «histórico-espiritual» (una adjetivación muy suya) de la modernidad y de la situación contemporánea; una lectura que puede resultar pertinente para nuestros días, con sólo ensayar continuidades y cortes, elaborar legados y reformular ideas con la mirada necesariamente focalizada en el presente.

De este trabajo Schmitt elabora dos versiones.

1. La primera se origina como conferencia pública y su título es «La cultura europea en el estadio intermedio de la neutralización [*Die europäische Kultur im Zwischenstadium der Neutralisierung*]».

Su circunstancia es la siguiente: con ocasión de la *Exposición Internacional de Barcelona* (inaugurada el 20 de mayo de 1929 y concluida el 15 de enero del año siguiente), el 12 de octubre de 1929, Schmitt leyó este trabajo en el marco de la Jornada Internacional de la Liga Cultural Europea para la Colaboración Cultural, fundada por Karl Anton Prinz von Rohan, un intelectual conservador y tradicionalista, cuyo proyecto recibió el apoyo y/o la participación de intelectua-

* Texto preparado por el autor para ser leído con ocasión de un curso que habría dictado en el Instituto de Filosofía de la Universidad Diego Portales, en Santiago de Chile, en marzo de 2018.

les de primer nivel. En noviembre del mismo año, fue publicada por la *Europäische Revue* (1929, V, 8, pp. 517-531).¹

2. La segunda versión, con alguna reelaboración, aparece en la primera edición como libro de *El concepto de lo político*, en 1932.² El título de esta segunda versión es, ahora, «La era de las neutralizaciones y despolitizaciones».

1. En la versión republicada en 1940, Schmitt aclara que el título que hemos indicado aparece en la edición de la *Europäische Revue*. Sería de suponer que era el mismo de lo leído en Barcelona, con algunos cambios mínimos, eventualmente. La aclaración obedece a que cuando incorpora este ensayo a *El concepto de lo político*, en 1932, el título es otro, como también señala Schmitt en la nota aclaratoria. Cf. *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar - Genf - Versailles. 1923-1939*. Dritte Auflage, Duncker & Humblot, Berlin, 1994, pp. 138-150. La edición original de *Positionen y conceptos en lucha contra Weimar - Ginebra - Versailles* es de 1940; la segunda, de 1988, ambas en la misma editorial que la tercera, que utilizamos. Cabe observar que todos los ensayos de este volumen son anteriores a la *noche de los cristales*, a la destrucción salvaje de ventanas y vidrieras de negocios y casas de alemanes judíos, rotos a pedradas por los nazis, la *Kristallnacht*.

Una breve mención a las traducciones españolas. Además de las que corresponden a las distintas ediciones en español de *El concepto de lo político* en los últimos años, quisiera recordar la de Francisco Javier Conde, porque contiene algunas variantes introducidas por Schmitt mismo, respecto de la alemana, en consonancia con las variaciones que aparecen en esta traducción de *Der Begriff...* mismo: Conde lo titula con dudosa elección del término *El concepto de la política*; contiene un prólogo de 1939 que Schmitt escribe para esta edición, ausente de las alemanas, y, finalmente, está hecha sobre la edición de 1933, no la de 1932 (que es la que vuelve a publicar en 1963, con material complementario: ver nota siguiente). La edición española, traducida por Conde, entonces, apareció en el volumen Carl Schmitt, *Estudios políticos*, Cultura Española, Madrid, 1941, y contiene también *Teología política*. La editorial barcelonesa Doncel la republica en 1975.

Antes de esta edición, hay otra publicada en la *Revista de Occidente* con el título «El proceso de neutralización de la cultura» (cf. *Revista de Occidente*, XXVII, 80, febrero-marzo 1930, traductor anónimo, pero fue Ortega y Gasset. El título no es feliz, pues lo que el proceso va neutralizando no es la cultura europea (lo cual sería, además, absurdo), sino la decisión política fundacional de estatalidad, la solidez de la soberanía, y encontrar el cuerpo de saber y conductas consecuentes que no generarían ninguna conflictividad más en la existencia humana. En todo caso, los neutralizadores intentan cambiar la cultura. Recordemos que Ortega y Gasset también publica, poco después, otro ensayo schmittiano: «Die Wendung zum totalen Staat [El viraje hacia el Estado total]», también aparecido en la *Europäische Revue* (VII, 4, abril 1931, pp. 241-250), que es un capítulo de *Der Hüter der Verfassung [El custodio de la Constitución]* con el mismo título, de 1931; también aparece luego en *Positionen und Begriffe*. En español, entonces, se publica como «Hacia el Estado total» (la traducción del ensayo es de Angelika Scherp).

2. Cf. Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen. Mit einer Rede über das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitizierungen [El concepto de lo político. Con un Discurso sobre La era de las neutralizaciones y despolitizaciones]*. Duncker & Humblot, München/Leipzig, 1932, pp. 66-81. En la edición alemana de 1963 y en las siguientes, todas en la misma editorial, aparece en pp. 79-95. Citamos de estas últimas. En 1963, además del «Discurso...» y a la vez artículo de 1929, hay una serie de agregados muy importantes (tres «Corolarios», con textos de publicaciones anteriores, y una «Indicaciones», entre ellas la más famosa, dedicada a Hobbes).

2.

Schmitt busca explicitar desde el comienzo lo siguiente: toda una época histórica, la modernidad (incluyendo las condiciones contemporáneas) tiene su rasgo político paradójicamente distintivo en la búsqueda de la despolitización, como intento de diluir la soberanía absoluta, el cual, como tipo de mandato-obediencia propio del Estado, resulta ser la clave para desactivar los conflictos inaugurales de la modernidad y para establecer las condiciones para una convivencia pacífica.

Históricamente, se trata de las guerras de religión que se desencadenan con la Reforma.

El Estado es, precisamente, la estructura de orden político que trata de imponer la paz, impidiendo que los credos religiosos diriman sus disputas mediante la guerra. Para ello, la solución estatal es el confinamiento de la religión en la conciencia, la vigilancia estatal de que ninguna manifestación litúrgica pública ofrezca motivos de disputa aguda, y en el caso del cristianismo protestante, el sometimiento del poder eclesiástico al civil, en la forma de Iglesia de Estado, una institución bajo la potestad del soberano civil, príncipe de esa Iglesia nacional, con potestad espiritual no inmediatamente asimilable a la potestad civil, *in temporalibus*. Ambas son inseparables.

Éste es el esquema leviatánico que adopta el Estado naciente ante las primeras guerras modernas, las de religión que se desencadenan con la Reforma y recorren los siglos XVI y XVIII; guerras simultáneamente civiles e internaciones, *intra- e inter-estatales*.

Elas presentan los rasgos de ser hiperideologizadas en términos teológicos y políticos y de comenzar a debilitar y a ignorar las distinciones entre guerra civil y guerra internacional, entre población fuera del campo de combate y combatientes, que no reconoce derecho alguno al enemigo y lo discrimina, y que está movida por el afán de aniquilamiento total del enemigo *injusto*.

Es a estos conflictos que el Estado pone fin.

La lógica de la estatalidad es el tipo de dinamismo institucional que busca –y logra– domeñar la guerra mediante la pacificación del espacio nacional o territorio soberano y expulsando todo belicismo más allá de sus fronteras.

Ahora bien, la guerra, en su concepto mismo, anida en los principios de la legitimidad del Estado, en su base democrática, en la libertad e igualdad innatas de todos sus miembros.

Como cuerpo político-jurídico novedoso, específico de la modernidad y no de cualquier otro momento histórico, el Estado tiene como premisas de no fácil armonización la consideración de los seres humanos como libres e iguales, una

lógica de la horizontalidad, y la necesidad de vivir en paz bajo una autoridad que imponga un sistema normativo y castigue a quienes no lo respeten, una lógica de la verticalidad.

Es un orden teológico político cristiano, con la estructura de una cruz. La verdad reside en el cruce de los dos leños (donde se centra el mensaje de Cristo crucificado al cristiano como creyente y como ciudadano). La conciliación y la posibilidad de que la Tierra sea el comienzo preparatorio para la redención en el Cielo presuponen la inseparabilidad de lo vertical (la ley) y el consenso (la obediencia).

Pero el ser humano es la creatura creada a imagen y semejanza del Creador; *no igual a Él* (sería teológicamente absurdo), pero tiene su perfección en su misma condición de ser imperfecto: pecar y errar lo vuelve perfecto sin que esto lo iguale a Dios. Su perfección es su misma imperfección, porque ésta significa que el ser humano es libre y responsable. Los humanos podemos optar libremente por obedecer o rebelarnos. Éste es el cogollo de la guerra civil y de la guerra interestatal, de las situaciones que nos ponen ante la elección de defender la comunidad donde vivimos o de ceder ante el agresor, a la par que nos pone en la disyuntiva de ser fieles al credo o de obedecer al soberano.

Es en este sentido, entonces, que en la modernidad las guerras ideológicas (de las cuales la primera fue entre cristianos en Europa) son totales, pues responden a la universalidad de sus doctrinas, que borran las distinciones entre los límites y diferencias que –paradójicamente– son constitutivas de la estatalidad, fundamentalmente entre las esferas públicas, societales y privadas.

El Estado, estructura destinada a garantizar la protección de sus habitantes, asume, entonces, que la guerra –sea latente o en potencia, sea real y efectiva– condiciona y pone a prueba la legitimidad y vitalidad de su orden, bajo el cual los humanos –libres, iguales e imperfectos– pueden convivir en paz.

Si la premisa teológico-política de la soberanía es que los hombres somos por naturaleza libres e iguales, entonces es inevitable que tanto la autoridad como la potestad y el poder efectivo que los modernos construyen contengan en su misma base la semilla de la destrucción de esa construcción, el Estado soberano. Quien construye su modo de vida puede destruirlo y cambiarlo. Es la lógica del poder constituyente.

Paradójicamente, entonces, el sentido histórico-espiritual de la modernidad es que cuanto más se garantiza la paz bajo la soberanía, tanto más se comienza simultáneamente a intentar disminuir ese poder estatal y, coherentemente, no se trepida en recurrir a la revolución para tener éxito.

3.

Pasemos al contenido del ensayo más en detalle.

Ante todo, señalemos que Schmitt presenta en este ensayo las peculiaridades de la era histórico-espiritual moderna, desarrollando una perspectiva justificada en que su teología política (que no es la única posible en el ámbito del cristianismo y ni siquiera en el del catolicismo) es el saber que tematiza el proceso histórico de secularización de los conceptos y categorías fundacionales de la estructura dogmática y eclesiástica del cristianismo en la teoría política y jurídica moderna.

La teología política acompaña el surgimiento de la soberanía y la consolida como potestad monopólica del uso del poder público, y, a la vez, alimenta la despolitización y neutralización de la soberanía en su punto arcóntico: la decisión excepcional para acabar con la excepción revolucionaria. Es decir, la decisión que toma el soberano en aras de la defensa del Estado ante la incapacidad de las normas legales ordinarias, propias de la normalidad institucional, para resolver la crisis provocada por el cuestionamiento más radical de los principios e instituciones del orden estatal, y por la violencia de acciones imprevisibles y extremas.

La noción de que el pueblo es soberano, porque Dios le ha concedido esta prerrogativa, es otra intelección de que todo poder viene de Dios (San Pablo, *Ad romanos*), distinta de la que sostiene la legitimidad dinástica, o sea que Dios elige al soberano y a la casa reinante.

Pero ambas perspectivas son afines ante la crisis excepcional. Hobbes, Locke y Schmitt coinciden en que, en tal situación, el soberano tiene pleno derecho a suspender la legalidad, el sistema normativo, para salvar el derecho, lo cual en los tres casos significa salvar el Estado, el orden jurídico por excelencia hasta el siglo XX.

4.

Antes de proseguir, es importante hacer una aclaración sobre los significados que Schmitt le adscribe a una noción que ya ha aparecido en el mismo título del escrito en el que se concentran estas páginas. A saber, el de *neutralización*.

Para ello, tomamos como presentación de sus variados sentidos la que Schmitt mismo hace en el «Corollarium 1» que agrega a la quinta edición, en 1963, de *El concepto de lo político*.³ Como aclara nuestro autor, su intención es despejar la

3. Übersicht über die verschieden Bedeutungen und Funktionen des Begriffes der innerpolitischen Neutralität des Staates [Una mirada sobre los diversos significados y funciones del concepto de neutralidad política interna del Estado]» (1931), en *Der Begriff...*, *op. cit.*, pp. 97-101. Como su

«plurivocidad del término “Neutralidad”» presentando de manera sistemática la variedad de sus sentidos.

En rigor, ninguno de ellos guarda plena correspondencia con la neutralización de la soberanía absoluta, sino que todos aluden a la neutralidad como una actitud de las autoridades soberanas en condiciones de normalidad.

Por el contrario, la neutralización o corrosión de la decisión es un proceso cuyos referentes, a saber, el soberano en el estado de extrema necesidad y urgencia, por un lado, y, por otro, la fuerza revolucionaria antiestatal, no pertenecen a la normalidad. Asimismo, la medida excepcional extrema, en los detalles específicos de su operatividad, no puede figurar en el sistema normativo vigente y eficaz en la normalidad.

Sin embargo, es importante tener en cuenta la clasificación schmittiana de los diversos sentidos de la idea de neutralidad.

Estos sentidos están reunidos en dos grupos, de cuatro variantes cada uno. Schmitt los presenta así:

A) «*I. Negativo, es decir, los significados que se alejan del término “neutralidad”*».

Y sus cuatro variantes son éstas:

– «*1. Neutralidad en el sentido de no-intervención, desinterés, laissez passer, tolerancia pasiva, etc.*».

Es la prescindencia frente a las confesiones religiosas, primero, ante cualquier tipo de propaganda y difusión de opiniones, después. Naturalmente, se extiende a la idea del mercado libre, que excluye toda intervención estatal.

– «*2. Neutralidad en el sentido de concepciones instrumentales del Estado, para las cuales el Estado es un medio técnico, que debe funcionar con previsibilidad objetiva y darles a todos la misma posibilidad de utilizarlo*».

El sostén teórico de esta actitud es el relativismo y el nihilismo que trasunta de la fórmula que Schmitt gusta utilizar: el *stato neutrale e agnostico*.

Las expresiones de esta neutralismo tecnicista son nociones como «el aparato judicial y administrativo, la “*máquina gubernativa*”, el Estado como *estableci-*

nombre lo indica, se trata de una visión atenta a las especificidades de cada significado. El texto forma parte de *Der Hüter der Verfassung [El custodio de la Constitución]*, op. cit., pp. 111-115, de 1931. En 1940, Schmitt lo incorpora a *Positionen und Begriffe...*, op. cit.

miento burocrático, la máquina legislativa, la manija de la legislación y similares» (p. 98).

– «3. Neutralidad en el sentido de igualdad de chances para la formación de la voluntad estatal».

Esta noción está en la base de la «igualdad ante la ley» y de las concepciones «liberales de la igualdad universal del derecho electoral» (pp. 97-98).

– «4. Neutralidad en el sentido de paridad, es decir, igual acceso para todos los grupos y tendencias que entren en consideración, bajo iguales condiciones y con igual respeto en la aplicación de beneficios o de otras prestaciones del Estado».

Pasemos a los significados positivos.

B) «II. Positivo, es decir, los significados del término “neutralidad” que conducen a una decisión».

– «1. Neutralidad en el sentido de la objetividad y concretez en el fundamento de una norma reconocida».

Como ser la neutralidad del juez, su imparcialidad, «en tanto decida sobre la base de una ley reconocida y determinable en su contenido». Esto garantiza «objetividad y este tipo de neutralidad, como asimismo la relativa independencia del juez frente a la voluntad estatal de otro tipo» [aquí notemos que Schmitt no se refiere al Poder Ejecutivo en particular, sino a la totalidad del Estado] «(es decir, la expresada de un modo diverso que por una regulación estatal)».

La conclusión es que «esta neutralidad conduce, sí, a una decisión, pero no a una decisión política» (p. 100). Obviamente, es sólo judicial.

– «2. Neutralidad basada en una pericia sin intereses egoístas».

Ésta es la neutralidad de un perito que dictamina, de consejeros y del asesor idóneo en el tema, en la medida en que no es representante de los interesados, ni un exponente del sistema pluralista; sobre esta neutralidad se basa también la autoridad de un mediador y del árbitro, si no caen bajo la próxima categoría (p. 100).

– «3. Neutralidad como expresión de una unidad y de una totalidad que son en sí relativizantes y que, en consecuencia, abarcan todos estos agrupamientos contrarios entre sí».

Ésta es la neutralidad de la decisión estatal de las oposiciones internas al Estado, frente a la fragmentación y partición del Estado en partidos e intereses particulares, cuando la decisión hace valer el interés del Estado como totalidad (p. 101).

– «4. *Neutralidad del extranjero que está afuera del Estado, y que, en caso de necesidad y como tercero actuando desde afuera, toma la decisión y, de este modo, vuelve efectiva una unidad*».

Son situaciones del derecho internacional, como la que toma

la autoridad protectora [*Schutzherren*] de un territorio bajo el régimen de Protectorado; la del conquistador respecto de los distintos grupos en una colonia; la de los ingleses respecto de hindúes y mahometanos en India; la de Pilato (*quid est veritas?*) respecto de las disputas religiosas entre los judíos (p. 100).

5.

En la primera sección encara la «Secuencia de los cambiantes ámbitos centrales [*I. Die Stufenfolge der wechselnden Zentralgebiete*]».

El texto es muy claro y vale la pena citarlo: «Acordémonos de los estadios, a lo largo de los cuales se ha movido el espíritu europeo durante los últimos cuatrocientos años, y de las diversas esferas espirituales, donde encontró el centro de su existencia humana» (p. 80).

Un comienzo hegeliano que claramente mienta una articulación entre una sustancialidad dinámica, la cultura occidental moderna, que más que recorrer la historia la va conformando y que en cada momento epocal se configura como el crisol del patrón hermenéutico que rige la conciencia que los humanos tienen de su existencia y del sentido de las cosas en general.

El conjunto de ideas, conceptualizaciones y representaciones con que cada época se entiende a sí misma, entonces, proviene de un tipo de saber o discurso disciplinario que predomina y condiciona el significado de las manifestaciones espirituales y prácticas de los hombres. Ese saber conforma el centro cultural rector de la existencia en el período en cuestión.

Desde esta luz, Schmitt presenta la cultura en general y la político-jurídica en particular, desde la Reforma en más como una sucesión de distintos centros de generación de las ideas que, en cada período, prevalecen como rectoras de la conciencia que la sociedad, o sea sus miembros, tienen de su momento y de sí mismos como partícipes en él.

Estos focos proyectan en la variedad de actividades existenciales los elementos que imprimen una identidad epocal a la existencia colectiva y personal, es decir,

a las ideas que conforman una visión de las cosas (con terminología muy fechada diríamos «cosmovisiones» [*Weltanschauungen*]) y de sí mismos, y modelan por ende también las acciones conexas, sus consecuencias y los modos de juzgarlas y evaluarlas.

La continuidad del proceso secularizante reside en la principal connotación identitaria de un momento histórico, en la manera como se va llevando a cabo la neutralización del ejercicio del poder soberano y la deslegitimación del Estado.

6.

Schmitt presenta esta sucesión de esferas espirituales, todas las cuales impregnan al conjunto completo de actividades humanas con un significado cultural compartido y les confieren una identidad histórico-espiritual. Esto abarca también las posiciones antitéticas dentro de cada época.

Se trata de cuatro grandes pasos, simples y seculares. Guardan correspondencia con los cuatro siglos y van desde lo teológico a lo metafísico, de aquí a lo moral-humanitario y, finalmente, a lo económico (p. 80).

Y prosigue:

... En verdad, lo único que puede decirse de modo positivo es que la humanidad europea, desde el siglo XVI, ha dado varios pasos desde un ámbito central a otro, y que todo lo que constituye el contenido de nuestro desarrollo cultural está bajo el efecto de esos pasos. En los pasados cuatro siglos de historia europea, la vida espiritual tuvo cuatro centros diversos, y el pensamiento de la élite activa, que constituyó en cada caso la fuerza de choque más avanzada, se movió en los diversos siglos en torno a diversos puntos centrales (p. 81).

Tenemos ámbitos, puntos o focos centrales, desde donde se irradia el sentido con que una época se entiende a sí misma.

Como proceso, el desarrollo consiste en la secuencia de saberes que ocupan ese espacio privilegiado como crisol ideológico o venero hermenéutico.

Antes de presentarlos, Schmitt aclara que no se trata de una ley del progreso ni de la decadencia, ni, menos aún, pseudoprocías.

Además señala que no debe concebirse el ámbito central como excluyente y anulador de todos los otros centros hermenéuticos, diversos del imperante, sino que esas alternativas subsisten junto a la que prevalece, conformándose así una «coexistencia pluralística de estadios ya en movimiento». El ejemplo aportado por Schmitt es la mayor afinidad espiritual que tiene «Berlín» con «Nueva York o Moscú», respecto de la que pueda tener con «Munich o Tréveris» (pp. 81-82).

Schmitt no deja de ser algo tendencioso mencionando estas ciudades de una manera muy general, sin entrar en detalles, pero sabe que la condición social y cultural de la capital del movimiento económico-financiero capitalista a nivel mundial y la del comunismo internacional son incomparables.

Tampoco eligió dos ciudades alemanas al azar, para relacionarlas descuidadamente. Una alude al bastión del catolicismo, aunque también de las vanguardias estéticas y políticas (experimentadas en persona durante su estadía en Munich), significativas hasta el punto de que entre noviembre de 1918 y mayo de 1919 hubo dos gobiernos socialistas, de concejos o soviets.

La otra ciudad alemana es donde nació Marx.

Continuamos recordando el texto:

La cuestión de los cambiantes ámbitos centrales concierne solamente al hecho concreto de que, en estos cuatrocientos años de historia europea, las elitistas minorías dirigentes fueron cambiando, o sea, concierne a la evidencia de que sus convicciones y argumentos cambiaron continuamente, tanto cuanto el contenido de sus intereses espirituales, el principio de sus conductas, el secreto de sus éxitos políticos y la predisposición de masas ingentes a dejarse impresionar por determinadas sugerencias (p. 82).

8.

El primer paso es el de la palmaria secularización filosófica, metafísica, de las nociones y representaciones de la religión cristiana a partir del Renacimiento y Reforma.

De modo claro y particularmente evidente como un giro histórico único es el pasaje [*Übergang*] desde la teología del siglo XVI a la metafísica del siglo XVI» (p. 82).

Dios perdura como garante de certeza y de realidad objetiva en el conocimiento. Pero las figuras teológicas están deviniendo simples *entes rationis* y como tales están condenadas por la misma secularización a no sobrevivir de la endemia que les contagia el racionalismo de los sistemas del 1600, imbuidos de una cientificidad novedosa que pone fin a la hegemonía ejercida por las ideas del mundo clásico y medieval.

La del siglo XVII es un gesta ciclópea, y Schmitt la califica como «la edad heroica del racionalismo occidental», enunciando nombres que lo atestiguan con elocuencia: «Suárez y Bacon, Galileo, Kepler, Descartes, Grocio, Hobbes, Spinoza, Pascal, Leibniz y Newton» (p. 82).

Y a continuación agrega lo que completa su presentación, a saber, los aportes de estos «metafísicos de gran estilo» que conforman el «Deísmo». Esta noción religiosa y secularizadora a la vez indica que Dios ha dejado de ser voluntad todopo-

derosa y creadora de todo a partir de la nada, fuente de toda legalidad, física y moral, para devenir un nombre vacío que se le da a un mecanismo universal absoluto, eternamente dinámico, que se despliega por encima de las voluntades humanas, ante el cual son impotentes y deben aceptarlo o ser arrastradas por él (p. 82).

9.

Pasamos al segundo movimiento de transición.

El sucesivo siglo XVIII dejó de lado la metafísica, valiéndose, para ello, de la construcción de una filosofía deísta; se trató de una vulgarización en gran estilo, de Iluminismo, de una apropiación literaria de los grandes eventos del siglo XVII, fue humanización y racionalización (p. 82).⁴

El punto que más le interesa a Schmitt en el Siglo de las Luces es el que atañe a la moral, que es elevada a criterio rector de la auténtica existencia humana.

Ser hombre es ser moralmente probo. Ni el autor del *Contrato social* ni, menos aún, el de la *Crítica de la razón práctica* escapan del criterio moral como el distintivo de la humanidad del ser humano: «El *pathos* específico del siglo XVIII es la “virtud”, *vertu* es su palabra mágica, la obligación. Tampoco el romanticismo de Rousseau pasa por encima del muro de las categorías, que él [sin embargo] derrumba».

Poco después leemos: «Una expresión característica de este siglo es el concepto de Dios en Kant, en cuyo sistema Dios, tal como se ha dicho no sin grosería, aparece todavía sólo como “un parásito de la ética”» (p. 82).⁵

Pero es sobre todo en el sentido siguiente que Schmitt acentúa el aporte kantiano: «... cada término de la fórmula “*Crítica de la razón pura*”, o sea, *crítica*, *pura* y *razón*, apuntan polémicamente contra *dogma*, *metafísica* y *ontologismo*» (pp. 82-83).

En este punto, queremos destacar una carencia que lamentamos en el ensayo que estamos analizando.

Falta la proyección política de la moral, la invocación de la virtud como bandera revolucionaria fácil de ser aceptada por las masas, pues permite contraponer a la inmoralidad del despotismo la virtud de la revolución purificadora, o sea, de la regeneración a través de la guillotina.

4. En general, el deísmo no niega expresamente la existencia de Dios, pero permite poner en discusión la Providencia y, con ella, toda intervención extra-ordinaria, esto es, milagrosa. Socava también la Revelación, porque el juez es la razón funcionando en conformidad a sí misma. La pena capital espera a quienes, desde entonces en más, atenten contra la autonomía del ser humano.

5. Mentada es la racionalización de la fe religiosa que Kant lleva a cabo en la *Crítica de la razón práctica* y, con una actitud –entendemos– afectada por el Terror, en *La religión dentro de los límites de la mera razón*.

10.

El pasaje sucesivo, al economicismo del siglo XIX, tiene una previa mediación muy significativa a cargo del Romanticismo. «Con el siglo XIX, entonces, adviene una era [*Säkulum*] en la que se produce el entrelazamiento, aparentemente híbrido e imposible, de tendencias estético-románticas y económico-técnicas» (p. 83).

Por sorprendente que esto pueda resultar, o no, el hecho es que Schmitt presenta al Romanticismo como el mediador que, dejando atrás la espiritualidad abierta a una trascendencia religiosa o metafísica abstracta, facilita si no el surgimiento, sí el afianzamiento de la subjetividad yoica autocentrada y de la disciplina que expone la racionalidad de las conductas basadas en el privilegio del interés particular (por acotado que el Iluminismo busque presentarlo en términos de racionalidad y de sentimientos).

Coherentemente, esto conlleva la justificación de la efectivización racional del saber económico en la forma de técnica o tecnología, dominatriz del centro histórico-espiritual superador del humanismo moral, por su (presunta) capacidad para resolver las conflictividades antes no resueltas, sino, peor, agravadas por todas las neutralizaciones que lo han precedido.

Con esta conexión entre Romanticismo y Economía Política y, a partir de ella, también con la técnica, Schmitt destaca el entramado profundo entre la visión romántica de las cosas y el utilitarismo del logos económico-tecnológico como nervio de las conductas racionales. La técnica aporta a este cuadro existencial la validez última, al concretar en la existencia lo utilitario por excelencia: el *instrumento* como condición de posibilidad del rendimiento útil. La producción de mercancías, constantemente renovada en su tecnología, es prueba fehaciente de esto.

La mirada siempre febril y las actitudes impulsivas, pero autoconsagratorias del esteta romántico, pero también la nariz levantada y el rictus desdeñoso de su heredero, el *dandy* que desprecia la vulgaridad y se condecora a sí mismo como *arbiter elegantiae* en las artes, la moda incluida, son el *gestus* brechtiano que exhibe la conflictividad entre moral y economía, cuya superación aparece como factible para el espíritu de lo económico y lo científico-tecnológico. La ciencia de la Economía Política lo demuestra.

La idea subyacente es que, recorriendo el arco de la noción de *placer* en su carácter de experiencia inevitablemente individual, en primera y última instancia, tenemos que el esteta, el *dandy*, el burgués y el proletario tienen un aire de familia que les da el goce de consumir y consecuente realización personal, en la intensidad que fuere, sin importar lo que consuman ni cómo lo hayan obtenido. A su manera, pertenecen —y pertenecemos todos, hoy— a la cultura económica y científico-tecnológica.

Leamos a Schmitt:

Pues el camino desde lo metafísico y lo moral a lo económico pasa por lo estético, y el camino que pasa por el todavía tan sublime consumo y placer estéticos es el camino más seguro y más cómodo a la economicización [*Ökonomisierung*] general de la vida espiritual y a una constitución del espíritu que en la producción y en el consumo encuentran las categorías centrales de la existencia humana.

La conclusión de este razonamiento no deja incertidumbres: «En el desarrollo espiritual ulterior, el esteticismo romántico está al servicio de lo económico [*dient (...) dem Ökonomischen*] y es un típico fenómeno de acompañamiento [*Begleitphänomen*]» (p. 83).

¿Es una explicación suficiente? Tenemos nuestras dudas, porque no aclara como debiera haber hecho la noción de *romanticismo*.

Ante todo, porque Schmitt podría haber ilustrado qué entiende por romanticismo, a la luz obviamente de lo que ya ha publicado.⁶ Habría dejado más claro que el fundamento de por qué el yo cumple ese rol de mediador entre arte y economía es que, en la seguridad de su condición de fundamento, que ha subrogado a Dios, tiene la capacidad de producir el mundo como objeto de conocimiento, de producir el arte como objeto de placer y, he aquí el punto, producir lo que genera con su trabajo, distribuye con su sociabilidad mercantil y consume, satisfaciendo tres exigencias de su peculiar subjetividad.

El sujeto ocasionalista no es solamente el yo romántico, sino también el yo burgués y/o proletario. Los tres se valen del aporte científico-tecnológico para cumplir las funciones que los configuran en sus respectivas identidades. Cada uno a su manera se considera el *factotum* determinante del beneficio que logran y del consumo al que acceden en consecuencia.

A esto cabe sumar los economistas que expresamente quieren espiritualizar la realidad que estudian, sin que ello conlleve abandonar el rigor del pensamiento científico, pero incorporando simultáneamente lo estético como uno de los principios que sostienen sus opiniones, como un criterio evaluativo de sus propuestas, proyectos y resultados concretos.

En todo caso, el problema abierto es que el arte genial es producido por pocos y consumido por minorías; que las mercancías son producidas por muchos y son consumidas también por mayorías (lo cual no significa que tales mayorías incluyan a todos los que deberían consumirlas); pero también es indiscutible que los productos de la ciencia y la tecnología tienen como connotación necesaria la utilidad que le prestan a grandes masas de consumidores (sin que esto signifique que a los que no acceden no les sería beneficioso acceder).

6. Pensamos en Schmitt, C., *Politische Romantik*. Duncker u. Humblot, München/Leipzig, 1919. La segunda edición, con reelaboraciones, es de 1925. En ella incorpora, con modificaciones, ideas de su artículo «Politische Theorie und Romantik», *Historische Zeitschrift*, CXXIII, 3, 1921, pp. 377-397.

12.

En este punto, comenzamos a adentrarnos en la Técnica.

Después de aludir al «servicio» que le cumple el romanticismo a lo económico, con lo cual aquél queda reducido a *ancilla* de éste, Schmitt escribe: «Mas en el siglo XIX, lo técnico aparece en una conexión todavía más estrecha con lo económico, en la forma de “industrialismo”». Esto se hace evidente en «la construcción de la historia y de la sociedad del sistema marxista», que «considera lo económico como la base y el fundamento, como el “cimiento” [*Unterbau*] de todo lo espiritual. En lo económico se divisa ciertamente lo técnico y las épocas de la humanidad se determinan en conformidad a los medios técnicos específicos» (p. 83).

En rigor, en Marx no es así. Las épocas de la historia no se catalogan según el tipo de técnica productiva, porque esto disolvería lo que para Marx es central: las relaciones de producción y, con ellas, de propiedad. Hay una evolución de la tecnología, lo que Marx considera el «desarrollo de las fuerzas productivas», que en un momento dado entran en contradicción con la forma de relaciones sociales y jurídicas imperantes que conforman las formas de producción, pero la identidad de las fases históricas radica en esta tensión.

Una visión histórica de la humanidad como historia del desarrollo de la técnica desdibuja la especificidad de los conflictos entre los estratos o capas sociales como motor del devenir histórico y una tal explicación radicaría, así, en consideraciones ajenas a lo económico en el sentido de Marx. En especial, calificar de explotación el sistema capitalista no tendría un sentido científico, sería un juicio moral sobre una condición de quienes se ocupan del funcionamiento de la técnica más avanzada, condición que habrá de ir mejorando a medida que la tecnología avance. La lucha de clases sería una fórmula de agitación o palabras de orden para movilizaciones por mejores salarios, pero en verdad no atendería íntimamente a las relaciones productivas, sino que sería un epifenómeno o simple espejo de un estadio aún no tan desarrollado de la técnica, pero transitorio y en camino de mejoramientos para ir aliviando las condiciones de trabajo (como lo fue, digamos banalmente, la rueda, la roldana, la grúa, el montacargas, la pluma accionada por computadora, etc.).

Para Marx, por el contrario, la marcha de la historia obedece a otras consideraciones, cercanas pero antitéticas. Su problema específico ni siquiera es la historia de la lucha de clases, pese a que frases lo digan, sino el capitalismo, porque es la primera formación económico-social donde impera el derecho igual de quienes son iguales y libres como personas, y donde, en consecuencia, impera la justicia formal, sobre la base de que la retribución salarial ha eliminado toda explotación. Marx tiene que demostrar que por debajo de esta apariencia la explotación no

sólo subsiste, sino que ha alcanzado una intensidad mayor que nunca antes, como se hace evidente a quien capta el dinamismo esencial, profundo, de la relación contradictoria entre forma de producción capitalista y relaciones sociales de producción, cuyo núcleo es la correlación *burgués-proletario*.⁷

El desarrollo científico-tecnológico de las técnicas productivas (la tecnología imperante) no es el hilo conductor de la visión marxista en sentido estricto. Si así fuera, simplemente la historia sería el sucederse de las fases del progreso técnico y lo socio-económico sería una dimensión meramente deudora del dinamismo de la tecnología y los elementos políticos, sociales, culturales, si no productos marginales, al menos instancias complementarias propias de contextos cambiantes y, a su manera, meramente accidentales.

Si bien, entonces, Schmitt no es preciso en este punto, no baladí, sin embargo, hay una notable comunidad entre su visión y la de Marx, no obstante cuánto se contrapongan.

7. «... En la producción social de su existencia, los seres humanos entran en determinadas relaciones necesarias, que son independientes de su voluntad; en relaciones de producción que se corresponden con un determinado grado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones constituye la estructura económica de la sociedad, o sea, la base real sobre la cual se eleva una sobre-construcción jurídica y política, con la cual guardan correspondencia formas determinadas de la conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona, en general, el proceso social, político y espiritual de la vida. No es la conciencia de los seres humanos que determina su ser, sino que, por el contrario, es su ser social que determina su conciencia. En un determinado punto de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existente, es decir, con las relaciones de propiedad (que son tan sólo la expresión jurídica de aquéllas) dentro de las cuales tales fuerzas se habían movido hasta ese momento. Estas relaciones, de ser formas de desarrollo de las fuerzas productivas, se convierten en cadenas de las mismas. Es entonces que se abre una época de revolución social. Con el cambio de la base económica se descompone con mayor o menor rapidez toda la gigantesca sobre-construcción. Cuando se estudian semejantes descalabros, es indispensable distinguir siempre entre el descalabro material de las condiciones económicas de la producción, que puede ser constatado con la precisión de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, o sea, las formas ideológicas que permiten a los seres humanos concebir este conflicto y combatirlo. Tal como no se puede juzgar a un hombre a partir de la idea que tiene de sí mismo, tampoco se puede juzgar una época similar de descalabro a partir de la conciencia que ella tiene de sí misma; es necesario, en cambio, explicar esta conciencia con las contradicciones de la vida material, con el conflicto existente entre las fuerzas productivas de la sociedad y las relaciones de producción. Una formación social no perece hasta que no se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas a las que puede dar curso; relaciones de producción novedosas y superiores nunca entran en escena antes de que hayan madurado las condiciones materiales de su existencia en el seno de la vieja sociedad. He aquí por qué la humanidad no se propone sino aquellos problemas que puede resolver, por qué, considerando las cosas de cerca, se encuentra siempre que el problema surge solamente cuando las condiciones materiales de solución existen o, al menos, están en formación» (Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Werke*, «Vorwort» a *Zur Kritik der politischen Ökonomie*. Ed. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Dietz, Berlin, 1961).

Para Marx, la técnica es una de las fuerzas impulsoras del desarrollo productivo capitalista, el cual crea, de este modo, las condiciones de la revolución que busca destruir el Estado y, dictadura del proletariado mediante, instaurar la sociedad libre del comunismo realizado. En este sentido, la aparente neutralidad de la técnica (su instrumentalidad) deviene condición necesaria también del régimen comunista (por el desarrollo de la capacidad productiva que exige), meta de la acción política marxista, revolucionaria primero, y dictatorial después.

Para Schmitt, la técnica cierra el ciclo de la neutralización y despolitización. Pero desde lo político en su conceptualización específica, es decir, desde la decisión soberana que determina amistad y enemistad en vista de la defensa del orden estatal frente al ataque que la revolución marxista propone para destruirlo, la técnica en su máxima disponibilidad para el uso que los adversarios hagan con ella es simultáneamente neutral (todos pueden usarla como instrumento) y lejos está de despolitizar o, como mínimo, sonaría absurdo calificarla como neutralizadora de lo político. Nuevamente una paradoja: cuanto más avanza la tecnología del instrumento despolitizado, más alimenta la politización total e indiscriminada, contraria al sentido de *das Politische* schmittiano.

Esto porque la técnica colabora necesariamente con la intensificación del conflicto que apunta al Estado para destruirlo, es decir, buscando que colapse todo lo que oculta o desfigura la explotación burguesa. Pero también es imprescindible para que sea efectiva la decisión excepcional. Dicho más sencillamente, lo científico-tecnológico es condición necesaria tanto de la acción revolucionaria antiestatal, como de lo político en cuanto decisión desencadenadora de la acción antirrevolucionaria y de autodefensa del Estado.

Creemos que Schmitt intuye que la técnica contribuye a los intentos de poner fin a la estatalidad, cuando cierra el párrafo que estamos considerando con palabras que revelan que la técnica, desde la óptica schmittiana, está sometida a lo económico y que el momento tecnológico está encuadrado en el marco referencial del economicismo, casi en un segundo plano:

Sin embargo, el sistema [marxista] en cuanto tal es un sistema económico, y los elementos tecnológicos [*technizistischen*] aparecen recién en vulgarizaciones posteriores. En su conjunto, el marxismo pretende pensar desde la economía [*ökonomisch denken*] y, con esto, permanece en el siglo XIX, que es esencialmente económico (p. 83).

Para el jurista alemán, hay algo de anticuado en el economicismo marxista (que en este aspecto es afín al economicismo liberal), pero lo más significativo del marxismo es su comprensión y justificación de la *lucha de clases*. Una forma totalizante que combate de acuerdo con modalidades incompatibles con las pautas del *ius belli*, y abre el paso a todos los enfrentamientos cuya fenomenología

va pasando desde el combate con tropas profesionales a la guerrilla, y de ella al terrorismo; entremezclándose o privilegiando una de estas configuraciones.

13.

Lo que sí experimenta el siglo XIX es el «progreso técnico», que es «sorprendente y, consecuentemente, cambia las situaciones con tal rapidez, que todos los problemas morales, políticos, sociales y económicos son sobrepasados por la realidad de este desarrollo técnico» (pp. 83-84).

Schmitt directamente entiende que la técnica se ha revestido de una peculiar sacralidad laica, que nace de esa «monstruosa [*ungeheure*] sugestión» que emana de «los inventos y logros siempre novedosos y sorprendentes».

Utilizando una formulación análoga a la que, en *Teología Política*, aplica para categorizar a Bakunin como el anarquista «más grande del siglo XIX» y bautizarlo como quien fue, «en la teoría, un teólogo de la antiteología y, en la práctica, un dictador de la antidictadura», ahora recurre a ella para definir la Técnica, por ser la instancia clave en la vida económica de la sociedad de masas, como «una religión del progreso técnico, para la cual todos los otros problemas se resuelven precisamente mediante el progreso por sí solo» (p. 84). El fuego que aviva los corazones de las masas ha pasado a ser el disfrute de las realizaciones tecnológicas, que redimen de los sufrimientos de la existencia.

A diferencia del creyente cristiano en la plenitud de la redención en el Cielo, la masa urbana quiere la inmediatez (podríamos decir que muchas de las sectas contemporáneas participan de la misma urgencia y predicán una religión del efecto inmediato: crea hoy y sane mañana). Discípulo de Weber, Schmitt, sin nombrarlo, está sosteniendo (es decir, lo leemos como si sostuviera) que el *desencantamiento del mundo* ha dejado lugar a un nuevo encantamiento y conexo sometimiento al fetichismo tecnológico.

Refiriéndose al sujeto anónimo y omnipresente de las macroaglomeraciones urbanas, escribe:

Para las grandes masas de los países industrializados, esta creencia [en la técnica] fue algo evidente y comprensible por sí mismo. Pasaron por encima de todos los estadios intermedios, que caracterizan el pensamiento de las élites rectoras, y para estas masas, a partir de la religión basada en la fe en los milagros y en el más allá, surge sin ningún eslabón mediador una religión del milagro técnico, de los logros humanos y del dominio de la naturaleza.

La frase siguiente revela que Schmitt ni siquiera piensa en la fe bíblica, sino en algo mucho más antiguo: «Una religiosidad mágica traspassa en una tecnicidad no menos mágica» (p. 84).

Le sigue la descripción de la sociedad de primeras décadas del siglo XX, pero que no tendríamos dificultad en extender a nuestro presente. La técnica es la matriz semántica más totalizadora porque es la que más adhesión inmediata y fe en su triunfo despierta.

Escribe nuestro autor:

Es así que, desde su comienzo, el siglo veinte aparece no sólo como la era de la técnica, sino también de la creencia religiosa en la técnica. Varias veces se lo ha señalado como el de la era de la técnica y la cuestión del significado de la tecnicidad debe permanecer abierto por ahora. Puesto que, en verdad, la fe en la técnica no es más que el resultado de una determinada dirección, en la cual se mueve el desplazamiento de los ámbitos centrales y, como fe, ha surgido como consecuencia lógica de los desplazamientos (p. 84).

14.

Prosigamos teniendo en cuenta aspectos ya señalados, porque Schmitt los retoma y enriquece, completando el panorama de la secuencia de etapas de la secularización.

Ante todo, trata la combinación entre el pluralismo interno a cada uno de ellos y el que reina a lo largo de todo el proceso neutralizador y despolitizador, y la peculiaridad nacional que adquiere la cultura en cada forma de convivencia no en abstracto, sino con las marcas existenciales bien particulares, que Schmitt engloba bajo la adjetivación de *nacional*. E insiste en que esta existencialidad bien precisa de la cultura epocal no tiene que ser entendida como la de un *factum*, ni tampoco como la de una fuente de normatividad general que impone obligaciones a quienes pertenecen al espacio que es así reglamentado.

En todo caso, el foco de irradiación cultural que prevalece comparte con todos los otros, con los cuales está integrado en posición dominante, un *ethos*, al que le imprime su rasgo específico (como lo hace la técnica, respecto de la teología, que pervive relegada, por ejemplo), aunque no anula los rasgos de los otros centros que están en posiciones secundarias. Cada época es inevitablemente pluralista.

Todos los conceptos de la esfera espiritual, incluyendo el de *espíritu* son en sí pluralistas y tienen que ser entendidos exclusivamente a partir de la existencia política concreta. Así como cada nación tiene su propio concepto de nación y encuentra los rasgos que constituyen la nacionalidad en ella misma y no en otra, así también cada cultura y cada época cultural tiene su propio concepto de cultura. Todas las representaciones esenciales de la esfera espiritual del ser humano son existenciales y no normativas (p. 84; las cursivas son nuestras).

La coexistencia de interpretaciones del propio tiempo, que es a la vez la lectura del pasado y del futuro que les da significación a partir del presente, esa coexis-

tencia hermenéutica, entonces, es inevitablemente plural, polimorfa, y, si bien cada ámbito secundario conserva su identidad, su aptitud ilocucionaria está su-peditada a la del ámbito central, es decir que un foco haya sido superado indica que su persistencia es posible como participante en la conformación de la conciencia general de la época, pero está condicionada por la que cumple el ámbito que ocupa la posición primaria.

Por último, es consustancial a este movimiento la continua mutación del significado de ideas, conceptos, esquemas, perspectivas interpretativas de la realidad, distintivos de cada época y de cada elemento cultural dentro de ella. Nuevamente, la teología –desde el medioevo hasta hoy– es un ejemplo claro de esto. Pero también la misma ciencia y la técnica conexas, si pensamos los cambios de la que llamaríamos la conciencia epistemológica, a lo largo del mundo moderno hasta la actualidad.

Continuamos leyendo:

Si el centro de la vida espiritual, durante los últimos cuatro siglos, se desplaza continuamente, la consecuencia es que también vayan mutando continuamente todos los conceptos y palabras, y es necesario acordarse de la ambigüedad de cada palabra y concepto. Los malentendidos más habituales y toscos (de los que, ciertamente, viven muchos timadores) se aclaran por la equivocada transposición de un concepto que se ha radicado en un determinado ámbito –es decir, sólo en la metafísica o solamente en lo moral, o sólo en lo económico– a los otros ámbitos restantes de la vida espiritual (pp. 84-85).⁸

E insiste: «También las nociones específicas de cada siglo reciben su sentido característico del respectivo ámbito central del siglo».

El ejemplo que da ahora es la noción de «Progreso», que, en su modulación logradamente racionalista, «fue rectora en el siglo XVIII», porque además cubrió todos los espacios semánticos (filosóficos, educativos, autodominio psicológico tanto individual como colectivo y también «moral»).

Su momento apical, empero, pertenece a «la época del pensamiento económico y lo científico», donde «es concebido, de manera tácita y evidente de por sí, como progreso económico o técnico», respecto del cual la misma noción de progreso sin interrupciones, infinito, pero en clave «moral-humanitaria, aparece –si es que aún interesa–», ironiza Schmitt, «como resultado colateral del desarrollo económico» (p. 85).

8. El ejemplo schmittiano es el terremoto de Lisboa de 1755, que motivó una gran cantidad de literatura moralista (v.g., los casos de Voltaire y Rousseau). Desde entonces, este motivo moral fue desplazado del lugar primario y pervive, pero estudiado como fenómeno científico o como tema de estudios humanistas (p. 85).

Finalmente, cierra reiterando el ritmo propio de la *Aufhebung* hegeliana que tiene esta secuencia de configuraciones epocales, en la medida en que el momento de decadencia de un estadio, a causa de sus propios puntos de fricción y surgimiento de obstáculos irresolubles dentro de él, anuncia la *superación* resolutive de estas dificultades en el estadio siguiente.

Esto es:

Una vez que un ámbito deviene el central, entonces los problemas de los otros ámbitos se resuelven desde él y valen sólo como problemas de segundo rango, cuya solución resulta por sí misma, una vez que han sido resueltos los problemas del ámbito central (p. 85).

Creemos que lo que quiere indicar Schmitt es que si el preponderante foco, esfera y crisol de las interpretaciones y comprensiones de la existencia que prevalecen en una época no presenta aún dificultades y callejones sin salida, en este momento de auge, entonces, la resolución de las que presentaba el ámbito *superado* no ofrece ninguna dificultad.

La continuación así nos lo da a entender: cuando por ejemplo el momento teológico tiene sus problemas «en orden, todo lo otro “se les concede a los hombres sin más”»; lo mismo ocurre en la época de la moral humanista, que encuentra en la educación la clave que disuelve cualquier otra dificultad; en la esfera económica, basta con solucionar «el problema de la producción y distribución de bienes» y «las cuestiones morales y sociales ya no presentan más dificultades».

Ahora cito detalladamente la frase que cierra este momento: «para el pensamiento meramente técnico, a través de nuevos descubrimientos tecnológicos [*technische*], todas las otras cuestiones pasan a segundo plano [*zurücktreten*] ante esta tarea del progreso técnico» (pp. 85-86).

Tomando estas últimas consideraciones en general, nos surge la duda de por qué Schmitt no contempló la posibilidad de que un centro espiritual desplazado del centro no pueda volver a ocuparlo gracias, precisamente, a la continua resemantización de sus propias categorías, que todos los centros espirituales llevan a cabo, tanto si prevalecen, como si han sido superados.

Esto lo habría obligado a desdibujar cierto tono determinista de la descripción (la cual, reconocemos, se presenta como fiel a lo que sería una interpretación compartida de la modernidad) y abriría un abanico de posibilidades que escaparían a la mirada filosófica schmittiana, pues toda auténtica filosofía, cuya tarea es comprender, llega siempre tarde, se constituye como pensamiento de la propia época una vez que ésta ha desplegado en el tiempo humano sus connotaciones, o sea, cuando la historia muestra que ya se ha realizado, ya alcanzó su efectividad y parece estar a la espera de su reemplazante.

Respecto de la técnica, entonces, tenemos que para Schmitt es la configuración epocal que condiciona el mundo contemporáneo y en la que los humanos han depositado su principal confianza para la continua superación de sus dificultades.

En este sentido, la esperanza mayor está puesta en la definitiva neutralización de los conflictos y en su consecuencia lógica, la inutilidad de la soberanía o su acotamiento a cuestiones punibles según el código de cada país, pero carentes de proyecciones políticas amenazantes, diríamos: queda limitada a la ilegalidad cotidiana y a la administración de recursos para exigencias básicas, privilegiando el desarrollo de la técnica.

Los casos excepcionales que ponen en jaque la estructura estatal *in toto* (como las guerras simultáneamente internacionales y civiles, o sea, las agresiones, sediciones, rebeliones, revoluciones y demás conflictos bélicos de gran envergadura, por así decir), irán desapareciendo, tal como Dios ha dejado de hacer milagros hace tiempo.

15.

Schmitt prosigue con su esquema pluralista, pues presenta una variedad de figuras.

Ahora da un cierto giro a su perspectiva, sin alterarla, más bien reforzándola, pero ilustrándola con los diversos sentidos que tiene la figura socio-cultural del intelectual comprometido con su época y cuya conducta es consecuente con la impronta general del momento al que pertenece. Cada momento tiene su paradigma de este actor que Schmitt califica «sociológico».

La manifestación [*Erscheinung*] típica del representante de la espiritualidad y del espacio público [*Publizität*], el *clerc*, en la peculiaridad específica que tiene en cada siglo, está determinado desde el ámbito central. (p. 86).⁹

9. Schmitt entiende el *clerc* con una significación que abarca desde el clérigo medieval, el estudioso y aun sabio posterior, el ayudante en estudios de abogacía y notariales, el estudioso que se especializa y participa en los avatares modernos, hasta el intelectual comprometido con sus ideales. Sobre todo, entendemos, este último es el significado que tiene en cuenta el jurista alemán. Téngase en cuenta que dos años antes del ensayo schmittiano, Julien Benda (1867-1956) publicó *La trahison des clercs*, donde imputa a los intelectuales haber olvidado su tarea de guardianes de la alta cultura, los valores superiores del espíritu y entidades más o menos abstractas similares, llevados por una politización extrema. El sentido schmittiano del término, en verdad, no es éste tampoco, pero hemos optado por describir al *clerc* como un intelectual comprometido con la política. Benda, en cambio, denuncia la ideologización contemporánea de los intelectuales, su obediencia a nociones como nación, patria, clase, partido y análogas, que traicionan así a sus antecesores, forjadores de la alta cultura moderna. Benda fue particularmente hostil a los dogmatismos religiosos y clericales, al nacionalismo y tradicionalismo rancio, al marxismo como idea y más aún como régimen, al fascismo y al nazismo.

La secuencia de estas figuras coincide con la de etapas en la neutralización y despolitización (insistamos, en el sentido de rechazo de *das Politische*).

Schmitt alude al «teólogo y predicador del siglo XVI», al «sistemático erudito del siglo XVII, que habita una auténtica república de las letras y vive bien alejado de las masas»; a él lo sucede el «escritor del Iluminismo en el aún aristocrático siglo XVIII». La siguiente pregunta que nos hacemos huelga, pero hagámosla de todos modos: ¿qué otra escena podía ocupar el escenario más que el «*intermezzo* del genio romántico y de los muchos sacerdotes de una religión privada»? Finalmente, «el *clerc* del siglo XIX (cuyo mayor ejemplo es Carl Marx) se vuelve un perito en economía», aunque Schmitt deja flotando la duda de si los economistas pueden constituir una «capa espiritual superior de dirigentes». Y la misma duda se extiende a una dirigencia de tecnólogos: «Ya no parece posible un *clerc* para el pensamiento tecnológico [*technizistische*]» (p. 86).

Schmitt luce convencido de que el momento histórico del intelectual en los estadios previos ya ha terminado, pues la era tecnológica le es hostil.

Adelantemos una observación interpretativa: si bien no lo dice, este pronóstico se vincula a la manera radical como la técnica parece cerrar el ciclo de las precedentes neutralizaciones. Su más intrínseca disponibilidad pragmática a ser utilizada por cualquier posición política y cualquiera de las acciones que emprenda, pues los logros tecnológicos son meros enseres útiles para todas ellas. La instrumentalidad está caracterizada por la indiferencia e irresponsabilidad frente a su uso. Lo contrario sería fetichismo. El responsable es el ser humano en cuanto animal ideológico motivado por la teleología en la política, que presenta una pluralidad de fines justificatorios de las acciones propuestas y/o llevadas a cabo.

En el resumen de este paso leemos:

Tal como hemos dicho, todos los conceptos y nociones de las esferas espirituales, a saber, Dios, libertad, progreso, las nociones antropológicas de la naturaleza humana, de lo que es el espacio público [*Öffentlichkeit*], de [lo que significa ser] racional y racionalización, por último, tanto el concepto de naturaleza como el concepto mismo de cultura, todo recibe su contenido histórico concreto desde la situación del ámbito central y sólo cabe concebirlo a partir de él (p. 86).

Schmitt encara la cuestión política, refiriéndose al «Estado» como dependiente, en lo concerniente a su «realidad y fuerza» al mismo hontanar, pues «los decisi-

Sin embargo, tampoco fue, ni mucho menos, un esteticista ni un intelectual de bandería definida fiel a principios absolutos, sino un crítico de la época, invocando principios morales de connotaciones más bien abstractas y genéricas. Con una pirueta ideológica, simultáneamente negación de sus posiciones iniciales y adaptación a los nuevos tiempos, terminó apoyando al stalinismo. *Hélas!*

En 1929, el término que usa Schmitt, *clerc*, no puede no haber llevado a sus lectores a pensar en el Benda de 1927.

vos temas en discusión se determinan en conformidad al ámbito central decisivo» (p. 86).

Lo ilustra con situaciones importantes: el barroco, el nacionalismo, la Unión Soviética, el Estado occidental contemporáneo:

«Mientras lo religioso-teológico ocupó el centro, la proposición *cujus regio, ejus religio* tuvo un sentido político», pero cuando decae su posición central, pierde su «interés práctico», es decir, su densidad teológico-política (pp. 86-87).¹⁰

El movimiento prosigue y el principio

ha migrado, pasando a través del estadio cultural de la nación y del principio de la nacionalidad (*cujus regio, ejus natio*), a lo económico y expresa que en un mismo Estado no puede haber dos sistemas económicos contradictorios; el orden económico capitalista y el comunista se excluyen recíprocamente (p. 87)

El anclaje de Schmitt en la realidad más inmediata es palmario, y lo reafirma aún más:

El Estado soviético ha dado realidad al principio *cujus regio, ejus oeconomia*, con un alcance tal, que demuestra que el conjunto formado por un ámbito compacto y una homogeneidad espiritual compacta de ningún modo es peculiar de las guerras religiosas europeas del siglo XVI y tiene consistencia sólo para el grupo de pequeños y medianos Estados europeos, sino que esa homogeneidad siempre se adecua a los cambiantes ámbitos centrales espirituales y a las cambiantes dimensiones de imperios mundiales autárquicos (p. 87).

Una afirmación que es válida para la Unión Soviética (pero rechazamos la calificación de «Estado» con la que Schmitt designa un régimen totalitario que hace tabla rasa con las diferencias de espacios, dinamismos y normatividades que son

10. Este principio, enunciado aproximadamente en las últimas décadas del siglo XVI y que establece que cada unidad política seguirá la religión de su soberano (o que la religión del reino será la de aquel que lo rige), fue el principio pacificador que se expresa en las distintas paces que ponen fin a las prolongadas guerras religiosas, políticamente civiles e internacionales a la vez, que agitan Europa hasta mediados del siglo XVII, fundamentalmente la Paz de Augsburgo de 1555, entre Carlos V y los príncipes protestantes de la Liga de Schmalkalden (derrotados por el emperador en Mühlberg en 1547), y la Paz de Westphalen en 1648, que pone fin definitivo a las hostilidades (en verdad, son los Tratados de Paz de Osnabrück y de Münster, de mayo y octubre de 1648) que prosiguieron después de Augsburgo, y sobre todo a las de la Guerra de los Treinta Años, que estalla en 1618, y a la Guerra de Ochenta Años en los Países Bajos, que empieza con la rebelión contra España de los principados neerlandeses, en 1568. En ambas se enfrentan las potencias y principados católicos contra los protestantes.

Después de estas peripecias belicosas sangrientas (y podríamos sumar la Revolución inglesa), queda instituido el principio de la soberanía nacional, la integridad territorial y la no injerencia en los asuntos internos, a la par que la Monarquía Española como unidad de la Europa cristiana cede su lugar histórico al sistema de las Repúblicas Cristianas, de distinto credo, pero euro-occidentales.

consustanciales a la estatalidad), pero de igual modo cabe también para los Estados Unidos, no mencionados.

El paso concluye destacando la marca de espiritualidad, en la forma de autoconciencia, pleno conocimiento de la propia identidad, que ha de tener este tipo de formación macro-estatal totalizante: «Lo esencial de este fenómeno reside en que un estado económico moderno es el que se corresponde con el pensamiento económico», como ámbito central. Y podríamos agregar: y con la tecnología que está ligada a esta visión economicista, antes que teológica, política o racionalista abstracta, humanitaria. «Un Estado de este talante aspira a ser un Estado moderno, *conocedor* [*wissender*] de su propia situación epocal y cultural. Tiene que tener la pretensión de conocer correctamente todo el desarrollo histórico. Sobre esto se basa su derecho a imperar» (p. 87).¹¹

Y finalmente, dando muestras de que tiene ante sus ojos la incierta situación de la república weimariana, flanqueada por dos naciones imperiales, ambas economicistas, ambas caracterizadas por una solidez espiritual en todos sus espacios y, como tales, totalizadoras, pero una sola totalitaria, Schmitt hace una advertencia ambigua en su puesta en práctica, pero a la que le atribuimos un sentido político no totalitario, sino de protección del sistema vigente frente a los embates revolucionarios:

Un Estado que en una era económica renuncia a conocer correctamente y a guiar [*leiten*], a partir de sí mismo, las relaciones económicas, tiene que declararse neutral en las cuestiones y decisiones políticas y, de este modo, renunciar a su aspiración a imperar (p. 87).

Admonición que Roosevelt parece refrendar con la política que siguió a partir de 1933 para sacar a Estados Unidos de la crisis que estalla en 1929.

Sin cambiar de tema, Schmitt encuentra que lo que no ha de hacer un Estado de masas en el siglo veinte europeo es repetir el modelo liberal confiado en un dinamismo de armonía basada en la neutralización de las contraposiciones mediante la total prescindencia, ante todo religiosa, del modelo que condensa en la fórmula italiana que cita, la del «*stato neutrale ed agnostico*», que se muestra pasivo y desentendido de los apremios, puesto que los ve como circunstanciales y asume que se solucionarían con sólo dejarse llevar por el movimiento racional del mercado y del compromiso parlamentario.¹²

11. El término «*wissender*» que traducimos con «*conocedor*» (las cursivas son del autor) y la insistencia en la necesidad de «conocer correctamente» [*richtig zu erkennen*] se contraponen al agnosticismo como ideología estatal, que Schmitt rechaza por relativista y por armonizarse con la fuga de lo político. Ver la nota siguiente.

12. La conjunción de «neutral» y «agnóstico» en la fórmula puede ser de Schmitt, pero la fuente sería la de «*stato agnostico e abulico*», tal como la acuña un importante jurista italiano y luego ministro de Justicia en el régimen fascista, Alfredo Rocco (1875-1935), en su *La trasformazione dello Stato. Dallo*

En este principio ve un «síntoma de una universal neutralidad cultural en general, pues la doctrina del Estado neutral del siglo XIX está enmarcada por una tendencia general a un neutralismo espiritual, característico de la historia europea en los últimos siglos». Y concluye este párrafo final, que además cierra la primera sección del trabajo, así: «Aquí reside, creo, la explicación histórica de lo que ha sido señalado como la era de la técnica. Lo cual merece al menos una breve exposición» (pp. 87-88).

16.

Esta segunda sección (cuyo título es casi una repetición del primero)¹³ ahonda, entonces, el tema que nos reúne hoy, y si bien aquí se vuelven a proponer ideas ya expuestas, no deja de ser tanto un complemento con explicitaciones de ellas, como también páginas motivadoras para el lector.

Comienza así:

La secuencia de estadios que hemos expuesto, desde lo teológico, pasando por lo metafísico y moral, hacia lo económico, significa simultáneamente una serie de progresivas neutralizaciones de los ámbitos desde los cuales el centro se había desplazado [al sucesivo]. En consecuencia, considero que el más fuerte y pródigo de estos giros espirituales de la historia europea es el paso que da el siglo XVII, desde la teología cristiana tradicional al sistema de una cientificidad natural. Es por esto que ha sido determinada, hasta el día de hoy, la dirección que todo desarrollo ulterior tenía que tomar (p. 88).

Schmitt da cuenta de la preeminencia del paradigma científico-tecnológico, tras haber desplazado inclusive al económico, con el cual estuvo y sigue estando (hoy) integrado.

Stato liberale allo Stato fascista, «La Voce» Anonima Editrice, Roma, 1927. Para esta fórmula y equivalentes, es decir, alusiones a la inoperancia del Estado que prescinde de todo lo que no sea un administrativismo de corte tecnista, porque carece de principios y creencias firmes, ver en su «Introduzione» las pp. 7, 10, 17, 21-22. Cabe observar que Schmitt poseía un ejemplar de este libro en su biblioteca personal, de aquí que bien puede haberse inspirado en él.

Schmitt utiliza la fórmula también en un importante artículo de 1930, o sea, contemporáneo al que nos ocupa, que hemos vertido al español y comentado: cf. Schmitt, Carl, «Ética del Estado y Estado pluralista», en *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, 10, 2011-2012. Véanse i) nuestra traducción en pp. 291-307 (la fórmula es mentada por Schmitt en estos términos: «... Estado “agnóstico”, el *stato agnostico* del que se burla la crítica fascista», en p. 295; ii) nuestra «Observación preliminar» en pp. 289-290; iii) nuestras «Notas complementarias», en pp. 309-524. De este tema nos ocupamos, con muchos más detalles que ahora, en pp. 459-467.

13. Respectivamente «1. La secuencia de estadios de los cambiantes ámbitos centrales», y «2. Los estadios de la neutralización y la despolitización». La ya señalada versión española de 1941, con traducción de Javier Conde, alarga los títulos con dudosa elección retórica: «De cómo cada sector del conocimiento humano puede convertirse, sucesivamente, en centro de atracción intelectual de una época», y «Desenvolvimiento progresivo de la neutralidad y el destino de la política».

El «desarrollo ulterior» al desplazamiento de la teología, la metafísica moral y el humanitarismo pacifista iluminista es aquel donde la ciencia pasa a encarnar las esperanzas en una convivencia sin conflictos, mediante la armonización de las posiciones hasta ese momento enfrentadas.

La economía y el desarrollo de la técnica exigen y fomentan los avances tecnológicos en las distintas ramas de las actividades útiles por sus aportes materiales, es decir, en los diversos rubros productivos.

Para evitar confusiones, Schmitt reitera que no propone lo que hace una literatura menos seria, no postula ninguna ley de la marcha de la historia (como la «ley de las tres etapas» de Comte o «la construcción del desarrollo desde la era militar a la industrial» de Spencer, «y otras construcciones histórico-espirituales similares» [p. 88]).

La idea que lo guía es siempre la misma: destacar cómo la historia moderna está motorizada por el anhelo del europeo moderno por neutralizar la conflictividad que acompaña su época desde el comienzo, indicando adónde va conduciendo.

Leemos:

En el núcleo del giro sorprendente reside un motivo básico elementalmente más sencillo y que fue determinante durante siglos, a saber, el esfuerzo por alcanzar una esfera neutral. Luego de las estériles [aussichtlosen] disputas y querellas teológicas, la humanidad europea buscó un ámbito neutral, donde cesara la lucha y donde fuera posible el entendimiento, la unidad y el convencimiento recíproco (p. 88).

Es el abandono de la teología lo que dispara los pasos sucesivos, a partir de cierto consenso entre los pensadores, actores y ejecutores del poder público de la necesidad de cerrar las guerras religiosas.¹⁴

14. En este punto, Schmitt recuerda que Dilthey destacó lo que él, atendiendo a «la tradición estoica», consideró como el paso clave, el abandono de la «teología cristiana tradicional» y la construcción de un «sistema “natural” para [der] la teología, la metafísica, la moral y el derecho». No obstante reconocer la importancia de esta interpretación, no lejana a la suya, Schmitt insiste en que «lo esencial» consiste en que «se abandonó el hasta entonces ámbito central, la teología y se buscó otro». Una vez que la teología hubo perdido ese sitio privilegiado, las esperanzas se pusieron en el ámbito novedoso que fue visto finalmente como el más capaz de presentar «el *minimum* de concordancia y premisas comunes, que posibilitaran seguridad, evidencia y paz» (pp. 88-89). Y esto se fue repitiendo en cada cambio de módulo hermenéutico privilegiado. Se fue transitando el camino con el mismo afán y la búsqueda de la despolitización devino «la ley, que la humanidad europea siguió [nach welchem (...) “angetreten” ist] durante los siglos siguientes y en conformidad a la cual construyó su *concepto de verdad*» (p. 89).

Schmitt posiblemente aluda a la idea general que anima, en gran parte, los trabajos publicados en el *Archiv für Geschichte der Philosophie* entre 1891 y 1900 (más un trabajo presentado en la Academia de Ciencias de Berlín, sobre la antropología en los siglos XVI y XVII, en 1904), los cuales, bajo el título *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, fueron publicados en el segundo volumen de los *Gesammelte Schriften* de Dilthey, bajo el cuidado de G. Misch, en 1914.

El resultado es claro:

Los conceptos que habían sido elaborados durante muchos siglos de pensamiento teológico pasan a ser, ahora, cuestiones sin interés y privadas. En la metafísica del Deísmo del siglo XVIII, a Dios mismo se lo pone fuera del mundo y se vuelve una instancia neutral, frente a las luchas y oposiciones de la vida real; se vuelve, como le dice Hamman a Kant, un concepto y deja de ser una esencia (p. 89).

En este punto, Schmitt abre su discurso a la dimensión específicamente política.

El texto prosigue así:

En el siglo XIX, primero el monarca y, después, el Estado devienen magnitudes neutrales, y aquí, en la doctrina liberal del *pouvoir neutre* y del *stato neutrale* encuentra su cumplimiento un capítulo de teología política, donde el proceso de neutralización encuentra su fórmula clásica, porque ahora ha abrazado también a la instancia decisoria [*das Entscheidende*], el poder político (p. 89).

Es entonces que Schmitt retoma su pintura de la despolitización y neutralización a cargo de la técnica, o sea, cómo opera la «dialéctica» del movimiento histórico ante el fracaso anterior de las aspiraciones e intentos de erosionar lo político, del esfuerzo por desactivarlo en su densidad conceptual como recurso extremo del soberano ante la situación extrema para fundar, proteger y/o restaurar el orden estatal. Tarea cuyo primer paso es diferenciar entre amigos y enemigos, dilucidar con claridad quiénes pertenecen al Estado y lo defienden y quiénes buscan destruirlo.

Sólo que la historia muestra que el convencimiento de que esta decisión ha de ser neutralizada en aras de la convivencia pacífica, que resultaría por sí sola una vez que se lograra desactivar la soberanía, se fortalece al recurrir al espacio espiritual que más ilusiones despierta, la ciencia, que ahora se apoya sobre las espaldas de la técnica.

Citamos:

Pero pertenece a la dialéctica de semejante desarrollo, la de que, precisamente al operar el desplazamiento del ámbito central, siempre se genera un nuevo campo de lucha. En este campo novedoso y considerado neutral, se despliega enseguida, con nueva intensidad, la oposición de hombres e intereses, y, en verdad, ella es tanto más fuerte, cuanto más firme es el apoderamiento del nuevo ámbito de lucha. La humanidad anda siempre traspasando desde un ámbito de lucha a un ámbito neutral, y siempre el ámbito de neutralidad recién obtenido se transforma nuevamente en ámbito de lucha y se vuelve necesario buscar nuevas esferas neutrales (p. 89).

Desde una posición que nos resulta excesivamente economicista, nuestro autor presenta así este resultado previsible para quien comprende el proceso, y sorprendente para quienes se esperanzaron con el nuevo ámbito central:

Tampoco la científicidad natural pudo implantar la paz. Partiendo de las guerras de religión se pasa a las guerras nacionales del siglo XIX, determinadas a medias como todavía culturales y a medias como ya económicas, y se llega, finalmente, a las guerras simplemente económicas (p. 89).

En verdad, la dialéctica de la oposición insoluble entre neutralización y enfrentamientos es una paradoja continuamente repetida: cuanto más se quiere la paz, más violentas son las guerras que resultan de este deseo; cuanto más se neutraliza, más violencia se desata.

Dicho de otro modo: cuanto más se avanza en una época cuyo sector central es ocupado por un nuevo dispositivo cultural paradigmático, cuyo propósito es neutralizar los conflictos que el estadio previo no logró desactivar, sino que los empeoró, tanto más surgen grados de enfrentamiento violento antes inexistentes.

Un modo de operar y el saber modélico que lo respalda, desde el laboratorio positivista a la computadora y todo lo que ella ha originado, la potestad perlocucionaria que alcanza la aplicación tecnológica de la ciencia como rectoría espiritual, terminan aligerando notablemente, pero no vaciando, la inagotable Caja de Pandora, que siguió deparando horrores.

17.

Como dice la zarzuela más famosa, «Hoy las ciencias adelantan que es una barbaridad, / que es una bestialidad, / que es una brutalidad».¹⁵

La ironía y la paradoja son aquí evidentes. Schmitt las plantea, con suma seriedad, desde su perspectiva decisionista y traza el mapa del camino que siguen los intentos fracasados de paralizar lo político.

Con mayor precisión, digamos que está en juego la identidad específica de lo científico-tecnológico, en tanto se lo encara no desde la epistemología (la conceptualización autorreflexiva de la ciencia en términos filosóficos y científicos), sino desde lo político-jurídico, específicamente encarado desde la conexión histórica y cultural que existe entre, por un lado, la autonomización de la razón respecto de la religión y del sometimiento de las ideas prevalecientes a los esquemas metafísicos clásicos (fundamentalmente, el sustancialismo y la cosmología consecuente, expuesta en las grandes filosofías de la Antigüedad y de la escolástica tomista) y, por otro, la técnica como discursividad y praxis que hegemoniza el ámbito central, el hogar del calor que anima la fase final del proceso que quedó expuesto en este ensayo de 1929-1930.

Schmitt señala que esta autonomía se alcanza a lo largo del siglo XVIII, en la medida en que los pensadores iluministas desarrollan una justificación racional de sus ideas y prácticas. Esto no significa una anulación de la fe y la religión *ipso*

15. *La verbena de la Paloma* o *El boticario y las chulapas y celos mal reprimidos*, con música de Tomás Bretón y libreto de Ricardo de la Vega, de 1894.

facto, pero –dado que las *rationes* propias de los diversos cuerpos culturales que fueron ocupando los ámbitos centrales antes que la técnica perviven aun cuando no sean más las prevalecientes– lo que sí acontece es la subordinación de lo religioso a una racionalidad que se siente plenamente segura de sí misma una vez que ve su productividad teórica y material en la ciencia y la tecnología.

La continuidad con lo económico es palmaria: el criterio de verdad es común, la utilidad (otros criterios de verdad intraepistemológicos, como, por ejemplo, el más obvio: la coherencia entre premisas y conclusiones, o también el de evitar el dogmatismo cerrado, para posibilitar, en cambio, la renovación constante de hipótesis y leyes científicas, y otros, encuentran su confirmación y renovada aceptación gracias a los resultados positivos que permiten obtener, medidos en clave pragmática. Lo útil impera en la economía y en la técnica; su nexa es de continuidad.

Si retomamos el proceso, vemos que, pese a la confianza que despierta la razón para guiar la construcción de un nuevo mundo, especialmente a partir del siglo XVIII, sin embargo, el Iluminismo entra en crisis cuando los hechos son interpretados desde otras lecturas y realidades culturales, especialmente políticas.

Queremos decir que la luz de la razón se demuestra de bajo voltaje como para disolver las tinieblas anticivilizatorias que tendrían que estar disipadas. Las ideas revolucionarias que se vigorizan en 1789 no parecen respaldar el terror impuesto por la dictadura pedagógica y redentora de los jacobinos, ni la paz buscada parece encontrar su metodología adecuada durante las guerras de la Revolución y del Imperio.

La marcha de la secularización neutralizadora y despolitizadora debe dar un paso ulterior y desplazarse a un nuevo ámbito central, una nueva Thule, que no podrá ser la última, como en la mitología clásica, pero que terminará resultando tan peligrosa para los navegantes que quieran alcanzarla como lo era la antigua para los navíos romanos.

El punto irradiante de renovada espiritualidad, lo económico, sobre el cual se depositan las esperanzas de las minorías europeas (incluyendo naturalmente a las de la república norteamericana), genera muchas ilusiones, pero ellas dejan de lado –con o sin perspicacia– algunos de los elementos económicos, que pueden volver dificultoso alcanzar la meta aspirada. En última instancia, el motor impulsor de la actividad económica, la utilidad personal y colectiva, se alimenta con el combustible de la competencia y del dinamismo de la oferta y el consumo, y el logro del mayor beneficio para el mayor número no siempre encuentra en la realidad la confirmación de su teorización en la ciencia correspondiente. O, al menos, la encuentra pero sólo en comunidades cuya espiritualidad no es fácilmente expan-

dible en todo el mundo y para toda la humanidad, que tales son las metas indicadas por las metafísicas que respaldan a la ciencia económica.

De todos modos, el proceso sigue adelante y, entonces, lo económico –como saber y praxis efectiva– se impone como la racionalidad distintiva de las relaciones sociales que mantienen entre sí quienes podríamos llamar los *homines oeconomici*. Desde el siglo XIX, la economía impregna el sentido de la conciencia occidental y sigue haciéndolo cuando Schmitt escribe el ensayo que estamos viendo. Es obvio que sigue haciéndolo hasta la fecha, pero los sucesos de las tres o cuatro últimas décadas exigen reconsideraciones actualizadoras, complementarias y correctivas, que Schmitt, fallecido nonagenario en 1985, no pudo intentar.

18.

Respecto del dinamismo precedente, el entramado espiritual científico-tecnológico presenta un rasgo distinto de los centros culturales precedentes.

Schmitt ya se refirió al dinamismo de la secularización que desemboca en la primacía de la técnica. Mostró lo vigorosa que es la fuerza perlocucionaria, el convencimiento generalizado que origina la esfera científico-tecnológica como Tierra Prometida del beneficio universal, de la conexas conciliación y del logro de una redención laica y hedonista en este mundo.

Sabemos también que el Estado es el régimen político novedoso, específicamente moderno, que funciona como dispositivo pacificador estructurado como orden vertical y consenso horizontal capaz de neutralizar los efectos de las guerras religiosas, pero que el proceso histórico trató de neutralizar la capacidad soberana de decisión pacificadora auténticamente política, la del *dios mortal* o soberano de la república moderna.

Intención infructuosa, porque el ámbito inicialmente superador de las dificultades, tensiones y conflictos surgidos en el momento superado termina siempre generando crisis más graves aún y volviendo cada vez más utópica la finalidad irenista buscada.

Cuando Occidente, escenario del proceso que su misma cultura ha generado, tomó conciencia de la importancia de la técnica deudora de las ideas más renovadoras de la ciencia en constante desarrollo, creyó que la despolitización sería el efecto inmediato del ininterrumpible avance hacia mejoras en las condiciones de la existencia del mayor número de personas, como resultado necesario del progreso científico-tecnológico.

Escribe Schmitt: «La evidencia de la hoy extendida fe en la técnica reposa sólo en que se podía creer que se había encontrado en la técnica el suelo absoluta y

definitivamente neutral. Esto porque, aparentemente, no hay nada más neutral que la técnica» (p. 89).

El «aparentemente» [*scheinbar*] es revelador de la ingenuidad de tal confianza y una prolepsis del fracaso de este proyecto.

O, por lo menos, no es fácil justificar la afirmación de que desde 1945 a la fecha la conflictividad ha ido debilitándose cada día más. Simplemente, ésta se ha sometido a metamorfosis constantes, generándose una violencia polimórfica que responde a variadas y entremezcladas motivaciones (teológico-políticas, políticas nacionales, geopolíticas casi atávicas, culturales varias, etc.) que recurren a las más variadas tecnologías, incluyendo las más primitivas, como el recurso a los instrumentos más elementales y arcaicos de la agresión (verbigracia, un cuchillo). Lo cual demuestra la vitalidad de la decisión política excepcional que intente poner fin a este estado de excepción antiestatal, que luce como una suerte de trágica parodización posmoderna.

Pero mantengámonos en Schmitt.

La fe y la confianza en que la paz universal podían llegar a ser una realidad se asentaban, desde la época del auge incontenible de lo científico-tecnológico (creo que sigue asentándose en quienes no las han perdido), en que los logros técnicos no dependen del uso político que se pueda hacer de ellos y que su fuerza dinamizadora, intrínsecamente ajena a los posicionamientos políticos, terminaría por vencer los usos contradictorios con tal neutralidad constitutiva del conocimiento científico y no tendría otra aplicación que la absolutamente coherente con el apoliticismo del conocimiento.

Lo interesante es que, en rigor, Schmitt comparte la asepsia ideológica de la tecnología, pero ve en ello el peligro más grande de hiperpolitización contraria a lo político y de inevitable violencia sin restricciones de ningún tipo (insistimos: desde el combate entre tropas estatales hasta el terrorismo más despiadado, con recursos desde un arma blanca hasta armas bacteriológicas, en espacios naturales casi despo- blados hasta los centros urbanos poblados de habitantes y paseantes de todo tipo).

Frente a las cuestiones teológicas, metafísicas, morales y mismo económicas, sobre las cuales se puede discutir eternamente, los problemas puramente técnicos tienen algo de refrescante objetividad [*etwas erquickend Sachliches*]; conocen soluciones clarificantes y es entendible que se busque una salvación en la tecnicidad para desembarazarse de una problemática imposible de desembrollar, propia de todas las otras esferas (p. 90).

Es en torno a este punto que «parecen coincidir rápidamente todos los pueblos y naciones, clases y confesiones, todas las edades y géneros, porque se sirven de las ventajas y comodidades del confort técnico como de algo evidente para todos por igual» (p. 90).

La visión de que la técnica era la meta buscada fue ampliamente compartida: «Toda disputa y toda confusión de la contienda [*Hader*] confesional, nacional y social resultan aquí niveladas en un ámbito plenamente neutral» (p. 90).

Pero entonces, ¿quién podría rechazar este «sostén básico de un equilibrio general», sobre todo, en la versión que presenta Max Scheler?¹⁶

Schmitt lo hace, pues ve que una cosa es aceptar la importancia de una suerte de hábito, quizás hasta de un *ethos*, por el aprovechamiento de los resultados tecnológicos, que pasan a formar parte imprescindible de todas las facetas de la vida cotidiana en las sociedades occidentales, y otra distinta es su proyección a una dimensión política, al modo de una manifestación más del irenismo ingenuo, que espera encontrar en la ciencia y la tecnología la concordancia y la paz universal anheladas.

Leemos, entonces:

La esfera de la técnica pareció ser una esfera de la paz, del entendimiento [recíproco] y de la conciliación. El contexto de la creencia pacifista y tecnologicista, para nada claro de otro modo, pasa a esclarecerse al tomar la dirección hacia la neutralización, por la cual se había decidido el espíritu europeo en el siglo XVII y mantuvo, como llevado por el destino, hasta el siglo XX (p. 90).

En este punto, Schmitt comienza a expresar su conciencia de que la Técnica no se incorpora tan fácilmente a la secuencia de estadios, porque no puede identificarse plenamente como uno de ellos.

19.

El jurista comprende que la capacidad neutralizante de la técnica es profundamente paradójica, pero diversa de todas las transiciones anteriores. Queremos indicar que, al llegar a la técnica, la *vis* despolitizadora de la técnica no tiene el aire de familia hegeliano de las transiciones anteriores.

16. En este punto, Schmitt recuerda una conferencia que Max Scheler da en dos ocasiones: como lección, el 8 de julio de 1927 en la Hochschule für Politik en Berlín y, después, como conferencia pública, durante el semestre de verano del mismo año. Schmitt pudo haber asistido a alguna de ellas. Se trata de un texto de Scheler basado en su «Eigene Lehre von "Politik und Moral" (Hauptgedanke)» (que traduciríamos como «Pensamientos principales de la propia doctrina de la política y la moral»). Cf. Scheler, Max, *Schriften aus dem Nachlaß IV: Philosophie und Geschichte*. Manfred S. Frings Hg., Bouvier, Bonn, 1990, pp. 43-76. Pero véase también las «Bemerkungen zu Manuskripte», en *id.*, pp. 253 y ss. La *Revista de Occidente* lo publicó, en su N° 50 de 1927, pp. 129-159, bajo el título «El porvenir del hombre».

En la filosofía hegeliana, los pasajes de un estadio al otro resultan de una superación, en el momento emergente, que mantiene lo racional del momento superado, pero resolviendo las contradicciones irresolubles en él, aunque también este momento superador genera sus propias contradicciones, que impulsan hacia el estadio sucesivo, hasta que, finalmente, el entero proceso fenomenológico encuentra su conclusión en una conciliación final, el de la plena realización o efectivización de la racionalidad en la configuración ética del Estado. Sólo que esto *no anula lo político*, dado que la estatalidad supone una pluralidad de Estados, interrelacionados tanto pacífica como belicosamente, lo cual exige una insuperable decisión excepcional del soberano.

Asimismo, queremos señalar que la visión hegeliana de la técnica tampoco es homologable a la que ella tiene en el modelo de Marx, si bien mantiene una familiaridad con éste, dado el economicismo como clave interpretativa de la historia y, consecuentemente, dada la importancia que tiene el progreso de la técnica para fortalecer la base material productiva que sostendrá, una vez que la revolución ponga fin a la explotación y las divisiones sociales en clases, el cumplimiento de la función redentora que caracterizará al comunismo en su condición de cierre definitivo de la historia como lucha de clases. Y, con ella, acabará también lo político.

La técnica, en Schmitt, es la esfera hegemónica que plantea la contraposición más sutil con lo político, pues le da una vuelta de tuerca, o sube la apuesta, ya que abre una hiperpolitización y, con ella, legitima e incentiva conflictos absolutamente ilimitados y del más variado tipo, que lucen destinados a destruir los residuos de estatalidad clásica que mantienen los Estados en el siglo veinte.

Nos resulta evidente, por lo demás, que este diagnóstico es perfectamente válido para nuestro presente. Pero vayamos por partes.

Lo paradójico de la técnica es que cuanto más se fortalece como aparentemente resolutoria de los conflictos, más sirven sus logros para agudizar la violencia de aquellos.

Lo lógica misma de la guerra total no se impondría sin el progreso tecnológico y, al respecto, podríamos decir que la expansión de la tecnología a todos los espacios de la realidad hace *pendant* con la hiperideologización de los móviles de las acciones políticas, la forma más brutal de confirmación de la concepción schmittiana (en verdad, ya presente en Hobbes o en Hegel, dos grandes pensadores contrarios a la lógica de la revolución), en el sentido de que cuanto más una teoría política se asienta en nociones abstractas, consignas generales y narraciones utópicas, tanto más brutal es su praxis, por ende, más irrestricta y violenta será el tipo de guerra que las abstracciones y los principios ambiguos respaldan.

A modo de corolario de lo anterior, digamos que la técnica refuerza la importancia de la distinción amigo-enemigo, a la par que la distorsiona.

Por cierto, las interpretaciones de un texto son siempre variadas y discutibles todas, pero, en mi lectura de Schmitt, la decisión excepcional del soberano que enfrenta la crisis extrema está justificada por la existencia misma del orden estatal que así busca preservar. Formalmente bien puede decirse, porque es cierto, que en toda la historia y en todos los regímenes llega un momento donde se opera esta distinción entre los que defienden un orden y quienes lo amenazan y buscan imponer otro. Pero esto es el tipo de generalidad que, por verdadera que fuere, bien poca utilidad presta para comprender la especificidad del concepto schmittiano de lo político.

Esta especificidad, como dijimos, es la que exige el Estado, por las peculiaridades que lo distinguen de todo fenómeno de orden convivencial precedente, en el mundo occidental, el único que generó un evento histórico como el de la estatalidad.

Ahora bien, la técnica forma parte del régimen político estatal desde su comienzo mismo, pero sólo en el momento de disolución de éste es que adquiere su rol predominante.

La peculiaridad que vuelve a la técnica paradójicamente un incentivador o fomento de belicosidad extrema, cuando resulta depositaria de toda la confianza en su capacidad desactivadora de los conflictos, es precisamente su *instrumentalidad*, su esencia intrínsecamente pragmática (lo cual no significa que haya una discursividad inherente a las ciencias, por ejemplo, matemáticas, que se distancia de la inmediatez de lo útil; sólo que sus resultados son clave para los logros tecnológicos que promueve).

Sin entrar a discutir hasta qué punto si la neutralidad es posible, la ciencia y la tecnología en sí mismas son vistas como carentes de banderías que determinen quién se vale de ellas correctamente y quién no. Su idiosincrasia es la disponibilidad y, como tal, está abierta a todo aquel que quiera usarla con la finalidad que tenga ese uso. El espectáculo del escenario de la técnica no conoce restricciones espirituales de acceso a él (otra cosa son las económicas, pero éstas no conciernen a lo que queremos destacar); la técnica es *apta para todo público*, como suelen ser clasificados los espectáculos cinematográficos, teatrales y semejantes.

Dicho de otro modo: la peculiar neutralidad de la técnica hace que no sea neutral. Sólo que lo es en la medida en que es incapaz de generar a partir de sí misma una decisión política determinada, esto es, para Schmitt no hay motivos intrínsecos a la tecnicidad de los que cabe inferir, primero, un compromiso político en general y, en segundo lugar, un compromiso político determinado y contrario a otro. Es simplemente el instrumento dispuesto a servir a quien sepa y pueda usarlo.

Y lo es a un punto tal que toma distancia de su fuerte dependencia de lo económico, como lo muestra la historia moderna.

20.

Leamos ahora a Schmitt:

Mas la neutralidad de la técnica es otra cosa que la neutralidad de todos los anteriores ámbitos. *La técnica es siempre sólo instrumento y arma, y precisamente porque sirve a ambos, no es neutral.* A partir de la inmanencia de la técnica no resulta ninguna decisión humana y espiritual, y menos que ninguna la de la neutralidad. Todo tipo de cultura, todo pueblo y toda religión, toda guerra y toda paz puede servirse de la técnica como de un arma. [...] Un progreso técnico no tiene por qué ser un progreso metafísico o moral o ni siquiera económico (p. 90, c. n.).

Con cierta sorna, Schmitt desacredita a quienes, ilusionados con que el progreso tecnológico conlleve «un progreso moral y humanitario, ligan así técnica y moral de un modo totalmente mágico» (pp. 91-92). Son quienes creen que «el enorme instrumental de la técnica actual será utilizado sólo en el sentido que les conviene [*in ihrem eigenen Sinne*], que podrán ser amos de esas armas terribles» (p. 92). Pensemos que esto ha sido escrito en 1929.

La continuación de la argumentación deja asomar una problemática decisiva, que no es sino la del interrogante que abre el tratamiento schmittiano de la técnica.

A saber, hasta qué punto el nihilismo imperante irá incrementando su efecto deletéreo o si lo político continuará siendo una respuesta a las crisis que la técnica misma no podrá domeñar, esto es, si el cogollo decisionista de la soberanía será desactivado y el orden en cruz de la república moderna (soberanía vertical, consenso horizontal) sustituido por un administracionismo tecnocrático que podrá complementarse con actividades societales masivas, girando en torno a lo que sería una cultura del ocio y del disfrute en espiral ascendente, que incluirá una estandarización de una cultura del entretenimiento y de la información sin densidad, fácilmente acogida por una masa culturalmente homogeneizada por los medios comunicativos y de entretenimiento.

Este posible futuro, postpolítico, que Schmitt tiene *in mente* estaría sostenido por una creciente productividad hipertecnologizada. Pero ciertamente, aunque esta situación anulara la situación trágica mentada por el concepto de lo político (esencialmente: la necesidad de una respuesta soberana extranormativa para salvar el imperio del Derecho y el orden estatal de la guerra simultáneamente civil e internacional, desconocedora de toda restricción ética), sin embargo nada de esto borraría del escenario existencial una violencia extrema que recurriría a todo tipo de medios técnicos; por el contrario, la totalización cualitativa y cuantitativa de los conflictos no cesaría de aumentar. Sólo que, de ser así, la especificidad de la decisión excepcional schmittiana se diluiría en la de una tarea de represión similarmente ilimitada sometida a los mismos criterios utilitarios –de autodefensa– que guían el uso de la tecnología del adversario, cualquiera fuere éste.

Lo político queda diluido y se trataría de calcular qué tipo de medio técnico puede provocar más daño o mejor protección.

Ahondemos esto, pues forma el aspecto que a Schmitt más inquieta, porque configura el trasfondo de su pensamiento.

Las preguntas son de este talante: ¿seguirá persistiendo lo político tras el hundimiento del Estado, o tras su transformación en una fachada para un dinamismo que no es el que lo ha definido, de Hobbes a Schmitt? ¿Qué tipo de movimiento y de estadio ulterior al de la técnica, al de la hegemonía de la teoría y praxis científico-tecnológica, podría todavía aparecer? O, quizás con mayor especificidad: los problemas que se generan y se generarán bajo el dominio de la tecnocracia, las paradojas y/o contradicciones que despertará y despertará, ¿encontrarán una esfera superior de neutralización? ¿Cuál podría ser ésta?

Acá nacen las grandes dudas sobre la pervivencia del concepto de lo político en el sesgo que le da Schmitt al nexo de mandato y obediencia en la era de la estatalidad.

Dificultades como las de si seguirá persistiendo lo político con la fuerza que ha cumplido en todos los otros pasajes. Es decir, tendrá lo tecnocrático la capacidad como para impulsar el pasaje a otro estadio superior, un movimiento que debería tener lugar cuando se agote la capacidad del paradigma de orden postestatal y surja otro estadio novedoso, que lo supere.

Y también la inquietud siguiente: en caso de producirse este pasaje, en la configuración novedosa resultante de esta transición hacia un nuevo saber ocupante del ámbito central, ¿podrá tener vigencia todavía lo político, en el sentido que le ha impreso Schmitt a la decisión de la máxima autoridad *específicamente estatal*?

Esto equivale a preguntarse si subsistirá una estructura de orden social que puede conservar el núcleo de la soberanía o si la civilización occidental pasará a un estadio realmente *despolitizado y neutralizado*, donde las respuestas a las crisis que advinieran, lejos de resolverlas pacíficamente, desplegarán toda la fuerza asentada en la tecnología y en el incremento sin límites de la violencia, pues habrá sido desactivada la mediación entre paz y guerra que es distintiva del Estado.

Repitamos la pregunta que complementa el desasosiego ante la incógnita de todo futuro desde la perspectiva inversa: ¿podrá conformarse una sociedad que repose sobre la racionalidad tecnocrática, el administrativismo técnico, desideologizado y postideológico, y una cultura del ocio masivo?

Los siguientes textos encaran lo que acabamos de señalar:

Pero la técnica misma permanece, si cabe que lo diga así, culturalmente ciega. De la pura nada-como-técnica [*Nichts-als-Technik*], entonces, no puede resultar ninguna de las consecuencias únicas que suelen seguirse de los ámbitos centrales de la vida espiritual: ni un concepto de progreso espiritual, ni el tipo de un clero o líder espiritual, ni un sistema político determinado (p. 91).

Schmitt entiende la técnica como lo absolutamente neutral, tan neutral que luce como política y socialmente estéril, en antítesis con su gran productividad en términos de ciencia aplicada y de instrumento económico privilegiado.

De aquí la desilusión de las esperanzas que despertó como el remedio final a siglos de disputas sangrientas y, sobre todo, la expectativa de que pudiera dar origen a una capa dirigente apta para la política:

La esperanza de que a partir de la inventiva tecnológica [*aus dem technischen Erfindentum*] pudiera desarrollarse una élite políticamente apta para el mando, hasta ahora no encontró cumplimiento [...] Nunca estuvo en manos de los técnicos la conducción y dirección de la economía actual, y hasta la fecha nadie pudo construir un orden social conducido por técnicos más que a la manera de una sociedad carente de conducción y dirección (p. 90).¹⁷

Mi impresión es que esta observación schmittiana, más allá de que tenga o no referentes reales, va a contramano de su propia doctrina de lo político, al punto de que caería, si no en una contradicción, al menos no se ajustaría en nada a las ideas que expresa en el trabajo donde este ensayo aparece como apéndice.

Queremos indicar esto: la presunta esterilidad de la ciencia, que produce científicos y tecnócratas pero no políticos, no se armoniza con la vitalidad que Schmitt les concede a lo político y a la capacidad para politizar de quienes se encuentren en la posición de tener que ejercer la soberanía, digamos, las autoridades de los Poderes Legislativo y sobre todo Ejecutivo.

Schmitt parece desconfiar de la fuerza transformadora de lo político sobre quienes se hallan en la posición de enfrentarse cara a cara con su realidad. Quien asciende al poder como tecnócrata deviene político a la fuerza, o se ve obligado por la política que no supo o no quiso asumir como tarea a renunciar y volver a la vida privada; las circunstancias politizan, y el que deviene político a la fuerza podrá o no demostrarse idóneo para con sus responsabilidades, pero esto no borra que se haya transformado en algo que, ciertamente, no es un vástago de la ciencia como tal, sino que nace a la politicidad cuando se encuentra en las condiciones de poder que lo exigen.

En esta condición, haya llegado a ella como fuere, son las situaciones con las que pasa a enfrentarse las que lo educan y ponen a prueba su idoneidad para la función que tiene. Si está dotado de la capacidad prudencial, discrecional y ánimo suficientes, actuará políticamente, pues pronto percibirá que tales circunstancias

17. En esta cita elidimos dos ejemplificaciones. Schmitt ilustra su juicio con los saint-simonianos y visiones futuristas similares de una sociedad mixta, en el sentido de que se armonizaría la moral humanista, lo científico-tecnológico y las relaciones pacíficas en la «sociedad industrial». Y alude también a Georges Sorel, «que dejó su profesión de ingeniero y se volvió un *clerc*» (p. 91).

que lo ponen a prueba llevan en sí mismas, a modo de una potencialidad presta a desarrollarse, la necesidad de actuar decidiendo quién es amigo y quién enemigo, porque la crisis excepcional es imprevisible, salvo la prevención de que estallará, que no garantiza qué medidas serán las aptas para neutralizarla (en el sentido paradójico de que lo político enfrentado con la era de las neutralizaciones debe confrontarse con las amenazas al Estado y neutralizarlas).

Lo que el dinamismo de lo político no tolera son las posiciones neutrales y asepticas. Rápidamente expulsa a quien no se integra a él, pero integra a quien es consciente del sentido del movimiento que lo arrastra y que no puede no intentar pilotear y desactivar. Le va la propia existencia individual y colectiva en esto.

21.

Continuemos con la cita anterior, que atañe al divorcio entre política y técnica: «Ninguna invención tecnológica significativa permite calcular cuáles serán sus efectos políticos objetivos».

En los siglos XV y XVI, destaca Schmitt, los inventos tuvieron «efectos liberadores» de las ataduras medievales, fueron «individualistas y rebeldes»; tal como la «invención de la imprenta condujo a la libertad de prensa». A lo cual le sigue una observación importante: «Hoy en día, las invenciones tecnológicas son medio para un inmenso dominio de las masas [*Mittel einer ungeheuren Massenbeherrschung*]; al de la radiofonía le corresponde el monopolio de la radiofonía; al del cine, la censura cinematográfica» (p. 91).

En estas líneas Schmitt quiere poner en relevancia que la performatividad de los medios tiene, por cierto, una condición de posibilidad en ellos mismos, desde el punto de vista técnico, pero que su proyección política escapa del logos tecnológico; nace de su incidencia cultural en la existencia política y social.

La decisión sobre libertad y servidumbre no reside en la técnica como técnica. Como tal, puede ser revolucionaria o reaccionaria, servir a la libertad y a la opresión, a la centralización y a la descentralización. De sus principios y puntos de vista solamente técnicos no surge ni un cuestionamiento político ni una respuesta política (pp. 91-92).

El momento científico-tecnológico es la neutralidad en su manifestación fenoménica y en su pureza nouménica a la vez, podría decir un kantiano heterodoxo.

Schmitt acentúa el alcance nihilista de este clima cultural decadentista y lo remite al sentimiento en boga ante la cultura y la política en la Alemania de las últimas décadas (ya antes del «derrumbe del año 1918 y la de *La decadencia de Occidente*» de Spengler, aclara Schmitt), es decir, un estado de ánimo atrapado por

la convicción de que la cultura se halla en proceso de descomposición de sus rasgos tradicionales, sus principios y su repercusión social.¹⁸

«La irresistible potencia de la tecnología apareció aquí como dominio de la carencia de espiritualidad sobre el espíritu o, quizás, como mecánica plena de espiritualidad, pero sin alma» (p. 92).¹⁹

Schmitt entiende que este clima era consecuente con la conciencia de que la secularización había llegado a sus últimas consecuencia (pensemos en *Esperando a Godot*, es decir, *Got-ist-tot*), que el «proceso de neutralización» había encontrado cumplimiento, pues «con la técnica, la neutralidad espiritualidad había llegado a la nada espiritual» (p. 92).

Conectándose con el decurso de cuatro siglos esbozado en el ensayo, Schmitt entiende que la reducción de la fe religiosa a una abstracción es el primer paso de un recorrido cuya meta es el nihilismo.

Luego de que se hubo hecho abstracción, primero, de la religión y la teología y, luego, de la metafísica y del Estado, se tuvo la impresión de que ahora se estaba sometiendo todo lo cultural en general a la abstracción y que se alcanzaba la neutralidad de la muerte cultural (92).

Ninguna resistencia pudo ofrecer una «vulgar religión de las masas», que estaba esperanzada en que la «aparente neutralidad de la técnica» traería «el paraíso humano»; ante esta intemperie de la cultura corroída por la lluvia ácida del nihilismo,

los grandes sociólogos sintieron que la tendencia que había dominado todos los estadios del espíritu europeo moderno, amenaza ahora a la cultura misma. De aquí provino el temor ante las nuevas clases y masas, que surgían de la *tabula rasa* resultante de la completa tecnificación.

Del «abismo» nacieron «masas ajenas o directamente enemigas de la tradición y el gusto tradicionales». De lo que se trataba, en el fondo, era del miedo suscitado por «la duda en la propia fuerza para poner al propio servicio el soberbio instrumental, si bien el mismo estaba a la espera de que solamente se sirvieran de él» (pp. 92-93).

18. Nuestro autor aporta detalles: «En Ernst Troeltsch, Max Weber, Walter Rathenau se encuentran numerosas expresiones de tal estado de ánimo» (p. 92). Sumemos el aforismo de Nietzsche: «El desierto crece, ¡ay de aquel que cobije desiertos!», *Also sprach Zarathustra*, capítulo 88, «Die Töchtern der Wüste», comienzo del § 2.

19. El paso prosigue: «A un siglo europeo que se queja de la “*maladie du siècle*” y que está a la espera de que Calibán establezca su dominio o “*After us the savage God*”, se añade una generación alemana, que se queja de una era de la técnica vaciada de toda alma y en la cual el alma, desamparada, es impotente. Inclusive en la metafísica de Max Scheler del Dios impotente o en la construcción de Leopold Ziegler de una élite meramente efímera, fluctuante y, al final de cuentas, impotente queda documentado el desamparo, sea del alma, sea del espíritu, ante la era de la técnica» (p. 92).

Ya en estas últimas vueltas de tuerca se hace visible que Schmitt no se ubica en la misma posición de quienes se sienten desamparados ante la dictadura tecnológica y le imputan a la ciencia y a la técnica, «un logro de la inteligencia y la disciplina humanas, como lo es toda técnica y en particular la moderna, simplemente ser algo muerto y sin alma y confunden la religión de la tecnicidad con la técnica misma».

Aquí comienza el giro que le imprime Schmitt a esa visión generalizada que ha descrito. La crítica espiritualista vaga al antiespiritualismo de lo científico-tecnológico reposa sobre la uniformidad que le impone a una condición existencial que presenta articulaciones y distinciones, por mucho que todas ellas compartan su identidad de instancia neutral frente al mundo de las contraposiciones más agudas y violentas.

La marca específica, entonces, de la técnica es ser neutral, lo cual es bien distinto de carecer de vitalidad y espiritualidad, es inclusive lo contrario. Su aptitud para ser útil sin distinción de banderías, ajenas por lo demás a la sustancialidad pragmática de la técnica, hace de ella un factor activo de primer orden. La misma despolitización que Schmitt presenta como inherente a la equivocada esperanza y a la fe laica despertadas por la técnica, pero esto no cabe imputárselo a ella, sino a las masas.

Como ya hemos señalado, la técnica es políticamente activa al incentivar el tipo de enfrentamiento incompatible con la paz buscada, pero esto es palmario en su misma neutralidad como apertura a cualquier tipo de posición o actitud teórico-práctica que se valga de ella para imponerse sobre su adversario. A su modo, es una clara forma de activismo espiritual –no mecánico– de quienes instrumentalizan la tecnología para imponer sus posiciones, no precisamente neutrales.

Reiteramos: la paradoja de la técnica es que su absoluta neutralidad se revierte en la capacidad que tiene para alimentar el desarrollo de la más extrema y polimórfica conflictividad.

La técnica no es culpable, simplemente es un producto de la evolución occidental moderna en crecimiento continuo, pero el uso que hagan de ella las personas responsables depende de la libertad de los seres humanos.

Leamos:

El espíritu de la tecnicidad, que ha conducido a la creencia de las masas en un antirreligioso activismo del aqueude [*antireligiösen Diesseitsaktivismus*], es [de todos modos] espíritu, tal vez espíritu maligno y diabólico, pero que no puede ser descartado mecánicamente ni tiene que ser atribuido a la técnica. Quizás es algo horroroso, pero él mismo no tiene nada de técnico y mecánico. Ese espíritu es el convencimiento de una metafísica activista, de la fe en una potencia ilimitada y en el dominio del ser humano sobre la naturaleza, hasta sobre la physis [*Physis*] humana, una fe en el ilimitado «retroceso de las barreras naturales», en las posibilidades ilimitadas de cambios y de lograr la felicidad en la inmanencia de la existencia humana. Se puede decir de él que es fantástico y satánico, pero no que es algo simplemente muerto, sin espíritu, o que es una carencia de alma propia de lo mecánico (p. 93).

Que la máquina o cualquier tipo de entidad tecnológica carezca de espíritu es una obviedad, pero son los hombres que depositan en ella toda su confianza y sus anhelos quienes están movidos por un tipo especial de disposición espiritual, punto de arribo de la secularización y de la búsqueda de instancias despolitizadas, sobre las cuales basar una nueva sociabilidad.

22.

El momento de la meditación schmittiana conoce también, e inevitablemente, el temor ante la expansión del relativismo como el rostro social del nihilismo metafísico.

Asimismo, el miedo frente a la nada cultural y social surgió más de un miedo pánico por el *status quo* amenazado, que a causa de un calmo saber acerca de la peculiaridad de los procesos espirituales y su dinamismo. Todos los sucesos impactantes [*Anstöße*], novedosos y de envergadura, cada revolución y cada reforma, toda élite nueva, provienen del ascetismo y de la pobreza voluntaria o involuntaria, entendiéndose por pobreza, ante todo, la renuncia a la seguridad del *status quo* (p. 93).

El ejemplo histórico sobre el que se concentra Schmitt, con pocas líneas, es la historia del cristianismo desde sus orígenes a la modernidad.

Tras mencionar al

cristianismo originario y todas las reformas vigorosas dentro del cristianismo, la renovación benedictina, clunicense, franciscana, el anabaptismo y el puritanismo, pero también cada renacimiento auténtico, con su regreso al simple principio de su propio tipo, cada auténtico *ritornar al principio*, cada regreso a la naturaleza intacta, no corrupta, aparece ante el confort y el buen pasar del *status quo* existente, como una nada cultural o social (p. 93).

Por cierto, Schmitt destaca lo que desea que ocurra en Europa occidental, una regeneración que sea simultáneamente un rescate de la eticidad originaria y una superación actual del proceso de su corrupción progresiva. En este sentido, la mayor amenaza nace de la simultánea presencia en el panorama contemporáneo del nihilismo y del relativismo, a la par que la del marxismo revolucionario, el leninismo. El Estado debe volver a sus principios originales para recobrar su impulso y seguir adelante, someterse a una regeneración o renovación *integral*.

Se trata de un movimiento inicialmente desapercibido, que

crece silenciosamente y en la oscuridad, y en sus primeros comienzos ni un historiador ni un sociólogo no podrían reconocer más que la nada. Todo instante de representación esplendorosa ya es también el instante cuando aquella conexión con el comienzo secreto, no manifiesto, está amenazada (p. 94).

Llegar al ápice es simultáneamente poner en peligro lo que se ha alcanzado. Es la historia humana.

Todo recomienzo (para usar la noción kierkegaardiana, a la que Schmitt le concede suma importancia, como lo prueba su *Teología política*) es una puesta a prueba de la capacidad de redimirse y a la vez el surgimiento de lo que pone en peligro el esfuerzo.

23.

Estamos llegando al final del ensayo, pero no hemos prestado atención a su inicio, donde Schmitt, de entrada, ubica la discusión que desarrolla en el contexto de su época.

La frase inicial de este trabajo reza así:

Nosotros en Europa Central, vivimos *sous l'oeil des russes*. Desde hace un siglo, su mirada psicológica ha escudriñado nuestras grandes nociones y nuestras instituciones; su vitalidad es lo suficientemente fuerte como para apoderarse de nuestros conocimientos y nuestras técnicas cual si fueran armas; su coraje para el racionalismo y para su opuesto, su fuerza para la ortodoxia en lo bueno y en lo malo, son avasalladoras. Han realizado la ligazón entre socialismo y eslavismo, que Donoso Cortés profetizó, ya en el año 1848, como el acontecimiento decisivo del siglo venidero (p. 79).

Es evidente que la amenaza mayor para Occidente la ubica Schmitt en ese lugar donde la combinación de una técnica en continuo crecimiento y puesta al servicio de un régimen autoritario, directamente totalitario, que ha demostrado estar dispuesto a no escatimar esfuerzos y medidas de cualquier tipo para quemar etapas y ponerse a la par de las naciones más industrializadas, es el ejemplo del tipo de amenaza que exige decisiones excepcionales, porque sabe cómo neutralizar la soberanía estatal y horadar los cimientos del Estado operando desde adentro de él. Valerse de la legalidad para destruir la legalidad.

Los rusos han tomado el siglo XIX al pie de la letra, lo han conocido en su núcleo íntimo y han sacado las últimas consecuencias de sus premisas culturales. Vivimos siempre bajo la mirada del hermano radicalizado, que obliga a seguir la conclusión práctica hasta el final. De modo totalmente independiente de prognosis de política exterior o interior, se puede afirmar algo determinado: que en el suelo ruso se tomó seriamente la antirreligión de la tecnicidad y que en él nace un Estado, que es en mayor grado e intensidad más estatal que otrora un Estado de los príncipes absolutos, como Felipe II, Luis XIV o Federico el grande. Una situación, ésta, que sólo es comprensible si se considera [aus] el desarrollo europeo del siglo pasado; lleva a cumplimiento y sobrepasa en pujanza ideas específicamente europeas y muestra, en proporciones enormemente incrementadas, el núcleo de la historia moderna de Europa (p. 80).

No quedan dudas de que Schmitt, como tantos alemanes, tiene puesto el foco de su atención en el régimen soviético, pues lo atemorizador es precisamente el

maridaje entre la vitalidad eslava y la intelección del ateísmo socialista y marxista no ya en términos espirituales, sino como premisa que obliga a entregarse de lleno al espíritu de la técnica, para dominarla y ponerla al servicio de la revolución comunista.

En la URSS alcanza su tangible realidad la paradoja capital, y conclusiva, del proceso de secularización en su punto más alto: cuanto más y mejor se neutraliza lo político, más se agudiza el conflicto liberado de toda normatividad, que tiene como objetivo el Estado. El punto básico de la actitud de protección es la decisión excepcional, pero ésta no puede tener lugar a causa de las neutralizaciones precedentes, cuyo coronamiento exitoso es la técnica: al ser lo neutral por excelencia, favorece a quien simplemente sepa utilizarla con la finalidad que se le ocurra, por ende, también está a disposición de los enemigos del orden estatal que sepan dominarla para sus fines.

Como ya vimos, esto es lo que está en curso en Rusia, que ha elevado a principio rector de su identidad la reformulación del principio westfaliano (el *cujus regio, ejus religio*) en *cujus regio, ejus oeconomia* (p. 87). El *oeil* ruso viene fortaleciendo su capacidad escópica a marcha forzada desde Pedro el Grande y llega al ojo avezado, a la absorción de lo nuevo *pro domo propria*, de los funcionarios del Partido Comunista.

En el «Estado soviético» (fórmula que Schmitt, insisto, no debería usar, porque el régimen dictatorial opresivo y totalizante del comunismo real destruye las articulaciones básicas de la estatalidad occidental) se ha acelerado el acceso a la técnica más actual para proveer la base material que la dictadura del proletariado necesita a toda costa (dispuesto a desmentir a Marx, quien no dudaba de que ni la revolución ni, menos aún, un régimen comunista eran posibles en países atrasados como Rusia, más allá de concesiones epistolares a sus seguidores eslavos).

24.

La opción para salir de la situación neutralizadora –la de la técnica como ámbito central– que debilita lo político y al mismo tiempo incrementa la conflictividad que lo político pretende neutralizar, desactivar, en aras del sistema de derecho moderno consiste para Schmitt en una renovación integral, *ab integro*.

Retomamos el tema ya visto al comienzo. Ante todo, recordemos cómo cierra Schmitt su escrito:

Reconocemos el pluralismo de la vida espiritual, sabemos que el ámbito central de la existencia espiritual no puede ser un ámbito central y que es impropcedente resolver un problema político con antítesis como *mecánico/orgánico* o *vida/muerte*. Una vida que no tiene frente a sí más que la muerte no

es ya vida, sino impotencia y desamparo. Quien no conoce otro enemigo que la muerte y nada divisa en su enemigo que no sea mecanismo vacío está más cerca de la muerte que de la vida, y la cómoda oposición entre lo orgánico y lo mecánico es en sí misma algo toscamente mecánico. Un agrupamiento que de su propio lado ve únicamente espíritu y vida y del otro muerte y mecanismo no constituye otra cosa que una renuncia a la lucha y tiene sólo el valor de un lamento romántico. Pues la vida no lucha con la muerte ni el espíritu con la falta de espíritu. Espíritu lucha contra espíritu. Vida contra vida, y de la fuerza de un saber íntegro surge el orden de las cosas humanas. *Ab integro nascitur ordo*.

Lo colegimos del final del ensayo que analizamos, cuando se proclama la necesidad y la posibilidad de una nueva fuerza espiritual, alternativa al espíritu de las presuntas neutralizaciones del conflicto extremo, las cuales han desembocado en la condición presente, donde la instancia mediadora prevaleciente, encargada de llevar la neutralización a su efectividad más exitosa, es la de la técnica. A esta fase conclusiva seguiría aquella otra caracterizada por la preeminencia de un «saber integral», que sostendrá «el orden de las cosas humanas». Con el virgiliano «*ab integro nascitur ordo*» cierra nuestro autor su ensayo²⁰ y anuncia que lo distintivo del nuevo estadio integralmente sería una revigorización de la soberanía en el cogollo de su función de mando, orientado a la protección del Estado.

25.

Sea como fuere, la historia ofrecerá la superación del estadio científico-tecnológico, de fuerte impronta economicista, que habrá de encontrar su superación en otro estadio que opere una neutralización todavía más aguda.

20. Schmitt, Carl, «Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen», en *id.*, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*. Duncker & Humblot, Berlin, 1963, pp. 79-95; cf. p. 95.

Independientemente de que Schmitt recuerde con alguna imprecisión el verso 5 de la famosa *Égloga IV* de Virgilio, éste es algo diverso; dice así: «*magnus ab integro saeculorum nascitur ordo*». Si se nos permite una traducción algo libre y ecléctica, proponemos ésta: «*el magno ordenamiento de las edades vuelve a generarse en su integralidad*».

Podría pensarse que su memoria no le fue totalmente fiel a Schmitt, pero también que decidió simplificar la cuestión, eliminando el hiperbólico adjetivo inicial; aludiendo a una renovación ética, política y jurídica integral, de raíz, bien lejana de la idea clásica de la reapertura y repetición de todo el ciclo, que está aconteciendo según el poema; evitando una proyección demasiado segura a un futuro necesario, impropio de un católico, y confiando en que «*ordo*» podría ser entendido de un modo más acotado, como si su referente fuera el Estado, en general, y el de Weimar, en particular. En este último sentido, Schmitt entiende que la república de Weimar (en rigor un Reich republicano) está amenazada por la inconciencia y/o irresponsabilidad de liberales y normativistas frente al peligro marxista, y por la táctica de los Partidos Comunistas fieles a las pautas leninistas emanadas desde Moscú, esto es, el socavamiento de la legalidad y de la legitimidad estatales valiéndose del sometimiento formal y aparente a las leyes constitucionales, de modo de aprovecharlas para horadar el sistema desde adentro y preparar el estallido revolucionario.

Schmitt imagina en sus trabajos el motivo central de una civilización del ocio, del tiempo económicamente improductivo que podría escapar a la paradoja de la técnica (cuanto más despolitiza lo político, más politiza en sentido contrario a lo político) y llegar a convertirse en una pacificación definitiva de la conflictividad inherente al ser humano. Pero esto sería la muerte de lo político. Sus subrogantes definitivos serían la gestión tecnocrática, una élite de tecnócratas, un hedonismo masivo, la espectacularización total mediante la participación –en alma todos, en cuerpo sólo algunos– en la pluralidad no ya de posiciones políticas, sino de... entretenimientos.

Schmitt no puede ver en esta variante más que un juego mental. Podrá no tener respuesta a si el hombre es bueno o malo, pero su pensamiento es que la persistencia de las estructuras más básicas de la soberanía estaría asegurada por un destino que el ser humano no puede someter a su arbitrario, sino que le es constitutivo: ser libre, posibilitado a decidir si vive bajo la ley o la desafía con su desobediencia.

No puede pensar una despolitización posterior a la de la técnica, porque los signos que puede haber percibido en su tiempo eran muy insuficientes como para inferir de ellos el anuncio de un pasaje a un estadio superior y superador.

Universidad de Buenos Aires