Universidad Iberoamericana Puebla

Repositorio Institucional **http://repositorio.iberopuebla.mx**

Revista Magistralis Número 06

Aufklärung y razón anamnética

Reyes Mate, Manuel

1994

https://hdl.handle.net/20.500.11777/5422

http://repositorio.iberopuebla.mx/licencia.pdf

AUFKLÄRUNG Y RAZÓN ANAMNÉTICA

MANUEL REYES MATE*

1. La filosofía dispone del concepto "dialéctica de la Ilustración" como del último barco salvador de la cultura europea. La "dialéctica de la Ilustración" expresa la confianza en una razón, la ilustrada, dispuesta no sólo a alumbrar un proyecto histórico y social emancipador sino, además, capaz de dar y darse cuenta de sus tropiezos, de corregir sus propios desvíos sin otro requisito que volver sobre sí misma. Frente a quienes, a la vista del fracaso de aquel proyecto liberador, propician sea la vuelta a la pre-modernidad sea el despido de la modernidad desde el postmodernismo, la "dialéctica de la Ilustración" es un desesperado intento de reconocer el fracaso pero sin abandonar la inspiración de origen, esto es, el proyecto de entender y organizar la vida social, política, cultural y espiritual desde los intereses de una razón emancipadora, universal.

2. La nobleza del intento no puede, sin embargo, disimular su debilidad. Por doquier avanzan los enemigos de esa racionalidad, sembrando a su paso el temor, a veces el terror, siempre la inquietud ante el poder oscuro de la irracionalidad. Fenómenos como el fanatismo, el fundamentalismo o el nacionalismo radical son desafíos a la razón y frente a los cuales la razón se siente impotente. Y si por un flanco avanza lo otro de la razón, por el opuesto se observa la reducción del campo racional a las proporciones de una determinada racionalidad, la científica la cual, privada del proyecto histórico y social que dio origen a la Modernidad, convierte a la razón en un peligroso instrumento capaz de llevar a cabo las más insensatas de las empresas.

---

* Filósofo español; miembro del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, y director del Instituto de Filosofía; Madrid, España.

El moderno debate entre *ciencias del espíritu* y *ciencias de la naturaleza* es una llamada de atención sobre la colonización del campo racional por la razón científica. A las *ciencias del espíritu* sólo le quedaría una función compensatoria, como dice O. Marquard, esto es, la de curar las heridas que produce en el individuo y en la sociedad el imparable proceso de progreso que conlleva el desarrollo científico. El éxito de las *ciencias de la naturaleza* ha seducido en buena parte a las ciencias sociales que han importado masivamente métodos matemáticos y estadísticos, especializándose en objetivos económicos y organizativos; a la filosofía se le ha dado a entender que si quiere pintar algo en el concierto de la razón, se tiene que convertir en filosofía de la ciencia, so pena de arrastrarse hasta el final de sus días por los arrabales de la razón. Y, sin embargo, son la filosofía y las ciencias sociales los saberes sin los que las *ciencias de la naturaleza* sólo sería eso, saberes faltos de ubicación consciente en un proyecto social e histórico.

Nada de extrañar que ante una situación así crezca, en unos, el pesimismo antropológico de quienes no dan un duro por el hombre y, en otros, el enroque en una resistencia resignada a sabiendas de que quizá se puede retrasar el proceso pero difícilmente darle la vuelta.

3. A estas alturas del siglo XX se puede constatar toda una gama de diagnósticos y terapias: de la razón teológica a la razón normativa (Weber), de la razón instrumental a la razón comunicativa (Habermas), de la cosificación de la razón a la razón emancipadora (Lukacs), de la pérdida del ser en la metafísica occidental a su búsqueda en los presocráticos (Heidegger). Son, por supuesto, planteamientos distintos entre sí. Si Weber levanta acta de la "racionalidad occidental", incitando a todos los utópicos a una cura de realismo, Habermas entiende ver *huellas* de la inspiración original de la Ilustración; su confianza en la razón comunicativa se apoya en rastros históricos de esa misma razón (en las Constituciones liberales, por ejemplo) y en la propia estructura del lenguaje (estamos hechos para "entendernos" en el doble sentido de "llegar a acuerdos" y de llegar a comprender al otro). Heidegger, por su parte, denuncia la no-verdad, el no-ser del pensamiento occidental y proclama la venida del ser que es un ir hasta las fuentes originarias de la racionalidad europea.

La estrategia teórica de Habermas es una forma de "dialéctica de la Ilustración" porque de lo que se trata es de dejar en su sitio a cada modalidad de racionalidad moderna. Para esa empresa —que es la de "descolonización del mundo de la vida por el sistema—" se basta la Ilustración pues ambas racionalidades (la razón instrumental y la razón

comunicativa) son suyas y en su juicio crítico reside la fuerza de la descolonización.

En Heidegger, la salvación no está en la Ilustración pues toda ella está afectada por el no-ser. Toda la historia de la metafísica occidental, en efecto, es la historia del olvido del ser, en el doble sentido de que la filosofía occidental se ha olvidado del ser y en el sentido de que el propio ser se ha ocultado al pensar. Como si la manifestación del ente ocultara al ser, de ahí la metáfora heideggeriana: la oscuridad no es el estado que precede a la luz sino que la luz (el ser) es el modo en que se manifiesta la oscuridad (el ente). El papel de la *memoria* es saber que el ser es anterior al ente. Dicho en otras palabras: a Heidegger no es que le interese recordar algo; lo que de verdad le importa es subrayar la dimensión anamnética del pensar. Lo propio del pensamiento es pensar eso que se olvida al revelarse el ente. Por eso la memoria, al igual que el olvido, no dependen del hombre sino del ser. Es una memoria desubjetivada.

Uno podría preguntarse entonces ¿en qué consiste el enigma de la ontología *(das Rätsel des Seins)*?, es decir ¿qué es lo que permanece oculto en la manifestación de la realidad y del saber? Lo que permanece oculto en la manifestación del ente es el velamiento de su origen. La cultura occidental cae sistemáticamente en el engaño de pensar que conoce al ser al conocer la realidad. No sabe que no sabe. El nuevo saber, por el contrario, lo que tiene que hacer es entender el desvelamiento desde la conciencia del velamiento que lleva consigo. De nuevo su metáfora: la luz no es el triunfo sobre la oscuridad sino que la oscuridad es el modo en que se manifiesta la luz. La estructura temporal del ser significa la prioridad del darse originario del ser sobre todo envío óntico; de ahí que el ser esté siempre allende el envío y que reivindique constantemente la diferencia respecto a toda manifestación. La memoria es el pensamiento del ser en su prioridad originario respecto al aparecer del ente. La memoria es la patria *(Heimat)* de la que parte el viajero y la meta hacia la que se dirige *Heimkunft)*. Más que un contenido de lo pensado, la memoria constituye la estructura del pensamiento. Si es tal, escapa totalmente a la voluntariedad del sujeto. Ahora bien, esta manía por ontologizar la memoria priva al olvido de toda responsabilidad. Al declarar a la ciencia, a la filosofía, a la metafísica y a las cosmovisiones carentes de ser, puede Heidegger erigirse en el profeta de algo nuevo que está por venir y que nunca ha estado. Pero priva el pensamiento de toda responsabilidad en el olvido con lo que "la seriedad en el origen", en palabras de Jaspers, "se convierte en intervención infantil en lo no comprendido". No hay lugar pues para una "dialéctica de la Ilustración" porque todo el pensamiento ilustrado adolece del olvido del ser.

4. Para quienes participamos del espíritu de la "dialéctica de la Ilustración" y que no es otro sino la voluntad de perseguir y actualizar el

proyecto histórico y político originario, porque entendemos que ésa es la herencia europea de la que tenemos que responsabilizarnos, quizá ha llegado la hora de arriesgar una pequeña distinción: no es lo mismo la Ilustración que lo ilustrado. La ilustración es el uso crítico, público y autocrítico de la razón en un momento histórico determinado; lo ilustrado es un proceso histórico cuyo referente más señalado es la Ilustración histórica, pero que no se agota ahí.

Al distinguir entre La Ilustración y lo ilustrado lo que pretendo es subrayar los límites de la "dialéctica de la Ilustración" respecto a la empresa que pretende: para responder del fracaso de la Ilustración no basta la repristinación, la vuelta a las fuentes. Hay que ampliar el campo de referencia porque la experiencia de lo ilustrado desborda el tiempo y el modo de la Ilustración histórica, más aún, pudiera ser que el espíritu ilustrado tuviera que lograrse dialécticamente, sí, pero respecto a la propia "dialéctica de la Ilustración".

5. Experiencia ilustrada *versus* dialéctica de la Ilustración.
Gadamer señala, a propósito de la confrontación entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, la tragedia de la filosofía moderna. Por un lado, las ciencias de la naturaleza han monopolizado el concepto de ciencia y razón; por otro, las ciencias del espíritu están obligadas, si quieren tener un lugar al sol de la razón moderna, a aproximarse a los métodos y objetivos de las ciencias de la naturaleza. Consecuentemente carece de interés y significación la articulación conceptual del mundo de la vida, el que se expresa a través del lenguaje, de la religión, del arte, de la historia, etc. Una razón desprovista de experiencia es sospechosamente abstracta.
Hay, sin embargo, dos vías para hacerse con la herencia europea: una, por vía *acumulativa*, como quiere Gadamer, y que consistiría en tener presente la doble tradición europea de racionalidad o de ciencia. Otra, desde el concepto benjaminiano de *experiencia*.
Benjamin habla, más exactamente, de experiencia *comunicable*. La comunicabilidad de la experiencia es la posibilidad de transformar acontencimientos en un legado general. Hay colectivos que viven grandes acontecimientos y, sin embargo, no les metabolizan en experiencia. Benjamin se refiere, por ejemplo, a la generación europea que hizo y sufrió la Primera Guerra Mundial. Aquellas gentes volvieron del campo de batalla "no enriquecidos sino más pobres en cuanto a experiencia comunicable". Para esa mutación es necesario un tipo de cultura allende la Ilustración sin la que los acontecimientos producen no experiencia sino barbarie.
Benjamin explica el concepto de barbarie recurriendo a la imagen de un cuarto burgués de los años ochenta: "por muy acogedor que pa-

rezca nada tenemos que buscar en él... porque no hay un solo rincón en el que el morador no haya dejado su huella". Todo está lleno de objetos y el morador tiene que acoplar su comportamiento a lo que exigen los objetos ya colocados. La experiencia comunicable supone la toma de conciencia de la limitación de la experiencia burguesa —"experiencia mecánica", la llama Benjamin, esto es, el reconocimiento de una situación de pobreza actual desde la que poder "abarcar regiones cuya sistematización efectiva Kant (prototipo de la 'experiencia mecánica') no logró. Entre esas regiones supremas cabe mencionar la de la religión". Benjamin no se está refiriendo a la experiencia mística sino a todo el continente de sentido vehiculado históricamente a través de la religión. La barbarie sería, en definitiva, la reducción de la experiencia a la experiencia "mecánica", "matemática" o "burguesa". La insuficiencia y peligrosidad de la misma se revela en su incapacidad para reconocer la experiencia religiosa. La religión significa, de momento, un continente de experiencia que queda al margen de la Ilustración. No se pretende la restauración de la premodernidad sino el reconocimiento de una cultura acontemporánea a la Ilustración pero sin la que ésta sería barbarie.

Religión, ética política e historia son conceptos que inevitablemente aparecen en la reivindicación de un concepto total de experiencia o, si se quiere, en la crítica de los límites de la Ilustración. Son conceptos provocadores por cuanto la Restauración y el tradicionalismo también recurrió a ellos para desacreditar la Modernidad. Aquí no se pretende el descrédito de la razón sino su logro, cargar a la razón de experiencia. De su consideración se desprende algo así como una *razón anamnética*, extraña a la Ilustración, pero en sí misma emancipatoria y, por ende, ilustrada. Veámoslo más detenidamente.

1. *Ilustración y religión*

Hegel inaugura la crítica y la dialéctica de la Ilustración reflexionando sobre el binomio más substantivo de la Modernidad: razón y religión. Hegel se enfrenta radicalmente a la razón ilustrada a la que considera vacía y sin contenido. Santo y seña de la moderna subjetividad son, efectivamente, una renuncia a conocer la verdad, una especialización de la razón en lo que se manifiesta y una entrega de lo absoluto al sentimiento. Ésa es una razón carente de verdad o substancia porque no acepta más contenido que la proyección de la propia subjetividad. Hegel parte a la búsqueda de substancia objetiva. Sólo si la razón es histórica puede ser el conocimiento algo más que la extrapolación de la mera subjetividad. Ahora bien, ese viaje en pos de la herencia de la razón, de la recuperación

de la experiencia de la razón es un viaje que sólo se puede hacer de la mano de la religión.

La explicación de Hegel a esta extraña valoración de la religión no deriva tanto de un análisis empírico cuanto de una teoría de la religión —una teoría, bien es verdad, que quiere hacer justicia a la propia historia de las religiones—. Para Hegel, en efecto, la religión es la historia de la verdad, entendiendo por historia la *representación* o experiencia humana de la verdad; en la religión se dan históricamente, esto es, de manera única y singular, una serie de episodios del desarrollo del hombre que luego la filosofía tiene que interpretar especulativamente, tiene, pues, que universalizar. En la relación entre *representación (Vorstellung)* y *el pensar (Denken)* se juega la posibilidad de un conocimiento substantivo. Cuando dice que la verdad absoluta "tiene que manifestarse y se manifiesta", lo que está dando a entender es que sin el acontecimiento histórico de la Encarnación y resurrección, el espíritu humano no lograría imaginar ni captar lo absoluto de la verdad. La verdad absoluta es manifiesta gracias a la manifestación histórica. Por eso puede afirmar que filosofía y religión tienen el mismo objeto, aunque de manera distinta: aquélla como representación y ésta como concepto. Se comprende entonces sus duras diatrivas a la crítica ilustrada de la religión: al pretender la razón moderna situar la racionalidad fuera de la religión, la Ilustración se ha convertido "en la adversaria más encarnizada de la filosofía", pues la ha privado de substancia.

Con este planteamiento Hegel pretende superar las escisiones *(Entzweiungen)* de la Ilustración: entre las élites y el pueblo, entre los distintos discursos. Si la "razón" del pueblo es la representación, una Ilustración ayuna de religión es una Ilustración elitista y, por tanto, particular; por otro lado, si separamos radicalmente el discurso ético del estético, del político o del científico corremos el peligro de relegar el discurso universalista fuera de la razón, esto es, al sentimiento. Esto no sería de recibo para una razón ilustrada que mantenga pretensiones de universalidad. La superación, pues, de las escisiones de la Ilustración pasa necesariamente por una filosofía de la religión. Y a ello se aplica con su dialéctica de la Ilustración.

Pero Hegel reconoce, al final, que ha fracasado: su filosofía de la religión acaba siendo una filosofía *desclercs*, con lo que de nuevo el pueblo ha sido traicionado, mientras que, por otro lado, el discurso religioso ha sido devorado por el filosófico. Esta confesión del viejo Hegel plantea la relación entre religión e Ilustración en unos términos dramáticos: ¿puede la razón ilustrada hacer otra cosa que no sea la de liquidar la religión al absorber su pretendido contenido conceptual?, ¿no es acaso el mantenimiento de la religión la negación de la capacidad especulativa de la razón?

Pese a la fuerza y originalidad de su punto de partida, Hegel fracasa en el intento porque al hablar de religión piensa en Atenas y se olvida de Jerusalem. El ideal griego persigue a Hegel durante toda su vida —y no sólo en su juventud—. Y si Grecia es el ideal, el antiideal es Israel. Para salvar a Jesús tiene que hacerle griego. Pero si se heleniza la religión, la religión acaba siendo una tautología de la razón cuya crisis obsesiona a Hegel. Desde esa cultura de la razón argumentativa es imposible captar la singularidad de acontecimientos vitales para la razón aunque sólo se expresan bajo la forma de representación. En Hegel ya se observa una liquidación metafísica del espíritu judío y habrá que estar atento para ver la relación entre esta condena y su liquidación física un siglo después.

J. B. Metz ha caracterizado esta dificultad de captar el espíritu judío como una *Halbierung des Geistes*. La Ilustración sería una recepción parcial de la herencia europea porque la razón moderna ha mimetizado un autoengaño del propio pensamiento teológico, aquel que se decía que "el espíritu viene de Grecia y la fe de Israel". Como si de Israel no viniera ningún *Geist*.

De Israel, sin embargo, viene un tipo de aproximación a la realidad que no se da ni en Grecia ni en la Ilustración. Es el genio de la diferencia, de la asimetría, tan diferente del genio griego, el de la harmonía *(sic)* y el consenso. Hegel lo llega a vislumbrar aunque no se decide a caminar por ese sendero. Hegel habla en efecto de un consenso bueno y de otro, rechazable; el bueno es aquel que es el resultado de las voluntades libres. Hegel le llama consenso *griego*. El otro, el rechazable, es el consenso fruto de la violencia y de la renuncia a la libertad. A ése le llama *judío*. Como no hay consenso sin disenso, el disenso *bueno* es el que se enfrente al consenso *judío*, mientras que el disenso malo será el que ponga en cuestión el consenso *griego*. Hegel capta bien el rasgo consensual de la razón griega, opuesta al disidencial del judío. Desde el supuesto de una racionalidad cuyo es la harmonía, la reconciliación, el espíritu judío es lo disolvente y perverso; pero si tomamos como horizonte interpretativo la realidad en sus diferencias, injusticias y sufrimientos, la disidencia es el principio racional, el principio emancipador. Aunque esa razón se resuelva en un grito, como en el caso de Job.

Aunque Hegel no escape a la seducción de la harmonía, hay un momento en el que descubre la *facies hipocrática* de la realidad conformada (conforme) al espíritu griego. Me refiero a la contraposición que establece entre la *interpretación especulativa* y el *sentido polémico* del Viernes Santo. Conocida es la interpretación especulativa: en el destino histórico de Jesús se desvela el destino universal de la humanidad; el Sábado de Gloria que sigue al Viernes Santo es la anticipación de la reconciliación de la humanidad. Menos conocido, sin embargo, es el sentido polémico de la muerte de Jesús. Jesús "prototipo del hombre racional", no muere

dignamente sino en la cruz que es una infamia. Al ser la muerte de un justo, la cruz deja de ser una infamia. Dicho de otra manera, con Jesús se alteran los significados: lo que vale para la opinión pública (para el consenso) queda infamado. La diferencia o el disenso es el principio de la verdad: "la cruz corresponde a nuestro patíbulo". Pero Hegel no quiere seguir por ese camino y se refugia en el mito de Antígona para quien "nunca ha sufrido el inocente". Pero los inocentes no han dejado de sufrir.

2. *Ética y política*

El proyecto hegeliano orientado a recuperar en su totalidad la experiencia racional no pasa de ser un proyecto diezmado o reducido porque sólo mira a Athenas y nada entiende de Jerusalem. Ese empobrecimiento que se endosa la "dialéctica de la Ilustración" se va a manifestar igualmente en el campo de la ética política.

La Ilustración rompe con el modelo clásico (aristotélico) de una ética política. Para los antiguos ética y política se confunden porque el *éthos* es la vida buena y ordenada del miembro de una comunidad en la comunidad. La *Polis* es la suma de voluntades de los hombres libres y, al tiempo, el principio rector de los comportamientos individuales.

Ese armonioso modelo teórico, sin embargo, no había conseguido ni dar pan ni garantizar la vida a la mayoría de la población. Con Machiavello y Thomas Morus la política se fija como objetivos no ya el logro de la vida buena sino la conservación de la vida (sea defendiéndola eficazmente del enemigo, sea dándola los medios materiales para su conservación y reproducción). Al tiempo que la política se libera de *superegos* éticos, la ética se rarifica en sus contenidos, se vuelve formal, es decir, se centra en la pregunta ¿por qué ser moral?, desentendiéndose del contenido de la moralidad.

Hegel denominaba a la ética antigua *eticidad (Sittlichkeit)* y a la moderna *moralidad (Moralität);* si en la primera primaba el sentido comunitarista, la segunda no se entiende más que como afirmación del sujeto y, por tanto, del individualismo. Hegel se plantea la reconciliación de las dos tradiciones: la que mira a la comunidad y la que no pierde de vista al sujeto, la gran conquista de la Modernidad.

Pese a sus intentos, Hegel fracasa porque el Estado —sujeto de la eticidad— acaba devorando al individuo. Tiene razón Marx cuando dice que Hegel no entiende la democracia. Y no la entiende porque aunque valore la *libertad negativa* no admite la *libertad positiva.* Entiende la *negativa* (el reconocimiento de un espacio propio al sujeto que no es el del Estado y sin el que no se puede hablar de totalidad ética. Toda su teoría

"der bürgerlichen Gesellschaft" se basa en el reconocimiento) pero no la *positiva* porque no se puede imaginar que la totalidad ética sea una emanación de los individuos. Y, sin embargo, tiene razón Hegel sobre Marx por cuanto éste sí entiende la *positiva* y no la *negativa*, de ahí que Marx postule una democracia societaria que no sólo absorbe al Estado sino que devora al individuo: en su democracia realizada el individuo carece de espacio propio que limite las pretensiones de lo comunitario. La relación entre individuo y comunidad sigue siendo un problema.

Nada extraño pues que no hayan cesado los intentos de reconciliación. El más llamativo e importante, en los últimos años, es el que protagoniza Habermas con su *ética discursiva.* Habermas se apoya más en Kant que en Hegel, es decir, que su ética es conscientemente formalista pero recoge la preocupación comunitarista hegeliana, reformulada, eso sí, en clave de "acción comunicativa" (lejos pues del idealismo objetivo hegeliano). Por eso reformula el imperativo categórico kantiano: más que entender como válida aquella máxima que yo desee se convierta en ley universal, lo que procede es someter mi máxima a los demás para que ellos decidan con razones si se acepta como ley universal.

De la insatisfacción que produce el intento habermasiano dan fe sus propias palabras cuando confiesa que la *ética discursiva* nada puede decir sobre el hambre en el mundo, la violencia o las guerras; lo suyo es convocar a los presentes para que digan qué piensan. Este formalismo tiene el inconveniente de contradecir lo que, para el mismo Habermas, explica la razón de ser de la ética: el sentimiento de compasión. La ética sería el bálsamo que curara las heridas que producen en los hombres los procesos de individualización y socialización, una defensa pues de la extrema vulnerabilidad de la dignidad de las personas. Cuando al final del proceso la ética se hace insensible al dolor de las heridad ¿no se habrá perdido la ética en el camino?

Con la compasión recuperamos uno de los temas más fecundos de la filosofía moral: con él la ética reconcilia la tradición comunitarista e individualista en una relación intersubjetiva original y con él la ética vuelve a ser política.

La compasión es un sentimiento de solidaridad con el necesitado, pero ese sentimiento se hace *moral* cuando el primer movimiento cuasi instintivo de conmiseración se carga de razón, queda informado racionalmente al considerar el sujeto que el otro no es un "pobre hombre" sino un hombre al que se le ha privado de la dignidad de sujeto. El sentimiento moral supone una relación intersubjetiva (lejos pues del individualismo ético) de una naturaleza original: lo moral aquí no es el resultado de un acuerdo simétrico sino el reconocimiento por cada miembro de la relación de su lugar en ella: no hay víctimas sin verdugos, ni pobres sin ricos, etc., es decir, entre el sujeto y el no-sujeto se establece una relación en

virtud de la cual no puede haber sujetos mientras haya no-sujetos; más aún, el logro de la subjetividad del pretendido sujeto sólo es posible desde el no-sujeto. El no-sujeto se convierte en principio de la universalidad ética porque sólo cuando el no-sujeto abandona su condición inhumana puede el pretendido sujeto alcanzar por su parte la dignidad de hombre.

Que esta ética intersubjetiva sea política se entiende desde el momento en que la víctima, el que padece injusticia, no permite con su sola existencia que nadie se considere sujeto moral abstrayendo de esa situación de injusticia. El ser moral conlleva necesariamente una confrontación material con la situación de injusticia.

También aquí importa el espíritu de Jerusalem. Es verdad que existe en la tradición marxista un planteamiento similar en virtud del cual un no-sujeto es invocado como sujeto de la historia. El proletariado, en efecto, es considerado el sujeto de la historia porque su realización supone la realización de la clase opuesta. El proletariado, al adquirir la dignidad de sujeto, redime a la clase opuesta de su inhumanidad. Por eso es el sujeto universal de la historia. Pero hay una diferencia: en el marxismo el proletariado es sujeto de la historia no por lo que tiene de inhumanidad sino por su fuerza. Es en efecto la clase ascendente sobre la que pivota el proceso productivo, por eso está llamada a dominar las relaciones sociales. Por los no-sujetos, por los pobres o el *Lumpenproletariat* Marx sólo tiene palabras de desprecio.

En la tradición judeocristiana, el planteamiento es distinto: es el no-sujeto (llámese pobre, fracasado, víctima, etc.) el que es sujeto. La no-subjetividad o "pobreza" define la condición humana. Y es asumiendo esa condición —la verdadera condición humana— como accedemos a la condición de sujeto. ¿Cómo se produce ese acceso? Un *topos* bien conocido ejemplifica este procedimiento. Me refiero al relato del Buen Samaritano. Lo que ahí se trata de aclarar es quién es el "prójimo", quién es el hombre cabal. El prójimo no es el caído sino el viandante que se acerca al caído; no el que pasa de largo, sino el que se acerca al caído y se solidariza con él y hace suya su causa y es compasivo. La compasión es un movimiento intersubjetivo que parte del caído y fecunda al que se acerca a él. En ese momento alcanzamos la dignidad de hombres. La dignidad humana es un asunto de compasión, es decir intersubjetivo, pero no una intersubjetividad de tipo simétrica, como la que propone Habermas, ni mucho menos el gesto paternalista de quien "da al pobre lo que sobra al rico", sino como reconocimiento en el otro de la propia condición. La tradición judeocristiana coincide con la marxista en el reconocimiento de un no-sujeto como sujeto universal. Se diferencia en la interpretación del no-sujeto. El problema que tiene el marxismo es que al entender al proletariado por lo que tiene de fuente abandona en la no-subjetividad al *Lumpen*. Su pretendido sujeto universal no es tal.

Desde el concepto de compasión es posible hablar de ética política porque sólo entonces se plantea la universalidad en toda su radicalidad. Los planteamientos contractualistas, por ejemplo, el habermasiano supone una ética intersubjetiva o comunitarista pero nada política. Su comunidad ideal de diálogo excluye por principio lo desigual o asimétrico, con lo que su comunidad de diálogo más tiene que ver con la comunión de los santos, como dice J. Muguerza, que con la comunidad de hombres. Por eso es una ética apática. Cuando, por el contrario, la comunidad incluye a los fracasados o vencidos, cuando tiene en cuenta la historia del sufrimiento la ética sólo puede ser política porque sólo se puede tomar en serio al desigual cuando se cuestiona al otro que causa la desigualdad. La ética compasiva cuestiona la desigualdad real. Por eso es política.

3. *Ontología del presente* versus *recuerdo de los vencidos*

La última reflexión nos introduce en la filosofía de la historia. Como es sabido, en el sistema hegeliano la historia aparece cuando se ponen de manifiesto los límites del Estado. El Estado es, por un lado, el arquetipo ético, la encarnación de la *eticidad* general ya que en él se reconcilian el bien común y el bien del sujeto; pero, por otro, la *eticidad* o moralidad política del Estado se limita al propio Estado y Estados hay muchos, por eso no se realiza en esa *eticidad* la pretensión de universalidad que caracteriza a toda ética. Hay pues que seguir buscando. Y como Hegel no se imagina algo así como una federación de Estados —no se lo imagina porque el lazo federal es demasiado frágil para las tareas que se le encomiendan— aparece el concepto de historia como la instancia de la *eticidad* absoluta. La historia aparece como la superación del nacionalismo.

Aunque a primera vista "Estado" e "historia" no parecen cantidades comparables, lo son si entendemos el punto de vista desde el que las juzga Hegel: desde la ética política. En el primer caso, la ética política es la resultante de los intereses generales de una comunidad política determinada (el Estado) más los intereses particulares de la sociedad que le compone, mientras que en el segundo, la *eticidad* es una responsabilidad transnacional. La universalidad ética se acerca al internacionalismo político. No puede pasarse por alto la vacuidad de las referencias éticas en los discursos políticos. Está demostrado que la solidaridad limita con el nacionalismo. No existe solidaridad transnacional. El interés por el tercer Mundo sólo adquiere peso político cuando su miseria supone un peligro para la propia seguridad. Pero ni normativa ni socialmente la solidaridad transnacional significa algo más que pura retórica. Sólo la conciencia de la contradicción que supone limitar la universalidad al nacionalismo permite plantearse con rigor la exigencia de solidaridad universal.

¿Cómo se pasa del Estado a la Historia? Según Hegel, eso es la gracia de los grandes hombres. Aunque aquí hay una considerable carga de cesarismo, conviene no perder de vista la argumentación hegeliana: se realiza la *eticidad* de la historia cuando se descifra "lo que está en el tiempo"; lo que está latente en el tiempo no es lo que se manifiesta. Para llegar a ello hace falta poseer una "experiencia histórica capaz de relativizar la pretendida universalidad del Estado y de captar lo emergente en el tiempo presente. Como en tantas otras ocasiones también aquí conviene retener los planteamientos hegelianos, aunque no lo sigamos en las soluciones.

Si la universalidad de la historia va unida a la trascendencia del presente, lo menos que se puede decir es que la Modernidad, la filosofía moderna de la historia es una *ontología del presente*, incapaz por tanto de trascenderse.

No hay *novum* posible en esas teorías porque no existe el pasado con lo que el futuro sólo es prolongación del presente. Tanto en Hegel como en Kant el pasado, sobre todo el pasado doloroso, no es historia sino *Vor-Geschichte*, esto es, el precio de la historia. El concepto de historia va ligado al de libertad y quienes no la tuvieron aunque lucharan por ella son "del precio de la historia", su-prehistoria. Ahora bien, ¿puede haber universalidad sin el pasado que no está presente, es decir, el pasado de los vencidos? (el de los vencedores está presente: sobre sus éxitos se construye la actualidad). Historia, *novum*, universalidad, futuro todo eso sólo puede haber si se toma en serio el pasado ausente: tomarse en serio significa cuestionar un presente construido sobre sus cadáveres. Y, por tanto, imaginar un futuro que no sea la prolongación del presente. Para eso hace falta quebrar el presente. Y eso no es asunto de utopías sino de memoria.

De nuevo aparece aquí el espíritu de Israel, esta vez de la mano de Walter Benjamin quien opone a la concepción dominante de historia —que él llama "historicista" porque ahí el pasado tiene una función estética o de validación del poder del sujeto— un concepto "mesiánico" o "apocalíptico" de historia, dando a entender por ello la fragilidad del presente que puede ser iluminado en un instante, instante que es la fuerza fugaz del pasado olvidado.

Sólo hay *novum* en la historia si se quiebra el presente con la presencia del pasado olvidado. En la *"Leidensgeschichte"* o historia del sufrimiento está la posibilidad de esa "experiencia total" sin la que no hay historia. El sufrimiento no es el precio de la historia porque está tomado en su radicalidad: como la actualidad de unos derechos pendientes no saldados ni por la felicidad de las generaciones siguientes, ni por el olvido, como quería Nietzsche.

De Israel viene una aproximación a la realidad que no es argumentativa sino anamnética, una "razón anamnética" que sabe de sufrimientos, que no está dispuesta a trocar la radicalidad de su significado por teoría de la verdad que lo trivialicen. Eso es lo que se da a entender cuando se dice que la religión es *memoria passionis*. Y lo que se opone a la "razón anamnética" no es sólo la razón abstracta sino el mito; mitológica es una concepción de la historia como evolución, progreso indefinido o eterno retorno. Para el judío el consuelo, si consuelo ha de haber, se ha de dar en el tiempo. La salvación está emplazada: tiene un plazo y una plaza. La "razón" del sufrimiento es el tiempo. Ahí se funda la *razón anamnética* que es extraña al moderno concepto (mítico) de historia.

Hablar de historia supone tomar conciencia de la religión judeocristiana como *memoria passionis*. Y esa misma tesis nos lleva a afirmar que sin el recuerdo del holocausto no hay universalidad posible.

La unificación alemana da a nuestra tesis la actualidad que caracteriza a la historia. Se podía, en efecto, abordar la "cuestión alemana" desde una ontología del presente o desde el recuerdo, desde la historia como continuidad o como ruptura, desde el historicismo o desde el mesianismo. Curiosamente este asunto era la substancia del "debate de los historiadores" que tuvo lugar en Alemania entre 1986 y 1988 (por tanto, antes de los acontecimientos políticos de 1989). Allí hubo dos bandos: los que entendían que moralmente los alemanes no podían resolver su identidad nacional en términos clásicos nacionalistas, por eso hablan de una identidad postnacional o "el patriotismo de la constitución"; y los que entendían que el holocausto no era razón suficiente para renunciar a toda la historia alemana y por eso hablaban de la identidad nacional clásica. Aunque académica y moralmente "ganaran" los primeros, los sucesos políticos se han resuelto como querían los segundos. Se ha saldado el pasado con el olvido. No se trata en este momento de hacer una crítica a la política alemana, obligando a la generación actual a recordar una culpabilidad que fue la de sus padres. La culpa es individual. Lo que se quiere decir tiene que ver con el dominio de un tipo de cultura política que es insensible al pasado. Y esta cultura domina en Alemania y en él las potencias vencedoras. Si han consentido el modo y manera de la unificación es porque tampoco ellas tienen nada que oponer al olvido. Pero, ¿puede haber así historia o futuro?

De Santayana es una frase que despide al visitante del campo de exterminio de Dachau: "quien no recuerda la historia está condenado a repetirla". Repetir la historia no es pensar que estamos ante las puertas del IV Reich, sino más profundamente: que nos negamos a hacerla. Sin el peso de la experiencia la historia se repite, se hace tautológica, pierde la posibilidad de cambiar el rumbo marcado por los vencedores. Triunfo del Estado sobre la historia, del nacionalismo sobre la universalidad.

Si la Modernidad ha construido una filosofía de la historia caracterizada por ser ontología del presente, hay que reconocer que vivimos en una cultura del olvido y no del recuerdo. Nietzsche para quien "sin la capacidad de olvidar no sería posible ninguna felicidad" puede descansar en paz. Eso explicaría la normalidad con la que la opinión pública mundial ha asistido a la reunificación alemana. La misma normalidad que obliga a preguntarnos si las cenizas del holocausto no son también las del espíritu judío.

Se ha dicho que "el nuevo nombre de la cultura es política". Lo que así se quiere dar a entender es la necesidad de superar un tipo de cultura víctima de la despolitización y de la desubjetivización. La nueva cultura política, para que sea tal, tiene que ser consciente de los límites de la cultura dominante, lo que hemos llamado "dialéctica de la Ilustración". La recuperación de la rica y plural herencia europea, como dice Gadamer, o la actualización de la *experiencia total*, que quiere Benjamin, supone pensar de nuevo las bases de la Ilustración, recordar lo olvidado. Lo difícil de este proyecto es que lo olvidado es precisamente el genio del recuerdo. Por eso es tan importante la confrontación con instituciones que saben del recuerdo, que son memorias. En esos fragmentos estamos obligados a mirarnos, hasta recomponer la imagen.