

HISTORIA DE LA LIBERTAD Y MEMORIA PASSIONIS

Reyes MATE

Quisiera comenzar estableciendo un cuadro de referencias o una declaración de intenciones, para comprender el sentido de lo que aquí se expresa. No pretendo compaginar marxismo y cristianismo (aunque uno ande por ahí con esa etiqueta). Aquí se va a hablar efectivamente del marxismo y también del cristianismo. Pero la óptica es la siguiente:

En la Ilustración se definen las relaciones entre razón y religión, de tal manera que sus efectos perduran. Yo pretendo cuestionar el punto de partida. Lo que ocurre es que bajo la denominación de Ilustración no subsumo tan sólo al «Siglo de las Luces», sino a ese talante crítico y laico —emancipado, por tanto, en la filosofía, la política y el derecho de la religión— que se da por supuesto en el «Siglo de las Luces», pero que sobrevive en las críticas románticas e idealistas de la Ilustración y hasta en el mismo postidealismo, léase marxismo. Hay pues una lectura del marxismo desde la Ilustración. Y sobre ese particular es conveniente llamar la atención.

También se habla del cristianismo, pues que la noción de razón se define —en el contexto ilustrado— en referencia a la religión: como emancipación y secularización de la misma.

El hilo conductor no es tanto una confrontación entre el concepto ilustrado de razón y concepto ilustrado de religión (lo que se suele entender cuando se habla de relación entre marxismo y cristianismo), sino un cuestionamiento del mismo punto de partida. No doy por supuesto la relación ilustrada entre razón y religión, porque pongo en dudas la capacidad de la razón ilustrada para interpretar la realidad, como ella pretende. La exposición es un intento de nombrar los caminos para acercarse a la realidad.

1. Como buen ilustrado Marx afirma que el hombre moderno, el ilustrado, es el hombre que se ha convertido en sujeto histórico. Pero aporta una precisión: el sujeto histórico no es el hombre adulto de Kant, sujeto de la crítica, sino el trabajador moderno, *der Arbeiter*. *Der Arbeiter* es una categoría que sólo se da con la llegada del capitalismo. El esclavo, el siervo de la gleba no son *Arbeiter*.

Dos características son propias del *Arbeiter*:
a) el trabajo libre, la libre disposición de su fuerza de trabajo para alquilarla o venderla a quien quiera (*die freie Arbeit*);

b) la ruptura del individuo respecto a la inmediatez natural de ser colectivo, propio de los seres primitivos (*die Loslösung*).

El esclavo y el siervo, que arrastran una «existencia objetiva», no conocen la diferencia entre trabajo y condiciones inorgánicas. El esclavo y el siervo no han tomado postura respecto a las condiciones objetivas de su trabajo, por la sencilla razón de que hasta su mismo trabajo es contemplado como una condición inorgánica de la producción, junto al arado y el buey. Dice Marx «en el sistema capitalista de producción, por el contrario, el hombre queda literalmente “desnaturalizado”, queda reducido a una mera fuerza subjetiva de trabajo, totalmente desobjetivada». Lo «natural» y por tanto a-histórico, del pre-capitalismo reside en que las condiciones objetivas del trabajo —herramientas y materiales— son considerados, no como productos del trabajo, sino como momentos de la tierra, de la naturaleza, pre-dispuestos y frente a los cuales el sujeto y el colectivo no se distinguen cualitativamente.

En virtud de la revolución capitalista la naturaleza deja de ser reconocida como una «fuerza en sí», y pasa a ser un mero objeto de explotación para el hombre.

2. La crítica que hace Marx al capitalismo no es haber desnaturalizado al hombre, emancipándole de la naturaleza, sino de no poder sacar materialmente todas las consecuencias. El capitalismo hace del hombre un sujeto histórico, pero le impide ser sujeto de la historia.

Tanto en su crítica al «humanismo abstracto» (cf. *Die heilige Familie*. Prólogo), como en la crítica al «culto del hombre abstracto» (cf. *Das Kapital*, III lib.) aparece esta denuncia. En efecto, criticará a Feuerbach que, cuando hable del hombre, sobreentende una «esencia abstracta», ínsita en cada individuo, olvidando que la esencia humana hay que verla como «el conjunto de relaciones sociales», «la suma de fuerzas de producción, capitales y formas concretas de circulación». Sólo partiendo de estas conside-

raciones es posible detectar la razón de por qué en el capitalismo el sujeto histórico no puede convertirse en sujeto de la historia.

En su crítica al «culto del hombre abstracto» intentará demostrar cómo, de hecho, el capitalismo reduce al hombre a mercancía. Gracias a esta cosificación, el hombre es equiparable a cualquier otra mercancía y por ende sea tratado «abstractamente».

De esta manera el hombre nunca podrá dominar el proceso material y devenir sujeto del mismo.

En esta doble crítica ya se insinúa la posición marxiana: la raíz de la escisión entre sujeto histórico y sujeto de la historia radica en *die Herrschaft der toten Arbeit über die lebendige*, (en la prepotencia del trabajo muerto sobre el trabajo vivo).

El sujeto de la historia es el proletariado, es decir, el *Arbeiter* que consciente de su papel en la producción llega a asumir realmente ese protagonismo.

3. De esta manera toma posición Marx en el tema filosofía de la historia. Pero para captar la envergadura del problema hay que tener en cuenta el trasfondo heredado y la especificidad de los problemas que ahí se incuban.

Aunque la moderna filosofía de la historia va íntimamente unida al pensamiento de la Modernidad, no hay que perder de vista la tradición teológica subyacente.

Para la teología de la historia el mundo es visto como *Unidad*, es decir, el mundo no es una concatenación fortuita de acontecimientos, si no que el principio es entendido como un *origen* y el final como un *destino*. Entre el origen y el destino se juega un intermedio donde cuenta la libertad del hombre que, de hecho, apuesta contra Dios. Debido al mal del hombre, la concepción teológica de la historia es soteriología en el sentido de que la realización de la historia es obra de una Redención que viene de afuera y salva al pecador. Aunque toda la historia es *totalidad*, pues nada escapa al único sujeto, Dios, la presencia de la libertad del hombre, jugada contra Dios, explica que la concepción teológica sea, al mismo tiempo, *historia de salvación e historia del mundo*.

Vico, el primer pensador que pone las

bases de la moderna filosofía de la historia, secularizada la hipótesis Dios, por la de Género Humano, como sujeto de la historia. Pero a pesar del trueque subsiste la ambigüedad anterior entre *sujeto de la historia* (Historia Sagrada) y *sujeto histórico* (Historia del mundo). En efecto, si es verdad que los hombres hacen la historia en la medida en que se deciden a actuar con decisión y conciencia, no es menos cierto que son muchos los acontecimientos que se escapan al protagonismo del hombre. De ahí que mantenga la categoría Providencia, como la instancia en que tiene sentido lo que todavía escapa al control del hombre.

Ahí ya tenemos anunciado uno de los dos problemas claves de la filosofía de la historia: la ambigüedad o escisión, la diferencia entre sujeto histórico y sujeto de la historia.

El segundo problema es de tipo epistemológico. Vico basaba su filosofía de la historia en la afirmación *verum et factum convertuntur*. Esa identificación entre verdad y facticidad permitía que al ser el hombre el factor de la historia pudiera conocerla en toda su profundidad.

Ahora bien, ese principio inicial lleva a una concepción de la historia como reproducción: la teoría no será más que la reproducción de la realidad y los acontecimientos se sucederán al interior de unos esquemas que se repiten cíclicamente. La teoría del *corso e ricorso* permite, en efecto, una profundización de los acontecimientos que cíclicamente se repiten, pero ponen a esos acontecimientos en la tesitura de su incumplimiento. Para que el «tiempo se cumpla» será necesario una concepción lineal, no cíclica, una concepción prospectiva y no retrospectiva.

De esta manera queda formulado el segundo gran problema de la filosofía de la historia: la fundamentación epistemológica de una concepción prospectiva de la historia.

4. Primer problema: la ambigüedad entre sujeto histórico y sujeto de la historia.

Kant abre el camino de una solución. En efecto, Kant, remitiéndose al principio de Vico *verum et factum convertuntur*, afirma que «la predicción del desarrollo histórica es sólo posible tanto en cuanto el predictor es el

agente de las cosas que anuncia por adelantado».

La afirmación del sujeto de la historia va íntimamente unido al del sujeto agente, a la acción del sujeto. Se trata lógicamente de la acción que preconiza la ilustración: uso crítico y adulto de la razón. La acción a la que se refiere Kant es la acción ética: la obligación del sujeto burgués que siendo ya protagonista de la vida económica y en la vida social, parcialmente, no dispone todavía de una «visión del mundo» y menos aún de una teoría política que responde a su situación material.

Al decir que se trata de una acción ética queremos decir que no es una acción política, lo que priva al sujeto kantiano de la universalidad. En efecto, Kant se refiere al sujeto que ya dispone de las condiciones de posibilidad para ser sujeto histórico, pero no se plantea la conveniencia o necesidad de crear nuevas condiciones de posibilidad para quien carece de esos supuestos materiales.

Por otro lado, la subsistencia de una intencionalidad de la naturaleza explica que la escisión entre sujeto histórico y sujeto de la historia, siga irresuelto. La última afirmación kantiana que ve en la contradicción entre sujeto histórico y esa causalidad que escapando a la libre causalidad del individuo, la fuerza propulsora del avance histórico, demuestra la resignación de su planteamiento.

Hegel arranca, igualmente, de esa contradicción entre sujeto histórico y fuerza propulsora de un sujeto extraño al sujeto histórico. Esa contradicción responde a la experiencia ordinaria de que el hombre se siente sujeto de sus actos pero a muchos de ellos no puede controlar. Esa contradicción es una constante que se da en todos los estamentos de la vida. Sólo que la explicación hegeliana no dejará al sujeto de la historia ser un elemento heterónomo al sujeto histórico.

En efecto, para Hegel, el pensamiento penetra el objeto y despierta lo que permanece inerte en ese estado de objetividad, lo despierta a una nueva vida. En esa contradicción, así entendida, está la fuerza propulsora de la historia.

También Hegel habla de la «astucia de la razón», que ya no será una traducción secular de la Providencia: aquí designa el proceso de animación de la idea (*Begriff*). Lo que ocurre es que el pensamiento del hombre individual (*Denken*) no llega a captar las entretelas del proceso, de ahí que el proceso del *Begriff* resulte al *Denken* como «la astucia de la razón».

Pero esa astucia de la razón es el resultado de todos los *Denken* que en el mundo han sido.

6. Marx recoge de Hegel la idea según la cual es el sujeto pensante en donde se hace valer, en donde se hace consciente el sentido objetivo del devenir histórico. Y esa consciencia, informada por el sentido objetivo, es quien se encarga de hacer fructificar la dinámica que lleva consigo el sentido objetivo. Sólo que Marx dará una explicación materialista de este proceso. Como ya decíamos Marx ubica la raíz de la ambigüedad entre sujeto histórico y sujeto de la historia en la «prepotencia del trabajo muerto sobre el trabajo vivo». Ahí está la causa de por qué el sujeto histórico no puede ser sujeto de la historia. Sólo el trabajo vivo hecho consciente y que sea capaz de asumir su papel puede ser afirmado como el verdadero sujeto de la historia. Es el Proletariado.

Marx da tres razones:

- razón filosófica,
- razón socio-psicológica,
- razón socio-económica. Fijémosnos en esta última tal y como la desarrolla en la teoría del valor.

Como es sabido, el trabajo salarial produce una masa de valor de la que una parte vuelve al productor bajo la forma de salario, mientras que otra parte —la plusvalía— queda en manos del capitalista. Con esta parte el capitalista «paga»:

- a) en primer lugar los *intereses* de quienes le han anticipado el dinero;
- b) paga la *renta* al propietario del suelo;
- c) el resto constituye el *beneficio* propiamente dicho.

Interés, renta y beneficio son precisamente la substancia sobre las que existen las otras clases sociales.

Desde este esquema se puede apreciar cómo una clase es la que produce por y para todas. En la teoría del valor no sólo está inscrita la lucha de clases, sino también la teoría del proletariado sujeto real de la historia.

Con la llegada del proletariado comienza la historia del hombre porque la humanidad deviene en el proletariado sujeto consciente sin dejar de ser al mismo tiempo objeto, substancia de la misma. Dice Lukacs: «de acuerdo con las palabras proféticas de Vico, somos nosotros los que hacemos la historia; y si hoy estamos en condiciones de contemplar el conjunto de la realidad como historia, es porque nos hemos elevado a ese momento en el que la realidad puede ser captada como "nuestra acción"».

7. Segundo problema: la fundamentación epistemológica de una concepción prospectiva de la historia.

Marx vuelve a Vico para quien conocer la historia es un privilegio de quien la hace con voluntad y conocimiento de causa. Esa prioridad del «querer hacer» sobre el «poder conocer» se traduce en la afirmación de la praxis como el pilar de la teoría del conocimiento.

Lo que Engels llama, en su escrito sobre Feuerbach, la «pregunta más decisiva de toda la filosofía» es lo que aquí está en danza y no es otra cosa que dilucidar la relación entre el ser y el pensar. Y esa cuestión se aclara una vez que se ha comprendido que conceptos como «pensar» y «ser» y «naturaleza», así como los modos de explicación propios de las ciencias naturales son productos nacidos de la praxis. El hombre, que es un ser históricamente limitado, no pretendió nunca, cuando los creó, resolver definitivamente problemas eternos.

La praxis aparece como la categoría epistemológica fundamental, distanciándose, de esta manera, tanto de Kant como de Hegel. «La filosofía deja de ser *prima* filosofía, ya que nada puede ni respecto a su nacimiento, ni a su realización. La filosofía toma conciencia de su identidad al renunciar tanto a

una autopoición como a su autorrealización. Por eso Marx la llama *crítica*. A partir de ese momento cambia radicalmente el sentido de su búsqueda. No se puede hacer teoría con pretensiones ontológicas, sino con una intencionalidad práctica. La cuestión fundamental no será, por consiguiente: ¿por qué se da el ser (y el ente) y no la nada?, si no esta otra: ¿por qué el ente es así y no de otra manera?» (Habermas).

Primacía, pues, del ser sobre el pensar. Pero no de cualquier ser. En la primera Tesis sobre Feuerbach precisa Marx su concepción de la teoría del conocimiento cuando, enfrentándose a la teoría del ser que ha llevado a cabo el materialismo anterior, le critica precisamente el que no haya considerado al objeto bajo la forma de «actividad humana sensorial», bajo Praxis.

El concepto de *dinnlich menschliche Tätigkeit* apunta a la constitución del objeto, el cual, por un lado, comparte, en cuanto *natural*, con la naturaleza, el hecho de ser un ser-para-sí. Sin embargo, y gracias a la actividad del hombre, el objeto es también *producido* por el hombre.

Die sinnlich menschliche Tätigkeit es una categoría transcendental que crea las condiciones fácticas para la reproducción de la vida, al tiempo que supone las condiciones transcendentales que permiten un conocimiento objetivo de la experiencia.

La actividad humana devenida consciente, la Praxis, se convierte así en la categoría cognoscitiva fundamental ya que regula el intercambio entre el hombre y el mundo, y crea al mundo.

La Praxis es «síntesis» es decir la capacidad de un sujeto para estarse empírica y transcendentalmente. En efecto, el trabajo es síntesis ya que une la actividad de la naturaleza con la actividad del sujeto. Cada generación y cada sujeto adquiere su identidad en la naturaleza *trabajada* que ellos heredan y que a su vez laboran.

El sujeto se capta en su trabajo, en cuanto que se sabe producido a través del trabajo de generaciones pasadas. Y por el trabajo el sujeto se asienta en el proceso de producción, como un sujeto eminentemente social.

Al colocar a la Praxis como concepto

angular de la teoría del conocimiento se hace impensable una concepción del conocimiento como «reflejo», «imagen» o «representación», lo que supone una clara distinción entre teoría y praxis.

El mundo exterior no es, en efecto, un en-sí que deba ser representado en la conciencia, sino que es, fundamentalmente, un producto histórico. Si se concibe a la conciencia como un espíritu hacedor la encontraremos siempre inmersa en la realidad externa. La tarea del conocimiento consiste precisamente en no claudicar ante esa realidad externa que tiene la apariencia de rodear y cercar al hombre como una alambreada infranqueable. La realidad externa es algo hecho por el hombre y, por tanto, sujeto al cambio, siempre y cuando el conocimiento consiga reproducir y revitalizar la envergadura de la inversión humana en esos hechos que ahora, a primera vista, tienen el aspecto de ser algo distinto, enfrentado, objetivado (*ob-jicere*) al hombre.

Ahora se comprenderá por qué la praxis cuaja con toda normalidad en acción y acción política: la praxis es el reconocimiento —bajo la forma de reconocer en el hombre al creador de sus condicionamientos materiales que explican por qué un acontecimiento, un hecho es así y no de otra manera— de la acción del hombre en la historia. ese reconocimiento se traduce en la responsabilidad de intervenir de manera consciente en la creación de los supuestos materiales que hacen que una cosa sea así y no de otra manera.

Gracias al trabajo se establece una complicada relación entre el sujeto y el objeto: las cosas, los objetos no se manifiestan, en primer lugar, como entes extraños, opacos, sino que los contemplamos como *resultados* de una acción. Entre el sujeto y el objeto no hay relación directa e inmediata, sino indirecta, mediante la acción del hombre.

Desde la praxis es posible una filosofía de la historia: la praxis hace al hombre sujeto de la misma y le coloca como el único punto de referencia.

En los planteamientos retrospectivos el hombre no escapa a una cierta fatalidad, a unos condicionantes metafísicos a los que el

hombre deberá someterse y reproducirles.

Con la praxis entiende el hombre que todos los conceptos, incluso los de «naturaleza», «metafísica» o «esencia del hombre» son productos de condicionantes en cuya creación él mismo ha intervenido. Ahora sabe que si los cambia, se abrirán nuevas posibilidades teóricas en las que se alterará incluso el mismo sentido que ahora tiene de la historia. La interpretación retrospectiva va íntimamente ligada, sea al idealismo (cuya forma eminente de conocer es la contemplación de lo dado), sea a un materialismo desubjetivado (que tiene al Derecho por modelo de conocimiento). En ambos casos el hombre reproduce lo ya dado a lo que la naturaleza tiene por ley.

De esta manera aparece la interpretación materialista de la historia como la forma lógica de la filosofía de la historia: gracias a la praxis se explica la constitución del hombre como sujeto histórico; y gracias a la praxis es posible una comprensión de la historia abierta al porvenir y no reproducción del pasado.

8. Antes de pasar a valorar críticamente la respuesta marxista a los grandes temas de la historia conviene tener presente la envergadura meta-crítica del tema sujeto de la historia.

No se quiere decir sólo que el proletariado significa la superación de las contradicciones propias del sistema capitalista, sino mucho más: con el proletariado se resuelven los problemas de unidad y totalidad que caracterizan a la moderna filosofía de la historia. En la realización del proletariado toda la historia cobra sentido, porque la historia llega a su destino.

La historia de la humanidad es considerada como un todo coherente, que tiene un principio y un fin. La historia de la humanidad es la historia de la lucha de clases; su comienzo coincide con el dominio de una clase sobre otra y su fin coincidirá con la llegada de la sociedad sin clases.

En la interpretación marxista están recogidos los conceptos de *unidad* (los acontecimientos no son unidades estancos, sino que tienen una interrelación o sentido que tratan de llevar a cabo) y de *totalidad* (respon-

sabilidad general frente al mal y al bien que acaece en la historia), que caracteriza toda las teorías de la historia (incluidas las teológicas). Es decir, al concepto de historia pertenece

a) el PROGRESO. El avance del proceso gracias al viento que empuja hacia adelante. Este progreso es el proceso victorioso sobre las contradicciones económicas, políticas y culturales. Claro que este proceso no se hace de cualquier manera: es una victoria que se amasa sobre los vencidos (el Progreso celebra su triunfo como los dioses antiguos, sirviéndose del cráneo de los vencidos como el del cuenco con el que bebe el néctar de la victoria.

b) Pero por otro lado, se reconoce el clamor de las víctimas, el derecho de los vencidos. En este sentido decimos que la historia es REALIZACIÓN o, en el lenguaje clásico que recoge W. Benjamin, es Salvación.

Lo que diferencia a la filosofía de la historia del darwinismo es que el proceso histórico no es visto como una selección de los mejores y ipobre de los vencidos: *Vae Victis!* En la filosofía marxista de la historia el caído pregunta por sus derechos y la filosofía responde afirmando el reino de la felicidad:

«el reino de la libertad comienza allí donde cesa el trabajo que está condicionado por la necesidad y la presión externa; el reino de la libertad está situado, pues, y por la fuerza de las cosas más allá del ámbito de la producción material (Das Kapital, III, 828).

El sujeto de la historia es, por consiguiente, el sujeto del Progreso y de la Realización. Con él la historia no sólo llega a su destino, si no que se acaba. El sujeto acaba la historia y acaba con ella puesto que permite que el motor de la misma descansa en su objetivo.

Esta doble función del sujeto de la historia explica lo difícil que es poner en un mismo protagonista al sujeto histórico y al sujeto de la historia. El sujeto histórico, históricamente intercambiable, está a la altura de la función Progreso. Pero para la tarea de Realización el sujeto de la historia tiene que dejar de ser sujeto histórico puesto que tiene que dar sentido a toda la historia.

Ante esta dificultad ha habido quien ha abogado por una separación de tareas: propio del sujeto histórico es la tarea de Progreso y olvidémosnos de la función de Realización. Al fin y al cabo no es la misma la categoría de *unidad* que la de *totalidad*. Esta última que está a la base de la Realización, es decir, de dar sentido desde la responsabilidad histórica a todos los momentos de la misma, no deja de ser un «resto» teológico. Habría, más bien, que parcelar la historia, buscando, para cada periodo concreto, el sujeto histórico determinado y particular.

Sin embargo, no podemos perder de vista que la categoría de Totalidad así como la función de Realización o Salvación (=solidaridad y responsabilidad de todo el género humano) nace de la pregunta de Caín o, más exactamente, es el clamor de la sangre inocente de Abel. Una parcelación del sujeto de la historia lleva consigo desentenderse del vencido. La gran diferencia entre el Progreso y la Realización es que el Progreso no tiene por qué neutralizar su avance victorioso con consideraciones acerca del costo que ello implica. La Realización incluye como substancial la conciencia de que el sujeto histórico tiene que ver con ese costo.

Si se abandona la dialéctica Progreso-Realización el proyecto histórico dejará de interesarse por la liberación de la víctima. En efecto, ¿en nombre de qué el Progreso deberá abandonar su marcha victoriosa sobre las contradicciones materiales si, por adelantado, no tiene que hacer suyo el clamor de las víctimas y los derechos de los sin-libertad? La liberación interesará en tanto en cuanto acompañe concomitantemente al Progreso, pero nunca será una interpelación fundamental del mismo.

Los protagonistas del Progreso no tendrán ni sombra de esa mala conciencia que Brecht pone en labios de los libertadores:

Oh, nosotros, los que hemos preparado el camino de las alegrías, nosotros no podemos estar alegres. Pero vosotros, cuando hayáis llegado hasta ellas, y que el hombre se haya hecho el hermano de los hombres pensad en nosotros con benevolencia».

9. Consideración crítica de la respuesta marxista a los problemas de la historia.

Por lo que respecta al primero, a la ambigüedad de la diferencia entre sujeto histórico y sujeto de la historia, cabe decir lo siguiente:

— la fijación en un sujeto sociológicamente determinado (el Proletariado) plantea varios interrogantes:

- no se ve cómo un sujeto particular puede recapitular toda la historia;
- esa determinación no ha escapado al peligro del totalitarismo. Se ha visto cómo el proletariado, al asumir su protagonismo político no ha escapado a los mayores abusos;
- el mecanismo explicativo del marxismo hace coincidir victoria del proletariado con realización de la razón. Esa correspondencia entre *das Kopf* (la filosofía) y *das Herz* (el proletariado) lleva consigo la ubicación de la irracionalidad fuera del proletariado. La irracionalidad y el error. Esto explica el fenómeno de exculpabilización que acompaña a la teoría del sujeto de la historia. La relación víctima-verdugo deja de ser dialéctica para convertirse en una relación maniquea que contradice la más simple constatación y trata de justificar los abusos del totalitarismo.

— Si la historia, como hemos visto, es Progreso y Salvación, quiere decir que en ella funcionan diferentes lenguajes: el racional y el metacrítico. Ambos son heterónomos e inasimilables, pero no necesariamente antagonicos. Así lo han visto W. Benjamin:

Imaginemos dos flechas paralelas y en sentido opuesto. Si la dirección de la flecha (P) denota el objetivo hacia el que tiende la *Dynamis* de lo profano y la otra (M) indica la dirección de la intensidad mesiánica, habría que decir que la búsqueda de la felicidad de la humanidad libre se encamina por senderos distintos de los de la dirección mesiánica.

Ahora bien, una fuerza puede potenciar a otra, incluso yendo en sentido opuesto; pues bien, de la misma manera puede el orden profano potenciar la venida del reino mesiánico.

No se puede decir que lo profano sea una

categoría del Reino, pero sí la que le está más próxima, en una callada e influyente cercanía. (W. Benjamin *Zur Kritik der Gewalt*).

El mismo interés por afirmar una fuerza heterónoma a la razón emancipada de la ilustración, observamos en Horkheimer, cuando da a entender que la historia quizás no tenga sujeto, cuando, deja de plantearse el tema del sujeto de la historia, como una entidad positivamente detectable. Pero para no caer en el pragmatismo, ni en la deshumanización postula el derecho del caído, de la víctima como un derecho inalienable e inolvidable. Junto a la razón, el recuerdo de la víctima.

Bien es verdad, como decía Adorno, que a los muertos no se les hace justicia con los éxitos futuros. Ahora bien, la garantía de la humanización del porvenir está ligada a la perplejidad, a la mala conciencia y al desasosiego que el costo social del progreso, y los gritos de las víctimas despiertan en la actualidad.

El segundo problema se refería a la fundamentación epistemológica de una concepción prospectiva de la historia. Marx lo hace desde la praxis.

La comprensión marxista de la teoría del conocimiento queda señalada en la I tesis sobre Feuerbach cuando Marx, al criticar al materialismo anterior, le echa en cara no haber considerado al objeto bajo la forma de *sinnlich menschliche Tätigkeit*.

Este concepto de «actividad humana sensorial» se refiere a la estructura misma del objeto, que es doble:

— Por un lado, el objeto tiene una estructura *natural* y en cuanto tal participa de esa característica que tiene la naturaleza de ser un en-sí.

— Pero, por otro lado, afirma que los objetos son, al mismo tiempo, producto de la acción humana.

En una palabra, la actividad humana sensorial crea, por un lado, las condiciones fácticas de la reproducción de la vida y, por otra, las condiciones transcendentales que posibilitan el conocimiento de las experiencias.

De lo dicho se desprende que la teoría marxista del conocimiento produce conocimiento desde la afirmación de dos canales, dialécticamente relacionados: las fuerzas productivas y las relaciones de producción; la actividad material y la reflexión crítica que permite la superación de tal o cual ideología; el trabajo y la reflexión. Se está tan lejos del mecanismo materialista como de la ingenuidad idealista, pero reconociendo el poder creativo de la idea y de la realidad. Y esta doble atención se observa en los trabajos concretos de Marx, por ejemplo, en su crítica de la religión. Sin embargo, cuando Marx intenta formalizar filosóficamente su teoría del conocimiento se produce una simplificación que no parece estar de acuerdo con la riqueza de su atención en el análisis concreto: se traduce «actividad humana sensorial» por trabajo, *die Arbeit*.

El resultado de esta simplificación es una concepción mecánica del progreso: el desarrollo de las fuerzas productivas, el progreso de las ciencias y de la industria tiene que abocar *eo ipso* en la emancipación de la conciencia y liberación del género humano. Lo más llamativo de este reduccionismo es la crítica sin piedad de Marx al *saint-simonismo*. En efecto, sus estudios sobre la filosofía de la historia le habían enseñado que el *proceso social de producción* no se puede aislar del *marco institucional* al interior del cual aquel se manifiesta.

Ahora bien, ese marco no es el resultado inmediato de procesos productivos, del trabajo, ni responde automáticamente a un determinado nivel del desarrollo tecnológico, sino que está constituido por una específica relación de poder social, es decir, el poder de una clase social sobre otra.

Ya hemos visto que Hegel califica a este planteamiento de la Ilustración —presente, en el fondo, en el mismo marxismo— de Ilustración frustrada. Ese planteamiento no llegará a buen puerto, ni responderá a los objetivos que Kant le fijara en su célebre artículo *Was ist Aufklärung*.

La raíz de la Ilustración no era otra que la manera con que la Ilustración resolvía el problema de la relación entre razón y reli-

gión, en cuya relación se jugaba la razón su misma identidad.

Pensar que la razón podía hacerse cargo y ser gestora de todos los problemas del mundo y que la religión era *quantité négligeable*, relegada al *Privatsache*, es decir, a la política, cultural e históricamente insignificante, era desconocer los profundos contenidos, por lo menos inevitables contenidos, políticos, culturales e históricos que anidaban bajo el epígrafe «religión». La Ilustración no conseguiría relegarles al «asunto privado»; pero sí podía lograr que la irracionalidad se ocupara de ellos.

La alternativa que ofrece Hegel parte de una puesta en entredicho de esa distinción entre *Offentlichkeit* (aplicada a la razón) y *Privatsache* (aplicada a la religión). Como ya señalábamos anteriormente el desarrollo de su planteamiento alternativo iba en el sentido de entender la realidad como *Gemeinde*, es decir, la realidad ilustrada es la realidad fecundada con la significación del destino de Jesús. La subjetividad no es el hombre *tout court*, sino el hombre que se ha apropiado de la cultura del cristianismo.

Se puede discutir el ambicioso proyecto de racionalización del absoluto religioso que Hegel emprende, pero no conviene perder de vista lo que ahí se ventila: la identidad de la razón moderna pasa por una revisión de la relación ilustrada entre razón y religión. ¿Por qué? Por lo que respecta a la religión Hegel comprende que no valen planteamientos abstractos, como si se pudiera hablar de religión al margen de sus avatares y desarrollos históricos. Esa consideración histórica de la religión es la que señala Hegel cuando habla de que hay que tratar de la religión que tenemos delante de nosotros (*die Religion, die da ist*).

Eso significa, que la religión ha perdido en la Ilustración la mediación cultural que otrora tuviera la teología, en una sociedad culturalmente religiosa y, luego, cristiana. La teología podía en aquel contexto ser razonable, pero hoy, en un contexto cultural y político secular, la teología carece de mediación racional y sólo se mantiene sobre el principio de la autoridad. Ahora bien, eso es

un atentado a la pretensión universalista que caracteriza al cristianismo.

De ahí se desprende que la consideración de una nueva relación entre religión y razón —tal y como quiere la filosofía de la religión— y razón —tal y como quiere la filosofía de la religión— haya que verlo en profunda continuidad con el quehacer clásico de la teología, pero sin teología que ya no puede cumplir su papel clásico. Desde el momento en que la necesidad de conocer se descubre enfrentada a la religión, la teología ya nada puede hacer. El punto más importante es lógicamente el relativo a la razón. De la exposición anterior se puede deducir que tanto la caída en el pragmatismo que anuncia la razón instrumental, como el proceso de remitologización que se advierte en la crítica a la filosofía de la historia, cuando la razón quiere hacerse cargo de funciones «teológicas», obligan a replantear el tema de la identidad de la razón.

A eso se refiere Adorno cuando advierte que entre *das Ganze* que la Ilustración asigna a la razón y la Racionalidad no hay correspondencia.

La dialéctica de la Ilustración —que tiene que cargar con la idea fatal de que el precio del progreso es la racionalidad entendida como progresivo dominio de la naturaleza— se abandona rápidamente en provecho de un modelo cuya cerrazón corta toda posible salida.

Se ignora contumazmente que un exceso de racionalidad —la que reclama la casta ilustrada y que se concreta en conceptos como mecanización, automización, estandarización— de hecho es un déficit de racionalidad: es la irresistible ascensión de todos los instrumentos y medios de dominación, en detrimento del objetivo: la instalación racional de la humanidad. Como consecuencia queda la humanidad entregada de pies y manos a la irracionalidad de oscuras constelaciones de poder, que la conciencia no puede remontar, engañada, como está, por las machaconas consideraciones de las relaciones y datos de la realidad bruta.

La *ratio* que no quiere caer en la frívola absolutización de un monstruoso instrumento de poder se vuelve efectivamente hacia su propia intuición. Y esto se expre-

sa de alguna manera en la necesidad religiosa de nuestros días. Claro que esa vuelta a la propia intuición no debe acaecer mediante la negación del pensamiento gracias a la cual ella se realiza... sino que la razón tiene que intentar colocar a la racionalidad no como el Absoluto, sino momento del todo. Frente a ese todo la *ratio* tiene su propio papel, pero tiene que reconocer el origen de su ser natural.

Ese proceder no es extraño a las grandes religiones, pero necesita «secularizarse», so pena de contribuir, aislado y envejecido al opacismo del mundo... (ADORNO, *Stichworte*, Frankfurt 1969, p. 22-23).

En efecto, añade, hay siempre una parte de verdad, que pertenece al *Ganze*, que es captable por el pensamiento, pero que queda fuera del alcance del concepto abstracto: es lo oprimido, lo despreciable, lo deshechado.

Por supuesto que no se trata de resucitar el romanticismo, ni convertir a la Biblia en el manual de lo razonable, como, en buena medida, pretenden «los nuevos filósofos».

En este tema hay momentos irreversibles. No se puede plantear el tema de la realización, de la identidad, al margen del Progreso, de esta voluntad de superar las contradicciones económicas, políticas y sociales que plantea nuestra sociedad. Pero esto no basta. La realización, la identidad tienen que tener en cuenta el coste social, los derechos de los vencidos, «lo oprimido y despreciable y deshechado». Los intereses de unos y otros no coinciden, tampoco son, por definición, antagónicos. Hay que establecer un orden de prioridades, teniendo en cuenta la relación conflictiva.

De momento y antes de especificar esta prioridad, de lo que se trata es de reivindicar la dimensión patética de la realidad: que el SENTIDO no es exclusivo de los vencedores, también los vencidos tienen sentido. Dicho en otras palabras, la apropiación de la realidad en su conjunto no se produce sólo mediante la razón argumentativa, sino que también interviene la narración, la lectura y relato patéticos de la historia.

De Hegel recibimos su crítica del planteamiento clásico de la Ilustración, pero no

le seguimos en su desarrollo. Hay, sin embargo, un punto del pensamiento hegeliano que sí conviene tomar en consideración: la crítica a la diferencia entre «teología» y «teoría del cristianismo». No se puede decir que la «teología es la teoría del pueblo fiel, de la parte vivencial de la religión, y que la «teoría del cristianismo» es la construcción filosófica hecha desde el gabinete del filósofo. No. La «teología» es la teoría religiosa de una parte del cristianismo —aquella que representa la institución oficial—, mientras que la «teoría del cristianismo» es la teoría religiosa que responde al cristianismo histórico de la Iglesia, al cristianismo que ha pasado silenciosamente a la sociedad y que, con frecuencia, subsiste bajo la forma secularizada y emancipada de la ortodoxia oficial. La «memoria passionis» o lectura y relato patéticos de la historia no será una *theologia crucis*, sino una auténtica filosofía de la religión. Pero la diferencia entre teología y filosofía de la religión no es la que se dé entre lo abstracto y lo vivencial, sino entre lo particular y lo universal.

11. La «memoria passionis» es la lectura patética de la historia, la reivindicación, por tanto, de esa zona oscura de la realidad que escapa al concepto.

¿En qué consiste exactamente?

Digamos, primero, lo que no es.

No es un *sentimiento* religioso, es decir, algo atemporal e indefinido. La memoria es historia, una lectura de la historia que tiene nombres y apellidos, dichos y hechos. Es una tradición particular. Tampoco se asemeja al talante de los *veteranos de una guerra*. Estos han sufrido y padecido las calamidades más espantosas. Pero cuando ahora las recuerdan, celebran haber escapado de la quema. Su recuerdo no es, en absoluto, la actualización del sufrimiento, búsqueda y reflexión sobre su significado.

Ni es la *prehistoria*, es decir, el precio de la libertad que hay que pagar para que las generaciones siguientes sean libres. En la «teoría del héroe rojo» de Bloch, por ejemplo, sus sufrimientos desaparecen en la auténtica historia.

Ni tiene mucho que ver con la *hermeneútica* clásica. En ésta tiene efectivamente el pa-

sado un valor normativo para el presente, pero es el pasado positivo, no el negativo.

Finalmente, la «memoria passionis» no es una *crítica ideológica*. La crítica de las ideologías se encara efectivamente con el pasado negativo. Pero tiene la pretensión de explicarle científicamente; espera dar con sus causas y de esta manera, espera reducirle a una explicación convincente. Se supera el mal cuando se le explica científicamente; el dolor del pasado queda entonces subsumido en las causa-materiales que le hicieron posible.

¿Qué es, entonces?

Una lectura de la historia desde el *pathos*. Por supuesto que la filosofía de la historia tiene un ingrediente racional. Pero aquí se reivindica otro tipo de lenguaje: el relato. La narratividad interviene como modo y manera de aclarar y actualizar la historia.

Y es que la historia no se explica científicamente y luego se archiva, sino que se cuenta. Por eso no es archivable. El *pathos* no tiene mediación argumentativa, sino narrativa.

La relación entre ciencia y relato, entre argumentación y narratividad no es de complemento irénico, sino crítico y beligerante.

La reivindicación de la «memoria passionis» responde a la insatisfacción de la explicación meramente argumentativa de la filosofía de la historia. En efecto, esta historia tiene que habérselas con preguntas como ésta:

¿Por qué este mundo planificado como PROCESO INDEFINIDO, lejos de ofrecer una garantía para el mañana, lleva consigo los gérmenes de la destrucción?;

¿Por qué las instituciones y proyectos políticos correspondientes a esa filosofía progresista —desde el liberalismo al socialismo— lejos de tener a la libertad por substancia —como inicialmente programaron— se han quedado en meros sistemas de producción?;

¿Por qué entre la «derecha» y la «izquierda» las diferencias específicas se sitúan casi exclusivamente en el orden de la justicia distributiva, pero sin cuestionar el sistema social?

La praxis histórica, entendida no sólo como «acción», sino como «passión», por supuesto que no va a resucitar a los muertos, ni va a colmar las esperanzas frustradas. Pero el reconocimiento de unos derechos inalienables, su no-archivación, puede ser la condición necesaria para neutralizar los germen letales de la realidad actual.

Esta reivindicación de la «memoria passionis» tiene evidentes repercusiones sociales y políticas:

— En una sociedad que sólo sabe festejar el éxito pero que tiene miedo del duelo, la celebración de lo inútil y la convivencia con lo doloroso, algo habrá de significar;

— En una sociedad de triunfadores, algo habrá de significar la afirmación de que los no-productivos también son sujetos históricos.

12. ¿Qué relación tiene esa reivindicación de la «memoria passionis» con la teoría del cristianismo, de la filosofía de la religión? Recuerdo que, con Hegel, el tema fundamental de la Ilustración se juega en la definición de la relación entre razón y religión. *Tertium datur.*

Tiene sentido revisar la relación ilustrada de razón-*Offentlichkeit*, religión-*Privatsache*, puesto que, tras lo dicho, la razón no se ha mostrado tan razonable, si no ha ceñido a su objeto-desreligiosizado. Por otro lado, la religión no ha dejado de ser un asunto público, aunque no sea más que bajo formas secularizadas.

«El Cristianismo es memoria passionis».

También es una historia del triunfo y no faltan ejemplos que demuestran como constantemente se ha montado «en el carro triunfal de la historia». Pero aunque hasta

su «memoria passionis» haya sido utilizada ideológicamente —buscando la resignación y aceptación de su suerte por parte de las víctimas— su historia es explícitamente el recuerdo paradigmático de la muerte de Jesús y de los que con él murieron. El relato cristiano se entiende como la Buena Nueva de los pobres, oprimidos y deshechados.

Esa constante —aunque no la única del cristianismo— hace que la memoria passionis sea en el cristianismo una auténtica *tradición* que da pie a lo que hemos llamado «teoría del cristianismo» o sistematización no abstracta, sino lectura universal de la tradición cristiana.

Naturalmente que queda pendiente el problema de legitimar esa tradición particular, dentro de la historia del cristianismo. Pero es una tradición real.

Para acabar: posiblemente, seguramente no es éste un planteamiento novedoso, que tampoco pretende serlo.

— La *desdivinización* del mundo que, de acuerdo con la exégesis, opera la Biblia;

— El cambio *antropocéntrico* que se insinúa en la baja escolástica y que dará sus frutos en el Renacimiento;

— La eventual inspiración cristiana que en Ilustrados como Grotius, Hobbes, Rousseau, etc., tiene su crítica racional de las religiones positivas, dando pie o potenciando al proceso moderno de *secularización*;

todos esos momentos son planteamientos semejantes a lo que aquí se pretende: universalizar el significado de una tradición en momentos determinados, bajo el supuesto, quizás ingenuo, de que la razón y la religión forma parte de la única y misma realidad.