

SOREL: ÉTICA Y POLÍTICA DE LA VIOLENCIA. EL IRRACIONALISMO Y LA POLÍTICA DE MASAS

por Amanda Susana Mabellini*

Ocuparon la escena intelectual del mundo moderno, a mediados del siglo pasado, teorías filosóficas que iniciaron la crítica a la racionalidad occidental. Algunas de ellas se comprendieron dentro del irracionalismo, el vitalismo y el intuicionismo. Su principio unificador fue la crítica a la cultura, en el sentido de una reflexión sobre sus ideologías, el punto de partida fue el misterio de la vida y la afirmación, en palabras de Wilhelm Dilthey, de que ésta sólo puede explicarse en "base a sí misma". Arthur Schopenhauer abrió el camino y bajo su mayor o menor influencia lo transitaron pensadores como Henri Bergson y Federico Nietzsche. Explicarse la "vida en base a sí misma" significó, ante todo, entenderla como una relación de fuerzas, de conflicto, de dos impulsos siempre enfrentados y guiados por la voluntad de poder más que por una razón conciliatoria, pacificadora de la existencia humana y creyente en el progreso científico, político, moral, etc.

En el caso de Nietzsche el conflicto es visto bajo la idea de dos imágenes míticas: Dioniso y Apolo que expresan el conflicto permanente del cosmos como también de la propia cultura. Ésta y la civilización son el producto del juego dialéctico de dos impulsos, instintos estéticos que se manifiestan en los estados del sueño, (lo apolíneo) y los de la embriaguez (lo dionisiaco). Es de destacar que Nietzsche rehusa explicar la cultura occidental, su decadencia, en base a conceptualizaciones o representaciones, su obra puede leerse al hilo del enfrentamiento entre aquellas imágenes. El discurso lógico-argumentativo, en cambio, termina ocultando la amoralidad del universo que siempre es violencia, lucha, dolor y sufrimiento.

Bergson distingue entre entendimiento e intuición. Siguiendo la doctrina de Immanuel Kant, insiste sobre los límites del entendimiento, es decir, de la experiencia. Pero da un paso decisivo en favor de la intuición. Si es posible

* Prof. Titular de Filosofía de la Fac. de Psicología y Prof. Adjunta de Problemática del saber de la Fac. de Humanidades y Artes de la U.N.R.

analizar el entendimiento en sus límites es porque siempre estamos más allá de él, de otro modo no podríamos saber cuáles son sus limitaciones; luego tiene que haber algo “fuera” de su ámbito. Este “fuera” es interior, es la intuición; en ella nos experimentamos inmediatamente a nosotros mismos y es en la experiencia interna donde nos encontramos más cerca del misterio de la vida. La experiencia interna nos da la intuición de la duración, de la “vida que dura”, lo que significa que la vida consiste en un continuo fluir de cambiantes ritmos, condensaciones, estancamientos y remolinos. Nada se pierde, al contrario, se produce un constante movimiento de crecimiento; y ese movimiento es experiencia de la libertad creadora, de la misma libertad creadora del cosmos¹.

Las posiciones de estos filósofos se las calificó, indistintamente, como irracionalismos, antirracionalismos y no racionalismos. Sin embargo, en sentido estricto, no son la misma cosa. El irracionalismo de Nietzsche es la concepción según la cual la naturaleza del hombre no es la de un ser racional, más bien se encuentra privado de tal condición. En los inicios de la cultura griega, en Occidente, se habría inventado el conocimiento racional, que luego vino actuar como “velo de Maya” causando el olvido del fondo irracional del universo.

Lo no racional, a su vez, es un concepto lógico que indica la no pertenencia a la clase de lo racional y por lo tanto no niega la existencia, en un mismo ser, de aspectos racionales y no racionales. Así Sigmund Freud habría distinguido en el aparato psíquico una parte racional (consciente), y una parte no racional (inconsciente). También Wilfredo Pareto, refiriéndose a las acciones humanas, divide a éstas en lógicas y no lógicas, siendo las primeras racionales y las segundas no racionales, es decir, perteneciente al orden de los sentimientos y de los instintos².

Mientras que el antirracionalismo, generalmente en el terreno filosófico, es caracterizado como una posición ideológica cuya presencia se puede constatar en los ataques al iluminismo, en teorías sustentadas en filosofías de la historia y sus diversas formas de progresos.

De acuerdo a estas distinciones Georges Sorel, explana su antirracionalismo; partiendo de lo imprevisible de las acciones humanas y

¹ Lo aquí presentado, escuetamente, puede verse en la obra de H. Bergson, *La energía espiritual. Ensayos y conferencias*, Biblioteca científica-filosófica, Madrid, 1928.

² Norberto Bobbio, citando a W. Pareto, escribe: “En realidad, la mente humana es tal que lógico absoluto no es nadie. Ni tú ni yo lo somos. Más bien, dicho sea entre paréntesis, el principio de mi sociología reside precisamente en separar las acciones lógicas de las no lógicas y en hacer ver que para la mayoría de los hombres la segunda categoría es muchísimo mayor que la primera”. Bobbio, N.: *Perfil ideológico del siglo XX en Italia*, F.C.E., México, 1era. reimpresión, 1993. Pág. 63.

concluyendo en la imposibilidad de sostener teoría política alguna sobre una filosofía de la historia que afirme leyes racionales inexorables acerca del progreso de la humanidad.

Lo imprevisible de las acciones humanas es algo ya aceptado tanto por Aristóteles como más tarde por David Hume. La diferencia entre estos autores y Sorel reside en que para los primeros no existe todavía ninguna filosofía de la historia que ilumine el devenir del mundo y contra la cual haya que utilizar la artillería antirracionalista; mientras que para el segundo, el quiebre del orden liberal y la rápida decadencia de la democracia pone en crisis los ideales de aquéllas filosofías y denuncia la inexistencia de una “astuta razón” que pueda guiar la historia. En esta polémica fueron de gran utilidad las posiciones del antirracionalismo, por ello autores como Sorel, se vieron profundamente influenciados por las llamadas filosofías irracionistas. Sin embargo la aceptación de elementos no racionales en la política como la pasión, las creencias y los mitos que impulsan a la acción directa se combinan, en él, con posturas apocalípticas y teleológicas que proclaman el advenimiento de la nueva sociedad de productores libres.

Finalmente cabría agregar, a la caída en desgracia de las filosofías de la historia, la inserción de las masas en la política, lo que obliga, en el período de 1880 a 1930, a modificar la reflexión que hasta el momento se había realizado sobre la praxis política. Las masas llevan al ejercicio de la política un elemento no racional que problematiza los criterios de racionalidad sostenidos por el orden liberal, a la vez que conmueven los cimientos de la democracia burguesa-parlamentaria y de la economía³.

El antirracionalismo y los fundamentos irracionales de la filosofía de Nietzsche al igual que el vitalismo de Bergson son influencias importantes a tener en cuenta cuando se aborda el pensamiento de Sorel⁴. En *Reflexiones sobre*

³ “En este sentido, Mosca, Pareto y Michels integran ese gran movimiento intelectual que comenzó a desarrollarse en la Europa de fin de siglo y que intento explicar esos elementos no-racionales que componían la acción concreta. Weber, Freud, Bernstein, Croce, Sorel, por citar nada más que unos pocos nombres, se abocaron, por distintas vías y desde distintas especialidades, a analizar la cuestión”. Yannuzzi, Ma. de los Angeles: *Intelectuales, masas y elites. Una introducción a Mosca, Pareto y Michels*, U.N.R. Editora, Rosario, octubre 1993. Pág. 5.

⁴ C. Schmitt distingue entre las concepciones marxistas y las posiciones que en política fueron influenciadas por aquéllas filosofías, diciendo: “Mientras que en la dictadura marxista del proletariado subyacía aún la posibilidad de una dictadura racionalista, todas las doctrinas modernas de la acción directa y el empleo de la violencia se basan, de forma más o menos consciente, en una filosofía antirracionalista”. Schmitt, C.: *Sobre el parlamentarismo*, Tecnos, Madrid, 2da. edic., 1996. Pág. 83.

*la violencia*⁵, encontramos tres puntos paradigmáticos que se emparentan con aquellas filosofías: 1) la afirmación de la violencia como constitutiva de la naturaleza humana y de la acción directa, 2) el mito de la huelga general proletaria sindicalista, movilizador de las masas que luchan por el cumplimiento de su misión histórica, 3) y una nueva teoría moral basada en los valores heroicos prehelénicos surgidos de la violencia que se expresa en la huelga general sindicalista.

Siguiendo estas cuestiones se puede mostrar que la posición de Sorel en tanto que apología de la violencia, es menos una cuestión instrumental de medios-fines que un análisis de lo que sea la violencia misma, y cómo de sus desarrollos se desprende una *violencia purificadora* del estado de cosas existentes, a la vez que fundacional de un nuevo orden moral que repele toda consideración política. La importancia que le asigna al mito se entiende desde dos perspectivas: a) el mito de la huelga general proletaria, que como ya se indicara, actúa como movilizador violento de las masas y b) ese mito, en tanto no discursivo sino concreto e inmediato, etc., permite enfrentar al parlamentarismo burgués y al socialismo político.

La influencia nietzscheana, sobre Sorel, acerca de un universo caótico, violento y amoral cuya esencia es el dolor, combinada con el vitalismo bergsoniano de las originarias fuerzas creativas y los valores morales de vigor y sufrimiento que alimentan la epopeya heroica de los grandes guerreros y de los mártires del cristianismo primitivo, confluyen en una naturalización de la política convirtiendo el teatro de los conflictos humanos en un símil de la vida orgánica. A la vez desde una aceptación crítica de la filosofía de la historia marxista⁶, cuyo fin en el ideal de Sorel es la sociedad de productores libres, viene a profundizar un pensamiento que se inicia en la edad moderna, aquel que prioriza, dentro de la "vita activa", al "homo faber" por encima de la acción política⁷.

⁵ Se utilizan las siguientes traducciones: Sorel, G.: *Reflexiones sobre la violencia*, Ediciones Actualidad, Montevideo, 1961. Y *Riflessioni sulla violenza*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, prima edizione, gennaio 1997. Se indica primero la compaginación de la traducción castellana y luego la italiana.

⁶ Leszek Kolalowski, refiriéndose a la interpretación que Sorel hace de la teoría científica de la historia, afirma que para el autor, "(...) era cierta en sentido pragmático, como expresión ideológica de un movimiento para liberar y rejuvenecer a la especie humana. Que era cierta significaba que no habían garantías de que el proletariado hiciese un buen uso de él". Kolalowski, L.: *Las principales corrientes del marxismo*, Tomo II *La edad de oro*, Alianza editorial, Madrid, 2 da. edic., 1985. Pág. 152.

⁷ Hannah Arendt indicó que ciertas filosofías de la modernidad, aunque no sólo debido a ellas, condujeron a la jerarquización de la fabricación primero y de la labor después, por sobre la acción. Véase de la autora *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1era. edic., 1993. Cap. VI.

La natural naturaleza de la violencia

El proletariado, sujeto real del devenir histórico, tiene asignada, según la concepción del marxismo, una misión fundamental: la destrucción final del capitalismo y la burguesía. Esta posición combinada, por Sorel, con elementos de las filosofías irracionalistas y vitalistas resaltan la importancia que la violencia ha adquirido en el nuevo mundo social.

La derrota de la burguesía y del capitalismo sólo se conseguirá con violencia, afirma, ya que toda táctica que persiga la conciliación de las clases profundiza, las democracias, los socialismos políticos y las políticas parlamentarias. Proclamar la no violencia conduce a una maximización de los valores humanitarios cuya finalidad es la paz y la felicidad duradera de los hombres.

Apenas se recorren las primeras páginas de *Reflexiones sobre la violencia*, se observa que la defensa de ésta se asienta en una crítica a la burguesía industrial respecto a su incapacidad para fortalecer “la raza de los audaces, aquella que diera grandeza a la industria moderna”⁸ y que supo continuar la obra de los “grandes capitanes de la industria” como lo hizo EE.UU. El capitalismo y su burguesía han perdido las fuerzas vitales que podrían llevar a la construcción de una sociedad de productores libres; la recuperación de aquéllas sólo es posible con violencia. A esta situación se agrega la decadencia de una burguesía “tímida que ha dejado de glorificarse de sus intereses de clase”, lo que le resulta aún más deplorable. Nuevamente es la violencia, la acción directa, quien puede devolverles su primitivo y originario vigor. En definitiva el desarrollo real de una economía moderna de tipo capitalista podría conseguirse si se lograra unirla con el “tipo guerrero”.

Se podría estar tentado a creer que la violencia es para Sorel un medio legítimo para lograr un fin justo y que se estaría frente a uno de los tantos pensadores que han reflexionado sobre el tema en términos instrumentalistas. Sin embargo parece conveniente preguntarse antes ¿qué es, para el socialista francés, la violencia?

Si como pensaba Nietzsche, filósofo que deja en Sorel una marca indeleble, la violencia es constitutiva de los hombres “audaces”, es entonces, en la violencia misma donde debe buscarse el fundamento de una nueva sociedad. Además si en ella se encuentran los caracteres valiosos de la fortaleza y valentía, ideales que obtienen realidad en la misma violencia, nueva-

⁸ *Reflexiones...* Op. cit., pág. 25. p. 108.

mente hay que decir que ésta es el suelo fructífero de la nueva moral anhelada por ese pensador.

La misión histórica del proletariado revolucionario o del socialismo sindicalista busca su concreción bajo la fuerza aglutinante de un "mito moderno": el de la "huelga general sindicalista" y tal huelga "ha mostrado en su desarrollo normal ir acompañada de violencias"⁹. Esta es la noción fundamental para comprender el conflicto social en términos de un movimiento histórico que busca la grandeza de un pueblo y lucha contra su decadencia.

Sorel encuentra en la huelga general sindicalista, de la época, la más clara manifestación de la violencia; aquélla funciona como el mito de su tiempo ya que es eficaz, como todo buen mito, para dar vigor a la tarea revolucionaria. Rápidamente advierte al lector que no hay que entender al mito como si se tratara de una utopía; aquél actúa en el imaginario revolucionario produciendo una condensación "que resume las tendencias más fuertes de un pueblo"¹⁰, las que llevan a la acción directa. Mientras que las utopías (de las cuales resulta, la mayoría de las veces, imposible escapar dado que el actuar humano encuentra favorable todo aquello que le ofrece ver materializado, en un futuro próximo o lejano, sus ideales), en general son estériles para la lucha violenta.

Si bien parece concebir el socialismo de Marx en términos de filosofía de la historia, su teoría tiene menos que ver con ésta que con una particular concepción de la naturaleza humana y del cosmos. Tal concepción se puede extraer de su categoría de mito y de una moral que, extrañamente, tiene sus raíces no en alguna forma de comunidad política, sino, podría decirse, en un tiempo pre-político de la humanidad, afirmada en los valores heroicos, especialmente los homéricos; desde donde resulta particularmente difícil pensar la vida social de los hombres, sin aceptar la presencia permanente del conflicto en sus manifestaciones más extremas, pero que a la vez excluyen todo odio y toda venganza. Será necesario retomar estas cuestiones más adelante.

El término naturaleza, que se viene utilizando, no posee claridad por sí mismo, consecuencia de ello son los múltiples equívocos a que ha conducido su uso en el terreno de la historia de las ideas. Si se quiere evitar contribuir al caos, vale la pena intentar fijar el concepto en Sorel para poder comprender cómo la violencia, más que una cuestión de medios y fines, viene a dilucidar la propia naturaleza humana. Se ha visto de qué modo el conflicto violento es en Nietzsche esencia de la vida humana y del mismo cosmos; Sorel acusa esta influencia como también, en otros aspectos similares, la de Vico.

⁹ *Ibíd.*, pág. 9. p. 71.

¹⁰ *Ibíd.*, pág. 47. p. 156.

Siguiendo la concepción viquiniana de la ciencia distingue entre “naturaleza artificial y naturaleza natural”¹¹. La primera da cuenta de una posición ampliamente aceptada desde los inicios de la ciencia moderna, la que afirma que sólo podemos adquirir conocimiento de lo que hemos creado nosotros mismos; como escribiera Kant la razón sólo comprende lo que ella misma produce. Si el hombre sólo puede conocer aquello que hace, entonces, al producir su propio mundo, una “creación artificial” y un mundo de objetos fabricados, pueden también llegar a entenderlo. De manera semejante a como para el autor de la *Crítica de la razón pura* el entendimiento sabe de la naturaleza porque aquél es el límite de ésta. Con Vico la posición se profundiza y la consecuencia de la duda cartesiana, el abandono de todo intento por comprender la naturaleza, se agudiza, ahora el límite del conocimiento lo da la fabricación humana más que el entendimiento.

En contraposición a esta “naturaleza artificial” se encuentra la “naturaleza natural” de la cual no existe conocimiento, por lo que es imposible establecer lazos entre la ciencia y la realidad. Dice Sorel: “Cuando llevamos a cabo un experimento no imitamos a la naturaleza; empleamos nuestros propios esquemas, nuestras propias herramientas, intentamos producir movimientos que nunca se realizaron en el mundo cósmico. (...) Nunca podemos conocer verdaderamente el mundo cósmico, pero podemos conocer el mundo artificial porque nosotros lo creamos”¹².

Al igual que Vico orienta su preocupación a la historia y a las luchas políticas buscando la posibilidad de un conocimiento de la vida humana bajo la pregunta ¿puede considerarse la acción humana una fabricación artificial como lo es la actividad científica?

De acuerdo a esta concepción de que una cosa es lo que afirmamos como conocimiento y otra lo que la realidad es, de la cual nada podemos decir con certeza, la investigación de la vida humana y sus avatares no puede ser nunca un conocimiento objetivo, sino, tan sólo la investigación de lo que el hombre hace. En términos de H. Arendt “es la prioridad del homo faber sobre el homo sapiens y la fabricación como fuente de la inteligencia humana, así como la enfática oposición de la vida con la inteligencia”¹³. Esta filosofía bergsoniana, sin duda, tendrá amplia repercusión en Sorel, en particular la superioridad del “homo faber”, lo que le permitirá un desarrollo donde predomine la violencia como impulso de vida; pero rescatando también

¹¹ En adelante se sigue la compilación de Targliacozzi. *Vico y Marx. Afinidades y contrastes*, Cap. Sorel, Vico y Marx. Jennings, J.R. F.C.E., México, 1era. edic., 1990.

¹² Jennings, J.R. *Ibíd.*, pág. 302. Cita extraída por el autor de Sorel: *Etude sur Vico*.

¹³ Arendt, H.: *La condición...* op. cit., n. 69 del cap. VI, pág. 357.

la oposición, al hacer del trabajo en el taller la expresión misma del "elán vital".

Siguiendo la distinción entre "naturaleza artificial" y "naturaleza natural", la primera determina el conocimiento al ámbito de la fabricación y de la producción como lo único accesible a las facultades cognitivas; mientras que la segunda, aquella de la que, como la *cosa en sí* de Kant, sabemos de su existencia más no podemos conocerla; en lo que corresponde a las acciones humanas, rechazando todo intelectualismo, fija su campo en el instinto "creador y poético"¹⁴. Por ello el sindicalismo sólo puede depender del instinto. Y la naturaleza natural humana debe ser abordada desde lo que tiene de irracional, es decir, fuerza, vigor, instinto vital.

Si no es posible un saber objetivo de la realidad en tanto "naturaleza artificial", ni tampoco un conocimiento racional en tanto "naturaleza natural", entonces, nada se puede decir acerca de lo que hay de real tras las apariencias. El esfuerzo de Karl Marx por construir una teoría científica de la historia y de los modos de producción, en el caso de Sorel se muestra inútil. El marxismo se "redefine primero como poesía social" y más tarde "como mito social". Desprovisto de validez científica el marxismo se convierte en Sorel en fuente de motivación irracional cuyo valor "reside no tanto en su veracidad empírica como en inspirar a los hombres a entrar en acción"¹⁵.

Leer a Marx en claves irracionales y bajo una concepción voluntarista de las acciones humanas le permite insistir sobre las potencialidades de esas, es decir, de las infinitas posibilidades que poseen para el desarrollo de las fuerzas morales y económicas del proletariado.

Su marxismo resulta más una postura ética que una filosofía o ciencia de la historia y sus preocupaciones son morales más que económicas. Remarcando la importancia de la moral arriva a un eclecticismo en donde confluyen los valores homéricos, la ética del cristianismo primitivo, la vida

¹⁴ "No tengo necesidad de recordar a los compatriotas de Vico lo que escribió este genio sobre las condiciones en cuyo seno se producen los 'ricorsi': tienen lugar cuando el alma popular vuelve a los estadios primitivos, donde todo resulta instintivo, creador y poético en la sociedad. Vico encuentra en la Alta Edad Media la ilustración más segura de su teoría. Los comienzos del cristianismo serían incomprensibles si no se supusiera, en los discípulos entusiastas, un estado por completo análogo al de las civilizaciones arcaicas; el socialismo no puede pretender la renovación del mundo si no se constituye de la misma manera." Sorel, G.: *El porvenir socialista de los sindicatos*, Prefacio de 1905. Cita extraída de la compilación de textos de Sorel por A. Ciria: *Sorel*, Centro Editor de América Latina, Bs. As., 1968. Pág. 39.

¹⁵ Jennings, J.R., *op. cit.*, págs. 302-303.

de los mártires, los milagros y la fe religiosa, con los desarrollos de Marx respecto de la lucha de clases y el “colapso capitalista”. Todo esto alimenta su aspiración catastrófica, que junto a los mitos sociales se convierte en fuente de inspiración para la guerra final.

La amalgama resultante de la lectura que Sorel hace de Marx, le es útil para fortalecer sus teorías irracionalistas sobre la acción humana, así como también encuentra en ellas una entrada a la violencia que manteniéndola en el lugar de la “comadrona de la historia”, no deja de ser la manifestación más cierta de la naturaleza humana, del aliento vital, de los impulsos vigorosos, cuya importancia reside en ser fuerzas morales y de producción. Dice N. Bobbio: “Los positivistas habían diluío a Marx con Spencer; Sorel trata de hacerlo fermentar con Nietzsche y Bergson”¹⁶.

Como ya se señalara, las movilizaciones obreras vienen acompañadas de violencia. El mito de la huelga general sindicalista es acción violenta y se opone, así, al mero palabrerío parlamentario; el mito es naturaleza, imagen, mientras que el “logos” es artificio y representación, el mito es la expresión del conflicto, mientras que la razón es la supresión de éste. *Reflexiones sobre la violencia* abunda en distinciones que terminan convirtiéndose en oposiciones irreconciliables, donde unas son propias del proletariado y las otras del político-burgués.

El mito como naturaleza y la razón como artificio “velo de Maya” es, también, la oposición siempre presente en el pensamiento de Nietzsche. Y la naturaleza humana la comprende como fuerzas cósmicas en pugna. Para Sorel estas fuerzas enfrentadas son la burguesía y el proletariado. La posible vinculación existente, aunque difícilmente sostenida, entre el conflicto de fuerzas naturales y lo que podemos llamar conflicto de fuerzas sociales la da el mismo Sorel al comparar el método de los físicos con lo que es su procedimiento para entender las acciones humanas. Así si “Ya no existe filósofo serio alguno que acepte la posición escéptica; por el contrario, su finalidad suprema consiste en exponer lo legítimo de una ciencia que desconoce las cosas y se limita a definir relaciones utilizables. Ello es así por estar la filosofía en manos de gentes inhábiles para cualquier comprensión filosófica, por lo cual puede reprochárrenos (en nombre de la *pequeña ciencia*), que nos satisfagamos con procedimientos que tienen por base la ley de acción, conforme nos la revelan todos los grandes movimientos históricos. Practicar la Ciencia es saber, ante todo, cuáles son las fuerzas que existen en el mundo, y habilitarse para utilizarlas discurriendo acordes con la experiencia. Por ello afirmo que aceptando la idea de huelga general, a sabiendas de que es un mito, proce-

¹⁶ Bobbio, N., *op. cit.*, pág. 102.

demos exactamente como el físico moderno, que fía en su ciencia por modo absoluto, aunque sabe que en lo porvenir se le considerará superada”¹⁷.

A sabiendas que la *naturaleza natural* permanece incognoscible, buscar cuáles son las fuerzas del mundo físico y las del mundo humano permite una mejor comprensión del cosmos en general. Las fuerzas sociales se manifiestan, en la Francia de comienzos de siglo, bajo el mito de la huelga general. En ella la naturaleza humana patentiza su instinto de rebeldía ante el orden establecido por las políticas parlamentarias negándose a ser combinada, como quiere el político socialista, con “la fuerza electoral”. El “natural instinto” *de rebeldía* es propio de los grandes movimientos de masas populares que los políticos socialistas quieren aprovechar para sus fines electoralistas; por ello Sorel insiste en lo profunda diferencia que existe entre la huelga general política y la huelga general proletaria. Cabe, aquí, hacer notar que una posición sustentada sobre la rebeldía de las masas sería inaceptable para Nietzsche. El débil manifiesta su condición al unirse con otros formando el rebaño mientras que el fuerte, “la raza de los señores”, permanece solo como el héroe homérico.

El mito de la huelga general proletaria no es una representación sino intuición y, como ya se había visto en Bergson, ésta es anterior a todo análisis reflexivo, a toda forma de expresión discursiva. La intuición remite no a palabras sino a sentimientos, para Sorel, en este caso al sentimiento de guerra. La guerra al igual que la huelga general proletaria anula toda conciliación. La huelga en términos de guerra es fin en tanto catástrofe definitiva para el enemigo.

La celestial redención terrenal

Retomando la interrogación anteriormente planteada: qué es la violencia, para G. Sorel; un acercamiento a su posible respuesta lo puede dar Walter Benjamin en su escrito: *Para una crítica de la violencia*¹⁸, curiosamente elogiado por Carl Schmitt y ampliamente analizado por Jacques Derrida en *Fuerza de la ley. El fundamento mítico de la autoridad*¹⁹.

¹⁷ Sorel, G.: *Reflexiones...*, op. cit., pág. 60. p. 187.

¹⁸ Benjamin, W.: *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Taurus, Humanidades, Madrid, 1era. edic., 1991.

¹⁹ “Fue Zur Kritik der gewalt lo que le valió por otra parte a Benjamin, desde el momento de su aparición, una carta de felicitaciones del gran jurista conservador católico, por aquel entonces todavía constitucionalista, pero cuya conversión al hitherismo en 1933 es bien conocida, como lo es también la correspondencia que mantendrá con Benjamin (...)”. Derrida, J.: *F. La fuerza de la ley. “El fundamento de la autoridad”*, Tecnos, Madrid, 1era. edic., 1997. Pág. 79.

Importa la postura de Benjamin en cuanto a que es uno de los pocos autores que centra el problema de la violencia por fuera de los “criterios de utilización”: el de los medios para fines justos; tomando como punto de partida el hecho de que “la violencia como medio es siempre, o bien fundadora de derecho o conservadora de derecho, (...) en el caso de no reivindicar alguno de estos dos predicados, renuncia a toda validez”²⁰. De este modo busca comprenderla inquiriendo por lo que ella sea en cuanto “criterio de principio”.

El pensamiento de Sorel acerca de la violencia es aceptado e incluso aplaudido por Benjamin al encontrarlo librado de la lógica mítica de la dominación: “devorar y ser devorado”. A esta lógica respondería la violencia producida por la huelga general política, por su carácter de fundadora de derecho, más no la huelga general proletaria que es anarquista. “Al renegar Sorel de todo tipo de programas y utopías reniega también de las fundaciones de Derecho”²¹.

Benjamin llama “violencia mítica” a la que tiene una doble función: “la de ser fundadora de ‘ese’ derecho”, es decir, “que su fin es “ese” derecho que con la violencia como medio aspira implantar”. Y que, establecido “ese” derecho no renuncia a la violencia “porque se constituye en fundadora sólo cuando el derecho fundado queda ligado a la violencia del fundante”²². Siendo la violencia mítica idéntica a la violencia del derecho se convierte en privilegio exclusivo “de los reyes y de los poderosos”. Según el autor esto habría sido observado por Sorel, de ahí que no podría estar interesado por la violencia como medio legítimo ya que no se trataría de un problema de justicia de los medios, sino de la existencia de “violencias igualmente grandes”. También aquí la influencia de Nietzsche sobre Sorel está presente. Aquél habría indicado que el derecho no tiene por finalidad aplicar la justicia ni ser conservadora de ella, esta creencia no hace más que oscurecer el origen violento de toda fundación de orden jurídico o moral; lo que llamó, en la *Genealogía de la moral*, “el olvido humano”. El Derecho es, en definitiva, el triunfo de los débiles sobre la fuerza de los fuertes. Para Sorel, siguiendo a ese pensador, es la violencia la que está en el origen de todas las relaciones humanas; ocultar esto u olvidarlo es perseguir el triunfo de los valores humanitarios, negando la real naturaleza humana.

Si se compara las posiciones de Sorel y Benjamin, intentando esclarecer la pregunta inicial, se ve que ambos parten de un “criterio de principio”

²⁰ Benjamin, W., op. cit., págs. 32-33.

²¹ *Ibíd.*, pág. 37.

²² *Ibíd.*, pág. 40.

en oposición a “criterios de utilización”, y en los dos, el trasfondo de sus teorías, revela un contexto ético. El análisis de sus significaciones evidencia la crisis del modelo político europeo, el de la democracia parlamentaria, burguesa y liberal. Finalmente, en una última vinculación posible, se encuentra en el pensador alemán un intento por unir la mística mesiánica judía con el marxismo; en lo que respecta a Sorel, el injerto se produce entre su particular lectura del materialismo histórico y la moral homérica, matizada con teorías irracionistas y vitalistas. Estos pares, mística mesiánica judía y marxismo en uno y marxismo y moral homérica en el otro, tejen todo el sentido de la violencia.

Walter Benjamin repele preguntarse si la violencia puede ser un medio con vista a fines, sean éstos justos o injustos; posicionarse en ese lugar cierra toda posibilidad a un juicio sobre la “violencia misma”²³. La violencia proletaria, tal como la analiza Sorel, se diferencia de la violencia de Estado y del Derecho justamente por estar la primera fundada sobre un “criterio de principio”, mientras que la segunda lo está sobre “criterios de utilización”, dentro del juego de los medios-fines.

Hasta el momento todas las referencias hechas a la violencia no han distinguido, suficientemente, entre aquella que corresponde a los obreros y la que es utilizada por el aparato político-estatal; y si algún sustento tiene la comparación, que se viene realizando, posiblemente se encuentre en esta distinción.

Al referirse, Sorel a la violencia proletaria la caracteriza como “actos de guerra”, realizados “sin odio ni afán de venganza” y concluye diciendo que en ella “no se mata a los vencidos”. Mientras que la violencia de Estado, por ser “fuerza jurídica y militar”, posee todos aquéllos atributos, y busca el “beneficio para algunos” y es llevada a cabo por los “adoradores del éxito”²⁴.

Por todo lo dicho queda claro que la violencia proletaria no es un medio, más bien podría decirse, utilizando una expresión de Aristóteles, que es “un fin en sí misma”. Se confirma esto al leer: “(...) las guerras carentes en absoluto de nobleza, aquellas que por no tener sus fines en sí mismas, su objeto es permitir que las políticas satisfagan sus ambiciones: es preciso conquistar a costa del extranjero para agenciarse cuantiosos beneficios materiales e inmediatos, y también que la victoria dé al partido que dirigió el país durante

²³ “Lejos de fundar una esfera más limpia, la manifestación mítica de la violencia se muestra profundamente idéntica a toda violencia de derecho, y la intuición de su propia problemática se convierte en certeza de la descomposición de su función histórica por lo que se hace preciso eliminarla. Tal tarea replantea, (...) la cuestión de una violencia inmediata pura capaz de paralizar a la violencia mítica.” *Ibíd.*, pág. 41.

²⁴ Sorel, G.: *Reflexiones...*, op. cit., págs. 42 y 43. p. 146 y 147.

élla la preponderancia necesaria para poder distribuir numerosas mercedes a sus adeptos; en suma, se confía en que el prestigio del triunfo embriague de tal modo a los ciudadanos que dejen de percatarse de los sacrificios que se les impone y se entreguen a concepciones entusiastas de lo porvenir”²⁵.

Aclaratoria, de lo que se viene diciendo, es la categoría de lucha de clases y las precisiones que de ella hace Sorel ya que ésta no sólo es un elemento esencial de la violencia sino, también, la que “purifica la noción de la violencia”. Entiende que a Marx no le es ajena la importancia de la violencia en la lucha de clases. Esta es el “motor de la historia”, así como aquélla es la “comadrona de la historia”. Sin embargo esto no quiere decir que para el ideólogo del materialismo histórico la violencia ha de producir la caída del capitalismo; más bien parece ser las contradicciones internas de una sociedad las que lo llevarían al cumplimiento de su propio fin. Para Sorel, en cambio, la violencia es la esencia misma de la destrucción, de aquí su insistencia en vincular violencia y la lucha de clases. Además, hay que hacer notar que el papel fundamental de la lucha de clases se juega en el debate contra el deliberalismo político; mientras que para Marx su importancia se subraya en el nivel económico.

Buscando definir, con exactitud, lo que la noción de lucha de clases entraña, escribe: “no es una simple disputa entre ricos y pobres ya que en todas las clases encontramos proporciones de ambos; no tiene que ver con el descontento sino con el sitio que esos descontentos ocupan en el campo de la producción, ni tampoco se debe transformar la palabra proletario en sinónimo de oprimido ya que éstos existen en todas las clases sociales. Finalmente la lucha de clases no lleva a la armonía de las clases ni a la paz social; se trata de una guerra revolucionaria, negación de la equidad natural, y de la política”²⁶ porque no busca la conciliación, sí la guerra contra un gran enemigo: los patrones.

Si no se pierde de vista que la lucha de clases, así expuesta, es el elemento esencial de la violencia, entonces, se comprende por qué ésta obtiene de aquélla su purificación; lo que no puede reivindicar para sí la violencia de Estado, ya que, siendo su deseo el odio y su fin el interés particular no hace más que perpetuar el origen violento sobre el que se funda la política y el derecho. La violencia, de la cual tanto reniegan los políticos parlamentarios es, en realidad, la que ellos utilizan como el “medio legítimo” para mantener una armonía social (en este caso el fin justo), que sólo produce cuantiosos beneficios a la burguesía.

²⁵ *Ibíd.*, pág. 69. p. 207.

²⁶ *Ibíd.*, págs. 14,15 y 16. p. 80,81 y 82.

No elogia el mero ejercicio de la violencia de unos sobre otros signada por el odio, la venganza y el éxito personal, que sólo acrecienta la fuerza jurídica del Estado, al contrario tematiza aquella que purifica un estado de cosas en decadencia, fundamentalmente, moral. La sociedad francesa abultada de valores humanitarios y de principios fundados sobre los "Derechos humanos", tiene como principal objetivo el oscurecimiento del verdadero sentido de principio que tiene la lucha de clases. Sin embargo el socialismo político, defensor de esos derechos, si algún día alcanzara el poder de seguro dará grandes muestras de sus deseos violentos de odio y venganza como "dignos sucesores de la Inquisición, del Antiguo Régimen y de Robespierre".

El apologista de la violencia apunta sus críticas no sólo contra la "burguesía bonachona", sino, y aún con mayor ahínco sobre quien considera su enemigo más acérrimo: el socialismo parlamentario, en él encuentra al mayor culpable de la situación social por su traición al verdadero socialismo al plagar de valores humanitarios el real sentido de la lucha de clases. En el socialismo político la lucha de clases queda subordinada a la solidaridad nacional al afirmar que "los huelguistas no deben juzgarse nunca superiores a los deberes sociales", pero sus posiciones se muestran ambiguas al hacer "del internacionalismo su artículo de fe a la vez que imponen deberes sagrados de patriotismo"²⁷. El sindicalismo, en cambio, muestra claramente las contradicciones poniendo las cosas en "el lugar que por naturaleza les corresponde".

El socialismo, al asociarse con la burguesía parlamentaria, ha centrado su preocupación en el aprovechamiento de una política electoralista de intereses propios. Es así como, también, ha quedado absorbido por la administración estatal y a la vez apoyando su ejército. Contra ellos los sindicalistas afirman que "no quieren reformar el Estado sino destruirlo, no atacan a quienes ocupan el poder sino al Poder mismo"²⁸.

La noción de lucha de clases se encuentra oscurecida en la vida diaria donde parece existir una pluralidad de clases (obreros, trabajadores a domicilio, campesinos, comerciantes, etc.); pero inmediatamente se aclara cuando se piensa en la huelga general, en ella "la sociedad aparece dividida en dos campos solamente en dos, en el teatro de una batalla".

La huelga general sindicalista termina con la pluralidad de posiciones sociales económicas, dejando al descubierto sólo dos bandos: los verdaderos productores y los envilecidos por la búsqueda de una vida tranquila; a la vez que le devuelve a la lucha de clases su ser violento y ésta otorga, como ya se dijo, purificación a la violencia.

²⁷ *Ibíd.*, pág. 45 y n. 53. p. 151 y n. 2.

²⁸ *Ibíd.*, pág. 43. p. 146.

Resumiendo: la lucha de clases “purifica la violencia”, por dos motivos: uno “político” y otro moral. El primero, porque la libera del odio y la venganza, y a la vez destruye todo sistema jurídico y político que pueda mantener aquellos sentimientos. Al no quedar atrapada en los “criterios de utilización” no se convierte en fuerza del Estado político, porque no utiliza la violencia para conservar el Poder, como tampoco la fuerza del Derecho. Este, al mantenerse en las fases primitivas del desarrollo jurídico, se sustenta en la venganza cruenta y el odio, ocultándose tras la validación de una violencia que se ejerce contra otra violencia como medio legítimo de coerción para mantener la pacificación. Analizando la oculta presencia de la violencia en lo jurídico, Eligio Resta dice: “ésta es algo que el derecho tiene que desconocer forzosamente. Leído tan sólo desde el punto de vista del derecho, el fenómeno de la venganza sobrevive mientras el derecho lo consienta o mientras la tendencia a la paz no se haya realizado. Por qué se da esta tendencia o esta ‘fuerza’ del derecho es algo que sólo puede permanecer invisible”²⁹.

Sorel hace explícita la violencia oculta en el Derecho, la que se encuentra disfrazada en los discursos políticos de los parlamentaristas pero no deja de ser utilizada por el Estado y su ejército para mantener lo que llaman *los deberes de solidaridad social*. La distinción entre fuerza y violencia que el autor realiza en el capítulo V de sus *Reflexiones...* esclarece la radical diferencia entre la violencia según “criterios de utilización” y aquella basada en un “criterio de principio”. Escribe: “A mi juicio fuera provechosa la adopción una terminología que no dejase lugar a ambigüedades, y el reservar el vocablo *violencia* para la segunda acepción. Se diría, pues, que la fuerza tiene por objeto imponer la organización de cierto orden social en donde gobierna una minoría, en tanto que la violencia tiende a destruir ese orden. La burguesía empleó la fuerza desde los albores de los tiempos modernos, mientras que el proletariado reacciona a la presente, por la violencia, contra ella y contra el Estado”³⁰. La fuerza es definida como “actos de autoridad” que *imponen* y conservan un determinado orden social y una particular organización política y jurídica, en cambio la violencia es destrucción de aquellos órdenes y organizaciones. La fuerza es burguesa, mientras que la violencia es proletaria, la primera se alimenta de la autoridad para mantener la sumisión, la segunda la destruye.

La violencia de la huelga general proletaria y sindicalista se purifica porque es la verdadera lucha de clases cuyo principio es el establecimiento de una nueva sociedad, la de productores libres con su respectiva moral. El

²⁹ Resta, E.: *La certeza y la esperanza. Ensayos sobre el derecho y la violencia*, Paidós, Barcelona, 1era. edic., 1995. Págs 31-32.

³⁰ Sorel, G.: *Reflexiones...*, op. cit., pág. 72. p. 213.

principio ético, con el que se finaliza esté escrito, es el otro motivo que le permite a Sorel sostener una violencia purificadora, una ascesis mundana.

La violencia queda excluida de la lógica de medios-fines al no enmarcarse dentro de lo que Max Weber llama, "la violencia racional". Por ello, Sorel, niega toda revolución que tenga como fin la dictadura del proletariado, que no sería más que otra forma de la manifestación de la racionalidad política, en este caso de una "dictadura racionalista". C. Schmitt reflexionando acerca de este rechazo dice: "La dictadura del proletariado significa para Sorel (...) una repetición de 1793 (...). El concepto de dictadura del proletariado es una herencia del 'ancien régime'"³¹. La violencia proletaria nace del espíritu heroico de una masa anónima movida por fuerzas irracionales, es decir, sin programas de políticas racionalistas.

Preocupado por explicar la violencia proletaria, en *Reflexiones...* no se detiene en teorizaciones acerca de lo que se puede esperar después de la batalla final y la consecuente derrota del enemigo. En 1905 al publicar en el *Mouvement Socialiste*, lo que sería el nuevo prefacio para su libro *El porvenir socialista de los sindicatos*, no deja de manifestar su preocupación y hasta un cierto rechazo por todas las teorías que creen poseer el secreto del porvenir. El futuro de las acciones humanas es más incierto que previsible; lo cual no priva que los hombres de vigor heroico se pongan en movimiento. La imposibilidad de su determinación, como ya se señalara, está signada por la misma irracionalidad del hacer humano. En pocas palabras, no hay "telos" racional en la Historia y sólo las voluntades fuertes son agentes activos de ella, pero a éstas no las mueve la razón sino el instinto poético y creador. Además si la violencia es acción directa, por lo que no puede ser un medio, entonces es la expresión genuina de la vida, que en el sentido bergsoniano, significa fuerza irracional.

Sorel y Benjamin se inscriben dentro de las posiciones antiparlamentarias de la época en donde la violencia juega un papel central contra la política liberal; más sus conclusiones difieren aunque el punto de partida, como ya se vio, sea el mismo.

En primer lugar, para Benjamin, la violencia mítica, la del Derecho y el Estado, pertenecen a la racionalidad de la política parlamentaria, pero no hay violencia humana posible que pueda ser diferente de aquella. "Por más deseable y alentador que sea un parlamento prestigioso, la discusión de medios fundamentalmente pacíficos de acuerdos políticos, no podrá hacerse a partir del parlamentarismo. La razón es que todos sus logros relativos a asuntos vitales sólo pueden ser alcanzados, considerando tanto sus orígenes como

³¹ Schmitt, C., *op. cit.*, pág. 91.

sus resultados, gracias a ordenes de derecho armados de violencia”³². Pero aún por fuera del parlamentarismo no hay violencias “limpias”. A las distinciones realizadas agrega aquella que denomina “violencia destructiva del derecho, violencia divina” que instaura la justicia como principio de toda fundación divina de fines.

La “violencia destructiva del derecho” es la expresión mística del análisis benjaminiano resultando compleja su comprensión total; para caracterizarla la contrapone a la violencia mítica. “De la misma forma en que Dios y mito se enfrentan en todos los ámbitos, se opone también la violencia divina a la mítica; son siempre contrarias. En tanto que la violencia mítica es fundadora de derecho, la divina es destructora de derecho”³³. La mítica “es culpabilizadora y expiatoria”, la divina es redentora, “aquella es sangrienta, esta otra es letal aunque incruenta”. La pregunta se impone: ¿es posible que tal violencia divina pueda ser llevada a cabo por los hombres? El mismo contesta cuando escribe: “la fuerza redentora de la violencia no está al alcance de los humanos”. Si esto es así, qué hacer al estarles negada la “violencia limpia” y “pura”. El autor muestra cierta ambigüedad, porque sin rechazar la importancia revolucionaria de las luchas proletarias no concluye, como sin lugar a dudas lo hace Sorel, que éstas sean finalmente redentoras. Su teología lo encamina hacia a la negatividad de la vida humana, la misma que al insistir sobre la necesidad de “redimir a los fenómenos” también subraya “las eternas formas del mito” que constantemente mancillan los movimientos de redención donde puede darse la violencia divina, la que sólo se “manifestará a la masa de criminales en el juicio divino”³⁴.

Las imágenes redentoras que el texto de Benjamin evoca, también se encuentran en Sorel. La profunda diferencia, entre ambos, está dada por la posibilidad efectiva de la violencia redentora que, para Sorel, la huelga general sindicalista lleva a cabo. Como la violencia divina de Benjamin, la de Sorel tampoco será “cruenta pero si letal”. Las imágenes sorelianas que condensan la vida ejemplar de los mártires, las batallas heroicas y la gloria del juicio final; en todas ellas el elemento predominante no es, para nada, la sangre, más bien expresan la glorificante vitalidad que inspiran a los combatientes proletarios.

Otra distinción importante entre ambos autores es que, para Benjamin, no hay violencia natural humana, la fuerza natural pertenece al orden físico y ésta jamás podrá dar lugar a un juicio jurídico, político o moral. Mientras

³² Benjamin, W., *op. cit.*, pág. 34.

³³ *Ibíd.*, pág. 41.

³⁴ *Ibíd.*, págs. 44 y 45.

que el concepto de violencia humana si pertenece a aquellos ordenes simbólicos porque sólo dentro de éstos es posible dar lugar a una crítica, en sentido benjaminiano, de la violencia. En el caso de Sorel, al estar sus posiciones recubiertas por teorías irracionistas y vitalistas, se vuelve fundamental la afirmación de la existencia de una naturaleza humana violenta.

Las críticas de Sorel al parlamentarismo van acompañadas por un profundo rechazo al discurso y a la acción política, mundo del artificio. A éste opone la acción directa que ataca el corazón mismo de la racionalidad política. La violencia vinculada al mito de la huelga general proletaria, con sus imágenes, a la vez, catastróficas y redentoras, son los intentos que hace para desterrar la acción directa de la racionalidad política; esto conducirá, finalmente, a que la violencia quede sujeta al puro ciclo vital en el que se hallan todos los seres vivos. Las filosofías de Bergson y Nietzsche combinan en Sorel la violencia con la vida, la creatividad y la producción. La creatividad de la vida del instinto se ilumina en la sociedad de productores; la violencia como fuerza redentora de la vida social en la huelga proletaria sindicalista. Violencia y vida constituyen la explicación orgánica biológica de los movimientos revolucionarios que se oponen al campo de la acción política, de la huelga general burguesa, y a los discursos de los parlamentaristas³⁵.

Sin embargo la violencia en el terreno de los conflictos sociales, difícilmente puede ser irracional, por más intuicional que ella sea, ni responder a las puras fuerzas naturales instintivas. Si la violencia, en tanto acción directa, es espontaneidad y por esto es que puede llegar a "iniciar algo nuevo", no puede ser instintual, en "la naturaleza no existe espontaneidad (...) y los instintos o impulsos solamente manifiestan la forma muy compleja por la que todos los organismos vivos, incluyendo al hombre, se hallan adaptados"³⁶.

Este último análisis obliga a volver sobre las posiciones de Sorel. Por un lado, como se ha dicho, su lucha contra el parlamentarismo y el socialismo político lo llevan a subrayar el carácter irracional de la violencia; pero por otro, al quedar purificada por la lucha de clases y convertirse en el criterio de principio para la destrucción de la injusticia, en este sentido, es absolutamente racional. La construcción de la sociedad de productores deberá seguir encadenada a la fuerza violenta de los hombres vigorosos, y es aquí donde su rechazo a la racionalidad se le vuelve incongruente.

³⁵ "Los políticos se sitúan en otro punto de vista. Discurren acerca de los conflictos sociales exactamente de la misma manera que los diplomáticos razonan respecto a los asuntos internacionales. Interésales muy poco el aparato propiamente guerrero de los conflictos y no ven en los combatientes sino instrumentos". Sorel, G.: *Reflexiones...* Pág. 70. p. 208.

³⁶ Arendt, H.: *Crisis de la República*, Taurus, Madrid, 1973..Pág. 161, n. 80.

El esfuerzo por hacer de la violencia la versión antipolítica de los movimientos revolucionarios del proletariado se vuelve parcialmente inútil, y aún cuando los vincule al mito de la huelga general sindicalista éste sólo tiene eficacia si se convierte en mito político, desvirtuando, así, la esencia misma del mito.

El combate entre el Mythos y el Logos

Entre las nociones que buscan explicar el nuevo fenómeno del arribo de las masas a la política se encuentra la de mito político. En Sorel es, como ya se dijo, el mito de la huelga general proletaria sindicalista, que define como: "(...) una organización de imágenes que hacen posible la evocación instintiva de todos los sentimientos que corresponden a las diversas manifestaciones de la guerra que el socialismo entabla contra la sociedad moderna"³⁷. Se considera al autor el primer teórico del mito político aún cuando Gaetano Mosca antes que él habría desarrollado el "mito de la clase gobernante"³⁸. Pero es el pensador francés quien trascendió como iniciador de ambigua expresión y de la teoría correspondiente.

Efectivamente la fórmula mito político no se presenta en un registro claro de significación. Esta dificultad viene siendo subrayada por varios estudiosos de la filosofía política y de otros campos de las disciplinas sociales. En el *Diccionario de política*³⁹ se señala no sólo lo confuso de la expresión sino también el gran rechazo que existe en considerarlo un concepto científico válido para el análisis político. Gianni Vattimo extiende la dificultad, y lo polémico de la noción, al ámbito de los estudios de los "mass-media"⁴⁰.

En realidad el denominado pensamiento mítico, dentro del cual cabe esclarecer la noción de mito político, obtiene recientemente, pero no de modo suficiente, cierto rigor teórico. La amplitud del tema y lo confuso del término se encuentra connotado por una fuerte posición ideológica que suele dejar fuera de consideración lo pre-racional en las sociedades que se hallan en un estado avanzado de desarrollo del "logos" por resultarles perimida toda "forma de reencuentro con el mito".

³⁷ Sorel, *Reflexiones...*, pág. 48. p.169.

³⁸ Escribe Meisel en *El mito de la clase gobernante. Gaetano Mosca y la elite*. "(...) veinte años antes de que Sorel acuñara el término 'mito' para hacer referencia a las imágenes vagas pero vigorosas que pueden inspirar a los Gobernantes, Gaetano Mosca formuló el mito de los Gobernantes". Citado por Yannuzzi, Ma. de los Angeles en *Intelectuales, masas...*, op. cit., pág. 47.

³⁹ Bobbio, N., Matteucci, N. y Pasquino, G.: *Diccionario de política*, Siglo XXI, México, 1991.

⁴⁰ Vattimo, G.: *La sociedad transparente*, Paidós, Barcelona, 2da. reimpresión, 1996.

En el terreno específicamente político, encontramos similares obstáculos. El mismo Lévi-Strauss, sin duda el mejor especialista en el tema, al tratar el mito, en esa disciplina, lo emparenta con la ideología. Y Ernst Cassirer en su libro, *El mito del estado*, considera pernicioso tanto para la teoría como para la propia realidad política una vuelta a lo que fue un saber válido en cuanto precedente al científico, pero que en la actualidad sólo es eficaz para el "retorno de los brujos". Refiriéndose a la pérdida, por parte de la sociedad alemana contemporánea, de la autonomía de la voluntad y del libre pensamiento, escribe: "Nuestros mitos políticos modernos destruyeron todas estas ideas e ideales antes de que empezaran su obra. No tienen nada que temer por este lado. (...). Por ejemplo, el mito de la raza operó como un poderoso corrosivo que consiguió disolver y desintegrar todos los demás valores"⁴¹.

Ante tanta disparidad de criterios la postura que parece ser aceptada, por la gran mayoría de los pensadores, es la que sostiene que el mito no sólo no es un pensamiento primitivo inferior al pensamiento racional sino que también pervive junto a éste. Esta posición posee parte de su explicación en el descrédito en que han caído las tradicionales filosofías de la historia y sus respectivos ideales de progreso, tales como el cumplimiento de algún "telos" natural y/o histórico, etc. Sin embargo un retorno al mito, en cualquiera de sus formas⁴², al no quedar previamente definida una nueva concepción de la historia se ve entrampado, una vez más, en la vieja oposición racionalismo versus irracionalismo.

Manifestación de lo que se viene diciendo es que, la aceptación de la convivencia entre el mito y el "logos" en las sociedades actuales, hace posible inclinarse tanto para festejar la buena salud de quien por muerto se daba, frente a una razón agonizante; o bien para afirmar la existencia de elementos no racionales que la razón nunca podría explicar; o, finalmente, para reivindicar la importancia del mito como un pensamiento propio de ciertos campos de la experiencia humana fundamentales a tener en cuenta cuando se investiga nuestra actual cultura de masas.

Sin embargo ninguna de estas tres posiciones consiguen definir una nueva concepción filosófica de la historia en la que el mito obtenga su nuevo significado. Pareciera que el aspecto ideológico, que obliga a definirse a favor o en contra de uno u otro pensamiento, sigue siendo el gran obstáculo para esclarecer la noción de mito moderno y de mito político en particular.

⁴¹ Cassirer, E.: *El mito del Estado*, F.C.E., México, 3era. reimpresión, 1974. Pág. 339.

⁴² G. Vattimo describe tres actitudes que determinan el uso del concepto de mito a las que llama: "arcaísmo, relativismo cultural e irracionalismo moderado". Véase el cap. "El mito reencontrado", en la obra anteriormente citada.

La noción de mito en Sorel posee parte de las dificultades hasta aquí mencionadas. Su explicación de lo que entiende por mito discurre sobre cuestiones que conducen a la esencia misma del mito. En principio, para el autor, el mito es una verdad ciertamente no analítica, sino verdad manifiesta. En las teorías acerca del pensamiento mítico, como por ejemplo las de Mircea Eliade o las de George Gusdorf, para citar sólo dos dentro de la gran cantidad de autores que tratan el tema; Verdad significa acontecimiento de lo absolutamente nuevo y por lo tanto fundacional de cosmologías, teogonías y órdenes sociales. La Verdad manifestación directa de lo sagrado, expresado en la narración y en su correspondiente ritual, es, en definitiva, experiencia vívida de aquel suceso fundacional.

Muchas de las descripciones que Sorel hace de la organización de las masas obreras para el combate final, están inspiradas en los relatos míticos y en sus rituales. La ritualidad presente en su propia narración sobre las luchas definitivas busca suministrar a los proletarios sindicalistas una Verdad en su total inmediatez.

La experiencia de la guerra proletaria y de la verdad que allí se encuentra pertenecen al mito y sólo por el mito de la huelga general sindicalista pueden entenderse. Sorel en defensa de Karl Marx, escribe: "Frecuentemente se ha contradicho la exactitud de esta descripción famosa, que semeja ser más congruente con los tiempos del *Manifiesto* (1847) que con los de *El Capital* (1867); pero la objeción no debe detenernos, pues se la aparta merced a la teoría de los mitos. Los distintos terminos en que Marx describe la preparación para el combate decisivo, no deben parecer comprobaciones materiales, directas e indeterminadas en el tiempo (...). Lo que Marx desea inculcarnos es que toda la preparación del proletariado estriba únicamente en organizar una resistencia obstinada, creciente y pasional contra el orden de cosas que hoy existe"⁴³. Dicha comprensión no necesita de explicaciones analíticas, cálculos procedimentales, ni desarrollos lógicos-discursivos propios de los sistemas políticos institucionales, no se dirige a la razón sino a la intuición y a la vida instintiva que es donde se encuentran las fuerzas vigorosas para la lucha. La verdad de la luchas obreras es una verdad mítica que el mito de la huelga general proletaria patentiza. Y no es posible entender éste por fuera de lo que el mito mismo es para las sociedades modernas.

Introduce el mito de la huelga general para comprender una época que ya se encuentra instaurada en el propio mito, por lo menos en lo que hace al campo político; adelantándose, en buena medida, respecto de las actuales teorías antropológicas y sociológicas. De acuerdo con lo expuesto,

⁴³ Sorel, G.: *Reflexiones...* Op. cit., págs. 52-53. p. 169-170.

la "praxis" política se explica por lo que tiene de mito y no de "logos". Mucho hay de mito en el hacer humano pero no todos resultan eficientes. Los mitos históricos del progreso indefinido o definido de la paz con su correspondiente conciliación de las clases sociales, en realidad son meras utopías que por lo general, como ya se dijo, son estériles. Los buenos mitos son aquellos que permiten obrar eficazmente sobre el presente y esto lo realizan aquellos que unen pasionalmente a las masas; escribe: "El lenguaje no es suficiente para producir esos resultados de manera robusta, y hay que servirse de conjuntos de imágenes que evoquen "en conjunto y por la sola intuición", antes de un análisis reflexivo, la totalidad de los sentimientos correspondientes a las diversas manifestaciones de la guerra entablada por el socialismo contra la sociedad moderna. Los sindicacliasta resuelven perfectamente el problema reconcentrando toda su doctrina en el drama de la huelga general, y con ello no dejan resquicio alguno para la conciliación de los contrarios mediante el galimatías de los "sabios oficiales" (...) "⁴⁴.

La eficacia del mito va directamente al presente, no hace especulaciones sobre el futuro y por ello para el autor, no tiene ninguna importancia sobre cual sea su posición en el curso de la historia. El mito hunde sus raíces en el hoy, es puro presente, pleno instante. Como el ritual, el mito no es recuerdo de una historia pasada ni utopía por venir, es la misma acción que como aquél sólo encuentra en ésta su sentido. No hay nueva ni vieja concepción de la historia, podría decirse de manera rotunda, no hay historia; algo de esto se percibe al leer: "Debe juzgarse los mitos como medios para obrar sobre el presente, y por tanto huelga cualquier discusión que se relacione con el modo de aplicarlos materialmente al curso de la Historia. Lo único que interesa es el conjunto del mito (...) "⁴⁵. Se da importancia sólo al mito, como el elemento eficaz para movilizar las masas, a la vez que permite dar cuenta de una práctica política que ha perdido su antigua racionalidad, y es por ello que el parlamentarismo y el socialismo político, en tanto insisten en argumentaciones lógicas, abstracciones y concepciones universalistas, siguen sin comprender la nueva sociedad.

Sin embargo a pesar de no hallarse vinculación alguna entre una concepción de la historia y el mito de la huelga general obrera, ciertas afirmaciones de Sorel tienden a la reaparición de aquélla. Al ser el mito el que reúne "la tendencia más fuerte de un pueblo", se encamina hacia el "cumplimiento de su misión histórica". Se manifiesta en éste la presencia de un "mito mayor" donde al mito de la huelga general le corresponde ser, sólo, un

⁴⁴ *Ibíd.*, pág. 46. p. 153-154.

⁴⁵ *Ibíd.*, pág. 48. p. 158.

momento de aquél; que sin hacerlo desaparecer más bien fortalece su sentido. Gramsci señala que la eficacia de un mito reside en que tenga presencia en una continuo histórico y lo logran aquellos que tienden “a presentar el pasado como posible continuidad ideal con el futuro”⁴⁶. Pero esto, que podría ser considerado tradición, no es posible en las formulaciones de Sorel; porque si bien la huelga general expresa los movimientos de liberación de los obreros, ella no posee un pasado muy remoto. El *mito de la misión histórica de un pueblo* podría ser, mejor expresado en la forma heideggeriana de *el destino de un pueblo*⁴⁷; porque en el corazón del mito late siempre un destino, pero le es imposible una misión histórica.

Los relatos fundacionales de las comunidades míticas consideran a éstas como atributos propios de ellos; en tanto no poseen un control suficiente sobre la naturaleza, ni sobre el mundo humano, lo efectivizan en los procesos de narración. Pero el mito en las sociedades modernas es una dimensión más dentro de las estructuras sociales que proviene, no de originarias continuidades sino, de la variada captación del imaginario social que puede convertirlo en mito histórico, aún, sin tener historia. Luego, la vinculación posible en Sorel, entre los mitos modernos y la Historia es necesario hacerla por fuera de un saber cierto de ella o de una conciencia histórica. El mito de la “misión histórica de un pueblo” no es una nueva concepción filosófica de la historia ni de su sentido, sino que debe considerárselo a imagen y semejanzas de los mitos fundacionales de nuevos órdenes, en este caso impulsado por el mito de la huelga general proletaria. Por ello es que también duda de las utopías, en tanto, intentos de dominación sustentados en una supuesta conciencia clara y plena de la historia situada por fuera de la vida de sus actores reales. El mito histórico, en cambio, es experiencia directa de la vida de éstos. Vida significa esfuerzo en común, es decir, vida en común y no meras ideas u opiniones comunes, “ya que no son las opiniones lo que realmente une a los hombres (...). Los hombres se convierten verdaderamente en uno por los lazos reales, por la familia, por el martirio surgido de una causa común, pero por encima de todo, por trabajar juntos, por la creación común”⁴⁸.

Como ya se indicara la violencia para Sorel es purificadora del estado de cosas existentes, por eso el mito de la huelga general sindicalista va en busca de la catástrofe y se alimenta de las imágenes que aluden a ella, mien-

⁴⁶ Gramsci, A.: *Notas sobre Maquiavelo. Sobre la política y sobre el Estado moderno*, Nueva visión, Bs. As., 5ta. edic., 1997. Pág. 175.

⁴⁷ Véase Heidegger, M.: *Introducción a la metafísica*, Nova, Bs.As., 3era. edic., 1969. Págs. 76-77. Y *La pregunta por la cosa*, Alfa, Bs.As., 1era. edic., 1975. Págs. 42-43 y 44.

⁴⁸ Berlin, I.: *Contra la corriente*, F.C.E., México, 1983, Págs. 387-388.

tras que la razonabilidad política tiende a la paz y se alimenta de una “perspectiva del progreso” que le proporcionan las utopías.

La importancia de la teoría soreliana del mito aplicada a las masas revolucionarias, reside en ésta es el mejor instrumento para entender la política en las nuevas sociedades modernas. La práctica política puede ser comprendida a partir de sus mitos porque es movilizadora por los instintos, no por la razón, por la acción directa y no por el discurso público, por la “voluntad guerrera y pasional” de las masas y no por los ejercicios democráticos ni las medidas jurídicas y/o administrativas del Estado. Pero, si el mito es utilizado para oponerse a la política, puede resultar impropio hablar de mito político. Al introducirlo para comprender los movimientos sociales pudo entrever, también, que en esta nueva cultura se iniciaba la muerte de la política para dejar lugar a la acción directa, a las experiencias inmediatas, a las “civilizaciones fuertes” para las cuales es totalmente legítimo hacer justicia por mano propia⁴⁹.

El ideal de una sociedad de productores libres y de una moral vigorosa que proporciona el trabajo, se abre a la eterna aparición de lo mismo, a la vez que la política es clausurada en lo que resulta más extraño a su ser: el proceso de la fabricación; como antes, pero sin producción, lo hacia el ritual sagrado en el espacio de la repetición.

La lucha de clases que, purificada por la violencia, acompaña a las huelgas obreras es fundadora de la nueva “civilización de los fuertes” y de una nueva moral. En tal novedosa sociedad, en realidad, reaparece una moral cuyos inicios pueden tratarse desde antiguo, y que sólo puede ser revitalizada sobre un suelo agonístico.

De la violencia de la huelga a la violencia de la fabricación

La “violencia purificadora” ocupa un lugar privilegiado en las posiciones sorelianas acerca de la moral revolucionaria de los obreros. En la ética de la violencia proletaria,⁵⁰ confluyen las posiciones de Nietzsche, Bergson, el

⁴⁹ Sorel no ahorra alabanzas para la Ley de Lynch, al Comité de vigilancia de Nueva Orleans, a la venganza privada de los Cabileños, a la *vendetta* de Córcega; que supieron hacer justicia por mano propia. Dice: “La violencia por esos hombres empleada y por fuera de códigos legales no los hizo ni menos morales, ni más deshonrados.” *Reflexiones...*, op. cit., pág. 78. p. 224 y 226.

⁵⁰ “(...) Las ‘Reflexiones sobre la violencia’ son una filosofía moral fundada en la observación de los hechos que se encuentran verificados en el sindicalismo revolucionario; no es casi necesario decir que ese libro ha resultado ininteligible a los democráticos y, en general, a todas las personas que no comprenden las leyes de la grandeza y de la decadencia.” Sorel, G.: *Le illusioni del progresso*, Universale Bollati Boringhieri editore, 1993. Pág. 179

cristianismo primitivo, Proudhon, Bakunin y otros. En todas el punto de reunión lo da la presencia permanente de la violencia otorgando significación moral a las acciones.

La ética soreliana posee su único principio-fin en la acción misma, su reflexión evade cualquier alusión a un posible vínculo entre el valor y el hacer o entre el pensar y la decisión moral. Esta es una instantánea que emerge de la profundidad del hombre como un instinto⁵¹. Luego la acción directa y el instinto, que constituyen la verdadera vida social son, también, los atributos sustanciales de la moral. Pero para que aquella, en tanto violencia, pueda ser el elemento vital de la moral soreliana, debe encontrar su modo de permanencia, en caso contrario, el *éthos* se desvanecería y perdería su sentido.

La violencia es, a la vez, la naturaleza de las relaciones humanas y condición de posibilidad para la moralidad, es decir sin violencia no hay moral posible. Esta cuestión es, en principio, salvada por Sorel; la moral depende de un estado de guerra en la que los hombres participan, el cual no tiene explicación racional y sólo es traducible a "mitos categóricos". Si la moral puede ser "sublime" deberá convertirse en la lucha del bien contra el mal.

A pesar de la influencia que Nietzsche ejerció sobre el autor, se puede constatar una importante diferencia en los planteos morales. El filósofo alemán buscando revitalizar la epopeya heroica de los griegos pre-helénicos, obvió cualquier implicancia moral. Que hoy se afirme que la gloria, la fama, la valentía y el desprecio por la muerte tranquila sean valores homéricos, se debe a que se los sitúa delante de un telón fondo que indica a priori cierta noción del bien y del mal que el guerrero de Homero no poseía. Si alguna consideración moralmente valorativa se puede extraer de ese pasado remoto, se encuentra en el contenido de la hazaña realizada, de la acción misma⁵².

En el caso de Sorel al desligar la moral de toda fundamentación racional y, por tanto, de toda abstracción de los conceptos bueno y malo que pudiesen actuar como condición de las acciones, lo llevan a glorificar, una vez más, la acción directa. Pero, ésta queda endeble cuando se la une a "lo sublime", es decir, al llamado de "el ejército de la verdad" a combatir a "los ejércitos del mal". Verdad, Mal y Bien son los conceptos que fundaron la moral occidental racionalista contra la que se dirigen las críticas de Nietzsche y de Sorel; sólo que el último termina reafirmando lo mismo que quiso combatir.

⁵¹ Sorel, G.: *Reflexiones...*, op. cit., pág. 93. p. 258.

⁵² Véase Lledó Iñigo, E.: "Introducción a las éticas". En Aristóteles, *Ética nicomáquea*, Gredos, Madrid, 1era. edic., 1985.

La moral en Sorel depende de que exista un estado de guerra. Pero en tanto aquélla no presenta ninguna unidad, como la experiencia misma permite constatar, el conflicto permanece. Y, es el que se da entre la moral de los señores y la moral ascética, la moral de la familia y la de los conventos, el *éthos* del trabajo de los sindicalistas revolucionarios, contra la herencia de Aristóteles: el *éthos* de ciudadanos consumidores dedicados a la política. Pero, ¿qué sucede cuando el conflicto se extingue? La sociedad de productores libres, ¿puede mantener la violencia necesaria para que los valores morales, de Sorel, permanezcan?; y esta ética, en las nuevas condiciones, es algo que debe crearse o que ya se encuentra entre los obreros. Estas interrogaciones pueden desarrollarse en el marco de dos cuestiones.

I. La decadencia del antiguo vigor de la burguesía y de la producción capitalista ha conducido, también, a una caída de los valores morales. La renovación de ellos es posible bajo el aura de lo sublime, es decir, en el conflicto donde las masas obreras hacen valer sus "instintos vitales reales, no del razonamiento ni de la consideración de la oportunidad, sino haciendo surgir con gran entusiasmo, la gran decisión moral y el gran mito"⁵³. El instinto vital permanece en las sociedad de los productores libres.

Y es el trabajo en la fábrica donde el originario instinto creativo se mantiene vivo. Sostiene esta idea recurriendo al lazo entre producción y arte donde, aunque sólo en parte, volvemos a encontrar la presencia de Nietzsche. Para Sorel el Arte es "voluntad de potencia" porque no se doblega ante nada; no se trata de una aplicación de ideas a la materia informe sino de una realidad que engendra ideas. De igual manera opera la fabricación en los talleres, allí el trabajo es arte y creación que evita la rutina; donde el obrero busca la perfección de la mercancía y rehusando la producción en serie y de "baja estofa"⁵⁴.

Si la violencia purificadora, "*sin odio y sin venganza*" funda el nuevo orden, ahora la violencia que se ejerce en la fabricación de cosas mantiene los valores morales que la masa proletaria necesitó para llevar adelante su lucha. El conflicto violento en la lucha de clases se sublima en la violencia de la producción en donde la "voluntad de potencia" se mantiene creadora y artística. Así como Maquiavelo escribía *libros tentadores en lugar de cometer terribles acciones*⁵⁵; "Sorel el apóstol de la acción se sintió en casa sólo en

⁵³ Schmitt, C., *op.cit.*, pág. 87.

⁵⁴ "(...) las personas prácticas son análogas a los artistas. En todas las industrias pueden citarse perfeccionamientos considerables que han nacido de pequeños cambios, obra de trabajadores dotados del gusto que siente el artista por la innovación". *Reflexiones.... op. cit.*, pág. 111. p. 301.

⁵⁵ Manent, P.: *Historia del pensamiento liberal*, Emecé, Bs.As., 1990. Págs. 50-51.

librerías, entre proveedores de palabras, charlistas apartados de la vida de los trabajadores-artistas, como él había sido siempre. Permaneció excéntrico, egocéntrico y extraño entre extraños. Esta es una ironía que, puede uno estar seguro, apenas se le pudo haber escapado”⁵⁶. Y para seguir las comparaciones no se puede olvidar a Nietzsche, el gran apologista del “Superhombre”, que abrazado al cuello del caballo golpeado por el látigo del cochero lloro amargamente. Tal vez, y posiblemente no sea cierto pero seguro es contrafáctico, si Hitler, Mussolini y Stalin hubieran escritos libros, charlado en librerías y llorado sobre el cuello de algún caballo golpeado nos habrían privado de la catástrofe terrenal.

Lo que al comienzo de este final se había señalado como ambigüedades del pensamiento de Sorel, ahora, en el marco de la primera cuestión anunciada, exige precisar tal afirmación. Una ética de la violencia, una defensa extrema de ella, supone igual rechazo por su contraria. Y en esta negación absoluta no cabría otra cosa que la entrada valorativa del odio y la venganza; sin embargo la expulsión de lo que, para el autor, son contravalores lo convierte en habitante de dos mundos antagónicos y por la misma razón agónicos en su doble significado de lucha y muerte. El apologista de la violencia llevó el conflicto en el interior de su corazón y de su razón; el primero lo enaltece y glorifica con las trompetas que anuncian el juicio final, donde la catástrofe del enemigo burgués, el socialista político, el liberal democrático, etc., se consume en el ardor de la guerra. La segunda lo sublima conduciendo la violencia a la purificadora agua bautismal; porque hubo pecado, hubo caída y la violencia de la crucifixión lava aquella otra violencia. De manera semejante, la violencia que acompaña a la huelga general sindicalista se limpia en la lucha de clases para destruir “sublimemente” la fuerza del Estado y del Derecho, a la vez que permanece en la violencia de la fabricación, donde la moral vigorosa de los productores libres encuentra su nueva condición de posibilidad.

II. La segunda cuestión que enmarca estas interrogaciones acerca de la probabilidad de una ética de los trabajadores, con las características señaladas, es la educación.

En *Reflexiones...*, preocupado por no caer en viejas-nuevas utopías, no pierde de vista las condiciones presentes, y busca en las mismas la posibilidad de una ética proletaria. El lugar donde ésta debe encontrarse es, por supuesto, en el trabajo productivo. Pero ante su propia pregunta de cómo puede crearse hoy en día la ética de los trabajadores futuros, la misma se diluye en la pura constatación de ciertos valores heroicos, en especial, el de un “espíritu individualista” y guerrero como el que poseen los obreros. Es en

⁵⁶ Berlin, I., *op. cit.*, pág. 413.

su escrito titulado: *Instrucción popular*⁵⁷, donde se puede vislumbrar, mejor, la respuesta.

La ética faltante en Marx es desarrollada por Sorel, pero sin perder de vista que debe realizarla dentro de las ideas marxistas de los productores de la economía. Como señala C. Schmitt, “si se pretende que suba la producción aún más (...) el proletariado (...) al igual que la burguesía se verá obligado a aceptar la superioridad de sus mecanismos de producción (...)”⁵⁸. Sorel busca combinar esa superioridad con una ética del trabajo. En esta situación es que, dejando provisoriamente de lado su teoría del mito, expone una educación que pueda mantener el carácter instintivo, creativo y vigoroso de los trabajadores, fundamental para la moral soreliana.

La instrucción debe realizarse en la propia fábrica y las aptitudes que se deben profundizar son la vista y el tacto, porque ellos “muestran cómo se evitan los defectos”⁵⁹. Así puede lograrse que el obrero no sea un mero productor de mercancías sino el creador de obras de arte; “(...) lo que triunfa en las escuelas de Bellas Artes (...) puede también triunfar en la industria”, si se prioriza el trabajo manual por sobre el intelectual que se encuentra siempre al margen de la producción y por ello es que “(...) los socialistas deben considerar con desconfianza a quiénes así viven”.

Su postura antintelectualista en la política se prolonga en sus investigaciones morales. La verdadera vida humana resulta ser actividad, acción directa en la lucha y en la fabricación. Los productos del intelecto, en cambio, promueven la rutina de una vida tranquila y su fin es la paz. Sólo del instinto puede surgir la violencia que libera de la opresión y concluye en la creación de obras de artes; “nuestra naturaleza se apresura, así, a reconquistar sus derechos” que el socialismo político y la burguesía habrían adormecido, conduciendo a la mediocridad y a la “dulcificación de las costumbres”.

Al vincular la fabricación y la técnica con la creación artística se separa de la tradición del progreso económico o de cualquier otro, aquella relación señala más la necesidad de una estetización del trabajo y de una moralidad vigorosa que una teleología triunfal de la economía. “Ver el progreso técnico como idéntico a, o aun como garantía de, progreso cultural, es ceguera moral. Sorel (...) demostró lo absurdo de la idea del progreso general humano que brota de la confusión de la vida con la tecnología”⁶⁰.

⁵⁷ Sorel, G.: *Instrucción popular*. En la compilación de Ciria, A., *op. cit.*

⁵⁸ Schmitt, C., *op. cit.*, pág. 93.

⁵⁹ Sorel, G., *Instrucción...*, *op. cit.*, pág. 52. Las citas que se transcriben a continuación pertenecen al mismo texto.

⁶⁰ Berlin, I., *op. cit.*, pág. 385.

La lucha exacerbada que libró contra la democracia fue alimentada por el irracionalismo nietzscheano y el vitalismo bergsoniano. Siendo la democracia un producto de la razón el antirracionalismo le resultó más apropiado para su tarea que el socialismo revolucionario. “En Sorel recrudecen las tendencias conservadoras ante el proceso novedoso de las democracias. Al no poder adherir definitivamente al socialismo sindicalista por encontrarlo carente de vigor revolucionario, se vio vinculado a diferentes nacionalismos como el de Action française y el mismo Mussolini”⁶¹. Pero habiendo desconfiado también de éstos, no le quedó remedio contra la democracia más que aquel que exalta la violencia y los acontecimientos catastróficos.

Como alternativa contra la moral burguesa ideó la *moral de los productores* en el viejo suelo de los valores homéricos y del cristianismo primitivo. Más la ética heroica, si fuese posible hablar en estos términos, no tiene lugar cuando los principios agonales han desaparecido. Al querer convertir la sociedad en un gran taller de fabricación también, también, la metamorfosis de la ética heroica a una ética del trabajo. El héroe y el mártir cristiano visten, entonces, el overol del obrero fabril.

⁶¹ Bobbio, N., *op. cit.*, págs. 101-102.

Bibliografía

A) Fuentes

- Sorel, G.: *Riflessioni sulla violenza*, Introduzione di Jacques Julliard, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, primera edición, gennaio 1997.
- Sorel, G.: *Le illusioni del progresso*, Universale Bollati Boringhieri, Torino, primera edición, marzo 1993.
- Sorel, G.: "Instrucción popular. El porvenir socialista de los sindicatos". Ambos en la compilación de Ciria, A.: *Sorel*, Centro Editor de América Latina, Bs.As, 1968.
- Sorel, G.: *Reflexiones sobre la violencia*, Actualidad, Montevideo, 1961.

B) Bibliografía complementaria

- Arendt, H.: *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1era. edic., 1993.
- Arendt, H.: *Crisis de la república*, Taurus, Madrid, 1973.
- Benjamin, W: *Para una crítica de la violencia. Iluminaciones IV*, Taurus, Madrid, 1991.
- Bobbio, N.: *El perfil ideológico del siglo XX en Italia*, F.C.E., México, 1era. reimp., 1993.
- Bergson, H: *La energía espiritual. Ensayos y conferencias*, Biblioteca científica-filosófica, Madrid, 1928.
- Berlin, I.: *Contra la corriente*, F.C.E., México, 1983.
- Burnham, J.: *Los maquiavelistas. Defensores de la libertad*, Olcese editores, Bs.As., 1986.
- Cassirer, E.: *El mito del Estado*, F.C.E., México, 3era. reimp., 1974.
- Ciria, A.: *Sorel*, Centro Editor de América Latina, Bs.As., 1968.
- Derrida, J.: *La fuerza de la Ley. El "Fundamento místico de la autoridad"*, Tecnos, Madrid, 1997.
- Eliade, M.: *Mito y Realidad*, Labor, Barcelona, 2da. edic., 1994.
- Girard, R: *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 2da. edic., 1995.
- Gramsci, A: *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Nueva Visión, Bs.As., 5ta. edic., 1997.
- Gusdorf, G.: *Mito y metafísica*, Nova, Bs.As., 1era. edic., 1957.
- Kolakowski, L.: *Las principales corrientes del marxismo*, Tomo II, *La edad de oro*. Alianza, Madrid, 2da. edic., 1985.
- Lledó Iñigo, E.: "Introducción a las éticas". En Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid, 2da. reimp., 1995.

- Nietzsche, F.: *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 6ta. edic., 1981.
- Nietzsche, F.: *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 7ma. edic., 1983.
- Nietzsche, F.: *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 1990.
- Resta, E.: *La certeza y la esperanza. Ensayos sobre el derecho y la violencia*, Paidós, Barcelona, 1era. edic., 1995.
- Schmitt, C.: *Sobre el parlamentarismo*, Tecnos, Madrid, 2da. edic, 1996.
- Targliacozzo, G., compilador: *Vico y Marx. Afinidades y contrastes*, F.C.E., México, 1era. edic., 1990.
- Vattimo, G.: *La sociedad transparente*, Paidós, Barcelona, 2da. reimp., 1996.
- Yannuzzi, Ma. de los Angeles: *Intelectuales, masas y elites. Una introducción a Mosca, Pareto y Michels*, U.N.R. editora, Rosario, Octubre 1993.