

La identificación de la escena primordial. Una mítica de la apropiación

Cristóbal Durán¹

Resumen

El problema de la identificación se ve pronunciado y reabierto a través de la afirmación de Mario Góngora de una nación que es formada por el Estado. Más allá de las implicancias políticas inmediatas de dicha afirmación y del examen del contexto político en el que se inscribe, el presente trabajo interroga el papel de la formación y de la figuración de lo político como tal, que haría paradójico o aporético todo reparto que sugiera, en un pretendido acabamiento, la primacía originaria o antecedente de la nación o del Estado. Aceptar o rechazar alguno de ambos sólo sería posible sobre cierta disposición de un mito en la elaboración de este origen.²

Palabras clave: Identificación, estado, nación, figuración, formación.

Abstract

The problema with identification is emphasised and reopened through the affirmation of Mario Góngora of a nation that is formed by the state. Beyond the immediate political implications of this affirmation and the examination of the political context in which it is inscribed, this article examines the role of the formation and figuration of the political, the original primacy or antecedents of the nation or the state. that it would make all distribution that it suggests, paradoxical or aporetic. To accept or reject some of both will only be possible based on a certain openness to a myth about the creation of these origins.

Key words: Identification, State, Nation, figuration, formation

¹ Chileno. Doctor (c) en Filosofía, Universidad de Chile; Académico de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano; Investigador del Grupo de Investigaciones Fenomenológicas, Universidad Alberto Hurtado; Becario CONICYT 2006-2010. Email: cristobaldr@gmail.com

² Este texto corresponde a una elaboración más detenida de un trabajo escrito a mediados del año 2006.

“Tentativa imposible, pero que no por ello dejaba de definir, en su imposibilidad misma, una exigencia absoluta de la razón moderna, la de saberse en la imposibilidad de recurrir a un más allá mítico. (...) Lo que se percibe como la pérdida de una vida inmersa en la certidumbre inflamada de los mitos engendra una amargura y un resentimiento, en la experiencia de una incapacidad de afrontar la modernidad, o por el contrario una exaltación en la voluntad de esta modernidad una nueva potencia mítica.”

Ph. Lacoue-Labarthe y J-L. Nancy, *El Mito Nazi*.

Sin ceder por completo ante cierto apuro que pueda llegar a advertirse en la moderna cuestión de la identidad –incluso de uno que de antemano articula de un modo presupuestario lo “moderno” a la identidad–, un apuro que en principio no exija los ribetes paradójicos de su consideración, la cuestión de la identidad es pensada sumaria y casi unánimemente al amparo de su incondicionada localización o emplazamiento. De su *identificación*. Quizás sea en este sentido, de un modo más obstinado y exasperante, que aquello que se podrá llamar identidad nacional, más acá o más allá de los campos disciplinares en los que se constituye o a los que se atiene dicha designación, es también un problema especulativo. Y precisamente en lo que concierne de un origen o una exigencia de origen.

La identificación se perfilaría, de modo radical, en la pregunta respecto a la identidad nacional, incluso como presupuesto de toda identidad dependiente de ella, y quizá como el modelo mismo, nuclear y paradigmático de toda identidad. Identidad que, en tanto nación, *nace* en su emparentamiento con el Estado. Antes o después razón del Estado que es, desde luego, en su otro vértice, el estado de la razón. Estado de la razón nacional, tal como podemos modernamente empezar a circunscribir su presentación, con toda una serie de valores que aquí tendrían que ser supuestos pero nunca dejados de lado: Razón, *logos*, reunión, articulación, vínculo... Tal puede ser el caso de un enunciado que deje señalar, en una u otra vía, al Estado como condición paradójica de la nación, de la identificación nacional. O, a secas, de la *identificación*.

Inventiones de la nación

Probablemente la nación nunca ha sido objeto de polémica de un modo tan encarnizado en nuestro medio intelectual como cuando en el año 1981 se publica el *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX*, del historiador Mario Góngora. Quizá debido al tratamiento, ya obliterante, en que el mismo título del trabajo parecía acusar recibo del problema de la nación, en el marco de la hipótesis general de dicho trabajo. Recordamos brevemente algunos trazos, meramente introductorios, del mismo ensayo. Como es sabido, políticamente Góngora intentaba explicar en términos teóricos cierta decidida desconfianza ante las proyecciones de un Estado mundial que terminaría por despojar a Chile de un *factum* de derecho, bajo el peligro de una subsunción en una política internacional. Casi concluyendo el libro señala que el neoliberalismo no es, efectivamente, un fruto propio de nuestra sociedad, como sería el caso de Inglaterra, Holanda o los Estados Unidos, sino una “revolución desde arriba”, paradójicamente antiestatal, en una nación formada por el Estado (Góngora, 1981: 136). Es precisamente esta última tesis fuerte la que hizo recaer sobre el

libro no sólo un poderoso recelo de parte de sus detractores, sino también un encarnizado silenciamiento una vez que se creyó zanjado lo problemático de dicho planteamiento. Con ello, también, obstinadamente se deshizo el horizonte de su problema especulativo, ante los problemas que acarrearba la dificultad –en el año 1981, con la reciente aprobación del plebiscito de Pinochet como atmósfera general– de localizar la posición política de su autor ante las cuestiones que sucedían en el país.

Siempre quedaría por decidir qué quiere decir Góngora con “el Estado”. Esta cuestión se señala desde la primera página de su ensayo, donde, siguiendo una definición spengleriana, “el verdadero Estado es la *fisonomía* de una unidad de existencia histórica” (Góngora, 1981: 5)³. En vez de cerrar la puerta a la discusión referida a la nación, podríamos arriesgarnos a señalar que, de entrada, la abre y la pronuncia aún más. La cuestión de la fisonomía, de la figuración, de la impronta y del carácter no dejará de precipitar la decisión misma de reconducir a la cuestión de la nación. Sobre todo cuando se enuncia explícitamente, y del modo más tajante, la hipótesis gongoriana:

“La nacionalidad chilena ha sido formada por un Estado que ha antecedido a ella” (Góngora, 1981: 11).

Lo que aquí se denomina formación no deja de responder a la definición spengleriana de una fisiognómica. Esto es, de la figura paradójica de una ley o de una norma natural, incluso de una lógica de la *physis*. Siempre más radical, de una ley de la *physis*, a propósito de la conjunción entre Estado y nación. Así podría quedar aparejado o circunscrito lo que aquí proponemos sugerir, pero aún quedaría por agregar otras referencias adicionales. Reconstruyamos muy rápido las líneas generales de su argumento: a la hora de afrontar la cuestión de la constitución de lo nacional, Góngora sostiene que han sido las sucesivas guerras victoriosas del S. XIX las que han contribuido a formar de un modo más profundo la “chilenidad”, constituyendo lo que el denomina su “motor principal” (Góngora, 1981: 12). A partir de ello, la construcción gongoriana reconoce, sin embargo, que las grandes culturas autóctonas *prefiguraron* los virreinos y las repúblicas; por lo tanto, se puede hablar en la Colonia de un sentimiento regional criollo, “un amor a ‘la patria’ en su sentido de tierra natal”. (Góngora, 1981: 11).

El caso de Chile sería el de un Estado que sucede a la unidad administrativa española, la Gobernación. Pero dicha transformación lleva la marca –la impronta– de lo que Góngora rápidamente advierte como “unos acontecimientos azarosos” (Góngora, 1981: 12), acontecimientos de los cuales no cabría por entero conceder el modo de su encadenamiento. Dentro de estos marcos de definición del Estado, la nacionalidad va a ser considerada *como* formada por éste (pues todavía no sabemos aquí qué podría querer decir “formación” y mucho menos lo que queda por decir de la nación). Papel formador y formativo: el rol plástico que se requeriría suplementariamente al hablar de la nación vendría a verse sellado en su definición, y por qué no, en su dirección, en su *capere* o en su *arkhé*, en la figura de Diego Portales, la cual vendría a ofrecerse como “una creación moderna, frágil” que reemplazaría la pura fuerza que se pone en

³ *Énfasis mio*

juego en la guerra. Figura frágil con un equilibrio que “continuamente había que reparar y corregir” (Góngora, 1981: 27).

La figura de Portales, en tanto figura, esboza por otros medios la continuidad guerrera que Góngora remarca para la historia de Chile. La figura es la *figura* de un Estado, en donde se concentra el afán formativo, y que constituye ya no una prefiguración, a la manera de las costumbres precedentes a la constitución estatal: más bien se trata propiamente de una matriz, tal como la llama Góngora de un modo rotundo. Una matriz –no se podrá dejar de recordar tal como se señala a propósito de la vinculación entre la figura portaliana del Estado y la guerra– que parece ostentar cierta continuidad en su debilidad congénita, que habría que “reparar y corregir”. “El Estado es la *matriz* de la nacionalidad: la nación no existiría sin el Estado, que la ha *configurado* a lo largo de los siglos XIX y XX” (Góngora, 1981: 5)⁴. Desconocer lo rotundo de dicha afirmación no sólo se puede dar bajo la forma de un decidido rechazo a su tesis, sino, y esto es aún más problemático, bajo la forma de cierta resistencia que pasa por el desconocimiento de la complicidad que resuena entre los términos enfatizados que, sin ninguna casualidad, parecen ahondar la conjetura irremisible de un origen que requiere de toda una metafórica de la forma y de la figura, de la formación o la conformación, y de la figuración, la configuración o la prefiguración. Tal pareciera ser el caso de la discusión que, desde hace más de dos décadas, ha consagrado a dicho respecto Marcos García de la Huerta. Tempranamente dicho autor reconoce en el problema gongoriano la filiación respecto a las nociones de Gentile referidas al vínculo entre nación y Estado. Para el mencionado autor, la fórmula gongoriana pareciera escribirse sobre la de Gentile, pero mutilándola. Si para Gentile “*Se la nazione crea lo stato, lo stato crea la nazione*”, cosa que para García de la Huerta parece “inobjetable”, para Góngora, en cambio, “se mutila la idea de Gentile al pretender que “la nación no existiría sin el Estado”. Lo cual resulta aberrante. ¿Quién crea y da forma, entonces, al Estado? En Gentile el Estado es, como la idea hegeliana, acto puro, fundamento del fundamento. La respuesta de Góngora –que, según García de la Huerta, no difiere de la de Edwards y Encina– es que la génesis radica en “el genio de Portales”; pero Portales no es acto puro, *lumen* divino, encarnación del verbo” (García de la Huerta, 1987: 160).

Pero, también, Portales, pese a ser reconocido por Góngora bajo la rúbrica del “genio de Portales”, da la existencia al Estado pero no únicamente según las figuras teológicas –u onto-teológicas– sugeridas expresamente por García de la Huerta. Todo ocurre como si creación y formación fueran tendenciosamente confundidas o aparejadas con la existencia del Estado, lo cual, tesis del acto puro mediante, haría imposible o innecesario reparar sobre lo aporético que dichas palabras parecen atemperar. Recientemente se ha visto retomada esta misma discusión bajo otros visos. En “La fundación de Estados o la política fuera de la ley” (García de la Huerta, 2004), esta cuestión se plantea en el horizonte general de la reflexión gongoriana sobre la relación entre Estado y nación. Al detectar cierta idea de comienzo absoluto en la fundación del Estado, García de la Huerta vería en la tesis de Góngora un problema, al identificar la guerra de la independencia con el nacimiento de la nación. “El Estado-matriz tuvo que crear la nación *ex-nihilo* y la República sería ese comienzo absoluto” (García

⁴ Énfasis mío

de la Huerta, 2004: 132). Si algo habría que indudablemente reconocer en el argumento de dicho comentario crítico es que nota el tenor metafísico o especulativo que posee la cuestión en Góngora; y reconoce, con ello, la reducción gongoriana de la nación a una nación de “carácter jurídico-político”⁵. Es en el desliz reactivo ante dicha hipótesis donde el juicio crítico tiende a hacer desaparecer la exigencia de origen que la cuestión propone en Góngora. O, como se verá, la obliteración de dicha exigencia⁶.

Digo esto porque inmediatamente después de descubrir la mencionada reducción, García de la Huerta resuelve el problema *asignando* sin lugar a dudas una *nación de las costumbres* que se organiza a partir del interés de los criollos y de su voluntad autonómica. Ante el gesto juridizante, que para García de la Huerta sería parte de una reducción del problema de la Independencia a una cuestión de ingeniería social, no se tarda en reinscribir, en su lugar, una nación *ya* anterior.

“Resulta, por demás, dudoso que la nación no tenga antecedentes previos a la Independencia, por lo menos en el siglo XVIII, como la mayor parte de las naciones modernas, según lo muestra, entre otros, Hobsbawn, quien distingue la nación política respecto de la nación de las costumbres. Sólo esta última sería coextensiva con la historia. La relativa escasez territorial de Chile en 1810 refuerza esta hipótesis, pues, a mayor extensión, menor sociabilización y mayor dificultad de difusión de las normas, ideas, creencias y prácticas que conforman la nación de las costumbres” (García de la Huerta, 2004: 135).

De un *factum* se deduce un principio: desligado de la cuestión del Estado es indiscutible —el peso de los hechos hace dudoso creer lo contrario— cierta primacía de la nación, aunque dicha primacía se vea reabsorbida en toda una metafísica que no es tan sencilla de expulsar como se cree poder hacer con la afirmación de Góngora. Pero también, para García de la Huerta, la construcción teórica que representa el “régimen portaliano” pone en evidencia lo dilemático de la idea de fundación: constituye un acto arbitrario, pero arbitrario en la medida en que principia aquello que por definición no podría estar ya inscrito. Así concebido, es para dicho autor una “*causa sui*, como el Dios de la teología”. Pero, y aparentemente para no incurrir en el riesgo de una teología política, la denuncia de una *causa sui* trae aparejada la constatación antecedente de una “nación de las costumbres”. Ello implica hacer reaparecer la lógica del origen involucrada en el supuesto acto puro que es atribuido a la figura del Estado-Portales. Si bien en el caso puntual de Chile la relación con el monarca, que de antemano imponía una insuprimible distancia territorial, hace necesario pensar en la predominancia de una exigencia de gobierno antes que una exigencia de justicia o de derecho, la necesidad soberana de una nación política no puede desconocer, *cada vez*,

⁵ “En otras palabras, es una y misma cosa negar que hubo nación antes de 1810 y afirmar el carácter jurídico-político de la nación que entonces nace” (García de la Huerta, 2004: 134).

⁶ La significación de obliterar tendrá que ser, cuanto menos, equívoca: borrar y sobrecargar, suprimiendo, volviendo ilegible y obstruyendo pero según el modo en que un palimpsesto lo hace. Un perpetuo desfondamiento, un movimiento interminable y proliferante de sobreimpresión de aquello que se pretendería tener bajopreciado control y a una distancia calculada. Dicho de manera mucho más precisa, y para hacer notar la deuda impagable que se contrae al intentar sustraer o “evitar” dicha exigencia: una sobrepuja.

la exigencia de un Estado que así va a aparecer como originario por ese mismo requerimiento.

El Estado, ha señalado Góngora –de un modo muy cercano a teorías tan disímiles y de implicaciones aparentemente tan distintas como la de Spengler o la de Renan– no puede ser reducido a la forma político-jurídica que a ratos García de la Huerta parece ver en él⁷. Es que pareciera ser, en cierto sentido, que a medida que se vuelve necesaria la separación entre Estado y nación, pareciera restituirse o reposicionarse la exigencia de fusión de ambos, donde la impronta estatal se ve convocada por una forma pre-formada y, por ende, sin todavía una figura decantada. Estado que no se reduciría, entonces, a un aparato administrativo-burocrático, que bajo la forma de una forma espiritual más general, y menos determinable en su pura empiricidad, haría volver una y otra vez una nación que en ella funciona, en un relevo interminable. Relevo que García de la Huerta no duda en restringir al hacer depender, ahora, del cuerpo de cierta comunidad imaginada en la nación⁸.

“La idea del Estado-creador de la nación invierte la relación de dependencia del nuevo orden respecto del antiguo, al precio de juridizar la idea de nación. La “soberanía” nacional siempre tiene cierto carácter ficcional, pero a principios del siglo XIX era apenas un deseo, un afán de autonomía, frente a un poder real asentado y legitimado por una tradición secular. De allí la gran vacilación que se produce, como veremos, antes de llegar a ratificar el Acta de la Independencia. El anhelo de soberanía supone una suerte de “comunidad imaginada” (Anderson), un sujeto virtual que, a falta de un nombre mejor, llamamos *nación*, porque no se forma sólo político-jurídicamente. No se configura sólo como ley, orden institucional o futuro por realizar, como la utopía, que responde a un ideal. La nación se forma prospectivamente, pero a partir del pueblo de las prácticas y costumbres, que suministrar el sustrato cultural a la unidad de organización jurídica del Estado. Negar ese sujeto pre-jurídico significa *reproducir la visión colonial*, que sólo quiere ver la cesura en la fecha emblemática de 1810” (García de la Huerta, 2004: 139).

Pero sería innegable reconocer que al pueblo de la soberanía le hace falta el Estado para poder llamarse nación⁹. Sin embargo, a ojos de García de la Huerta el Estado gongoriano crea la nación, y no sólo le da forma (García de la Huerta, 2004: 149). Pero en este orden de consideraciones, lo que se deja sin interrogar, o que en cierta manera no se logra advertir mediante dicha vía de la discusión, es precisamente la espiritualización, de raigambre spengleriana, que enfatizaría el problema de un Estado versus un “Estado real”, es decir, aquél que puntua-

⁷ Este sería otra vez más el sentido que, por ejemplo, le atribuye Spengler a su Estado: “Toda historia de Estados es fisiognómica, no sistemática” (Spengler, 1976: 432).

⁸ García de la Huerta considera también un tercer nivel de la nación: el pueblo de la verbalización. Él opera desde los inicios una política de la lengua junto a una lengua de la política. Pero señala, que “la nación hablante precede a cualquier política de la lengua, que pretenda configurar una (id) entidad lingüística hasta cierto punto complementaria de la (id) entidad política y constituyente de una (nueva) cultura republicana” (García de la Huerta, 2004: 143 s.).

⁹ Quizá como, por ejemplo, ha examinado Jacques Derrida a propósito del problema de la independencia nacional: “la nación no existe como tal antes de la declaración” (Cf. Derrida, 1984: 21).

liza el rigor de la fisonomía de lado de la identidad unitaria de una existencia histórica. Un Estado, cuya fisiognómica es un “ritmo vital”, que no podría ceder ante la descripción que no retomase su forma esencial como “realidad viviente de un Estado” (Spengler, 1976: 421). Es cierto que el apareamiento entre la efectividad vivencial y la política no deja de ser aquel del fascismo italiano o del nacionalsocialismo, pero ello no impide que la apelación a cierta comunidad de las costumbres tienda a reaparecer, si bien bajo otros ejes u otros registros que aquéllos de la raza, la sangre o la lengua, como resguardo de una forma de destinación que selle la anterioridad de la nación¹⁰, aun cuando sea bajo el modo de una comunidad imaginada, como la designa Benedict Anderson (Anderson, 1993). La apuesta de este último pareciera constituir un modelo de trasfondo para la lectura, de contrapunto, que García de la Huerta hace del problema nación-Estado en Góngora. En un intento explícito por sustraer a la nación de sus consideraciones estatalizantes, el libro de Anderson se dirige sobre cierto reconocimiento de una exigencia compulsiva de *identidad* (Anderson, 1993: 283 s.); concluye así en la formulación de una extrañeza que gatilla una “identidad” que, al no poder ser “recordada”, tiene que ser narrada. Digo exigencia compulsiva ya que la teoría de la nación que se bosqueja en este trabajo se resuelve desde su principio en un reparto que se mostrará problemático, o mejor aún indecidible, para trazar la cuestión que a nuestro juicio el polémico ensayo de Góngora pone en la radicalidad de su abertura. A propósito de la formación, de la matriz, de la pre-figuración y de la teoría de la ley de lo natural, Anderson pareciera anticiparse y definir la nación en el umbral mismo de su investigación. La nación es, para él, “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana” que es en primer lugar una comunidad, puesto que “la nación se concibe siempre como un compañerismo profundo, horizontal” (Anderson, 1993: 23 y 25). Pero Anderson precisa, en contra de Gellner, que habría que distinguir fuertemente entre la imaginación y la creación, contra la imaginación pensada en la vena de la invención, la fabricación y la falsedad. Resistencia de la *inventio*: si Gellner concibe al nacionalismo como “el invento de naciones donde ellas no existen”, antes que como el despertar de las naciones a la autoconciencia, Anderson, en cambio, presiente que con ello se puede recaer en la peligrosa consideración de creer que hay comunidades más “verdaderas” que pueden yuxtaponerse con mayor ventaja a las naciones (Anderson, 1993: 24).

Como si “a partir del pueblo de las prácticas y de las costumbres” desapareciera el Estado considerado como un mero agregado, como una adjunción prescindible para la nación. En una oposición tan resuelta a la tesis gongoriana, aquello que llamamos nación, siempre “a falta de un nombre mejor”, se desencadena como una *ficción*, pero como una ficción primera y principiante. Cierta origen absoluto de la ficción tendrá que tomar relevo de la formalidad atribuida al Estado: origen absolutamente absuelto de Estado.

¹⁰ Cuestión que bajo otra dirección, que no deja de trazar una estrecha dependencia con lo que aquí discutimos, sobrevive también en la conocida caracterización “por negación o reducción”, como podríamos llamarla, de la versión de Renan de la nación. Sin someterse a un principio dinástico, ni a la raza, ni a la lengua, ni a la religión, ni a una comunidad de intereses, para este autor la nación es “un principio espiritual”, o una “voluntad común” cuya “alma” se constituye por la comunidad de un pasado y un presente colectivos (Renan, 1987: 82 s.).

La prepotencia del mito

Tal como hemos querido apenas sugerir, bajo trazos aún muy preparatorios, el reclamo por la nación, por cierta anterioridad –sea temporal o hipotética– con respecto a la lógica estatal, pareciera acarrear el desencadenamiento de una exigencia si cabe aún más poderosa e insistente. Una comunidad de las costumbres, pre-jurídica y más originaria que la del origen del Estado o del Estado como origen, parecía tender a abrir o a reabrir más aún el problema de una nación como invento. Invención de la nación allí donde su Estado se ha vuelto prepotente, en extremo poderoso. Incluso, donde ha vaticinado todo su porvenir, y ha escrito todo bajo su figura y su impronta. El reverso de un Estado así bien podría ser una nación que prefigura el reconocimiento de un corte neto, que puede estar dado empíricamente por un hecho significativo o que puede verse controlado por una convención en la escena de su inauguración, y que sería entonces trascendental¹¹.

El problema podría ser el de un reconocimiento de un cuerpo que *todavía no* podrá reconocerse como estatal, pero que *ya no* es nacional. Problema de origen en el que quisiéramos inscribir lo que sostiene o subtiende a la interrogación de Góngora, por cuanto ella parece desplegar forzosamente cierta teleología de la formación, antes que una teología del acto puro. Y esto ocurre al amparo de una figura. Si es cierto que lo esencial de lo político moderno es una cuestión de identificación, si se juega en la identificación nacional como único recurso de la delimitación y apropiación de un *corpus* (en este caso, social), la idea misma de lo político –y en su determinación moderna, dirigida por el Estado–nación– no puede dejar de depender de aquello que Philippe Lacoue-Labarthe ha advertido respecto de cierta esencia de lo político, sobre todo en su trabajo *La fiction du politique* (Lacoue-Labarthe, 2002). A partir de una tradición que se enfatiza más que nada en el compromiso entre la “educación del género humano”, la “vida de un pueblo” y la cultura, la formación o *Bildung* de lo político debe ser pensada a la luz de un proceso formativo, es decir, pensada como *Gestaltung*. De ahí que lo político no pueda dejar de ser pensado junto a la formación. De ahí, también, que tanto el Estado como la nación requieran al menos pensar semejante consideración. En esta medida no sería sólo anecdótico considerar sobre este punto el problema griego de la política. Así describe Lacoue-Labarthe cierta destinación de lo político:

“Lo político (la Ciudad) proviene de una *plástica*, formación e información, ficción en el sentido estricto (...). lo político proviene de la *tekhné* en el sentido más elevado del término, es decir, en el sentido en que la *tekhné* es pensada como el cumplimiento y la revelación de la *physis* misma. Por eso la *polis* es igualmente “natural”: es la “más bella formación” que brota espontáneamente del “genio de un pueblo” (el genio griego), según la moderna pero en realidad muy antigua interpretación de la mimetología aristotélica” (Lacoue-Labarthe, 2002: 84).

¹¹ Quizás, y como se verá en lo que sigue, se podría tratar más bien de una constricción o una coerción entre una –aún formal– deducción trascendental del comienzo y una deducción empírica –imposible en su detallada emergencia– del inicio. Exigencia, entonces, de una teoría de la ficción de los orígenes, hasta cierto punto inasignable, o inregistrable, por lo que desencadena compulsivamente todo tipo de cierres decisivos en el inicio. Sobre este punto, véase Philippe Lacoue-Labarthe, *Poétique de l'histoire*. Paris, Galilée, 2002, p. 46.

Para ello es preciso asimilar la temática estética de la gran *obra de arte*, pensada según la adecuación perfecta entre forma y contenido, a lo orgánico como cumplimiento o realización de lo viviente en su perfección. En su valoración conjunta, la *obra* que parecería emular la perfección de la naturaleza viviente, del *organismo vivo* se encuentra, gracias a la distinción de Schlegel entre la modernidad química y la antigüedad orgánica con el notable problema de una originaria producción, una *poiesis* que al ampliarse o generalizarse en su origen vuelve difícilmente asignable el reparto entre *physis* y *tekhné*, o entre naturaleza y ley artificiosa o artefactual. Pero todavía está pendiente en qué medida y cómo esto *podría hacer trabajar el problema apenas sugerido por Góngora y la resistencia que hace repercutir*.

Cierta construcción de la nación, a partir de lo que indica Lacoue-Labarthe, tendría que atender a la tradición alemana del pensamiento que hace culminar al genio griego en la grandeza de la obra de arte política. En este tenor, no es para nada inverosímil que se pueda leer en la explicación alemana con lo Antiguo que “tratándose de los griegos, (*los alemanes, este pensamiento alemán*) hayan identificado lo político con la estética y que tal identificación esté en el origen del *agón* mimético en el que (...) han visto la única oportunidad para Alemania de poder identificarse y de advenir a la existencia” (Lacoue-Labarthe, 2002: 86 s.). Concebido de este modo, Grecia representa un modelo cuya ejemplaridad es excepcional en su aspiración a volverse un verdadero motivo formativo y formador de la Alemania que se encuentra en ciernes al momento del nacimiento del Idealismo especulativo. Se desencadena, *ejemplarmente*, un circuito de la presuposición, que es siempre “la presuposición del sujeto de la identificación (con el doble valor del genitivo)” (Lacoue-Labarthe, 2002: 98 s.). Se erige un modelo, se reconoce la necesidad de un modelo, pero según la exigencia tan radicalmente formulada por Winckelmann de que “el único camino que nos queda a nosotros para llegar a ser grandes, incluso inimitables si ello es posible, es el de la imitación de los Antiguos” (Winckelmann, 1999: 80).

La consideración de García de la Huerta respecto al Estado gongoriano leído a partir de una *causa sui* o de un acto puro, pese a desconocer cierta radicalidad o incluso cierta imposibilidad congénita en su aporía, no por ello puede ser desmerecida a la hora de sugerirnos cómo la imposición del Estado por sobre la nación no deja de tener su resonancia en la misma noción que se adopte del Estado: un Estado absoluto por su puesta en forma antecedente, lo que nos mostraría que, por ejemplo a través de Spengler, el Estado no sólo forma a la nación sino que en esta misma nomenclatura el Estado es el pueblo mismo *en forma*. “En el mundo real no hay Estados contruidos según ideales, sino Estados que han crecido y que no son otra cosa que pueblos vivos ‘en forma’. Sin duda se trata de formas acuñadas, que se desenvuelven en vida, pero están acuñadas por la sangre y el ritmo de una existencia, son impulsadas y no voluntariamente planeadas” (Spengler, 1976: 429).

La apelación a la ritmicidad de la existencia y de la vida no anda muy lejos, a través del tipo de la formación, de un inmanentismo estatal que haga del pueblo y el Estado una identidad unitaria. Ambas, se podría decir siguiendo una definición espiritualista como podría ser ésta, son el revés de una comunidad espiritual. Antes de toda distinción posible, en una definición tal, el Estado se ve fusionado con una nación de las costumbres. Y dicha fusión, *absoluta*, se

lleva a cabo porque en su esencia misma lo político es un trabajo de figuración, de con-figuración. En suma, de exigencia de organicidad.

Sigo en detalle el argumento de Lacoue-Labarthe:

“En su esencia lo político es *orgánico*. Hay que hacer resonar dos veces la palabra y comprender bajo el *organon* el *ergon*. Es ahí donde se disimula la verdad de lo que llamamos “totalitarismo”. Decir que lo político es orgánico no significa sólo que el Estado es comprendido a la vez como “totalidad viva” y como obra de arte. (...) La organicidad esencial de lo político es en realidad infra-política, es decir, infra-social (en el sentido de la *Gesellschaft*). Es la organicidad de la comunidad, *Gemeinschaft* (...), del *Volkstum*, que nuestro concepto de “nación”, si se le restituye a su sentido primero, vierte bastante bien en tanto que señala hacia una determinación a cumplimiento y revelar, si es que la *tekhné* no es ella misma el arte, comenzando por el lenguaje (el habla). Si la *tekhné* puede definirse como añadidura de la *physis*, por lo cual la *physis* se “desencripta” y se presenta –si podemos hablar de la *técnica* como *apofántica*, en el sentido aristotélico del término–, la *organicidad* política es la añadidura necesaria para la presentación y el reconocimiento de sí de una nación. Y tal es la función política del arte” (Lacoue-Labarthe, 2002: 89).

La obra, el *organon*, es *ergon*, lo que bien podría traducirse en la apelación a cierto inacabamiento de la obra; el sentido de su actividad como un obrar, que confiere esencialmente un rasgo de incompletud a la acción como una actividad que conduce a la efectuación. Por eso la organicidad del Estado, o antes aún, de la “totalidad viva” que se le supone, no es únicamente la disposición de ciertos elementos organizados entre sí, la composición o la *systasis*, sino también y más esencialmente un trabajo de inauguración, de un obrar, antes que un trabajo ya resultado. La obra se muestra de este modo como el modelo mismo para pensar la política. Lo político, lo que refiere a la *polis* y a la organización de lo social según una composición identitaria, supone que lo político sea susceptible de ser formado o ficcionado. En suma, *producido*¹². El artificio –la *tekhné* formativa– revela la naturaleza misma, en este caso de la comunidad; la comunidad *en tanto* comunidad, la *organicidad* de la comunidad, tal y como puede llegar a ser pensada. Y en este alcance formativo, *operatorio*, lo que hemos denominado arte es amplificado al grado de ser concebido como producción generalizada, como *poiesis*¹³.

¹² Sin embargo, habría que ser cuidadoso al pensar esta producción que involucra lo político. Se trata, quizás, de lo político como ordenamiento de la comunidad en la destinación de su reparto. Por ello, lo político “no debe encontrar ni reencontrar, ni operar una comunidad que habría sido perdida, o que estaría por venir. Si lo político no se disuelve en el elemento socio-técnico de las fuerzas y de las necesidades (en el cual, en efecto, parece disolverse bajo nuestros ojos), debe inscribir el reparto de la comunidad. Político sería el trazado de la singularidad, de su comunicación, de su éxtasis” (Jean-Luc Nancy, *La comunidad inoperante*, Santiago, ARCIS / LOM, 1999, p. 51 y s.).

¹³ Siguiendo en esto el hilo de la interpretación heideggeriana que se eleva entre *aletheia* y *physis* y que sigue al modelo de Heráclito del fragmento 123 (según Diels y Kranz: *physis kryptesthai philei*), cuya ambivalencia es el movimiento giratorio que desquicia a la *aletheia* en su entronque con la idea de ser, tal y como Heidegger la ha pensado: la *poiesis* “revela la *physis* misma, desvela el desvelamiento, iluminando la *aletheia* y la forma descubridora que ella es (o que ella lo es) en parte, de su cripta” (Lacoue-Labarthe, 1975 : 211). La *tekhné*, tanto el arte como la técnica,

La comunidad *como tal, en tanto* comunidad, como se quisiera pensar a partir de una ficción que, pese a todo, define de una vez su emplazamiento y su prioridad, no puede impedirse remitir a cierta mítica; en este caso de una *nación de las costumbres*, como habría sugerido García de la Huerta. No obstante, no por ello se resuelve el problema que el recurso a la formación o a la figuración supone. Un mito de la nación anterior, pero todavía por entero identificable, desconoce la imbricación de este singular e irreductible compromiso entre política y formación, al asumir que lo político depende del ficcionamiento de los seres y las comunidades (Lacoue-Labarthe, 2002: 125): el mito quisiera colmar la latencia o el suspenso mismo de lo político y su demanda de organización de un *corpus* o de un tejido. Pero no vendría en modo alguno a hablar en un segundo momento, en una asistencia del vacío como si quisiera interrumpir tendenciosa y accidentalmente lo histórico. El mito no deja de mantener consigno lo apotropaico de su función: se propone o impone un modelo con el cual no se cuenta, inevitable reconocer la falla o el fracaso anterior a toda exigencia de originalidad. Por eso no se trataría de repetir sin más un gesto platónico sobre este punto, tal como Lacoue-Labarthe lo supone en Barthes, de la elaboración de un “mito sobre la denuncia de los mitos” (Lacoue-Labarthe y Nancy, 2002: 19)¹⁴. La ejemplaridad se ve erosionada por su falta de origen o de inicio, por la indisposición de su antecedente: porque este antecedente no es constante para sí mismo, cuando se lo piensa en su unicidad como referencia. Por ello, aún se podría (no) prescindir del mito.

“El mito es una ficción en el sentido fuerte, en el sentido activo de formación (*façonnement*), o, como lo dice Platón, de la “plástica”: es entonces un *ficcionamiento*, cuyo papel es proponer, si no imponer, modelos o tipos (es todavía el vocabulario de Platón, y pronto veremos dónde y cómo reaparecerá), tipos a imitación de los cuales un individuo –o una ciudad, o un pueblo entero– puede comprenderse a sí mismo e identificarse.” (Lacoue-Labarthe y Nancy, 2002: 29 s.).

La potencia mítica (*Ibid.*: 40), puesto que no se trata ni de un objeto ni de una representación discernible en su acabamiento, es la infaltable emergencia en la escena de este circuito moderno de miramiento hacia lo Antiguo, del “*instrumento mimético* por excelencia”, que la formación busca reconstruir y, de ese modo, hacer advenir a la vida. El mito no es nada mitológico, no es susceptible de constituirse en objeto, sino que es entendido como una potencia de formación de un tipo (Lacoue-Labarthe, 2002: 109 s.). Un mito sin fuente mítica. Como

otorgan o inauguran la posibilidad –no su realización consumada de una vez por todas– de la inauguración misma. El arte en tanto *tekhné* proporciona la donación de la lengua propia, otorga (o devuelve) la posibilidad nominativa, apofántica, que deja un “nosotros”. Pero esto requiere una explicación exhaustiva: “El arte puede ser visto como el donante de esta función (dar la lengua propia) porque en su esencia es *Dichtung* y porque, a su vez, la *Dichtung* es pensada como esencialmente *Sprache* (languae; lengua en tanto habla) y ésta como *Sage*: mito. Dicho de otro modo, sólo un mito puede permitir a un pueblo acceder a su lengua propia y desde ahí situarse en la Historia. La misión histórica del poeta es conceder a un pueblo su lengua. Tal fue, recuerda la Introducción a la Metafísica (de Heidegger), la misión de Homero con los griegos. Tal sería para los alemanes, la misión de Hölderlin, si consintieran en escucharle. (...) “Mito” debe entenderse aquí en su sentido estricto: la palabra de Homero ha dado sus dioses a Grecia” (Lacoue-Labarthe, 2002: 87 y s.).

¹⁴ El gesto platónico en este punto es la expulsión del poeta de la ciudad, al cual obedece la inauguración conjunta de la política y de la filosofía.

señala en *El Mito nazi*, la imitación alemana de lo Antiguo ya ha contado con la lectura renacentista italiana o con el patrón clásico francés. En suma, el medio de identificación ya ha perdido su originalidad, pese al exacerbado intento de desentrañar un origen cada vez más inusual. La potencia mítica, ya antes potencia en espera, siempre *pre*-potencia, insuprimible en su propia exigencia. Una exigencia que se articula en el débil tránsito entre el reconocimiento de un límite y una imposibilidad de rechazarlo, y, más aún, de sobrepasarlo. Obliteración que, por eso, que llega a aparecer casi in-circunscrible. Este *in* que inscribe la circunscripción, por así decir, en negativo, se ve alterado en la marca que impone dicha exigencia irremplazable. Ya que no hay nada que pueda servir de inscripción neta o de corte, de incisión inaugural. Una economía apotropaica del mito: mientras hace señas por su imperiosa necesidad, plantea en su presencia el sitio de una “protesta herida y confusa”, que no hace sino agravar en su obstinación la muestra de la indignancia ante la cual el mito se propone como relevo. De ahí que el mito posea este esperado poder de (re) comienzo y de inauguración.

Si para garantizar el comienzo es requerida una incisión, por muy ilusoria que sea, ella sería también requerida en su estrépito, en su desgarró: el corte entre el comienzo y lo que con él se desencadena es el problema mismo. El peligro entrevisto por Lacoue-Labarthe oscila entre la asunción total de un mito y la interrupción que corre el riesgo inminente de repetir el gesto de inscripción acabada en la ejemplaridad mítica. Desde luego, propiamente hablando no se trataría de una alternativa; antes que eso de una doble exigencia: el Estado, en nuestro caso, no podría sin más preceder a la nación, no es nunca ni una forma jurídica o burocrática *in abstracto*, ni el mero designio de un sujeto por sobre la historia, pero ello tampoco implica aceptar el mito de una nación que siempre fue antecedente y que es determinable, eventualmente, en términos empíricos. Exigencia imposible, entonces, de autoformación: ninguna identidad puede preexistir a la identificación que se requiere para la identidad. Nación que ya no podrá ser sometida a la lógica de la plena identidad ni de la absoluta diferencia. Pero, también, exigencia que tampoco podría contentarse con la incisión figural o ficcional de su inicio. Una aporía: “la única invención posible sería la invención imposible. Ciertamente, pero es la única posible: una invención debe anunciarse como invención de aquello que no parecía posible, sin lo cual ella no hace sino explicitar un programa de posibles, en la economía de lo mismo” (Derrida, 1987: 59).

Referencias bibliográficas

Anderson, Benedict (1993), *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, Fondo de Cultura Económica.

Derrida, Jacques (1984), *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. Paris, Galilée.

Derrida, Jacques (1987), *Psyché (Inventions de l'autre)*. Paris, Galilée.

Góngora, Mario (1981), *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX*. Santiago, Ediciones La Ciudad.

García de la Huerta, Marcos (1987), “Nación-Estado y legitimidad en Chile. Reflexiones sobre un libro de Mario Góngora”. *Opciones* N° 10 (Enero-Abril 1987). Santiago, CERC.

García de la Huerta, Marcos (2004), *Pensar la política*. Santiago, Editorial Sudamericana.

Lacoue-Labarthe, Philippe (1975), “Typographie”. En: Agacynski *et. al.* *Mimesis des articulations*. Paris, Aubier-Flammarion.

Lacoue-Labarthe, Philippe (2002), *La ficción de lo político. Heidegger, el arte y la política*. Madrid, Arena Libros.

Lacoue-Labarthe, Ph. y Jean-Luc Nancy (2002), *El mito nazi*. Barcelona, Anthropos.

Nancy, Jean-Luc (1999), *La comunidad inoperante*. Santiago, ARCIS / LOM.

Renan, Ernest (1987), *¿Qué es la nación?* Madrid, Alianza.

Spengler, Oswald (1976), *La Decadencia de Occidente*, tomo 1. Madrid, Espasa-Calpe.

Winckelmann, J. J. (1999), “Reflexiones sobre la imitación del arte griego en la pintura y la escultura”. Baumgarten, A. G., y otros. *Belleza y verdad. Sobre la estética entre la Ilustración y el Romanticismo*. Barcelona, Alba Editorial.