

## «El mito más fuerte reposa sobre lo nacional»: Carl Schmitt, Georges Sorel y *El concepto de lo político*

LUIS ALEJANDRO ROSSI

Univ. Nac. de Quilmes (Argentina)

¿Puede atribuirse a la teoría política de Carl Schmitt una filiación soreliana? Sin duda, Schmitt tenía en gran estima al escritor francés y, a diferencia de Lenin, por ejemplo, que lo consideraba «un confusionista notorio», cita aprobatoriamente a Wyndham Lewis<sup>1</sup> cuando éste declara que «Georges Sorel es la clave de todo el pensamiento político contemporáneo» (Schmitt, 1996: 78). Schmitt remite explícitamente a Sorel para fundamentar su concepción de la nación como un mito, así como para explicar la política como una actividad regida por las fuerzas movilizadoras de los mitos. La remisión de Schmitt a Sorel es paradójica, pues muestra a un católico tradicionalista interpretando la política a partir de las líneas establecidas por un teórico sindicalista, de fuertes lazos con el anarquismo y autor de una personal revisión del marxismo. No obstante, la relación existente entre la obra de Schmitt y la de Sorel ha ido perdiendo importancia entre los intérpretes del *corpus* schmittiano hasta quedar relegada a un segundo plano. Las menciones del autor francés son escasas y como de pasada. Una muestra del desdibujamiento actual de la figura intelectual de Sorel en la exégesis schmittiana aparece en el hecho de que un intérprete reciente, al reseñar la constante atención que Schmitt otorgaba a las novedades intelectuales francesas, ubique a Sorel entre los autores católicos leídos por el jurista alemán, casi sin mencionar su actividad como intelectual del sindicalismo revolucionario (Dahlheimer, 1998: 152-153). Esta consideración menguante de la relación entre ambos autores hubiera sorprendido a los contemporáneos de Schmitt. En efecto, cuando dos de sus coetáneos señalan la filiación intelectual de Schmitt, la conexión con Sorel es inmediata, así, Karl Vossler escribe a Benedetto Croce en 1933: «[...] Carl Schmitt, autor de libros de derecho público y político, discípulo hasta cierto punto, de Georges Sorel [...]»<sup>2</sup> del mismo modo, Hermann Heller afirma en 1931: «Carl Schmitt, en Alemania, partiendo del sorelismo francés, del nacionalismo y del catolicismo ataca en brillantes escritos a la democracia liberal [...]»<sup>3</sup> (Heller, 1985: 41). Por otra parte, debe notarse que la difusión de las ideas de Sorel fuera de Francia y de Italia se produce recién acabada la Primera Guerra Mundial. Schmitt se consideraba con cierto orgullo el introductor de las ideas de Sorel en Alemania y afirmaba que su artículo sobre la teoría política del mito (publicado en 1923 como capítulo de *La situa-*

*ción histórico-espiritual del parlamentarismo actual*) «a menudo es señalado como la primera introducción de las teorías políticas de Georges Sorel en Alemania. Ello no es totalmente correcto, en cuanto que la primera referencia a Sorel en términos de teoría constitucional se encuentra en mi libro *La dictadura*, 1921 [...]»<sup>4</sup> (Schmitt, 1994: 11). ¿Esta filiación soreliana que algunos de sus contemporáneos le atribuyen sin demasiados reparos era nada más que un tópico que no resistió el paso del tiempo o indicaba que las concepciones de Schmitt tenían una importante impronta soreliana? En este artículo nos proponemos examinar el alcance de la relación entre ambos autores con el objetivo de determinar hasta qué punto la obra de Sorel permite comprender temas centrales de la teoría de Schmitt, especialmente en la formulación que ésta alcanza en la edición de *El concepto de lo político* de 1932.

Cualquier intento de relacionar a Schmitt con Sorel debe explicar cómo ello es posible si Sorel es un autor esencialmente *antipolítico*, mientras que Schmitt ambiciona dar con un criterio que explique en qué consiste lo político. En la teoría soreliana sobre la violencia es central, como se sabe, la contraposición entre la huelga general política y la huelga general proletaria como dos posibilidades antitéticas según las cuales el proletariado puede orientar su acción. La huelga general política es la que está dominada por los partidos políticos (especialmente el socialista) y sus representantes, los cuales, a juicio de Sorel, terminan por convertirse en una especie de aristocracia obrera que ya no tiene interés en acabar con el dominio de clase, puesto que ha transigido frente a los intereses de los partidos burgueses y se propone fortalecer el poder del Estado, no abolirlo. Jaurès era, en opinión de Sorel, el epítome de esta posición que traiciona los intereses de la clase obrera. El antipoliticismo de Sorel se explica, según Schmitt, por el hecho de que el autor francés razona dentro de los parámetros característicos del pensamiento economicista comunes al capitalismo y al socialismo:

El gran empresario no tiene un ideal diferente del de Lenin, esto es, una «tierra electrificada». Ambos disputan únicamente acerca del método correcto de electrificación. Los financistas americanos y los bolcheviques rusos se hallan juntos en la lucha por el pensamiento económico, es decir, en la lucha contra los políticos y los juristas. En esta alianza se encuentra también Georges Sorel [...] [Schmitt, 1984: 22-23].

El pensamiento económico es esencialmente objetivista, busca impedir la distorsión subjetiva que implica el dominio de los políticos en el gobierno de los asuntos humanos y reemplazarlo por un poder establecido sobre bases económicas, esto es, objetivas. Esta evidente divergencia de Schmitt con Sorel alcanza también al tema del Estado. El objetivo último de Sorel es su abolición, el de Schmitt su fortalecimiento contra las tendencias pluralistas y economicis-

tas que lo debilitan. Esta somera reseña alcanzaría para descartar cualquier parentesco; sin embargo, si Schmitt consideraba que Sorel era la clave para todo el pensamiento político contemporáneo, ello significa que a su juicio esa obra contiene un conjunto de ideas acerca de la política que se han vuelto imprescindibles para comprender los acontecimientos ocurridos desde la Revolución Rusa en adelante. Por tanto, aunque los fines políticos de ambos autores hubieran sido opuestos, la exposición de los temas sorelianos que aparecen en los escritos de Schmitt atenuará esta divergencia y aparecerán importantes coincidencias.<sup>5</sup> De ningún modo éstas se presentan de forma tal que permitan leer los escritos de Schmitt de la década del veinte como una mera repetición de Sorel, sino que algunos tópicos del escritor francés son utilizados por Schmitt para conformar una matriz en la que articula ideas provenientes de otros autores. Sorel le brinda a Schmitt un conjunto de grandes temas que éste utilizará como base para su argumentación filosófico-política, especialmente para esa peculiar síntesis de Hobbes y la filosofía católica de la contrarrevolución, quizás, el rasgo más distintivo de Schmitt.

Hay una primera cuestión metodológica en la que coinciden Sorel y Schmitt: los conceptos tienen un sentido instrumental, no pueden ser establecidos como conceptos puramente teóricos e independientes de toda finalidad no cognoscitiva. En el caso de Sorel, el objeto principal de este recaudo metodológico es el concepto «lucha de clases». La lucha de clases es «el alfa y el omega» del socialismo y no un «concepto sociológico para uso de los doctos», sino «el aspecto ideológico de una guerra social perseguida por el proletariado contra el conjunto de los jefes de industria» (Sternhell, Sznajder, Ashéri, 1994: 99).<sup>6</sup> Schmitt acepta plenamente esta perspectiva que liga todo concepto a un uso polémico específico:

[...] todos los conceptos, las representaciones y los términos políticos tienen un sentido *polémico*; tienen a la vista una oposición concreta cuya consecuencia última es el agrupamiento amigo-enemigo (que se manifiesta en una guerra o en una revolución), y se vuelven abstracciones vacías y fantasmales cuando esa situación desaparece [Schmitt, 1996b: 31, énfasis del original].

Además del valor pragmático del instrumental teórico utilizado, esta coincidencia apunta hacia una asunción del conflicto como la situación primaria en la que todo ser humano puede encontrarse. Por más que según Schmitt el agrupamiento amigo-enemigo sólo se manifieste en el caso extremo, la realidad referida por los conceptos no puede ser pacificada por completo, por tanto, no hay posibilidad de que los conceptos políticos dejen de corresponder o de estar en relación con las posiciones desplegadas en un conflicto específico. Tanto para Sorel como para Schmitt, los mismos términos centrales que nos dan la clave de la situación a comprender («lucha de clases» en Sorel, «lo político» en

Schmitt) y que organizan los otros conceptos en torno a sí, expresan primariamente una situación de conflicto, el cual es asumido como una invariante. Schmitt establece el conflicto como criterio distintivo de lo que denomina «lo político», esto es, si la conflictividad es la nota inherente a la relación que pueden mantener los agrupamientos de seres humanos entre sí, un mundo pacificado y sin conflictos sería igual a un mundo sin política, un mundo tecnificado y utópico en el que los problemas se deciden «objetivamente», es decir, apolíticamente, ya que el presupuesto de toda política es que la guerra permanezca como posibilidad última (Schmitt, 1996b: 33). A pesar de que Schmitt atribuye a Sorel un tecnocratismo como el mencionado más arriba, en el autor francés se repite la misma conciencia del carácter inextinguible del conflicto:

La idea de huelga general es tan motriz, que arrastra en su estela revolucionaria a todo lo que toca. Gracias a ella, el socialismo se mantiene joven, las tentativas para lograr la paz social parecen infantiles, y las deserciones de los compañeros que se aburguesan, lejos de desanimar a las masas, las excitan más a la rebelión; en una palabra, que la escisión nunca corre peligro de desaparecer [Sorel, 1976: 193].

Ambos autores expresan, a través del instrumental teórico utilizado, la permanencia del conflicto, al que ubican en esferas diferentes, pero que en ninguno de los dos casos puede ser suprimido. El conflicto toma así un carácter cuasie-sistémico y antropológico. Sorel sostenía, citando a Clemenceau, que «quien vive, resiste; quien no resiste, se deja descuartizar a pedazos» (Sorel, 1976: 123). Sorel no ve escapatoria al conflicto violento, éste se generalizará si la burguesía persigue la paz social a causa de su cobardía; pero una burguesía conquistadora también se dirigirá a un conflicto violento, ya que su ímpetu tensará aún más la lucha de clases. En Schmitt, esta inevitabilidad del conflicto es expresada a través de un enfoque antropológico: toda teoría política presupone haber podido decidir de alguna manera la cuestión de si el hombre es o no un animal peligroso para sus semejantes, tema que Schmitt identifica con el problema tradicional acerca de la maldad o bondad naturales del hombre. Sin embargo, nuestro autor especifica aún más la cuestión y afirma que toda teoría política «auténtica» considera al hombre como un ser dinámico y peligroso (Schmitt, 1996b: 61). Estamos frente a un círculo, sólo una teoría política auténtica reconoce la peligrosidad del hombre, si no lo hace, no alcanza el rango de teoría política. Política y conflicto pasan a ser términos idénticos, dado que el criterio que permite distinguir lo propio de la primera es el segundo, pero éste, a su vez, se explica en relación con lo público, el cual no se entiende sin alguna referencia a lo político.<sup>7</sup> El conflicto pasó de ser una posibilidad presupuesta en la acción colectiva de los seres humanos para convertirse en un supuesto antropológico de sabor hobbesiano, pero cuyo fundamento es en última instancia

teológico y tan originario como el hombre mismo,<sup>8</sup> por lo tanto, imposible de suprimir.

La esfera en la que el conflicto se manifiesta es aquella que, a juicio de cada uno de estos autores, tiene prioridad por sobre las otras. Para Sorel, ella es la sociedad, más específicamente, la producción, punto de partida natural para un autor que se reivindica como marxista; la lucha de clases es, en consecuencia, social y no política; para Schmitt, por el contrario, esa esfera es la política, que es, de acuerdo a su propia teoría, aquella donde se da la oposición más intensa y extrema y toda otra oposición se vuelve tanto más política cuanto más se acerca al punto extremo de la agrupación amigo-enemigo (Schmitt, 1996b: 30).

A esta imposibilidad de erradicar el conflicto corresponde naturalmente, también en ambos autores, un *pathos* bélico y heroico. El mito de la huelga general encuentra su valor último en el heroísmo que propone a los obreros:

Es preciso que los socialistas estén convencidos de que la obra a la que se consagran es *una obra grave, temible y sublime*; sólo con esa condición podrán aceptar los innúmeros sacrificios que requiere una propaganda que no puede procurar ni honores, ni provechos, ni siquiera satisfacciones intelectuales inmediatas. Aun cuando la idea de huelga general no lograra más resultado que el de tornar más heroica la noción socialista, sólo por ello debería ser considerada como dotada de inapreciable valor [Sorel, 1976: 199, énfasis del original].

Schmitt deja ver la misma admiración por el coraje y la voluntad, más allá de la idea particular que mueva a la lucha, y el mismo odio hacia el relativismo propio de la democracia liberal, carente de certezas. Esta actitud es manifiesta en su rechazo a las fuertes críticas que Kautsky hacía a la praxis revolucionaria y violenta de los bolcheviques:

Como argumenta con razón Trotsky contra el demócrata Kautsky: en la conciencia de las relatividades no se percibe el coraje de utilizar la violencia ni de derramar sangre [Schmitt, 1996: 77].

Este *pathos* bélico vuelve a aparecer en la conclusión agregada a la segunda edición de su obra *Romanticismo político*; allí Schmitt diferencia la irracionalidad del esteticismo romántico de aquella propia del mito y afirma al pasar que:

Esto no es la irracionalidad del mito, pues la creación de un mito político o histórico se origina en la actividad política, y el tejido de razones, a las cuales tampoco puede renunciar, es emanación de la energía política. Sólo en la guerra real nace el mito [Schmitt, 1925: 225].

De este párrafo podría derivarse un silogismo como el que sigue: si el mito político se origina en la actividad política, y dado que sólo en la guerra real nace el mito, la guerra real es la actividad política por excelencia. Presentar las cosas como si éste fuera el sentido último de las ideas de Schmitt sobre el problema quizás sería extremar la cuestión,<sup>9</sup> pero sin duda aparece aquí una línea de pensamiento que no se desprende arbitrariamente de los escritos de Schmitt. A pesar de que en todo *Romanticismo político* no hay una sola cita de Sorel, el aire soreliano del párrafo arriba mencionado es evidente. El vitalismo de Sorel, cuya fuente principal es Bergson y, en menor medida, Nietzsche, aparece en este pasaje de manera transparente. Para esta fecha (1925), Schmitt ya ha desarrollado su teoría de la soberanía, la cual, sin duda puede calificarse de decisionista, pero todavía no ha establecido de manera definitiva su conceptualización de lo político, la que apunta a su nominalización y en la que este vitalismo quedará en un segundo plano. En *Romanticismo político* hay también otra definición de la política, procedente de la 1.ª edición (1919) y que tiene un aire algo menos soreliano, pero, de todos modos, también vitalista: «La fuente más importante de vitalidad política, la fe en el derecho y la indignación por la injusticia [...]» (Schmitt, 1925: 177). Evidentemente, ésta sería una definición bastante más cercana a una concepción tradicional de la política, puesto que hay un objeto propio de ella y al establecer una relación entre política y justicia, tiene un cierto carácter sustancialista y de búsqueda de un parámetro objetivo (a diferencia del criterio amigo-enemigo, que tiende a nominalizarla). No obstante, también aquí aparece la idea de una fuente de vitalidad de la que surge la actividad política, aunque esta fuente es más cercana a una posición racionalista, al estar referida a la justicia, mientras que la teoría soreliana del mito, como el mismo Schmitt lo señala, explica la política exclusivamente a partir de factores irracionales. En estas obras anteriores a *El concepto de lo político*, la política es entendida como una actividad ligada a flujos de energía y las razones que justifican el mito político son emanaciones de esta energía, esto es, racionalizan e intentan expresar por medio de conceptos aquello que está contenido de manera completa y suficiente en el mito y que es captado intuitivamente. La fuente de creación de estas imágenes canalizadoras de las energías que se vuelcan en la actividad política es la guerra. En *Romanticismo político* Schmitt ejemplifica esta interpretación al remitir al cambio de significado del término «nación» en el plano de las ideas y su equiparación con «pueblo» a partir de las guerras desatadas por el Estado *conquérant* jacobino. A pesar de que en esta obra no trata el surgimiento del concepto nación como un mito político de manera explícita, sino que dedica gran parte de su exposición del tema al modo en que Bonald y De Maistre dan un significado histórico y concreto a esa idea de nación, la hipótesis de la secularización presentada en la introducción de esta obra puede acercarnos a una interpretación de este tipo.<sup>10</sup> Una vez que el horizonte de las ideas políticas se ha transformado y los revolucionarios establecen

que la nación es objeto del amor y de la obediencia antes reservados a Dios, nada impide a una consideración posterior entender este culto como un mito político en los términos de Sorel; creemos que ésta es la dirección en que se mueve el sentido de la argumentación schmittiana. Una cita de Schmitt —las instrucciones impartidas por Robespierre el 16 de noviembre de 1793 a los patriotas de Lyon: «el republicano no reconoce otra divinidad que la patria» (Schmitt, 1925: 87, nota)— criticando a los historiadores que interpretan el culto del Ser Supremo sólo como un instrumento de la política jacobina y no quieren ver en él un nuevo tipo de religión secular, apoya la idea antes nombrada acerca de la guerra como forjadora de mitos políticos. Al igual que el texto citado más arriba, esta nota tampoco figura en la primera edición de 1919, lo cual muestra cómo se va fortaleciendo en el pensamiento de Schmitt la hipótesis de la guerra como la fuente primaria de los mitos políticos. Podría decirse que en esta cuestión Schmitt va más lejos aún que el propio Sorel, pues en el autor francés el belicismo está ligado esencialmente al mito de la huelga general, por la propia naturaleza de éste, pero no lo está a los mitos sociales en general. En efecto, cuando Sorel expone algunos mitos célebres para ilustrar sus ideas, nombra el pronto retorno de Cristo para los primeros cristianos, la renovación del cristianismo por parte de Lutero y Calvino, las esperanzas promovidas por la Revolución Francesa y los sueños mazzinianos de unificación italiana (Sorel, 1976: 184), esto es, Sorel no ve en la guerra la única fuente de los mitos, tal como cree Schmitt.

Este *pathos* bélico que aguarda el inicio del combate final se repite en las conclusiones de las obras de Schmitt que datan de esta época, de forma que al lector no le quepan dudas acerca de la urgencia que la decisión requería. Además de *Romanticismo político* aparece también en *Teología política* (conclusión del último ensayo), *Catolicismo romano y forma política* (conclusión) y en *La situación histórico-espiritual del parlamentarismo actual* (conclusión). ¿Cuál es este combate? De acuerdo a la obra que se tome, los contendientes de este combate final parecen variar, aunque no su inexorabilidad. En la *Teología política* aparece bajo la convicción de Donoso Cortés de que había llegado la batalla final entre la autoridad y la anarquía, en *Catolicismo romano...* es expuesto como la lucha entre la civilización occidental europea y el «socialismo ateo de los anarquistas rusos». Creemos que la formulación definitiva es la que presenta al final de *La situación histórico-espiritual del parlamentarismo actual*,<sup>11</sup> el contraste neto resultante del enfrentamiento entre sí de los únicos mitos posibles del mundo contemporáneo: el mito de la lucha de clases y el mito de la nación.<sup>12</sup> Las otras formulaciones, aunque están incluidas en obras con fuertes rasgos antiliberales, permitirían, sin embargo, una contemporización con las ideas liberales.<sup>13</sup> En esta última, en cambio, Schmitt presenta claramente su convicción de que el liberalismo es incapaz de enfrentar las exigencias de esta batalla, pues no puede recrear un nuevo sentido de autoridad, por tanto, no

tomará parte en ella. Tanto el mito de la lucha de clases como el de la nación son los dos únicos mitos verdaderamente canalizadores de las energías políticas porque la misma teoría del mito prueba que «el racionalismo relativo del pensamiento parlamentarista ha perdido su evidencia» (Schmitt, 1996: 89). Este argumento es, otra vez, circular. El liberalismo está agotado porque la misma concepción de la política que implica la teoría del mito niega la concepción liberal; obviamente, el problema es determinar hasta qué punto la teoría del mito era una elucidación correcta de la política contemporánea. De todos modos, en Schmitt ello responde ante todo a una convicción antiliberal de fondo que se articula en diversos argumentos (la desaparición de las condiciones sociales y políticas que permitían la vigencia del principio espiritual del parlamentarismo —el principio de la publicidad—, la incapacidad del liberalismo para poder construir un nuevo mito, la existencia misma de la teoría del mito como prueba de esa incapacidad, la imposibilidad del liberalismo de llegar a una decisión frente al caso excepcional), dicha convicción, a su vez, se apoya en esta vivencia apocalíptica, provocada, evidentemente, por la situación política europea posterior a la Revolución Rusa y, en especial, por el peligro de revolución en Alemania. La forma en que Sorel interpreta el concepto marxista de «lucha de clases» como preludeo a la «batalla napoleónica» le permitirá a Schmitt integrar a Donoso Cortés en esta misma concepción, pues el escritor español coincide con el francés tanto en el antiparlamentarismo como en la certeza apocalíptica. Podemos afirmar, entonces, que la teoría política schmittiana se propone elucidar este combate —el mismo del que habla Sorel, la potencia del mito de la lucha de clases— el cual es el telón de fondo sobre el que se despliegan los conceptos políticos y en el que, como Schmitt señalaba en el párrafo citado más arriba, intentan intervenir.

La exposición anterior nos permite sostener que la teoría de la violencia de Sorel es el prisma a través del cual Schmitt analiza las concepciones de Marx, así como las de Lenin y Trotsky. Podría decirse que su interpretación del fenómeno bolchevique es retrospectiva, ya que busca en el pasado la clave que explique la crisis revolucionaria que vive la Europa de los años veinte. Schmitt la encuentra en la novedad proporcionada por el *Manifiesto Comunista* (y no en *El Capital*). Ella explicará la dirección tomada por el desarrollo histórico ocurrido hasta la Revolución Rusa. El carácter retrospectivo de esta lectura se advierte en que el sentido del presente es explicado a partir de un acontecimiento cuya gravidez de significaciones determina el conjunto del desarrollo histórico. Para poder mantener semejante interpretación histórica, Schmitt, a su vez, debe reinterpretar la teoría marxista, por ello no considera conceptos importantes y privilegia otros. Esta interpretación muestra un marcado sesgo soreliano, especialmente en lo que concierne a la lucha de clases. En primer lugar, Schmitt deja de lado rápidamente todos los aspectos relativos a la dialéctica entre la dinámica de las fuerzas productivas y la de las relaciones de producción, considerando que

por ese camino el marxismo se dirige hacia una concepción puramente determinista, esto es, técnica, que volvería imposible el salto al reino de la libertad, puesto que sería el salto al reino de la pura tecnicidad (Schmitt, 1996: 66). Estos conceptos centrales de la interpretación materialista de la historia son puestos al margen sin más trámite porque representan un obstáculo para el desarrollo de una concepción *política*, tal como Schmitt entiende este término. Esto no significa imputar al marxismo un carácter meramente economicista, sino que va más allá, porque Schmitt renuncia a considerar todo concepto que trate el conflicto dentro de una formación económico-social en términos de una dialéctica impersonal, es decir, en términos que relativicen la voluntad humana y presenten el conflicto en cuestión como inherente al desarrollo histórico de esa formación económico-social. Este enfoque del marxismo centrado de manera casi exclusiva en la lucha de clases también aparece en Sorel; al autor francés le interesa todo aquello que acentúe el conflicto y rechaza cualquier conquista obrera específica, es decir, cualquier lucha que busque reivindicaciones concretas (salario, condiciones de trabajo, etc.)<sup>14</sup> planteando la necesidad de luchar exclusivamente por la abolición de las clases. Sin embargo, este conflicto no es entendido como el resultado de la agudización de contradicciones de clase provocadas por la dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción antes nombrada, sino como un conflicto que es ante todo vital: si decae el conflicto por causa del humanitarismo burgués o si se produce una gran transformación social en una época de decadencia económica, en ambos casos se degenera la cultura en su conjunto.<sup>15</sup> En segundo lugar, Schmitt niega que la novedad del *Manifiesto* consista en la postulación de la lucha de clases como principio explicativo de la dialéctica histórica, pues, afirma: «que la historia mundial sea la historia de la lucha de clases, se sabía desde hacía mucho [...]» (Schmitt, 1996: 71). ¿Cuál es, entonces, la novedad del *Manifiesto* y, por ende, del marxismo como tal?

Lo nuevo y fascinante del *Manifiesto Comunista* era otra cosa: la concentración sistemática de la lucha de clases en una única, última lucha de la historia humana, en la cumbre dialéctica de la tensión: burguesía y proletariado. Los antagonismos de diversas clases son simplificados en un último antagonismo. [...] Esta simplificación significa un enorme incremento de la intensidad [Schmitt, 1996: 71].

La interpretación schmittiana del *Manifiesto* encuentra en él las características que Sorel atribuye a la lucha de clases. El enfrentamiento de clases descrito por el *Manifiesto* es último porque concentra sobre sí todos los posibles conflictos de clases que pudieran darse en la sociedad contemporánea, pero lo es, esencialmente, en sentido temporal; el conflicto burguesía-proletariado es el último conflicto de clase de la historia. Sin duda, Marx señala en el *Manifiesto* que la historia produce esa simplificación de la lucha de clases a que hace referencia Schmitt, pero la diferencia reside en que a éste sólo le interesa esa

cumbre dialéctica de la tensión, ese incremento de la intensidad, la que —afirma— a juicio del marxismo se produciría por razones materiales, pero cuyo fundamento real es una construcción metafísica de la propia teoría. Schmitt considera que la principal fuerza de atracción del marxismo no consiste en que realice una explicación científica de la historia a través de su concepción materialista específica (en la que, como vimos, son eludidos elementos importantes), sino en «la forma y manera en que Marx mantiene la idea de desarrollo dialéctico de la historia de la humanidad y lo considera como un proceso concreto, antitético y único, que se produce a sí mismo a través de una fuerza orgánica inmanente» (Schmitt, 1996: 66). Ello significa que este desarrollo no es significativo por su carácter concreto, ni tampoco la inmanencia de esa fuerza orgánica se explica por determinaciones materiales, sino que la importancia de la apropiación marxista de la dialéctica hegeliana reside en que ésta le asegura al desarrollo histórico un final, un término al cual se dirige y que debe realizarse. Schmitt abre así una corriente de interpretación del marxismo que alcanzará su expresión más detallada en la obra de Karl Löwith.<sup>16</sup> El fundamento último del marxismo es, entonces, metafísico, es decir, escatológico, y es esta metafísica de la historia la que conduce a ese enorme incremento de la intensidad de la lucha. Se desprende del análisis schmittiano que la reinterpretación marxiana del concepto «lucha de clases» fue lo que permitió que el marxismo se convirtiera en la principal teoría socialista. Esta presentación de la lucha de clases es, como se advierte rápidamente, esencialmente idealista, porque Schmitt busca «la última evidencia de la creencia socialista», dando por sentado que ella sólo puede ser de orden metafísico. En sentido estricto, de acuerdo a la teoría política de Schmitt, esa evidencia última es de orden *teológico*. En este punto aparecen las ambigüedades metodológicas de la teología política schmittiana. El jurista alemán quiere evitar tanto la explicación espiritualista de procesos materiales como su gemelo inverso, la explicación materialista de procesos espirituales. La teología política, según Schmitt, es una sociología de los conceptos, cuya peculiaridad consiste en que se va más allá de los intereses inmediatos y prácticos de la conceptualización jurídica y los conceptos tratados son remitidos a una estructura última y radicalmente sistemática. Esta estructura conceptual es comparada con la elaboración conceptual de la estructura social de una determinada época adoptando el principio de que la situación histórico-política de una institución determinada siempre corresponde a la conciencia general de los hombres y que la conformación jurídica de la realidad histórico-política siempre ha encontrado un concepto cuya estructura coincidía con la estructura de los conceptos metafísicos (Schmitt, 1996c: 68-69). No obstante, no es ello lo que nuestro autor lleva a cabo cuando analiza la «evidencia última» del marxismo. La novedad histórica contenida en el *Manifiesto* es la que permite el incremento de la intensidad de la lucha de clases a causa de la promesa escatológica que ella significaba. El paralelismo mentado por Schmitt implica la lectura del mar-

xismo como una escatología secularizada. Ahora bien, más allá de los indudables méritos que tiene semejante lectura, no se debe pasar por alto que, a juicio de Schmitt, esa novedad por sí misma es la que produce el desarrollo mentado, pues toma sobre sí la energía propia de la religión, aunque sea en una forma secularizada. Ese secreto que el marxismo guarda y del cual los marxistas no son conscientes es la fuente última de su energía política. Por tanto, la remisión de la estructura del vocabulario político a la estructura de los conceptos metafísicos y teológicos tiene como resultado no deseado —ya que Schmitt quiere evitar la explicación puramente espiritualista de los procesos materiales— que los cambios en este último ámbito desencadenan consecuencias sociales inmensas e impredecibles. Creemos que este teoricismo es inherente a la teología política schmittiana y que es la causa principal de que esta teoría adopte exclusivamente la perspectiva impuesta por la búsqueda de analogías entre el ámbito teológico-metafísico y el político, lo que lleva a pasar por alto o considerar como no significativo cualquier elemento de la teoría estudiada que no se adapte fácilmente a la lógica de la analogía, como vimos que ocurría con importantes conceptos del materialismo histórico. La novedad específica del marxismo, su «evidencia última», es aquello sobre lo que pueda establecerse la analogía; por extensión se podría decir que la verdad expresada por una teoría política y social está en relación directa con su capacidad de secularizar conceptos teológicos o metafísicos. Schmitt toma esta búsqueda de analogías del escritor contrarrevolucionario Louis de Bonald y la extiende a toda la filosofía política moderna.<sup>17</sup> Cuando Schmitt escribe este texto, todavía se viven en Alemania los últimos estertores de la crisis revolucionaria que se remontaba a noviembre de 1918, por tanto, la explicación última de esa crisis revolucionaria —así como de la Revolución Rusa— se encuentra en la unión de esa evidencia última con una nueva filosofía de la vida.<sup>18</sup> Ahora bien, la concepción soreliana de la praxis proletaria dirigida hacia una «batalla napoleónica» por influjo del mito de la huelga general, la que representa el último acto de la lucha de clases, coincide con la interpretación schmittiana de Marx:

Cada conflicto que da lugar a violencias resulta, pues, un choque de vanguardia, y nadie podría prever qué puede salir de tales enfrentamientos; aunque se aplase el gran combate, en realidad, cada vez que se llega a las manos, los huelguistas tienen la esperanza de que comience la gran *batalla napoleónica* (en la cual los vencidos quedan definitivamente aplastados); y de ese modo se engendra, mediante la práctica de las huelgas, la noción de una revolución catastrófica [Sorel, 1976: 123-124].

La misma lógica de la lucha de clases, según Sorel, lleva a este incremento de la intensidad del enfrentamiento, pero para que ello ocurra debe haber un enfrentamiento real, es decir, la burguesía tiene que fortalecerse y resistir la

presión del proletariado, el cual, a su vez, la lucha lo llevará a una mejor organización y mayor eficacia en su lucha.<sup>19</sup> Esta idea vuelve a presentarse en la interpretación de Schmitt cuando afirma que «[...] la burguesía debe alcanzar su intensidad más extrema antes de que pueda aparecer la certeza de que ha llegado su última hora» (Schmitt, 1996: 72). En este punto es donde la interpretación de Schmitt convierte a la teoría soreliana en el fundamento oculto del marxismo revolucionario, especialmente de su variante leninista. Lo hace en dos direcciones temporales: pasado y futuro. El marxismo es reinterpretado hacia el pasado ubicando en él una concepción última de orden escatológico (teológica-política), que constituye el concepto a partir del cual se organiza el edificio conceptual de la teoría —por esta razón Schmitt habla de una *creencia* (*Glaube*) socialista, ella es conceptualizada de antemano como religión secular— y que permite el enorme incremento de la intensidad de la lucha. El marxismo fue capaz de construir un mito (en el sentido soreliano) a partir de una afirmación sobre las relaciones sociales que, tal como a Schmitt le interesa poner de relieve, no constituía por sí misma ninguna novedad. Hacia el futuro, por razón misma de su carácter escatológico, esa evidencia última permite organizar la lucha en términos diferentes al mero desarrollo dialéctico hegeliano, en el que la razón es más astuta que la voluntad de los hombres. A juicio de Schmitt, el núcleo del racionalismo dialéctico hegeliano es contemplativo, por tanto, no proporciona los elementos orientativos necesarios para una lucha real y sangrienta.

Una filosofía de la vida concreta ofreció para ello un arma espiritual, una teoría que considera a todo conocimiento intelectual como algo sólo secundario en comparación con procesos más profundos —voluntarios, emocionales o vitales— y que corresponde a una mentalidad en la que se ha estremecido desde los cimientos la jerarquía de la moral tradicional, esto es, el dominio de lo consciente sobre lo inconsciente, de la razón sobre los instintos [Schmitt, 1996: 76].

Esta filosofía de la vida es, huelga decirlo, la teoría soreliana del mito. Su caracterización se ajusta a la descripción soreliana de lo superficial y lo profundo.<sup>20</sup> Sorel interpreta y revisa la teoría marxista desde la perspectiva de la filosofía vitalista de Bergson; Schmitt ve en la teoría soreliana del mito el nexo que permite comprender el pasaje desde la teoría socialista clásica, tal como había sido formulada por Marx, a la praxis política del partido bolchevique. Este tamiz soreliano lleva a Schmitt a afirmar que esa praxis política deriva menos de Marx que del anarcosindicalismo. Aunque los bolcheviques hayan reprimido a los anarquistas, continúa, el complejo de ideas en el que se mueven sus argumentaciones «contiene una manifiesta ilación de ideas anarcosindicalistas» (Schmitt, 1996: 77). Esta afirmación resulta bastante enigmática, pues Schmitt no explica en qué consiste esa «manifiesta ilación». Schmitt supone que «todas las doctrinas de la acción directa y de la utilización de la violencia se apoyan

más o menos conscientemente en una filosofía irracionalista» (Schmitt, 1996: 77); por esa razón identifica al leninismo con las teorías de la acción directa. Sin embargo, dicha identificación es esencialmente errónea, pues deja de lado toda la teoría del partido de vanguardia que lleva a cabo Lenin, principalmente en su libro *¿Qué hacer?*, de 1902.<sup>21</sup> Esta afirmación de Schmitt resulta más incomprensible aún si se tiene en cuenta que una de las críticas más frecuentes que recibió Lenin —por ejemplo, por parte del grupo menchevique, de Trotsky o de Rosa Luxemburg— era la equiparación del tipo de partido por él propuesto con las concepciones blanquistas. El problema es que si se aceptara el carácter blanquista del leninismo —algo que, de hecho, Schmitt no afirma, pero que su argumentación parece suponer—, eso lo alejaría todavía más de la teoría soreliana de la violencia.<sup>22</sup> Schmitt identifica de manera general todas las teorías de la acción directa con el anarcosindicalismo y pierde de vista no sólo la originalidad propia del leninismo en cuanto forma de organización y estrategia, sino también que en el modelo de organización partidaria de revolucionarios profesionales ideado por Lenin son mucho más fuertes las tradiciones específicamente rusas, especialmente la populista, que la concepción sindicalista ligada a Sorel, la cual, como ya dijimos, era prácticamente desconocida fuera de Francia e Italia.<sup>23</sup> Schmitt percibe vagamente la existencia de estos motivos ideológicos autóctonos en el leninismo cuando hace referencia al «[...] odio ruso hacia la complejidad, artificialidad e intelectualismo de la civilización europeo-occidental [...]» (Schmitt, 1996: 87). No obstante, esta identificación sucinta obedece a la pregunta de por qué las ideas del proletariado industrial de las grandes ciudades modernas pudieron alcanzar tal poder precisamente en Rusia. Schmitt responde que la razón consiste en que están a la obra nuevos impulsos irracionales (Schmitt, 1996: 78). Toda la argumentación schmittiana apunta a subsumir al leninismo en la teoría soreliana y la conclusión no expresada es que la revolución es primordialmente resultado de una voluntad política, la cual sólo puede ser posible porque deja de lado el racionalismo relativista propio del parlamentarismo y se modela según aquellas motivaciones irracionales. La clave última de la Revolución es, en consecuencia, el impulso brindado a la acción directa por parte de la teoría de Sorel, la cual, en suelo ruso, dio nueva vida a los motivos antioccidentales y antiintelectuales de la tradición rusa. Los dos elementos nombrados, la fuerza de la tradición nacional rusa y la voluntad y el coraje (la *decisión*, en el vocabulario político de Schmitt) de los dirigentes bolcheviques, explican la Revolución. De allí que Schmitt le diese la razón a Trotsky en su disputa con Kautsky y no oculte cierta admiración por la determinación con que aquél utiliza la violencia y derrama sangre.

¿Por qué razón Schmitt subsume al leninismo en el sorelismo? Una primera respuesta, que juzgamos válida, pero no suficiente, pondría de relieve que el otorgamiento de una posición central en las diferentes teorías políticas de la época a Sorel era un tópico propio de las teorías de extrema derecha de la en-

treguerra. Ni Lenin ni ningún autor adscrito al leninismo reconocerá en Sorel un antecesor, mientras que los fascistas, empezando por el mismo Mussolini, verán un inspirador en él.<sup>24</sup> A partir del reconocimiento de esta paternidad espiritual, el paso siguiente era considerar a Sorel como el teorizador de la nueva política antiliberal de la primera posguerra, equiparando al comunismo y al fascismo como doctrinas antirracionalistas, un punto que la mayor parte de la tradición marxista negaría, precisamente, por presentarse como poseedora de la verdadera ciencia de la sociedad.<sup>25</sup> Creemos que en Schmitt se da un movimiento de este tipo, pero que, más importante aún, considerar a Sorel como la clave del pensamiento político contemporáneo significaba, asimismo, poner su propia teoría en el centro de éste. El entramado que conforman la teología política y el criterio amigo-enemigo se vuelve así el fundamento de toda política posible; ni el fascismo, ni el leninismo pueden sustraerse a él. Si el leninismo, a diferencia del fascismo, no tuviera su fuente secreta en Sorel y la filosofía vitalista, se pondría en duda la capacidad de la teología política para establecer, en la época contemporánea, el paralelismo entre los conceptos metafísicos y teológicos dominantes y los conceptos políticos correspondientes, lo que Schmitt, por supuesto, no aceptaría.

Todo este recorrido nos permite establecer más precisamente en qué consiste el enfrentamiento amigo-enemigo caracterizado por Schmitt como criterio distintivo de lo político. El enemigo, afirma Schmitt, es aquel que amenaza mi forma de vida de manera concreta, existencialmente y frente a esta amenaza no hay posibilidad de permanecer neutral. Este criterio forja una teoría de la política a partir de la situación política de Alemania, tal como Schmitt la percibe. El demócrata Kautsky, a pesar de sus pergaminos marxistas, se revela esencialmente como liberal, puesto que quiere eludir la instancia terrible de la decisión. Los bolcheviques, al igual que los anarquistas, han tomado partido. Esta toma de posición es ineludible, por eso Schmitt concluye su escrito *Catolicismo romano y forma política* afirmando:

[...] creo que en aquella lucha de vanguardia de Bakunin, la Iglesia católica y el concepto católico de humanidad estaban del lado de la idea y de la civilización europeo-occidental, más cerca de Mazzini que del socialismo ateo de los anarquistas rusos [Schmitt, 1984: 65].

Vemos cómo al criterio distintivo de lo político propuesto por Schmitt subyace no sólo la vivencia de que se aproxima la hora de la batalla final, sino que, además, puede percibirse que esta convicción está fuertemente ligada a la teoría soreliana y a la idea de la política como escenario de una inminente «batalla napoleónica». Los liberales, a juicio de Schmitt, no comprenden el peligro porque no pueden abandonar su racionalismo, en consecuencia, tampoco pueden entender la política contemporánea, ya que la hora de la discusión ha

pasado y ha comenzado la del mito. La lucha entre el mito de la lucha de clases y el mito de la nación constituye el enfrentamiento amigo-enemigo que domina la época. La teoría de los mitos se encuentra así en la base del criterio de lo político. A pesar de que en *El concepto de lo político* los contendientes son presentados de modo abstracto, en *La situación histórico-espiritual del parlamentarismo actual* aparecen individualizados. El agrupamiento amigo-enemigo no puede producirse si no es en relación con la capacidad aglutinante del mito político, dada la incapacidad del liberalismo de recrear una concepción racionalista de la política. No obstante, tal como Schmitt explica al final de *La situación...*, el peligro que encierra el politeísmo de los mitos políticos es muy grande. Es inexorable, en consecuencia, el enfrentamiento entre ambos. *El concepto de lo político* describe un enfrentamiento que tiene que encontrar alguna resolución, y la razón última de ello se encuentra en la teoría política del mito. Aquello que produce el aglutinamiento en torno a sí, proporcionando una identidad por esa misma acción, permanece indeterminado intencionalmente por Schmitt. Su indicación más precisa es que se defiende una forma de vida propia frente a otra que se presenta como su negación. En principio, ello permitiría que cualquier aspecto de la vida social se convierta en una fuerza aglutinante. Sin embargo, también señala que:

En realidad, no hay ninguna «sociedad» o «asociación» política, sólo hay una unidad política, una «comunidad» política. La posibilidad real del agrupamiento amigo-enemigo alcanza para crear, más allá de lo meramente societal-asociativo, una unidad determinante, que es algo específicamente diferente y, frente a las restantes asociaciones, decisivo [Schmitt, 1996b: 44].

A lo que Schmitt agrega una nota que revela cuál es la naturaleza de este nuevo vínculo: «Podemos decir, que el día de la movilización [1 de agosto de 1914] la sociedad existente hasta ese momento se transformó en una comunidad». Sólo una idea es capaz de producir un agrupamiento amigo-enemigo comparable al de la lucha de clases: la idea nacional. En los tiempos modernos «el mito más fuerte reposa sobre lo nacional», afirma Schmitt en *La situación...* (88). Cada uno de los mitos contendientes (que aglutinan a los dos bandos) reclama para sí toda la verdad, por tanto, los mitos no pueden ser tolerantes ni dejar lugar a ningún tipo de relativismo, so pena de erosionarse a sí mismos.

Treinta años después, Schmitt reconocerá en Sorel una anticipación de su propia teoría: «La humanidad [...] está dividida, [...] para Georges Sorel, en productores y meros consumidores, según el esquema amigo-enemigo» (Schmitt, 1985: 498). Tanto la lucha de clases, tal como la entiende Sorel, como lo político, categorizado por Schmitt, se manifiestan en un conflicto que no puede ser resuelto dentro de la situación en la que se presenta, pero que, a su vez, exige una resolución. La escisión no desaparecerá mientras existan clases,

al igual que lo político se revelará como el enfrentamiento amigo-enemigo; sin embargo, ambos conceptos teorizan un momento de crisis, un antagonismo que apunta más allá de sí mismo. Vimos cómo en ambos autores ese conflicto llega a ser elevado a una situación connatural a la existencia humana. El *pathos* heroico que aparece en ambos dirige la argumentación hacia la antropologización del conflicto, mientras que la sociedad revolucionaria de Sorel, del mismo modo que la afirmación existencial de la propia forma de vida para Schmitt, implican que el conflicto no puede ser entendido como una situación definitiva, sino como una meta que en algún momento de la historia debe realizarse. Tanto en el mundo político como en el mundo espiritual de entreguerras, la supervivencia de la Revolución Rusa se daba por descontada, lo que significaba que no había ninguna posibilidad de que el antagonismo que ella representaba desapareciera, por lo tanto, era necesario que aquellos que compartían una misma forma de vida comprendiesen la amenaza que venía del exterior y se aglutinaran en un solo bando. La teoría política de Schmitt conceptualiza esta necesidad imperiosa de unir el campo propio. Así como en la teoría de Sorel los mitos sociales no pueden convivir pues son inconmensurables entre sí, la teología política sólo puede ser monoteísta.

#### BIBLIOGRAFÍA

- DAHLHEIMER, M. (1998): *Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus 1888-1936*, Paderborn, Ferdinand Schöningh.
- Epistolario Croce-Vossler 1899-1949* (1956): trad. de Elsa Manassero, Buenos Aires, Editorial Guillermo Kraft.
- GRILLO, M.V. y P. GELI (comps.) (1999): *La derecha política en la historia europea contemporánea*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.
- HAMILTON, A. (1971): *The appeal of fascism*, Londres, Anthony Blond.
- HELLER, H. (1985): «Europa y el fascismo» (1.ª ed., 1931), en *Escritos políticos* (trad. de A. López Pina), Madrid, Alianza.
- (1985): «Democracia política y homogeneidad social» (1.ª ed., 1928), en *ibíd.*
- KOLAKOWSKI, L. (1985): *Las principales corrientes del marxismo. II. La edad de oro* (trad. de J. Vigil), Madrid, Alianza.
- MARIÁTEGUI, J.C. (1926): «Biología del fascismo», *Revista de Filosofía, Cultura, Ciencias y Educación*, 23, 2 (Buenos Aires) (marzo).
- MUSSOLINI, B. (1933): *El Fascismo*, Buenos Aires, Ediciones Argentinas «Cóndor» (trad. de Gregorio García Manchón).
- SCHMITT, C. (1925): *Politische Romantik*, München und Leipzig, Duncker & Humblot (1.ª ed., 1919).
- (1984): *Römischer Katholizismus und politische Form*, Stuttgart, Klett-Cotta (repr. de la 2.ª ed. de 1925).
- (1985): «Nehmen / Teilen / Weiden» (1953), en *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, Berlín, Duncker & Humblot.
- (1994): *Positionen und Begriffe*, Berlín, Duncker & Humblot (1.ª ed., 1940).

- (1996): *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Berlín, Duncker & Humblot (reprod. de la 2.ª ed. de 1926).
- (1996b): *Der Begriff des Politischen*, Berlín, Duncker & Humblot (reimpr. del texto de la 2.ª ed. de 1932).
- (1996c): *Politische Theologie* (1922) (citamos según la traducción italiana de P. Schiera, *Teologia Politica*, recogida en C. Schmitt, *Le categorie del «politico»*, Bolonia, Il Mulino).
- SOREL, G. (1976): *Reflexiones sobre la violencia* (1.ª ed., 1906) (trad. de Florentino Traperó), Madrid, Alianza.
- STERNHELL, Z., M. SZNAJDER y M. ASHÉRI (1994): *Naissance de l'idéologie fasciste*, Saint Armand, Folio.

### NOTAS

1. Percy Windham Lewis (1884-1957), escritor y pintor inglés nacido en los EE.UU. Junto con Ezra Pound, miembro del grupo *Vorticista*, relacionados con el futurismo italiano, pero también sus rivales. A pesar de que su enemistad con Marinetti lo llevó a despreciar a Mussolini y «su desdén por la democracia inglesa lo llevó a alabar al nacionalsocialismo» (Hamilton, 1971: 282), en la obra citada por Schmitt, *The art of being ruled* (1926), Lewis propone como solución a la creciente inmadurez social que creía detectar (incremento de la homosexualidad, avance del feminismo, deseo generalizado de ser joven) alguna forma modificada de fascismo. En 1939 abjuró de su apoyo al nazismo.

2. Cfr. *Epistolario Croce-Vossler 1899-1949*, la carta está fechada el 25 de agosto de 1933, p. 272.

3. Cfr. también «Democracia política y homogeneidad social» (1928), donde afirma: «[...] Carl Schmitt [...] prisionero del hechizo irracional que hay en el mito de la violencia [...]» (Heller, 1985, 262).

4. No podemos aseverar fehacientemente que la afirmación de Schmitt sea cierta, pues algunos intérpretes afirman que el artículo de Walter Benjamin, «Zur Kritik der Gewalt», es del año anterior. Sin embargo, dicho artículo también fue publicado en 1921, más precisamente en el mes de agosto, en los *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*.

5. Es conocido el tortuoso periplo ideológico del mismo Sorel durante sus últimos años, su ruptura con la izquierda y su acercamiento al reaccionario *Cercle Proudhon*, ligado a la *Action Française*, así como su entusiasmo por Mussolini ya en 1912; aunque en 1919 escribía una apología de Lenin. Por otra parte, Sorel había concitado el entusiasmo de algunos escritores de extrema derecha en Francia ya antes de 1910. Nosotros nos atenderemos especialmente a las ideas de Sorel tal como éstas son expuestas en las *Reflexiones sobre la violencia*.

6. Las frases pertenecen al artículo de Sorel «Le syndicalisme révolutionnaire», publicado por *Le Mouvement Socialiste*, 166-167 (1-15 de nov. 1905), p. 274, citado por Sternhell, Sznajder, Ashéri (1994).

7. La postura schmittiana tiene un problema que no podemos desarrollar aquí, pues excede el marco de este artículo, y es que Schmitt se ve obligado a agregar que este conflicto es siempre *público*; aquel con quien se puede tener un conflicto es un enemigo *público*, no privado (Schmitt, 1996b: 33). Al hacer esta aclaración, Schmitt introduce en la definición aquello que debe explicar, pues aunque sepamos qué es lo político, debemos explicar en qué se diferencia lo *público* de lo privado. Todo ello nos llevaría a la conclusión de que el concepto de lo político consiste en la necesidad para todo conjunto de hombres de establecer la distinción entre amigos y enemigos *públicos*, es decir, *políticos*. Esta necesidad es, asimismo, identitaria; el establecimiento de la distinción es la opción por una forma de vida frente a otra que la amenaza. H. Heller fue quien

señaló la insuficiente elucidación por parte de Schmitt del concepto de «enemigo», toda vez que la evidencia aducida por éste necesita de esa aclaración para serlo. Véase Heller (1985), «Democracia política y homogeneidad social».

8. Por eso, cuando Schmitt afirma en *El concepto de lo político* que para determinar la esencia del enemigo alcanza que éste sea, en un sentido especialmente intensivo, existencialmente otro y extranjero (*Fremdes*), de modo que en el caso límite sean posibles conflictos con él (Schmitt, 1996b: 27), está, en realidad, dando por supuesta su concepción acerca de la peligrosidad innata del hombre, ya que al nominalizar el concepto de lo político, lo único que permanece es la desconfianza básica que todo ser humano debe tener frente a otro.

9. Schmitt rechaza la reducción de la política a la guerra sin más en *El concepto de lo político* (Schmitt, 1996b: 33).

10. Hemos analizado la concepción de nación de Schmitt en nuestro artículo «Nación y poder constituyente en la obra de Carl Schmitt», en Grillo y Geli (1999).

11. «[...] allí donde se ha llegado a una oposición abierta entre ambos mitos [el comunista y el fascista], en Italia, ha vencido, hasta hoy, el mito nacional» (Schmitt, 1996: 88).

12. Sin embargo, no debe pensarse que esta convicción apocalíptica es exclusiva de Schmitt. Otro entusiasta lector de Sorel, José Carlos Mariátegui, se expresaba en términos semejantes acerca de la inminencia del combate final: «Giolitti y el Aventino representan el espíritu y la cultura demo-liberales con todo su escepticismo, con todo su racionalismo, con todo su criticismo. La lucha presente devolverá al espíritu liberal un poco de su antigua fuerza combativa. Pero no logrará que renazca como fe, como pasión, como religión. El programa del Aventino y de Giolitti es la «normalización». Y por su mediocridad este programa no puede sacudir a las masas, no puede exaltarlas, no puede conducir las contra el régimen fascista. *Sólo en el misticismo revolucionario de los comunistas se constatan los caracteres religiosos que Gentile descubre en el misticismo reaccionario de los fascistas*. La batalla final no se librará por esto entre el fascismo y la democracia» (Mariátegui, 1926: 347, énfasis del original).

13. Ello vale sobre todo para la formulación del problema en *Catolicismo romano...*, donde Schmitt afirma que a pesar de que «grandes católicos tengan al liberalismo por un enemigo peor que el abierto ateísmo socialista [...], el concepto católico de humanidad [está] más cerca de Mazzini» que del socialismo ateo de los anarquistas rusos (Schmitt, 1984: 65).

14. El pensamiento de Sorel con respecto a este punto fue variando. En su artículo «L'avenir socialiste des syndicats», publicado por primera vez en 1898 en la revista *Humanité Nouvelle*, todavía encuentra valor a la formación de cooperativas que vuelvan menos dura la vida material de los obreros. En cambio, en las *Reflexiones sobre la violencia* afirma: «[p]ara seguir la orientación sindicalista, en lugar de atenuar las oposiciones, habrá que sacarlas a relucir; será preciso dar el aspecto más sólido posible a las agrupaciones que luchan entre sí; y finalmente, habrá que presentar los movimientos de masas de tal modo que el alma de los rebeldes saque de ellos una impresión plenamente dominadora» (Sorel, 1976: 181); por el contrario, los obreros ingleses son criticados por su «extraordinaria incompreensión de la lucha de clases», ya que «el gremio, privilegiado, o por lo menos protegido por las leyes, les sigue pareciendo el ideal de la organización obrera; el término de *aristocracia obrera* aplicado a los trabajadores sindicados, se ha inventado pensando en Inglaterra; y, en efecto, el trade-unionismo tiende a la conquista de favores legales» (Sorel, 1976: 182).

15. «En la degeneración de la economía capitalista se injerta la ideología de una clase burguesa timorata, humanitaria y que pretende desvincular su pensamiento de las condiciones de su existencia; la raza de los audaces capitanes que habían forjado la grandeza de la industria moderna desaparece, para dar paso a una aristocracia ultracivilizada, que quiere vivir en paz. Esa degeneración colma de alegría a nuestros socialistas parlamentarios. Su función sería nula si frente a ellos tuvieran una burguesía que se hubiese internado, con energía, por los caminos del progreso capitalista; que con-

templase como una vergüenza la timidez y que se preciase de pensar en sus intereses de clase» (Sorel, 1976: 135-136). Véase también sus afirmaciones en las pp. 143-146.

16. Cfr. Karl Löwith, *Meaning in history*, Chicago, The University of Chicago Press, 1949, cap. 2.

17. Al respecto, véase Schmitt, 1925: 88-89. «[Bonald] [d]esarrolló una analogía entre la idea teológica y filosófica de Dios y el orden político de la sociedad, que llegaba al resultado de que el principio monárquico corresponde a la idea teísta de un Dios personal, porque requiere de la persona de un monarca como providencia visible; una constitución monárquico-democrática debe corresponder al supuesto deísta de un dios extraño al mundo, como sucedía en la constitución de 1791, según la cual el rey era tan impotente en el Estado como el Dios del deísmo en el mundo: esto es para Bonald antirrealismo encubierto, como el deísmo es ateísmo encubierto. La “anarquía demagógica” de 1793, sin embargo, era ateísmo declarado: ni Dios ni rey. Esta “*identité dans les principes des deux sociétés, religieuse et politique*” tiene su justificación en la identidad metódica de numerosos conceptos teológicos y jurídicos, en especial del derecho público [...]».

18. La primera edición de este texto fue anterior a la crisis más importante que vivió la República de Weimar en el otoño e invierno de 1923. Sobre el contexto en que este ensayo de Schmitt es publicado, véase la introducción de Ellen Kennedy a la traducción inglesa (*The crisis of parliamentary democracy*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1985).

19. «Esta doctrina será nula si la burguesía y el proletariado no ponen en pie, una y otro, con todo el rigor de que son capaces, las fuerzas de que disponen; cuanto más ardientemente capitalista sea la burguesía, más ánimo guerrero tendrá el proletariado, más confiará en la fuerza revolucionaria y mayores garantías de éxito tendrá el movimiento» (Sorel, 1976: 139).

20. «[...] en todo conjunto complejo, cabe distinguir una región clara y otra oscura, y [...] ésta es quizá la más importante. El error de los mediocres consiste en admitir que esta segunda parte tiene que desaparecer con el progreso de las luces [...]» (Sorel, 1976: 204). También: «El socialismo es necesariamente algo muy oscuro, puesto que trata de la producción; es decir, de lo más misterioso que hay en la actividad humana; y se propone aportar una transformación radical en esa región que es imposible describir con la claridad que se percibe en las regiones superficiales del mundo. Ningún esfuerzo del pensamiento, ningún progreso de los conocimientos podrán jamás hacer que desaparezca el misterio que envuelve al socialismo; y por haber reconocido debidamente esa característica, el marxismo ha adquirido el derecho a servir de punto de partida de los estudios socialistas» (Sorel, 1976: 208).

21. Es decir, cuatro años antes de las *Reflexiones sobre la violencia* de Sorel, las que habían sido publicadas en forma de notas en *Le Mouvement socialiste* durante el primer semestre de 1906. Schmitt no es el único que atribuye a Sorel la paternidad espiritual de Lenin y Trotsky, ya vimos el caso de W. Lewis; además el mismo Sorel, en el apéndice que agregó a las *Reflexiones* en 1919, titulado «En defensa de Lenin», cita un artículo publicado en *Le Journal de Genève* en el que se afirma que «[d]urante su estancia en Suiza, Lenin y Trotsky seguramente han meditado con toda tranquilidad el libro de Georges Sorel. Aplican sus principios con la más terrible lógica» (Sorel, 1976: 374). A lo que Sorel agrega: «no tengo razón alguna para suponer que Lenin haya tomado ideas de mis libros; pero, si así fuese, me sentiría más que medianamente orgulloso [...]» (Sorel, 1976: 376).

22. Schmitt refiere el desprecio de Sorel por la idea de dictadura, aunque sea la del proletariado (Schmitt, 1996: 84-85). Sobre las críticas de Sorel al blanquismo, cfr. Sorel (1976), pp. 100-101.

23. Es posible que Schmitt esté pensando en la obra de Lenin *El Estado y la revolución*, con todo, para el momento en que Schmitt escribe, el desarrollo de la Revolución, es decir, la política del propio Lenin (y también sus escritos tanto posteriores como anteriores) habían dado un desmentido tan rotundo a las ideas de aquella obra que cuesta creer que un hombre como Schmitt, que valoraba tanto el realismo en la política, se la tomara muy en serio, siquiera como panfleto revolu-

cionario. L. Kolakowski resume así esta cuestión: «La teoría del partido, la cuestión nacional y relación del proletariado con la burguesía y el campesinado: en estos tres puntos, incluso antes de la revolución de 1905, el leninismo se configuró como una nueva formación en el movimiento socialista, aunque su novedad no fuera advertida por el propio Lenin. El leninismo concibió un movimiento socialista aliado con el campesinado, pero no con la burguesía urbana; el proletariado había de organizarse para una revolución democrática en un país semifeudal, en la esperanza de compartir el poder democrático con el campesinado y después de iniciar la lucha por el socialismo y una dictadura del proletariado contra la burguesía y los propietarios agrícolas. En todo esto, el proletariado había de actuar bajo el liderazgo del partido —el verdadero guardián de la conciencia proletaria—, que aunque buscaba el apoyo de los trabajadores, se consideraba “proletario” no en razón de este apoyo, sino de su comprensión “científica” de la sociedad. Había de ser un partido centralizado y jerarquizado, construido en torno a un núcleo de revolucionarios profesionales, y en su táctica e ideología independiente del proletariado “empírico”» (Kolakowski, 1985: 404-405).

24. «[...] en el gran río del fascismo encontraréis las corrientes de Sorel, de Peguy, del Lagardelle de *El movimiento socialista*, y de la cohorte de los sindicalistas italianos que, desde 1904 hasta 1914 dieron una nota de novedad en los medios socialistas italianos [...]» (Mussolini, 1933: 18).

25. Schmitt considera que la importancia que tiene para el marxismo alcanzar una correcta comprensión de la naturaleza de la sociedad es una manifestación más de este impulso metafísico de origen hegeliano. «Pero la científicidad significa aquí [en el marxismo] la conciencia de una metafísica del desarrollo, que hace de la conciencia el criterio del progreso. [...] La conciencia correcta es el criterio de que ha comenzado un nuevo estadio del desarrollo» (Schmitt, 1996: 75).