

Carl Schmitt: Topología de la técnica¹

ENRIQUE OCAÑA

"La vida, para el espíritu, no era el pasearse por una ciudad pavimentada con policías en todos los cruces: era un viaje oceánico, un primer y único viaje de exploración en el que cada uno tenía que elegir su rumbo."

GEORGE SANTAYANA, *El último puritano*.

Carl Schmitt inició su andadura intelectual bajo la sombra de Max Weber². La tesis sobre el desencantamiento occidental y el diagnóstico sobre la transformación del Estado moderno en máquina burocrática constituyeron dos poderosos estímulos para su reflexión sobre la técnica. Como jurista, Schmitt se resistió a la conversión de su propia disciplina, antaño emancipada de la teología, en mera técnica positivista. De ahí que desde temprano decidiera afrontar semejante destino con una meditación sobre la tecnicidad que se distingue por su concreción histórica. Si bien reconoció en la técnica fundamentos metafísicos, Schmitt se centró en el ámbito de la filosofía política y de la historia, sin asumir la problemática distinción heideggeriana entre *Historie* y *Geschichte*. Heidegger opuso su topología esencial a la propuesta jüngeriana de trazar una topografía descriptiva del nihilismo tecnológico³. Pensar la esencia de la técnica presupondría determinar su topos en la historia de la metafísica. Sin pretensión alguna de mediación reconciliadora, cabe afirmar que Schmitt ocupa un lugar polémico entre Heidegger y Jünger⁴. Localizar el espíritu de la técnica en la historia del racionalismo occidental presupone, sí, una topología, mas sin despreciar, por inesencial, la realidad social,

1 Este artículo forma parte de un trabajo de investigación que contó con una beca posdoctoral de la Fundación Caja de Madrid.

2 Cf. Norbert Bolz, *Auszug der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen*, Wilhelm Fink, München, 1991, p. 53 ss.

3 Sobre esta cuestión remitimos al capítulo "Trans lineam/de línea: Jünger y Heidegger" de nuestro libro *Más allá del nihilismo*, Universidad de Murcia, 1993, pp. 201-276.

4 No es nuestra intención reiterar el tópico hermenéutico de la común estructura de pensamiento decisionista. Cf. Christian Graf von Krockow, *Die Entscheidung*, Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart, 1958. Este artículo se encuentra más bien en deuda con el trabajo de J. L. Villacañas. "Técnica y política. O sobre el sentido del discurso esencial de Martin Heidegger en relación con el discurso político de Carl Schmitt" en *Estudios sobre Carl Schmitt* (ed. D. Negro Pavón), Fundación Canovas del Castillo, Madrid, 1996, pp. 425-463.

política e histórica, los espacios donde se desarrollan los antagonismos irreductibles de la modernidad: "El espacio es un 'Ereignis' y sólo 'Ereignisse' crean espacio"⁵. Su visión dialéctica de la verdad histórica como verdad única e irreplicable en el contexto de una estructura espacial concreta remite ciertamente a una determinada ontología. Según esta ontología, el ser histórico es inseparable de la constelación espacio-poder-derecho. Frente al desasentamiento (*Ent-ortung*) provocado por la utopía y el nihilismo tecnológico, Schmitt propone un asentamiento (*Er-ortung*) fiel al sentido de la tierra, lejos tanto de inverosímiles regresiones románticas como de ilusorias proyecciones hacia el futuro. En los años cuarenta, definió su difícil posición, comparándola con la de Tomás Moro: perseverar como *atopon*, es decir, ese estar suspendido en el punto presente entre el firme asentamiento y el total desasentamiento (*zwischen festester Verortung und utopischer Entortung*), entre el lugar habitable y el vacío inhóspito (*Unraum*)⁶. Como veremos, no es un mero juego de palabras afirmar que el proceso de desmagificación (*Ent-zauberung*) conduce, por mediación de la técnica, a un desasentamiento planetario (*Ent-ortung*)⁷.

1. Orígenes religiosos de la técnica moderna

Antes de elaborar en 1929 su crítica a la época de las neutralizaciones, Schmitt ya había aludido al tema de la técnica en un breve ensayo titulado *Catolicismo romano y forma política* (1923). Interesa destacar esta obra en la medida en que evidencia el trasfondo weberiano de sus consideraciones iniciales⁸. El lector de este opúsculo advierte una actitud polémica frente a la gran gesta de racionalización, atribuida por Weber, a las diversas sectas del protestantismo, especialmente al puritanismo. Siguiendo las huellas del sociólogo alemán, Schmitt reconoce que, en cuanto manifestación del trabajo humano, la actividad técnica constituye un fenómeno condicionado religiosamente. Sin embargo, ese ethos sobrevive al proceso de secularización como estructura inconsciente del *Geist* capitalista, vocado a transformar la naturaleza en objeto de ascesis intramundana y trabajo profesional. Institucionalizada en el Estado burocrático y en la empresa capitalista, esa nueva relación del sujeto con el mundo se emplaza en el centro de las grandes metrópolis industriales. Mas la emigración a ese solar secular hereda de sus ancestros religiosos una suerte de esquizofrenia. ¿A qué se debe, se pregunta Schmitt, que la conciencia del ciudadano moderno se sienta lacerada por antítesis entre técni-

5 C. Schmitt, *Der Nomos der Erde*, Greven Verlag, Köln, 1950, p. 36 [NdE].

6 C. Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951* (ed. E. F. von Medem), Duncker&Humboldt, Berlín, 1991, (17.1.48) [G].

7 En el *Glossarium*, Schmitt se refiere frecuentemente a la 'magia' del espacio: "Me esfuerzo, con pueril seriedad, como hombre 'antiguo' por conservar la magia del espacio" (23.1.48) "Magia y espacio se pertenecen mutuamente" (28.6.48).

8 En realidad, ya *Nordlicht* (1917) tiene por tema a la técnica, pero su complejidad exigiría otro artículo. Cf. C. Schmitt, *Nordlicht. Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*, Duncker&Humboldt, Berlín, 1991, pp. 59-72. El punto de partida de este opúsculo es la propia trama cósmica poetizada por Theodor Däubler: esa desmesurada epopeya poético-metafísica del espíritu de Occidente que, tras un estadio apocalíptico, culmina con la luminosa redención del planeta Tierra. Schmitt presenta a la tecnicidad como 'Betrieb' activada por una racionalidad instrumental susceptible de ser puesta al servicio de cualquier fin, por irracional que sea. La técnica imita a la deidad en cuanto su voluntad planificadora y previsoría seculariza la providencia divina, y en esa medida se asemeja a la figura del Anticristo. El ensayo contiene referencias polémicas a una figura clave en las meditaciones sobre la técnica en la época de Weimar, Walther Rathenau, quien criticó la era de la mecanización por su ausencia de alma (*Seele*). Además anticipa otros motivos filosófico-teológicos desarrollados posteriormente, e incluso parece haber influido en la obra de Ernst Jünger Cf. Martin Meyer, *Ernst Jünger*, Carl Hanser, Munich, 1990, pp. 400-404.

ca y naturaleza, ciudad y campo, mecanicismo y vida orgánica, espíritu y materia? ¿De dónde procede esa tendencia romántica a contraponer artefacto mecánico-metropolitano y naturaleza salvaje? Y, sobre todo, ¿por qué ese pathos vacilante que ora afirma uno de los extremos, ora se decanta hacia su antípoda sin lograr dar forma unitaria a su decisión?⁹ Típica de la estructura ocasionalista del sujeto romántico, incapaz de realizar su universo de posibilidades antitéticas en la realidad histórica¹⁰, esa indecisión es remitida, en primer lugar, a un dualismo religioso: el abismo protestante entre estado de naturaleza y estado de gracia¹¹. Tan sólo un espíritu torturado por la doctrina de la predestinación sería capaz de tender sobre esa sima una gran obra de ingeniería racional en cuanto compensación intramundana a su incertidumbre radical. Sin embargo, la voluntad de dominio protestante, con su aspiración a una constante autosuperación, con su obsesión por la salvación de su propia subjetividad, sufrirá irremediamente un extrañamiento respecto a la naturaleza, una incapacidad para cultivar orgánicamente el trabajo en el seno de la tierra.

He ahí el punto clave de la polémica schmittiana: el sentimiento, aún más, la racionalidad del catolicismo romano no conoce ese dualismo inherente a la subjetividad protestante. No se deja desgarrar por antítesis irreconciliables ni postula síntesis conceptuales como las desarrolladas por la filosofía de la naturaleza romántica. Los pueblos mediterráneos pertenecientes a la cultura católico-romana ejemplifican formas de vida material ajenas a ese espíritu esquizofrénico que ora romantiza la vida natural, ora entona himnos a la voluntad de poder técnica. Aun sufriendo duras condiciones de existencia, viéndose obligados, como puritanos y hugonotes, a emigrar a tierras lejanas, los pueblos católicos de origen campesino se mantuvieron fieles al sentido de la tierra¹². A diferencia de los movimientos de emigración puritanos, que, en vez de arraigar sobre el suelo, instauraron un dominio industrial sobre sus territorios, los emigrantes católicos, sugiere Schmitt, perseveraron en su nostalgia hacia la patria. Pero lo que se diría una sublimación de la añoranza por el terruño, con tintes del Angelus de Millet, presupone en realidad una estructura espiritual capaz de reconocer la comunidad mutua entre trabajo humano y génesis orgánica, entre naturaleza y razón; estructura cuyo bello sím-

9 Cf. C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1984, pp. 16 ss. [RK]

10 C. Schmitt, *Politische Romantik*, Duncker&Humboldt, 1991, Berlín, pp. 115-152. [PR]

11 Cf. C. Schmitt, RK p. 18. *Nordlicht* anticipa tal diagnóstico, mas en el contexto däubleriano de la oposición entre Occidente y Oriente y su diversa relación con la tierra: "El hombre debe ser activo, mas sólo puede alcanzar lo excelente como gracia. La naturaleza está grávida de pecado y sin embargo se transfigura. Se trata de algo tan ininteligible como la bondad divina y los sufrimientos. Pero no es otra cosa que el problema de Occidente". Cf. C. Schmitt, NL pp. 57-58.

12 Bajo la inspiración de Meitzen, profesor de historia de la agricultura, Weber consagró su tesis de habilitación a la historia agraria romana en la época imperial. Posteriormente realizó trabajos de investigación sobre la situación de los agricultores en el Este del Elba. Sin embargo, no era un asunto meramente académico. A finales del siglo XIX, la cuestión agraria era una cuestión eminentemente política y nacional que enfrentaba, por ejemplo, a prusianos y emigrantes polacos. Así, según Marianne Weber, su esposo abandonó la Sociedad conservadora Pangermana por considerar que ésta situaba los intereses del capital agrario — de los junkers — sobre los intereses del Estado nacional y de la germanidad, fomentando el establecimiento de agricultores polacos sobre territorio alemán: "lo que hace tan estremecedora la lucha económica entre alemanes y polacos es precisamente el hecho de que el progreso técnico hace que un tipo humano superior (el campesino alemán arraigado) sea desplazado por un tipo humano inferior (el temporero polaco)". Marianne Weber, *Max Weber. Una biografía*, Edicions Alfons el Magnànim, IVEI, Valencia, 1995, p. 362. En el caso de los temporeros polacos, Weber establece una correlación, no exenta de 'juicios de valor', entre nacionalidad, confesión religiosa (catolicismo) y actitud ante el trabajo, oponiéndola al tipo superior del campesino alemán protestante. Cf. Max Weber, "El Estado nacional y la política económica" en *Escritos políticos*, Alianza, Madrid, 1991, pp. 67-100.

bolo sería el arte de la viticultura y el concepto latino de urbe¹³. Se trataría pues de reconocer en ese espíritu un tipo de "humanidad que permanece siempre inaccesible al mecanismo de precisión de una moderna ciudad industrial."

Tales consideraciones anticipan el problema del nomos de la tierra, si bien Schmitt no ha establecido aún el vínculo decisivo entre ese espíritu puritano, ajeno a la tierra, y la decisión británica de fletar su existencia histórica como isla en una empresa náutica de control oceánico, preludio de su futura revolución industrial. En esta temprana toma de posición no se percibe antagonismo alguno entre irracionalismo telúrico y razón tecnológica. Por el contrario, su intención es mostrar que el concepto de racionalidad protestante no agota las reservas históricas de la ratio occidental¹⁴. Gracias a su capacidad para acoger e integrar oposiciones, la institución de la Iglesia católico-romana representaría, según Schmitt, un modelo de racionalidad material que, aun habiendo contribuido a impulsar el desencantamiento occidental, no se habría desarraigado por completo del subsuelo pagano-dionisiaco de los pueblos latinos. En realidad, Weber ya había señalado que tanto la construcción del Estado moderno como el nacimiento de las iglesias occidentales fueron obra de juristas pertenecientes a la tradición del racionalismo jurídico-romano, mientras que la empresa capitalista moderna presupone más bien el desarrollo de la racionalidad científico-técnica, estrechamente ligada a las diversas sectas del protestantismo en sus orígenes históricos¹⁵. Sin embargo, ese trabajo de racionalización, objeto de la apología schmittiana, no fue ajeno a una verdadera cruzada de exterminio entablada contra formas milenarias de vida campesina, inclinadas al entusiasmo báquico-orgiástico, mas reputadas de anti-higiénicas tanto por la inquisición católica como por la puritana. Como señaló Weber, en el cristianismo primitivo al no cristiano se le llamaba simplemente pagano, hombre del *pagus*, campo, siendo la glorificación religiosa de la piedad campesina producto de la modernidad¹⁶. Por otra parte, si la capacidad católica de abrazar psicológicamente a la naturaleza humana, como sugiere Schmitt, no favoreció el desarrollo de técnicas de producción basadas en la organización racional del trabajo, sí que movilizó, por el contrario, otras 'tecnologías del yo' orientadas hacia un dominio de los pliegues más ocultos del alma¹⁷.

Ya en 1911, en polémica abierta con Max Weber, el sociólogo alemán Werner Sombart identificó judaísmo y puritanismo en cuanto portadores religiosos del racionalismo económico. Interpretó la primacía capitalista de la especulación mercantil y su correspondiente afán de lucro oponiendo el

13 Según Weber, a diferencia del ascetismo puritano, Tomás de Aquino "estimaba que el trabajo en el mundo, aun cuando querido por Dios, pertenece al orden de la materia, siendo como el fundamento natural indispensable de la vida religiosa, éticamente indiferente por sí mismo, como el comer y el beber". M. Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión* I, Taurus, Madrid, pp. 74-75.

14 Cf. M. Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión* I, p. 265.

15 Cf. C. Schmitt, RK 23.

16 Frente a la religiosidad cristiana de carácter urbano, portadora de un incipiente racionalismo económico, el campesino extraurbano constituye una capa portadora de prácticas mágicas. Sin embargo, Weber reconoce que "la profecía de Zarathustra apeló, a lo que parece, al racionalismo (relativo) del trabajo campesino y ganadero ordenado, frente a la religiosidad orgiástica, atormentadora de animales, de los falsos profetas (probablemente, como el culto orgiástico combatido por Moisés, unido al desgarramiento bacanal de reses). M. Weber, *Economía y Sociedad* I, FCE, México, 1977, p. 378. Con un propósito bien diverso al de Schmitt, Carlo Levi nos ha legado un veraz testimonio literario-antropológico de las formas de vida campesinas en Ebohi, de su oposición tanto a la Iglesia como a la teocracia estatal de Roma, de su amor mágico-pagano a la tierra. Cf. C. Levi, *Cristo si è fermato a Eboli*, Einaudi, Turín, 1990.

17 Cf. M. Foucault, *Tecnologías del yo*, Paidós, Madrid, 1990, p. 48-49; *Hermenéutica del sujeto*, Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1994.

espíritu desarraigado del judío, pueblo nómada oriundo del desierto, a las comunidades nórdicas de campesinos y artesanos asentadas orgánicamente sobre el bosque. La relación abstracta del hebreo con la tierra explicaría su orientación hacia el tráfico especulativo; el arraigo concreto en el entorno ecológico germánico-romano permitiría que aflorara con pujanza originaria un espíritu de trabajo capaz de emancipar a la tecnología de la servidumbre impuesta por los dictados del mercado económico¹⁸. Schmitt debió de conocer la polémica sobre el origen del capitalismo entablada entre ambos sociólogos, pero si bien defendió la autonomía de la esfera política y el arraigo a la tierra, en realidad su reflexión se encaminó por derroteros distintos: no exaltó la irracionalidad romántica del bosque germánico ni convirtió su apelación telúrica en fundamento antisemita. En realidad, cabe ver en *Catolicismo romano* un ensayo intempestivo por salvar la racionalidad teleológica del trabajo humano, sin aceptar por ello la lógica instrumental de la racionalidad económica, supuestamente neutra o indiferente respecto a fines y valores: “la técnica moderna se pone al servicio de cualquier necesidad. En la economía moderna, a una producción estrechamente racionalizada corresponde un consumo completamente irracional”. En cuanto mecanismo funcional, añade Schmitt, la tecnología moderna satisface tanto la demanda de vestimenta como la de gas tóxico¹⁹. Crítica, por cierto, que compartirían tanto Benjamin como Adorno y Marcuse²⁰. Por el contrario, Schmitt considera que la Iglesia católica no proporciona fundamento metafísico alguno a la empresa de manipulación de la materia. Su capacidad institucional de representación personal sería incompatible con la empresa económica organizada según patrones funcionales e impersonales, inherentes a las leyes del mercado. Absolutamente privada de tradición, e incluso hostil a su pretensión de autoridad aurática, la técnica tiende a disolver el universo teológico de la *Repräsentation*. El empresario capitalista no ‘representa’ sujeto personal alguno, capaz de conferir autoridad al representante, sino que tan sólo se impone como agente que funciona con fines pragmáticos. Una vez desplazado el centro de gravedad histórico de la esfera teológico-metafísica a la económica, los conceptos de ‘representación’ y ‘función’ resultan inconmensurables²¹.

2. El Leviatán: Tecnicidad, Estado y neutralización.

En realidad, el catolicismo de Schmitt no desemboca en una teocracia política de viejo cuño, en un anhelo restaurador de la añeja alianza entre trono y altar, sino en una filosofía política que recurre metodológicamente a conceptos teológicos para desenmascarar sus secularizaciones. Sin duda, cabe incluirlo dentro de la tradición del ‘modernismo reaccionario’²². El opúsculo de 1923 aludía fugazmente a cómo en el siglo XVII se desarrollaron paralelamente la imagen mecanicista de la na-

18 Cf. J. Herf, *El modernismo reaccionario. Tecnología, cultura y política en Weimar y el Tercer Reich*, FCE, México, 1990, pp. 274-317. Ya el joven Hegel ofreció una descripción de la vida de Abraham como representante del *Geist* judío donde se señalaba su extrañamiento respecto a la tierra fértil y su alejamiento de la existencia estatal. Cf. G.W.F. Hegel, *Escritos de Juventud*, FCE, México, 1984, pp. 223-225.

19 C. Schmitt, RK 24-26.

20 En un agudo y precursor ensayo, John Norr destacó las deudas, no siempre reconocidas, que la teoría crítica mantiene con respecto a Schmitt, Jünger y Heidegger e incluso atribuye a estos últimos una comprensión de la técnica más consecuente que la sostenida por Marcuse en su fallida crítica a Weber. Cf. J. Norr, “German Social Theory and the hidden face of technology” en *European Journal of Sociology* XV, 1974, 312-336.

21 Cf. Roberto Esposito, *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bolonia, 1988, pp. 38 ss.

22 Cf. J. Herf, *Op. cit.*, pp. 246 ss.

turalidad y el aparato de poder estatal centralizado²³. Schmitt ya había tomado en préstamo de la obra de Otto Neurath, *Vollsozialisierung*, el concepto de 'tecnicidad' para referirse a la técnica racional del absolutismo político subyacente tanto al nacimiento del Estado como a la dictadura moderna. Si en los años treinta Benjamin atribuyó al fascismo el propósito de emplear la técnica como arma para manipular y configurar estéticamente a las masas, Schmitt retrotrajo el fundamento de esa práctica a los orígenes mismos del estatismo humanista y racionalista: "Del racionalismo de esta tecnicidad se deriva, en primer lugar que el artista constructor del Estado considera la muchedumbre humana que va a organizar estatalmente como un objeto para configurar, como un material. Es propio de las concepciones humanistas ver en el pueblo —la masa informe— [...] algo irracional, a lo que hay que dominar y conducir por medio de la razón"²⁴.

El Soberano crea el Estado moderno a partir de una decisión suspendida sobre el abismo de una nada normativa, en el estado de excepción, es decir, genera orden a partir del caos social. Apoyada en una técnica política y en sus correspondientes arcana, esta '*Entscheidung*' contribuye históricamente a neutralizar los antagonismos de las guerras civiles religiosas, imponiendo sobre el fanatismo sectario el orden unitario de la Razón de Estado. Sin embargo, en el universo polémico de la modernidad no cabe evitar la emergencia de nuevas agrupaciones políticas de amigos-enemigos: las guerras religiosas ceden paso a las guerras de liberación nacional y éstas desembocan en guerras coloniales y económicas. Frente a la fe pseudoreligiosa en la eficacia neutralizadora de la técnica, que postula mágicamente un nexo entre perfeccionamiento técnico y progreso moral, Schmitt explicita cuál es el verdadero núcleo de la tecnicidad moderna: no consiste tanto en un mecanicismo desalmado, como creían Walther Rathenau o Max Weber²⁵, cuanto en la imposición de un nuevo *Geist*: "es la convicción de una metafísica activista, es fe en un poder y dominio sin límites del hombre sobre la naturaleza, incluso sobre la *physis* humana"²⁶. Se trata pues de un espíritu fáustico con ascendientes puritanos que, tras superar su fase de renuncia ascética, se seculariza como utilitarismo y pragmatismo. Sin embargo, se diría que no llega a consumir de forma estricta el proceso de desmagificación, pues "la religión de los milagros y del más allá se convirtió, sin solución de continuidad, en una religión del milagro técnico, de las conquistas humanas y del dominio sobre la naturaleza. Una religiosidad mágica da paso a una técnica no menos mágica". Los sucesivos desplazamientos del centro de gravedad experimentados por el espíritu europeo desde el siglo XVI —desde la teología a la meta-

23 C. Schmitt, RK 28.

24 C. Schmitt, *La dictadura*, Alianza, Madrid, 1985, pp. 40-41. Sobre las afinidades entre Benjamin y Schmitt en sus respectivas concepciones de la técnica Cf. Enrique Ocaña, "Lenguaje, Naturaleza e Historia. Sobre la crítica de la técnica en la obra de W. Benjamin" en *Teoría*, 1996 (en prensa).

25 Weber distingue entre la 'máquina muerta' propia de la técnica fabril y la "máquina viviente que representa la organización burocrática con su especialización técnica del trabajo profesional...", atribuyendo a ambas un 'espíritu coagulado'. Cf. M. Weber, "Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada. Una crítica política de la burocracia y de los partidos" en *Escritos políticos*, Alianza, Madrid, 1991, p. 144. Sobre la 'Seelenlosigkeit' imputada por Rathenau al espíritu de la mecanización cf. especialmente "Zur Kritik der Zeit" (1912) y "Zur Mechanik des Geistes oder vom Reich der Seele" (1913) en *Walther Rathenau Gesamtausgabe II*, Gotthold Müller-Munich/Lambert Schneider-Heidelberg, 1977, pp. 17-296. En un temprano artículo, Schmitt reprochó a Rathenau el hecho de que su perspectiva se viera contaminada por el mismo espíritu de la época objeto de 'Kritik'. Aun reconociendo que su ensayo contenía elementos valiosos, Schmitt considera que la acusación de 'Seelenlosigkeit' suena más a lamento (Klage) que a crítica (Kritik). Cf. C. Schmitt, *Kritik der Zeit*, Die Rheinlande, Düsseldorf, 1912. Cit. por Ernst Schulin en *Zu Rathenaus Hauptwerken in Op. cit.*, p. 523.

26 C. Schmitt, "La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones" en *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 1991, p. 120.

física pasando por la moral humanitaria hasta culminar en la economía y en la técnica— no acaban por eliminar el substrato mítico del pensamiento occidental, si bien sufre, como los criterios de racionalidad, modificaciones semánticas²⁷.

En torno a la actitud romántica cristalizan oposiciones como máquina-organismo, materia muerta-espíritu viviente²⁸ mediante las cuales se renuncia a asumir la responsabilidad conflictiva inherente a las decisiones políticas, incluida la resolución necesaria para adueñarse de la técnica como instrumento del Estado, sin abandonarla a la dinámica del mercado. En ese sentido, Schmitt considera que el enemigo histórico de turno, el bolchevismo, ha mostrado mayor arrojo que el liberalismo europeo al asumir políticamente el destino de la técnica²⁹. Sólo un Estado autoritario, decidido a apostar por la primacía de la esfera política sobre la racionalidad económica, podría estar a la altura de su contrincante en la lucha por dominar la técnica planetaria e instaurar un orden sólidamente arraigado en la tierra. Sin embargo, Schmitt no abriga esperanzas cosmopolitas sobre la posibilidad de alcanzar un Estado mundial, una unidad política global absolutamente neutral. Se trata de una imposibilidad existencial y conceptual, dada su definición paranoíca del concepto de lo político³⁰.

En cuanto topología de la modernidad, la filosofía schmittiana de los años treinta localiza histórica y conceptualmente el problema de la técnica en el solar del Estado moderno, remitiendo su genealogía a la figura hobbesiana del Leviatán. Su objetivo es dilucidar desde la filosofía política los orígenes de esa máquina estatal cuya racionalidad participa del espíritu de la tecnicidad moderna en sentido amplio. En *Catolicismo romano* Schmitt había afirmado que “cuando el Estado deviene

27 Ya redactado este artículo nos llegó el ensayo de John P. McCormick que analiza los peligros políticos derivados de la mitologización (positiva o negativa) de la tecnología: en el caso concreto de Schmitt, la apelación al lenguaje del Anticristo para satanizar el espíritu de la tecnicidad, estrategia que, según el autor, se nutriría de la misma cantera mítica explotada por Nietzsche. Este documentado artículo, sensible a las paradojas internas de la obra de Schmitt, no presta empero la debida atención a la evolución ulterior anticipada ya en *Land und Meer*, cuyo nueva índole ‘mítica’ hace más complejo el análisis schmittiano. Por otra parte, recurrir a la Teoría Crítica como instancia más adecuada para valorar y comprender la técnica moderna no tiene en cuenta las atinadas observaciones del artículo de John Norrr arriba mencionado. Cf. John P. McCormick, “Dangers of mythologizing technology and politics. Nietzsche, Schmitt and the Antichrist” en *Philosophy & Social Criticism*, vol 21 n°4 p, Londres, 1995, p. 55-92. Se puede consultar nuestra traducción castellana en la revista DEBATS 55, Marzo, 1996, pp. 66-86.

28 Cf. C. Schmitt, RP 114. Aunque en *Romanticismo político* Schmitt critica sobre todo a Adam Müller, Schlegel y Novalis, también señala cómo el “dominio fichteano del mundo le parecía [a Schleiermacher] demasiado mecánico y técnico” puesto que “el mundo, el «no yo» es en Fichte la materia, susceptible de recibir la impronta del trabajo humano, y debe transformarse en causalidad absoluta y en absoluta actividad”.

29 No es extraño que Marcuse y Benjamin prestaran atención a las observaciones schmittianas sobre la técnica, pues el jurista alemán supo hilar fino al distinguir el positivismo tecnocrático del núcleo dialéctico -hegeliano- en la obra de Marx: “el salto al reino de la libertad sólo puede ser entendido de una forma dialéctica. No sería posible realizarlo únicamente mediante la técnica”. C. Schmitt, *Sobre el parlamentarismo*, Tecnos, Madrid, 1990, p. 71. Se ha señalado frecuentemente la influencia de Heidegger sobre la concepción marcusiana de la técnica, mas no debería olvidarse que Marcuse leyó atentamente los escritos de Schmitt (Cf. *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung* (1934)). Sin que sean mencionados, Schmitt y Jünger proyectan su sombra sobre muchas de las observaciones contenidas en el ensayo de Marcuse, “Some Social Implications of Modern Technology” en *Studies in Philosophy and Social Science*, vol 9, 1941, pp. 414-439.

30 Cf. Elias Canetti, *Masa y poder*, Muchnik, Barcelona, 1977, especialmente el capítulo titulado ‘Poderío y paranoia’, pp. 407-460. La siguiente afirmación de Levi puede referirse a la concepción schmittiana: “El ídolo estatal sólo puede mantenerse mientras tenga ante sí un extranjero: un enemigo necesario que deberá ser continuamente expulsado y continuamente vuelto a encontrar, una víctima providencial”. Carlo Levi, *Miedo a la libertad*, Ed. Alfons el Magnànim, Valencia, 1996, p. 105.

Leviatán desaparece el universo de la representación”³¹. Esta afirmación contiene en germen una idea que desarrollará de forma explícita en obras posteriores, a saber: en cuanto *machina machinarum*, el Estado moderno constituye “el primer producto de la época técnica”³². Con la reconversión del Estado como ‘macro-antropos’ en gran mecanismo, Hobbes dio el “paso metafísico decisivo” para la irrupción de la revolución técnico industrial: “todo lo demás, el desarrollo desde el reloj a la máquina de vapor y el motor eléctrico, la evolución química y biológica se deriva por sí mismo del desarrollo ulterior de la técnica y del pensamiento científico-natural y no necesita ninguna decisión metafísica nueva”³³. El fundamento metafísico de la técnica moderna arraiga tanto en un *Geist* fáustico-puritano cuanto en una peculiar filosofía del Estado, concretamente, en una red de metáforas heredadas del mecanicismo racionalista. Schmitt reconoce ciertamente que la filosofía política cartesiana todavía depende de la imagen del Estado como edificio erigido por un Arquitecto, cuyo entramado simbólico se nutre en el concepto renacentista de obra de arte³⁴. Aun no ha introducido en su concepción estatal la analogía mecanicista del reloj o del autómatas. Sin embargo, Descartes sentó las premisas de esa mecanización al interpretar el cuerpo humano como máquina animada por un espíritu. En este sentido, el aparato estatal hobbesiano presupone al hombre-máquina cartesiano, mas sólo una vez transferido el modelo antropológico al ámbito político se consumaría realmente la transformación del pequeño hombre en *homme machine*³⁵.

He ahí también el origen de la reducción del derecho a legalidad en cuanto mera función positivista de la maquinaria estatal. El funcionamiento de esos engranajes prescinden del universo de la representación personalista, puesto que, como ‘gran hombre’ mecanizado, el Estado deviene, en cuerpo y alma, *homo artificialis*: funciona o no funciona, genera orden o caos, impone obediencia o sucumbe a la desobediencia, mas ya no se define por su capacidad de representar a persona alguna. Sin embargo, Schmitt se cuida de incluir a Hobbes en la línea de pensamiento que conducirá a la antítesis irreductible entre interioridad orgánica y exterioridad mecánica. A su juicio, en Hobbes todavía existe un vínculo mítico entre mecanismo, organismo y obra de arte. Macro-hombre y dios, animal y máquina, el Leviatán fue en su origen un ‘mito de la Razón’ capaz de generar historia. Mas en su seno contenía la semilla de su propio ocaso: lejos de convertirse en monstruo totalitario, como parecía sugerir su imagen de omnipotencia horrenda y demoníaca, introdujo la escisión individualista

31 C. Schmitt, RK 36.

32 C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Hohenheim Verlag, Köln, 1982, p. 53.

33 Cf. C. Schmitt, “Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes” en *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie* v. XXX, Berlín, 1936, p. 630.

34 Cf. C. Schmitt, Op. cit., p. 622. Refiriéndose explícitamente a Descartes, *Teología política* (1922) ya había apuntado esta diferencia: “La imagen del arquitecto y del constructor del mundo (*Weltbaumeister*) todavía se representa de forma oscura el concepto de causalidad. El constructor del mundo es al mismo tiempo creador y legislador, es decir, autoridad legitimadora. Desde toda la época que se extiende desde la Ilustración hasta la Revolución Francesa el arquitecto del mundo y del Estado es el “*legislateur*”. Sólo cuando se desplaza este concepto teológico-político “la máquina comienza a andar por sí misma”. C. Schmitt, *Politische Theologie*, Duncker & Humboldt, Berlín, pp. 61-62.

35 Cabe recordar aquí las palabras del fragmento redactado, al parecer, por Schelling bajo la inspiración de Hölderlin: “De la naturaleza llevo a la *obra del hombre*. La idea de la humanidad primero — quiero mostrar que no hay idea del *Estado*, porque el Estado es algo *mecánico*, como tampoco hay una idea de una *máquina*. Sólo lo que es objeto de la *libertad* se llama *idea*. ¡Tenemos, pues, que ir también más allá del Estado! — Pues todo Estado tiene que tratar a hombres libres como engranaje mecánico; y esto no debe hacerlo; por lo tanto, debe *cesar*”. Hölderlin, *Ensayos*, Hiperión, 1983, pp. 27-28.

entre esfera privada y pública, dando lugar al Estado liberal y agnóstico del siglo XIX³⁶. Se suprimió, sí, la referencia al *magnus homo*, a la persona soberana del Estado, mas sobrevivió su armadura técnica: un gobierno centralizado, con ejército y policía, un aparato de administración pública y de justicia y una burocracia profesionalizada. La alusión al diagnóstico de Weber es evidente: el Leviatán mítico deviene máquina burocrática desencantada, jaula de hierro concebida como un sistema de legalidad positivista administrado por burócratas que sustituyen el principio hobbesiano de protección-obediencia por una noción positivista de 'Gesetz' reducida a 'Gehorsamserzwingungschance'. El sistema de coacción se refina científicamente, se funcionaliza y se torna tan impersonal como ubicuo. En última instancia el Estado deviene "maquinaria psicotécnica de sugestión de masas"³⁷.

El fundamento político-metafísico de la técnica moderna, institucionalizado en el Estado-máquina, se nutre en el miedo frente a una posible regresión al estado de naturaleza. La angustia ante la muerte busca refugio en la Razón de Estado como '*Befehlsmaschine*' con poder para ofertar seguridad y protección. Schmitt no disimula su admiración por el hecho de que el Estado hobbesiano aún incorporase un vínculo entre técnica y autoridad, capaz de neutralizar luchas civiles y religiosas entabladas entre las inconmensurables pretensiones de verdad de sectas y partidos. Sin embargo, aunque la máquina estatal deba asegurar la existencia física de la población, Hobbes no participa aún de esa fe optimista en el progreso encarnada por Condorcet, sino que asume una antropología pesimista, consciente incluso de la mortalidad y fragilidad del Leviatán: "*Plena securitas in hac vita non expectanda*". Hobbes no consume el espíritu de la técnica moderna, obsesionado por la fundación de 'utopías' de seguridad absoluta y supresión radical de la angustia³⁸. Schmitt se verá obligado a matizar esta tesis³⁹ para poder explicar con mayor concreción y plausibilidad el hecho de que precisamente la nación promotora de la Revolución industrial —Inglaterra— no asumiera el concepto hobbesiano de Estado, sino que, por el contrario, el Leviatán, monstruo marino por excelencia, fuera realizado históricamente por las potencias terrestres del continente europeo. A ese "*entscheidende metahysische Schritt*" imputado en los años treinta a Descartes y Hobbes deberá añadirse cierta decisión existencial: dar espaldas al espacio terrestre, soltar amarras y reconvertir esa metafísica activista del espíritu fáustico-puritano en una empresa náutica abierta a explorar los inmensos espacios oceánicos.

3. Tierra y mar: utopía y nihilismo.

Ya en el ensayo de 1938 reconoce Schmitt que el Estado hobbesiano sirvió de modelo infesado a los Estados absolutistas del continente europeo, sobre todo a Francia y Prusia, mientras que

36 Cf. C. Schmitt, LSH pp. 61-78. Desarrollando explícitamente esta idea schmittiana, Koselleck ha destacado cómo la crítica ilustrada arraiga en esa escisión entre moral y política, hombre interior y ciudadano, ética de la convicción religiosa y orden estatal supraconfesional introducida ya por el mismo Hobbes con el objeto de reforzar el poder absolutista y neutralizar la guerra civil religiosa. Cf. Reinhart Koselleck, *Crítica y Crisis*, Rialp, Madrid, 1965, pp. 25-71. Por otra parte, el Estado moderno, con sus técnicas y saberes institucionalizados en la la 'Polizeiwissenschaft' es, desde sus orígenes, individualizante y totalitario. Cf. M. Foucault, "Omnes et singulatim: hacia una crítica de la 'razón política'" en *Tecnologías del yo*, p. 140.

37 C. Schmitt, "END", p. 121.

38 Cf. C. Schmitt, LSH pp. 54-57.

39 Según Stefan Breuer "que el Estado del siglo XVII, como afirma Carl Schmitt en la línea de Max Weber, haya sido el primer producto de la era técnica, el primer mecanismo moderno a lo grande, es una de las leyendas de una ciencia que confunde el reino de las ideas con la realidad histórica". S. Breuer, *Burocracia y carisma*, Ed. Alfons el Magnànim, Valencia, 1996, pp. 47-48.

no logró arraigar en la Isla tras el período de los Estuardo. Inglaterra no asumió la tecnicidad estatista del Leviatán, pero –he ahí lo asombroso– logró convertirse en un imperio marítimo responsable tanto de una revolución espacial planetaria cuanto de una revolución técnico-industrial. ¿Cómo un pueblo tradicionalmente dedicado al pastoreo, refractario a institucionalizar la maquinaria estatal, pudo llegar a convertirse en primer sujeto histórico de la técnica moderna? ¿Que astucia dialéctica hizo posible que piratear sobre embarcaciones a vela por el espacio libre del océano se convirtiera posteriormente en una explotación de la naturaleza con la maquinaria de la revolución industrial?

Desde los años cuarenta la obra de Schmitt se esfuerza por dar cuenta de ese hecho histórico. La figura del Leviatán debió de haber sugerido que su transformación en máquina estatal presuponia un dominio oceánico, mas su destino trágico fue encallar en costa europea. De ahí que al paso metafísico dado por Descartes y Hobbes deba añadirse una decisión histórica, capaz de transformar la estructura geopolítica de la tierra y su relación con el mar como fase previa a la Revolución industrial. En su figura mítica, Hobbes barruntó fallidamente una verdad histórica e irreversible que, como reitera Schmitt, Hegel concretaría conceptualmente en el epígrafe 247 de sus *Grundlinien der Philosophie des Rechts*: “Así como la tierra, el suelo firme es la condición para el principio de la vida familiar, así el *mar* es la condición para la industria, el elemento vivificante que la impulsa hacia el exterior”⁴⁰. Schmitt suele citar sólo la primera parte del epígrafe hegeliano, mas su continuación aporta también elementos característicos del *Geist* subyacente a la *Technizität*: exposición al peligro, renuncia al goce y tendencia a la ganancia allende límites prefijados por la tradición. Ciertamente, Hegel no alude explícitamente a Gran Bretaña e incluso se diría que se refiere a un principio de validez histórico universal, anterior incluso a la modernidad, pues en otro contexto explica el espíritu emprendedor de la civilización fenicia, emancipado de la naturaleza, recurriendo también al ‘elemento vivificante’ del mar: “El hombre confiado en sí mismo, afronta y se hace dueño del poder natural más formidable, del mar. Entre los fenicios vemos, por primera vez, la osadía que se lanza a recorrer el mar y la industria, que transforma de múltiples modos los objetos de la naturaleza, para uso y ornato del hombre [...] Los babilonios y los nómadas dependen del suelo, que está fijo, y del curso del año y del sol, que determina la subsistencia toda del hombre; esto sucede también en Egipto. El alma dura del marino confía en la suerte, en el acaso. El mar es el elemento inconstante, donde los hombres se ven atentos a su inteligencia. [...] Este es un principio totalmente distinto del que consiste en recibirlo todo de la bondadosa naturaleza. Para la industria, la naturaleza cesa de ser un poder y es tratada explícitamente como algo sometido, como algo a lo que el hombre da una forma adecuada a sus fines, como algo a lo que el hombre imprime el sello de su actividad. El respeto a la naturaleza desaparece ante la confianza del hombre en sí mismo, ante la inteligencia que sabe dominar la naturaleza”⁴¹. Con los fenicios, dice Hegel, el *Geist* comienza a elevarse y a tomar conciencia, un espíritu que, como reza en *La Fenomenología*, se realiza en la historia con denuedo, lucha y trabajo. Se diría que en esa imagen del pasado asiático Hegel sueña el destino hecho realidad por el espíritu indus-

40 G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, Edhasa, Barcelona, 1988, p. 310. Schmitt reproduce este epígrafe y lo erige en fundamento de su topología de la técnica en diversas obras. Citaremos las más representativas: en la *Nachbemerkung a Land und Meer* (1942) [LuM], Klett-Cotta, Stuttgart, 1993; *Glossarium*, (11. 11. 48); *Der Nomos der Erde* (1950) p. 20; “Die Geschichtliche Struktur des heutigen Weltgegensatzes von Ost und West” (1955) publicado en el *Festschrift* dedicado al sesenta cumpleaños de Ernst Jünger en *Freundchaftliche Begegnungen*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, p. 165 [SdW].

41 G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, Revista de Occidente, 1974, Madrid, pp. 348-349. Cf. J. D’Hondt, *Hegel Secreto*, Corregidor, Buenos Aires, 1976, pp. 95-106.

trioso y aventurero de la Isla británica, pronta a halar la maroma, y no por el Estado prusiano, ligado aún a estructuras absolutistas, cercano al terruño campesino y confiado en las dádivas de la madre naturaleza⁴². Es como si Hegel hubiese disfrazado con ropajes fenicios a los marineros puritanos capitaneados por Acab, el personaje de *Moby Dick*.

Schmitt es consciente de que la historia de la humanidad ha conocido desde sus orígenes el contraste entre culturas enraizadas en la tierra y pueblos volcados a la mar. Sin embargo, el ejemplo aducido por Hegel correspondería a una conciencia preglobal del espacio donde todavía domina una visión parcial y mítica del mundo, es decir, donde aún no se ha instaurado sobre bases científicas una ordenación total del planeta con sus consiguiente relación entre tierra firme y mar libre. En términos del jurista alemán: un nomos, una repartición y división del suelo a escala planetaria. Tal contraste sólo adquiere un significado especial con la apertura de los grandes océanos y el descubrimiento del Nuevo Mundo. Sólo entonces acontece una verdadera revolución en la estructura espacial, propia del derecho de gentes europeo, pues la lucha desatada entre los Estados soberanos continentales y la isla británica por el dominio sobre el océano y las tierras ultramarinas inicia un proceso de repartición y ordenación del planeta que culminará con la muerte de un nomos iniciado hacia el siglo XVI: el orden espacial euro-centrista fundado en la división de suelo europeo en Estados soberanos con fronteras fijas, regido por un principio de equilibrio mutuo, cerrado territorialmente, pero abierto hacia un espacio libre e ilimitado para la adquisición de nuevos terrenos.

Conviene tener en cuenta que la meditación schmittiana sobre la técnica no puede ser separada de su visión jurídica. Esencialmente terrestre, el derecho presupone una unidad histórica concreta de *Ortung* y *Ordnung* sobre el suelo de la tierra⁴³; su condición histórica de posibilidad es una toma de tierra (*Landnahme*) que da 'lugar' a una determinada ordenación y repartición del espacio, es decir, a un 'nomos': "la toma de la tierra es el arraigar en el mundo material de la historia"⁴⁴. No en vano, recuerda Schmitt, la tierra es omnijusta para la conciencia mítica. Por el contrario, sobre el mar no puede crecer unidad alguna de espacio y derecho: no deja huella humana, cuya estela se desvanece como efímera espuma; se resiste a los arados de la Historia. Desde esta perspectiva topológica, el primer paso hacia el nihilismo de la técnica consiste en disolver tal unidad fundamental entre asentamiento y ordenación. Sin embargo, no cabe confundir el caos o la anarquía medieval, propia de un pluralismo de fuerzas asentadas sobre la estricta unidad de la República cristiana, con el fenómeno

42 Tras la paz de Campo Formio en 1797, Hegel recurrió en su escrito sobre la constitución alemana a una metáfora agrícola para exigir un Estado nacional centralizado que fructificase los estériles sacrificios ofrendados por las guerras imperiales: "tiene que ser la organización del todo y la disolución general lo que hace perder los esfuerzos y los sacrificios de los hombres individuales como si se tratase de organismos sin fruto alguno; y esta fatalidad, por más que se empeñen, destruye todos los resultados y consecuencias y los sitúa a la altura de un labrador que siembra en el mar o que pretende arar la roca". G. W. F. Hegel, "Frühschriften" 1 en *Werke*, Suhrkamp, 1969, p. 491.

43 C. Schmitt, NdE pp. 13-20.

44 Sobre el sentido del término 'nomos' cf. el cuarto colorario en *Der Nomos der Erde*, pp. 36-51 y el breve resumen en la nota a pie de página de *Land und Meer*, p. 71. Esclarecedora es su exégesis del concepto en Píndaro, Heráclito y Homero, donde todavía no se conoce la oposición entre nomos y physis, posible tan sólo cuando comienza a disolverse el orden de la polis. Schmitt se esfuerza por desentrañar el sentido originario, históricamente concreto, oculto bajo sus interpretaciones positivistas-legalistas, para mostrar su vinculación esencialmente espacial a la tierra, concretamente, a un acto histórico primigenio, mas recurrente en la historia, de asentamiento y ordenación del suelo; nomos denota algo esencialmente visible, como, por ejemplo, la fundación de una ciudad o una colonia. Cada época tiene pues su nomos, mas en la medida en que no cabe esperar una clausura de la historia, queda abierta la posibilidad de otras medidas y divisiones futuras.

moderno del nihilismo. Este comienza a imponerse históricamente con el efecto de *En-ortung* de las primeras proyecciones u-tópicas, cuya relación con el descubrimiento del Nuevo Mundo y la apertura de los grandes océanos no es accidental. Utopía y técnica tienen en común esa capacidad de movilizar el sólido asentamiento sobre el que se sustenta el orden terrestre, proyectándose hacia el mar o el aire⁴⁵. De ahí que las promesas utópicas de seguridad absoluta y de supresión de la angustia sean el reverso de una secreta conciencia de desarraigo terrenal. Pero el hecho esencial es una modificación del espacio que condiciona actitudes y formas de vida. En este sentido, tanto el burócrata que autoriza experimentos atómicos sobre atolones o lanza satélites al espacio extraterrestre, como el militante de Greenpeace que combate el desastre ecológico con una flota de helicópteros, participan de destino occidental del nihilismo.

Comentando la definición de utopía de Alfred Döblin, Schmitt anota con fecha de 16 de enero de 1948 en su diario un ejemplo radical de cómo el nihilismo desasienta (*ent-ortet*) al hombre: "Un fragmento de tierra se iguala al mar, se hunde en el océano; la población es evacuada como refugiados. Por primera vez en la historia. Utopía; anonadamiento de un firme asentamiento. Aniquilación (*Verwandlung einer sehr starken Ordnung ins Nichts. Vernichtung*)". Schmitt alude a la destrucción de la Isla de Helgoland por las tropas aliadas tras la Segunda Guerra Mundial. Por cierto, esta isla célebre por sus ingentes acantilados, fue cedida por Inglaterra a Alemania en 1890 a cambio de Zanzibar y otras colonias africanas. Antes de que fuera desmantelada tras la Segunda Guerra Mundial, constituía una fortaleza inexpugnable y estratégica para sus costas del Norte⁴⁶.

Hanna Arendt no parece haber desarrollado tan sólo ideas heideggerianas cuando interpretó el proceso weberiano de secularización occidental como un progresivo extrañamiento respecto a la Tierra (*Erd-entfremdung*). Antes que un tránsito desde la trascendencia de un más allá a la inmanencia de un más acá mundano, la modernidad se caracterizaría, a juicio de la autora, por un radical '*Welt-verlust*'. Weber demostró minuciosamente cómo fue posible desarrollar vocación hacia una ingente actividad intramundana sin que sus promotores se inclinaran a disfrutar del mundo, cuidándose tan sólo de la salvación de su propia subjetividad. El resultado no fue tanto una *Selbst-entfremdung* cuanto una *Welt-entfremdung*. Los acontecimientos históricos que impulsaron ese proceso de

45 Cf. C. Schmitt, NdE p. 36; 149-150. Schmitt se refiere en este contexto a Tomas Moro como inventor del término, mas en el *Glossarium* matiza que al escritor católico aún no se le puede imputar una superación total del nomos terrestre que preludie a la era técnica (15.5. 48) Otros rasgos distintivos del espíritu utópico serían la organización destinada a erradicar la angustia (10. 2. 48) o la eliminación planificada del humor y la ironía (12. 3. 48). No es extraño que Schmitt valore negativamente *Heliópolis* (1941), la utopía gnóstica de E Jünger cuyo héroe, Lucius de Geer, acaba abandonando el asentamiento isleño para trascender el espacio hacia universos extraterrestres.

46 En uno de sus 'paseos marítimos' por Helgoland, descrito en *El Corazón aventurero* (1938), Ernst Jünger contempla las colonias veraniegas de urias nórdicas que sobrevuelan el mar desde sus nidadas adosadas a los acantilados. Tras una bella descripción del vuelo de estas aves marinas extrae la siguiente conclusión: "hay muchas cosas que la conciencia histórica apenas podrá representarse. Por ejemplo, la manera tan desenfrenada, sin ley, en la que los dos aspectos de nuestro poder — el aspecto elemental y el aspecto de orden — alternan entre ellos como fuego y agua. Viajamos por este mundo como a través de una ciudad titánica, iluminada por el resplandor de pavorosos incendios, mientras que en uno de los extremos los operarios se afanan con proyectos de construcciones ciclópeas. Se ven suceder a gran velocidad imágenes de sordo y hondo sufrimiento, como si todo transcurriese en sueños, con aquella demoníaca invulnerabilidad del espíritu, en virtud de la cual éste domeña el caos bajo el dominio de sus luces, relámpagos y figuras cristalinas. Pero así como la imagen de la superficie marina se une con los ingeniosos movimientos de estas aves, tan semejantes a insectos, también cabe barruntar lugares (*Orte*) hacia los que convergen aquellos dos grandes motivos, fundiéndose el uno con el otro. Es posible que en esta unión se oculte la parte metafísica de nuestra misión". E. Jünger, "Das abenteuerliche Herz" en *Sämtliche Werke* 9, Klett-Cotta, Stuttgart, 1979, pp. 258-259.

extrañamiento terrestre serían fundamentalmente cuatro: el descubrimiento del Nuevo Mundo, la Reforma, la filosofía de la *Selbst-reflexion* y la Revolución científica, con su apertura a los espacios infinitos de la astronomía gracias a la invención de nuevos instrumentos como el telescopio⁴⁷. En realidad, Schmitt ya había diagnosticado ese extrañamiento terrestre en *Land und Meer* (1942), incluyendo referencias explícitas a los efectos de la revolución astronómica sobre la conciencia espacial⁴⁸; sugirió antes que Arendt un vínculo entre la apertura a espacios infinitos del universo, explorados con instrumentos astronómicos, y el descubrimiento de ilimitadas dimensiones oceánicas, exploradas con vehículos náuticos. No es extraño pues que la decisión inglesa de abandonar el hogar terrestre, la casa con firmes cimientos y valladares, pudiera, en cuanto respuesta histórica al desafío de la llamada de los grandes océanos, desembocar en empresas astronáuticas tipo 'Challenger'⁴⁹. Como recuerda Schmitt, antiguas doctrinas gnósticas se representaban la historia de la humanidad como un viaje a través de los cuatro elementos. Los desplazamientos del nomos histórico parecen recorrer dialécticamente una secuencia que va desde la tierra, pasando por el mar hasta el aire y el fuego. Mas no se trata de dar rienda suelta a ensoñaciones gnósticas o a una metafísica de elementos naturales intemporales. Sin pathos alguno de *Untergang*, Schmitt escribe estas palabras desde un contexto histórico, los años cuarenta, donde grandes potencias se enfrentaban sobre el planeta por dominar ya no sólo el mar, sino incluso el espacio aéreo⁵⁰, al tiempo que el progreso técnico amenazaba con conflagraciones universales desencadenadas por energías incontrolables.

47 H. Arendt, *Vita activa—oder vom tätigen Leben*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1960. p. 247. Entre el *Welt-verlust* o la *Erd-entfremdung* de Arendt y la *Ent-ortung* o *Raum-aufhebung* de Schmitt hay algo más que relaciones de parentesco. Gottfried Benn se refirió al mismo proceso con la noción de *Realitätszerfall* en su *Akademierede* (1932). No en vano abundan las referencias al poeta expresionista en el *Glossarium*, concretamente a su novela *Der Ptolomäer* (1947). Cf. (15.5.48). La relación entre ambos autores no suele ser señalada en la bibliografía sobre el tema, pero se sabe que mantuvieron correspondencia, que Benn asistió a una clase de Schmitt e incluso que el jurista alemán dedicó unos versos al poeta. En una de las cartas (marzo de 1943), Benn agradece a Schmitt el envío de un ejemplar dedicado de *Land und Meer*. Cf. Andreas Wolf, *Ausdruckswelt. Eine Studie über Nihilismus und Kunst bei Benn und Nietzsche*, Georg Olms Verlag, Hildesheim/Zurich/Nueva York, 1988, pp. 172 ss. Un pasaje de *Der Ptolomäer* muestra una afinidad notable con la visión schmittiana: "La destrucción del espacio mediante aparatos aéreos, ondas de radio, su disolución en la estratosfera, la posibilidad de hacer escala con la mirada y la planta del pie en una mañana en Africa, Europa y Asia, ha deformado hasta lo extravagante conceptos como nación, comunidad nacional (*Volksgemeinschaft*), y fronteras nacionales..."

48 C. Schmitt, LuM pp. 64-70.

49 Para una acerada crítica de la retórica moderna del 'desafío' técnico remitimos al ensayo de Rafael Sánchez Ferlosio, *Mientras los dioses no cambien nada ha cambiado*, Alianza, Madrid, 1987. Por cierto, Ferlosio comenta cómo Humboldt lamentaba que aborígenes asentados a orillas de inmensos océanos se contentaran con el cultivo de plataneros, y no se decidieran a lanzarse a los peligros de la caza de la ballena, pues, a su juicio, tal indolencia les hacía perder la oportunidad de desarrollar un espíritu empresarial e industrial.

50 Como ejemplo de la destrucción del nomos terrestre y de la irrupción funesta de un nuevo nomos del aire, cabe mencionar el infausto nombre del general italiano Giulio Douhet (1869-1930), representante de una filosofía de la estrategia militar aérea grávida de consecuencias nada halagueñas para la historia del siglo XX. Movidio por su interés por la ciencia y la técnica, Douhet desarrolló una extensa obra compuesta de manuales de estrategia militar aérea, dirigidos a la formación de militares profesionales: *Il dominio dell'aria; saggio sull'arte della guerra aerea*, Roma 1921, (reeditada en 1927 por el *Instituto Nazionale fascista di Cultura*). Su objetivo era aplicar la eficacia de los métodos científicos en el campo del arte bélico: fue el primer estratega en desarrollar una filosofía de la «guerra total» entre cuyos principios fundamentales destaca la utilidad del bombardeo de los centros de población como medio para socavar la moral ciudadana; se recomiendan como objetivo estratégico prioritario industrias y centros de población alejados del campo de batalla. Sobre la base de la experiencia de la guerra de 14, Douhet fue uno de los primeros teóricos en defender la justificación pragmática de la aniquilación masiva así como en preconizar la indistinción entre frente y retaguardia, combatientes y no-combatientes. Su manual *El dominio del aire* no sólo tuvo éxito en la Italia de Mussolini, sino que se ex-

El verdadero proceso de *Ent-ortung* no requiere lienzos apocalípticos, sino que trabaja cotidianamente transformando el viejo espacio vacío del Renacimiento en un campo de fuerzas para la energía, la actividad y el rendimiento industrial⁵¹. Ya en los años treinta Jünger señaló que en las representaciones de la física moderna y en el centro de las grandes ciudades se estaba gestando una batalla desconocida hasta el momento: no había átomo alguno, incluido el ser humano, que no fuera movilizado o que no estuviera en función del trabajo. La movilización había devenido total en un sentido ontológico⁵². Así concebido, el espacio equivale a lo movilizable por excelencia: deviene de la nada al ser y del ser a la nada. Guerra y paz se nutren de esa estructura polémico-anonadora. Ya no parece haber *Ort* alguno impermeable a las diversas técnicas humanas. En realidad, en los años cuarenta, Schmitt añora sin disimulo la escala humana del espacio, incluso el cuerpo, como patrón en virtud del cual recuperar dimensiones hospitalarias frente a la irreversible penetración tecnológica por medio de sondas, ondas o células ópticas que pretenden domeñar la *physis* humana⁵³.

Schmitt no despliega categorías ontológicas sin concretarlas en acontecimientos de la historia occidental, ya sea en la estructura pre-global de la República Cristiana, en la Europa configurada según el moderno *Ius publicum europeum* o en la desarraigada era planetaria de la técnica. En sus diarios, Schmitt explicitó los presupuestos ontológicos, los arcanos de su filosofía de la historia topológica en diálogo crítico con Nietzsche y Heidegger. En una entrada del 29 de agosto de 1950 Schmitt anota la siguiente cita de Heidegger: "pensar la localidad (*Ortschaft*) de la esencia del hombre y experimentar la verdad del ser". Y con un gesto típico de su pensamiento político-topológico añade el siguiente comentario: "La localidad. Se cuida de nombrar un lugar (*Ort*)". Es decir, la ontología esencial de Heidegger emigra hacia la interioridad apolítica tras su fallido intento de localizar en la Alemania hitleriana la relación tecnológica del *Dasein* con el ser. En la siguiente entrada de su diario, fechada el 1 de septiembre, reproduce la siguiente cita de Nietzsche: "Con sus hombros firmes el espacio resiste contra la nada. Allí donde hay espacio, hay ser". Y se pregunta: "¿Ha citado Heidegger alguna vez este pasaje?"⁵⁴. Otro pasaje del diario (5. 8. 48) nos aclara el vínculo entre ser, espa-

damente fuera de ésta en Francia (1932), en las escuelas de oficiales de aviación americana (1933) y en Alemania (1935). En 1942 se ofreció al público anglosajón una traducción completa de los principales escritos militares de Douhet. El fascismo tecnocrático-militar de Douhet, auténtico «futurista de la guerra moderna», fue también fuente de inspiración para los ejércitos de las «democracias occidentales» y recogió su sombría cosecha en el lanzamiento de bombas atómicas en Nagashaki e Hiroshima. Cf. Edward Warner, "Douhet, Mitchell, Seversky: les théories de la guerre aérienne" en *Les maîtres de la stratégie 2. De la fin du XIX siècle à Hitler*, Berger, 1982, pp. 245-267.

51 C. Schmitt, LuM p. 106.

52 A juicio de Schmitt, se trata en última instancia de una movilización onto-teológica: "El carácter total de la movilización consiste en que también el motor inmóvil de la filosofía aristotélica se pone en movimiento y es movilizado. Cesa entonces la vieja distinción entre contemplación (inmóvil) y actividad (en movimiento); también entonces se mueve el sujeto contemplativo y ya no puede reconocer ni demostrar con la seguridad de antaño al *ens perfectissimum*." G 23. 11. 47.

53C. Schmitt, G, 10. 10. 47; 16. 7. 48; 8. 3. 49. La reflexión de Schmitt sigue siendo válida para las nuevas formas de tecnología como los modernos medios de comunicación y las redes telemáticas. Como ha destacado Javier Echeverría, *Telépolis* no es localizable, no se caracteriza por estar. Su esencia es fluir, circular. Frente a las ciudades y casas clásicas, con estructuras espaciales estables, enraizadas y cimentadas en la tierra, las 'telecasas' están deslocalizadas: son ubicuas y móviles. La estructura de la telecasa sería básicamente temporal, no espacial. Cf. J. Echeverría, *Cosmopolitas domésticos*, Anagrama, Barcelona, 1995, p. 104, 113 y 170. Cf también *Telépolis*, Destino, Barcelona, 1994.

54 Cf. También G 6. 7. 51. Significativamente, este pasaje relaciona el término *Raum* con Roma y explica el afecto anti-romano como un afecto anti-espacial. Es evidente que Schmitt leyó atentamente a Heidegger, así como éste debió también de conocer su crítica a la capacidad neutralizadora de la técnica. Mas Schmitt no simpatizaba con la jerga del filósofo: "Er EK= sistiert, er west im Da; sein Sein is Da-Sein. Dadaismus [...] Haus, Hirt, Lichtung, tales son las palabras

cio, asentamiento (*Ortung*) y poder, por una parte, y por otra sugiere qué relación mantienen técnica y nihilismo con esta constelación ontológica, susceptible de concreción histórica: “La esencia del ser es ser espacial (*räum-liches Sein*), asentamiento (*Ortung*), espacio (*Raum*) y poder (*Macht*); no consiste en una sucesión temporal; es presencia (*Präsenz*), esto es, espacio. La impenetrabilidad de los cuerpos fue espacio y poder. Mas ahora todo ello ha cesado. La penetrabilidad sin fronteras ejercida por las ondas ya no es poder, sino influjo (*Einfluß*). Dios ha muerto significa: el espacio ha muerto, la corporalidad (*die Körperlichkeit*) ha muerto [...] En vez de ello impera un sometimiento bajo fuerzas. El espacio es poder presente (*präsenzte Macht*), no fuerza (*Kraft*). El tiempo no es ni una cosa ni otra; las fuerzas son poder que aún no han encontrado su asentamiento (*noch nicht geortete Mächte*); poderes son fuerzas que tienen su asentamiento (*geortete Kräfte*)”.

¿Cuál sería, según esta ontología, la esencia de la técnica? La tecnicidad moderna es fuerza (*Kraft*) sin asentamiento sólido, instrumento ubicuo de movilización total. No conoce fronteras, ni siquiera las que opone la corporalidad orgánica. Transformada en valor económico, la fuerza tecnológica tampoco puede pretender voluntad de poder, pues todo poder, como el encarnado por el Estado, es esencialmente político y presupone una localización espacial concreta, una unidad de derecho y espacio. Pero la técnica moderna tiene como efecto un desasentamiento global, una deslocalización, una desterritorialización. ¿Qué fuerzas poseerían el título de poderes? Desde el punto de vista histórico, instituciones como la *Respublica* cristiana medieval, la Iglesia católica-romana o el Estado absolutista moderno, es decir, fuerzas que desde su asentamiento sobre la tierra llegaron a crear formas estables que —como el *katechón* paulino— se opusieron a la nada. El tiempo existencial se hace presente en la constelación de espacio, poder y derecho como momento —‘*Augenblick*’— de la decisión⁵⁵. De ahí que la muerte de Dios⁵⁶ no signifique la afirmación del mundo, sino el comienzo de un doble

esenciales de ese Heidegger. Esa es su ‘*Echtheit*’, una pieza de oro en el cubo de basura de la polémica y un trozo de mantequilla filosófica en la lechería terminológica de la lengua alemana” (24.4.49); “Heideggereien: *Zeit zeitigt Zeit-tung Zeitung zeitigt Zeit* (9. 10. 49). Otras veces resta relevancia a la crítica del ‘*Man*’ e incluso le parece banal y kitsch su elucidación de términos como ‘*unheimlich*’ (5. 3. 48). En una carta a un amigo francés propone salvar a Kierkegaard del existencialismo ateo de Heidegger (11. 1. 48). Se aterra ante la posibilidad de que filósofos heideggerianos pretendan interpretar el sentido ‘profundo’ y ‘esencial’ del lenguaje jurídico (24.9.49). Con un gesto inverso al de Heidegger, Schmitt se queja de lo difícil que resulta pensar jurídicamente en alemán, especialmente, por carecer tal lengua de palabras autóctonas para ‘*Person*’ o ‘*Rechtssubjekt*’. Mas interesante, sin embargo, me parece la siguiente anotación donde se ponen de manifiesto sus afinidades topológicas: “El lenguaje es la casa del ser. Igualmente el derecho gracias a la unidad esencial entre derecho y lenguaje reconocida por Savigny. El detentador del poder criminal destruye la casa del derecho desde arriba, pero el magnicida destruye la casa del derecho en su fundamento. En Heidegger resulta grandiosa la ‘*originariedad*’ (*Anfänglichkeit*) de su lenguaje. Por ello descubre siempre de nuevo el espacio (*Raum*). Todo se le transforma en espacio. El pensamiento construye en la casa del ser; el lenguaje es la casa; ethos significa estancia (*Aufenthalt*), lugar del morar (*Ort des Wohnens*), por tanto espacio (*Raum*)” (26.4.49). Para la relación que Heidegger establece entre ‘*Raum*’ (*spatium*), ‘*Räume*’ y ‘*Ort*’ cf. “*Bauen Wohnen Denken*” en *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Tübingen, 1967, pp. 19-36.

55 En *Der Nomos der Erde*, Schmitt reconoce el peligro de insistir en el origen espacial de los conceptos, concretamente de la noción de *nomos*, pues ello puede conducir fácilmente a problemas filosóficos abstractos como el de la relación supuestamente antitética entre tiempo y espacio (NE 44). En su bello ensayo *Hamlet o Hecuba. La irrupción del tiempo en el drama*, Pre-Textos/Universidad de Murcia, 1993 (traducido por Román García, coautor también de su estudio introductorio junto a J.L. Villacañas), Schmitt ha mostrado de forma concretísima cómo el tiempo histórico penetra en el ‘espacio’ escénico y cómo, a su vez, este espacio público condiciona la capacidad creativa del sujeto.

56 “Dios ha muerto, significa el espacio ha muerto, la corporalidad ha muerto”. Esta alusión presupone el trasunto teológico de la ‘encarnación’ del verbo divino. En cuanto la técnica transforma la sustancialidad corporal en un proceso de entidades y funciones invisibles, su efecto podría compararse a la reducción de la Iglesia visible a “un proceso místico-

proceso que lleva tanto a una disolución espacial⁵⁷ cuanto a un debilitamiento de instancias firmes de decisión. Por eso, por indeseables que fueran las guerras sujetas al *Ius gentium europeum*, no lograron alcanzar el grado de destructividad de la guerra total⁵⁸. Que la técnica genere caos en vez de orden, o mejor, que aniquile o anonade el nomos terrestre entraña un problema eminentemente político: que no exista poder alguno capaz de superar la impotencia que supone ser dominado, según la dialéctica del amo y el esclavo, por una fuerza como la técnica, cuyo progreso parece haber escapado a todo control humano.

No se trata pues de una filosofía de la historia universal que reduzca los antagonismos espaciales a simples antítesis en el desarrollo lógico de un concepto. La topología schmittiana asume una estructura dialéctica en cuanto considera que la decisión de convertir la Isla inglesa en una nave fue la respuesta históricamente única e irreplicable a una llamada (*Ruf*) oriunda de la historia: el desafío lanzado por la apertura del espacio de los grandes océanos a la existencia histórica de un pueblo. La respuesta engendró a su vez otro fenómeno concreto: la técnica moderna⁵⁹. Frente a la oposición establecida por Ernst Jünger en *La emboscadura* entre nave (Titanic o Leviatán) y bosque, Schmitt afirma que la oposición fundamental para esclarecer el destino de la técnica sería más bien la existente entre navío y casa. Ya en los años treinta se sintió fascinado por la imagen jüngeriana del Estado moderno como destructor de guerra⁶⁰. Mas en los años cincuenta considera que el elemento opuesto es

irreal", a un *corpus mere mysticum*. Cf. C. Schmitt, "Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung" en *Summa* 1917/1918, n. 2, pp. 71-80. Dignas de mención son también las observaciones del *Glossarium* sobre la incineración técnicamente planificada en cuanto *Ent-ortung* del cementerio, en cuanto aniquilación del postrer espacio donde reposa el cuerpo humano. La *Erd-entfremdung* afecta también a la *Be-erdigung*. (12. 3. 48 / 15. 6. 51). Afirmaciones como "Die Ort des Grabes ist die Geschichtlichkeit" (7.3.48) o la cita de Nietzsche "Nur wo Gräber sind, gibt es Auferstehungen" (2. 7. 48) pertenecen también a este contexto teológico. No sin cierto patetismo melancólico, mas con la veracidad de la experiencia de la posguerra, Schmitt expuso su vivencia del espacio con las siguientes palabras: "me esfuerzo, con pueril seriedad, como hombre 'antiguo', por conservar la magia del espacio. No pretendo apresarlos y menos aún producirlos (*herstellen*); mas deseo conocerlos y de ese modo conservarlos para otros [...] Puedo ver el postrer espacio, mi tumba; la veo disolverse; mi patria (Heimat), el río, todo destruido; pero me mantengo bien asido. Me hundo con ellos y ellos se hunden conmigo. El *arcanum* de mi vida" (23. 1. 48). Schmitt comparte con Jünger ese respeto sagrado por el 'espacio' del cementerio e incluso por el acto mismo del enterramiento como fundamento onto-teológico, como humus de la humanidad. Ambos mencionan en sus respectivas obras la anticipación utópica de la incineración masiva de cadáveres mostrada por Huxley en *Brave New World* (1932).

57 Schmitt ve en el 'horror vacui' pre-moderno un barrunto sensible al nihilismo por parte de pueblos que aún conservan una conciencia firme del espacio. Cf. C. Schmitt, LM 67.

58 Sobre esta cuestión léase el clásico ensayo de Roger Caillois, *Bellone ou la pente de la guerre* (1963). Hay traducción castellana: *La cuesta de la guerra*, FCE, México, 1975.

59 C. Schmitt, SdW 151 ss.

60 C. Schmitt, LSH 77. Esa imagen aparece tempranamente en la obra de Jünger. Ya en 1927 encontramos una primera referencia no exenta de pathos: "Esa materialización de una voluntad férrea, toda carbón y acero, aceite, explosivos y electricidad, tripulada por un equipo especializado desde el admirante hasta el maquinista, imagen de la precisión mecánica más avanzada, servida por trabajadores y directores, funcional en grado máximo, compuesta de 'miles de objetos' y, sin embargo, por otra parte, dispuesta a ser sacrificada en segundos por fines ignotos, que tan sólo pueden ser objeto de fe, incandescente, despedazado, naufragando con sus banderas ondeantes, feneciendo en el eterno sentido, en momentos en los que el destino mismo parece embriagar la sangre, bajo el ¡hurra! de los moribundos...". E. Jünger, "Nationalismus und modernes Leben" en *Arminius* 8, 1927, pp. 5-6. Dos años después, en *Feuer und Bewegung* (1929) y en *Das Wäldchen* 125 (1929) se establecerá la conexión entre navío, técnica, voluntad de poder y Estado moderno. Y en 1932 vuelve a emerger tal símil: "La imagen que hoy hemos de hacernos del Estado no se asemeja a un vapor de pasajeros o a un buque mercante; se parece, antes bien, a un navío de guerra en el cual rigen una simplicidad y economía supremas y todos los movimientos se efectúan con una seguridad instintiva". E. Jünger, *El Trabajador*, Tusquets, Barcelona, 1999, p. 192.

más bien la casa y no el bosque. El puerto del que parte y al que arriba el barco no es como la puerta hospitalaria de la casa. Por otra parte, la edificación no presupone un *Geist* activo y movilizador, extraño a la *physis*, sino que, como recordaba Schmitt en *Catolicismo romano*, se establece de forma natural sobre el terreno que labora y labra⁶¹. Evidentemente, no se alude al urbanismo de un Le Corbusier, donde la casa deviene 'máquina de residir'⁶², sino más bien a la morada campesina que aflora sobre la tierra tal pujanza orgánica, mas sin perder su condición de artificio o construcción humana, es decir, sin reproducir antítesis románticas entre técnica y organismo. Tanto el barco como la casa son creaciones humanas e históricas, si bien entrañan formas distintas de relación técnica con la naturaleza. No se trata, como en Jünger, de la oposición polar entre imagen primordial (bosque) e imagen refleja (navío), esencia inmóvil e ilusión dinámica⁶³.

Mas al margen de esta matización cabe preguntarse por el vínculo que une el barco como tal a la técnica específicamente moderna. Pues en principio la mediación entre ambos fenómenos no resulta evidente sin presuponer el peculiar *Geist* que decide fletarse y materializarse a la larga —como ocurre con las flotas balleneras actuales, lejanas ya del epos bíblico-homérico de Melville⁶⁴— en verdaderas industrias flotantes, especializadas en la explotación racional de la naturaleza viviente. En un cierto sentido, la técnica explota la superficie terrestre como el barco surca la mar. La nave es un vehículo funcional cuya proa se orienta hacia un horizonte tan aparentemente ilimitado como el del progreso tecnológico. El mascarón no recibe 'los dones de la naturaleza', sino que se yergue altivo frente a un elemento hostil. Debe vencer una angustia profundamente arraigada en el inconsciente mítico de la razón. No parece casual que Francis Bacon escogiera como emblema de la ciencia nueva una carabela con sus velas al viento doblando las Columnas de Hércules hacia la conquista del Nuevo Mundo⁶⁵. O que Victor Hugo se refiriese en su poema 'Pleno cielo' al hombre del siglo XX navegando a través del éter en una especie de nave mágica, una aeroscafo imaginario formado por una mezcla de mecánica newtoniana y pitagorismo que avanza sobre los "osarios de la historia" hacia un futuro libre de todo mal⁶⁶. Y como colofón, que Otto Neurath, cuyo concepto de tecnicidad tomara

61 A raíz de una noticia periodística sobre una pareja de ancianos que —inmunes a la histeria colectiva— se negaron, ante los requerimientos de las autoridades, a abandonar su viejo caserío amenazado por las grandes inundaciones del País Vasco, Rafael Sánchez Ferlosio comenta: "las viejas gentes fundan en sí mismas, sin delegarla en nadie, su propia protección, bien aplomadas sobre su mismo suelo, como los fuertes muros de la casa a que confían sus vidas". Rafael Sánchez Ferlosio, *Vendrán más años malos y nos harán más ciegos* Destino, 1993, Barcelona, p. 115.

62 Sobre la relación sagrada entre casa, cuerpo y cosmos desde la perspectiva de la ontología arcaica y los efectos de su secularización Cf. Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Labor, Barcelona, 1985, p. 49 y pp. 145 ss. En realidad, esta oposición quizás no haga justicia a Le Corbusier, si se recuerda que su *Carta de Atenas* (1942) principiaba con la siguiente máxima: "La journée solaire de 24 heures rythme l'activité des hommes". Cf. Le Corbusier, *Principios de urbanismo*, Ariel, Barcelona, 1979. Además, se proponía como meta una "integración de hombre-naturaleza-cosmos", una "integración metafísica de máquina-naturaleza y de vida espiritual". Cf. G. Zarone, *Metafísica de la ciudad*, Pretextos/Universidad de Murcia, Valencia, 1993, pp. 45-46.

63 Cf. E. Jünger, *La emboscadura*, Tusquets, 1988, Barcelona, p. 128.

64 Cf. C. Schmitt, LuM 30. Sobre la relación entre el espíritu monomaniaco del capitán Ahab, capaz de arruinar el objetivo racional de la embarcación puritana, y la irracionalidad del desarrollo tecnológico cf. Arnold Pacey, *La cultura de la tecnología*, FCE, México, 1990, p. 135.

65 Jean Servier, *Historia de la utopía*, Monte Avila, Venezuela, 1969, p. 267.

66 Recuérdese cómo caracterizó Nietzsche al escritor francés: "Victor Hugo: o el faro junto al mar del sinsentido". F. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 1982, p. 85. Los dos últimos poemas dedicados al siglo XX exhiben sendos títulos significativos: 'Plena mar' y 'Pleno cielo'. En el primero, la humanidad va a la deriva a bordo del Leviatán, férreo navío de guerra que "representa el viejo mundo". Por cierto, Victor Hugo se inspiró en el nombre real de un gigantesco vapor inglés construido en 1853. Cabe recordar que Fulton, el inventor de la máquina de vapor aplica-

en préstamo Schmitt, escribiera sobre su 'Ciencia Unificada' aquello de "somos navegantes que tienen que transformar su nave en pleno mar, sin jamás poder desmantelarla en un dique de carena y reconstruirla con los mejores materiales. Sólo los elementos metafísicos pueden eliminarse sin dejar huella"⁶⁷.

¿Sería posible, se pregunta Jünger, permanecer en la nave y al mismo tiempo no sólo conservar, sino también fortalecer las raíces que aún siguen ligadas al fondo primordial? Pues a la postre ¿no es la técnica un vástago de ese "paisaje cambiante" donde "están ocultas fuentes primordiales de energía", "manantiales de abundancia, veneros de poder cósmico"⁶⁸. ¿Es posible alentar esta esperanza ante el nuevo nomos venidero de la tierra? Frente a la extensión planetaria de la técnica Schmitt se planteó en los años veinte la siguiente cuestión: "a qué hombres correspondería el tremendo poder vinculado a una civilización económica y técnica que comprendiese el conjunto de la tierra"⁶⁹. Sin duda, ni la Alemania nacional socialista ni la Unión soviética lograron asumir la responsabilidad política de hacerse portadores legítimos de tamaña fuerza convirtiéndola en poder bien asentado. Mas los nuevos burócratas vocados a gestionar tecnocráticamente el futuro de Europa tampoco parecen estar a la altura de esa tarea. En realidad, semejante forma de hablar induce a error. ¿Existe siquiera un 'sujeto' al que imputar tal responsabilidad? Dicha pregunta presupone ya el 'espacio unitario de la representación', la posibilidad de un control global sobre las turbulencias locales⁷⁰.

En todo caso, incluso en los momentos más aciagos, cuando la técnica bélica surcaba fatalmente los espacios planetarios, Schmitt no pareció perder su fe en el sentido profundo de la historia: "Mucha gente sólo ve un desorden sin sentido donde en realidad un nuevo orden pugna por impartir un nuevo sentido". No se nos avecina la nada, pues "también en las más amargas luchas entre las viejas y las nuevas fuerzas nacen formas justas y se configuran proporciones plenas de sentido."⁷¹ Ciertamente, incluso en un 'Estado mundial' sería imposible neutralizar los antagonismos inherentes a la existencia política. Mas, en última instancia, la topología histórico-política presupone un arcanum teológico, capaz de contrarrestar la fuerza apocalíptica de la técnica: "Tengo fe en el Kate-

da a la navegación, colaboró junto con Laplace en la propuesta de construcción de naves submarinas y torpedos con el objeto de asegurar a Francia la prepotencia marina en aquella época. Este parece ser el trasfondo histórico de la ensoñación poética de Hugo. En 'Plein ciel', el navío aéreo supera el espíritu belicoso del Leviatán, deja atrás el elemento abismático del océano y comienza el progresivo dominio 'pacífico' del aire, "rompiendo todos los lazos terrestres": "¿Hasta que distancia se alejará de la tierra?" Sin embargo, la nave mágica de Victor Hugo parece haber sublimado sus viejas raíces terrenales: "Va labrando en el abismo; va horadando esos surcos/ donde crecían los gritos..."; "hace germinar la vida humana en aquellos campos/ Donde el segador eterno sólo había sembrado ponientes y cosechado auroras". Victor Hugo, *La leyenda de los siglos*, Cátedra, Madrid, 1994, pp. 318-319.

67 O. Neurath, "Proposiciones protocolares" en *Positivismo lógico* (ed. A. J. Ayer), FCE, México, 1981, pp. 206-207.

68 E. Jünger, *La emboscadura*, p. 94.

69 C. Schmitt, *El concepto de lo político*, p. 87.

70 "A lo sumo cada uno domina su acción y sus efectos locales, en una proximidad que es, a menudo, pequeña. Pero, a fin de cuentas, ¿quién domina la integración global de esa red, de ese sistema hipercomplejo de fuerzas, energías, conflictos o efectos en retorno? La respuesta a esta pregunta siempre se da, justamente, en el espacio unitario de la representación. La respuesta a la pregunta ¿quién? nombra a alguien que se presenta como dominador de las leyes globales... Las ideologías, las filosofías de la historia, las teorías del Estado, las morales universales están todas escritas en el espacio de la representación, donde, de lo local a lo global, las secuencias y consecuencias son racionales y dominables". Michel Serres, *El paso del noroeste*, Debate, Madrid, 1991, p. 74. Sería interesante confrontar la topología del caos elaborada por Serres, donde juega un papel tan importante la metáfora náutica, con la topología schmittiana.

71 C. Schmitt, LuM pp. 106-107.

chon: constituye la única posibilidad de comprender la historia como cristiano y descubrir su pleno sentido”⁷².

En cuanto ciudadanos librados al caos de los espacios planetarios⁷³, en cuanto ‘caopolitas’ se nos plantea una pregunta irremediable: ¿existe hoy un poder, capaz de contener el efecto desequilibrador del desarrollo tecnológico? ¿o más bien constituye el caos en cuanto tal un principio espontáneo generador de orden, un principio autónomo que no exige instancias centralizadas de decisión para imponer un equilibrio externo?⁷⁴ El propio Schmitt estableció una analogía entre micro-partículas y macro-partículas en el ámbito de la ciencia física y micro-unidades y macro unidades en el ámbito del espacio socio-político. Aun más: en las relaciones postuladas por la física constata una proyección de las relaciones socio-espaciales de modo análogo a como en Hobbes se dio una relación de correspondencia entre el macro-antropos estatal/micro-antropos individual y el mecanicismo cartesiano de la época. No obstante, a su juicio, en la actualidad la relación entre micro-política y macro-política del poder tiende a devenir irracional e ininteligible⁷⁵. Respecto a la técnica ¿qué clase de poder puede regular la relación entre caos y orden a escala planetaria? Quizas debamos renunciar a esa voluntad de control global, e incluso a la añoranza del terruño elevado a espacio planetario, y acostumbrarnos a la idea de que desde siempre, incluso sobre el suelo más firme, no hemos hecho sino bogar sobre el caos.

72 C. Schmitt, G (19. 12. 47 y 11. 1. 48) “La historia mundial ya ha perdido frecuentemente su sentido; pero ella tan sólo pierde el sentido que vosotros le dais y en virtud del cual pretendéis dominarla” (1 . 9. 49). Según la carta segunda a los Tesalonicenses, el término griego kat-echon designa un fuerza ‘qui tenet’ al mal, lo que durante la Edad media dio lugar a la creencia de que la fuerza del Imperio cristiano era una barrera que contenía o retrasaba el fin del mundo, el poder aniquilador del Anticristo. Cf. C. Schmitt, NdE pp. 28-32. En su estudio sobre Theodor Däubler, Schmitt cifró ya su templado optimismo como teodicea, opuesta a la sospecha de Marción: el mundo no es la obra de un demiurgo maligno, una creación malograda, cuyo mal no puede ser reparado por deidad alguna y que condena al universo material a la absoluta falta de sentido y finalidad. Cf. C. Schmitt, NL p. 64.

73 Cf. C. Schmitt, G, 10.10.48; 27.1.49 “Grundlinien des Denkens: vom Chaos zum Kosmos; vom Naturzustand zum Staat” (18.6.49).

74 Cf. Ilya Prigogine, *Tan sólo una ilusión. Una exploración del caos al orden*, Tusquets, Barcelona, 1988.

75 Tales consideraciones se plantean en una carta a Pacual Jordan, autor de *Bild der neuen Physik* (1948). Cf. G 22. 4. 48.