

¿CUÁNTA PATRIA NECESITA EL SER HUMANO?*

How Much Homeland Does a Human Being Need?

DETLEV CLAUSSEN**

d.claussen@ish.uni-hannover.de

Fecha de recepción: 15 de septiembre de 2013

Fecha de aceptación: 22 de octubre de 2013

RESUMEN

A mediados de los años sesenta, Jean Améry formuló la pregunta de la que parte este texto: ¿Cuánta patria necesita el ser humano? Por entonces hacía falta una buena dosis de valor para plantearla; eso ha cambiado. Después de largas reflexiones, Améry llegaba a un veredicto conciso: no es bueno carecer de un lugar donde uno se sienta en casa. Se trata de una formulación impactante, y otra pregunta surge de forma lógica: ¿Cuánto amparo necesita el ser humano, cuánta extrañeza es capaz de soportar? En las páginas siguientes quisiera llegar hasta el fondo de estas cuestiones y pasar revista de las experiencias que uno puede hacer con la dialéctica entre amparo y extrañeza.

Palabras clave: patria; hogar; exilio; extrañeza; carácter apátrida; antisemitismo; xenofobia.

ABSTRACT

In the mid sixties Jean Améry formulated the question this essay starts with: how much homeland does a human being need? At that time it took some courage to pose this question; though things have changed. After long reflecting, Améry came to a concise verdict: it is not good not to have a place where you can feel home. That is a striking formulation, and another question follows logically: how much homeland does a human being need, how much strangeness is he able to bear? In this essay I would like to go through

* Esta contribución se publicó primeramente en Oliver DECKER/Tobias GRAVE (eds.), *Kritische Theorie zur Zeit*. Springe: zu Klampen, 2008, pág. 296-308 y ha sido puesta a disposición de la revista por el autor. Los resúmenes y las palabras clave son responsabilidad de la redacción de *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*.

** Autor y ensayista alemán. Profesor emérito en la Leibniz Universität Hannover.

the experiences of the dialectics of homelandness and foreignness and try to get to the core of these questions.

Key words: homeland; home; exile; strangeness; homelessness; anti-Semitism; xenophobia.

Creo que la pregunta por la tierra en la que uno se siente en casa [*Heimat*]^{***} tendría que plantearse en abstracto para poder responderla de forma más concreta. A mediados de los años sesenta, Jean Améry formuló la pregunta de la que parte este planteamiento: ¿cuánta patria [*Heimat*] necesita el ser humano?¹ Por entonces hacía falta una buena dosis de valor para utilizar la palabra *Heimat*; porque en aquel momento –eso es algo que hoy apenas resulta concebible– esa categoría no interesaba a nadie. Eso ha cambiado. Entonces hacía falta mucho valor para plantear esta pregunta, y también hacía falta valor para ofrecer una respuesta como la que ofreció Jean Améry. Se trata de una respuesta lapidaria. Después de largas reflexiones en un ensayo que no descubre nada nuevo, sino que reordena lo ya conocido de un modo nuevo, llega a un veredicto conciso: no es bueno carecer de un lugar donde uno se sienta en casa [*Heimat*].

Se trata de una formulación impactante, que puede llamar a seguir cuestionándose y a formular nuevas preguntas. Y creo que hay una pregunta que surge de forma lógica: “¿Cuánto amparo [*Heimat*] necesita el ser humano, cuánta extrañeza es capaz de soportar?” Lo que hace que uno se estremezca y sienta un cierto temor ante la referencia a la propia tierra [*Heimat*] no son sólo las experiencias de los exiliados y refugiados –aunque éstas lo hacen de modo ejemplar–. Se trata más

^{***} La palabra alemana *Heimat* es difícilmente traducible, y todo el texto juega con sus diferentes acepciones. Christoph Türcke ha señalado las dificultades para trasladar las múltiples resonancias del vocablo a otras lenguas: “*Heimat* es una palabra alemana que no puede traducirse sin más a otras lenguas. El hogar, la casa, el cobijo y el sedentarismo resuenan en ella. Por el contrario, la palabra latina *patria* tiene una resonancia más señorial, alude al padre como la autoridad que establece el derecho y el orden [...]. Por su parte la expresión francesa *pays natal* o la inglesa *native place* se limitan a lo geográfico y únicamente indican el país o el lugar en el que alguien nace, sin remitir a una autoridad, pero también sin alusión ninguna a la sensación de familiaridad o de protección. La expresión en la que esta última queda mejor recogida es la inglesa *homeland*. Pero en ella se ha depositado menos significado, menos expectación y menos añoranza que en *Heimat*” (Christoph Türcke: *Heimat. Eine Rehabilitierung*, Lüneburg: zu Klampen, 2006, pág. 7). En función del sentido de la frase, se traduce *Heimat* por tierra, patria, hogar, terruño, amparo, cobijo, etc. Para evitar confusiones, la palabra alemana original se señala a menudo entre corchetes [nota del traductor].

¹ Jean AMÉRY, “Wie viel Heimat braucht der Mensch?!, en *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1977 [“¿Cuánta patria necesita el ser humano?, en *Más allá de la culpa y la expiación*, Valencia: Pre-Textos, 2004, trad. de M. Siguan Boehmer].

bien de la experiencia de que muchos utilizan la referencia a la tierra para convertir a otros en extraños.

En las próximas páginas quisiera llegar hasta el fondo de estas cuestiones y pasar revista de las experiencias que uno puede hacer con la dialéctica entre amparo [*Heimat*] y extrañeza —experiencias que cualquiera ha podido y debido tener—. No es fácil responder a la pregunta de cuánto amparo necesita el ser humano. Además, hoy el signo de los tiempos ha cambiado: treinta años después de las observaciones de Améry, hoy las referencias al terruño [*Heimat*] prácticamente nos desbordan. Cuesta creerlo, pero cuando uno hace zapping por todos los canales de televisión, comprueba que el terruño se ha convertido en un éxito de ventas que mejora los índices de audiencia. Cuando uno comprende esto, duda enseguida de la idea de progreso lineal, ya que la asunción de que lo que en un momento parece finiquitado pasa irremisiblemente a formar parte del pasado se revela, por desgracia, falsa. El terruño adopta ahora la forma del show. Y si uno sigue zappeando y, quizá con una cierta sensación de horror, acaba viendo a Karl Moik y Caroline Reiber*, las líneas de demarcación se difuminan y todo se funde en una papilla indistinta de música folk alemana. Por lo demás, también las fronteras entre Austria y Alemania se desdibujan. El terruño como show arrastra consigo aquello que ya estaba implícito desde el principio en la alusión a la propia tierra [*Heimat*], es decir, el *elemento de la indeterminación de los límites*.

La categoría de *Heimat* es una difuminación de los límites. También es una anticipación, o más bien una recuperación de una coordinación espacio-temporal anterior a la nación, que designa por tanto algo pre-burgués —y esto es muy importante—. Cuando, más tarde, se reflexione sobre el problema en sus dimensiones de psicología social, se verá que lo que está aquí en juego es un momento pre-paternal; algo pre-paternal que tiene que ver con la relación respecto a lo maternal. Y en esta relación está ya implícita toda la sentimentalidad, al igual que el carácter inevitable del sentirse “en casa” [*Heimatgefühl*].

Hay que partir de la inevitabilidad del sentimiento de estar “en casa”, sin creer que uno está por encima de eso, para entender que la referencia a la propia tierra [*Heimat*] tiene también un contenido utópico. No es casual que la propia tierra sea

* Karl Moik y Caroline Reiber son dos presentadores de televisión, él austriaco y ella alemana, que a partir de los años setenta presentaron —él en la televisión pública austriaca y ella en la alemana— el programa *Volkstümliche Hitparade* (los Greatest Hits de la música folklórica alemana), y entre 1986 y 1999 presentaron conjuntamente el Grand Prix de la música folk alemana [nota del traductor].

un tema del exilio. En *Minima moralia*, la obra central de Adorno escrita en Estados Unidos, puede encontrarse la hermosa frase de que, en el exilio, el corzo asado al estilo alemán sabe como si lo hubiera matado un cazador furtivo². Alude a un sentimiento común entre las personas más reflexivas –entre las que Adorno sin duda se contaba–: un sentimiento de lo que es el hogar [*Heimatgefühl*] que tiene sus propias causas sociales e históricas. De todas formas, la frase de Adorno no alude tan sólo al sentimiento, sino que contiene un elemento que ofrece un punto de partida para el pensamiento y la reflexión. *Se trata del hecho de que sólo es posible pensar la propia tierra [Heimat] si se piensa junto con la extrañeza*. La propia tierra solo surge como concepto cuando ya ha desaparecido. No se trata de una categoría nostálgica –aunque ha sido tergiversada nostálgicamente–, sino que es un concepto de pérdida, de la pérdida de la evidencia o, como se dice en alemán moderno, de la identidad. Pero se trata de una identidad simple, carente de concepto, como diría Hegel. Con ella desaparece lo indudable, la armonía más allá de toda duda. De ahí la búsqueda de un concepto para dar cuenta de lo que ha desaparecido. Y la referencia a la propia tierra remite a la pérdida, a la desaparición, a lo desaparecido.

En este sentido pre-paternal, *Heimat* está relacionado con lo que podría llamarse *Elend*, que en el alemán actual quiere decir miseria. Estar en la propia tierra quería decir –en sentido pre-burgués y en el ámbito de experiencia europeo– que el individuo estaba a salvo de la miseria. La palabra alemana para referirse a la miseria, *Elend*, es, según el origen del término, una forma primitiva de referirse a la forma pre-paternal del “extranjero”. Pero *Elend* no significa “extranjero” en sentido nacional, sino más bien el estar en tierra extraña, es decir, no en la propia tierra, y por ello carecer de derechos de ciudadanía. Estos vocablos responden a la época del absolutismo, en la que estaba vigente el derecho de residencia territorial, y esta “miseria” suponía una dura experiencia para los individuos. Se trata de una experiencia común en los estados territoriales europeos, sobre todo en los centroeuropeos, que tiene un carácter ejemplar para la experiencia de la sociedad pre-burguesa y pre-paternal en general. Quienes estaban en el “extranjero” se encontraban al margen de la sociedad, vivían en la miseria. Esta experiencia histórica es significativa para los judíos que, de acuerdo con su estatus social, eran los que vivían en la miseria. Si hoy asociamos con la “miseria” únicamente la miseria socio-económica, esto responde a una traducción moderna. La transformación del significado no

² Theodor W. ADORNO, *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, en *Obra completa 4*, Madrid: Akal, trad. de J. Chamorro Mielke.

comienza hasta el siglo XIX. En realidad el concepto, como experiencia socio-histórica, designa precisamente lo que significa vivir en la miseria, existir en la miseria.

Es decir, se trataba de personas que vivían desde hacía tiempo en un lugar y, pese a todo, no tenían el estatus social de los autóctonos, de los que tenían una tierra propia. Y en Europa esta situación vuelve una y otra vez y de un modo muy extraño en relación con los judíos. Se trata de algo difícil de explicar, que a menudo se asocia a un folklorismo judío o se imputa a ciertos rasgos étnicos supuestamente característicos de los judíos europeos.

Sin embargo, en una anécdota que Améry menciona en su ensayo, revela una experiencia social específica de los judíos. Améry cuenta que, por motivos de propaganda, los nazis intentaron repatriar a Alemania a buena parte de los autores no judíos que vivían en el extranjero. Con este motivo visitaron a Erich Maria Remarque en el Tesino y le pidieron que regresara a Alemania. Sin embargo, Remarque prefirió quedarse en el Tesino antes que vivir en la Alemania nacional-socialista, por lo que en cierto momento el enviado de Goebbels –completamente desesperado, puesto que todos sus argumentos eran en vano–, le preguntó: “Pero querido señor, ¿acaso no añora su tierra?” A lo que Remarque respondió, de modo lacónico: “¿Por qué iba a añorarla? Yo no soy judío”.

Se trata de una anécdota curiosa que, si no se la acepta como un *factum brutum*, da mucho que pensar. La añoranza de la propia tierra se interpreta aquí como una categoría característica de una sensibilidad determinada. Remarque lo expresa con fría objetividad. ¿La Alemania nacional-socialista? Yo no estoy loco, nada de sentimentalismos. Pero, a nivel socio-histórico, la añoranza de la propia tierra está unida a aquellos a los que la expulsión afectó primero y de modo más categórico: ellos son los representantes subjetivos de la añoranza del hogar [*Heimweh*].

Esta pista también puede seguirse en la historia de la literatura en lengua alemana. Basta mencionar el nombre de Heinrich Heine, alguien que juega con el sentimentalismo. Aprovecha ese elemento, anticipando el carácter exhibicionista del sentimentalismo, al montarse el show a sí mismo y referirlo como propio³. Heine trata la herida del no estar en casa como una herida juguetona de la que pueden saltar destellos mágicos: gracias a los juegos de palabras. Pero se trata de juegos de palabras con un sentido muy serio, ya que posibilitan pasar de una relación pasiva a una relación activa respecto a aquellos que no le permiten sentirse en casa. Thomas Mann es otro ejemplo de esto, con su famosa frase: “Mi tierra [*Heimat*] es la

³ Heinrich HEINE, “Die Nordsee”, en *Buch der Lieder*, Hamburgo, 1827.

lengua alemana”. Eso suena como si uno pudiera encender el fuego en la chimenea y pegar el oído. ¿De verdad puede la lengua alemana ser una tierra que ofrece refugio [Heimat]?

Esto plantea forzosamente la pregunta por la extrañeza, porque la lengua no es algo que uno pueda *tener* sin más, sino que es algo subjetivo, que se adquiere y a lo que uno tiene que ir dando forma constantemente. Además, esta frase sobre el cobijo [Heimat] de la lengua alemana Thomas Mann no la formula después del regreso del exilio, que como es sabido no le llevó a Alemania, sino a Zurich, a cierta distancia de las fronteras de la llamada patria [Vaterland]. Esta idea sobre la lengua aparece ya mucho antes, por ejemplo en el texto “Lübeck como forma de vida espiritual”⁴. Thomas Mann, que regresa a su ciudad natal para pronunciar este discurso con motivo del aniversario de la ciudad, llega a Lübeck como un extraño, y por tanto también con otra lengua. En su discurso –como también en sus textos en prosa– juega con la relación entre el dialecto del norte de Alemania como sonido del terruño y el alemán culto. Oscila entre ambos registros, y plantea así la pregunta por la extrañeza.

Porque el “concepto” no es algo propio de la lengua materna. El “concepto” tiene que ver con la extrañeza, es decir, con la distancia respecto a la inmediatez y la naturalidad de la vida. La constitución del concepto es ante todo una experiencia de lo extraño que interrumpe la simbiosis madre-hijo. Está claro que la extrañeza está relacionada con el principio paterno; es decir, la extrañeza –y esto es algo que no gusta a los ideólogos del terruño [Heimat]– es un contraconcepto a un concepto de la propia tierra [Heimat] que ha sucumbido al kitsch. Y el concepto de la propia tierra solo puede pensarse al margen del kitsch si se lo piensa en tensión con el concepto de extrañeza. Un contraconcepto quiere decir también que sin extrañeza no puede haber cultura en absoluto. Porque en la inmediatez no se necesita cultura ninguna, ya que uno está en una relación de identidad consigo mismo y con las circunstancias de vida que le rodean. Uno sólo necesita cultura y solo puede desarrollarla cuando se introduce una distancia. Sólo entonces es posible mediar entre el mundo de necesidades inmediato y lo que es distinto y desarrollar intereses que son diferentes. Por ello sólo puedo dar sentido a este concepto de la propia tierra, que señala una pérdida en la coordinación espacio-temporal, cuando lo pienso junto con el de cultura.

⁴ Thomas MANN, “Lübeck como forma de vida espiritual”, en: *Sobre mí mismo. La experiencia alemana*, trad. esp. de A. M. de la Fuente, Barcelona: Plaza y Janés, 1990.

Por este motivo las personas reflexivas no deberían aceptar en este punto a los ideólogos del terruño [*Heimat*] con su pseudo-identificación de tierra natal [*Heimat*] y cultura. Porque estos siempre actúan como si la tierra, la patria, la nación, etc., fueran idénticos. Pero por algo existe el concepto de “nación”. El concepto de nación no es algo que sea sólo característicamente propio, sino que también incluye un momento de extrañeza. Esto es algo en lo que en Alemania hay que insistir de modo especial —y también en Austria habría que repetirlo—: en “nación” se esconde el término francés *nation*. El término *nation* designa solo en una pequeña parte algo étnicamente francés; más bien remite a algo vinculado a un acto socio-histórico: la revolución francesa. Por ello, el concepto alberga también todas las contradicciones de la constitución moderna de las naciones; y *nation* significa también que uno puede interesarse por lo extraño. Así fue como la revolución francesa fue recibida en Alemania: comenzó a surgir el interés por ella, aunque, como en muchos otros lugares, no se lograron superar sus contradicciones.

En la historia alemana del siglo XIX, esta tensión lleva a una confrontación contradictoria que a menudo, desde la perspectiva alemana, queda reducida a una leyenda nacional negativa. A la izquierda está la Francia de la Ilustración con su historia continuada, y a la derecha la Alemania del nacionalismo *völkisch*. Obviamente esta perspectiva es demasiado simplista. En cada fase del desarrollo histórico —tanto en Francia como en Alemania, aunque con diferentes proporciones— hubo conflicto entre el ímpetu ilustrado, el asegurarse a uno mismo las condiciones de vida, es decir, el intento de establecer de forma consciente la relación entre tierra [*Heimat*] y nación, aunque con desenlaces distintos en Alemania y Francia. También en Alemania hubo una discusión sobre el concepto de nación, y por ello nombres como Heine son tan valiosos. Heine, que se movía entre Alemania y Francia, solo llegó a convertirse en el poeta ejemplar de la añoranza porque su contenido es esa experiencia socio-histórica específica —y no sólo las olas en la costa del Mar del Norte—. Cualquiera puede conocer esas olas, pero la valía del poeta Heine se revela en que parte de esas olas para poner en relación la identidad inmediata de la vivencia con una situación socio-histórica como la Revolución de Julio. Así es como Heine logra captar el contenido socio-histórico del fenómeno, y no se limita a evocar algo que cualquiera conoce y para lo que no es necesario saber nada para poder tomar parte en ello.

En este sentido la experiencia del siglo XIX es una experiencia contradictoria, y la articulación de la añoranza del siglo XIX —también en la literatura alemana— es

una articulación contradictoria en la que se introduce también la experiencia de la enajenación. Se trata de la experiencia de enajenación respecto a una sociedad moderna que –como en Alemania bien sabían– no coincide exactamente con la suya propia. Se trata de una sociedad que no convierte a los seres humanos, como había prometido, en dueños de sus circunstancias vitales, sino que les somete a nuevas fuerzas objetivas. Y por otra parte la añoranza articulada, o también la añoranza juguetona, se distinguen de la añoranza sentimental porque uno es consciente de que las transformaciones son ineludibles; no se puede fingir la posibilidad de regresar a un momento anterior a este paso de modernización irreversible que supusieron la Revolución francesa y la sociedad burguesa. Porque la imposición de la sociedad burguesa es un proceso universal que parte de la Europa del siglo XIX. Se trata de un proceso universal, y así lo reconocieron también los burgueses que son conocidos por haber articulado corrientes sociales distintas. Karl Marx y Friedrich Engels eran burgueses que dieron cuenta de la tendencia universal de la sociedad burguesa, por ejemplo al final de *El manifiesto comunista*. La universalidad consiste precisamente en la abstracción con la que lo formulan: la sociedad burguesa no necesita más que derribar las murallas chinas, lo pre-burgués, los elementos pre-burgueses a los que se adhieren los sentimientos de añoranza.

Pero cuando se asume que la añoranza es una categoría del siglo XIX y del proceso de imposición de la sociedad burguesa, y por ello cobra expresión específicamente de la mano de autores judíos, entonces este concepto contiene una experiencia socio-histórica específica, es decir: no sólo remite a lo que se ha malogrado de la promesa universal de felicidad, a la liberación malograda de las relaciones sociales pre-burguesas que caracteriza la sociedad burguesa, sino, más allá de esto –y enquistado en ello–, al fracaso de la emancipación judía en la sociedad burguesa. Esto se refleja en la propia formulación de la añoranza del hogar: no como una especialidad étnica o pseudo-étnica, sino como una especialidad de la conciencia. Más específicamente, de la conciencia de que lo que está aquí en juego es un *desdoblamiento de la experiencia de extrañeza*: de un desdoblamiento de la experiencia que no sólo afecta a unas relaciones pre-burguesas que no cabe idealizar. Lo que cabe idealizar surge ante todo de la inmediatez de las relaciones familiares. Porque la sociedad judía se corresponde con las relaciones sociales pre-burguesas; en la sociedad judía tradicional, la cultura y las relaciones familiares no están escindidas: se trata de una sociedad patriarcal. Pero esta experiencia ya no puede sostenerse en el proceso de modernización; se trata de una experiencia de la *unidad de esta sociedad*.

En la literatura especializada esta tensión lleva a menudo a fuertes disputas entre las partes; en la literatura judía, por ejemplo, a las disputas entre sionistas y asimilacionistas.

Pero estas corrientes se corresponden con experiencias sociales distintas, articuladas por los individuos, que conducen a decisiones vitales diferentes y no pueden ser canceladas sin más desde un punto de vista subjetivo. El patriarcalismo no puede mantenerse, y esto quiere decir que el proceso de la Ilustración afecta y transforma incluso al judío que quiera seguir siendo ortodoxo. Quizá esto puede percibirse de modo especialmente claro en una figura como la de Gershom Scholem. Su pensamiento, que remite de modo tan claro a la tradición judía, sólo puede entenderse en la medida en que considera lo más judío dentro de lo judío, es decir, el misticismo judío, como una modernización del judaísmo; es decir: en la medida en que toma radicalmente en serio la tradición judía y plantea una racionalización del judaísmo en sentido weberiano⁵.

Por ello cabe afirmar que, con esta consideración, el apego a las propias raíces [*Heimatgefühl*] y gente como Heine —que era perfectamente consciente de esta problemática— cobran otro cariz. Lo que está aquí en juego es la necesidad de convertir la extrañeza en objeto de experiencia y, al mismo tiempo —y esto es algo que se añade con el siglo XX—, ya no poder integrarla. Si se parte de que el proceso de imposición de la sociedad burguesa en el siglo XIX trae consigo la experiencia de la añoranza, entonces la experiencia clave del siglo XX es la experiencia universal de la condición apátrida [*Heimatslosigkeit*]. Y esto es algo que no afectó únicamente a los emigrantes y los refugiados, sino que se trata de una experiencia que adquiere una forma universal.

La ciudad de Viena es el punto de arranque de esta tendencia, y permite analizar cómo el problema evoluciona a lo largo del siglo XX. Todos los testimonios literarios a los que quisiera apelar para exponer mis tesis están vinculados de un modo u otro a la ciudad de Viena.

En primer lugar habría que hablar del principio causante. El que lo formuló y le confirió un carácter universal a nivel socio-político para el siglo XX —universal no sólo en Alemania, sino a nivel global— escribe en una de sus obras, un texto sumamente conocido, al menos por el título: “En Viena me hice con los fundamentos de mi visión del mundo en general y de mi visión política en particular. Más tarde

⁵ Gershom SCHOLEM, *Las grandes tendencias de la mística judía*, trad. de B. Oberländer, Madrid: Siruela, 1996.

sólo tuve que completarla en algunos detalles y desde entonces me acompañó siempre”. El autor es Adolf Hitler. Y aquí dice algo que hay que tomar en serio. Para él Viena fue realmente una experiencia clave. Y todo aquel que se someta al sacrificio que requiere leer y estudiar su libro *Mi lucha* podrá ver que Hitler desarrolla su modelo social *ex negativo* a partir de Viena. Se refiere a Viena como el centro de una emancipación malograda, en todos los sentidos: la emancipación burguesa no sale bien, sino que genera unas relaciones sociales mixtas que le repugnan profundamente. La figura paterna a la que veneraba, Karl Lueger, no llega a convertirse en el hombre más importante y poderoso, porque por encima de él seguía estando el Kaiser, que encarnaba un principio distinto. Un principio distinto que denominaría el monarquismo utópico y que, más tarde, sería remodelado literariamente por otro testimonio de la época, Josef Roth⁶. Todo esto está relacionado con la experiencia del carácter universal de la condición apátrida y ha de servir de contrapeso frente a la ausencia de un lugar donde sentirse en casa producto de la acción socio-política. La consecuencia que Hitler extrae de ello es que quiere revocar la emancipación, en todos los sentidos. Esto se aplica sobre todo a la emancipación de los judíos, que le resulta insoportable en cada una de sus visitas a la ópera, donde puede ver con sus propios ojos a la burguesía judía y desarrollar así su resentimiento pequeñoburgués contra una emancipación de la que los pequeño-burgueses se sienten excluidos. Esto se combina con el supuesto encargo de Karl Lueger, la figura paterna que llama a la creación de una sociedad idéntica consigo misma. Una sociedad en la que tierra y patria no sólo sean idénticas –en contraposición con la experiencia del siglo XIX burgués–, sino en la que sean a su vez idénticas con un pueblo imaginario. En primer lugar hay que construir dicho pueblo, y esto sólo es posible –particularmente en una ciudad como Viena– si se define desde la exclusión de los que ‘no pertenecen al pueblo’. De ahí que los judíos sean *ex negativo* el modelo de la exclusión, como lo habían sido para todos los antisemitas del siglo XIX. Sin embargo, en Hitler la particularidad está ya en el nivel del pensamiento político –si es que se le puede denominar pensamiento–, en el cálculo político, en su abstracción del antisemitismo del siglo XIX. En una carta a uno de sus camaradas, Hitler lo denominó un ‘antisemitismo de la razón’. Realmente llamó a su programa un ‘antisemitismo de la razón’, y con ello se refería a

⁶ Josef ROTH, *La marcha de Radetzky*, Barcelona: Edhasa, 2000; trad. de A. Quintana, publicado en 1932; *La cripta de los capuchinos*, Barcelona: El acantilado, 2002, trad. de J. Pardo, publicado en 1938; *Judíos errantes*, Barcelona: El acantilado, 2008, trad. de P. Sorozábal, publicado en 1927.

un antisemitismo vaciado de toda sentimentalidad, que designaba a las personas que quedan excluidas como las víctimas de este proceso: los extraños. Se trata de un modelo que busca convertirles en extraños, una política del extraño que fue desde el principio decisiva para la política nacional-socialista.

Pero volvamos de nuevo a Viena. La Viena de 1915 revelaba ya *in nuce* algo del mundo del siglo XX. El comienzo de la guerra y el enfrentamiento con el Imperio ruso de los zares, que tuvo lugar, entre otros lugares, en Galitzia, produjeron una enorme ola de desplazados. Y estos desplazados llegaron a Viena, entre ellos muchos judíos. En este momento histórico comenzó una agitación nacional-chovinista, *völkisch*, precisamente contra los desplazados. Los documentos de esta época tienen algo vertiginoso. Es asombroso ver cómo esta manifestación sensible de lo 'extraño' se convierte en objeto de una agitación con la que enlazara toda la ideología nacional-socialista: la construcción totalmente artificial de un 'pueblo étnicamente homogéneo'. Ya no se trata de la homogeneidad de los súbditos de una forma de gobierno pre-burgués ya periclitada, sino que aquí comienza una nueva concepción de los lazos que unen a un pueblo, y también de un modelo específico de ideología del terruño que recurre a elementos pre-nacionales –aunque aquí lo pre-nacional sólo es una categoría legitimadora–. La agitación *völkisch* tiene lugar a un nivel completamente nuevo: se trata de una ideología que tiene que establecerse con los medios de una nueva fase en el desarrollo de la sociedad. De acuerdo con ello, la política nacional-socialista, la ideología de la sangre y el suelo, no es una reminiscencia sentimental, sino un modelo de acción con los medios técnicos más avanzados, un modelo para aplicar en la práctica el 'antisemitismo de la razón' que Hitler había formulado ya en 1921 con el propósito de dar lugar a una homogeneidad étnica.

Llegados a este punto, quisiera hacer notar que la ideología de la homogeneidad étnica ha sobrevivido a Hitler. Le ha sobrevivido como una idea cotidiana, pero con esto no quiero dar a entender que haya que ponerla a su mismo nivel: quisiera evitar el malentendido de que la sociedad post-nacional-socialista pueda tratarse del mismo modo que la nacional-socialista. Pero hay puntos de conexión con la época nacional-socialista, y no sólo en Alemania. Uno de estos puntos de conexión es la idea de homogeneidad étnica como una idea cotidiana, que realmente ha transformado lo que la idea de nación significaba en el siglo XIX. La idea de nación tradicional-burguesa implicaba la inclusión del extraño, del diferente. Esto era

precisamente lo que pensaba Ernest Renan al final del siglo XIX⁷: ya el propio pasado supone la inclusión de un elemento extraño, porque no está claro cómo fue realmente el pasado. Este elemento resuena también en la concepción de la nación como un 'plebiscito diario'. La nación como plebiscito diario supone la inclusión de todos los elementos que concurren en el momento presente. Esto implica también la inclusión de lo extraño, de los elementos extraños presentes en ella.

Por tanto la ideología de la homogeneidad étnica, como idea cotidiana, ha sobrevivido al nacional-socialismo. Sin duda lo ha hecho como ideología política, pero también como realidad brutal en las condiciones de la descomposición de los imperios multinacionales del socialismo real: la Unión Soviética y Yugoslavia. Bajo estos auspicios la idea de homogeneidad étnica se encuentra con unas circunstancias favorables. Lo que presenta es una amalgama, y esto es algo que hay que tener presente a la hora de analizarla, porque por una parte incluye la idea de soberanía y por otra parte esta idea de soberanía se vincula con un sujeto completamente ficticio, con un sujeto imaginado. Este sujeto debería ser el pueblo, no en el sentido de la nación, sino en el sentido del pueblo étnico. Lo más cuestionable de esta idea es la supuesta certeza última que otorga al individuo. Aquí, de repente, una idea, una idea subjetiva, se considera más importante que la realidad, porque la realidad hace que la confrontación con el miedo al extraño se convierta en algo ineludible.

La cuestión de la propia tierra y el temor al extraño se han invertido, porque se da la circunstancia de que uno no se siente en casa allí donde vive. Pero la deformación verdaderamente estafalaria –que llegó a su culmen en el socialismo real, pero que también está presente en la sociedad occidental– es la experiencia de que lo extraño es precisamente lo que hacen los seres humanos, es decir: la sociedad misma. Y de modo negativo surge de repente la idea de que algo que no es producto de los seres humanos debería ser lo que hace sentir a los seres humanos en casa: una estafalaria inversión de la realidad social. Es decir, no hay cobijo [*Heimat*] en la extrañeza ni es posible sentirse en casa en lo extraño cuando uno no quiere experimentarlo. En este punto es donde esta tensión libera un enorme potencial de agresión contra todo aquello que no esté bajo control. Es un completo error afirmar la existencia de profundas raíces étnico-culturales y religiosas y que son éstas las que llevan al odio: esto es un completo error.

⁷ Ernest RENAN, *Historia del pueblo de Israel* (2 vols.), Barcelona: Ibérica, 1971, trad. de J. Díaz Angelat.

El rasgo común de los acontecimientos tiene que ver más bien con la incertidumbre total respecto al rumbo que estamos tomando como sociedad. De ahí la violencia, que debe fijar en la realidad la certidumbre de que estamos aquí. La historia revela que la violencia es uno de los elementos claves para fundar una identidad. Precisamente porque el desconcierto es tan grande, porque nada es seguro, se desata la violencia. No porque la gente en la antigua Yugoslavia o en la antigua Unión Soviética sean profundamente religiosos. Ni siquiera aquellos que llevan la religión escrita en sus banderas son en absoluto religiosos, puesto que la religión es un instrumento de poder que lo único que tiene en común con la religión es el tinte. Algo parecido ocurre con el fundamentalismo, y las afirmaciones que repiten una y otra vez que “la gente es enormemente religiosa y muy musulmana” –puros disparates y para nada ciertos– son un artificio de la opinión pública occidental. A menudo los representantes de estas ideologías habían sido antes los más encendidos defensores del nacionalismo político. Este nacionalismo se ha despolitizado y ha pasado a ser algo más profundo, más fundamental. Los fundamentalistas son los modernistas malogrados de este mundo, que ya no quieren ni pueden soportar la contradicción. Su atractivo estriba en que prometen resolver fácilmente la experiencia contradictoria de una equidistancia entre extrañeza y pertenencia [*Heimat*] si uno se adhiere a sus movimientos, es decir, a algo extremadamente subjetivo. Los movimientos fundamentalistas sólo pueden constituirse si pueden contar con otros, si pueden contar con extraños, si pueden contar con alguien a quien perseguir para poder sentirse sujetos idénticos consigo mismos.

Vuelvo a la pregunta inicial: ¿Cuánto cobijo necesita el ser humano, cuanta extrañeza es capaz de soportar? La respuesta de Améry era: no es bueno carecer de un lugar donde uno se sienta en casa.

Creo que se puede suscribir esta frase; incluso aún hoy. Pero no se la puede dejar como está, sin completarla. Porque estamos ante un proceso irreversible, el proceso de separación de la tierra que ofrecía cobijo [*Heimat*]. No es posible regresar a un momento anterior a esta experiencia universal. Ya ni siquiera es posible volver a la era burguesa, también eso ha pasado para siempre. Pero tampoco es posible establecer un marco para ‘Alemania’ concebido en términos estrictamente histórico-nacionales. Alemania ya no existe, aunque también se llame así la entidad que ha surgido después de 1989: con la Alemania que una vez existió apenas tiene en común la cáscara. Porque la sustancia de la constitución de las naciones es la sustancia de una constitución burguesa de las naciones, ahí tenía toda la razón Thomas Mann

en su “Lübeck como forma de vida espiritual”. Pero ni siquiera eso puede afirmarse en serio, porque también Lübeck como experiencia espiritual ha desaparecido –de eso apenas ha quedado un billete de 50 marcos–. Y tampoco aquí hay vuelta atrás, y eso tiene que ver sobre todo con la experiencia del nacional-socialismo.

‘*Heimat*’ es una categoría ejemplar de la desaparición. Una experiencia que uno hace a lo largo de su biografía es que lo que denomina su tierra, sus raíces [‘*Heimat*’] es una coordenada espacio-temporal que uno *debe* abandonar y a la que ya no puede regresar. Hay muchos testimonios literarios que asocian este concepto con la infancia. Walter Benjamin es uno de ellos, al igual que Ernst Bloch –*El principio esperanza* termina hablando precisamente de *Heimat*, del lugar donde uno estaría en casa–. La última palabra en Bloch remite a “algo que a todos nos ha brillado ante los ojos en la infancia y donde nadie ha estado aún”; se trata de una formulación excelente para lo que quisiera poner de relieve: *Heimat es una coordenada espacio-temporal de la pérdida*. La diferencia entre experiencia de la pérdida y constitución del concepto hace posible desarrollar la idea de algo distinto, que sin embargo no puede obtenerse a partir del concepto de *Heimat*. Ese elemento distinto viene de la experiencia de la extrañeza. Es precisamente este momento lo que Erich Fried ha descrito de forma espléndida en un relato titulado “El tapizado verde”. El tapizado verde es el tapizado del tresillo de la abuela. Se trata de algo muy familiar, pero que también contiene un elemento de extrañeza, ya que no procede de la madre, sino de la abuela. Contiene un elemento de autoridad, y por eso no se puede estropear: hay que tratarlo con cuidado. Pero el autor está a gusto sobre este tapizado, y muestra la transición –algo comprensible a nivel biográfico y que, categorialmente, a nivel socio-psicológico también cuadra–, la ruptura en la experiencia que supone el paso de la infancia a la adolescencia. La adolescencia supone la apertura a la extrañeza, puesto que ahora la orientación proviene también del modelo paterno. Ahora, en la socialización, la orientación hacia lo extraño interrumpe la simbiosis madre-hijo. ¿Qué tiene esto que ver con el tapizado verde? El padre de Erich Fried volvió a casa herido después de un interrogatorio de los nazis. Y murió sobre el tapizado verde. Eso no es una ilustración de mi tesis, sino que sucede exactamente al revés: la narración revela exactamente eso que he intentado de representar a través de conceptos. De repente algo de la continuidad biográfica queda mediado por dimensiones histórico-sociales, concretamente la experiencia de que la orientación normal según el principio paterno no es posible, porque el padre ha muerto antes de tiempo sobre este sofá de la abuela. Lo que sigue es la ruina de la familia, la

catástrofe, cosas que estaban a la orden del día en la Viena de 1938. Y Fried lo trata de modo seco y cortante, ajustado a la experiencia. Al final, un resto del tapizado acaba en el desván, y la abuela está enormemente triste, y en este estado de pobreza intenta salvar al menos un sillón del conjunto de muebles. Va con su nieto al desván y el sillón está roto. El joven autor coge las herramientas y quiere repararlo. Entonces la abuela le dice: “Ahora, en 1938, tienes cosas mejores que hacer que reparar muebles”, y le dice que se vaya. La abuela acaba en Theresienstadt, él se va a Inglaterra y sobrevive. Este ejemplo permite pensar las categorías que se han descrito aquí en diálogo con experiencias biográficas, puesto que las categorías están recogidas en ellas. La praxis cultural, al igual que la escritura, intenta compensar esta pérdida desde la distancia respecto a lo que la vida es en su inmediatez. Pero no lo consigue. No lo consigue, y por eso la praxis cultural nos parece una ruptura; y por eso los textos imitan estas rupturas, lo hacen rompiendo las formas, rompiendo la literatura.

Esto también se aplica al lenguaje: también éste se rompe por el modo en el que uno escribe frases, también frases teóricas. Cuando uno intenta escribir un texto teórico sin extranjerismos, le sale un texto horroroso, en el que también se dicen cosas horribles. Porque así se eliminan determinadas dimensiones del pensamiento que sólo se generan desde la tensión entre las palabras familiares y los extranjerismos.

Helmut Plessner relata también una historia impactante⁸. En 1944 se encuentra con un amigo holandés y van juntos a una celebración con motivo de la liberación del nacional-socialismo; su amigo le dice: “Helmuth, ¿qué vas a hacer ahora?”. Y Plessner responde: “Vuelvo a Alemania”. Entonces su amigo le mira y dice: “¿Alemania? ¡Pero si eso ya no existe!” Plessner ha escrito todo el libro *La nación tardía* como una respuesta contra esta declaración de su amigo. Se trata de la evocación de una Alemania que debe seguir existiendo. Pero, al enumerar estos motivos, Plessner muestra precisamente aquello que no quería revelar: que la Alemania que reconstruye ya no existe, que se ha ido a pique. Pero esto no es solo una experiencia alemana –aunque a los alemanes, teutocéntricos, les gusta verse como el centro del mundo–. Sino que se trata de una experiencia global: entre la constitución burguesa de las naciones y el presente ya no hay ninguna relación, tan sólo la del recuerdo. Pero sólo puede haber recuerdo –y así se completa la frase de Améry– cuando uno conoce la diferencia, la desemejanza. La diferencia específica sólo puede cono-

⁸ Helmuth PLESSNER, *Die verspätete Nation*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974.

cerse, sin embargo, cuando uno es capaz de soportar lo extraño, de soportar la extrañeza. Por ello no es bueno carecer de un lugar donde uno se sienta en casa, pero es espantoso no poder soportar lo extraño.

Traducción del alemán: Jordi Maiso.