

La nación entre la secularización, la historia y la teoría del mito

LUIS ALEJANDRO ROSSI*

Resumen: El artículo examina la interpretación que realiza Carl Schmitt del concepto «nación» en dos de sus principales obras de la década del veinte: *Romanticismo Político* y *La situación histórico-espiritual del parlamentarismo actual*. Se exponen las relaciones de la concepción de Schmitt con la teoría del mito de Sorel, siendo la nación, a juicio del jurista, el mito principal de la política contemporánea. De este modo, el enfrentamiento amigo-enemigo, que define lo político en su teoría, se presenta como una función ligada a una forma de vida concreta.

Palabras clave: Schmitt, Carl; Sorel, Georges; secularización; mito político.

Abstract: The article deals with Carl Schmitt's interpretation of the concept «nation» in two of his main works of the twenties: *Political Romanticism* and *The Crisis of Parliamentary Democracy*. The relationship between Schmitt's ideas and Sorel's theory of myth is exposed. The nation is, in Schmitt's opinion, the central myth of contemporary politics. In this way, friend-foe confrontation, which defines the «political» in his theory, appears as a function closed to a concrete form of life.

Key words: Schmitt, Carl; Sorel, Georges; secularization; political myth.

Si bien la idea de nación no es un tema que aparezca en primer plano en la obra de Carl Schmitt, ella es tratada recurrentemente por este autor. El enfoque del tema es esencialmente de naturaleza histórica en *Romanticismo político* (1919, 2ª edición ampliada, 1925) y a partir de su pequeño libro *La situación histórico-espiritual del parlamentarismo actual*, de 1923, el concepto «nación» ingresa dentro de su vocabulario conceptual, alcanzando este tema su desarrollo más amplio en su *Teoría de la Constitución*, de 1928. En la obra de 1923, la idea de nación es relacionada con la teoría soreliana del mito, mientras que en la de 1928 se la elucida mediante la teoría del poder constituyente. Asimismo, se puede sostener que en la obra más célebre de Schmitt, *El concepto de lo político* (1927, versión ampliada, 1932) el concepto de nación, si bien no está tratado explícitamente en el texto, es inescindible de su categorización de la política. A pesar de la variedad de perspectivas, su tratamiento del tema es relativamente uniforme y coherente. A todas ellas subyace una misma concepción de la nación, que da a su reflexión sobre la categoría de lo político un contenido específico, por el cual, el criterio «amigo-enemigo» ya no puede ser considerado como una función

Fecha de recepción: 23 de abril de 2003. Fecha de aceptación: 27 de enero de 2004.

* Universidad Nacional de Quilmes (Argentina). Dirección postal: Federico Lacroze 4144, C1427EDT, Buenos Aires, Argentina. Dirección de correo electrónico: lrossi@unq.edu.ar.

exclusiva de una decisión en apariencia vacía, pues el agrupamiento provocado por ella, además de responder a una amenaza concreta a una forma de vida, se define a su juicio a partir de una particularidad concreta de aquélla: su carácter de identidad nacional de un pueblo.

En este artículo trataremos la forma en que Schmitt elucida el concepto de nación a partir de su historia, en *Romanticismo político*, y la relación de ese concepto con la teoría del mito de Sorel, tema tratado en *La situación histórico-espiritual del parlamentarismo actual*. Ambas obras nos permitirán una aproximación al concepto de «nación» en la obra de Schmitt, cuyo resultado será la elucidación del concepto a partir de la confrontación entre esa forma de agrupación y la humanidad como concepto político, tal como aparece en la política revolucionaria a partir de 1789. La teoría del mito nos explicará el fundamento emotivo que esta idea es capaz de concitar en el marco de la política de masas.

Secularización y modernidad

En *Romanticismo político*, Schmitt expone cómo se conforma el concepto «nación» a partir de dos fuentes: las concepciones revolucionarias y jacobinas acerca del concepto «pueblo» y la respuesta a ellas ofrecida por los filósofos legitimistas, Louis de Bonald y Joseph de Maistre. Tal como el mismo Schmitt explica en la «premisa» que adjuntó a esta obra en 1924, la plataforma sobre la que todo ello gira es el problema de la secularización. En opinión de Schmitt, este problema sólo puede comprenderse a partir del complejo desarrollo que comienza con Descartes y la revolución científica, cuyo resultado es la transformación del concepto que hasta ese entonces se tenía de la divinidad.

Una de las consecuencias más importantes del desarrollo de la ciencia y la filosofía modernas es la dificultad cada vez mayor que tienen los hombres para poder pensar y aceptar un Dios personal. Esta transformación de la noción de la divinidad va desde su reemplazo por una inteligencia ordenadora, pero prescindente con respecto a los acontecimientos del mundo, como ocurre en el deísmo de la Ilustración, para pasar posteriormente al ateísmo liso y llano, cuyo ejemplo son los jacobinos en 1793 y luego los revolucionarios de los siglos XIX y XX. La consumación de este proceso no significa que las representaciones religiosas desaparezcan y que el lugar que la anterior concepción de la divinidad deja vacante quede vacío, sino que aparecen dos instancias que, oponiéndose entre sí, ocupan su lugar; ellas son la humanidad y la historia. Hacia ambas se dirigirán, a partir de la Ilustración y la Revolución Francesa, las energías que antes eran depositadas en la fe tradicional.

Para que este proceso de transformación del entero andamiaje de ideas se lleve a cabo, Schmitt ve en la filosofía ocasionalista de Malebranche un importante factor secularizador de la cultura, pues ella estableció una forma de pensamiento que permitirá muy fácilmente reemplazar a Dios por otra instancia. Del mismo modo que ocurrió con Descartes, cuyos críticos afirmaban que a pesar de ser creyente había dado más armas a los ateos que cualquier otro filósofo anterior, Malebranche también pone a la divinidad en una posición que, buscando exaltar su omnipotencia, termina cortando sus vínculos con el universo. El ocasionalismo sostenía el concepto de *occasio* por oposición al de *causa*. Afirma que Él es la verdadera causa de todo hecho particular y todos los hechos mera ocasión para que Dios efectúe la concordancia de los órdenes físicos y psíquicos implicados. La disolución del orden objetivo de las causas en meras ocasiones para que se manifieste la omnipotencia divina permite que si se mantiene esta estructura de pensamiento y se pone una instancia

mundana en lugar de la divinidad, todo puede volverse el factor determinante: el Estado, el pueblo o el sujeto individual. Una vez que el Dios todopoderoso y, sin embargo, personal, propio de la tradición judeocristiana, es reemplazado por factores mundanos, éstos se presentan como instancias absolutas, exigiendo la misma obediencia que antes era debida a la divinidad o atribuyéndoles la facultad creadora propia de ésta.

Schmitt destaca que el racionalismo filosófico y la política revolucionaria comparten una completa falta de percepción para todo lo que tenga que ver con la tradición y la historia, un parentesco que ya había sido planteado por Bonald. A partir de la relación entre concepciones metafísicas de la divinidad y formas de gobierno en cada época que observa el autor francés, Schmitt construye su hipótesis de que los conceptos del pensamiento político y jurídico son conceptos teológicos secularizados. Sin embargo, la teología política de Schmitt no es una teoría que fundamente la naturaleza del poder político en la divinidad (lo que desembocaría en la postulación de una teocracia), sino una puesta en discusión de la especificidad del pensamiento moderno a través de la detección de los paralelismos teológico-políticos en que se sostiene tácitamente, es decir, una explicación del carácter análogo de algunos conceptos políticos y jurídicos con conceptos teológicos. La teología política como disciplina es, de acuerdo a Schmitt, una «sociología de los conceptos jurídicos», un estudio acerca de la formación de los conceptos del vocabulario político *moderno*, es decir, referidos a la era de la estatalidad. Los parentescos planteados sólo corresponden al vocabulario de la filosofía política y jurídica desde el siglo XVII en adelante, mostrando que en el núcleo del racionalismo filosófico se encuentra la estructura de pensamiento de los conceptos teológicos. Por ello, la teología política sólo es posible como resultado de la secularización: se propone mostrar que el sentido último del pensamiento moderno es diferente a la imagen que éste tiene de sí mismo¹. No obstante, en sentido estricto no es una teoría teológica del poder político, sino una teoría de la supervivencia de los conceptos teológicos bajo una fachada racionalista².

Esta secularización del pensamiento político es posible a partir de la disolución de la concepción tradicional del cosmos por parte del racionalismo filosófico, la que se continúa en la revolución política. Las posiciones políticas concretas que los racionalistas hayan mantenido en el siglo anterior no son relevantes con respecto a este problema, porque lo que une al racionalismo con la revolución, y es el motor de su capacidad transformadora, es su pasión por la geometría y el diseño

1 En este planteo de Schmitt se encuentra *in nuce* el programa de la «historia de los conceptos», cuyo representante más destacado es, precisamente, un discípulo suyo: Reinhart Koselleck. Sobre la relación del pensamiento de Schmitt con la historiografía, cfr. Reinhard Mehring, «Carl Schmitt and his Influence on Historians», *Cardozo Law Review*, Vol. 21 (2000), pp. 1653-1664 y Román García, «Historia de los conceptos y filosofía política en Carl Schmitt», *Res Publica*, 1 (oct. 1998), pp. 73-86.

2 El carácter no específicamente teológico sino análogo de la explicación del poder político por parte de la teología política, se percibe en su falta de ocupación con el pensamiento de Maquiavelo, una de las figuras fundadoras de la filosofía política moderna y con el cual Schmitt podría encontrar grandes afinidades por su enérgica defensa de la autonomía de la política frente a otras esferas de la acción social, así como en su afirmación de un *ethos* propio de lo político. Sin embargo, creemos que la razón de que lo pase por alto (salvo breves menciones) está en que en la obra del pensador italiano no pueden trazarse con facilidad los paralelismos teológico-políticos, debido a la evidente relación del pensador italiano con la ética del paganismo y a su manifiesto anticristianismo. Sin embargo, ello no implica la falta de relación entre el pensamiento maquiaveliano con la religión, sino que el problema, más bien, consiste en que no tiene una relación positiva con la teología cristiana, por lo cual, se vuelve, por así decirlo, «invisible» para la teología política schmittiana.

planificado de la realidad. En su argumentación contra los revolucionarios, Bonald y de Maistre descubren una nueva realidad: el carácter nacional, es decir, particular, de toda comunidad humana, creación, en última instancia, del mismo Dios.

A diferencia de una posición como la de Max Weber, en la que la secularización está ligada principalmente al *desencantamiento* del mundo y a su comprensión en términos puramente racionales que dejan de lado toda recurrencia al mito, la secularización, tal como Schmitt la entiende en *Teología política* y en *Romanticismo político*, es más bien un proceso de sustitución de la divinidad por instancias mundanas. El mundo desencantado y racionalizado de Weber es el que corresponde a lo que el sociólogo denominaba la «ética de la responsabilidad», la ética política por excelencia, porque atiende a las consecuencias de los actos antes que a la realización de un principio, lo que significa que se guía por un cálculo de medios y fines y no por la referencia a algún valor incondicionado. Pero este mundo desencantado es también el de la jaula de hierro de la racionalidad formal, en el cual ya no hay conexión racional de los fines con una escala objetiva del ser y del valer, sino sólo aquella coordinación estratégica de medios y fines, los cuales podrán ser queridos, pero no justificados fuera del ámbito instrumental. La posición de Schmitt, en cambio, hace hincapié en el carácter sustitutivo que tiene el proceso de secularización en la modernidad. La relación de los hombres con aquello que se presenta como trascendente, sea la divinidad, sea otra instancia como el Estado, la nación, etc., no cambia. Ello significa que la actitud básica antes y después de la sustitución de la divinidad por otra instancia sigue siendo la misma, los seres humanos hacen de ambas su objeto de creencia. El proceso, por tanto, no implica ningún desencantamiento ni racionalización del mundo, sino sólo la sacralización de instancias terrenas en ámbitos no religiosos, como por ejemplo, la nación en el ámbito de la política³.

Un ejemplo de la forma en que Schmitt entiende este proceso de sacralización lo constituye la transformación del cristianismo a causa de la Reforma protestante y su relación con la privacidad. Al pasar de una concepción del mundo en que Dios tiene su lugar en el orden objetivo del ser a otra en que la divinidad sólo puede encontrarse en la interioridad, se convierte a la religión en una cuestión exclusivamente privada. El primer derecho civil moderno fue la libertad de creencia. Ahora bien, el resultado de ello, afirma Schmitt, es que la esfera privada se convierte en algo sagrado: una vez que la religión se convierte en algo privado, la privacidad es santificada por ella⁴. Por esta razón, la secularización no es una *desteologización* de la cultura, sino que ella es en sí misma el desarrollo de un paralelismo teológico-político de sacralización de instancias mundanas: las analogías trazadas por Schmitt en el ámbito del derecho y de la política sólo son posibles a partir de este proceso sustitutivo. La idea de nación es otro de los resultados de este proceso.

La consecuencia principal que se deriva de la secularización según *Romanticismo político* es la pérdida de centro de la realidad y la consiguiente marcha hacia el nihilismo. El individualismo cada vez más exacerbado es la consecuencia natural de la desaparición del lazo objetivo que unía a los hombres con el cosmos. El antiguo orden ligado a la divinidad desaparece y su lugar es ocupado

3 Sobre los simultáneos esfuerzos teóricos paralelos de Schmitt y de Lukács para ir más allá de la concepción de Max Weber sobre la modernidad, cfr. John P. McCormick, «Transcending Weber's Categories of Modernity? The early Lukács and Schmitt on the Rationalization Thesis», *New German Critique*, Fall 98, Iss. 75, pp. 133-177.

4 C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1984 (reprod. de la 2ª ed. de 1925), pp. 47-48.

por un nuevo orden cuya característica principal es la impersonalidad, pues es una comprensión del universo que sólo atiende su funcionamiento mecánico y hace abstracción de toda finalidad. La secularización se convierte así en un proceso en el que las instancias que ocupan el lugar de la divinidad no alcanzan a llenar ese lugar, lo que implicó la disolución de los lazos que unían a los hombres entre sí. El resultado es un relativismo que afecta a todos los órdenes de la vida social. La crítica de Schmitt al arte de los siglos XIX y XX y que a su juicio adquiere su tipo característico en el artista romántico, es su falta de forma, esto es, el hecho de que no es un arte *representativo*. Al igual que el gobierno otorga unidad política al pueblo en la representación, el gran arte da expresión a la unidad espiritual de una época. Desde el romanticismo en adelante esa unidad se perdió porque el individuo ha ocupado el centro que antes correspondía a la divinidad, en consecuencia ya no hay gran arte, sino sólo la expresión por medio del arte de la desesperación provocada por el vacío, al cual el hombre por sí mismo ya no puede colmar.

La humanidad y la historia, los nuevos demiurgos

El proceso de secularización da origen a que dos conceptos adquieran nuevos significados de inmediata importancia política: ellos son la humanidad y la historia. La primera de ellas, la humanidad, tiene una función revolucionaria, por ello se presenta bajo varias formas: pueblo, comunidad o humanidad. A través de Rousseau y del jacobinismo, la política se vuelve una cuestión religiosa. El culto a la libertad muestra su verdadera faz al convertirse en culto del Ser Supremo. La consecuencia de ello según Schmitt es clara: todo enemigo político es un «ateo», pues se rebela contra el único soberano existente. En el contrato social, de acuerdo a como lo define Rousseau y a diferencia de otros filósofos modernos del derecho natural, ya se revela toda la omnipotencia de la comunidad que no tiene otra distinción que la de ser comunidad humana: cada asociado se da por entero a ella y de ella recibe sus derechos⁵.

Una importante característica de este nuevo poder surgido de la revolución es la desaparición de la representación absoluta⁶. El gobierno representa la unidad política, es decir, da unidad al todo. Sin embargo, el modo en que ello se lleva a cabo en la soberanía de uno (la monarquía absoluta) es diferente a la que se da cuando el soberano es el pueblo. El monarca, en su propia persona, observa Schmitt, representa al Estado, mientras que el líder jacobino, *sustituye* al Estado. El monarca absoluto puede decir efectivamente «el Estado soy yo», porque no es una persona privada, sino que él

5 C. Schmitt, *Politische Romantik*, München und Leipzig, Duncker & Humblot, 1925², p. 87.

6 Sobre la lógica del concepto «representación» y su relación con la teología política en la obra de Schmitt, cfr. Giuseppe Duso, «Carl Schmitt: teología política e logica dei concetti politici moderni», *Daimon*, 13, (jul-dic. 1996), esp. pp. 92-96. No obstante, nuestra dirección es diferente, ya que Duso otorga a la representación una centralidad respecto de la constitución de la unidad política que no compartimos, pues de ese modo la identidad (y sus problemas conexos, como el de su homogeneidad) se convierte en un problema subalterno, una especie de subproducto de la actividad representativa. Procediendo de ese modo, el intérprete italiano deja de lado, asimismo, la utilización por parte de Schmitt de la teoría política del mito, a la cual no toma en cuenta en su análisis del papel de la trascendencia en la teología política schmittiana, ni la relación que la teoría del mito tiene con la decisión, la cual es enfatizada por Schmitt al afirmar que «[d]esde la profundidad de instintos vitales reales, no del razonamiento ni de la consideración de la oportunidad surge el gran entusiasmo, la gran decisión moral y el gran mito», C. Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (1923), trad. esp. de Thies Nelsson y Rosa Grueso, *Sobre el parlamentarismo*, Madrid, Tecnos, p. 87.

mismo, en su propia persona, es público, mientras que el portavoz de la revolución debe esconder su persona privada y ser sólo un funcionario, un servidor del ser suprapersonal, del único soberano: el pueblo. Así se origina el nuevo concepto de representación, el cual ya está ligado al liberalismo, pues está modelado según la representación de intereses propia del derecho privado. La desaparición de la representación en su sentido tradicional implica el cambio que Schmitt analizará más detalladamente en *Teoría de la constitución*, el pasaje de la soberanía de uno sólo, el soberano absoluto, a la soberanía popular, detentada colectivamente; lo que en términos de Schmitt es un pasaje desde la representación a la identidad. Esta aparición del otro polo de una constitución política, la identidad, puede verse también como la emergencia de esta nueva instancia política: la nación. La identidad es la identidad del pueblo consigo mismo «[...] como una unidad política, cuando, gracias a la propia conciencia política y voluntad nacional, tiene la capacidad para distinguir amigo y enemigo»⁷. El jacobino sólo puede sustituir al Estado, pero nunca representarlo al modo en que el monarca absoluto lo hacía, pues aquél sólo es un portavoz del verdadero poder —el poder de la nación— y, a diferencia del monarca, cuyo poder tiene su legitimidad en su propia persona, la persona privada del funcionario jacobino no tiene ninguna relevancia ni dignidad especial respecto de la soberanía detentada.

Tanto en la obra de Rousseau como en los pronunciamientos de la Revolución Francesa está presente la oscilación entre la «humanidad» y la «nación» a la hora de determinar la característica esencial de la comunidad política. Al igualar a todos los miembros de la sociedad política, la instancia «humanidad» tiene una función revolucionaria. El problema estará en el trazado de los límites y evitar que la política que se realiza a partir de ella se transforme en una marea que lo inunde todo y acabe llevando a la práctica una igualdad universal. Schmitt afirma que de la mano de los filósofos legitimistas aparece el correctivo conservador, la historia, opuesta a la deidad revolucionaria «humanidad». Estos autores harán valer los derechos de la realidad, es decir, de la historia, frente a la furia destructora e iconoclasta de los revolucionarios. La objeción básica de los legitimistas a los revolucionarios se apoya en la imposibilidad humana de crear en el sentido estricto de la palabra. Todo obrar humano es sólo un «hacer», una acción a partir de elementos ya dados, por lo tanto, es imposible configurar una nueva sociedad de la nada, como quieren los revolucionarios, pues ello contradice la solidez de las realidades que la historia ha ido conformando a lo largo de los siglos. A diferencia de lo que creen los revolucionarios, la comunidad humana no es un material que pueda moldearse a voluntad, sino que ya está determinada históricamente. Esta determinación histórica es la nación. La invocación a la humanidad por parte de los revolucionarios conlleva el peligro de la supresión de toda frontera, de todo límite, tanto exterior como interior a la sociedad. La historia obliga a tomar en cuenta lo que los revolucionarios no ven.

La nueva realidad sociopolítica que los autores legitimistas detectan por primera vez impide que el resultado último de su argumentación sea la oposición completa a las doctrinas revolucionarias, pues el nuevo concepto recibirá, a través de la mediación histórica, aquellas características que antes pertenecían a la divinidad, dado que la nación es objeto de amor por parte de sus «hijos» y puede exigirles que den la vida para defenderla. En consecuencia, a pesar de su odio hacia los jacobinos, la idea de nación que se va configurando establece un suelo común a las disputas políticas surgidas a partir de la revolución. Ello es así porque desaparece el lugar que tenía el monarca en el cosmos

7 C. Schmitt, *Verfassungslehre*, Berlín, Duncker & Humblot, 1957³, p. 214.

político; por tanto, «nación» se opone a «humanidad» sólo en la medida en que la nación remite a los agrupamientos humanos históricamente acontecidos bajo la forma de pueblos concretos⁸. La realidad de la nación muestra que la historia no es compartida por la humanidad de manera unitaria sino fragmentaria, de cuya suma resultaría la unidad de la historia humana. La historia se convierte así en un correctivo de la abstracción del ideal «humanidad» de los revolucionarios, puesto que todo pueblo es el resultado de un acontecer histórico específico. Pero esta corrección historicista no restaura la soberanía del monarca, es decir, no logra retornar a los principios políticos vigentes en el Antiguo Régimen, y además lleva a un quietismo que sostiene que lo que la historia ha hecho, es bueno. Ello es una novedad, pues de este modo el pueblo se convierte en una realidad objetiva⁹ y lo único que le impide a esta concepción aceptar la misma idea de soberanía que la de los revolucionarios es la remisión a un desarrollo histórico suprapersonal que se convierte en el verdadero creador de la realidad, legitimando los «derechos bien adquiridos» de la dinastías reinantes.

La explicación histórica acerca del concepto «nación» que brinda Schmitt tiene un tono fuertemente polémico con respecto a otras interpretaciones del mismo tema. Todo *Romanticismo político* es una apasionada crítica de la valoración que se tenía hasta ese momento en Alemania de la obra política de los publicistas románticos, especialmente de Adam Müller y Friedrich Schlegel, y, en menor medida, de Novalis. Schmitt rechaza enérgicamente la equiparación, usual en Alemania, de la obra de los románticos con la de autores como Edmund Burke, Louis de Bonald o Joseph de Maistre, pues la verdadera teoría contrarrevolucionaria es establecida por estos autores, sobre todo por los dos últimos, pero no por los románticos alemanes. A pesar de que se autodenominen «heraldos de las tradiciones locales», a criterio de Schmitt no pudieron abandonar el individualismo que está a la base de todo romanticismo, sea en la esfera del arte o de la política. El liberalismo comparte con el romanticismo ese mismo rasgo, porque sus puntos de partida y de llegada son idénticos: el individuo es aquí el principio de determinación. No son los románticos quienes han logrado la conquista del sentido histórico, el cual es imprescindible para la determinación del concepto «nación», sino los monárquicos franceses y, en el ámbito de la cultura alemana, Herder, guiado por intereses histórico-culturales, pero no románticos¹⁰.

El tono polémico de la obra acentúa el matiz antiliberal del concepto de nación que se va definiendo así. Schmitt sólo menciona al pasar la importancia que el jacobinismo tuvo para que

8 Esta «concreción» de la identidad histórica de un pueblo, a la cual se remiten los contrarrevolucionarios, es aceptada por Schmitt en su concepto de «homogeneidad». Como señalara Ernest Gellner en diversos trabajos, en las sociedades existentes a lo largo de la costa atlántica europea occidental, la relación entre Estado y cultura pareció darse como un «matrimonio consuetudinario» ya mucho antes de que el nacionalismo se presentara como una opción política concreta exigiendo la coincidencia entre el Estado y una cultura determinada. El proceso histórico real, con todo, mostraba una diferenciación mucho mayor, aunque ellas no fueran tan grandes como para impedir a los contrarrevolucionarios hacer una estilización histórica del proceso que pasaba por alto la acción unificadora y homogeneizadora de las monarquías absolutas y, por tanto, encontraba la posesión de una cultura común como un hecho inmemorial, casi natural. Cfr. Ernest Gellner, *Nacionalismo*, trad. esp. de F. Meler, Barcelona, Destino, 1997, *passim*, especialmente pp. 98-100.

9 C. Schmitt, *Politische Romantik*, *op. cit.*, p. 94.

10 Sin embargo, a pesar de que polémicamente separa a Herder del romanticismo, Schmitt no se ocupa de él en *Romanticismo Político*. J. McCormick señala con razón el *tour de force* realizado por Schmitt en esta obra, observando que los autores que elogia bien podrían ser considerados como ejemplos extremos de romanticismo político, cfr. McCormick, *op. cit.*, p. 149.

el término «nación» adquiera su significado moderno¹¹, pero no lo desarrolla, sino que presta más atención a las consecuencias universalistas e igualadoras de la política *sansculotte*. El énfasis en la importancia de los escritores legitimistas implica también, aunque Schmitt no lo plantee explícitamente, destacar los elementos antiindividualistas de su concepción de nación, ya que la política jacobina está ligada en sus fundamentos a la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, de allí su voluntad de no reconocer en la política más que un solo bando: el de la humanidad. La importancia que Schmitt atribuye a los escritores contrarrevolucionarios como los primeros teóricos del concepto de nación tiene, además, un significado político inmediato en la Alemania de la época de entreguerras: la nación es la única barrera que se puede oponer a aquéllos que hacen política en nombre de la humanidad. Si el socialismo triunfante en Rusia recrea la ambición jacobina de realizar una política cuyo fin último es la liberación de la humanidad, Schmitt, a través de Bonald y de Maistre, recuerda que frente a esa universalidad vacía que siempre desemboca en el terror, ya que no reconoce diferencias ni mediaciones, la nación es el producto de la historia y que a ella se ligan formas de vida concretas.

A pesar de que en *Romanticismo político* predomina el tratamiento histórico del concepto «nación», hacia el fin de la obra Schmitt diferencia la irracionalidad del esteticismo romántico de aquella propia del mito y afirma que el mito político se origina en la actividad política, concluyendo que el mito no nace en las «luchas» que por doquier ven los románticos, sino sólo en la guerra real¹². Schmitt no trata en *Romanticismo político* el surgimiento del concepto de nación como un mito político; sin embargo, la hipótesis de la secularización puede permitir un tratamiento de este tipo —aunque tampoco lo implique necesariamente—, pues, una vez que se ha establecido que la nación es objeto del amor y de la obediencia antes reservados a Dios, nada impide a una consideración posterior entenderla como un mito político. En consecuencia, si en la lucha política la nación se presenta con las características de un mito, lo que permite la movilización política a partir de la aglutinación que produce, por otro lado, el fundamento para la acción que ese mito proporciona tiene que estar referido a energías e impulsos reales, las cuales deben ser más fuertes que cualquier consideración racionalista.

Aquí llegamos a un conjunto de cuestiones que se entrecruzan y de las que Schmitt continuará ocupándose en obras posteriores: una es su aceptación de una línea de continuidad entre Reforma protestante y Revolución Francesa, a las cuales enlaza a través del sacerdocio privado, el individualismo que es su consecuencia y el racionalismo del siglo XVII; una segunda cuestión es el cambio de significado del término «nación» en el plano de las ideas y su equiparación con «pueblo», que se produce a partir de las guerras desatadas por el Estado *conquerant* jacobino, lo cual, a su juicio, implica el abandono de los elementos individualistas existentes en la teoría del contrato¹³. Una vez que este aspecto liberal de la teoría iusnaturalista ha sido dejado de lado, Schmitt reinterpreta esta nueva identidad política en los términos de Bonald y de Maistre. Por último, la tercera cuestión

11 Contra los historiadores que interpretan el culto del Ser Supremo sólo como un instrumento de la política jacobina y no quieren ver en él una nueva religión, Schmitt cita las instrucciones impartidas por Robespierre el 16 de noviembre de 1793 a los patriotas de Lyon: «el republicano no reconoce otra divinidad que la patria». *Politische Romantik, op. cit.*, p. 87, nota.

12 *Ibid.*, p. 225.

13 *Ibid.*, p. 87.

es la de la guerra como creadora de mitos. La concepción de «la nación en armas» es forjada por los jacobinos durante las guerras de 1793, coronando un proceso que comenzaba unas décadas antes con la concepción rousseauiana de la voluntad general. Sin embargo, Schmitt no refiere el nuevo concepto de «nación» a los jacobinos, sino que se ocupa de él considerándolo más bien un resultado de las críticas contrarrevolucionarias; no obstante lo cual, siguiendo a Sorel, reinterpreta esta idea como un mito, comprobando, a su vez, la veracidad de esta interpretación en el hecho de que esa idea surge de las guerras de la revolución¹⁴. A la base de la primera y segunda cuestiones se encuentra principalmente la obra de Rousseau, autor con el que Schmitt mantiene una relación ambivalente, dado que lo considera uno de los principales inspiradores del romanticismo político que tanto desdén, pero también está a la base de su concepción del poder constituyente. La tercera cuestión, como dijimos, se origina en la lectura que hace Schmitt de Sorel¹⁵.

Democracia y homogeneidad

En su ensayo *La situación histórico-espiritual del parlamentarismo actual*, Schmitt trata la crisis del parlamentarismo. El origen de esta crisis, a su juicio, no se encuentra en la amenaza que implican los dos movimientos totalitarios, el fascismo y el comunismo, sino que es ante todo una crisis de los dos principios espirituales que fundamentan el sistema parlamentario: el principio de la discusión y el principio de la publicidad. El avance de la democracia durante la segunda mitad del siglo XIX y la transformación de los antiguos clubes de discusión en partidos políticos que son verdaderas máquinas electorales, así como representantes de intereses particulares y no de la generalidad, han convertido en obsoletos ambos principios liberales. La conformación durante ese período de las modernas democracias de masas tiene como resultado la transformación de la institución del parlamento. Éste ha dejado de ser un lugar de libre discusión de ideas y pasó a ser una asamblea cerrada, en la que sus integrantes votan únicamente de acuerdo a mandatos partidarios y no según el de la fuerza de convicción del mejor argumento. La democracia liberal moderna es, entonces, un sistema de gobierno en el que el acuerdo entre los partidos, en la práctica real de la política, está por encima de la voluntad popular.

Schmitt considera que la nota sobresaliente de la situación del parlamentarismo actual, basado en los partidos políticos, es su carácter antidemocrático, puesto que, en su opinión, esta crisis se origina en el conflicto entre el principio liberal y el principio democrático, los cuales deben estar presentes en toda democracia parlamentaria. El principio de la democracia es la identidad entre gobernantes y gobernados; la realización de este principio se ve dificultada por la institución parlamentaria, que se interpone entre ambos como un poder autónomo, estableciendo una mediación artificial y fragmentadora de la voluntad general del pueblo en el sufragio individual. La argumen-

14 Como se advertirá, esta última proposición gira en círculo; sin embargo, no creemos que ello sea defecto formal, sino que en ella se evidencia que los problemas de la política que interesan a Schmitt tienen carácter fundacional, pues intentan explicar el surgimiento de una nueva identidad.

15 Nos hemos ocupado más detenidamente acerca de la relación de Schmitt con la obra de Georges Sorel en nuestro artículo «“El mito más fuerte reposa sobre lo nacional”»: Carl Schmitt, Georges Sorel y *El concepto de lo político*», *Revista Internacional de Filosofía Política*, 14 (dic. 1999), pp. 147-166; cfr. también Stathis Gourgouris, «The Concept of the Mythical (Schmitt with Sorel)», *Cardozo Law Review*, vol. 21 (2000), pp. 1487-1514.

tación schmittiana apunta a señalar el carácter liberal, pero no democrático, de la institución parlamentaria; de ello resulta que «democracia» no se opone esencialmente a «dictadura» y que si nos preguntamos por la naturaleza de la democracia, ésta es esencialmente no parlamentaria.

La lógica sustitutiva que encontramos en la teología política también se presenta en la concepción schmittiana de la democracia, aunque en este caso sin referencias a una instancia teológica, sino que la sustitución es exclusivamente amalgama. En *La situación...* y también en *Teoría de la constitución*, Schmitt propone la aclamación (*acclamatio*) como la forma verdaderamente democrática de expresión de la voluntad del pueblo, frente al voto secreto, dispositivo liberal que destruye la unidad del pueblo en una infinidad de individuos particulares¹⁶. La aclamación no ha dejado de existir, sino que encuentra su forma moderna, según Schmitt, en la opinión pública. La identificación de ambas subsume a la segunda en la primera, negando su verdadera naturaleza.

El jurista alemán transforma este ámbito propio de la sociedad civil, como es la opinión pública, a través de su circuito de asociaciones, periódicos, etc., en una expresión del poder constituyente del pueblo y al líder aclamado en portador de esa opinión. En la concepción que tiene Schmitt de la democracia, en consecuencia, la opinión pública es el momento en que el pueblo reunido como multitud se manifiesta de manera inmediata a favor o en contra de algo. Al identificar a la aclamación con la opinión pública, Schmitt transforma la diversidad inevitable de esta última en la unanimidad de la acción del poder constituyente. En las concepciones históricas de la opinión pública, aun con sus variantes, se la concebía como una esfera de control del poder político. Por el contrario, entenderla como la forma moderna de la aclamación quita este aspecto de control mediante el debate y la crítica, para reducirlo a apoyos o rechazos plebiscitarios. Schmitt afirma que «[l]a opinión se origina y permanece «desorganizada»; al igual que la aclamación, si ella se convirtiera en una forma de función oficial sería despojada de su naturaleza. Pero esto no quiere decir que surja de la nada, misteriosamente»¹⁷. Precisamente, cuando se afirma que la opinión pública ejerce el control de los actos del gobierno, se entiende que ese control es necesariamente «desorganizado», pues no habría ninguna instancia en ella con poder efectivo para oponerse al poder estatal. Puntualizando este carácter de la opinión pública, Schmitt le quita cualquier otra función que no sea la antedicha de la aclamación, la cual, en lugar de ser un proceso siempre abierto de discusión, es la irrupción súbita de un acuerdo o desacuerdo por parte de la multitud. La crisis del principio de la discusión que Schmitt encuentra como uno de los síntomas de la crisis del parlamentarismo, se revela así como el rechazo del propio autor alemán a la idea de una esfera pública de control de las acciones del gobierno a través de la discusión y que actúe como una instancia intermedia entre el Estado y los miembros de la sociedad civil¹⁸.

Schmitt sólo acepta definiciones sustantivas de democracia y se opone a cualquier definición formal o procedimentalista. Así, en el prefacio a la segunda edición de *La situación...*, escrito en 1926, Schmitt especifica su definición anterior (la identidad entre gobernantes y gobernados) de la siguiente manera:

16 C. Schmitt, *Sobre el parlamentarismo*, op. cit., pp. 21-22.

17 C. Schmitt, *Verfassungslehre*, op. cit., p. 247.

18 Sin dudas, en este punto se percibe claramente la función política inmediata que tenía la proposición del modelo hobbesiano como paradigma de la soberanía estatal.

Toda democracia real se basa en el hecho de que no sólo se trata a lo igual de igual forma, sino, como consecuencia inevitable, a lo desigual de forma desigual. Es decir, es propia de la democracia, en primer lugar, la homogeneidad, y, en segundo lugar —y en caso de ser necesaria— la eliminación o destrucción de lo heterogéneo¹⁹.

La definición aportada por Schmitt es una atribución a la democracia de la definición de justicia de los juristas romanos, la cual, a su vez, se remonta a Platón, quien la refiere al poeta Simónides. Ella también parecería tener un carácter formal, puesto que no se da ninguna pauta acerca de qué es la igualdad que se postula como medida. No obstante lo cual, Schmitt rechaza las definiciones formales de democracia porque afirma que si ella es nada más que una forma, eso implicaría sostener que tiene valor por sí misma, independientemente de la política que se lleve a cabo mediante esa misma democracia, es decir, que si sólo se la considera como una forma, la democracia no tendría un fin inequívoco en cuanto a su contenido²⁰. En la segunda parte de la definición se aclara en qué consiste la igualdad de la que se habla: en la homogeneidad y en la destrucción de lo que la pone en peligro. La igualdad y la homogeneidad son la sustancia de la democracia.

«Sustancia» significa para Schmitt el principio que rige a una forma determinada de gobierno, del mismo modo en que Montesquieu entendía esta cuestión. A lo largo de la historia, las diferentes democracias acontecidas tuvieron diferentes sustancias: propia de la democracia clásica era la virtud cívica, la correspondiente a la de los sectarios ingleses del siglo XVII, la concordancia de las convicciones religiosas²¹. La igualdad debe ser sustancial, es decir, debe ser igualdad en un aspecto determinado, de otro modo —una igualdad de todos los hombres en todos los aspectos—, carecería de valor político. Sin embargo, Schmitt aclara que no se refiere a igualdad económica. De la igualdad económica no se desprende la homogeneidad política, aun cuando advierte sobre el peligro que representa una gran desigualdad económica para cualquier homogeneidad política. Desde el siglo XIX, la sustancia política concerniente a la democracia consiste en la homogeneidad nacional, es decir, en la pertenencia a una nación determinada²².

Si recapitulamos, obtenemos que «sustancia política» es el término de mayor alcance, comprendiendo dentro de sí a la homogeneidad política, la cual es definida como una especie de aquélla: la sustancia política de la democracia; a su vez, en el transcurso de la historia, la homogeneidad política en las democracias se realiza de formas diferentes, por ejemplo, la virtud cívica, las convicciones religiosas y, desde el siglo XIX en adelante, la pertenencia a un Estado-nación. Dado que la democracia es definida en estos términos, sólo se puede formar parte de los iguales, es decir, de los ciudadanos, si la nación a la que se pertenece es aquélla a la que se identifica con el Estado, toda otra nacionalidad o etnia forma parte de lo desigual y será eliminada o destruida, ya que es un elemento extraño a la unidad política.

Esta formulación tiene una apariencia sumamente drástica; sin embargo, es evidente que lo que Schmitt señala son las condiciones que hacen posible cualquier tipo de comunidad política en sentido moderno. La primera cuestión en toda unidad política es determinar quiénes tienen derecho a

19 C. Schmitt, *Sobre el parlamentarismo*, op. cit., p. 12.

20 *Ibid.*, p. 31.

21 *Ibid.*, p. 13.

22 *Ibid.*, loc. cit.

participar y quiénes no. Schmitt insiste en el carácter ilusorio que tiene la formulación liberal acerca de la igualdad universal en el voto —si se piensa que ella es sin más la realización de la democracia—, pues al ser una igualdad puramente formal, no produce ninguna igualdad sustantiva, sino que ella es ya el producto de una igualdad sustantiva, es decir de la homogeneidad. De todos modos, no la rechaza, sino que la juzga abstracta, ya que los publicistas liberales no se preguntan por las consecuencias que se derivarían de que todos los hombres sin distinción alguna fueran reconocidos como iguales por un Estado determinado. La tarea de todo Estado democrático es establecer esta discriminación entre ciudadanos y no ciudadanos, de manera que la política como tal sea posible²³. Aún así, cabe preguntarse qué es exactamente lo que Schmitt quiere decir con «eliminación» (*Ausscheidung*) y «destrucción» (*Vernichtung*).

Para ilustrar estas palabras, recordaré brevemente dos ejemplos de democracias modernas: la Turquía de hoy, con la radical expulsión de los griegos y la escrupulosa turqueización del país, y la comunidad australiana, que impide, con sus leyes sobre inmigración, indeseables entradas, aceptando sólo inmigrantes que corresponden al *right type of settler*²⁴.

Schmitt percibe que en el mundo contemporáneo esta homogeneidad nacional es reafirmada y sostenida sin contemplaciones, por tanto, una noción como la de «ciudadanía» es incompatible con la diversidad cultural, puesto que, de otro modo, se pone en peligro la misma sustancia política de la democracia.

Sin duda, la situación política de la Europa posterior al tratado de Versalles, específicamente la de Europa central, con su fragmentación de los antiguos imperios, influye de manera decisiva en los planteos de Schmitt. Sin embargo, cabe señalar que los conflictos políticos relacionados con la situación de las minorías nacionales —que se manifestarán más intensamente en la década del treinta y que Hitler utilizará con tanta eficacia en su política de revisión del tratado de Versalles— ocurrirán siempre fuera de Alemania. En otros términos: el nuevo mapa político definido por Versalles podía ser inviable a los ojos de Schmitt, pero, con todo, no había en Alemania, como consecuencia del tratado, ninguna reivindicación nacional o étnica que pudiera sugerir una situación comparable a la que refiere con el caso de Turquía o una amenaza concreta a la homogeneidad política de la democracia de Weimar por parte de alguna minoría nacional²⁵.

Si hacemos abstracción de la situación alemana y nos atenemos a la formulación puramente teórica del texto, Schmitt postula que la exclusión es un principio de lo político en general (decisión que diferencia amigo de enemigo), pero también es un principio particular de la democracia. La sustancia política de la democracia, al ser por definición un gobierno de iguales, corre el peligro de

23 Ésta es la decisión fundamental en el marco de la teoría schmittiana, ya que su antiliberalismo, en los hechos, equipara «Estado» y «Estado democrático»: en ambos casos ella es la que permite la existencia de una unidad política a través del establecimiento de un principio de igualdad (la homogeneidad democrática, es decir, la nacionalidad) y una decisión semejante también puede ser tomada por un Estado fascista o comunista.

24 C. Schmitt, *Sobre el parlamentarismo*, op. cit., pp. 12-13.

25 Excepto, claro, que se acepte el punto de vista de la extrema derecha alemana de ese tiempo y se suponga que la existencia de una comunidad judía, a la cual no se reconoce como parte de la nación, constituía una amenaza que debía ser enfrentada. De todos modos, no se puede atribuir a Schmitt un punto de vista semejante porque ello no se desprende de ninguno de los textos de los años veinte.

quedar desfigurada a través de la identificación de la comunidad política con la humanidad, como el jurista alemán sostiene que ocurriría con la comunidad política resultante del contrato según Rousseau y el jacobinismo. En la era de las masas, la democracia encuentra el principio sobre el cual establecer la exclusión a partir de la diferenciación entre pertenecientes al pueblo o no, es decir, en la nacionalidad, la cual define el criterio de ciudadanía. Por tanto, la necesidad de destruir y eliminar a todo lo que ponga en peligro esa sustancia política es, en primer lugar, un imperativo ideológico de reafirmación de la unidad nacional, independientemente de cualquier amenaza, potencial o real, el cual forma parte tanto de la lógica de lo político como de la democrática. Si bien el texto afirma claramente que la homogeneidad es una condición necesaria para cualquier democracia en cualquier época de que se trate, la insistencia del autor en la necesidad de alcanzar esa homogeneidad nacional (como si ella no estuviera ya definida, al menos en el ámbito europeo occidental) es lo que le da a este texto un carácter de época muy preciso. En consecuencia, la pregunta que se desprende del texto sobre el parlamentarismo es determinar por qué Schmitt cree que las nacionalidades debían ser afirmadas en la situación política de entreguerras. Los ejemplos de homogeneización nacional provistos por Schmitt la presentan como la tendencia futura de toda democracia. Dado que se está en la era de las masas, la democracia es inevitable, por lo tanto, también serán inevitables los procesos de homogeneización nacional en los Estados.

En este punto, la crítica al parlamentarismo se conecta con el concepto de nación que se va así delineando. Habíamos visto que el diagnóstico schmittiano, al plantear la necesidad de homogeneizar nacionalmente a la población, da por sentada la posibilidad inminente de conflictos que pongan en peligro esa homogeneidad, la sustancia política de la democracia. Al definir la democracia a partir de su «sustancia» y encontrar esa sustancia en la nacionalidad, establece una situación que se caracteriza por el riesgo; a la posibilidad de conflicto inmanente a lo político (debido al *Ius belli* propio de cada Estado soberano) se debe agregar que el Estado, en su ámbito de dominio, debe ser el custodio de esa homogeneidad nacional y extirpar cualquier amenaza hacia ella. Si recordamos, además, las afirmaciones de Schmitt en *El concepto de lo político* acerca de la necesidad de que el *Ius belli* de los Estados sea absoluto como condición necesaria para evitar la deshumanización total de la guerra²⁶, es evidente el contraste entre la relativa «tolerancia» del jurista hacia el enemigo externo, al cual reconoce la dignidad de poseer el mismo derecho que el del soberano propio, y la necesidad de extirpación de todo aquello que ponga en peligro la homogeneidad nacional, sustancia de la democracia. Esta asimetría entre uno y otro revela el sentido de necesidad de reafirmación nacional presupuesto por la teoría política de Schmitt. De acuerdo a lo expuesto, esta asimetría puede comprenderse por el hecho de que la dignidad de «enemigo político» es reclamada por Schmitt para Alemania frente a las potencias vencedoras, mientras que la exclusión de los factores que ponen en peligro la homogeneidad nacional es exigida por el autor en referencia a lo que considera que son grupos cuya acción destruye la propia forma de vida²⁷.

Sin embargo, el parlamentarismo no se hace cargo de estos peligros, pues es una forma de gobierno que se caracteriza por la deliberación y, en consecuencia, su valor supremo es la verdad, pero no la autoridad y el orden. El mérito del parlamentarismo es la búsqueda de la verdad a partir

26 C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Berlín, Duncker & Humblot, 1996⁶, pp. 51-55.

27 Al respecto, cfr. José Estévez Araujo, *La crisis del estado de derecho liberal. Schmitt en Weimar*, Barcelona, Ariel, 1989, p. 161.

de la discusión y confrontación de opiniones, pero cuando la situación ha dejado de ser normal y se debe enfrentar una crisis extraordinaria, el parlamento no tiene respuestas para ello.

El mito de la nación

En *La situación histórico-espiritual del parlamentarismo actual* Schmitt elogia a Trotsky, quien burlándose de las prevenciones humanitarias de Kautsky contra el terror y la violencia, no duda en derramar sangre si ello es necesario para la causa de la revolución. En aquella cita se percibe la admiración de Schmitt por el coraje de los dirigentes bolcheviques, quienes no sólo ignoran el humanitarismo burgués, sino que además asumen las realidades drásticas a las que obliga la política en los momentos excepcionales. Este *pathos* trágico, ligado simultáneamente a las ideas de Georges Sorel y a las de Juan Donoso Cortés, marca profundamente sus consideraciones filosófico-políticas. La homogeneidad política que sostiene al Estado-nación debe ser defendida, no sólo de la amenaza planteada por toda minoría —la cual, en tanto se reivindique como tal, es para Schmitt inasimilable al sistema político—, sino ante todo de un enemigo todavía más temible: el mito político de la lucha de clases movilizad por los bolcheviques triunfantes. Aquella política *sansculotte* descrita en *Romanticismo político* es nuevamente una realidad; los bolcheviques han recreado el mito socialista de la lucha de clases en una formulación que toma ideas del anarquismo y se vuelve así mucho más poderosa que las anteriores, pues rompe con las tradiciones racionalistas aún presentes en los partidos marxistas de Europa occidental, pasando decididamente al uso de la violencia. Al igual que ocurría con los jacobinos, los bolcheviques no reconocen las fronteras de los Estados, por tanto, a juicio de Schmitt se acerca la hora del combate final.

Esta convicción acerca de la inminencia del momento definitivo no podía concordar, evidentemente, con la defensa del gobierno por medio de la discusión. En el combate final no se enfrentarán las fuerzas parlamentarias contra las antiparlamentarias, puesto que a un mito sólo se le puede oponer otro mito. Al mito de la lucha de clases se opone el mito nacional, y Schmitt señala con satisfacción que allí donde se han enfrentado efectivamente, ha vencido este último. Así como Maquiavelo enunció el principio que rigió la política a partir del siglo XVI, Schmitt afirma que Mussolini —otro lector de Sorel—, con su referencia explícita a la nación como un mito creado y movilizad por los fascistas, ha enunciado el principio correspondiente a la época contemporánea²⁸. Se comprueba entonces, que esta homogeneidad nacional, en realidad, está puesta en peligro, en primer lugar, por la amenaza del bolchevismo, y, en segundo lugar, por el apego liberal a formas políticas propias del siglo XIX, como el parlamentarismo, que se revelan incapaces de hacer frente a la amenaza del momento.

Tanto la teoría política de Schmitt como su diagnóstico de la época tienen una profunda relación con las ideas de Sorel. El autor alemán se sirve de la teoría soreliana para identificar a la nación como un nuevo mito en el combate político contemporáneo y sus afirmaciones sobre el mito nacional como el más fuerte están enmarcadas por lo que considera una liquidación general del racionalismo en filosofía a partir de la obra de Bergson, la cual fundamenta el vitalismo de la teoría soreliana del mito. El abandono del racionalismo en filosofía de principios del siglo XX es

28 C. Schmitt, *Sobre el parlamentarismo*, op. cit., p. 96.

análogo a su fracaso político en el parlamentarismo. La ausencia del liberalismo en el combate final que se avecina es la prueba de que el tiempo de la discusión ya pasó. Los autores anarquistas que descubrieron el poder político del mito en la era de las masas (Proudhon, Bakunin, Sorel) inconscientemente estaban fundando una nueva autoridad. El mito de la nación sólo es posible una vez que la política no puede ser sustraída a las masas y éstas responden a sus formas de identificación más elementales: la pertenencia de clase frente a la nacionalidad. El anarquismo activó el mito de la huelga general como praxis política, ésta, como juego del mito en el imaginario social, se desenvuelve por sí misma hasta derivar en su contrario, el fundamento de una nueva autoridad en el marco de una sustancia política, la nacionalidad, que, como hemos visto, surge paralelamente a la conformación de la clase obrera.

Las guerras que enfrentan los jacobinos demuestran por primera vez la energía política del mito de la nación. En la reconstrucción histórica de Schmitt, el liberalismo del siglo XIX pudo sustraerse parcialmente a estas realidades en la medida en que, dado que la cuestión de la soberanía no había sido decidida durante toda la primera mitad del siglo, las masas encontraban limitadas sus posibilidades de intervención en la esfera de lo político. A partir de la conformación del proletariado industrial, se hace imposible contener esa corriente que, como muestra el mito nacional, no pertenecía a un solo grupo, sino que se encontraba en disponibilidad política. Schmitt, siguiendo a Sorel, afirma que «[...] todo depende de reconocer con exactitud dónde vive hoy esta capacidad para el mito y esta fuerza vital»²⁹. El fascismo italiano ha demostrado que la nación es un mito aún más fuerte que la huelga general.

La sustancia política de la democracia en la homogeneidad nacional y la vitalidad de los nacionalismos serían la conclusión que Schmitt no formula, pero que se desprende de sus planteos: no hay política que pueda sustraerse a la democracia (esto es, a las masas), por lo tanto, el ascenso de los nacionalismos en la época de entreguerras, por su propia lógica, no es más que la democratización de la política europea por medio de la autoafirmación nacional. La democracia homogeneizadora en el plano nacional es la forma política que mejor se corresponde con la era de las masas. La nación es un mito porque es la principal fuente de energías políticas en la actualidad. La teoría soreliana le ha permitido a Schmitt identificar esa fuente vital que acabará imponiéndose, pues el peligro del politeísmo de los mitos (análogo schmittiano del politeísmo de los valores de Max Weber) es de orden cultural, pero, si se atiende a la lógica de la teoría de Schmitt, no de orden político, ya que antes que caer en el politeísmo (esto es, en un gobierno compartido de los espíritus), los mitos se enfrentarán entre sí, pues no podrán mezclarse ni convivir mucho tiempo más, realizando la «batalla napoleónica» de la que hablaba Sorel. El liberalismo parlamentario quedará ausente de ella, pues ha perdido su capacidad de generar mitos. El mito de la clase obrera, en cambio, puede rivalizar con el de la nación, pero, toda vez que se llega al enfrentamiento, Schmitt comprueba que el segundo ha vencido. La nación es, entonces, el fundamento último de la política moderna y el sustrato del enfrentamiento amigo-enemigo, ya que la forma de vida ligada a ella es lo que, según el jurista, se debe defender ante la amenaza de los bolcheviques.

29 *Ibid.*, p. 87.