

La Razón de los Vencidos

de Reyes Mate, Editorial Anthropos, Barcelona, 1991

ENESIDEMO

1. POR UNA NUEVA AUTOCONCIENCIA DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA

Quizás es ya hora de que la filosofía española se dote de una nueva percepción de sí misma, haga un pequeño balance de los últimos veinte años y se plantee un cambio de rumbo significativo. Porque hasta ahora ha vivido entre estudios y monografías técnicamente bien elaborados, escritos desde la necesaria acribia académica, por una parte, y propuestas arriesgadas y personales, pero sin la suficiente base técnica, por otra. Que acaso sea la hora lo demuestra el ensayo que voy a criticar, un texto que será atípico para los académicos y demasiado técnico para los diletantes, sostenido por un tratamiento de fuentes ajustado, forjado en una apropiación quizás apasionada de los debates más recientes de la cultura alemana, pero al mismo tiempo traspasado por una voluntad de conformar posiciones muy propias. Esta voluntad de sintetizar técnica y posicionamiento personal, que exige quintaesenciar el argumento de los filósofos para hacerlo manejable, vivo, operativo, a pesar de todos los riesgos que conlleva, en modo alguno es gratuita. Antes bien, no desea ocultar su decisión de intervenir en los problemas del presente europeo, en el *kairós* de nuestra cultura, mediando entre los habermasianos, los utilitaristas y los neoaristotélicos.

Lo dicho hasta ahora bastará para reconocer la dificultad de comentar un libro así diseñado. Pues sería absurdo centrarse en su dimensión meramente técnica y debatir sus fundamentos con un mero análisis de fuentes. Tan absurdo como discutir descarnadamente su propuesta personal sin base técnica. Este libro *quiere* ser filosofía, no mera

e inmediata autoafirmación personal. Por lo tanto, sólo una discusión que respete sus dimensiones le hace justicia. Mas para eso se tiene que arriesgar una posición personal y una defensa filosófica. Ahora identificamos, ya desde el primer párrafo, su principal virtud: la de provocar una discusión filosófica dotada al menos de la misma complejidad, la de reverberar en un diálogo filosófico en castellano.

2. PRIMERA APROXIMACIÓN

Para ello se tienen que dar algunos requisitos. Ante todo aceptar la empresa, esa nueva autoconciencia de la filosofía española ya reclamada. Luego aceptar los interlocutores. Debo confesar que los propuestos plantean un reto incuestionable. ¿Como no entrar en un juego que hace depender la posición de la filosofía ante el presente de un enfrentamiento radical entre Hegel y Benjamin? Pues de eso se trata de hecho en el volumen: del argumento de la ética visto desde las filosofías de la Historia de cada uno de estos dos filósofos. La retórica que vertebra el libro, esa contraposición de Atenas y Jerusalén propuesta en primer plano, no es sino un tratamiento exotérico de aquella otra esotérica contraposición entre Hegel y Benjamin. En las primeras páginas el tema queda perfectamente claro. (pp. 11-15)

Pero por debajo de esta contraposición retórica, destinada a estimular la operatividad conceptual, viven y se agitan una buena secuencia de oposiciones filosóficas. Atenas-Jerusalén no constituye una contraposición propia de la filosofía de la cultura, ni de la antropología cultural; no reclama un discurso historicista ni una psicología de los pueblos. Se trata de ideas filosóficas germinales que encierran geografías categoriales bien diferentes y determinan estrategias discursivas muy marcadas. Jerusalén se eleva entonces a símbolo de la diferencia, de la asimetría, de la disidencia. Atenas es el símbolo del genio griego del consenso y la reconciliación. En esta Atenas, mito de la razón ilustrada y sus herencias, habita el genio de Antígona, cuyo lema dice: "Nunca ha sufrido un inocente". En esta Jerusalén no habita nadie reconocible, ningún héroe, ningún mito: se nos dice que sólo vive la sombra de los inocentes que nunca han cesado de sufrir.

La contraposición más radical sin embargo no es esa, sino la propia estructura de este habitar la historia, la propia estructura del tiempo. En Atenas sólo existe el cumplimiento del presente, pues su potencia es la afirmación de lo que brilla en el tiempo. La continuidad histórica, el ejercicio de la memoria, el recuerdo, no es sino una estrategia para asombrarse del buen hado que conduce al tiempo, por los hondos senderos del pasado, hasta propiciar su ser presente, sin que se ahogue en los remolinos de la nada. Ese tiempo presente no quiere conocer el futuro, ni lo predice, ni lo acelera. Si Atenas se libra del pasado bendiciéndolo en una estrategia teleológica, se libra del futuro ignorándolo, entregándolo a las fuerzas de la naturaleza que gusta de ocultarse. De ahí que Atenas no conozca la transcendencia salvo como un título de su gloria de hoy, de esa parousía que monopoliza el filósofo hegeliano de la historia.

El tiempo en el que viven y sufren los inocentes no puede recordar el pasado en esa paradójica manera que produce olvido, porque sólo recupera lo esencial depositado y superado en el presente. Recuerda el pasado manteniéndolo abierto, vivo, sin cumplir, lanzando sobre todo presente una deuda pendiente, nunca saldada (p. 23). Esta primera aproximación, que desea conservar un eco de la exposición apasionada del autor, respetando los márgenes del propio texto, ya muestra hasta qué punto cierta ética resulta inseparable de la Filosofía de la Historia.

3. SEGUNDA APROXIMACIÓN

Pero ahora debemos desplegar esta oposición y hacerla más compleja desde el concepto de experiencia de W. Benjamin, tal y como se desarrolla en el *El Concepto de una Filosofía del Futuro*. Con él, Reyes Mate se distancia de Gadamer y de su apropiación acumulativa de la experiencia histórica, para caminar hacia una visión más decisionista capaz de hacerse cargo de la gran herencia de forma selectiva. No podemos hacernos cargo de toda la Historia: esa hiperestesia filosófica, que supera al historicismo a fuerza de insistir en y superar a Hegel, debe dar paso a un ejercicio que sepa reconocer las diferencias insoslayables, que ningún espíritu absoluto podría reconciliar. Reyes Mate desea distanciarse así de esa refinada forma de contemplación y de autoafirmación que acaba destruyendo el terreno de la historia en el eco repetido de un Yo=Yo que rueda en cada estación del tiempo de la Tradición comprendida como sustancia que aspira a sujeto.

Para no vaciar de contenido esta autoafirmación de la razón se reconoce la Diferencia depositada en la historia. Para no acabar en la contemplación se asume el apriori del interés. Para no terminar en una única Memoria, el discurso se alza desde el principio mirando a los que se agitan en el olvido, en ese lugar oscuro del pasado, que no se reclama para legitimar la gloria del presente, sino para cuestionarla. Ese interés por el pasado, que ya denotó una componente ética, y que reconoce una comunidad de los inocentes que sufren, se autopresenta como religión. Y con buenas razones. Como se ve, tenemos aquí la estructura crítica de la Razón. Reyes Mate no lo duda. Al fin y al cabo la noción de Razón en Benjamin reclama la sistemática kantiana. Por eso insiste el autor en que justo ahí reside lo más central de su proyecto: Él escribe, confiesa, "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" (p. 10). Como veremos, el proyecto político originario no es otro que la construcción de una universalidad democrática. Esta ilustración política debe extraer sus verdaderos potenciales emancipadores desde aquella comunidad de la filosofía de la religión, apuntada más en Lessing que en Kant. Ésta es la tesis. En el texto más lessinguiano de libro se lee: "Si la razón del pueblo es la representación, una Ilustración ayuna de religión es una Ilustración elitista y por lo tanto particular" (p. 14). Cierta-

mente, un texto que podría firmar un primer Fichte o un primer Hegel, cuando estos autores eran realmente lessinguianos.

En el interés por los olvidados en las estrategias legitimadora del presente encontramos el verdadero apriori de esta razón. Un interés que no ancla a su vez en una nueva estrategia legitimadora de un presente glorioso, sino en la más pura expresión del sentimiento humano: la compasión. Pues en verdad, ¿qué presente puede sacralizar el recuerdo de la víctima? En ese sentimiento, la relación intersubjetiva se torna un tipo de ética que no puede dejar de ser también política, en la medida en que descubre a los triunfadores, los Estados, los costes humanos de su victoria. Con ello el esquema se cierra: filosofía de la historia, religión, ética y política se funden en esta nuevo *ratio*. La posición de Benjamin queda así reconstruida sobre la piedra de bóveda de la compasión.

4. LA AFIRMACIÓN DE HEGEL

Que esta posición se alza en la más fecunda hostilidad al hegelianismo apenas podemos negarlo. Pues desde los *Escritos de Juventud*, Hegel comprende que el destino de Occidente es el destino del individuo y de su propiedad. No integra desde luego la compasión este sujeto que se acredita en la lucha a muerte, que se desangra en la dialéctica del amo y del esclavo, que se escuda en la vanidad de la cultura y del lenguaje para por fin extender su estrategia de autoafirmación hasta el final. La compasión describe la órbita entera de una filosofía de la intersubjetividad radicalmente opuesta al Hegelianismo.

Y sin embargo no ajena a él. Antes bien, supone su resultado, afirma su desenlace. Si efectivamente el campo de la historia es la arena de este encuentro brutal, su desenlace supone la diferencia entre víctima y verdugo. Para Hegel, sólo la imparcialidad y la impotencia práctica del filósofo pueden neutralizar este hecho universal. A esta misma olímpica imparcialidad se niega Reyes Mate, que desea atenerse al desenlace víctima-verdugo, no ignorándolo, sino superándolo. Conviene tenerlo en cuenta. Pues sólo en la medida en que se afirma el valor perenne de la lucidez de Hegel, se afirmará también el valor perenne de la superación propuesta. Sólo si hay víctimas, éstas pueden ser recordadas. Pero sólo si las víctimas son inocentes, fecundan una comunidad religiosa. Hegel, que ha contemplado una lucha a muerte entre iguales, no tiene otra opción que reconocer la culpabilidad o la inocencia de ambos, respetando la ambigüedad constitutiva de la tragedia clásica. El punto es que la mirada no olímpica de Reyes Mate reconoce inocentes y víctimas que es preciso rescatar. Y entonces el problema reside en legitimar una u otra mirada. O la olímpica del filósofo o la humana del que se sabe víctima y reconoce a sus iguales.

El asunto clave reside en forjar una estrategia diferente de la hegeliana para reconstruir una universalidad, y con ella el campo de la razón. Pues Hegel tiene que entregar a todos los hombres la parcialidad y sólo al filósofo la universalidad. Reyes Mate sigue

anclado aquí en Habermas y en la Ilustración, cuando exige que la universalidad debe reunir a todos los sujetos. Sólo en esa comunidad universal de sujetos puede constituirse el sujeto individual. Con ello iniciamos la aproximación al germen de la dificultad. La compasión se ejerce sobre el no-sujeto, el que ha quedado reducido a cadáver en la lucha que le enfrentó al Otro. Por lo tanto, lo no clausurado, lo no saldado es su estatus de no-sujeto. Sólo si ese no-sujeto abandona su estatus, otorga al pretendido sujeto su condición de tal. Una vez más algo nos recuerda al joven Fichte: mientras alguien siga teniendo necesidad de esclavos a su alrededor él mismo testimonia su condición servil.

La situación aquí es compleja. Reyes Mate insiste en que el no-sujeto es el principio de la universalidad (p. 20). Ante todo parece querer decir que el estado de no-sujeto es el que define la condición humana. Pero esto parece ir contra el proyecto de emancipación de los que padecen el estatus de no-sujetos (p. 19). En efecto, no habría que —no sería posible— abandonar dicho estado si es verdad que el no-sujeto es el verdadero sujeto (p. 20). El fondo religioso de la propuesta se atisba aquí entre líneas. El proceso de emancipación quedaría así invertido: sólo llegamos a ser verdaderos sujetos asumiendo la condición, la verdadera condición de pobre, fracasado y víctima. El lenguaje aquí adquiere toda la enorme dificultad de reavivar el discurso evangélico. Pero lo que se quiere decir en el fondo es que sentir la compasión, es sentir ser hombre. Y que si ese sentimiento parte del caído, éste, la fuerza del dolor que irradia, es el único acceso al disfrute de la verdadera humanidad. De esta manera la víctima es la puerta mesiánica de acceso a la emancipación. El no-sujeto es principio de la universalidad porque mientras exista una víctima no hay genuina universalidad. La pregunta es si la compasión elimina el status de no-sujeto y si en este sentido es puerta de UNIVERSALIDAD EMANCIPADA. La pregunta es si una universalidad de compasión es una universalidad de emancipación. Pues la relación estructural entre sujetos emancipados no es la compasión, sino el respeto. Se puede suponer una profunda metafísica en esta propuesta que, en la medida en que explicita el mundo barroco de Benjamin, lo torna vulnerable. Tan vulnerable como el universo más cercano de Schopenhauer, anclado en una piedad ontológica radical. Pues cuesta trabajo movilizar energías prácticas cuando se descubre que la compasión es la condición humana, ontológicamente fundada. La compasión, para que sea práctica, debe servir a un proyecto y a una promesa de felicidad no conquistable por medio de una nueva víctima. Y por tanto debe oponerse a un dolor no ontológicamente forzoso. La pregunta entonces dice así: ¿Qué promesa de felicidad y de respeto debe movilizar la praxis compasiva hacia los vencidos, cuando estos son las montañas de muertos de Benjamin? ¿Qué promesa de felicidad entrega esta ruptura del presente y a quién la entrega? ¿La compasión es medio de emancipación o emancipación misma?

Estoy inclinado a creer que la respuesta de Reyes Mate sería que la compasión es el estatus del presente, de todo presente (p. 74). Y creo que él añadiría que ésa es justo la salvación que nos viene de la *memoria passionis*, de la razón anamnética. Lo que esto quiere decir lo supongo así: si llegamos a tener una idea completa, precisa y rigurosa de lo que se agita bajo las alas del ángel de la historia, si llegamos a contar y a compadecer las víctimas de este infinito osario, sentiremos una parálisis tal que rompemos el

tiempo de los proyectos, de los progresos, de los avances, el tiempo mitológico productivo en el que Occidente sacrifica, como Fausto anunció, todo lo que de florido y libre crece sobre la tierra. Sólo esta parálisis, este shock puede anunciar un nuevo cielo y una nueva tierra. Así nos convertimos en sujetos por mor de los no-sujetos, no por embarcarnos en su liberación hasta el estatus de sujetos. Con ello se renunciaría a una visión que hace de nuestra felicidad la compensación de la miseria de los otros o que convierte a las víctimas que provocamos en mártires de la felicidad futura: al renunciar a esa herencia llena de sangre y a reproducirla, renunciamos también a la estructura compensatoria de la historia, que de hecho fecunda al idealismo (p. 74). El antihegelianismo es radical: al prolongar la compasión evitamos la lucha por el reconocimiento y la entregamos al débil. Y de esta forma alteramos la propia noción de sujeto hegeliano, que ahora recibe un estatus entregado justo por la víctima.

Esta visión es desde luego cristiana. Pero de un cristianismo muy peculiar. No de éste que asume la mitad de su herencia, éste cristianismo hegeliano que se asienta en el Logos, y que recogiendo la necesidad de la lucha propone el perdón del recuerdo filosófico *post festum*; sino el que exige una alianza radical con Jerusalén, con su sentido descarnado del dolor, con su sentido inconsolable de sufrimiento como rasgo esencial del hombre. Pues sólo si aceptamos esta visión de la cosas, los muertos se nos presentan como fuente de interrupción del tiempo. Por eso el único sentido capaz de revitalizar al cristianismo es reconocer su alma judía tras la montaña de los escombros griegos, tras el Logos hegeliano. Y sin embargo, también el alma judía integra una promesa de felicidad en el más acá, en la tierra. Quizás la obediencia a esta promesa de felicidad, que también pertenece a Israel, está en la base de la lucha, y de la producción de víctimas. Aquí, como siempre, la compasión se hace viable cuando se concreta en el presente, no en la previsión del futuro.

5. EL ERROR DE HEGEL

La pregunta, respetando la clave del texto, no puede ser otra que ésta: ¿qué ha impedido a Hegel encontrar el camino de Jerusalén? Y esta pregunta es tanto más importante por cuanto, como resulta evidente, el joven Hegel inició un camino de crítica de la ilustración histórica justo desde la necesidad de reflexionar sobre la experiencia religiosa. Se trata de descubrir el punto en el que Hegel erró el camino, en el que las cosas, que iban bien dirigidas, se torcieron. El pasaje central en este sentido es el siguiente: “El concepto salvador era el de intersubjetividad anunciado, por ejemplo, en el *Espíritu del Cristianismo y su Destino*. Pero las cosas se torcieron. Hegel abandonó el buen camino, trocándolo por una nueva versión de la Filosofía de la conciencia, con que la promesa se mudó en frustración” (p. 61). Pero la pregunta del crítico, una pregunta ajena al texto, debe decir: ¿Fue Hegel quien equivocó el camino o más bien el cristianismo y Occidente? ¿Es un error en la conciencia de Hegel o el filósofo se limita meramente a narrar aquí? ¿Y por qué sólo describir aquí y no luchar?

Para dilucidar la cuestión debemos ante todo ponernos en antecedentes mínimos. El fracaso de Hegel, el fracaso de su crítica a la Ilustración desde la religión, viene diagnosticado desde una brillante cita de Löwith: "Lo que pretende Hegel (..) es hacer superflua la religión." Entender esta frase es el problema. Pues de entrada se trata de introducir en la filosofía el contenido de la religión, de transformar en Logos el contenido del sentimiento, de hacer razón el contenido del espíritu. Cuando nos preguntamos por la razón de esa distinción entre el contenido y la forma obtenemos lo más granado del veredicto. Se trata de que Hegel ha visto muy claro que la positividad se alberga en el seno mismo de Jesús, vale decir, se ha elevado en el destino de Jesús a forma misma de la religión. Por eso, el contenido de la religión, el amor y el perdón, requiere una forma no-positiva que sólo el movimiento del concepto puede darle. Pues la contemplación filosófica es amor y perdón sin el elemento de la subjetividad finita. De esta manera, Hegel critica a la Ilustración, como Benjamin, porque no asume la experiencia religiosa. Eso justifica a Jacobi (p. 50), forzado por Kant a la periferia de la razón, al sentimiento, al espíritu cierto de sí en la creencia, que revela la escisión de la Ilustración (pp. 57-61) entre sabios y pueblo. Pero Hegel se distancia del sentimentalismo de Jacobi porque aquella crítica no puede asumir la forma de la religión, sino que debe entregar la hegemonía a la filosofía.

En el mismo espíritu de Jesús estaba ya anclada la positividad. Esta es la clave. Reyes Mate es perfectamente claro sobre la cuestión. El mismo Jesús produjo una escisión entre fe y vida (p. 35) que ya es el germen de toda positividad. Pues una fe muerta es la esencia de lo positivo. Las páginas centrales son aquí las 64-65. En ellas se descubre por qué el camino liberador, sostenido por el concepto de intersubjetividad del amor, se ciega. Pues la fe, como forma esencial de relación entre Jesús y sus discípulos, rompe la vida en la que debe crecer la auténtica intersubjetividad del amor y deja al sujeto a solas con su conciencia. La pregunta de por qué el cristianismo tiene un destino de positividad puede traducirse en esta otra: ¿por qué el cristianismo vio cegada la centralidad del amor como real y viva intersubjetividad? Y esto significa lo mismo que interrogar por qué el cristianismo tuvo que primar la fe como forma de vivir la intersubjetividad y construir una comunidad de fe, no de vida. Hegel tiene una respuesta doble y sencilla: porque Jesús tuvo que presentarse como hijo de Dios para ser escuchado, y tuvo que hacerlo porque hablaba a los hebreos. Esto es: por que tenía que llegar a almas judías. Con esto el diagnóstico se torna comprometedor para Reyes Mate: el destino de positividad ínsito en el cristianismo sería el alma judía del cristianismo que hay que destruir para poner en su lugar el Logos griego, fuente de negatividad y de movimiento heracliteano, verdadero reflejo del espíritu vivo, que sólo conoce el amor a la comunidad, no al objeto de fe. La cuestión está en la diferente hermenéutica del judaísmo que subyace a Reyes Mate y a Hegel. Y éste es quizás el punto más central. Reyes Mate parece tener una idea muy clara de lo que es Israel. Hegel tiene otra. Y no parecen las únicas. Ni mucho menos.

Veamos ese texto: "La referencia a la religión, traída inicialmente para fundar la intersubjetividad, acaba siendo sustituida por un fortalecimiento del sujeto en su rela-

ción con el objeto". (p. 65) El texto dice una verdad. Pero calla otra. Pues no sin serio desgarró se despidió Hegel de lo que ya considera ilusión de la religión del amor. Por lo tanto, no es el movimiento de la voluntad de Hegel el que sustituye la intersubjetividad por la afirmación del sujeto individual propia de la dialéctica amo-esclavo. Hegel no aplaude este torrente histórico que nos lleva de la promesa de intersubjetividad en el amor a la condena de la lucha (p. 69) de los individuos por su propiedad, por su objeto. Es lo que Hegel considera el Destino, lo que ya como necesidad ha acontecido en la historia. Reyes Mate consideraría el Destino como uno de los mitos más del tiempo que crece y se hace fuerte en una dirección, del tiempo que no puede ser clausurado y por eso, desde su consecuente visión judía es opaco a esta categoría.

Pero para Hegel —y para el que esto escribe— ese destino existe y es reconocible, y está en la misma entraña de la finitud humana. Cuanto menos podemos cifrarlo así: es el camino que se recorre desde la religión positiva de Cristo a la propiedad germana que funda el capitalismo. Y se trata de Destino porque todo entero está depositado ya en el primer paso, en la escisión entre fe y amor. Hegel lo ha visto claro antes que Weber, aunque a su manera, desde luego idealista (que Reyes Mate lo sabe, se demuestra en las págs. 81- 82). Hegel ha descifrado que la misma relación *en la forma de la conciencia* entre el antiguo creyente y Cristo existe entre el propietario y su propiedad. No un sentimiento vivo de amor, sino una fe en un objeto místico reconocido como exclusivo y privado. No es Hegel quien produce esta apoteosis mística de la subjetividad (p. 66) que se autoafirma en esa fe en un objeto invisible y accesible sólo a él. Él la narra. La cuestión profunda es que la fe, para Hegel, es la forma judía de relación con Dios, cuya estructura está ya diseñada en Abrahán, en ese errar por la Tierra sin encontrar una forma natural en que depositar amor, en esa compulsión a entregar todo ser finito —incluido su hijo— por la fe obediente en el Dios que lo ordena. Hegel, en su intento de rehabilitar la polis, de proponer la diferencia entre Jesús y Sócrates, en su genealogía de la secta y de la Iglesia a partir de la amistad y del amor, quiere ante todo escapar a un veredicto: que Occidente, el Occidente centrado en la nueva fe de la propiedad, ha cargado demasiado con la herencia judía, demasiado con la forma de la fe, demasiado con Jerusalén y que es preciso hacerse cargo de la olvidada herencia de Atenas, de su comunidad viva que limita la propiedad en la misma medida en que los hombres luchan por la república. Republicanismo y amistad, libertad y límite de la propiedad son las claves de la eticidad que Hegel introducirá, ya bajo mínimos, en su lógica del Estado. Como se ve, en todo caso, tenemos aquí contrapartidas incongruentes. Lo que para Hegel es lastre, la forma de la relación entre Dios y el Hombre propia de Jerusalén, para Reyes Mate es salvación.

6. EL PROBLEMA DE LA FINITUD Y LA UNIVERSALIDAD DE LA CULPA

Reyes Mate también confiesa implícitamente la centralidad de la lucha entre sujetos en la dinámica histórica. Incluso reconoce que hay una condena a vencer y ser vencido

(p. 69). Lo que le hiere en la posición de Hegel es su interés de narrador, su emancipación de todo interés que no sea el del Logos que mira y teoriza. Ya vimos que Reyes Mate asumía el principio crítico del interés de la razón. También dijimos que, de hecho, la diferencia que concede una razón de ser a su propuesta exige la existencia de los vencidos. Aquí podemos ver el punto de cruce de las dos posiciones. Desde luego Hegel podría reconocer que esta diferencia vencedor-vencido no procura universalidad (p. 70), pues ninguna tal se carga conscientemente sobre las espaldas del espíritu finito. Reyes Mate propone, como única salida, que la universalidad repose sobre las espaldas del vencido. “Esa universalidad de visión la otorga sólo el punto de vista del siervo. Es el punto de vista que escapa a Hegel” (71). Pero para Hegel el vencido es un espíritu finito más, tan ciego a la universalidad como el vencedor. Éste es el significado de que en Hegel no hay transcendencia salvo para el espíritu del mundo encarnado en el Filósofo.

Entregar al vencido la universalidad, para Hegel, no es sino hacerle vencedor. Esa es la venganza secreta que se describe en la dialéctica del amo y del esclavo, la que Nietzsche glosará sin reserva. Si el vencido es el que otorga reconocimiento, deja de ser el vencido y vence. Escapa a su situación pero no escapa al destino de vencer y ser vencido. Para Hegel, como para Antígona, ninguno de los dos es inocente, porque ambos han luchado, cada uno con sus armas. Pero los dos son culpables a la manera de la tragedia griega: porque han participado de un destino que les ha impuesto el combate. Por eso sufren. Pero no se avergüenzan de la lucha ni del daño: asumen su lucha y su derrota. No piden compasión, sino alguien que narre sus motivos. El problema es cuando un vencido no sabe por qué es víctima, cuando no recuerda haber luchado, cuando no existe relato alguno sobre su ruina, sino mera interrogación, mero absurdo.

La posición de Reyes Mate, su excéntrica respecto de Hegel, viene dada por la más terrible experiencia histórica de la Humanidad, los campos de Dachau y Auschwitz. El movimiento que toma un hecho histórico principio de una categoría es perfectamente legítimo, incluso para un hegeliano. Lo que la experiencia del Genocidio nos dice es que no sufren sólo los culpables. A no ser que alguien quiera cargar sobre los millones de muertos anónimos una culpa ontológicamente universal que proceda del mero hecho de existir. Desde luego el nihilismo se puede convertir en una potente herramienta legitimadora del exterminio: al fin y al cabo se colabora con el papel destructor de la Nada. Esta es la esencia de la relectura de Heidegger del Nazismo. En este sentido, las páginas dedicadas en el libro de la polémica de los historiadores alemanes son bien decisivas al argumento (p. 176), no un excursus. En ellas se celebra un nuevo combate contra Hegel, en otra clave. El problema trata de la novedad o de la continuidad histórica del horror. Definido desde los meros hechos, como quieren los historiadores, la masacre nazi fue un mero uso de la técnica al servicio de un política, dentro de una continuidad cultural poco receptiva para la diferencia. En todo caso incorpora un momento puntual de culpa, no transferible a los hijos. No cuestiona la continuidad de la identidad nacional, sino un acto de la misma (176-80). Estas son las tesis oficiales.

Resulta claro que así no se recoge el sentido epocal del nazismo, como experiencia

de la época. Pero al mismo tiempo resulta claro que para recoger este sentido antes es preciso otorgárselo. Lo que queda claro es la libertad humana frente al tiempo, la primacía del interés en la hermenéutica. Una vez más la primacía de la razón práctica. Desde las víctimas, sin duda fue un suceso epocal. El problema es saberse o no víctima, saberse o no afectado por el acontecimiento.

La clave del asunto no está en que sufrieran seres humanos que desde ninguna estructura ética pueden ser llamados culpables. Aquí desde luego no nos asisten las categorías de amo y esclavo, ni estamos en el universo de la lucha por el reconocimiento. Todo ello es verdad, y sin embargo no es lo decisivo. Lo tremendo se encuentra más bien en que, desde una posición kantiana, ningún espectador desinteresado puede permanecer indiferente, como mero espectador. Hasta el más frío espectador se puede y se debe convertir en víctima. Queda mortalmente herido en su sustancia humana. Alguien que presencia un documental nazi se pone a prueba: si no se avergüenza y se hace víctima, se descubre cómplice. Ser aquí alemán o no es irrelevante. El horror de Auschwitz será nuevo o no en su facticidad. Esto es lo de menos. Nueva es la presencia de un mal masivamente amontonado sobre los inocentes ante una conciencia de humanidad irrenunciable en su fuerza, duramente conquistada a través de los siglos. Lo que se debe exigir a los historiadores alemanes es confesar si comparten o no esa perspectiva de humanidad. Pues, siguiendo el modelo que Kant usó para la Revolución francesa, se trata de un fenómeno del que no se puede ser mero espectador, al que no podemos enfrentarnos como contempladores historicistas de una verdad objetiva, como portadores del espíritu absoluto, sino como carne de un espíritu muy humano. Lo discutible de los historiadores alemanes es que se comporten con ese hecho como meros historiadores. Otra cosa es que su interés, la formación de un estado alemán, imponga una lectura política de la historia nazi no centralmente relacionada con la lectura moral, en sí misma legítima siempre que la segunda quede a salvo.

7. UNA FALSA INSISTENCIA

Por tanto, en lo esencial estamos de acuerdo en el tratamiento del problema del Genocidio. Pero no en las consecuencias. Quizás lo más duramente aceptable de la retórica del libro sea la insistencia en las ansias insatisfechas (p. 206), los portadores de derechos no saldados (pp. 207, 210, 215), los gritos que reclaman justicia (p. 216), el pasado que no está presente (p. 209), el triunfo de la causa noble de los vencidos (p. 215), sobre los verdugos, toda esa retórica que no puede ocultar la diferencia amigo-enemigo (p. 215), y que resulta vacía en sus referentes últimos. Sin embargo, considero que se trata de una falsa insistencia en el pasado, por cuanto se trata de una estrategia para reconocer la comunidad del presente y sobre todo de una estrategia de futuro. Sólo alguien que tiene sensibilidad para las víctimas del pasado sabe reconocer las víctimas que cada nuevo presente trae consigo y proponerse un futuro. Bloch ya lo dejó bien claro: "la filosofía no conoce ningún pasado fuera del que aún vive, del aún

no resarcido". Por eso se trata de una "filosofía del futuro, y por tanto del futuro en el pasado" (*Das Prinzip Hoffnung*, Berlín, 1953, I, 19).

El énfasis no se pone sobre lo pasado como tal, sino sobre la víctima *qua* víctima. La víctima del pasado, hegelianamente hablando, es la víctima esencial, la que diluye toda ilusión de que habrá un mundo sin víctimas. La memoria es necesaria para imponer un nuevo sentido de la comunidad en el presente, en la medida en que nuestra posición privilegiada se contempla asentada *esencialmente* en la violencia, como muestra el pasado. Por eso el recuerdo configura esta comunidad, de índole religiosa, volcada al presente (p. 210).

El problema se concentra sobre la realización política de esta comunidad. Pues no puede ser únicamente la reconciliación con Israel (p. 169) en Alemania o en España, o la revisión de las masacres coloniales en América. La realización política de esta idea de la comunidad no puede tampoco reducirse a una crítica de la política de reunificación del Estado alemán (p. 185). Tiene que ser la realización de la promesa de dicha y de la voluntad de dignidad. Pero sin remitirse a estrategias de compensación, ni al carácter evolutivo de la especie humana (p. 191), ni a la mediación del progreso. De hecho, la realización tiene que romper su estructura de promesa, que a fin de cuentas mira también al futuro. Este tema, en el que Reyes Mate ve el problema clave de la filosofía de la historia (p. 192), no se resuelve claramente en el libro. Pues el autor cambia el sentido de las dos nociones tradicionales de la filosofía kantiana, la de dignidad y dicha, haciendo difícil la comprensión.

Para Kant dignidad es lo conquistado en la dimensión moral de nuestra acción. Felicidad es el estado subsiguiente, gratuitamente entregado tras una acción moral, en el que la naturaleza ofrece sus dones. En cierto sentido, la dignidad moral efectivamente tiene que ver con el sufrimiento, mientras que la felicidad tiene que ver con lo recibido como don, en la línea de una utopía de reconciliación con la naturaleza. En este sentido, ser digno de la dicha nunca se puede hacer a costa de los no dichosos, desde luego. Sino a costa de ser moralmente bueno, vale decir, en Kant nunca. Por eso al final, la dicha se recibe como un don que se da por añadidura del trabajo moral y sin mérito cierto contraído. Naturalmente, el trabajo es el final de la relación entre ética y felicidad en Kant, como en todo buen burgués. Y sobre el trabajo se funda una política sólida, basada en una regulación social de la insociable sociedad en el *comercium*.

Entonces comprendemos que la distancia de Kant con las nociones de Reyes Mate es notoria, a fin de cuentas. Pues el método de emancipación no es sino asegurar la condición civil de hombre libre, una praxis política finalmente institucional canalizada por la frialdad del deber, no por el calor de la compasión. Esta nota quizás sea de interés para confrontar los dos universos. «Basta reflexionar un poco y siempre encontraremos una culpa que hemos contraído de algún modo frente al género humano (aunque sólo sea a causa de los privilegios de que gozamos, a base de la desigualdad de los hombres en la constitución civil, a causa de la cual otros tienen que sufrir tanto mayores privaciones) para que no reprimamos la noción de deber entregándonos a caprichosas fantasías sobre lo meritorio. [Por eso] es muy aconsejable elogiar acciones

de las cuales se trasluce una intención y humanidad grande, desinteresada y solidaria. Pero en ellas no debe llamarse tanto la atención en la elevación del alma, que es muy efímera y pasajera, cuanto en la sumisión del corazón al deber, de la cual cabe esperar una impresión más duradera porque trae consigo principios (mientras aquella sólo arrebatos)» (Kant, *Metodología de la Crítica de la Razón Práctica*, nota)

Reyes Mate no puede apostar por esta vía. Ni por ninguna que se le parezca, en la medida en que asuma el *status quo* presente como punto de partida. Sólo cuando comprendemos este punto encontramos el sentido de una política negativa anclada en la religión. El concepto central de esta política es la noción de *novum*. Como puede suponerse, entrar en el *novum* supone quebrar el presente (p. 203). Rechazar lo dado, exigir la negatividad respecto del presente es algo perfectamente comprensible. De hecho constituye la clave de toda actitud religiosa. En esa espera de la irrupción de la gracia veo yo ese momento tan fugaz que no deja tiempo a la valoración ni al análisis, «tan imprevisible que no hay forma de integrarlo en los sistemas que habitualmente usamos y conocemos» (p. 214). Su actitud es la comprensión de la equidistancia que toda generación tiene respecto del horror. La oración es ciertamente el recuerdo. *Andacht, andenkem*: en el alemán se dice bien claro. En la memoria se produce la ruptura con el mundo y con el siglo, con el presente. Todo esto ciertamente es impensable al margen de la tradición religiosa. Pero o ésta es la realización política o no se ve otra. La cita de Adorno es clara: «no hay mejora humana imaginable que puede hacer justicia a los muertos». La realización de esta política no es una mejora política externa, sino el cambio personal interno que reverbera en nuevas relaciones humanas.

Ahora bien, la propuesta viene lastrada por la misma expresión, por la misma contraposición externo-interno. En el fondo son todos caminos para recuperar la diferencia entre inmanencia y transcendencia, la posición intramundana o extramundana. Se puede hacer saltar el tiempo del mundo en esta *jetztzeit*, pero a costa de no intervenir en él. Lo que no se puede es reconstruir una totalidad religiosa que encierre en sí el mundo secular de la política. Como no se puede construir una totalidad ética que encierre en sí el mundo de la religión. Ni una política que encierre en sí el mundo de la moral o de la religión. *Pues no hay totalidad en el ámbito del hombre*. Debemos elegir entre el mundo y la religión *en el sentido propuesto*. Pero no se puede salvar al mundo en su totalidad desde la religión ni llegar a la religión desde el mundo. El politeísmo del mundo puede ponerse en paréntesis desde un monismo judío. Pero siempre que este único Dios se convierta en un Dios que no es de este mundo. Esto se llama transcendencia, una transcendencia que se niega a un monismo del Bien capaz de prometer una reconciliación global con el mundo. Por el contrario, en el caso de que se imponga un monismo intramundano, y hay que establecer que éste es *otro* espíritu del judaísmo, como quiere Bloom, tiene que ser un monismo del bien y del mal, un monismo que supera el gnosticismo, pero que no clausura sus efectos. Sólo otra *judische Stimme*, la de Hans Jonas, en su *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, ha resuelto el problema, pero curiosamente tal y como lo resuelve Schelling en su revisión del mito kantiano de la Libertad, algo bien lejano de la centralidad de la compasión.

8. UNA TEOLOGÍA NEGATIVA RADICAL

Desde mi punto de vista, los problemas de la propuesta de Reyes Mate proceden de Benjamin. Sus Tesis de la Filosofía de la Historia alcanzan una expresión límite de esa religión laica que siempre albergó. Tan radical, tan grande, tan formidable y desesperada, que nadie puede urbanizar; escrita en una soledad irreparable, en un Campo de los Olivos intransferible, sólo experimentable en el más consumado abismo. La negatividad de esta propuesta procede de la desesperación que la sostiene. En esta experiencia no puede ni siquiera pensarse en que se salde la injusticia. Éste es el punto que escapa a Reyes Mate. Esta filosofía no contiene esperanza alguna, ni futuro, ni causas nobles que finalmente sean victoriosas. Es desesperación en estado puro, y ahí reside su inmaculada grandeza. Cuando se escribe en la pág. 215: «Y ellos no habrán muerto de nuevo en vano si su causa triunfa en la posteridad», Benjamin, y cualquier lector que se haga cargo de las Tesis, esto es, que se haya asomado a su experiencia, quedarán sorprendidos: ¿Cómo va a triunfar la causa de los vencidos? La causa de los vencidos no puede triunfar, o debe ser ya eternamente la causa de los vencedores. Y por eso al desesperado y sólo al desesperado le está dada la posibilidad de abrazar a todos los vencidos del tiempo y de la historia y abrir en su pecho la grandeza que sólo puede albergar un Dios. Claro que el enemigo vencerá de nuevo y siempre. La misma injusticia volverá a ocurrir. Pero sólo un tiempo. La fuerza mesiánica *de la naturaleza*, que nos lleva a la muerte, es la ironía final del Dios que también mata al vencedor, como dicen que Dios intentó matar a Moisés cuando realizó su mandato. Pues sabía que su triunfo, como cualquier triunfo del tiempo, ya estaba a su vez lleno de sangre.

Sólo un vencido que no podrá jamás ser vencedor: esto es lo que le está dado recordar a un desesperado. Pues él mismo es un vencido cuya victoria es imposible. Sólo así se forja una comunidad y se desea la ruptura del tiempo por manos no humanas. El desesperado lo es a fuerza de saber que no puede esperar una victoria más que viéndose en el lado de los verdugos. Por eso su desesperación es un síntoma de comunidad y de fidelidad, no de venganza. Por no romper la comunidad a la que pertenece como vencido, se desespera y se niega a la acción. Ésta es la opción diamantina de la religión, tremenda, abismática, y al mismo tiempo alegre y humilde. Cuanto más comprendo esto, menos entiendo cómo el ejercicio de la política puede pasar hoy por esa experiencia. (p. 218) En estos abismos se abre un horizonte que nada tiene que ver con la política en el sentido de esfera de acción en el mundo. Lo que pueda traer para un hombre así el *kairós* cargado de realidad de cada presente político es una mediocre repetición de lo mismo: violencia e impiedad que sólo se podrá *reducir* con las categorías *paganas* de la ética de la responsabilidad -una categoría de la que Reyes Mate no quiere como es natural ni oír hablar, a mi juicio equivocadamente. Pues el hombre religioso no es el único hombre posible, incluso aunque reconociéramos que es el más verdadero.

9. ESTACIÓN TÉRMINO: H. JONAS

Mientras la oposición se dé entre Hegel y Benjamin, Atenas y Jerusalén se opondrán como enemigos. Pero en el fondo esto viene a decir algo muy sencillo: la historia no acaba en la *Erlösung*, ni el perdón llega a ser categoría central de la Fenomenología del Espíritu en la Tierra. Frente al perdón, que se produce al final del relato, se alza la deuda no saldada. Frente a la lucha que se sabe trágica, la compasión que se queda al margen. Frente al vencedor que se sabe ya vencido, el vencido que jamás se imagina vencedor. Demasiado duro, demasiado rígido, demasiado gnóstico, quizás demasiado poco judío, me parece este planteamiento. Pues presenta la relación inmanencia-transcendencia apostando meramente por la trascendencia y sus efectos sobre los hombres.

Quiero decir que no es necesaria una comprensión de la cultura hebrea en estos términos. Como ya he dicho, Harold Bloom tiene otra idea del judaísmo. Una por cierto radicalmente romántica, que reconstruye el monismo desde la ironía, desde la *identitas oppositorum*. Una que puede pactar con cierto idealismo. Pero tampoco me interesa esta posición, diseñada desde la centralidad de la crítica estética. Yo deseo mediar entre Hegel y Benjamin con una propuesta hebrea con la que este crítico, que no es hebreo, se siente también un poco en casa. Es la de Hans Jonas. Viene contada en un mito, una variación de la doctrina del Tzimtzùm que ha pasado desde Yitzchàq Luria a la Kabbala, hasta que Scholem la ha rehabilitado. Según este mito, Dios se ha contraído en su propio ser, ha abierto el espacio de la nada para crear el mundo y se ha autoalienado en él. Ha renunciado al propio ser, se ha despojado de la propia divinidad para reencontrarla de nuevo en la odisea del tiempo, concediendo así autonomía al mundo. En esa tarea divina de reencontrarse en el tiempo, el hombre tiene su función. Pero en la medida en que Dios se ha retirado a una trascendencia impotente, justo porque ha entregado poder y libertad al hombre, que Dios se reencuentre en el tiempo depende de la propia libertad del hombre. Esta es su responsabilidad. Por eso Dios mismo sufre de impotencia para reencontrarse a sí mismo, como sufre el hombre. Por eso Dios mismo arriesga su destino, pues debe someterse generosamente al devenir del hombre. Por eso Dios deviene en su experiencia con el mundo, rompiendo la idea griega de Dios estable, y rompiendo la idea griega del eterno retorno. Este Dios no es omnipotente, sino un Dios cuya potencia depende de la relación con el hombre. Es un Dios que sólo llega a ser comprensible si renuncia a la omnipotencia y conserva el atributo de bondad. Por eso es posible pensar y comprender el mal del hombre desde la libertad. No hay aquí huella del agnosticismo: concediendo al hombre la libertad, Dios ha renunciado a su potencia. Haciendo al hombre a su imagen y semejanza, Dios comparte la responsabilidad del hombre y sufre por ella. El mal es la posibilidad de la libertad autónoma dirigida contra la creación, en la medida en que así se pone en peligro el reconocimiento de Dios en su mundo.

La clave de este mito es que ya no le toca a Dios dar, pues lo dio todo. No le toca al hombre esperar en él, porque ya le entregó el poder y la libertad. Ahora le toca al

hombre actuar por sí mismo, jugársela como antes ya se la jugó Dios mismo. Auschwitz fue una jugada, una por cierto de la que el hombre tiene que responder ante otros hombres para que reconduzcan su jugada hacia una mejor libertad. Y sin embargo, después de Auschwitz, Dios no ha cancelado su generosidad con el mundo, sigue esperando del mundo, lo sigue dejando abierto. ¿Por qué es así? ¿Por qué sigue esperando del mundo? Esta es la parte del mito que yo sobre todo subrayo y suscribo. Se trata del enigma de los Treintiséis sabios del Talmud Sarchedrin 976 e 45b y del Talmud Chullin 92a. Son los treintiséis justos de los hebreos y de los gentiles, que deben existir en toda generación y gracias a los cuales Dios queda compensado, los justos «gracias a los cuales existen los pueblos de la tierra». Los justos «cuya santidad puede contrabalancear una culpa incalculable, saldar la cuenta de una generación y salvar la paz del reino invisible». Una culpa que se presenta puntualmente en cada generación debe ser saldada por los setenta y dos justos de cada generación. Pues si no existieran estos justos la tierra temblaría y se perdería para siempre.

Miradas así las cosas, en Auschwitz el milagro no se debía esperar de parte de la irrupción mesiánica de la divinidad, sino «de las acciones de los justos, que pertenecientes a otros pueblos, en modo alguno de forma aislada y frecuentemente de modo desconocido, aceptaron el extremo sacrificio por salvar, aliviar, y si no estaban en grado de hacer otra cosa, compartir la suerte de Israel». Estos justos anónimos, que existieron, porque la vida sigue, son el milagro; estos momentos de irrupción anónima del sacrificio puntual son el milagro. Este uso de la libertad es el milagro. Este judaísmo nos libra de la gran esperanza en un gran Mesías, y lo hace depender todo de la bondad concreta de actos libres y responsables, anónimos pero no por eso menos contados. No se hace eco de las palabras de Job, que pide un Dios potente y vengativo, sino de uno que se va reuniendo a sí mismo con las pequeñas buenas obras de la libertad humana, esperando pacientemente que se cumpla el milagro de volver a renacer. Es el Dios, por tanto, al que pueden orar tanto los hebreos como los paganos, los creyentes como los incrédulos, los justos como los injustos. El Dios judío que cantara el patrón de los griegos entre nosotros, ese Goethe que dice, como nos recuerda Jonas,

«la alabanza que ante Dios se balbucea
allí, en los círculos de los círculos,
permanece reunida».

ENESIDEMO