

DEBATE

La memoria del Holocausto de Reyes Mate

DE ATENAS A JERUSALÉN, IDA Y VUELTA

Francisco José Martínez
UNED

Con esta nueva entrega (*Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Madrid, Trotta, 2003), Reyes Mate continúa la singladura que desde hace ya varios años despliega en el Instituto de Filosofía del CSIC en el marco de un Seminario que se propone esclarecer si es posible pensar el significado del Holocausto y qué tipo de pensamiento es posible tras dicho acontecimiento. En este libro y en diálogo permanente con autores como Benjamin, Levinas y Agamben se esfuerza por pensar la relación del hitlerismo con la razón occidental, la consideración de la política bajo la metáfora del campo de concentración, la construcción de una razón anamnética y dentro de ella el papel del testigo, y por último la elaboración de una idea de justicia que no se refiera sólo al presente sino que se proyecte hacia el pasado para poder redimir a los vencidos.

En relación con el hitlerismo, Mate, siguiendo a Levinas y a Rozenzweig sitúa al idealismo como la fuente del totalitarismo debido a su tendencia monista homogeneizadora de la realidad que le lleva a negar (y a eliminar) la diferencia. La sumisión del ser al pensar y el primado del concepto sobre lo singular produce la *sordera frente al sufrimiento*. Junto con esta crítica al idealismo en tanto que monismo

se critica también el poner el cuerpo como fundamento del ser del hombre. Para Levinas y Reyes la importancia dada al cuerpo se traduce en la asunción de la sangre y de la raza como los elementos claves de la política. Podríamos decir que aquí se da un paso indebido. El afirmar que el cuerpo, el cuerpo de cada uno en tanto que trozo de materia sintiente y sufriente, es el fundamental criterio en la ética, y no sé cómo es posible una ética que no repose en esa idea, no supone afirmar que la clave de la política sea la raza, la sangre y la nación. Aquí se da una extrapolación ilegítima, tanto en la filosofía hitleriana como en sus críticos. Por otra parte, no alcanzo a comprender cómo se puede basar la ética en la responsabilidad frente al sufrimiento del otro y despreocuparse del cuerpo. Dado que el idealismo siempre acaba en un monismo, sólo el materialismo se nos presenta como respetuoso con la diferencia. Un materialismo que es la base de la pietas, de la compasión que une a todos los sufrientes. La solidaridad entre los cuerpos sintientes y sufrientes es la base de una ética material que no se agota en los imperativos abstractos sino que tiene en cuenta valores concretos: la vida, el bienestar, etc. La vida no sólo la de los individuos actual-

mente vivos, sino también la de los muertos, en tanto que se conserva en la memoria de los vivos, única pervivencia que tiene sentido desde el punto de vista materialista. Incluso los aspectos de la ética judía menos espiritualistas hacen las cuentas con el cuerpo y con el bienestar de los individuos; por ello no se comprende la posición de Levinas, y menos todavía la de Reyes que sigue demasiado literalmente a su inspirador y comete los mismos errores y saltos lógicos que él.

A continuación, Reyes analiza el campo de concentración como metáfora de la política y aquí nuestro autor se separa de Agamben para quien el campo en tanto que lugar propio del estado de excepción simboliza toda la política moderna. Reyes restringe este símbolo a la política dictatorial pero no lo acepta referido a la política democrática, cosa en la que estamos de acuerdo. No todo es campo, aunque el campo acompaña a la civilización occidental como una de sus posibilidades internas. Como nos recuerda Z. Bauman, una de las características de la modernidad, una que precisamente muestra su ambigüedad, su carácter paradójicamente no moderno en tanto que influida por el cristianismo con su idea del pecado y su distinción esencial entre los buenos y los malos, ha tenido como consecuencia nefasta que la modernidad ha supuesto que siempre hay segmentos de la población incapaces intrínsecamente de llevar una vida buena, es decir, acorde con los sentimientos de la mayoría y que por ello tenían que ser convertidos, expulsados o destruidos. Como dice J. Lacan, la imposibilidad de soportar la manera de gozar del otro lleva a la consideración de algunas formas de vida como indignas, como inmundas en el sentido de desordenadas y por tanto de peligrosas para el orden de la sociedad bien estructurada. Por ello, el holocausto, y el campo que es su condición, no es un acci-

dente o una peculiaridad específicamente alemana, sino que está inscrita como posibilidad que atañe al conjunto de la modernidad. Alemania hizo lo que hizo por lo que comparte con nosotros, no por lo que la diferencia del resto de las naciones modernas. Igualmente, el gulag, que es también un fenómeno específicamente moderno, se debe a la idea de que hay formas de vida y determinadas especies de individuos que no tienen cabida en el estado perfecto que se pretende. Ahora bien, aunque el holocausto y el gulag sean productos de la modernidad, no agotan la modernidad; más bien son productos de una modernidad no radicalmente moderna, sino de una versión de la modernidad contaminada por la religión, por la idea de la posibilidad de alcanzar la redención aquí en la tierra. Son el producto de una modernidad no legitimada por sí misma sino producto de una secularización de los valores religiosos y en ese sentido no completamente moderna. Pero de la modernidad hay otras versiones que no han pensado que la perfección fuera alcanzable mediante la política, que han sido liberales en el sentido de neutrales respecto a las diferentes versiones de la vida buena existentes, que no han sido perfeccionistas, es decir, dotadas de una idea de hombre perfecto que conseguir a través de una estructura política también perfecta en la que no tendrían cabida los individuos que se resistieran a ese ideal de perfección. La democracia es la consecuencia más pregnante de esa idea de modernidad, tolerante, abierta, que no tiene un ideal de vida humana que cumplir o que fomentar. Y es la existencia de la democracia, más como ideal que como realidad de las democracias capitalistas realmente existentes, lo que impide considerar que el paradigma de la política moderna sea el campo de concentración.

Precisamente la política en tanto que democrática, es decir, en tanto que go-

bierno del demos, y no de ningún etnos privilegiado y determinado, supone la inserción política de los excluidos y la eliminación de la exclusión como norma de funcionamiento político. La democracia se basa en una noción de demos, no comunitarista, que acabe con la exclusión de los «sin parte». En lo que no podemos seguir a nuestro autor, ni tampoco a Agamben es en la interpretación de la biopolítica de Foucault como concomitante con el hitlerismo. Foucault analiza que el poder en la modernidad es un biopoder en el sentido en que se ejerce sobre los cuerpos a través de las disciplinas y sobre las poblaciones en tanto que el poder moderno a través de la noción de policía tiene como objeto primordial el mantener y mejorar la vida de los ciudadanos, controlando las tasas de natalidad, nupcialidad, y mortalidad. Pero en Foucault también se dice que la única resistencia frente al biopoder también reside en los cuerpos y en sus placeres y que una política alternativa tiene que hacer las cuentas con esa capacidad de resistencia que presentan los cuerpos vivos con sus necesidades y deseos. La preocupación del poder político por la vida está ya en la tripartición que Dumezil establece en la noción de poder que tenían los indoeuropeos: al lado del aspecto sagrado, numinoso del poder y de su aspecto de ejercicio legítimo de la violencia, se da el aspecto referido al fomento y cuidado de la vida y el bienestar de los súbditos. El monarca como base y fundamento del orden cósmico tiene que asegurar la regularidad de las cosechas y conjurar las catástrofes naturales. A partir del siglo XVII y en paralelo con el desarrollo de la razón de Estado se despliega la noción de policía, cuyo cometido era el fomento de todo lo relacionado con el bienestar físico de los individuos. En la política contemporánea esos cometidos los desarrolla el Estado de Bienestar.

La excepcionalidad de Auschwitz reside en que allí no sólo sucumbió la humanidad sino también cierta idea de Dios. En Auschwitz ha muerto el Dios clásico, todopoderoso y protector y sólo queda su ley moral, una ley moral entendida como una llamada a la responsabilidad radical del hombre. Dado que no existe un Dios que sea capaz de hacerse cargo del mal, los hombres tienen la responsabilidad de no aumentar el mal en el mundo. No es posible un Dios bondadoso y todopoderoso a la vez, plantea H. Jonas, y esto porque el acto creador, nos dice la cábala, ha supuesto un retraimiento de Dios, un encogimiento que ha dejado lugar libre para el hombre. Dios es bondadoso pero no todopoderoso, ha restringido su capacidad de actuar en la creación para que la responsabilidad del hombre pudiera surgir. Este Dios es un Dios sufriente y no sólo en su encarnación humana, sino también en la figura del padre, como ya decía el padrepasionismo en los primeros siglos del cristianismo. El mal radical que representa Auschwitz imposibilita toda teodicea justificadora de un Dios justo que premia a los buenos y castiga a los malos. Este Dios paradigma de la justicia tendría que responder por el mal inútil (y ¿qué mal se podría considerar útil?), tendría que responder a las víctimas y ante las víctimas. Pero el Dios de H. Jonas transfirió esa responsabilidad al hombre; es éste el que tiene que responder ante las víctimas y por las víctimas.

Después Reyes retoma su vieja idea de la razón anamnética que se resiste al olvido y que tiene presente la memoria de los vencidos. Adorno plantea esto adoptando como imperativo categórico que Auschwitz no se repita, es decir el criterio moral y político es histórico, se basa en la memoria que mantiene vivo el horror pasado para evitarlo en el futuro. Auschwitz es el acontecimiento impensable que sin

embargo permite el pensamiento. La razón anamnética es precisamente la que parte de ese impensado teniendo en cuenta que dicho impensable ha tenido lugar. La razón anamnética es una razón práctica, tiene una dimensión moral y una dimensión política. Aquí Mate recupera a Benjamin y su distinción entre la violencia mítica y la violencia divina, entre el poder y la justicia, entre derramar la sangre y sacrificarse por el viviente y sentirse responsable por la sangre derramada injustamente.

Esta necesidad de una política y una ética que tenga presente la memoria de los vencidos pone en primer plano el papel del testigo, del que da testimonio y de esta manera se yergue contra el olvido. La verdad es testimonio en Rozenzweig, Levinas y Benjamin. La verdad se relaciona con quien da testimonio, lo que hace que la verdad sea verdad para alguien no en abstracto, la relación con los testigos que pueden ser varios hace que la verdad sea plural, y la verdad se relaciona con la muerte como elemento esencial de la experiencia. El testigo siempre se encuentra entre la palabra y el silencio, entre el imperativo de contar lo que ha visto y la imposibilidad de hacerlo por el carácter impronunciable de la verdad. El horror deja sin palabras a quien lo contempla y, sin embargo, tiene que ser denunciado. En esta paradoja se mueve el testigo.

El recorrido final del libro nos conduce hacia la justicia, una justicia referida no sólo al presente sino al pasado; una justicia que redima la injusticia que sufrieron las víctimas. A las víctimas no sólo se debe la memoria sino también una restauración de sus derechos atropellados, una reconstrucción de las relaciones destruidas por la injusticia. Esta idea de justicia está más cerca de la justicia de los antiguos que de la justicia de los modernos, ya que ésta tiende a comprar la igualdad a cambio de la amnesia. Es una justicia de las

víctimas y para las víctimas. Una justicia que es consciente de que el mero recuerdo no salda la deuda y por eso se concibe en duelo permanente, ya que nunca se agota la responsabilidad de las generaciones presentes en relación con las atrocidades cometidas en el pasado.

En conclusión, un libro valiente, meditado y vivido, que nos pone frente a nuestras responsabilidades y mantiene vivo el desasosiego por la suerte de las víctimas, así como nos recuerda el horror como medio de no volver a caer en él. De todas formas nosotros planteamos una divergencia de fondo con la postura de Mate ya que pensamos que la solución no esté en la vuelta a Jerusalén olvidando o minorando Atenas. La modernidad es una apuesta por la salida consciente y meditada del mito, pero a la vez es la conciencia de la imposibilidad de esta pretensión, y esta es su cara postmoderna o propia de la modernidad reflexiva que los frankfurtianos de la «Dialéctica de la Ilustración» no supieron ver, y que consiste no en pensar que la salida del mito es otro mito, sino que más que romper completamente con el mito, tarea quizás imposible, lo que habría que hacer es establecer una relación irónica, subvertidora con el mismo, no una superación dialéctica sino una subversión paródica del mito. Más que intentar olvidar el mito, establecer una memoria distorsionada del mismo. Somos modernos y no podemos por ello creer en los mitos, ni siquiera en los modernos, pero también somos a la vez y al mismo título, postmodernos y por ello, tenemos que hacer las cuentas con los mitos, unos mitos que como nos recuerda Blumenberg dan mucho trabajo. La Ilustración no ha acabado con el mito, ya que éste sigue dando trabajo y que igual que la metáfora camina paralela al concepto como modos de relacionarse con la realidad, el mito y la ciencia son dos modos de relacionarse

con el mundo que no son sustituibles el uno por el otro. El mito no ha sido sustituido por el logos, antes bien el propio mito no deja de ser una forma del trabajo del logos sobre la realidad, el mito es un modo de rendimiento del logos. Por ello, la verdadera oposición no discurre entre el mito y el logos, sino entre el mito y la ciencia, ya que a pesar de que el mito en comparación con otras formas de representación como la teórica, la dogmática, la mística, etc., presenta menos seguridad, certeza, fe, realismo, intersubjetividad, etc., no deja de constituir una «satisfacción de expectativas inteligentes». El mito con su capacidad de otorgar significación a las cosas es un paso decisivo en los esfuerzos humanos por comprender y dominar la realidad. El mito es una de las provincias del logos que tiene por función principal la domesticación de la realidad, la humanización del mundo a través de la elaboración de los horrores de lo desconocido y lo prepotente, produciendo su conversión en algo más familiar y además depotenciado, con un poder soportable por la debilidad humana, que si abordara sin este filtro la realidad parecería fulminada por el poder incontrolable de ésta. El mito a través de sus imágenes otorga un rostro (y un nombre) a lo inquietante, a lo no familiar de la realidad que se presenta sin rostro, informe e indeterminada, inmanejable en suma.

Frente a la ciencia el mito se ha caracterizado por su pretensión de totalidad y además porque introduce elementos de valoración de las cosas que la ciencia elude. En los mitos el ser humano valora las cosas según la importancia que tienen para él, mientras que en la ciencia los elementos valorativos tienden a anularse. Esto se debe a que mientras que el sujeto de los mitos es el hombre finito, limitado en el tiempo y consciente de su caducidad, el sujeto de la ciencia es un sujeto trascen-

dental cuyo horizonte temporal es, en principio, indefinido. La significación que los mitos otorgan a las cosas, por un lado, las ensalzan al añadir un suplemento de sentido a los meros hechos desnudos, pero por otro las depotencian y de esta manera ayudan a mitigar su insoportabilidad.

El mito no es una mera carencia de ciencia, ya que entonces habría desaparecido cuando ésta hubiera alcanzado un desarrollo suficiente. Pero, al contrario, la permanencia del mito en la época de la ciencia, el hecho de que «el mito siga dando trabajo», nos siga dando trabajo, alude a su insustituibilidad debida al hecho de que es una forma de tratamiento con elementos esenciales del mundo de la vida que se resisten a una conceptualización completa. En concreto, la aproximación al origen y a la totalidad siempre son míticas, ya que nunca habrá una experiencia reglada, científica, de los límites del mundo. En los límites, así como en el origen y en el infinito, las ecuaciones no están definidas, divergen y dejan de tener sentido y por ello en estas cuestiones la aproximación mítica, más o menos consciente, más o menos racionalizada no es eliminable nunca del todo. En terminología lacaniana, lo simbólico jamás podrá agotar y expresar sin residuo lo real, que siempre deja un resto, que siempre se da como un resto inasimilable. El mito es una expresión de la resistencia que el ser humano presenta frente a los intentos de la modernidad por eliminar toda contingencia del acontecer; la permanencia del mito en la modernidad nos recuerda que nunca se puede controlar completamente una realidad que se define por su contingencia e imprevisibilidad. Mientras que la ciencia moderna es una empresa gigantesca de reducción de la posibilidad y en ese sentido cada teorema esencial es la afirmación de una imposibilidad (no es posible crear energía ni destruirla sino sólo

transformarla; no es posible que la energía pase de lo frío a lo caliente, etc.), el mito tiene la función de recordarnos que hay más cosas en el cielo y en la tierra que las que contemplan nuestras limitadas filosofías y que lo real se mantiene siempre abierto a lo nuevo y a lo imprevisible. El mito se sitúa pues entre el horror desnudo ante lo pavoroso de la realidad indomada y la confianza bobalicona en que la ciencia acabará definitivamente con el misterio y será capaz de dominar de forma completa la naturaleza.

Esta persistencia del mito tras el logos impide que podamos vivir sin mitos, pero al menos nos permite elegir los mitos y en ese sentido, Atenas sigue siendo preferible a Jerusalén (y también a Nazaret) no sólo porque está en el origen del discurso racional de la modernidad, en sus aspectos tanto científicos como filosóficos, sino porque puestos a elegir los mitos paganos son más tolerantes y humanistas que los judeocristianos, con su Dios personal y trascendente. Los mitos griegos son inmanentes, exaltan lo humano, son plurales y respetuosos con la diferencia y además permiten más fácilmente que los mitos judeocristianos una relación paródica, irreverente con ellos. La alegría de los politeísmos así como la «serenidad sin énfasis» que promueven nos permiten pensar que ni la felicidad, ni la conciencia, necesitan de la esperanza, como nos recuerda M. Augé. El paganismo es portador de una lógica continuista entre el orden biológico y el orden social que hace de él un cosmocentrismo más que un humanismo depredador de la naturaleza. La lógica pagana articula a los dioses con los héroes y los hombres. Mientras que los dioses expresan lo arbitrario de la naturaleza, son potencias y no personas, son ambivalentes y polares y están atravesados por la multiplicidad, los héroes constituyen un mundo intermedio entre lo animal y lo humano,

entre el cosmos y la polis, dado su carácter de educadores de los hombres y de introductores de técnicas y leyes, que les convierte en los señores del sentido. Por su parte, los hombres en el paganismo son inmanentes a la fisis, se sitúan en la confluencia de dos lógicas: la cósmica y la familiar, la naturaleza y la cultura, la física y la social.

La conciencia de que la razón no acabó con el mito se trasluce en la necesidad, vívida ya en el romanticismo y el idealismo alemán, de que era necesario introducir una nueva mitología, que ha encontrado en Dionisos, el «dios que viene», un referente privilegiado. Frente al nihilismo absoluto ligado a la caída de todos los valores sólo una nueva mitología, podría servir para aportar sentido en la opinión de los primeros románticos. El retorno de los mitos no es una operación meramente erudita de regusto arcaizante sino más bien el intento de imbricar el presente en el pasado, conectándolo con las raíces vivas culturales de occidente. La mitología se ha mantenido sumergida en las épocas del racionalismo triunfante y aprovecha para retornar al primer plano en los momentos de resquebrajamiento de dicho racionalismo. Los mitos en la modernidad tendrían el cometido de dar sentido y legitimidad a la vida humana en la época del nihilismo, primero incipiente y luego consumado, una función de comunicación de los individuos entre sí y con la tradición. En este sentido la apuesta por Dionisos se basa en su conexión esencial con los valores vitales, que precisamente habían sido negados tanto por el racionalismo moderno como por el espiritualismo y ascetismo cristianos. El romanticismo acude a Dionisos en tanto que afirmación de la polivalencia y el polivocismo de la vida de manera paralela a como acude a la tragedia griega como exposición artística de la tensión entre lo uno y lo múltiple. La

filosofía trágica que elaboran algunos románticos como Hölderlin y que luego retomará Nietzsche a su manera, partía de la conciencia de salir de las ruinas de la sociedad burguesa en disolución acudiendo a una utopía de hermanos iguales capaces de romper con la nivelación uniformadora de dicha sociedad burguesa. La apuesta por la filosofía trágica y mitológica es un intento de reconciliar la razón con la poesía. El desencantamiento del mundo que ha producido la modernidad con su escisión en ámbitos irreconciliables de los aspectos cognoscitivos, los morales y los estáticos ha producido una oposición rígida entre positivismo e irracionalismos de todo género. Al reducir la razón a sus aspectos instrumentales el sentido ha sido abandonado al campo de la expresión individual. La mitología racional es decir, la construcción de una razón que sea capaz de contener en sí misma lo otro de sí, las pasiones, los sentimientos, la sensibilidad en suma, es una necesidad acuciante, que la postmodernidad ha puesto de relieve de forma palmaria. La nueva mitología no sólo supone una reconciliación con los aspectos sensibles de los individuos sino que también tiene implícita la exigencia política de construir una sociedad armónica en relación pacificada con la naturaleza y en ese sentido contiene una crítica radical del Estado y la sociedad burguesas desde una perspectiva democrática radical, no necesariamente anarquizante. La razón actual, postilustrada y postmoderna, presenta la exigencia de enfrentarse lúcida y con

lo otro que ella y asumirlo no tanto mediante una síntesis dialéctica superadora sino mediante una síntesis disyuntiva que integra los opuestos sin anular su especificidad y su diferencia.

El mensaje dionisiaco, que proponemos como conclusión, se deja resumir en este fragmento de Luis Martín Santos que pone en boca del Maestro lo siguiente:

Que no haya entre vosotros nada que se parezca a la superficialidad del optimismo. Haced de vuestra existencia un canto terrible a la vida y a la tragedia que nos acosa. Sabed que vivimos en el azar de los laberintos y de la catástrofe imprevista y que no hay ninguna posibilidad de sustituir la vida por la razón. Si dais alguna respuesta que no sea la de la seriedad, sino la de la fiesta y la provocación. Liberad el deseo. Vosotros, mis seguidores, no formáis un grupo ni una clase; sois un «friso» esculpido en la miseria de la túnica y del consumo, pero, amigos burlescos de lo divino, habéis de pareceros a un «coro de sátiros». No forméis procesión o escuela. Sed, más bien, los disonantes, pero también los reales, los verdaderos hombres. Yo vengo a proponeros los ceremoniales de la fraternidad, y no por el gusto de la congregación, sino para refinos de las manipulaciones del poder. Vengo a proponeros el ceremonial de la sonrisa, aunque vosotros y yo sabemos que el mundo no se la merece. Haced de vuestra sonrisa una acusación... No seáis joviales, pero mantened vuestra sonrisa frente al pacto sucio de los superfluos. No os agrupéis en tribus, templos ni academias. ¡Más allá, amigos míos! Sed felices mientras saltáis por encima del barranco con que os amenazan. Sed felices como sátiros profundos.