

CARLOS ANDRÉS RAMÍREZ

Político y filósofo de la Universidad de los Andes.

LA PATRIA COMO AUSENCIA. ESBOZO DE UNA TEORÍA DE LA NACIÓN

La vida exige unos hombres reunidos
y los hombres sólo se reúnen por
un caudillo o por una tragedia.

Georges Bataille

La "nación" es un término moderno para resolver, a nivel del discurso político, un viejo problema filosófico: la unidad de lo múltiple. Sólo que la solución ya no se resuelve en las tensas paradojas de Heráclito, ni en el Uno de Plotino ni en el sujeto trascendental del siempre agudo Immanuel Kant. La respuesta, en este caso, proviene de la urgencia por pensar la construcción de lo colectivo cuando, en el continente europeo, la secularización y el individualismo, fraguado en los hervores de la reforma protestante y del ascendente capitalismo, desmoronaban el orden feudal. Una vez volatilizada su solidez la pregunta era acuciante: ¿Cómo reconstruir un mundo en común? ¿Cómo rehacer un Todo cuando sólo restan esas partes sueltas, vueltas sobre sí mismas, que son los hombres modernos? No se equivocaba entonces Renán al definir a la nación como "una gran solidaridad"¹; lo que estaba en juego, sin duda alguna, era la forma de unificar una dispersión o, lo que es lo mismo, de fundamentar la posibilidad de la convivencia.

Dos conceptos de nación

Románticos e ilustrados aportaron su respuesta. La nación, desde la óptica de la ilustración, es –en palabras del abate Siéyès– "un cuerpo de socios que viven bajo una ley común y representada por la misma legislatura"², es decir, una asociación de indivi-

¹ Renán, Ernst. *¿Qué es una nación?*. Alianza Editorial, Madrid, 1987.

² Citado por Alain Renaut, *Lógicas de la nación*, en: Ferry, Luc, *Teorías del nacionalismo*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 42.

duos cuyo fin es compartir unas mismas normas legales. En tanto presupone la existencia de hombres autónomos y racionales, deseosos de conservar su autonomía en medio de la coexistencia social, se forma a partir de la adhesión voluntaria y reflexiva a las reglas jurídicas que la sigan haciendo posible —comenzando, claro está, con el *a priori* legal del “pensar por sí mismo”: la declaración de los derechos del hombre—. En consecuencia, como efecto de un pacto, donde cada cual reconoce los derechos de los demás, a cambio de ser reconocido como sujeto de derecho, ella equivale al conjunto de los contratantes. Sólo después de ese acto creador, originante, sólo después de esa decisión político-jurídica, nacerá la nación. Por esa razón las diferencias nacionales no son aquí nunca naturales, pues corresponden solamente a convenciones distintas que, una vez se extiendan los principios cosmopolitas del derecho, encabezados por los de libertad e igualdad, tenderán a desaparecer en medio de un pacífico Estado universal.

El concepto romántico de nación, opuesto tanto al cosmopolitismo kantiano como al internacionalismo marxista, la concibe como una comunidad de lengua, tradición y, ocasio-

nalmente, de etnia. No se trata entonces de una convención hecha o deshecha a voluntad, sino de una herencia previa a los mismos individuos y capaz de conformar sus identidades. Aquí se impone un destino: no se eligen las palabras que usamos, ni el color de la piel, ni, tampoco, el patrimonio cultural y los ritos en que participamos. Simplemente sobrevienen, tan sin razón como el amor e igual de inexorables. En tanto somos seres sociales, formados al interior de un acervo lingüístico-cultural, la nacionalidad está inscrita dentro del propio ser y, por eso, está más allá de cualquier elección; antes que hombres, representantes genéricos de la especie, somos, queramos o no, miembros de una comunidad particular³. En ese sentido Herder, como precursor de esta corriente con su concepto de *Volks*, contraponía al universalismo ilustrado, con su hombre abstracto y sus leyes globalizables, la irreducible pluralidad de los pueblos. Cada nación, como sujeto supraindividual, imposible de fabricar a voluntad, tiene aquí unas cualidades propias que ningún humanismo logra aprehender.

Si por el lado ilustrado se desemboca, para hablar de casos próximos, en los proyectos liberal-modernizadores que van

³ En ese sentido dice De Maistre en relación con la ‘declaración de los derechos del hombre’: ‘Pero en el mundo no hay hombre. He visto franceses, italianos, rusos, más el hombre no lo vi jamás’. De Maistre, Joseph. *Consideraciones sobre Francia*. Rialp, Madrid, 1955, p. 34.

desde el legalismo santanderista hasta la catalogación de la Constitución de 1991 como creadora de un "nuevo país" –donde sus miembros pluriétnicos y multiculturales se unifican en el reconocimiento de unos mismos derechos–, por el lado romántico se recorre el espectro que va desde la defensa de Miguel Antonio Caro de la pureza idiomática, como paralelo de su apología de las tradiciones hispanocatólicas⁴, hasta los indigenismos sustancialistas que rechazan toda integración supracomunitaria. Ambas posturas delatan deficiencias. En el primer caso por su formalismo atomizador: al abstraer la pertenencia de los ciudadanos a una cultura determinada y sólo concebirlos desde la frialdad de su adhesión a unos principios jurídicos, el proyecto ilustrado despotencia la cálida capacidad integradora del patrimonio colectivo y, de paso, posibilita una individualista coexistencia en la

indiferencia –pues *mi* adhesión a la ley, salvo muy contadas excepciones, no me exige nada respecto a *tu* modo de vida–. En el segundo caso por su conservadurismo excluyente: si únicamente la fidelidad a un origen, a la pureza de la tradición, la lengua y la raza, aseguran la continuidad de la nacionalidad, de modo que toda modificación de ese acervo y toda influencia de miembros de comunidades con cualidades distintas son vistas como amenazantes contaminaciones, entonces la innovación y el diálogo cultural se convierten en sinónimos de decadencia comunitaria –convirtiendo así a los innovadores y a los otros, a los de diferente origen, en inmediatos enemigos–. Una tercera opción, carente de ambas limitaciones, pero capaz de responder a la pregunta que generó el concepto de nación, se torna necesaria. Esbozarla es el trabajo expuesto a continuación.

⁴ Lo cual no es contradictorio con su rol como legislador en la Constitución de 1886. Para Caro lo esencial de la nacionalidad son elementos esencialmente románticos: "Los pueblos de Hispanoamérica tenemos una misma religión, y no una religión particular (...) sino la católica, unas costumbres y un idioma" (p. 802). El catolicismo, como parte de sus tradiciones, es por eso "una religión benemérita de la patria y elemento histórico de la nacionalidad" (p. 1.044). De modo tal que todo lo no-católico "es extranjero, antinacional" (1.282). La ley, por tanto, se limita a reforzar una nacionalidad preexistente: "Cada nación tiene su fisonomía propia, sus costumbres tradicionales, sus peculiares necesidades, y a todo esto, *no a tipos extraños*, han de acomodarse las leyes" (p. 938). Más que creadoras de orden –sobre todo si se asume que "el derecho es, pues, con Dios y no de los hombres" (141)–, las normas jurídicas son un parapeto de la nación romántica frente a aquello que la amenaza: "Supuesta una nueva convulsión, no improbable, en Europa, y una mayor inmigración de europeos ¿no debemos prepararnos por medio de leyes previsoras a recibir esa inmigración sin peligro de nuestro carácter y misión nacional? Una vez que estamos en capacidad de determinar hasta dónde humanamente cabe el provenir ¿no debemos sentar las futuras bases de la futura unidad nacional?" (802). La consagración del catolicismo como "religión de la nación", en el artículo 35 de la Constitución de 1886, y la entrega de la educación –de la capacidad de formación en la tradición– a la Iglesia, en la misma Carta, no son sino componentes de esa estrategia defensiva donde la ley está en función de un patrimonio supraindividual y heredado del pasado, de los "caracteres históricos" (p. 1043). Ver Caro, Miguel Antonio, *Obras*, Tomo I, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 1962.

Las pasiones como fundamento de la política

Para pensar un concepto alternativo a los dos mencionados, es preciso partir del siguiente supuesto: la política no es el espacio de las razones sino el de las pasiones. Tal afirmación, de origen spinoziano, sitúa a los estados de ánimo como la materia prima de toda configuración de un orden social. Entendidos no como fenómenos psicológicos o como imperfectos prejuicios que exigirían una evaluación teórico-racional, son los modos primarios de construcción de sentido. Heidegger, desde sus cursos en Friburg, donde comprendía la fenomenología como un camino filosófico para rescatar la inmediatez de la vivencia (*Erlebnis*), y no del teorizar, como el modo originario de apertura (*Erschlossenheit*) del mundo⁵, ya proyectaba tal concepción desarrollada en el parágrafo 29 de "Sein und Zeit": para el *Dasein* el ser es su mismo comprender y las disposiciones afectivas (*Befindlichkeit*) son inherentes a toda comprensión; ellas, antes de cualquier reflexión, abren el mundo

como plexo de significados. La política, en cuanto es una faceta de la actividad comprensora, comporta por eso una inmediata dependencia de los estados anímicos y, por supuesto, de todo aquello que pueda alterarlos.

El aparataje conceptual de Heidegger sirve aquí para reforzar, desde una perspectiva hermenéutica, el discurso político de Spinoza; dada la imposibilidad de que todos los hombres vivan conforme a la razón, que "la mayoría procure vivir sabiamente" (TP 1/5), tal como sí lo hacen los filósofos, surge lo político como el tipo de actividad práctica cuyo objetivo es hacer viable la coexistencia allende cualquier utópica racionalización de los individuos. Por eso su campo será el de las pasiones y, como un componente de ellas, el de la imaginación, esto es, el ámbito de las ideas inadecuadas, dependientes de los sentidos, cuyo potencial epistemológico es mínimo, pero cuyo poder de integración social es absoluto. En ellas radicará cualquier posible comunidad humana: la multitud se asocia a partir de un sentimiento en común⁶ (TP 6/1). Tal orientación, oponiéndose a los

⁵ Ver Rodríguez, Ramón. *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Tecnos, Madrid, 1997.

⁶ Lo imaginario-pasional, en esa medida, tiene, como lo ha visto Antonio Negri (en: *La animalización salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, Anthropos, Barcelona, 1993), una dimensión ontológica, pues el desenvolvimiento de la potencia humana —el *conatus*—, como parte de la potencia del ser, se articula y transforma en las prácticas humanas de constitución del orden social. La praxis es un aspecto de la ontología. Las pasiones, en Spinoza, también hacen mundo y, para enlazar con Heidegger, también se entrelazan con todo un discurso sobre el sentido, ya que, del modo como se expone —en el "Tratado teológico-político"— en el caso de los profetas, el lenguaje está enlazado siempre con lo pasional. Ambos filósofos, en una aparentemente extraña coincidencia, terminan estableciendo un continuo entre sentido, sentimiento y ser.

racionalismos políticos que, desde el parlamentarismo de Guizot hasta el de Habermas, pasando por la dictadura del proletariado en el marxismo, centran en una artificial actitud teórica la acción política, la desenvuelve, más bien, a partir de la inmediatez de las vivencias y de la capacidad de construcción de sentido que ellas poseen. La política, entonces, no es el espacio de unos puros sujetos cognoscentes sino el de la multitud apasionada.

El poder de la angustia

Ahora bien, en tanto el objetivo de lo nacional es integrar, se requiere de un sentimiento con la intensidad suficiente para producir unidad. Dado que la felicidad, como vio Kant, siempre es individualizante y demasiado apegada a los "hechos" del mundo sensible como para elevarse sobre la facticidad, hace falta recurrir a la sublimidad del dolor para producir comunidad —ahí radicaría la comprensión, por parte de Schiller, de la necesidad de una estética de lo sublime para completar la educación estética-po-

lítica del hombre—. Bataille⁷ y Benjamin, en ese sentido, tenían razón: la solidaridad no se funda sobre la luminosidad de la razón y el optimismo, sino, por el contrario, se arraiga en la opacidad del desgarramiento. Sólo en la indigencia recibimos la moneda común. Como bien lo vio Renán, en su conferencia "¿Qué es una nación?", "el sufrimiento en común une más que la alegría". Basta pensar en la intensidad de la comunicación cuando, ante el riesgo de la propia extinción, cada palabra despliega su más profundo sentido. La literatura, en ocasiones, ha sabido recoger tal situación. Ese es el caso de los hermanos atrapados en el remolino de "un descenso al Maelström" de Poe o de la charla entre Kurtz y Marlow en "El corazón de las tinieblas" de Conrad. Allí se logra la genuina compenetración, opuesta tanto al parloteo parlamentario como a la socialidad superficial y hedonista del mercado. La vinculación entre los individuos no se obtiene entonces en el diálogo entre distintas opiniones, ni en un intercambio racional de costos y beneficios, sino en el sentir-encomún de los sufrientes⁸, en la

⁷ "La 'comunicación' no puede realizarse de un ser pleno e intacto a otro; necesita seres que tengan el ser en ellos mismos puesto en juego, situado en el límite de la muerte, de la nada". Bataille, Georges. *Sobre Nietzsche. Voluptad de suerte*. Taurus, Madrid, 1972, p. 50. Benjamin, quien conoció y trató a Bataille, menciona una idea similar, en relación con la conciencia revolucionaria del proletariado, en sus "Tesis sobre filosofía de la historia".

⁸ Esta es una posibilidad ética, explorada por Werner Marx, del pensamiento de Heidegger. "El vínculo del género humano no residiría tanto en la comunidad de naturaleza racional, a modo estoico/cristiano, como en la más profunda naturaleza sensible y sufriente. La autoconciencia y la exigencia de comunicación, no estaría guiada por un a priori lógico comunicativo y fundada trascendentalmente, cuanto por el apremio de la necesidad de las que sufren un mismo destino" (ver Cerreto, Pedro. "De la existencia ética a la ética originaria". En: Ducque, Félix (Comp.) *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*. Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991, p. 74).

hermandad de los reventados, en el íntimo parentesco de todos aquellos intoxicados con el mismo veneno. Somos comunidad en la impotencia.

Y, ¿qué es lo experimentado por el sufrimiento? ¿Qué es lo aprehendido por esa pasión? La respuesta, de tonos heideggerianos, asume que la angustia, más allá de las medicalizaciones que la convierten en un fenómeno psicológico o fisiológico, descubre el vacío de sentido, la nada que atraviesa de punta a punta la cotidianidad⁹. Se desvela una ausencia. No nos une, en esa medida, la presencia de unas leyes o de unas tradiciones, sino el sentimiento de una falta en nuestros habituales horizontes de significado. Cuando los hombres y mujeres se asoman al abismo de lo que se les escapa, doblegando el olvido del dolor, propio del mundo del bienestar y del confort, pueden vislumbrar aquello mismo que los enlaza. Pero ese algo no será un ente, una cosa, sino una relación con lo denegado por su presente. Si tanto la ilustración como el romanticismo

construyeron la nación sobre una identidad plena, aquí, por el contrario, se trata de asentarla sobre la experiencia de la incompletud.

No obstante, la negación propia de la angustia, como pérdida de significatividad del mundo cotidiano, no se limita a disolver el sentido sino que, simultáneamente, dispone al ser humano para asumirse como un ser que puede ser distinto a como es: "En la angustia el Dasein está plenamente replegado sobre su nudo de desazón y absorbido por él. Ahora, esta absorción no solamente lo trae de vuelta al Dasein desde sus posibilidades 'mundanas', sino que también le da la posibilidad de un poder ser propio"¹⁰. Tal como lo expone Heidegger en el párrafo 40 de "Sein und Zeit", siguiendo algunas señas de Kierkegaard en su "Tratado de la desesperación", el angustiarse comporta tanto el sentimiento de inhospitalidad (Unheimlichkeit), donde se suspende la experiencia habitual, como la paralela disposición a comprenderse como posibilidad y no como un ente ya de-

⁹ Surge aquí la duda ¿Cómo articular un horizonte común de sentido sobre una negación? ¿Cómo trazar un orden sobre la nada? Un primer camino, recogida por Benjamin en su escrito de 1932 sobre "El carácter destructivo", apostaría al efecto regenerador de toda aniquilación de lo existente: liquidar lo real es abrir el espacio para el surgimiento de un presente purificado. Este es el camino que va del porcoata hegeliano de 'liberación absoluta' -expuesto en la parte C.BB.A.III de la "Fenomenología del espíritu"- al terrorismo del L'nambauer, pasando por ciertas etapas militaristas del pensamiento de Ernst Jünger. El otro camino, defendido en este texto, recurre a la simbolización de la nada como medio de aglutinación y contacto con la posibilidad.

¹⁰ Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1998, p. 361.

terminado. La angustia es una negación posibilante¹¹. Con ella el hombre se comprende como el poder-ser que esencialmente es. Entendiendo aquí la posibilidad no como una categoría ontológica que, en comparación a las de realidad y necesidad, sea de grado inferior, como lo todavía-no-realizado, sino como un modo de ser efectivo, no necesitado de un evento real que lo consume, donde el ser humano se comprende a sí mismo como pura inminencia o anticipación de un más allá de lo dado. Lo posible tiene valor en sí mismo. No a la manera de una espera de una realidad porvenir, sino como un estado de activa potencialidad, un real "tender hacia...", que vale por su capacidad extática –de ekstasis, estar-por-fuera-de-posición– y no por la "materialidad" de los efectos que produzca en el mundo de la habitual actividad instrumental. La posibilidad propia de la angustia, entonces, consiste en demorarse en lo exterior al sí mismo cotidiano, esto es, en la trascendencia.

El símbolo como integración

Aunque los hombres viven dentro de horizontes de sentido cotidianos, sólo se elevan sobre su inmediatez y reconocen su coexistencia ante la presencia de una alteridad por todos reconocida. En el trato cotidiano, el del mundo hedonista utilitario, lo común permanece inconsciente, pues los otros son vistos como funciones de cada yo y lo colectivo aparece como una yuxtaposición de yoes monádicos. La sociedad desconoce su propia socialidad. Únicamente mediante la presencia de un referente exterior, mediante un Otro genérico, se convocan las construcciones de sentido singulares más allá de su círculo cerrado. Sin esa mediación no hay autorreconocimiento. Es la presencia de un tercero, por encima del reconocimiento que hace cada individuo de los otros individuos como meros objetos de su conciencia, la que doblega el imperio de lo singular. Los hermanos,

¹¹ Schiller, en los capítulos XX a XXII de sus "Cartas sobre la educación estética del hombre", expone una visión similar en relación con el "estado estético". En éste se da, a la vez, una libertad de toda determinación, un "paso atrás" de los límites impuestos por la realidad sensible, y una "pura y simple determinabilidad", un "principio de irdirección" (Wilkinson/Willoughby, *Nachlese zu Schillers Aesthetik*, 1987, p. 374), donde se le desvela al hombre, más allá de cualquier fin específico, "la libertad de ser lo que ha de ser". La cultura estética ha de generar ese juego de libertades (negativa y positiva) donde la negación total es simultánea a la total potencialidad. De ahí vendría, muy seguramente, la atribución por parte de Heidegger, en su curso de 1936/1937, de la interpretación schilleriana del "desinterés" de los juicios de gusto que planteó Kant en la "Crítica del juicio": "la interpretación kantiana del placer estético como placer de reflexión, se abre paso hacia un estado fundamental del ser del hombre en el que solamente y por primera vez el hombre accede a la plenitud fundada de su esencia. Se trata de ese estado que Schiller ha comprendido como condición de posibilidad, histórica y fundadora de historia, del hombre" (Citado por Juan Manuel Navarro en la introducción a Schiller, Friedrich, *Escritos sobre estético*, Tecnos, Madrid, 1991).

por más que la sangre lo determine, sólo se saben hermanos ante la existencia de los padres. Sin padres no hay hermandad. Esa alteridad, precisamente, es la que crea conciencia de lo común.

Mas no basta cualquier Otro. Ya se ha mencionado antes cómo la angustia es el afecto aglutinador por excelencia; no obstante, por sí sola, cuando únicamente es un estado de ánimo privado, no trasciende los límites del consultorio del psicólogo. Sólo cuando se ha objetivado se activa tanto su fuerza negadora como su poder posibilitante; ha de representarse, entonces, en formas que la hagan visible y pública: en símbolos. Éstos, por un lado, suspenden las expectativas de sentido habituales al plantear al receptor un *enigma* sobre su significado; resistiéndose a ser descifrados según las interpretaciones corrientes, las suspenden y, en lugar de ellas, generan un vacío de sentido, una sensación de falta de competencia como intérprete, que desvaloriza el mundo cotidiano –la red de significados no reflexiva–. Ese extrañamiento, por otro lado, es paralelo a su capacidad de remitir hacia un más allá de lo dado, pues, tal como lo teorizó Kant en el parágrafo 59 de la “Crítica del juicio”, los

símbolos son modos de exposición indirectos de lo que rebasa lo meramente presente; a pesar de ser formas sensibles, apelan a lo suprasensible, a lo que trasciende el carácter prosaico de la facticidad, incitando, de ese modo, a aprehender lo ausente. De ese modo, los símbolos recogen las dos dimensiones de la angustia pero, ahora, exteriorizándolas en formas donde la multiplicidad de individuos reencuentra su unidad.

Ahora bien, lo simbólico tiene dos manifestaciones: en las obras de arte y en los caudillos.

Tal como Heidegger lo recuerda, toda obra es símbolo¹². Ella, a través de los dos momentos antes mencionados, suscita una ruptura con la obiedad del sentido capaz, a la vez, de incitar el ánimo hacia un horizonte no puntualizable que trasciende su facticidad. La obra suspende y proyecta. Heidegger ha recogido esa tensión señalando cómo la obra está internamente escindida entre la fundación de un plexo de significados por fuera de los ya familiares y del irreflexivo ámbito de lo útil –el mundo (Welt), como nueva luz, y la generación de un proceso de desfondamiento paralelo– la tierra (Erde), como aquello que se cierra a toda exposición, la opacidad absoluta. Una pintu-

¹² ‘Es verdad que la obra de arte es una cosa acabada, pero dice más que la mera cosa: *alé goraívet*. La obra nos da a conocer públicamente otro asunto distinto: es alegoría. Además de ser cosa acabada la obra tiene un carácter añadido. Tener un carácter añadido –llevar algo consigo– es lo que en griego se denomina *zuménein*. La obra es símbolo’. Heidegger, Martin, *Caminos de bosque*. Alianza Editorial, Madrid, p. 14.

ra, un tema musical, una película, cuando son arte y no mera industria cultural deseosa de generar agrado –como lo haría cualquier buen pastelero– generan extrañamiento y convocan el temple anímico a trascender el aprisionamiento en lo existente. Por eso su efecto no consiste en la armónica conciliación del ánimo, en la tranquilizante contemplación de lo bello –esto es, en la *Geborhenheit*, la integración o conciliación que es común a toda la reflexión sobre la finalidad del arte desde Aristóteles a Adorno– sino, más bien, en crear un extrañamiento irresoluto y sin probabilidades futuras de liquidarse en medio de una solución definitiva. El símbolo artístico confronta interpretativamente la significatividad ya abierta y, de paso, remite, por fuera de la coti-

dianidad, a lo indeterminado. Su impulso está “dirigido hacia lo inseguro”¹³. Como bien lo ha visto Vattimo, en la estética de Heidegger la obra deja un estado de incompletud que, en lugar de reconciliar con lo dado –y en ese sentido es equivalente a la *Unheimlichkeit* de la angustia–, abisma y convoca a una lejanía no disponible: “La experiencia estética se orienta a mantener vivo el desarraigo”¹⁴. En ese sentido, el arte comporta una negatividad no dialéctica, pues no suprime (como sentido) lo existente para superarlo–conservarlo (*aufhebung*) en otro existente más íntegro, sino que conserva la negación, la retiene como diferencia insubordinable a cualquier nueva identidad, sin permitir el momento de la superación. La obra es esencialmente trágica¹⁵.

¹³ *Ibid.*, p. 59.

¹⁴ Vattimo, Gianni. *La sociedad transparente*. Paidós, Barcelona, 1990, p. 143.

¹⁵ La trágica, como un tipo de pensamiento opuesto a cualquier optimismo racionalista, supone el carácter contradictorio, no conciliado consigo mismo, de la existencia humana. Bien dice Octavio Paz: “la trágica reside en la afirmación mutua e igualmente absoluta de los contrarios” (*El arco y la lira*, Fondo de Cultura Económica, Bogotá, 1994, p. 204). En Grecia, según lo ha explicado Martha Nussbaum (*La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y en la filosofía griega*, Visor, Madrid, 1995), esto aparecía en la irreducible tensión entre *ruck* –el destino, o incontrolable de la fortuna– y *techné* –los saberes que hacen previsible y satisfactoria la vida humana– que Platón, en beneficio de la segunda, quiso liquidar. En la modernidad, la misma tensión reaparece, en el ámbito del idealismo alemán, cuando este toma conciencia de las aporías que genera el enfrentamiento entre su proyecto, técnico y moral, de humanización del mundo y los obstáculos que le interpone la realidad empírica –cuya mejor muestra son las “Cartas sobre dogmatismo y criticismo” de Schelling–, donde, bajo las máscaras de Fichte y Spinoza, se repite la contraposición entre las construcciones de la autonomía humana y la ciega necesidad (Sobre este punto ver Villacañas, José Luis. *Tragedia y teodiceia de la historia. El destino de los ideales en Lessing y Schiller*, Visor, Madrid, 1993). No obstante, para el caso moderno, lo trágico queda, en general, convertido en una fase de transición de una teodiceia, esto es, se conviene sólo en un momento, rebasable, de realización de lo absoluto en la historia –lo cual puede leerse en el mismo texto de Schelling o en la dialéctica (hegeliana o marxista)–. Hölderlin, por el contrario, marcará un punto de inflexión entre lo moderno y lo postmoderno –en un sentido no vinculado con el pastiche editorial conocido bajo ese epíteto–, al asumir lo trágico como la condición de posibilidad de la más auténtica acción humana; para él, en términos antológicos y de un modo similar a la oposición Nietzscheana entre lo apolíneo y lo dionisiaco, existe una contraposición perma-

El caudillo, por su parte, es símbolo en un doble sentido: primero en cuanto al estar por fuera de las rutinas legal-burocráticas y de las dependientes de la tradición –para hablar de las formas de legitimación según Weber– crea extrañamiento respecto al discurrir corriente de la actividad política. El caudillo es siempre un *outsider*. Como bien lo vieron Bataille y Weber, él es esencialmente “heterogéneo”¹⁶ respecto a las reglas vigentes –siempre surge en situaciones de crisis normativa– y respecto a los roles de la estructura económica –y por eso su aparta-

miento de la mera satisfacción de necesidades–. Su carisma (de carisma: gracia divina) es, necesariamente, un don excepcional, negado al común de los hombres, por lo cual quiebra tanto la regularidad de los procedimientos y de los hábitos heredados¹⁷ como los principios materialista-utilitarios que rigen el ámbito de la búsqueda de lucro privado. Segundo en cuanto representa, en un sentido sobre el cual Carl Schmitt da algunas indicaciones, la posibilidad de los angustiados: “Representar quiere decir hacer visible y actualizar un ser invis-

nente entre lo finito y lo infinito, entre lo formado y lo informe, entre lo “orgánico” y lo “gorgico”, dentro de la cual habita el hombre. Son esas esenciales esencias, imposibles de liquidar, las que permiten, al experimentar la máxima tensión de la desgarradura, intuir lo absoluto y crear lo posible: “Lo portentoso se hace comprensible porque el ilimitado converge en uno es purificado por el ilimitado desmorinarse” (Vier Bode, Roma, *Hölderlin, la filosofía y lo trágico*, Visor, Madrid, 1993). Nietzsche heredará, con radicalidad, aunque con falsas presunciones de originalidad, esa misma tradición, ontologizándola mediante el concepto de “voluntad de poder” y desdibujándola de cualquier forma de positividad (como lo expone concisamente, y distanciándose de Schopenhauer, en “Este hombre”). Heidegger, finalmente, continuará la misma línea. Cuando en el comentario al fragmento de Anaximandro –1846– afirma que “podemos encontrar la pista de la esencia de lo trágico, cuando no lo explicamos psicológica o estéticamente, sino que nos paramos primero a meditar la naturaleza de su esencia, el ser de lo ente, pensando el *áthron/dikei tís gaitías*”, entiende, desde sus propias categorías, lo trágico como la tensión entre ser y ente, entre lo oculto y lo desocultado, contra de la cual se sitúa el ser-ahí –lo cual opone al deseo de sistema, de juntura total, propio de la modernidad– (sobre esto ver su curso sobre Schelling de 1936). De ahí, leyendo este texto, ahondará en ese carácter trágico del pensamiento de Heidegger, explotando las posibilidades éticas de esa asunción –*anállta, De fáti, aut af joíná*– de la existencia humana: en ese sentido alude, no a un tiempo de junturas negadas, quebradas, maltratadas en disfunción, desajustadas según un *áthron* de oposición negativa y de disyunción dialéctica, sino un tiempo sin juntura asegurada ni conjunción determinable (“*Espectros de Marx*”, F. 31). Para los autores mencionados, en suma, lo trágico no es una categoría literaria, sino una ontología, con repercusiones estéticas y políticas, por fuera del racionalismo.

¹⁶ Bataille, Georges. *El Estado y el problema del fascismo*. Pretextos, Valencia, 1993. Weber, Max. *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica, México, 1964.

¹⁷ En el caso de Colombia las tres formas de legitimidad estarán expuestas, en el siglo XIX, por Caro, Santander y Bolívar. Mientras el primero basa el asentimiento a la autoridad en el respeto a las tradiciones católicas (por su programa de un partido católico de “el tradicionalista”), y el segundo lo funda en la estabilidad de los impersonales procedimientos legitimados de toma de decisiones –opuestas a “lo tumultuoso” (ver carta de 18 de octubre de 1826)– el tercero, tras un progresivo desencanto con la opción anterior, lo asienta en el aura unipersonal del líder –cuyo camuflaje legal es su proyecto de constitución bolivariana–. La ruptura entre Bolívar y Santander, consumada después del apoyo del Libertador al caudillo Páez, es mucho más profunda que una rivalidad personal: es la disputa entre el carisma y el Estado de derecho como formas de legitimación.

ble por medio de un ser dotado de presencia pública"¹⁸. La Iglesia, en ese sentido, representa a Cristo, pues encarna la realidad histórica de un imperceptible poder trascendente. No se trata, entonces, de exponer ante instancias decisorias los intereses de grupos particulares, lo cual estaría contenido en el verbo alemán *vertreten* –por ejemplo en die Partei *vertreten* die Geschäfts-manner, "el partido representa a los comerciantes"¹⁹– sino de encarnar, más allá de los resultados efectivos, lo aún no disponible para una realidad social determinada, lo cual estaría expresado en el verbo *reprä-sentieren*. Acaudillar, entonces, es servir de mediador entre el estado de cosas y lo que lo trasciende.

El arte y el caudillo, como símbolos, son los Otros respecto a los cuales los individuos se reconocen como integrantes de una misma comunidad. Al respecto de lo primero Heidegger decía: "El cuidado por la obra no aísla a los hombres en sus vivencias, sino que los adentra a la pertenencia a la verdad que acontece en la obra y, de este modo, funda el ser para los otros y con los otros como exposición histórica del ser-ahí a partir de su relación con el desocultamiento"¹⁹. Partiendo de como la verdad es el juego

entre revelación y ocultamiento antes citado, la obra de arte, como una de las formas de su presentación, logra convocar a los hombres a experimentar en común una falta, una indigencia, un desfondamiento, pero a la vez a comprenderse como iguales en el reconocimiento de las significativas formas que exponen esa ausencia. El arte logra el paso de lo múltiple a lo uno. Asimismo el caudillo, quien no tiene necesariamente que gobernar, logra generar, a través de la excepcionalidad de su carácter, una identidad en el reconocimiento a su carisma. Mediante la relación líder-masas crea sentimientos de identificación por encima de la fría instrumentalidad de la división del trabajo. El caudillo, y no la ley, se convierte en el referente empírico de la voluntad general, aglutinando, bajo la forma de una personalidad individual, la dispersión que el ámbito económico, regido por principios hedonistas y utilitarios, genera. Para pensar la nación no habría que partir, entonces, de unos sujetos preexistentes, dotados de unas cualidades determinadas –que sean étnico-culturales o racional-antropológicas viene a dar lo mismo²⁰– sino de las representaciones que posibilitan subjetivaciones. Los representados se constituyen como sujeto colectivo en su común

¹⁸ Schmitt, Carl, *Teoría de la constitución*, Aianza Editorial, 1982, p. 167.

¹⁹ Heidegger, *Ibid.*, p. 58.

²⁰ En términos de Heidegger, ambas serían formas de humanismo –y por lo tanto de represión de la diferencia.

reconocimiento al representante de su angustia²¹.

No obstante el criterio para evaluar el valor del arte y el caudillismo radica, para decirlo mediante una figura derri-diana, en su carácter espectral²². El espectro siempre es un híbrido entre presencia (se muestra a los vivos) y ausencia (está muerto) y, en consecuencia, rompe con la bipolaridad entre real y no-real, efectivo e inefectivo, ser y no-ser –tal como el concepto heideggeriano de posibilidad–. Escindi-do, existe simultáneamente en

el espacio *entre* lo que es y lo que no es, esto es, entre la facticidad y lo indisponible que la trasciende. Esa unión de lo dispar, sin eliminar la disparidad misma, es lo que le da la espectralidad al espectro. Pero si él la pierde, cuando lo ausente parece realizarse como presencia plena, cuando la diferencia es reabsorbida por la identidad, cesa su valor e, inmediatamente, se convierte en autoritarismo. En ese instante, en el cual el símbolo se convierte en mera metonimia del estado-de-cosas, el arte declina en publicidad oficial y el

²¹ El problema de tal perspectiva es que los representados existen como nación en tanto sigan siendo fieles a su representante. Su existencia misma como "sujetos" políticos depende de su reconocimiento a unos mismos símbolos. Una vez dejan de reconocerse, dejan de pertenecer a la comunidad y desaparecen como sujetos –tal como le sucedió a Lucifer, quien pierde su identidad angélica al ceder respecto al poder de Dios. Esto, en el plano empírico, lleva, por un lado, a pensar la participación política únicamente bajo la forma de corporativismo y, por otro, a pensar la recepción, en el campo estético, como una pasiva entrega de unos neutralizados espectadores a la autonomía de la obra– a manera de un artificioso neoclasicismo. Ambas facetas, a la postre, desembocarían en autoritarismo. Tal es la lectura que hace José A. Estévez del rancore de representación de Carl Schmitt, donde las no incluídas dentro de la homogeneidad simbólica pasarían a ser los enemigos, o, también, es el caso de la interpretación de Alexander Schwan del pensamiento político de Heidegger: si la verdad del Ser, como fundamento de la política, se funda en la obra –del artista o del caudillo (Herrscher)– la socialidad del hombre queda concebida como una función de las determinaciones que ella impone y, de paso, conlleva la sumisión de quienes participan en la verdad, al gesto inaugural de su creador (sobre esto ver Pöggeler, *Otro. Filosofía y política en Heidegger*, Barcelona, Alfa, 1984, p. 93). No obstante, para referirse al caso de Heidegger, bien vale recordar que el sentido de la obra no se agota en ningún estado-de-cosas efectivo sino que siempre remite a lo desproporcionado respecto a lo existente; de ahí que el estar en obra de los caudillos no es un llamado a la obediencia o a la adaptación –con lo que es, sino, por el contrario, es una remisión a trascender cualquier facticidad –"la resolución de un ir más allá de sí mismo", "por fuera del aprisionamiento en lo existente" (Heidegger *ibid.*, p. 88)–, lo cual concuerda bastante mal con las pretensiones de conservación del orden propias de cualquier autoritarismo. Sobre esto dice Pöggeler: "el ser del hombre no es pensado 'funcionalmente' desde la obra, ya que, según la concepción de Heidegger, centrarse va más allá de la obra y tiene una concordancia en aquel destino de la verdad que sólo es nuestra epocalmente en las obras y, con la profundidad de su inagotabilidad, alcanza más allá de la obra respectiva, tanto del lado del pasado como desde el futuro" (Pöggeler *ibid.*, p. 84). Cuestión aún más clara en tanto caudillo y artista no se convierten en sustitutos de los representados –los cuales serían sólo unos pasivos receptores de una historia hecha de élites político-estéticas–, por cuanto son ellos mismos quienes, una vez instalados en el desocultamiento del ser, una vez desgarrados por la trascendencia irmanente que la obra funda, tomarán una decisión sobre su propia existencia: "el mundo en eclosión trae a primer plano lo aún no decidido, lo que aún carece de medida y, de este modo, abre la oculta necesidad de medida y decisión" (Heidegger, *ibid.*, p. 54). Por ese motivo, y siguiendo la distinción en "Sein und Zeit" sobre los dos modos positivos de ser ciudad (Farsorget, la acción de los dos tipos de creadores antes mencionados encaja más en la anticipativo-liberadora, que en la sustitutivo-dominante (cargada, arcaicamente, de connotaciones corporativistas).

²² Derrida, Jacques. *Espectros de Marx*. Editorial Trotta, Madrid, 1995.

caudillo en Führer²³. Ahí han perdido su *entre-dad* y comienzan la tiranía de la mismidad. Su función, más bien, es mantener viva una diferencia, una lejanía y no en realizar una presencia absoluta: la irrupción de una reconciliación final en el tiempo –por eso el caudillo caído es la máxima expresión del caudillaje, lo fuerte que se muestra en su aniquilación y deja como secuela, para los que quedan, la nostalgia de sus fundaciones–²⁴. En ese sentido el efecto de los símbolos, en términos musicales, es de pura disonancia²⁵. En ellos aguanta

la no contemporaneidad del presente consigo mismo –lo intempestivo nietzscheano–. La posibilidad, por eso nunca se consume como cualquier proyecto sino que pervive como la permanente diferencia al interior de los horizontes de sentido actuales, operantes: “En la existencia el ser humano no sale de un interior hacia un exterior, sino que la esencia de la existencia consiste en estar dentro estando fuera, acontecimiento que ocurre en la escisión esencial en el claro del ser”²⁶. El ir más allá de sí mismo no redundo, por eso, en un salto hacia el paraíso y por fuera de las miserias de la

²³ Desde allí habría que pensar el error político de Heidegger: en la equivocada autocomprensión del Ser, de lo paramente Otro, como una fuerza que podría realizarse plenamente en el ente. Es la lectura que hace Vittorio de la filiación nazi, tan publicitada por Farias y Habermas, del filósofo alemán. Cuando el 3 de noviembre de 1933 dice a los estudiantes: “El Führer mismo y únicamente él, es la efectiva realidad de Alemania, hoy y en el futuro, y su ley”, está usando un lenguaje extraño a sus propias construcciones teóricas. Precisamente cae en la mención de una extrañamente desistorizada “realidad efectiva” del caudillo, cuando en “Sein und Zeit” había atacado la reducción de lo que es a lo óntico, o sea, a lo que es meramente como presencia efectiva y disponible –la cual opaca el carácter existencial/temporal del ser-ahí. Aquí el Ser se realiza, y lo que era, como concepto, para negatividad, se convierte en una nueva facticidad libre de cualquier alteridad que la trasgreda–. Heidegger, parece ser, pensó en algún momento encarnar lo Otro en la mismidad racista y tradicionalista –en ese sentido heredera de los elementos más identitarios de la nación romántica– del nacionalsocialismo, pero no logró, como posteriormente se daría cuenta, sino cambiar la caída en el Uno (Mar) democrático de la república de Weimar, por la caída en el Uno (Mar) totalitario del Tercer Reich. No obstante, como Vittorio recuerda, en una entrevista con Ramón Pérez Mantilla, “en Heidegger están las premisas para criticar cualquier posible identificación de la autenticidad del ser con cualquier ente, como podría ser el partido, la raza o el pueblo alemán”. Todo depende de no olvidar que el ser nunca puede darse como presencia, como plenitud, sino únicamente como pura diferencia y abisalidad.

²⁴ Cuando Rilke, en las “elegías del Duino” sentencia: “Canta siempre de nuevo la alabanza inaccesible; piensa que el héroe no deja de serlo, que su misma caída no es más que un pretexto para existir: su postrer nacimiento”, da con la esencia del héroe trágico, el cual da sentido pero de un modo sacrificial: la muerte del héroe, la caída de aquel que se aproximaba a la perfección, nega, para el futuro, el valor de su esfuerzo. Aquel que estrella su ángel sino contra un mundo decadente, destaca a la vez los contornos de la padre-umbre y el mérito de su pureza. Lo que se intensifica –como aquella– en su disolución. Ese fracaso inexorable es el que puede universalizar el valor del héroe y no dejarlo como conquista privada. En tanto los decadentes se hacen partícipes, a través de la compasión, de la culpa por la derrota de lo puro, son incitados a superar su inmediatez. La añoranza de lo que no está siendo se convierte en activa trascendencia respecto a la facticidad pero dentro de la misma facticidad. El caudillo aniquilado es, en ese mismo sentido, un genuino espectro.

²⁵ Término común a Hölderlin –en “Ueber den Unterschied der Dichtarten”– y Nietzsche –“El goce producido por el mito trágico y el que proporciona la disonancia en la música tienen un origen idéntico” (“El origen de la tragedia”, Capítulo XXV)– en sus reflexiones sobre la tragedia.

²⁶ Heidegger, *ibídem.*, p. 57.

cotidianidad²⁷, sino en la angustiada y permanente transgresión de lo que está siendo en nombre de lo faltante para cada actualidad. El arte y el caudillo, entonces, existen en la herida y por la herida²⁸.

El mito nacional

El mito es el conjunto estructurado de los símbolos. Se trata de una

red de formas perceptibles y públicas que, de una parte, suspenden, debido a su carácter enigmático, los horizontes de sentido habituales y, de otra, remiten a lo ausente respecto a la realidad efectiva. En tanto afecta los estados anímicos de la multitud, adquiere una dimensión política: el mito es el que configura y moviliza las

²⁷ Al respecto es ilustrativo lo que dice, en tono peyorativo, Theodor Adorno sobre el blues: "Ya los negros spirituals, preformas del blues, enlazan seguramente, como música de esclavos que son, el lamento contra la libertad con la servil confirmación de la misma". Si bien es de difícil aceptación la parte de la "servil confirmación", todo el sentimiento de rebelde explosión vital, muy asociada a lo erótico, que este género musical pretende, sí es cierto que no pretende nunca una emancipación total, manifiesta como plena alegría, sino que ejerce esa vitalidad sobre un trasfondo de tristeza y melancolía, de inexorabilidad de la condena. En eso radica el carácter trágico del blues y, de paso, del posible arte trágico que, en este texto, constituye la nación. El himno nacional, en esos términos, debería ser un blues.

²⁸ En esa medida, y siguiendo la tradición trágica, se presupone la existencia del mal. Como bien le aclara Jacques Derrida: "no hay tragedia, no hay esencia de lo trágico, sino bajo la condición de esa originalidad, para mayor precisión: de esa anterioridad pre-originaria y propiamente espectral del crimen" (Derrida, *Ibid.*, p. 34). Sin embargo, como lo vieron Nietzsche y Heidegger, esa preexistencia del mal no debe desembocar en resignación y espera de bienestar en la vida eterna (solución cristiana) ni, tampoco, en insensibilidad ante los sucesos del mundo (solución estoica). Por el contrario, esa conciencia del sufrimiento, de la inexorable presencia de lo terrible, es la que anima la voluntad humana: "Mi verdad habla en el fondo de un abismo lleno de espanto", dice Nietzsche (*Ecce Homo*, Capítulo III), refiriéndose a esa "afirmación de la vida aún en sus problemas más arduos y extraños" que diferencia a la tragedia del pesimismo. Por eso, en los fragmentos de la "Voluntad de poder" asegura lo siguiente: "el poder puede llegar a hacerse consciente sólo cuando se presentan impedimentos, así el displacer es una condición necesaria de toda actividad (toda actividad está dirigida contra algo que debe ser superado). La voluntad de poder busca resistencias, displacer. Existe una voluntad de dolor en el fondo de toda vida orgánica (contra la "felicidad" como "meta") (Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos póstumos*, Editorial Norma, Bogotá, 1993, p. 127). Heidegger, continuando esta trayectoria — como también lo hará su discípulo Ernst Jünger — insiste por eso, en "Sein und Zeit", en el ser-para-la-muerte a manera de máxima posibilidad de ser-ahí y, a la vez, de imposibilidad de la misma existencia. En esa paradójica situación es que el ser-ahí toma una resolución. Así lo ha explicado Félix Duque, aludiendo al uso que hace Heidegger de los conceptos de fuerza — de raigambre leibniziana — y potencia — de origen kantiano —: "Cuando la fuerza pasa por sí misma a ponerse en obra no es ya fuerza sino potencia, Macht. Pero el imbecilente remecido, su latum, no está fuera de ella, sino que es su propio límite. La mónada se trasciende a sí misma: sólo es fiel a sí cuando va más allá de sí. Pero no va a otra 'cosa' ni en ella se convierte, sino que es vista como libre en su ser capaz de superar (Heidegger añade, y esto es decisivo, de superar desde su fin) los límites que la hacían real, para hacerse proyectora de posibilidades"; de ahí que la resolución implique "Gegenwärtigkeit": "en estar a la contra de la fuerza que el hombre en el fondo es" (Ver Félix Duque, La guarda del espíritu. Acerca del "nacional-socialismo" de Heidegger. En: Heidegger, *La voz de tiempos sombríos*, *Ibid.*, p. 103). Sólo, entonces, enfrentado a la amenaza de la aniquilación, el hombre asume la responsabilidad de su propio ser. Un trasfondo oscuro, abisal — das Unheimliche — pero, esa sí, inherente al mismo ser-ahí, es la condición de su resolución. Tanto Nietzsche como Heidegger coinciden en concebir el accionar trágico como un enfrentarse-con-la-necesidad-del-mal, mediado por el dolor o la angustia, que no recae ni en fatalismo ni en voluntarismo. Esto, como lo resume muy bien Jünger en una carta de 1.933 a Carl Schmitt, es una forma de pensar a gena a la modernidad: "el proceso que nosotros conocemos como modernidad consiste sobre todo en la disolución del mal" (Ver Jünger, Ernst, *Los viajes verdaderos*, *Memoria última*, Ediciones Península, Barcelona, 1988, p. 78).

pasiones y, en consecuencia, el que puede conducir las hacia la unidad. En la medida en que los individuos invierten sus sentimientos particulares en un mismo conjunto de referentes, pueden obtener, como devolución a su entrega afectiva, una imagen de sí mismos como miembros de una misma comunidad. Sin esa mediación a través del mito, sin ese tránsito especular, no hay identidad colectiva.

Ahora bien, el mito, por una parte, no tiene que ser evaluado en términos racionales sino en términos vitales. Como bien lo vio Sorel, recurriendo al pragmatismo vitalista de Nietzsche, su verdad no radica en la coherencia de su estructura lógica, ni en la universalidad de sus enunciados, ni tampoco en el grado de verificación empírica del que sea susceptible. Su verdad, cuando no extendemos equivocadamente los criterios de la ciencia a ámbitos que no les corresponden, depende de la intensidad anímica que logre descargar con miras a un poder ser en común. En el mito soreliano de la "huelga general", por ejemplo, importa, ante todo, la identidad de clase, los sentimientos "motrices" –de lucha contra "la sociedad moderna"– que genera en referencia a un "porvenir indeterminado", y no la consistencia doctrinal de los militantes²⁹. El apocalipsis, la

fábula del juicio final, en el cristianismo, cumple un papel similar. Spinoza, en relación con el conjunto de las leyendas bíblicas, lo ha sabido ver: su función no es convencer a la razón sino incitar el ánimo hacia una forma de conducta pública (TTP 14). Los profetas, dice –lo cual también podría extenderse a los artistas y los caudillos–, no tienen una especial conexión con lo verdadero, ni son hábiles como filósofos, pero sí logran movilizar, a través de "figuras", la imaginación de la multitud. Ahí radica su valor como políticos. Ojos socráticos no podrán comprenderlo. El mito, en suma, no ha de juzgarse desde criterios puramente epistemológicos.

Por otra parte, el mito no es una alegórica apología de la cotidianidad. Nietzsche lo vio claramente en "el origen de la tragedia": "El arte no es solamente una imitación de la realidad natural, sino un suplemento metafísico de la realidad natural, yuxtapuesto a la misma para contribuir a vencerla. El mito trágico, en cuanto parte integrante del arte, se utiliza también para suscitar esta transformación, que es el fin metafísico del arte en general"³⁰. El conjunto de símbolos es una construcción de sentido paralela a la cotidianidad del sentido –pues también el ámbito económico, como parte de ésta, es una

²⁹ Sorel, Georges, *Reflexiones sobre la violencia*. Carlos Valencia Editores, 1976, Bogotá, pp. 128-131.

³⁰ Nietzsche, Friedrich, *El origen de la tragedia. A partir del espíritu de la música*. En: *Obras completas*. Tomo 1. Ediciones Teorema, Barcelona, 1985, p. 601.

práctica significativa— que, aunque está en el presente como forma perceptible, introduce un contra-tiempo, un tiempo por fuera del tiempo rutinario, capaz de trascender lo meramente presente. Por eso la sensación que produce es un “querer contemplar y al mismo tiempo querer avanzar más allá de esta contemplación”³¹, esto es, el mismo “estar dentro estando fuera” pregonado por Heidegger como constitutivo de la experiencia estética. De ahí que el mito, a diferencia de la ciencia y de la filosofía, no recurre a un lenguaje apofántico, apto para describir estados de cosas, sino a un lenguaje poético que, estando referido a la dinámica de las pasiones, no se atiene a lo que sucede, a los hechos, sino a lo que puede suceder, a lo posible³². El mito desgarrá toda facticidad.

Incluso la facticidad de las formas de Estado. La nación, entendida ahora como comunidad mítica signada por la angustia, es decididamente metaestatal. Trascendente, se resiste a ser institucionalizada en un aparato burocrático de toma de decisiones. Más bien ella constituye una perpetua exterioridad respecto a la maquinaria del poder. Si bien carece de contenido normativo, pues no prescribe nada determinado, insta, al interior de la diná-

mica estatal, un permanente déficit de sentido; ella recuerda lo sustraído para cada situación histórico-política concreta, por lo cual convoca a asumir decisiones sobre el aquí y ahora determinados. Partiendo de su concepto de verdad como desocultamiento, así lo enunciaba Heidegger en sus lecciones, poshitlerianas, de 1934/35 “La verdad de un pueblo es la correspondiente apertura del ser en su totalidad (...) de acuerdo con la cual los poderes sustentadores, ordenadores y conductores obtienen sus rangos y provocan su consenso”³³. La nación, como ámbito de la verdad, sería una especie de criterio para juzgar toda estatalidad. Como ha señalado Seel, respecto al pensamiento ético de Heidegger, no se trata de postular un actuar correcto sino de exhibir la fragilidad de todo orden y, a contrapelo, incitar a trascenderlo; bien puede interpretarse, con Schurmann, esta actitud, en el presente texto asociada al concepto de nación, como un principio de an-arch, de no centro/gobierno, que se opone a toda violencia de la legitimación basada en un fundamento absoluto³⁴. Por ese motivo, no cabe aquí la posibilidad del Estado-nación sino como otra cara de la disyunción, del carácter

³¹ *Ibid.*, p. 602.

³² De ahí que sólo la retórica— como la disciplina sobre los usos del lenguaje en relación con las pasiones que despierta (ta) como la concibe Aristóteles— esté en capacidad de evaluar el mito.

³³ Citado por Pöggeler, *Ibid.*, p. 22.

³⁴ Sobre Seel y Schurmann ver Cerezo, Pedro, *Ibid.*, p. 53.

adialéctico de la contradicción que aquí se ha explicado bajo la figura de lo trágico, pues lo nacional no puede fundirse en lo estatal sino al precio de liquidarse en la cotidianidad del sentido –lo cual ocurre en la inexorable caída de la existencia auténtica en el Uno (Man)³⁵ o, para el caso del caudillo, en esa rutinización del carisma, donde éste se convierte en nueva tradición, que expuso Weber en 'Economía y sociedad'³⁶–. La nación siempre es un contra-tiempo del Estado³⁷.

La nación-mito, entonces, es una contracara necesaria del proceso de desencantamiento del mundo del cual el Estado burocrático es protagonista. Y, tal vez, es el reverso requerido para confrontar una política reducida a la administración de la

complejidad social que existe en correspondencia con el ámbito de la acción instrumental y cuyo poder de integración es mínimo pues sólo piensa en el automantenimiento del sistema institucionalizado³⁸. Si bien esa dimensión es necesaria, no basta para crear sentimientos de solidaridad y, por eso, a la postre, termina validando un individualismo indiferente ante el destino del otro o, en el peor de los casos, proclive a usar la violencia para defender el propio interés. Tal proyecto, de fundar una comunidad de los sufrientes, articulada simbólicamente y superior a toda ley o tradición³⁹, vendría a ser un reencantamiento del mundo que salve la posibilidad de la convivencia y reunifique la dispersión que nos legó la modernidad. La idea, aunque con

³⁵ Félix Duque, *ibid.*, p. 110.

³⁶ Lo cual no excluye que, en el momento de ruptura de la diferencia, se transforme la cotidianidad misma o, para decirlo más políticamente, que el caudillo no reconfigure la institucionalidad antes de convertirse en nueva institución.

³⁷ Cuestión similar: para recurrir a casos históricos, al conflicto entre la temporalidad mítico-profética de la Iglesia, donde el porvenir está sustruido a la voluntad humana, y la temporalidad secular-planificadora del Estado, propia del siglo XVI. Sobre esto ver Kzelewicki, Reinhard, *Futuro pasado. Para una semiótica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 25.

³⁸ De ahí las reflexiones del Heidegger tardío sobre la racionalidad sistémica –conocida por él a partir de los textos de Norbert Wiener– como la lógica del proyecto técnico-científico de la modernidad –donde se consume el olvido del Ser. (Al respecto ver su conferencia de 14 de abril de 1967 en Atenas).

³⁹ Los mitos nacionales, en el sentido aquí mencionado, se ajean, para decirlo con Vattimo, de cualquier arcaísmo, esto es, de cualquier tradicionalismo de derecha –como el de los filósofos de la Restauración. No sólo porque se rompe el nexo entre realidad y representación, propio de los conservadurismos, sino porque elude la sacralización de cualquier momento originario, pues, que la acción política y estética deberían revivir. Desde la perspectiva aquí asumida, ni hay reconciliación ni culto al origen –pues el símbolo remite a un más allá inscribible y no a un comienzo acéfalo –año pervertido por el devenir histórico. Sobre esto dice Heidegger: 'El auténtico inicio marca contiene el carácter arcaico de lo primitivo. Lo primitivo carece siempre de futuro por el hecho de carecer de ese salto y salto previo que danzan y fundamentan [...] Es incapaz de liberar algo fuera de sí, porque no contiene nada fuera de aquella en lo que él mismo está atascado. Por el contrario, el inicio siempre contiene la plenitud no abierta de lo inseguro, esto es, del combate con lo seguro' (Heidegger, *ibid.*, p. 65).

acentos distintos a los aquí expuestos, estaba presente en el concepto de "religión civil" que exponía Rousseau al final del "Contrato social" o en la "nación cristiana" de Saint-Simon o en el "estado estético" de Schiller. Todos guardan en común la misma convicción: la imposibilidad de la comunidad en un horizonte totalmente ra-

cionalizado. Sigue vigente la pregunta que Schelling planteó al mundo moderno – cuya solución Nietzsche, via Wagner, creyó encontrar en algún momento–: "cómo podría surgir una nueva mitología, éste es el problema cuya elucidación sólo puede esperarse de los futuros destinos del mundo"⁴⁰.

⁴⁰ Citado por Givone, Sergio. *Desencanto del mundo y pensamiento trágico*. Madrid, Visor, 1991, p. 59.