

## MARX Y LO POLÍTICO. LA LECTURA DE CARL SCHMITT

Diego Paredes Goicochea

Universidad de Buenos Aires - CONICET (Argentina)

*dfparedesg@gmail.com*

### RESUMEN

Este artículo busca interrogar el sentido de lo político en el pensamiento de Karl Marx a partir de la lectura de Carl Schmitt. Aunque, por un lado, el jurista alemán considera que el marxismo subsume los problemas políticos bajo cuestiones económicas, por otro lado, destaca que Marx pensó lo político a partir de la agudización del antagonismo y de la dictadura del proletariado. Sin embargo, para Schmitt, estos dos elementos de lo político en Marx están contruidos sobre la base de la lógica hegeliana de la historia. En este texto se discute esta herencia hegeliana en el pensamiento político marxiano y se sugiere una alternativa para pensar la política a partir del “materialismo práctico”, en el cual se acentúa la acción contingente que emerge en medio de la coexistencia humana.

#### PALABRAS CLAVE:

*Schmitt, Marx, filosofía de la historia, antagonismo, dictadura, acción.*

### ABSTRACT

This article aims to examining the meaning of the political in Karl Marx's thought from the perspective of Carl Schmitt's interpretation. While on one hand the German jurist considers that Marxism subsumes political problems under economical issues, on the other hand he stresses that Marx thought politics through the deepening of the antagonism and dictatorship of the proletariat. However, for Schmitt, these two elements of the political in Marx are built based on the Hegelian logic of history. In this paper, I discuss this Hegelian legacy in Marx's political thought and suggest an alternative to think politics appealing to “practical materialism”, in which contingent action that stems from human coexistence is accentuated.

#### KEYWORDS

*Schmitt, Marx, philosophy of history, antagonism, dictatorship, action.*

## MARX Y LO POLÍTICO. LA LECTURA DE CARL SCHMITT

En las últimas páginas de *Teología política* Schmitt llama la atención sobre una situación que, paradójicamente, pone en un mismo bando a financieros americanos, técnicos industriales y socialistas marxistas. Esta situación común es la denominada “lucha contra la política”, que se expresa en la primacía de la objetividad de la vida económica. Al igual que los principales actores de la sociedad burguesa, los marxistas subsumen los problemas políticos bajo cuestiones técnicas, organizativas y administrativas que tienen como fin “exigir que acabe el imperio nada objetivo de la política” (Schmitt, 2009, p. 57). Así, los asuntos propiamente políticos, siempre atravesados, para Schmitt, por la confrontación y por la posibilidad de la decisión<sup>1</sup>, desaparecen bajo el dominio, la planificación y el control de las actividades técnico-económicas. En este texto temprano, escrito apenas unos años después del triunfo de la Revolución de Octubre, el jurista alemán presenta este diagnóstico de época para mostrar que los objetivos de los bolcheviques rusos no se distinguían, en su esencia, de aquellos de los industriales norteamericanos: ambos compartían la lucha a favor del pensamiento económico y, a través de esta lucha, convertían al Estado moderno en “una gran empresa” (Schmitt, 2009, p. 57).

Ahora bien, aunque en este diagnóstico Schmitt tiene más en cuenta a Lenin que a Marx, lo cierto es que en sus diferentes comentarios sobre la Unión Soviética en referencia a este tema no se advierte una gran distancia entre el filósofo alemán y sus epígonos. En particular, en la comprensión schmittiana del materialismo

---

<sup>1</sup> Me refiero tanto a la centralidad de la concepción amigo-enemigo en el pensamiento político de Schmitt como a la preeminencia de la decisión sobre la norma que se infiere de su conocida definición del soberano como aquel que decide sobre el estado de excepción (2009, p. 13). Sobre el concepto de “decisión” en Schmitt, véase Dotti (1996); Hirst (2011); Nosetto (2015).

marxiano se pone de manifiesto que la lucha por el pensamiento económico de los socialistas marxistas de comienzos del siglo XX tiene su raíz en la filosofía de la historia de Marx. En *Teología política* Schmitt entiende esta filosofía a partir del nexo causal entre los fenómenos espirituales y las explicaciones materialistas. De este modo, considera que en el pensamiento marxiano sobre la historia las formas ideológicas no son más que “reflejos” de los condicionamientos económicos y que los cambios políticos se reducen a funciones de estos condicionamientos<sup>2</sup>. Sin embargo, junto con esta insistencia en la primacía del pensamiento económico en Marx —y por ende en el marxismo— se revela la agudeza interpretativa de Schmitt para dilucidar la dimensión política en la filosofía del pensador alemán. La visión materialista de la historia no solo depende del desarrollo de la base económica, sino que es indisociable del antagonismo entre burgueses y proletarios y la imposición de la dictadura del proletariado. Es justamente en estos dos últimos elementos que Schmitt vislumbra la especificidad de lo político en el pensamiento marxiano.

Pero lo más interesante, como se nota en particular en *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, es que dicha coexistencia entre la visión materialista de la historia y la dictadura permanece dentro del marco de la herencia de la filosofía hegeliana. De hecho, de manera más precisa, y como espero explicarlo en detalle más adelante, para Schmitt (2008), la dictadura del proletariado es hasta cierto punto deudora de la fe racionalista de la Ilustración y su “última evidencia metafísica está construida sobre la base de la lógica hegeliana de la historia” (p.

---

<sup>2</sup> “La filosofía marxista de la historia radicó este nexo en el plano económico y lo fundamentó sistemáticamente hasta el punto de buscar también la clave de los cambios políticos y sociales en un centro de imputación, que no es otro que el económico. Tal explicación materialista hace imposible una consideración aislada de la consecuencia ideológica, porque en todas partes ve meros “reflejos”, simples “imágenes o disfraces” de las relaciones económicas y opera de manera consecuente con explicaciones e interpretaciones psicológicas y, a veces, en su comprensión vulgar, hasta con simples sospechas” (Schmitt, 2009, p. 42).

109). En las páginas siguientes me detendré en esta interpretación schmittiana, para centrarme en algunas interrogaciones sobre lo político en el pensamiento de Marx. A mi juicio, las sugerentes posibilidades de comprensión de lo político en Marx, que Schmitt abre al leer la obra de este último desde la perspectiva del conflicto, encuentran su límite en la excesiva insistencia en la deuda del pensamiento marxiano con la filosofía de Hegel.

### 1. LA BASE HEGELIANA DE LA “CIENCIA” MARXIANA

Tal vez uno de los puntos más sugestivos de la lectura schmittiana de Marx es aquel que se ocupa del carácter científico del socialismo. Como en otros momentos de la obra de Schmitt, donde lo que está en juego es comprender el reto político al que se enfrentan tanto revolucionarios como contrarrevolucionarios en la Europa del siglo XIX, la fecha decisiva en este caso es también 1848. Teniendo seguramente como referencia el *Manifiesto comunista*, Schmitt (2008) considera que a partir de ese momento histórico el socialismo adquiere la “conciencia de su carácter científico” (p. 110). Pero este carácter, que ciertamente podría conducir a la ya conocida —y por lo demás nefasta— confusión entre socialismo y mecanicismo, no debe ser entendido como la aplicación de las ciencias de la naturaleza al campo de la lucha contra la explotación. Si el concepto de “ciencia” se limitara a la exactitud de las ciencias naturales, la contingencia de los asuntos humanos y, lo que es más importante para Schmitt, la posibilidad misma de la *decisión*, se verían anuladas. Con otras palabras, un socialismo científico entendido a partir de las ciencias de la naturaleza no podría ser el fundamento para una dictadura. De esta forma, el jurista alemán sostiene que la expresión “científico” en relación con el socialismo usualmente “no significa más que algo negativo, a saber, el rechazo de la utopía” (Schmitt, 2008, p. 110).

Así pues, lo que Schmitt parece entender por “científico” se vincula con aquella idea que Marx resume en el famoso prólogo de 1859 a través de la frase “la humanidad siempre se plantea solo

problemas que puede solucionar” (Marx, 2005, p. 194)<sup>3</sup>. La sociedad futura no es obra de un ideal, sino la consecuencia de las condiciones materiales de existencia, de la acción que de ellas resulta y, en particular, del conocimiento de estas condiciones. En sus palabras, con “socialismo científico” se quiere decir que se “está decidido a intervenir con toda conciencia en la realidad política y social, configurándola según las condiciones, adecuadamente conocidas, que le son inmanentes, en vez de guiarse por fantasías e ideales ficticios” (Schmitt, 2008, pp. 110-111). La intervención política depende, entonces, del conocimiento de la vida de una sociedad y, para ser más precisos, de las especificidades de su desarrollo histórico. La “ciencia” tiene que ver con este conocimiento y no con las leyes exactas del transcurrir de la historia.

Ahora bien, Schmitt se embarca en esta discusión por dos razones. Primero, quiere evitar la interpretación que el “marxismo popular” hace del socialismo científico. Para él, este marxismo termina neutralizando lo político al querer calcular el acontecer histórico “como se calcula en astronomía el curso de los astros” (Schmitt, 2008, p. 111). Con otras palabras, en la transferencia de las ciencias de la naturaleza al campo de la acción histórica, los acontecimientos se presentan bajo la apariencia de la “férrea necesidad” y la política, en sentido schmittiano, se cancela en el “reino de la absoluta tecnicidad” (Schmitt, 2008, p. 112). Este marxismo economicista, que asume la ciencia en su acepción positivista, no haría más que contemplar el acontecer histórico según el desarrollo técnico y partiendo de una concepción determinista de la realidad. Así, el “marxismo popular” reactiva, sin recurrir

---

<sup>3</sup> La cita completa es la siguiente: “Una formación social nunca se extingue antes de que estén desarrolladas todas las fuerzas productivas para las cuales es ampliamente suficiente, y nunca la sustituyen nuevas y superiores relaciones de producción antes de que las condiciones materiales de existencia de estas se hayan incubado en el seno mismo de la vieja sociedad. Por eso, la humanidad siempre se plantea solo problemas que puede solucionar, pues, mirando con más cuidado, se encontrará siempre que el problema mismo solo nace si las condiciones materiales de su solución ya existen o por lo menos están en devenir” (Marx, 2008, p. 194).

al moralismo del siglo XVIII, el racionalismo de la Ilustración, puesto que busca “lograr una política de una exactitud equiparable a la exactitud de las matemáticas y la física” (Schmitt, 2008, p. 112). Pero, en segundo lugar, Schmitt explora la discusión del socialismo científico porque quiere mostrar que el concepto marxiano de “dictadura” supera al del racionalismo pedagógico de la Ilustración, en el cual una élite ilustrada justifica su decisión excepcional a través de la razón. Esto sucede, según él, porque el carácter científico del socialismo marxiano tiene su base en la metafísica hegeliana, en particular en su filosofía de la historia.

En este sentido, aunque Schmitt logra separar a Marx, por un lado, de las fáciles interpretaciones de la ciencia positivista, que reducen su filosofía a un mecanicismo rudimentario, por otro lado, incluye su pensamiento dentro de la tradición del idealismo alemán y, en especial, lo acerca con firmeza a la dialéctica hegeliana<sup>4</sup>. De este modo, para Schmitt, el hecho de que Marx postule que el desarrollo histórico está sujeto a las condiciones materiales de producción no excluye que pueda conservar, a su modo, “el pensamiento del desarrollo dialéctico de la historia de la humanidad, considerándolo como un proceso antitético, concreto e irrepetible que se produce a sí mismo en virtud de una fuerza orgánica inmanente” (Schmitt, 2008, p. 113). De hecho, es justamente la concepción *dialéctica* del acontecer histórico lo que impide que el socialismo sea asumido como un asunto exclusivamente técnico, desprovisto de acciones políticas.

Para Schmitt, la particularidad del racionalismo marxiano es su comprensión de una historicidad concreta en el marco de una filosofía de la historia evolucionista, en la cual el acontecer está sujeto a un proceso orgánico “autopoiético”. Pero eso no es todo. El racionalismo de Marx se consume en la relación hegeliana

---

<sup>4</sup> Como lo recuerda Dotti, Schmitt aborda la relación entre Marx y Hegel teniendo en cuenta la interpretación de Lukács. Cf. Dotti (2011, p. 151).

entre conciencia y desarrollo histórico, que Schmitt ubica en el núcleo de su pensamiento:

Según la fe marxista, la humanidad cobrará conciencia de sí misma mediante un conocimiento auténtico de la realidad social. Con ello, la conciencia adquiere un carácter absoluto. Lo que está en juego aquí es un racionalismo que incluye en sí mismo la evolución hegeliana y tiene, en su concreción, una evidencia de la que no era capaz el racionalismo abstracto de la Ilustración. La ciencia marxista no quiere dar a las cosas venideras la seguridad mecánica de un resultado calculado y realizado de forma mecánica, sino que las deja inmersas en la corriente de la época y en la realidad concreta del acontecer histórico que se produce a sí mismo. (Schmitt, 2008, p. 114)

Aunque reconoce la importancia de la “concreción” en la visión marxiana de la historia, Schmitt (2008) la interpreta desde la perspectiva hegeliana de una conciencia que va ganando un saber sobre sí misma al “captar de una forma absolutamente segura la época y el momento presentes” (p. 114). Como ya se mencionó, la intervención política está de hecho condicionada por esta concepción de la historia, porque la propia praxis emana del conocimiento verdadero de la realidad social. Ahora bien, es precisamente esta metafísica la que, según Schmitt, fundamenta la dictadura marxiana.

Pero, en estricto sentido, la filosofía hegeliana postula una evolución dialéctica, un desarrollo permanente del Espíritu [*Geist*] que incluye en su movimiento a las realidades contrarias. Por eso, el progreso dialéctico es omniabarcante, asimila dentro de su proceso su antípoda y, de este modo, no deja lugar para una ética o una disyunción moral en la cual tenga que emerger la decisión. En términos políticos, este hecho devela la dificultad de conciliar el movimiento dialéctico con la dictadura. No obstante, Schmitt (2008) insiste en que, pese a lo anterior, no hay que olvidar que “la filosofía hegeliana no es más que una continuación y un incremento, consecuente, del antiguo racionalismo” (p. 117). Esta

herencia racionalista es la que se pone de manifiesto en la conexión entre el desarrollo del Espíritu y la conciencia, puesto que en Hegel la evolución dialéctica va de la mano con el supuesto de que el Espíritu se capta progresivamente a sí mismo en un proceso que se despliega en la historia. Sin embargo, incluso esta última vertiente es insuficiente para encontrar en el sistema hegeliano, que permanece en el plano contemplativo, un lugar para la dictadura racionalista. Este lugar solo se hace plausible en sus herederos, en los jóvenes hegelianos que, como Marx, incorporan la metafísica hegeliana a la praxis política concreta.

## 2. LA MANIFESTACIÓN Y LA NEUTRALIZACIÓN DE LO POLÍTICO EN EL PENSAMIENTO DE MARX

El modo como Schmitt aleja a Marx de las interpretaciones mecanicistas y lo acerca a la filosofía dialéctica por el camino de su relación con Hegel ilumina, hasta cierto punto, el lugar de lo político en el pensamiento marxiano. Así como Hegel consideraba la contradicción como un punto nodal del movimiento del ser, Marx sitúa el antagonismo en el centro de su concepción del desarrollo concreto del acontecer histórico. Sin embargo, para Schmitt, no es propiamente la comprensión de la historia a partir de la lucha de clases lo que indica la novedad del marxismo, sino la *agudización* de esta lucha, el arribo al punto extremo y final de su desarrollo:

Lo nuevo y fascinante del *Manifiesto Comunista* tenía que ver con otra cosa: la reducción sistemática de la lucha de clases a una única y última lucha de la historia de la humanidad, el apogeo dominante de la tensión dialéctica: la lucha entre burguesía y proletariado. Los antagonismos de las múltiples clases sociales se ven simplificados y convertidos en un único y último antagonismo. (Schmitt, 2008, p. 120)

Lo que Schmitt ve en esta simplificación del antagonismo es la llegada a un punto decisivo donde, como lo elaborará algunos años más adelante en *El concepto de lo "político"*, el enfrentamiento



es lo “bastantemente fuerte como para reagrupar efectivamente a los hombres en amigos y enemigos” (Schmitt, 2001, p. 186). Es decir que la lucha de clases se presenta como propiamente política en el momento en que deja de ser una confrontación entre una diversidad de estamentos y se muestra finalmente como la división en “dos grandes campos enemigos” (Marx, 2015, p. 118). Es la tensión dialéctica, o más precisamente, la *intensidad* de la lucha de clases, lo que resulta significativo para Schmitt, puesto que únicamente en la emergencia de esta antítesis se pone de manifiesto el conflicto específicamente político. Por eso, bajo esta óptica, el jurista alemán no interpreta la noción marxiana de “clase” como un asunto económico, o incluso técnico, definido exclusivamente a través de la localización de los actores en las relaciones productivas, sino como una “entidad política”, no objetiva, que es indisociable de una lucha claramente delimitada. El acento se pone en el tipo de enfrentamiento que emerge en el antagonismo entre burgueses y proletarios. Este enfrentamiento no está sujeto a leyes económicas, sino a “necesidades y tendencias, coaliciones y compromisos típicamente políticos” (Schmitt, 2001, p. 187). De hecho, una vez la lucha de clases se simplifica y alcanza un momento crítico, el antagonismo puede adquirir la forma del combate entre Estados o de una guerra civil en el interior del Estado.

Es en esta situación que aparece la segunda dimensión de lo político en el pensamiento marxiano. La exacerbación del antagonismo de clases conduce *necesariamente* a la dictadura del proletariado, como lo afirma el propio Marx en su conocida carta a Weydemeyer<sup>5</sup>. En el mismo *Manifiesto comunista*, aunque no se

---

<sup>5</sup> En esta carta, escrita cuatro años después de la publicación del *Manifiesto comunista*, Marx sostiene lo siguiente: “Mi propia contribución fue 1. Mostrar que la existencia de las clases está ligada solamente a ciertas fases históricas en el desarrollo de la producción; 2. Que la lucha de clases conduce necesariamente [*necessarily*] a la dictadura del proletariado; 3. Que esta dictadura en sí misma no constituye más que una “transición hacia la abolición de todas las clases y hacia una sociedad sin clases [*classless*”

utiliza el término “dictadura”, es claro que, para Marx y Engels, el proletariado en el proceso de su lucha contra la burguesía debe convertirse en clase dominante, y para esto es imprescindible que obtenga el poder político con el fin de suprimir “por la fuerza las viejas relaciones de producción [*gewaltsam die alten Produktionsverhältnisse aufhebt*]” (Marx, 2015, p. 135). Según Schmitt (2007), “en la literatura comunista, se llama dictadura no solo al ordenamiento político combatido, sino también a la propia dominación política ambicionada” (p. 25), y por eso el Estado proletario, entendido como una herramienta excepcional de transición para alcanzar una situación última de justicia, es visto como una dictadura liberadora que se enfrenta a la vieja dictadura opresora de la burguesía. En conclusión, dicha figura está así implícita en la agudización del conflicto de clases, su emergencia no es más que una manifestación de la politización del antagonismo entre opresores y oprimidos, que toma su forma final en la acentuación de las contradicciones de la sociedad burguesa.

Ahora bien, en su exploración de la particularidad de la dictadura marxiana Schmitt destaca dos problemas que develan cómo lo político en Marx termina neutralizándose a sí mismo a través de la propia coherencia sistémica de su pensamiento filosófico. Al abordar el primer problema, el jurista alemán señala que la dictadura del proletariado “presupone el concepto de dictadura soberana, tal como el que existe en el fondo de la teoría y la práctica de la Convención Nacional” (Schmitt, 2007, 263). Por eso, sostiene Schmitt, la dictadura proletaria es una dictadura de transición que está sujeta al objetivo final de la creación de una nueva sociedad. Es decir que ella no es más que un medio que se implementa de manera excepcional ante circunstancias excepcionales; un instrumento que, tras la consecución de su propósito último, debe desaparecer. De esta manera, la dictadura

---

*society*]” (Carta de Marx a Joseph Weydemeyer, 5 de marzo de 1852. Recuperada de [https://www.marxists.org/archive/marx/works/1852/letters/52\\_03\\_05-ab.htm](https://www.marxists.org/archive/marx/works/1852/letters/52_03_05-ab.htm)).

marxiana presupone, como su *telos*, la extinción del Estado, no solo del burgués, sino también del Estado proletario. Esto claramente distancia a Marx de Schmitt, para quien el Estado —su institución, protección y restauración— ocupa un lugar central en la concepción de lo político.

La dictadura proletaria es un poder de excepción que responde a una situación de emergencia, pero no para restaurar el Estado, sino para abolirlo. Claramente aquí Schmitt observa el peso del ateísmo consecuente del “ala alemana de la izquierda hegeliana”:

A Marx y a Engels no pasó inadvertido que este ideal de una humanidad cada vez más consciente de sí misma tenía fatalmente que terminar en la libertad anarquista. Es de máxima importancia a este respecto, por su intuición juvenil, una frase del joven Engels, allá por los años 1842-1844: “La esencia del Estado, como la de la religión, es el miedo de la humanidad a sí misma”. (Schmitt, 2009, p. 47)

Esta cita revela la conexión que Schmitt encuentra entre la extinción del Estado, como resultado de la dictadura del proletariado, y el humanismo del joven Marx. La crítica a la religión, cuyo propósito consiste en que “el hombre gire en torno a sí mismo” (Marx, 2008, p. 96), está a la base de la crítica de la política. De esta manera, en el fondo de la lucha emancipatoria marxiana hay un anhelo de recuperar la humanidad frente a la inhumanidad enajenante de la religión, del Estado y de la sociedad burguesa. Schmitt parece leer el *Manifiesto comunista* desde la afirmación del *Gattungswesen* feuerbachiano, que está presente en los textos tempranos de Marx. Así, aunque en el *Manifiesto* el Estado es fundamentalmente un instrumento para acabar con la explotación reinante en la sociedad burguesa, el supuesto de su extinción no hace más que reeditar la crítica a la política de los artículos de los *Anales franco-alemanes*, donde el Estado se desenmascara como una universalidad formal y abstracta que enajena la esencia co-

munitaria del ser humano<sup>6</sup>. A diferencia del anarquismo ateo, el Estado no es visto aquí como el mal, de derivación teológica, que se opone a la naturaleza buena del ser humano. Como lo menciona Schmitt (2009), “el socialismo marxista mira el problema de la naturaleza del hombre como secundario y superfluo, por cuanto cree que para cambiar al hombre basta mudar las condiciones económicas y sociales” (p. 51). Pero, para el jurista alemán, el objetivo de la extinción del Estado sí está ligado a una “metafísica estructurante”<sup>7</sup>, esto es, a una metafísica de la inmanencia basada en un principio de sociabilidad vinculado a la actividad creativa del trabajo. Por eso la intensificación de la lucha de clases, que deviene dictadura, culmina en la situación antipolítica de la extinción del Estado. En pocas palabras, el *telos* de la lucha de clases es justamente una sociedad donde se suprime el conflicto. La dimensión política del pensamiento marxiano sería solo un asunto transitorio: dura mientras se agudiza la lucha y, por tanto, acaba con su resolución.

Pero, como ya se mencionó, hay una segunda manera de neutralización de lo político que se observa en la exposición marxiana de la dictadura. El racionalismo de la dictadura marxiana se separa del modelo pedagógico de la Ilustración justo en el momento en que la lucha de clases se agudiza y llega a su estadio definitivo. La clara identificación y delimitación del enemigo se acompaña de una “terrible negación” una vez la lucha se convierte en confrontación violenta. Como lo resume explícitamente Schmitt (2008), en el desarrollo de la dictadura del proletariado “el burgués no debe ser educado, sino aniquilado” (p. 129). En este punto el pensamiento marxiano cruza la frontera del racionalismo y su coherente hegelianismo se torna insuficiente. Así, cuando la lucha de

---

<sup>6</sup> Me refiero particularmente a la crítica marxiana del Estado esbozada en “Sobre la cuestión judía” (Marx, 2008, pp. 171-204). Al respecto véase también la lectura de Balibar (1974).

<sup>7</sup> Cf. Dotti (2011, p. 173).

clases se convierte en guerra, se avizora un elemento irracionalista que es incompatible con la dialéctica. El racionalismo de Marx encuentra de este modo su límite, pero lo encuentra justamente como un desarrollo necesario de la contradicción que atraviesa al acontecer histórico. Aunque Schmitt relaciona el uso de la violencia más con el marxismo de comienzos del siglo XX que con la filosofía de Marx<sup>8</sup>, lo cierto es que ya en el racionalismo de este último está implícito su violento desenlace. Por eso, en este caso la politización del pensamiento marxiano, que se observa en el conflicto de clases, se suprime en la medida en que la violencia busca acabar con el enemigo y eliminar la lucha misma.

Ahora bien, tanto en la dilucidación de lo político en Marx como en la exposición de su neutralización se encuentra presente la sombra de la dialéctica hegeliana. Es la evolución dialéctica lo que explica que “en el último punto crítico, absolutamente decisivo, de la historia del mundo se llegue a una sencilla antítesis” (Schmitt, 2008, 121). Como lo afirman Marx y Engels en el *Manifiesto comunista*: “La burguesía no ha forjado solamente las armas que deben darle muerte; ha producido también los hombres que empuñarán esas armas: los obreros modernos, los *proletarios*” (Marx, 2015, 122). Así pues, es el desarrollo histórico del capitalismo el que lleva a que la sociedad burguesa no solo cree su contrario, sino que avance hacia el punto extremo de su propia abolición. El sujeto revolucionario surge de manera inevitable del desarrollo de la sociedad capitalista, pero emerge como *pura negatividad*, como lo “dialécticamente contrario” del orden existente. Schmitt capta bien que, para Marx, ni el proletariado ni la sociedad del futuro pueden ser definidos positivamente. Lo único que puede decirse del primero es que es lo totalmente otro

---

<sup>8</sup> Schmitt se refiere, en particular, a la teoría de Georges Sorel, que aunque recoge algunos elementos del marxismo, ya no se base en una metafísica racionalista, sino en una “teoría de la vida inmediata y concreta, inspirada por Bergson y aplicada, bajo la influencia de dos anarquistas, Proudhon y Bakunin, a los problemas de la vida social” (Schmitt, 2008, p. 135).

del burgués y de la segunda que es una sociedad donde desaparecerá el antagonismo de clase. Esto sucede precisamente porque la evolución dialéctica es un supuesto imprescindible de la lucha de clases marxiana. En palabras de Schmitt:

La sociedad comunista del futuro, ese estadio superior de una humanidad sin clases, solo se evidenciará, por tanto, si el socialismo mantiene la estructura de la dialéctica hegeliana. Y está claro que, entonces, la deshumanización del orden capitalista de la sociedad tendrá que generar forzosamente, a partir de ella misma, su propia negación. (Schmitt, 2008, p. 122)

Por esta última razón la intensificación de la lucha de clases no es más que la evolución histórica de una contradicción que condiciona el desarrollo del acontecer. La inhumanidad del orden burgués se profundiza hasta engendrar, a causa de una especie de “necesidad sistémica”, la clase que se le enfrenta como representante de lo “absolutamente humano” (Schmitt, 2008, p. 124). Por eso la dictadura, como producto de la agudización del antagonismo de clase, obedece a una necesidad filosófico-histórica. Incluso en su comprensión de la dictadura del proletariado, ya no exclusivamente marxiana, sino bolchevique, el jurista alemán presenta un argumento que depende de la tesis sobre el influjo de un proceso histórico concebido según el desarrollo inmanente y orgánico que caracteriza a la filosofía hegeliana. En el prólogo a la primera edición de *La dictadura* Schmitt (2007) señala que frente a la “injerencia exterior en el desarrollo inmanente” de la historia (p. 25), esto es, frente al intento de la burguesía por conservar su lugar, se justifica un acto de fuerza por parte del proletariado en “interés del desarrollo histórico” (p. 26). Con otras palabras, si el proceso inmanente de la historia es obstruido por la resistencia burguesa, el proletariado debe recurrir a la dictadura para que este proceso siga su curso.

De este modo, las dos dimensiones de lo político que Schmitt encuentra en el pensamiento de Marx, la lucha de clases y la dictadura, son para él inseparables de esta necesidad histórica.

Sin embargo, como ya se mencionó unas páginas atrás, la evolución dialéctica de la historia es una explicación incompleta del desarrollo y de la consecuente negación de la sociedad burguesa si no va acompañada de un segundo supuesto hegeliano, esto es, de la conciencia de este desarrollo. Según Schmitt, la única manera de alcanzar la certeza de que ha llegado la última hora de la burguesía es a través de un ascendente proceso de concienciación que se incrementa con el mismo desarrollo histórico: “el hecho de que una época sea captada por la conciencia humana aportaría a la dialéctica histórica la prueba de que la época, comprendida en su plano histórico, ha llegado a su fin” (Schmitt, 2008, pp. 123-124). Con otras palabras, la garantía de que una etapa histórica encuentra su ocaso está dada por el conocimiento verdadero de la época. Por eso, “para el carácter científico del socialismo marxista es realmente una cuestión de vida o muerte conseguir captar y analizar de manera adecuada a la burguesía” (Schmitt, 2008, p. 126). Sin este conocimiento no hay manera de saber si se está *ad portas* de la revolución proletaria. En esta lectura hegeliana de Marx, Schmitt encuentra la explicación de por qué este último tuvo que sumergirse en cuestiones económicas: en medio de la necesidad lógica del racionalismo hegeliano, el enemigo, el burgués determinó no solo el terreno de la lucha, sino también el de la argumentación. Según esta interpretación, Marx no logró romper con los supuestos espirituales de la época que buscaba criticar y superar<sup>9</sup>.

Pero lo que además confirma el supuesto hegeliano de la conciencia es la deuda de Marx con el racionalismo en el momento de legitimar la necesidad de la intervención dictatorial del proletariado. En la lectura que Schmitt hace de Hegel sobre este punto, la conciencia general de la época emerge, en principio, en el pensamiento de pocas personas, en una “vanguardia que tiene

---

<sup>9</sup> Cf. Schmitt (2008, p. 147). Dotti insiste bastante en esta tesis en su artículo sobre Schmitt como lector de Marx. Cf. Dotti (2011).

el derecho de actuar porque está en posesión de un conocimiento y una conciencia certeros de la situación” (Schmitt, 2008, p. 118). Aquí se pone de manifiesto el lado protodictatorial de la filosofía hegeliana que es retomado por el pensamiento marxiano. Bajo el legado de la dictadura pedagógica de la Ilustración, la vanguardia del proletariado debe educar al pueblo como parte esencial del tránsito hacia la sociedad futura.

### 3. LO POLÍTICO Y LA ACCIÓN HUMANA

Aunque, como se mencionó al comienzo de este escrito, Schmitt señala permanentemente en sus textos las consecuencias de la primacía de lo económico sobre lo político en el pensamiento de Marx, en su comprensión de la dictadura del proletariado, el jurista alemán deja el problema de esta primacía en un segundo plano y concentra su atención en los supuestos filosóficos de esta dictadura. Al tratar de alcanzar este propósito Schmitt evita que una lectura excesivamente economicista, cuya expresión más primaria es el mecanicismo, impida observar la dimensión propiamente política del pensamiento de Marx. Como se ha intentado mostrar, su concepción de la dictadura marxiana a partir del trasfondo de una filosofía de la historia, lo lleva a acentuar la fuerte presencia del legado hegeliano en esta discusión. Pero es justamente este legado, circunscrito en particular a la relación entre evolución dialéctica y conciencia, el que, a mi juicio, contribuye en un mismo movimiento a iluminar lo político en Marx y a neutralizar su manifestación.

Es el influjo de la dialéctica hegeliana en el campo del desarrollo histórico lo que explica la división de la humanidad en dos campos enemigos claramente definidos. Como ya ha sido mencionado, aquí es donde Schmitt encuentra el corazón de lo político en el pensamiento marxiano. Lo importante de la lucha de clases no es el enfrentamiento en sí mismo. No es ahí donde reside el conflicto político, sino en la llegada a una contradicción final en la que los seres humanos se agrupan efectivamente en amigos y



enemigos. En esta situación, la confrontación que parecía netamente económica muestra su carácter político. Por eso es solo en ese momento que la dictadura proletaria, como una intervención soberana en una situación de crisis, adquiere todo su sentido. Con esta interpretación Schmitt ciertamente permite precisar qué debe ser entendido por “conflicto” en el pensamiento marxiano. Marx no postula la conflictividad sin más de lo social, sino que delimita el conflicto al antagonismo entre dos clases relacionadas dialécticamente entre sí: la clase proletaria es de manera absoluta la negación de la sociedad burguesa.

Ahora bien, esta conflictividad política está atravesada por una filosofía de la historia. Por eso, el arribo al punto extremo de la lucha de clases depende del desarrollo de la sociedad burguesa, como bien se muestra en el *Manifiesto comunista*. Pero, al mismo tiempo, el legado hegeliano de esta filosofía de la historia demanda que, por medio de la misma lógica dialéctica, el conflicto llegue a su fin. La revolución, que irrumpe como estadio último del antagonismo entre burgueses y proletarios, y que necesita transitoriamente de la dictadura del proletariado, debe culminar *necesariamente* en la abolición de la lucha de clases y en la extinción del Estado. Esta es una conclusión inevitable de una lectura, como la de Schmitt, que ve una continuidad, sin mayores sobresaltos, entre el pensamiento de Marx y la filosofía de Hegel. El jurista alemán encuentra en la filosofía de la historia marxiana una estructura metafísica análoga a la hegeliana. Así como en el caso de Hegel el Espíritu va ganando un saber sobre sí mismo —sobre aquello que él es en sí— en un proceso que se despliega en el transcurrir histórico, Schmitt considera que, según Marx, la humanidad cobra gradualmente conciencia de sí misma a través del conocimiento del desarrollo histórico concreto. En ambos casos es el mecanismo de la negación de la negación el que condiciona esta progresiva toma de conciencia, mostrando que una necesidad dialéctica vincula las diferentes etapas por las cuales el Espíritu o la humanidad, según el caso, tienen que pasar para llegar a la plena autoconciencia. De este modo, la diferencia

esencial que Schmitt encuentra entre Hegel y Marx es el paso de la filosofía contemplativa del primero a la praxis política concreta del segundo. Como se ha visto, este paso es sin duda significativo, puesto que fundamenta el movimiento de la historia en conexión con la lucha de clases y da lugar a la emergencia de la dictadura. Sin embargo, al insistir en que la política en Marx está basada en una metafísica hegeliana de la historia, Schmitt no vislumbra las particularidades —o si se quiere, la “diferencia específica”— de la filosofía de la historia marxiana y las consecuencias que de ahí se derivan para una comprensión de su teoría política.

Como ya lo he señalado, esta interpretación hegeliana de Marx encuentra ciertamente un sustento en varios de sus textos. En particular, el *Manifiesto comunista*, que Schmitt parece tener como referencia principal, se constituye en un escrito emblemático para mostrar cómo opera la dialéctica hegeliana en la filosofía marxiana de la historia<sup>10</sup>. Sin embargo, a mi modo de ver, la visión que Marx tiene de la historia no se agota en las tesis esquemáticas del *Manifiesto*. Por ejemplo, en su discusión con Proudhon en la *Miseria de la filosofía*, el pensador alemán contrapone la “historia profana” —indisociable de la acción material de los seres humanos— a la “historia de las ideas”, que es aquella que depende del movimiento de una razón impersonal (Marx, 2002, p. 57). Pero esta “acción material” no hace referencia únicamente a la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción, sino que acentúa el carácter dinámico y conflictivo de la praxis humana y de las relaciones que esta praxis establece entre los actores. Este es el mismo gesto que se encuentra en algunos apartes de *La ideología*

<sup>10</sup> Pero asimismo son decisivos los diferentes textos tempranos de Marx que se publican en los *Anales franco-alemanes*. En particular pienso en las cartas a Ruge, donde Marx (2008) afirma: “La reforma de la conciencia consiste solo en hacer consciente al mundo de sí mismo” (p. 91). Pero también en las constantes menciones, en estos textos, de la recuperación de la “esencia suprema del ser humano” a través de un proceso religioso, político y económico de desenajenación. Como ya ha sido mencionado, Schmitt parece leer el *Manifiesto comunista* en relación directa con estos textos de juventud en los que prima el “humanismo” marxiano.

*alemana*, donde se les recuerda a los jóvenes hegelianos que todos los productos de la conciencia están condicionados por “el proceso vital real” (Marx, 2005, p. 49), que es aquel que emerge de las acciones reales y de las actividades productivas de los seres humanos. De hecho, para Marx (2005), esta concepción del acontecer histórico como una exposición de las relaciones prácticas y productivas entre los seres humanos, “muestra que la historia no acaba disolviéndose en la ‘autoconciencia’ como “espíritu del Espíritu” [*Geist vom Geist*] (p. 79).

En estos textos, la historia, según la concepción marxiana, está conectada con la manifestación del “materialismo práctico”<sup>11</sup>. Este materialismo se basa en el hecho de que el ser humano exterioriza su vida a través de una relación activa con la naturaleza. Por medio de la praxis el individuo transforma la materia y al mismo tiempo crea relaciones con otros individuos. La sociabilidad humana es, en consecuencia, inseparable de esta actividad productiva. El movimiento histórico no está condicionado por una racionalidad que deviene consciente de sí misma, sino por los acontecimientos de la vida interhumana concreta. Schmitt seguramente conocía bien este materialismo práctico. Sin embargo, en sus escritos lo asimila directamente con los asuntos técnico-económicos. Pero, además, en su versión de la historicidad concreta marxiana, el jurista alemán considera que el hecho de que Marx traslade la evolución dialéctica hegeliana “a un plano técnico-económico no cambia nada en la estructura de su pensamiento” (Schmitt, 2008, p. 113). Con otras palabras, Schmitt supone que el cambio esencial entre el idealismo hegeliano y el materialismo práctico marxiano se reduce a una inversión de la “fuerza orgánica inmanente” que condiciona la historia. Si en Hegel esta fuerza estaba dada por el despliegue del Espíritu, en Marx toma la forma de los condicionamientos económicos. Por tanto, la estructura de la dialéctica histórica en ambos casos sigue

---

<sup>11</sup> Es la expresión que utiliza Merleau-Ponty (1995) en su texto “Marxismo y filosofía” (p. 158).

siendo la misma. La modificación del principio del movimiento histórico no altera esencialmente la forma de su evolución. Por eso el final de la lucha de clases avanza con la misma necesidad que lo hace la racionalidad del Espíritu.

No obstante, en el materialismo práctico, la dialéctica hegeliana no es simplemente trasladada a la filosofía marxiana sin alteraciones esenciales. Aunque la noción de lucha de clases sin duda supone el mecanismo de la negatividad dialéctica —puesto que la historia avanza según sus contradicciones internas—, su desarrollo no está asegurado por una lógica inmanente (Macherey, 2008, p. 149). A diferencia de la dialéctica hegeliana, la dialéctica marxiana no tiene una garantía metafísica (Merleau-Ponty, 1995, p. 146). La filosofía de la historia de Marx, contrario a lo defendido por Schmitt, no se basa en las mismas premisas metafísicas hegelianas, sino que parte de nuevos supuestos. El principal, aquel que por brevedad he llamado “materialismo práctico”, muestra que la historia, para el filósofo alemán, no puede ser pensada por fuera de la incertidumbre que acompaña a la acción humana, especialmente a la acción productiva que se hace con otros y que, por tanto, está sujeta a las alteraciones e impredecibles cambios de la vida en plural. En vez de un desarrollo necesario que tiene la garantía última de su realización en la conciencia de la propia época, la historia es siempre historia efectiva, un despliegue concreto de la contingencia que caracteriza a la coexistencia humana.

Es esta contingencia de la acción productiva la que no puede ser subsumida bajo una racionalidad omniabarcante como la hegeliana. Al centrar su atención en la vida práctica humana, y en particular en su existencia concreta, Marx introduce en la historia un elemento de indeterminación que escapa al esquema de un desarrollo necesario del acontecer. No hay una armonía preestablecida del camino hacia la emancipación del proletariado y, sobre todo, no hay una certeza que confirme que los acontecimientos progresarán inevitablemente en esa dirección. Siempre hay lugar para el fracaso, y la derrota es tan posible como la

victoria<sup>12</sup>. Este elemento de incertidumbre es, a mi juicio, central para comprender el acto revolucionario en conexión con la lucha de clases. El desarrollo de esta lucha no está determinado por el progreso de una fuerza orgánica inmanente, sino condicionado por el contrajuego entre las circunstancias y la praxis política. Esto se observa en particular en los textos en los que Marx se ocupa de la historia concreta de la lucha de clases, como en *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, *La lucha de clases en Francia* o *La guerra civil en Francia*. Pero una lectura atenta a la acción proletaria en el *Manifiesto comunista* también muestra que Marx no abandona la simplificación del antagonismo exclusivamente al despliegue de una lógica histórica. El proletariado, por ejemplo, deviene tal en su enfrentamiento concreto con la burguesía, su actividad, marcada por juegos estratégicos, alianzas y desencuentros con otros actores y con su enemigo de clase, ensaya diferentes modos de utilizar el poder político en provecho de su liberación. Es aquí que aparece la figura de la dictadura en el pensamiento marxiano. No como “una intervención mecánica en la evolución orgánica” (Schmitt, 2008, 114), sino como un instrumento táctico, que emerge de la práctica política, en la confrontación entre el proletariado y la burguesía.

Esto último se pone de manifiesto, por ejemplo, en las lecciones que Marx extrae de la Comuna de París de 1871. En el prefacio a la edición alemana de 1872 del *Manifiesto comunista* se afirma que “la Comuna ha demostrado, sobre todo, que ‘la clase obrera no puede limitarse simplemente a tomar posesión de la máquina de Estado tal y como está y servirse de ella para sus propios fines’” (Marx, 2015, p. 112). Como ya ha sido señalado por algunos intérpretes<sup>13</sup>, esta evaluación rectifica la concepción del poder político proletario en forma de dictadura que Marx defendía en el periodo 1847-1852. Del Estado como instrumento excepcional

---

<sup>12</sup> Tengo en cuenta aquí la lectura merleau-pontiana de Marx. Especialmente en Merleau-Ponty (1995, pp. 120-165; 1986).

<sup>13</sup> Por ejemplo, Balibar (1974, pp. 65-101).

de dominio, utilizado en un periodo de transición, se pasa a “la forma política al fin descubierta bajo la cual ensayar la emancipación económica del trabajo” (Marx, 2009, p. 78). El corto periodo de poder obrero de la Comuna revela, entonces, que la máquina de Estado *no puede* ser utilizada tal como esta se presenta bajo el régimen burgués, sino que debe ser suprimida y sustituida por una nueva forma política, una forma que le permita al proletariado asumir la dirección de los asuntos públicos. Sin ahondar más en los elementos democráticos de la Comuna que Marx presenta en *La guerra civil en Francia*, este ejemplo muestra una modificación esencial en la concepción del poder político del proletariado, una modificación táctica que no se rige por un proceso filosófico-histórico, sino por las circunstancias de la política proletaria en la situación concreta de la lucha de clases.

\*\*\*

Contrario a las lecturas economicistas de Marx que clausuran su interrogación sobre lo político bajo la estructura económica de la sociedad, Schmitt no solo abre esta interrogación, sino que además busca, en toda su complejidad, sus supuestos filosóficos. Al insistir en las raíces hegelianas del pensamiento marxiano, el jurista alemán evita que lo político en la obra de Marx desaparezca en la confusa transferencia del método de las ciencias naturales a la filosofía social y política; transferencia que, como es sabido, no es ajena a algunas afirmaciones de Engels<sup>14</sup>. Por eso lo político se manifiesta aquí bajo la forma del conflicto y de la intervención subjetiva en el ámbito del acontecer histórico. En contraposición al férreo determinismo de la técnica o a la objetividad de las leyes económicas, lo político se despliega en la contingencia de la lucha de clases. Sin embargo, como he intentado sostener, es justamente

<sup>14</sup> Por ejemplo, en su apreciación de la lucha de clases como una ley cuya significación para la historia es análoga a “la ley de la transformación de la energía para las ciencias naturales” (Marx, 2003, p. 185).

esta contingencia la que termina anulándose en la interpretación excesivamente hegeliana de Marx. Aunque la historia no está dominada por la necesidad de la física o de la matemática, sí se rige por una necesidad lógica o sistémica que se presupone en lo que Schmitt llama la “evolución dialéctica” de la historia. Por eso, bajo la lectura racionalista de Marx, en la que enfatiza el jurista alemán, la política como conflicto debe llegar lógicamente a su supresión y la intervención subjetiva no es más que una excepción externa en el plano del desarrollo inmanente del acontecer histórico. Con otras palabras, la dimensión política del pensamiento de Marx queda confinada al momento de la *agudización* de la lucha de clases y a la práctica solamente *transitoria* del poder político proletario.

El supuesto de que la historia avanza de manera necesaria hacia el ocaso de la burguesía, implícito en la evolución dialéctica, oscurece el hecho de que el lugar de lo político en Marx también reside en las manifestaciones del materialismo práctico. En el pensamiento marxiano hay una teoría de la acción política que difícilmente se fundamenta en un desarrollo racional totalizante, en el cual no hay campo para la incertidumbre. Este acento en la acción ciertamente puede complementar la sugestiva propuesta de Schmitt de leer los conflictos económicos desde la perspectiva de la lucha política. Pero para eso hay que tratar de separar la lucha de clases y el poder político del proletariado de la necesidad filosófico-histórica y del racionalismo que aparece acompañarla. El problema, sin embargo, como bien lo entiende Schmitt, es si el pensamiento marxiano puede resistir esta separación.

## REFERENCIAS

- Balibar, E. (1974). *Cinq études du matérialisme historique*. Paris: Maspero.
- Dotti, J. E. (1996). Teología política y excepción. *Daimón. Revista de filosofía*, 13, 129-140. Recuperado de <http://revistas.um.es/daimon/article/view/8351/8121>

- Dotti, J. E. (2011). De Karl a Carl: Schmitt como lector de Marx. En C. Mouffe (Comp.), *El desafío de Carl Schmitt* (pp. 133-181). Buenos Aires: Prometeo.
- Hirst, P. (2011). El decisionismo de Carl Schmitt. En C. Mouffe (Comp.), *El desafío de Carl Schmitt* (pp. 19-33). Buenos Aires: Prometeo.
- Macherey, P. (2008). *Marx 1845. Les « thèses » sur Feuerbach*. Paris: Éditions Amsterdam.
- Marx, K. (1993). *Manuscritos*. Barcelona: Ediciones Altaya.
- Marx, K. (2002). *Misère de la philosophie*. Paris: Payot.
- Marx, K. (2003). *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Alianza.
- Marx, K. (2007). *Las luchas de clases en Francia*. Buenos Aires: Claridad.
- Marx, K. (2008). *Escritos de Juventud sobre el Derecho. Textos 1837-1847*. Barcelona: Anthropos.
- Marx, K. (2009). *La guerra civil en Francia*. Buenos Aires: Libros de Anarres.
- Marx, K. (2015). *Antología*. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.
- Marx, K. y Engels, F. (2005). *La ideología alemana*. Madrid: Losada.
- Merleau-Ponty, M. (1986). *Humanismo y terror*. Buenos Aires: Leviatán.
- Merleau-Ponty, M. (1995). *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard.
- Nosetto, L. (2015). Decisionismo y decisión. Carl Schmitt y el retorno a la sencillez del comienzo. *Postdata*, 20 (2), 295-319. Recuperado de <http://www.scielo.org.ar/pdf/postdata/v20n2/v20n2a02.pdf>
- Schmitt, C. (2001). El concepto de lo político. En H. Orestes Aguilar (Ed.), *Carl Schmitt, teólogo de la política*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Schmitt, C. (2007). *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*. Madrid: Alianza editorial.
- Schmitt, C. (2008). *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*. Madrid: Tecnos.
- Schmitt, C. (2009). *Teología política*. Madrid: Trotta.