

sustentan los saberes políticos y sin plantear dos objeciones a Bueno, por un lado el que reduzca las ciencias políticas a la antropología política de manera casi exclusiva, obviando los análisis politológicos contemporáneos y por otro el que su versión del materialismo político deja sin fuerza propia a la actividad política que

debe extraer su energía de las actividades primarias. Pensamos que un materialismo consecuente debería ser capaz de captar la capacidad operativa de la política que aunque no es omnipotente sí que puede desarrollar una actividad autónoma capaz de influir decisivamente en las actividades sociales, productivas y culturales.

<i>Capas poder</i>	<i>conjuntiva</i>	<i>basal</i>	<i>cortical</i>
<i>Ramas del poder</i>			
<i>operativo estructurativo determinativo</i>	ejecutivo legislativo judicial	gestor planificador redistribuidor	militar federativo diplomático

EL VALOR SUBVERSIVO DE LA MEMORIA

Carlos Gómez Sánchez
UNED, Madrid

R. MATE, *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos, 1991, 238 pp.

Como casi todas las herencias, la de la Ilustración es polémica. Mientras que para algunos sus ideales aún se mantienen vigentes, pese a las insuficiencias que hayan mostrado, a otros se les antoja en un proceso de coma irreversible, por lo que ya se aprestan a pensar dónde invertir su legado, lo que tampoco es objeto de unánime sentir. Y así las actitudes se reparten entre superaciones postmodernas, retornos premodernos, obstinaciones en la Modernidad, pese a sus carencias, cuando no en sueños fundamentalistas, cancelación de

los fueros de la razón en nombre de varias modalidades de irracionalismo, o reclamación de esferas de realidad y de valor que el proceso ilustrado habría descuidado, a veces por el simple expediente de recurrir a alguna de las múltiples ofertas de sentido que, desde el ocultismo a las diversas y variopintas manifestaciones de la magia, pululan a nuestro alrededor.

Quizá por eso el momento lo que requiere es ante todo un proceso de crítica que nos ayude a comprender tanto la génesis de esas incertidumbres cuanto las posibilidades que nuestro presente ofrece. Crítica que no por apasionada ha de dejar de mantener la distancia que nos permita discernir los hilos fundamentales de esa trama, sin

dejarse arrastrar por el torbellino de confusión que la misma ofrece a primera vista.

Algo así es lo que intenta Reyes Mate en su libro *La razón de los vencidos*, al tratar de detectar, en los orígenes mismos de la conciencia ilustrada, algunas de las deficiencias que después resultarían abrumadoras en el desarrollo del mundo moderno. Pero apuntar a ellas no le hace desistir del proceso ilustrado mismo al que se quiere repensar desde la voluntad de actualizar su proyecto histórico y político originario.

El libro se articula en tres secciones, dedicadas sucesivamente a la filosofía de la religión, la filosofía moral y política, y la filosofía de la historia, y articuladas en torno a la reflexión que, tempranamente, Hegel hiciera de la Ilustración.

1. Razón y religión

Filosofía de la religión en primer lugar, pues, en efecto, la crítica hegeliana de la Ilustración *insatisfecha* trata ante todo de reflexionar sobre el binomio más sustantivo de la modernidad, que sería el ofrecido por la polaridad razón-religión.

Hegel parte de que el celebrado triunfo de la Ilustración sobre la religión no habría sido logrado sino al precio de renunciar la propia Ilustración al conocimiento de la verdad, al vaciar la fe de contenido. La alternativa no es sino un *pensar abstracto* que logra reducir el cielo a la tierra, pero se muestra incapaz de hacerse con el núcleo de verdad aludido en la religión. De ahí que *Ilustración frustrada* se refiera ante todo a la incapacidad de la Ilustración por entender el significado de la religión: sin lograr interesar al corazón el pensar abstracto no apaga sin embargo la sed de absoluto. Pero la única vía que le deja es la del sentimiento, desentendiéndose la razón de todo ello. Frente a esa situación la exigencia de la filosofía es la de superar el formalismo y recuperar su tema, que se ha

refugiado en la religión, aunque sea bajo la forma de la representación.

Probablemente para muchos este ejercicio de filosofía de la religión esté fuera de lugar, por cuanto sería la propia disciplina, o, si se quiere, el propio asunto, el que sería un asunto trasnochado. La religión es algo, en su sentir, definitivamente superado que, todo lo más, solo merecería la atención de una benevolente curiosidad erudita. Pero el defecto de estas apresuradas *superaciones* es que no suelen ser sino *represiones* de temas y problemas, y, en cuanto tales, no pueden evitar que lo reprimido vuelva, presentando a veces la mueca grotesca que hoy efectivamente muchos movimientos de diverso signo adoptan. Pues el problema de un duelo mal resuelto, es que el superviviente se condena a vivir a la sombra del objeto perdido, o presuntamente despachado, que, a su hora (y todo parece indicar que nos encontramos en una de ellas), tomará cumplida venganza del portazo con que se le pretendía despedir.

De ahí el interés del replanteamiento que Reyes Mate quiere hacer tanto de las preguntas hegelianas (¿ha absorbido realmente la razón ilustrada los contenidos vehiculados con anterioridad por la religión o más bien los ha preterido?, ¿supone el mantenimiento de la religión la negación de la capacidad especulativa de la razón?) cuanto de sus respuestas, si bien nos inclináramos a pensar que el centro de gravedad está para nosotros más bien en las primeras que en las segundas. Pues como el propio Reyes Mate indica, por más que el punto de partida de Hegel no careciese de fuerza y originalidad, su punto de llegada vuelve a revelarse más bien como un fracaso. Pues, pese a las dudas del propio Hegel, la interpretación especulativa del cristianismo que acaba por prevalecer hace que la especificidad y singularidad de su figura central, es decir, del propio Jesús, se escape a través de la malla conceptual con que se pretendía entenderla. Y por más que no se deje de

insistir en el luto y el dolor del Viernes Santo, en el infinito calvario de lo negativo, como condición de acceso a la trompetería pascual, el caso es que al final ésta prevalece, sin que, por otra parte, aquello que se pretendía entender lo haya sido realmente. Más bien queda reducido a un momento de un despliegue necesario, a una categoría dentro de un proceso dialéctico global. Con lo que la particularidad del propio Jesús se esfuma.

Con ello, además, la causa pendiente de la víctima Jesús queda sofocada. Sus derechos relegados —y los de tantos otros vencidos— se convierten en el *precio de la historia*, y, astutamente (como es el caso), la astucia de la razón se desembaraza de huéspedes tan incómodos, para arrellanarse, después de un cierto ajetreo, en el triunfal carro del progreso.

Si Habermas ha reprochado a Hegel el haber abandonado el camino de la intersubjetividad por el que podía haber transitado, para quedarse todavía en los moldes de una filosofía de la conciencia, Reyes Mate recuerda la dialéctica del amo y el esclavo en la que no hay sujeto sin reconocimiento del otro. Pero, más allá de Habermas, insiste en que ese otro no interesa ahí por sí mismo sino sólo en tanto que confirma el presunto sujeto. De ahí que uno de los lastres fundamentales que encuentra en su elaboración sea olvidar la interpelación que el otro hace no en tanto que confirma la conciencia de un supuesto sujeto, sino en cuanto que la propia constitución de éste depende de la de aquél. Por eso, frente a la apología del consenso y la simetría habría que hablar del valor del disenso, del genio de la diferencia y la asimetría. Pero si queremos rastrear ese valor haremos bien en volvernos de la tradición griega al profetismo de Israel, que no ha dejado de insistir en la injusticia y la asimetría real sobre la que la sociedad se montaba. Frente a la pretendida universalidad y reconciliación que hace abstrac-

ción de las diferencias dejándose llevar por el supuesto de una racionalidad cuyo eje es la armonía es preciso recuperar el espíritu judío que toma como horizonte interpretativo la realidad en sus diferencias, injusticias y sufrimientos a fin de que nuestras construcciones teóricas no lleven la marca del triunfo del explotador sobre los vencidos. Es decir, recuperar la tradición del disenso que viene de Jerusalén frente a la apología del consenso que viene de Atenas. Pues es ese consenso que olvida las asimetrías reales el que pretende apagar los derechos de los vencidos y el que llevó a condenar en nombre del orden establecido a ese disidente que fue Jesús.

Por todo ello, el largo viaje de Hegel no acaba sino en un fracaso: «En ese itinerario hay etapas que no se pueden olvidar: cuando critica la vaciedad de la Ilustración y busca substancia en una concepción histórica de la verdad [...]. Si al final ni la razón es tan histórica, ni la reconciliación entre las partes escindidas, posible, ¿no será porque se quiere someter a la religión a un tratamiento racional que acaba anulando sus virtualidades? De Hegel hay que retener la idea según la cual la crisis de la Ilustración tiene su clave en el tratamiento de la religión. Y si no hubiera otra manera de entender la religión que la que aquí propone Hegel, habría que concluir que los males de la Ilustración son incurables. Pero de lo dicho se desprende que más entendió Hegel de Atenas que de Jerusalén» (pp. 82-83).

2. Ética y política

Ese empobrecimiento se va a manifestar también en el campo de la ética política. En realidad, estos términos unidos así, sin transición, nos suenan hoy ya problemáticos. En efecto, la presunta armonía de los mismos en el marco de la *pólis* griega se ha disuelto en el mundo moderno, al haberse introducido la subjetividad y el concepto

de autonomía del individuo, de forma que ética y política se nos presentan hoy en tensión, si no escindidas. Con lo que, en el extremo, nos encontraríamos con planteamientos éticos que conservan la pureza del ideal y del deber a costa de renunciar a la operatividad, so pretexto de mantener las *manos limpias*, y resoluciones políticas que se pretenden *eficaces* al desentenderse de las prescripciones éticas o reclamar para sí un estatuto especial de ética, que es tanto como conculcarla.

También aquí es preciso volver la mirada hacia los planteamientos hegelianos, pues el conflicto entre eticidad y moralidad, que ellos trataron de superar, sigue en pie según manifiestan la polémica entre liberalismo y comunitarismo o los desarrollos habermasianos. Habermas, en efecto, ha tratado de reformular la moral kantiana teniendo en cuenta las objeciones de Hegel y con ello ha desplazado el peso desde lo que cada cual en su conciencia puede considerar universalizable hacia lo que todos de común acuerdo estimen que lo es, en una discusión irrestricta sobre los intereses de todos los afectados que no obedeciera sino a la fuerza del mejor argumento.

Pero, independientemente de la cuestión de cómo lograr una discusión simétrica en un mundo presidido por brutales desgarreros, Reyes Mate recela del proyecto habermasiano al recoger la crítica de J. Muguerza según la cual el necesario consenso en que la discusión habría de desembocar parecería llevarnos a una situación de monoteísmo valorativo en la que no habría lugar para el disenso, para la posibilidad de decir «no» que el individuo tiene derecho a ejercer frente a la decisión adoptada por cualquier mayoría, por abrumadora que ésta fuere. Posibilidad de disentir en la que no se trataría, claro es, de imponer a la mayoría los propios criterios, pero en la que asimismo se rechazarían aquellos acuerdos que fueran contra los principios éticos

del disidente, por cuanto las mayorías también pueden legislar injustamente y oprimir a una minoría, aun cuando ésta sólo estuviese compuesta por un individuo. Individualismo *ético* que Muguerza quiere apoyar en la segunda de las formulaciones que Kant hizo del imperativo categórico (según la cual, y como es sabido, ha de tomarse al hombre siempre como un fin y nunca como un mero medio), al que gustosamente denominaría como *imperativo de la disidencia*.

Pese a recorrer un buen trecho con él, Reyes Mate estima que (pese a las matizaciones que J. Muguerza introduce en su argumentación a fin de que *ese* individualismo ético no se confunda con el solipsismo —pues las decisiones éticas se toman siempre, en última instancia, en la soledad, lo cual no quiere decir que hayan de ser insolidarias—) quizá ahí se confunda autonomía con bastarse a sí mismo, de tal modo «que el otro ni le quita ni le pone nada» (p. 134), pues «aunque para el *individualismo ético* el disidente es aquel que no está dispuesto a tolerar nunca ser tratado ni tratar a nadie como un medio, parece que él se sitúa al margen de toda relación de dominación o instrumentalización» (p. 131).

Aunque yo creo que el individualismo ético de J. Muguerza no apunta tanto a la cuestión de la constitución del sujeto moral cuanto a hacer hincapié en el hecho de que, se constituya como se constituya, es en definitiva el individuo la fuente de toda moralidad y, por tanto, su árbitro supremo, no es este el momento de seguir esa controversia,¹ sino el de indicar que, para salvar las dificultades que encuentra en las éticas comunicativas, Reyes Mate recurre al sentimiento de compasión, ya reivindicado por Horkheimer, en cuanto sentimiento de solidaridad con el necesitado. Lo moral entonces supone una relación intersubjetiva que no es el resultado de un acuerdo simétrico sino el reconocimiento

de la relación de implicación en que se encuentran víctimas y verdugos, explotadores y explotados, pretendidos sujetos morales y hombres a los que se ha privado de su humanidad. Gracias a ese reconocimiento el otro no es sólo alguien privado de su dignidad al que se puede ayudar, sino que el logro de esa su dignidad no sólo le afecta a él sino asimismo al pretendido sujeto: «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» (p. 19).

La compasión así no es sólo una atención, un *mecanismo compensador*; afecta también a los sujetos en su constitutividad moral. Y es el continente de sentido que ese concepto expresa el que queda fuera del universalismo de las éticas dialógicas —pese a que Habermas reconoce que es la intuición que estaría en la base—, puesto que el acuerdo logrado en ellas es fruto de la voz y la palabra, pero con ellos se excluye a todos aquellos a los que el dolor y la humillación ha dejado sin voz, por lo que «si la filosofía moral en su proceso de reflexión disuelve el sentimiento moral que le sirve de base y de intuición primera, se frustra» (p. 141).

No obstante, cabría preguntar si —pese a las dificultades y limitaciones que las éticas dialógicas presentan— no se recoge en ellas, en cierta medida, ese aliento por el que apuesta Reyes Mate, pues, en la discusión acerca de los intereses generalizables habría de tenerse en cuenta no sólo los de los participantes sino asimismo los de los posibles afectados, aunque éstos, sea por la causa que fuere (y como sucedería en el caso de atender a los derechos de las gene-

raciones (venideras), no pudieran expresarlos. Por otra parte, la insistencia en la compasión como sentimiento moral central, al que se trata de deslindar de un mero sentimiento de benevolencia premoral (p. 151), no olvida otros componentes —o, si así se quiere, sentimientos— que serían al menos tan centrales como él pero que responderían a un registro diferente. Yo diría que ese registro es no el de la menesterosidad, el de la extrema vulnerabilidad, por decirlo con Habermas, que a todos nos acompaña en el curso de nuestra vida, sino uno de tono positivo que podría denominarse de muy diversas formas, fuese con el nombre clásico de la alegría de Spinoza (aunque no forzosamente en su sentido), o con otros afines que tuvieran que ver con el campo de la plenitud, el entusiasmo y, si se quiere, hasta la exuberancia. Y si es cierto que son aquellos límites los que es preciso subrayar, puesto que son los primeros que nos gustaría olvidar, no es menos cierto que una acentuación unilateral en los mismos sería injusta con una descripción del hecho moral. Este no arranca sólo de las deficiencias y carencias, sino asimismo de la generosidad, del desbordamiento, como la solidaridad y el entusiasmo manifiestan en primer lugar. Pues, si no, se corre el peligro de caer bajo los golpes de la crítica nietzscheana, probablemente unilateral en sí misma, pero cuya unilateralidad nunca nos debería hacer olvidar los momentos de verdad que contiene, a fin de que nuestra compasión no tenga en efecto que ver con «ese sentido morboso para el dolor y esa incontinenencia repugnante en la queja» que él denunció. De forma que, a fin de cuentas, podríamos acabar haciendo, en efecto, una defensa de la compasión pero —habría que añadir— «en contra de sus entusiastas».

No se aplicarían estas observaciones al caso del libro de Reyes Mate (y menos, desde luego, a su autor, poco morboso

para con el dolor, aunque sensible a él), si bien no por ello quieren dejar de señalar un peligro que la utilización de ese discurso puede conllevar. Por lo que a las tesis sustentadas en la obra se refiere, se está lejos de utilizar la compasión como un lugar donde ubicar las propias debilidades y apatías, pues precisamente es la compasión la que habría de romper un cierto cerco apático que se reprocha a las éticas dialógicas, para tener el arrojo de acercarnos a una ética, intersubjetiva sí, «pero no simétrica, sino de acuerdo con la asimetría real» (p. 145). El valor, en fin, de hacer caso a esa vulnerabilidad que gustosamente trataríamos de ocultar, a fin de preservarnos imaginariamente de ella. Con el resultado de que, al hacernos insensibles para el dolor y preservarnos de la devastación y de la muerte, nos incapacitamos asimismo para la vida.

Pero en la reivindicación de esa dialéctica de nuevo es preciso que volvamos nuestra mirada hacia la tradición judeocristiana. Como en su día resaltara P. Aubenque, nada más lejos del Dios amor de los cristianos, que el Dios apático de Aristóteles. La imagen de Dios en el cristianismo no es la de aquel que, en su indiferencia, sólo puede pensarse a sí mismo, sino la de quien, por tomarse en serio lo diferente y lo extraño, se mueve paciente y apasionadamente por él. El principio que rige esa cultura no es el de que «lo igual se asocia a lo igual», según pensaba Aristóteles, sino asimismo el de que lo diferente conoce y se asocia a lo diferente. En consonancia con ello, la cultura judeocristiana no aspira a una universalidad lograda entre los iguales, sino a una universalidad real que no quiere dejar fuera de sí lo maldito, lo proscrito.

En efecto, como ya hace años subrayara J. Moltmann (uno de los inspiradores de la teología política, junto a J.B. Metz, al que Reyes Mate sigue en diversos momentos), lo auténticamente escandaloso para todo

humanismo que el cristianismo contiene es decir que en su figura central, el Crucificado, es donde se manifiesta tanto el verdadero Dios cuanto el verdadero hombre. Pues comparado con el ideal humano griego de lo bueno y lo bello, en Jesús se da a conocer más bien exactamente lo contrario, al hablar de Dios a los despreciados y sin dios, al hacerse hermano de los miserables y proclamarles como la sal de la tierra.

Es cierto que, en el mundo moderno, y dentro de la tradición marxista, se ha dado un planteamiento similar, en virtud del cual un no-sujeto es invocado como sujeto de la historia. «Pero —apunta Reyes Mate— hay una diferencia de peso: 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» (p. 20).

Se trata pues del reconocimiento de la humanidad en medio de la inhumanidad. Pues, para decirlo con la expresión luterana, sólo en el reconocimiento de la común carencia de humanidad, es como el hombre puede dejar de tratar de agigantarse y hacer de sí un dios que oculta su menesterosidad a sí mismo y a los demás, a los que tratará de dominar, para encaminarse a su verdadera humanidad cabe los otros. Es esa situación que nos posibilita a todos lo humano, la que se manifiesta ante todo en los indefensos y entregados a la nada. En todos aquellos «condenados de la tierra»,

con los que no puede hacerse ningún estado ni ninguna revolución.

Eso no quiere decir, obviamente, que ese planteamiento ético, carezca de implicaciones políticas. Al contrario, desde el momento en que cuestiona la desigualdad real, la ética compasiva tratará de remover los obstáculos que impiden de hecho la dignidad a los seres humanos y, por ahí, se convertirá asimismo en ética política.

3. La razón anamnética

Por eso, finalmente, aparecerá la necesidad de una filosofía de la historia que no sea ontología del presente, como en su curso mayor lo ha sido la de la modernidad. Lo que se traduce en una cierta incapacidad de trascendencia, pues al pretender negar el pasado o hacer de él un mero eslabón hacia nuestro presente, tampoco el futuro puede aparecer con claridad. Y en lugar de hacia el *novum* el esfuerzo se consume en la mera repetición de lo ya dado, en banal suma y sigue.

En realidad, la apertura hacia el futuro está condicionada por la que se tenga cara al pasado. Claro que éste no ha de verse sólo desde la perspectiva continuista que hace de él la serie de peldaños que culminan en nuestra cima, sino atendiendo al enorme *precio* del presunto progreso. Es decir, atendiendo al pasado de las víctimas, de los vencidos —aunque, obviamente, no todo vencido sea un víctima (cf. p. 217)—. Frente a la mirada hacia el pasado que ejercita el modelo evolucionista,

se reivindica aquí un modelo mesiánico o apocalíptico tomado de la visión benjaminiana de la historia como *interrupción*,² construida a su vez sobre el concepto judío de tiempo que prefiere el recuerdo a la razón, en la medida en que esa razón se alce al margen del destino de todos y cada uno de los hombres, de las voces silenciadas y de los derechos pisoteados que pueden sin embargo irrumpir en nuestro presente como una débil fuerza mesiánica capaz de quebrarle y, en ese sentido, de abrirle.

De este modo, a ciencia y continuidad se oponen memoria y ruptura desde un recuerdo no meramente intelectual sino desde la experiencia del sufrimiento que ejerce como de primer analogado con el sufrimiento de las víctimas y se convierte en otra figura de la *compasión*, capaz de cuestionar la hegemonía de los vencedores. Pues mientras la causa de los vencidos no triunfe, los vencedores seguirán causando nuevas víctimas. Planteamiento que, no obstante, fuera de una lectura teológica, afecta a nuestra responsabilidad pero no puede dejar de reconocer su impotencia ante el dolor irrevocable del pasado, ante los derechos individuales pendientes.

Un intento de traducción política de un anhelo teológico para el que de nuevo sería importante tener en cuenta esa tradición que nos llega de Jerusalén y sobre la que Reyes Mate no quiere dejar de llamarnos la atención a fin de que nuestros proyectos de universalidad no queden lastrados desde el principio y, así, truncados.

NOTAS

1. Para las posiciones de J. Muguerza pueden consultarse su *Desde la perplejidad. (Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo)*, Madrid, FCE, 1990 (especialmente el cap. 7), así como «La alternativa del disenso», en J. Muguerza y otros, *El fundamento de los derechos humanos* (ed. de G. Peces-Barba), Madrid, Debate, 1988, pp. 19-56. Un

comentario del propio Muguerza sobre el libro de Reyes Mate en *En Resumen* (México), XI (1992).

2. Un excelente artículo sobre Benjamin y la filosofía de la historia, que complementa lo que se dice en este libro puede encontrarse en M. Reyes Mate, «Benjamin o el primado de la política sobre la historia», *Isegoría* (Madrid), 4 (1991), 49-73.