http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

Historia y memoria contra el polimitismo postmoderno

Manuel-Reyes Mate Rupérez
Instututo de Filosofía
Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid

Historia y memoria

Historiadores hay que se permiten afirmar, en nombre de la objetividad, que el *holocausto* es una invención sionista. Una afirmación tan extrema como la de aquellos otros para quienes el holocausto fue el resultado de una estrategia sionista encaminada a demostrar la necesidad de un estado judío propio. Los judíos, en diáspora estaban fatalmente abocados a la persecución y exterminio; de ahí la necesidad del estado de Israel.[1]

A los ojos de la mayoría de testigos del siglo XX tales interpretaciones históricas resultan ser pura felonía, en un caso, y falta de verdad, en el otro.

Lo que resulta realmente significativo es que ante una situación así, de falsedad histórica manifiesta, un historiador judío, víctima él mismo de los campos nazis de concentración proponga el siguiente pacto: a) aceptemos el hecho del holocausto como una realidad histórica indiscutible y b) entreguemos, a cambio, la memoria a la historia declarando el fin de la guerra.[2] Es decir, renunciemos a cuestionar (mejor, incordiar) el presente con el recuerdo para tener hoy la fiesta en paz.

1. Hayden White, *El contenido de la forma*, Barcelona, Paidos, 1992, p. 96.
2. Escribe en efecto el historiador judío Vidal-Naquet. "Pues sean cuales sean las circunstancias, hoy estamos asistiendo a la transformación del recuerdo en historia [...] Mi generación, compuesta por personas de alrededor de cincuenta años, es probablemente la última para la cual los crímenes de Hitler son aún un recuerdo [...] Aún creo en la necesidad de recordar y, a mi manera, de intentar ser un hombre de recuerdo; pero no creo ya que los historiadores estén

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

Entiendo que en esta breve referencia se ponen en evidencia cuestiones fundamentales sobre la historia que merecen un examen atento. Me refiero a las dos siguientes:

a) La relación entre memoria e historia o, dicho en otras palabras, qué pasado recuerda la historia.

b) Para qué se hace historia, cuál es la finalidad del historiador a la hora de volverse hacia el pasado.

La ambigüedad del concepto de historia

La distinción latente entre historia y memoria en el episodio anterior (la memoria, principio del incordio moral y político; la historia, lugar del pacto sobre el presente) remite a una ambigüedad estructural en el quehacer histórico.

La historia es, en efecto, por un lado *res gestae*, esto es, el lado objetivo cuya lectura y reconstrucción permite el conocimiento verdadero del pasado. Es lo que antes se llamaba *discurso histórico*; por otro, *historia rerum gestaraum*, que es la trama en la que se ubican los acontecimientos anteriores. Es lo que en el siglo pasado se llamaba *narración* que era como la moraleja, el contenido práctico cuya lección tanto debía interesar a la política.

Esos dos componente son conflictivos y expresan la enorme ambigüedad de la historia: por un lado se presenta como ciencia y, por otro, como trama moral ¿Es eso compatible?

Los acontecimientos, los hechos, no se producen en una secuencia mecánica sino que forman parte de una estructura, de una trama en la que tienen significación. La trama no es algo que se superpone al hecho sino que el hecho se inserta en la trama. Para que esa trama se dé es necesario una estructura social que permita que los hechos se tramen. Eso, según Hegel, sólo se da con el estado moderno. El Estado es el referente de toda

"encargados de vengar al pueblo". Debemos aceptar el hecho de que "la guerra ha terminado", que, en cierto sentido, la tragedia se ha secularizado, aun si ello supone para nosotros —quiero decir para los que somos judíos— la pérdida de un cierto privilegio discursivo" citado por H. White, *op. cit.*, pp. 97 y 98.

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

la sociedad y por eso todos los hechos sociales son históricos. La historia trata de hacer patente y visible esa relación de la parte con el todo. Eso explica el carácter moralizador de la historia: se hace una *memoria* o *narración* para que el acontecimiento singular reconozca su lugar en la estructura de la trama. La historia, llega a decir Hegel, es un invento del Estado.

Consecuentemente, la trama de una narración impone un significado a los acontecimientos; esa significación no la descubre el acontecimiento aislado sino que se le revela desde la estructura narrativa. El acontecimiento narrado tiene pues una plusvalía significativa que administra la narración. Y la narración tiene por objetivo convertir esa plusvalía significativa en objeto de deseo, en un elemento de identificación.

Esta explicación aclararía el desdén de la ciencia por la trama, por la memoria, por la filosofía de la historia: una disciplina, en efecto, que se acerca a los hechos no para re-conocerles sino para contar una historia sobre ellos parece poco seria. Convendría pues ser serios y atenerse a un distingo clásico: una cosa es la disertación del historiador cuyo es la interpretación rigurosa, objetiva y científica de los hechos, y otra la narración, que es la interpretación subjetiva de la historia. Ese es el lugar de las moralejas y enseñanzas prácticas. Ésa es también la historia que puede interesar a la política que a sí misma no se tomaba por ciencia y nada podía esperar del tratamiento científico de los hechos. Otra cosa era la enseñanza moral, la sabiduría experiencial y las lecciones prácticas que de ella derivaran. Eso sí era el caldo de cultivo de la política.

Nótese, de pasada, la ambición y novedad del planteamiento marxista: se propone una ciencia política cuyo sólido fundamento sería una ciencia... de la historia. Lo nunca visto.

No perdamos de vista el hilo conductor. Estamos en la oposición entre ciencia y narración. El caso emblemático es F. Braudel y su *école des Annales*. Braudel padecía alergia innata ante todo intento de relacionar interpretación histórica con protagonismo o "subjetividad" humana. La historia nada tiene que ver con "hacer propio su destino", "dominar las ruedas de la historia"; al contrario, la historia se entiende ubicando cada acontecimiento en un contexto superior cada vez más desubjetivado.

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

En ese planteamiento se pueden escuchar los ecos del estructuralismo, de los años sesenta, que relacionaban rechazándoles narración con ideología. La forma superior de narración, atributo de pueblos más desarrollados, (en concreto, de sociedades occidentales) legitimaría su dominio sobre formas de narración inferiores, no escritas. De ahí que Barthes definiera la narración como el *Mito de la Modernidad.* Volveremos ampliamente sobre el citado mito.

El engolamiento de los cultivadores de la historia *científica* debería admitir las siguientes consideraciones: en primer lugar, que la narrativa sirve para transformar en historia una lista de acontecimientos que de otra manera serían sólo una crónica. Captar el significado de una secuencia compleja de acontecimintos humanos no es lo mismo que ser capaz de explicar cómo ocurrieron los acontecimientos particulares que incluye una secuencia. Se trata de captar el acontecimiento como una acción humana y toda acción humana es narrativa ya que responde a una intencionalidad y, por ende, a una trama. Tomemos, por ejemplo, los acontecimientos de la segunda guerra mundial. Se puede hacer una historia desde el punto de vista de la estrategia militar, o del enfrentamiento de las clases sociales, o desde los intereses de los estados beligerantes o desde la evolución de las técnicas curativas, o desde todas ellas. Esa intencionalidad o trama es la que desvela el significado o los significados de los acontecimientos.

Resumiendo diríamos que se puede y se debe distinguir entre ciencia histórica y narración. Y lo que los distingue no es sólo la plusvalía significativa que la trama ubica en el acontecimiento, sino *el tipo de realidad* que una y otra alcanzan. Propio, en efecto, de la ciencia histórica es la realidad dada (la presente y la que ha sido dada en el pasado); propio de la narración es la realidad ausente (ausente ahora del presente y oculta o perdida en el pasado) y que sólo nos es accesible por el recuerdo.[3]

3. Dice W. Benjamin: "Las alegorías son en el reino del pensamiento lo que las ruinas en el reino de las cosas. De ahí el culto barroco a las ruinas". Y un poco más adelante, a propósito del gusto de los artistas renacentistas por ubicar el nacimiento de Cristo en las ruinas de un templo antiguo: "Lo que allí yace reducido a escombros, el fragmento altamente significativo, el trozo, es el material más noble de la creación barroca". En *El origen del drama barroco alemán*, Madrid, Taurus, 1990, p. 171.

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

Hay que tener en cuenta, en cualquier caso, que la distinción entre ciencia histórica y narración no se juega en clave de "verdadero" o "falso" sino en clave de "real" o "imaginario": los discursos sí pueden ser "verdaderos" o "falsos", pero los hechos son "reales" o "imaginarios". Puede haber entonces discursos verdaderos sobre acontecimientos ficticios y puede haber discursos falsos sobre hechos reales. Si la ciencia histórica trata de monopolizar la realidad, desterrando a la narración a las tinieblas de lo imaginario, debería saber que el pasado que fue pero que perdió y se perdió sólo se hace presente mediante la memoria que en la disyuntiva "real"-"imaginario", pertenece a lo "imaginario" (White, 74).

Si ahora echamos la vista atrás, a las preguntas iniciales, podríamos responder: que la substancia de la historia es la memoria y eso convierte, en el fondo, a la historia en una actividad que no se agota en la investigación científica; y que se puede hacer historia, se puede recordar sea para *celebrar* el pasado si nosotros somos los agraciados herederos de los triufos recordados, sea para *conmemorar* el pasado si lo que recordamos es un momento de duelo o injusticia que en nosotros sigue estando presente.

Monomitismo y polimitismo

La narración se ha convertido en un tema central no sólo dentro de la filosofía de la historia o de la historiografía, sino en el campo de la filosofía práctica, allí donde se juegan los problemas de libertad y verdad, de la filosofía política y de la filosofía moral.

Lo voy a explicitar analizando la penúltima forma que ha tomado el pensamiento postmoderno: me refiero a la moderna *apología del polimitismo*, esto es, la vuelta al mito pero no bajo la forma del politeísmo sino del polimitismo (distinción altamente significativa, como enseguida veremos).

Podemos, de entrada preguntarnos ¿qué tendrá que ver el polimitismo con la historia? Si recordamos que los mitos son historia, la relación es íntima. Y Aristóteles, quien a sí mismo se tomaba por un "mitófilo", entendía la mitofilia como gusto por oír y contar historias. Claro que nos

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

podemos preguntar si hoy podemos tomar muy en serio la mitofilia. Quizá habría que recordar que es moneda corriente distinguir entre la fabulación, propia de la literatura y la ciencia, cuyo son los saberes. Si la filosofía quiere ser algo distinto a la literatura, debería no perder de vista esa distinción.

Nuestros "mitófilos" responderían que efectivamente hay que distinguir entre mito y logos, aunque no necesariamente en provecho del último. Propio del logos sería discernir entre la verdad y el error; y propio del mito, distinguir entre felicidad e infelicidad. Ambas cosas tienen que ver unas con otras, aunque lo importante es la felicidad con lo que el mito subsumiría al logos.

No hay pues ningún complejo ante un cierto racionalismo dominante desde la Ilustración. Pero tampoco ingenuidad: la vuelta al mito se hace desde la Ilustración, esto es, lo que está en juego es un mito desencantado.

¿En qué se manifiesta el talante ilustrado de esta vuelta al mito? En el hecho de que se sabe discriminar entre mitos. Los mitos son como las setas, los hay buenos y malos. Mito malo es el *monomito* y mito bueno el *polimitismo*. Veámoslo más despacio.[4]

La maldad del monomito...

No se están refiriendo al Dios abrahámico sino a su heredero secular: al mito moderno de la razón, invocado en el *Älteste Systemprogram des deutschen Idealismus*, 1880 ("Wir müssen eine neue Mythologie haben, eine Mythologie der Vernunft") y que se ha encarnado en figuras como las del "progreso" o las filosofías "revolucionarias" de la historia. Su intrínseca perversidad se pone al descubierto cuando observamos su estrategia; primero exige el *sacrificium mithorum* por aquello de que el mito es la prehistoria de la razón y que consecuentemente debe disolverse con la llegada de la historia; luego viene el *sacrificium mundi*, esto es, la desubstancialización de la realidad. "El progreso" o las filosofías "futuristas"

4. La bibliografía es muy amplia. Véase a uno de sus más decididos abogados, O. Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen*, Suttgart, Reclam, 1981.

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

de la historia privan a la realidad presente de todo sentido; el sentido y salvación de la realidad dada está fuera de sí, viene del futuro o del exterior y comporta, por tanto, la negación del presente.

El mito de la razón es, en el fondo, un mito gnóstico pues condiciona la salvación del presente a su liquidación. En alemán suena lapidariamente: *die Heilsgeschichte ist Geschichtslosigkeit der Welt* (las filosofías de la historia son *historias de salvación* que conllevan *liquidación del contenido histórico del mundo*). La paradoja del mito gnóstico es que una vez privado el mundo de sentido histórico se le deja, cual materia inerte, en manos de la ciencia. La deshumanización de la ciencia sería la lógica consecuencia de la deshistorialización de la realidad llevada a cabo por la filosofía.

...Y la bondad del polimitismo

El polimitismo es bueno porque refuerza y garantiza el bien más preciado de los tiempos presentes: la libertad del individuo.

Tras muchas teorías y experiencias políticas se ha llegado a la conclusión de que la condición de posibilidad de la libertad consiste en la división de poderes. Ahora bien el concepto originario de división de poderes no es moderno, no proviene de Montesquieu o Locke sino que es mítico. Ha sido el Olimpo poblado de dioses con poderes limitados e interrelacionados quien ha creado esos espacios intermedios por donde ha circulado libremente el hombre. A diferencia del monoteísmo, el politeísmo creaba ese caos ambiental sin el que no es concebible la libertad. Pues bien, ahora se reivindica ese concepto original, bajo la denominación de polimitismo, que ya ha conquistado su lugar central dentro de nuestra mentalidad pero al que hay que apuntalar con una teoría coherente. Que sea un concepto dominante se manifiesta en el gusto por el disenso, en la desagregación de unidades políticas (el nacionalismo), en los alegatos en favor del amor propio, en el papel central del mercado que no es sino la suma de intereses particulares capaces, mediante mecanismos de autoregulación, de garantizar el bien común.

Se puede observar cómo el concepto de libertad que aquí se sobreen-

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

tiende tiene más que ver con el del neoliberalismo que con el ilustrado. En este último caso la libertad es un momento de la verdad, y viceversa, que no hay libertad que no conlleve universalidad y *telos*; en el primer caso, por el contrario, libertad equivale a indeterminación, a carencia de condicionamientos que impide la libre decisión, cualquiera que ésta sea.

Nótese que lo que aquí está en juego no es una sustitución más del logos por el mito; ni una recuperación romántica del mito; ni un oportuno aprovechamiento de su función compensatoria; ni un aval de los modas exóticas y orientalistas que nos invanden. Lo que, por el contrario, se pretende, es dar una respuesta al fracaso de la razón: si la razón es un mito, eso significa que su clásica pretensión universalista respecto a la verdad y a la bondad debe darse por liquidada. Un título emblemático del polimitismo se llama así, *Abschied vom Prizipiellen*, esto es, adiós a las grandes preocupaciones de la filosofía. Muere la razón y con ella la ética y la historia, como las hemos conocido, y en su lugar aparecen las historias y las razones. De ahí que, de nuevo, tras el asunto de polimitismo está el destino de la filosofía.

Carácter ilustrado del polimitismo

Quizá convenga recordar el camino recorrido. Abogábamos, en primer lugar, por la narración, en contra de las pretensiones exclusivistas de la ciencia histórica. Ahora, sin embargo, resulta que la narración, en manos del polimitismo, se convierte en un mito peligroso ya que su división de poderes acaba siendo una ideología neoliberal, esto es, que ha renunciado a las pretensiones de universalidad de la concepción clásica de la libertad, de ahí el carácter insolidario de su discurso.

La estrategia del polimitismo es harto ambiciosa. Por un lado hace suya la superioridad hermenéutica de la narración sobre la ciencia y, por otro, se apropia la tradición del logos, dándole una salida que antes, con la Ilustración, no tenía.

Conviene detenerse en esta aseveración del carácter ilustrado del polimitismo. Antes he avanzado una primera explicación al afirmar la capacidad del polimitismo a la hora de distinguir entre mitos

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

emancipatorios y otros que no lo son. Esto exige detenernos un momento en la relación entre el mito e Ilustración.

Contra lo que pudiera parecer, la Ilustración ha quedado fascinada y paralizada ante el mito. Vamos a desarrollar este punto analizando el libro *Dialektik der Aufklärung*. Sus autores, Max Horkheimer y Th. Adorno se proponen un análisis crítico de la Ilustración y acaban, sin embargo, defendiendo estas tesis: a) que el mito es ilustración y b) que la Ilustración es un mito.

El mito es ilustración

Esta tesis se expone plásticamente en el *Excursus I: Odiseo o mito e ilustración*. Ahí resulta que la *Odisea* es, por un lado, mitología, rapsodia de leyendas y mitos. Pero también es algo más que eso: es el testimonio madrugador de la huída del sujeto de la órbita mítica. Podemos concretar estos dos puntos de vista en el relato del canto de las sirenas. Como se recordará, Circe aconseja a Odiseo que para escapar a la atracción fatal de las sirenas procede que tapone con cera los oídos de sus acompañantes para que no les lleguen sus cantos y él, si quiere oirlos, debe ordenar que le aten al mástil y que por nada del mundo le desaten. Ahí tenemos, junto al reconocimiento de la fuerza letal del mito, la voluntad del hombre por emanciparse de él. Se podría hablar entonces de una dialéctica entre mito e ilustración cuya cara ilustrada sería la capacidad del hombre de liberarse de la seducción del origen y cuya cara mítica sería la querencia del sujeto por el origen, renunciando a la aventura de la huída emancipatoria.

¿Cómo se decanta esa dialéctica entre mito y logos? Con un fracaso de la razón. Odiseo consigue, a base de astucia e inteligencia, sortear las trampas del mito, pero no consigue salir de la órbita mítica y no sólo porque le aguardan nuevos peligros, impuestos por los dioses, sino porque en la empresa tiene que dejarse la piel y el alma. En efecto, Odiseo, para salir adelante, tiene que renunciar al concepto de felicidad toda, para todos, indistintamente.[5] Odiseo, como ocurre en el paso ente

5. "Er windet sich durch, das ist sein Uberleben, und aller Ruhm, den er selsbt und die andern ihm dabei gewähren, bestätigt bloss, dass die Heroenwürde nur gewonnen wird, indem der

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

Scilla y Caribdis, tiene que ir sacrificando a sus compañeros, para poder seguir huyendo. Dicho en otras palabras: Odiseo para salvar la vida tiene que sacrificar la vida. A ese precio la vida que se conserva no puede ser más que una vida desalmada.

Pese a la conclusión final, ahí se puede ver cómo el mito es ilustración, voluntad de superar el mito y de decidir autónomamente.

La Ilustración es mito

Es la segunda tesis o, si se prefiere, la actualización de la tesis anterior. La Ilustración se presenta históricamente como un triunfo de la razón sobre el mito. Recuérdese el texto de Kant *¿Qué es Ilustración?* en el que la define como uso crítico, público y autocrítico de la razón. Pues esa conciencia de triunfo sobre las fuerzas que hasta ahora dominaban el destino del hombre y que se le imponían como fuerzas naturales, se vuelve ahora en su contrario. La naturaleza, en efecto, inicialmente sometida por la razón, sobrevive de una forma nueva: apoderándose de la razón, naturalizando al hombre y sometiéndole. La Ilustración se convierte en naturaleza, es decir, en mito. Es como si la sociedad, incapaz de aplicar la técnica al logro de sus objetivos tuviera que pagar el precio de someterse ella a la técnica. Ocurre entonces que

> en vez de canalizar ríos tuviera que llevar [la sociedad] a la riada humana al hoyo de las tricheras; en vez de utilizar los aeroplanos para fertilizar la tierra desde el aire, sólo sirvieran para tirar bombas incendiarias sobre las ciudades. Parece como si, gracias a las guerras químicas, hubiera encontrado un ingenioso medio de acabar con el aura.[6]

Total, que la Ilustración, dentro de la historia de la humanidad, es un episodio al interior de una trama, que es mítica.

Drang zum ganzen, allgmeinen, ungeteilten Glück sich demütigt", en M. Horkheimer y Th. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, Querido Verlag, 1947, p. 74.

6. W. Benjamin, GS, I, p. 508.

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

Es de sobra conocido que Horkheimer y Adorno vivieron este diagnóstico de una forma trágica y contradictoria. En efecto, tras el fracaso de la razón, a la grupa del mito ilustrado cabalgaban los cuatro jinetes del Apocalipsis: el hambre, la guerra, la peste y la muerte. Era el fascismo, definido por Benjamin como "estetización de la política", que se había apoderado de la voluntad del pueblo y que, por consiguiente, prometía duradero el reinado del terror. Ante tal hecho asumieron conscientemente una actitud de profunda contradicción. Por un lado, en efecto, hablaban del fracaso de la razón y, sin embargo, ¡ellos lo sabían! si la corrupción fuera total ellos no podrían tener sentido crítico. Pero le tenían, aunque fuera gracias al envite ilustrado de todo mito y asumían la ambigüedad, conscientes de que no había alternativa al mito. Sólo cabía cuestionarle, deslegitimarle.

Es en este momento cuando aparece el polimitismo que hace suyo las pesimistas conclusiones de la *Dialektik der Aufklärung*, es decir, que la Ilustración es un mito y a él no escapamos ya que el mito forma parte de la condición humana y si alguien piensa transcenderle, proclamando el triunfo de la razón, debería recordar el dicho goyesco: "los sueños de la razón producen monstruos".

Sin embargo, y a diferencia de los autores de la DA, los polimíticos desdramatizan el hecho. No hay que temer ya al mito. Es como si el mito hubiera dejado su lado letal en los acontecimientos de la primera parte de este siglo y se nos mostrara en este final de milenio con su cara más presentable. Lo malo del mito es su falta de experiencia histórica, el que se le considera al margen de la Ilustración. Para un postilustrado, sin embargo, que no renuncia a la voluntad de emancipación pero que sabe del peligro del mito de la razón, la apuesta por los mitos es la garantía de su postmodernidad.

Reflexión crítica sobre el polimitismo y el monomitismo

Decía antes que el asunto que tenemos entre manos no es regional sino tan amplio como la filosofía, ya que afecta, entre otros ámbitos, a la política y a la moral.

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

Tratemos de pensar estos problemas de una manera concreta, desde América, y preguntémonos por la relación entre América y La Modernidad.

Según Kant la "Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad". El hombre es culpable de no tomar las riendas del destino en su mano. De ahí la incitación ilustrada, que suena como un grito de guerra: *Sapere aude*: Atrévete a pensar.

Lo que en cualquier caso interesa saber es *quién es el sujeto de la Ilustración*. Según Kant sería el *Mensch*, el hombre. Pero si se urga un poco más se verá que ese "hombre" somos nosotros los europeos. Esto significaría que la Ilustración no es la transformación de la humanidad mítica o preilustrada en una humanidad ilustrada sino, más bien, la llegada de un destacamento o avanzadilla de la misma a la madurez. Esa avanzadilla es Europa. Ese punto es capital, dado que ese logro histórico (la mayoría de edad de la humanidad) impone deberes y da derechos respecto al resto de la humanidad. Se verá así que el mito de la modernidad al que se referían los ilustres frankfurtianos, no se para en un sometimiento del hombre a la técnica y de la razón a la naturaleza sino que va más allá, pues cristaliza en una teoría del poderío y en ideología de dominación.

Desarrollaré estos dos puntos, a saber. a) Europa, sujeto de la Ilustración y b) el mito de la Ilustración deriva hacia una teoría del poderío y una ideología de la dominación, trayendo a colación tres textos de tres autores, casi escogidos al azar.

El primero es de Condorcet y reza así:

> ¿Tendrán todas las naciones que aproximarse, en algún momento, al estado de civilización al que han llegado los pueblos más preclaros [*éclairés*], más libres, más liberados de prejuicios, es decir, a los franceses y angloamericanos? ¿Tendrá que desvanecerse la inmensa distancia que separa a estos últimos pueblos de la esclavitud de las naciones sometidas a reyes, de la barbarie de poblaciones africanas y de la ignorancia de los salvajes? [...]

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

Europa (y lo más parecido a Europa como es angloamérica) se pregunta por su liderazgo. Condorcet responde:

> El ritmo de esos pueblos será más vivo y más seguro que el nuestro porque recibirán de nosotros lo que nosotros tuvimos que descubrir; por otro lado, para conocer las verdades simples y los métodos ciertos a los que nosotros sólo llegamos tras muchos errores, les bastará captar los desarrollos y las verificaciones que se encuentran en nuestros discursos y en nuestros libros.[7]

Es un modelo de "despotismo ilustrado", aplicado no a los individuos indoctos sino a los pueblos "inferiores".

Aquí se puede apreciar cómo la Ilustración, siendo un ideal de la humanidad, es de hecho un proyecto europeo con vocación universal. Europa sabe que ha descubierto algo así como "el código genético de la subjetividad", esto es, los mecanismos del hombre para entender la ciencia, la política, la moral o la estética desde sí mismo, desde su razón. De ahí que quien, a partir de ahora, quiera progresar "recibirá de nosotros lo que nosotros tuvimos que descubrir", tendrá que seguir nuestro camino.

El segundo autor que traemos a colación es Hegel cuyo texto es del tenor siguiente:

> de América y de su grado de civilización, especialmente de México y de Perú, tenemos información de su desarrollo, pero como una cultura enteramente particular que expira en el momento en que el *Espíritu se le aproxima* [...] La inferioridad de estos individuos en todo respecto, hasta en la estatura, es enteramente evidente.

La inferioridad americana sería tan declarada que se disolvería tan pronto como se le aproximara el Espíritu. Pero ¿qué Espíritu es ese? El mismo Hegel facilita la respuesta:

7. Condorcet, *Esquisses d'un tabeau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, Flammarion, 1988, pp. 266-271.

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

> el Espíritu Germánico es el espíritu del Nuevo Mundo cuyo fin es la realización de la verdad absoluta, como autodeterminación infinita de la libertad, que tiene por contenido su propia forma absoluta. El destino de los pueblos germánicos es el de suministrar los portadores del espíritu cristiano.[8]

Se podrían multiplicar los textos de Hegel en los que no tiene empacho en traducir filosofía de la modernidad por teoría de la dominación.

El tercer texto es de Marx y dice así:

> Bakunin reprochará a los americanos una guerra de conquista que, desde luego, asesta un rudo golpe a su teoría fundada en "la justicia y la humanidad", pero que fue llevada [se refiere a la guerra] pura y sencillamente en el interés de la civilización. O ¿es una desgracia que la espléndida California le fuera arrancada a los perezosos mexicanos que no sabían qué hacer con ella?[9]

A Marx no le tiembla el pulso a la hora de reconocer que el *interés de la civilización del progreso* explica y legitima la conquista. Nótese que Marx legitima la conquista descalificando al pueblo conquistado de *perezoso*, término que en el contexto equivale a improductivo pero que remite, además, a la explicación kantiana de la culpabilidad de la humanidad inmadura. Dice Kant, en efecto, que "pereza y cobardía son las causas de que una gran parte de los hombres permanezca gustosamente en minoría de edad a lo largo de la vida" (Kant, *Respuesta a la pregunta qué es Ilustración).*

Estos tres testimonios dan un contenido concreto al mito de la Ilustración, del que se hablaba en la *Dialektik der Aufklärung*: despotismo ilustrado, legitimación de la conquista en nombre de una teoría del progreso material y una teoría de la dominación apelando a la superioridad "espiritual" del "espíritu germánico" sobre el mexicano o peruano.

8. Hegel, *Werke 12*, pp. 108 y 413. Resulta más que sugestivo el estudio que hace E. Dussel, *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "Mito de la Modernidad"*, Madrid, Ed. Nueva Utopía, 1992.
9. Karl Marx, *Mewa*, t.6, pp. 273-4.

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

Hay un aire de familia entre esta Ilustración y el humanismo que en el siglo XVI justificaba la conquista americana. Compárese si no con este botón de muestra, tomado de Ginés de Sepúlveda:

> La primera [razón de la justicia de esta guerra y conquista] es que siendo por naturaleza siervos los hombres bárbaros [indios], incultos e inhumanos, se niegan a admitir el imperio de los que son más prudentes, poderosos y perfectos que ellos; imperio que les traería grandísimas utilidades, siendo además cosa justa por derecho natural que la materia obedezca a la forma, el cuerpo al alma, el apetito a la razón, los brutos al hombre, la mujer al marido, lo imperfecto a lo perfecto, lo peor a lo mejor *para bien de todos*.[10]

La semejanza es innegable aunque cambie el principio de justificación: acá se evoca al derecho natural y allá, el de la razón.

Hay una línea de continuidad en la llamada razón occidental, que va desde el humanismo hasta la Ilustración, y que pone de manifiesta su querencia mítica. Ningún texto quizá como éste de Las Casas quien se permite resumir las diferentes argumentaciones, dando la sensación de haberse leído los tres textos que hemos comentado anteriormente. Dice Las Casas, polemizando sobre si hubo "causas y títulos justos" para la conquista de América:

> Unos dicen que el título [*ad rem*] es porque a los españoles compete aquel orbe por cercanía; otros, que porque somos más prudentes que las gentes que en ellos [en aquellos reinos] vivían. Algunos que porque dice el Hostiensis que todos los infieles fueron hechos indignos e incapaces [de soberanía política] por el advenimiento o en el advenimiento de Cristo. No falta quien diga y afirme que podemos irnos a conquistar porque son bárbaros o porque comen carne humana o porque oprimen a los inocentes o porque son idólatras o porque cometen vicio *contra naturam*.

10. Texto de Ginés de Sepúlveda, *De la justa causa, de la guerra contra los indios;* a él se refiere Dussel en *op. cit.*, en el inicio de la conferencia "Crítica del mito de la Modernidad".

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

Argumentos todos que Las Casas descalifica diciendo que son el fruto de "vaguear fingiendo varios títulos".[11]

Sería fácil multiplicar, tanto entre ilustrados del XVIII y XIX, como en humanistas del siglo XVI, testimonios de filósofos, teólogos, historiadores y políticos en favor de una teoría del dominio o de la colonización del "superior" cultural o espiritualmente sobre el "inferior". Tales textos son también testimonios de la persistencia del mito en la razón occidental pues su consiguiente teoría del dominio consolida la tradición mítica de sometimiento del hombre a fuerzas que le son extrañas.

Lo más decisivo, sin embargo, de toda esta reflexión, es que tal persistencia mítica no hay que verla como abuso de la razón sino como consubstancial a la razón occidental; más exactamente, tiene que ver con el modo y manera con que Europa entiende y articula la universalidad de la razón.

Particularidad de la universalidad de la razón ilustrada

En sí mismo éste es un tema no de una conferencia sino de todo un tratado. Aquí me limitaré a un simple apunte. Recordemos lo que para Hegel significa el estado moderno. Él lo llama totalidad ética, esto es, figura lograda de la reconciliación de los intereses universales de la comunidad y de los particulares de cada miembro de la sociedad civil. Es una figura histórica porque tal reconciliación es impensable sin la libre decisión de la sociedad civil, libertad contemporaneamente experimentada.

Reflexionemos sobre la naturaleza de esa totalidad ética que es el Estado. A nadie se le oculta que Estados hay muchos y que esos Estados no se relacionan éticamente sino que se miran unos a otros de reojo como potenciales rivales que amenazan la propia soberanía. Habría entonces qué hablar de muchas totalidades éticas, es decir, no habría qué hablar de ninguna. La famosa totalidad ética del Estado moderno acaba tomando la forma de un nacionalismo ético o de una ética nacionalista.

11. Las Casas, *Tratado comprobatorio*, BAE, CV, 409, ver 351 b. Me remito para el estudio lascasiano a I. Pérez, "Las conquistas de Indias fueron, en sí mismas, injustas y antisignos de la evangelización", en *Studium*, vol. XXXII, fasc. 1, 1992, pp. 3-77.

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

En otras palabras, el gran descubrimiento de la cultura moderna, el Estado, supondría, en cuanto totalidad ética, la limitación de la universalidad propia del concepto de ética a *lo nacional*.

Hay que agradecer a Hegel su perspicacia al poner al descubierto la contradición ético-política más importante de nuestra cultura. Porque el nacionalismo ético es el techo de nuestra civiliación. En países como el mío cualquier votante se indignaría contra el gobierno de turno si el Estado no asegurara una solidaridad mínima a todos sus ciudadanos, a saber, gratuidad de la escuela en niveles básicos, proporcionar un habitat a toda familia, asegurarles cuidados sanitarios o unos ingresos mínimos para su subsistencia. Eso sería, como dicen los políticos, "un deber ético". Pero a ese mismo votante no se le pasa que se tenga ese deber de solidaridad con quien no forme parte del Estado. Con esos, con los magrebis que llegan a Algeciras en pateras, jugándose la vida porque huyen del hambre, con esos puede haber *programas de ayuda*, motivados, unas veces, por la compasión y, otras, por el miedo (miedo a que un estallido social en el norte de África no acabe salpicándonos). Nuestra cultura no entiende un concepto transnacional de solidaridad porque limita la ética al recinto del Estado.

Creo que el nacionalismo ético es hoy la substancia del mito de la modernidad. El mito de la Ilustración no se articula sólo en rebelión de la técnica frente al hombre y en el consiguiente dominio de la técnica de los pueblos o grupos sociales "*éclairés*" o "más avanzados" sobre pueblos o grupos sociales menos avanzados. Podríamos estar entrando en una fase en la que, por paradójico que resulte, se reduciría el campo de la ética o de la razón a lo local. Se trataría entonces de un despido consciente de toda universalidad, solidaridad, etc.

El mito de la Ilustración es el fracaso de su pretensión de universalidad ¿Tiene entonces razón el polimitismo que se desentiende de esa pretensión entronizando en su lugar la parcelación de intereses y de poder?

La repartición del poder, incluso su "democratización", como condición de posibilidad del ejercicio de la libertad no escaparía a las críticas que hemos formulado del nacionalismo ético. El polimitismo, en efecto, fomentaría algo así como el "comunitarismo" (forma provinciana del

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

nacionalismo ético) o bien un feroz individualismo en una ciudad sin ley. No habría lugar para la solidaridad. El problema no es el reparto del poder sino la teoría del poder subyacente.

Por una universalidad negativa

Si el mito de la modernidad no es salida pues yugula el principio mismo de la subjetividad, tampoco lo es el polimitismo que acaba con el de la universalidad.

¿Es pensable una universalidad que no sea particular, una subjetividad que no anule a los sujetos que la encarnan? La respuesta podría estar en algo así como "una universalidad negativa". Por ese camino, con el que se cierra el itinerario emprendido, encontraremos de nuevo a la memoria y a la historia.

Si nos fijamos bien, el problema de la Ilustración no es su pretensión de universalidad (aceptamos todavía hoy que "las buenas razones, convencen" —universalidad de la razón— y que "un hombre cabal es un hombre de bien" —universalidad de la ética) sino la dificultad o imposibilidad de concretarlo. Ahí es donde acecha el peligro de la particularidad, de la ideología etc. En otras palabras, el problema de la universalidad es su expresión positiva ya que en ese caso se define, en primer lugar, lo que es bueno, lo que es racional y, en segundo lugar, se declara lo irracional o lo malo como "tierra de misión" que debe ser vaciada de su incorrección y ocupada por el bien y la razón. Digo que se define lo que es bueno y racional; de hecho ese impersonal *se* es un sujeto sociológicamente identificable que se siente obligado a expandir la verdad o el bien unas veces con la razón de las armas y otras con las armas de la razón, pero siempre *armadamente*, esto es, desde el convencimiento de que el otro debe ser reducido.

Ahora bien, ese procedimiento es particular pues no puede entender que la "maldad" o la "irracional" del otro sea diferencia en la comprensión del bien o de la verdad. Para una universalidad positiva, empero, no hay manera de entender la diferencia más que como un momento de la conciliación; mantener la diferencia como tal supondría sacrificar la universalidad.

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

Comprender y respetar la diferencia, sin sacrificar la universalidad al precio del relativismo, supone un cambio epocal en la cultura occidental. Para llevarle a cabo habría que volver la vista de Atenas a Jerusalem y tomar en consideración una tradición cultural sobre cuya negación reposa en buena parte el "triunfo" de la Ilustración heredada.

La pretendida *universalidad negativa* se fundamenta en dos conceptos fundamentales:

a) Intersubjetividad asimétrica. En cuanto intersubjetividad se afirma que no hay subjetividad o identidad propia al margen del otro. Esa figura ya la conocemos desde Hegel cuando hacía descansar la identidad en el reconocimiento del otro. Sin embargo, ahora no se trata de ese reconocimiento que es una lucha mortal en la que uno queda literalmente en manos del otro. Podría parecer entonces que estamos más cerca de la alteridad (*alter ego*) que toma al otro por uno mismo; pero tampoco se trata de la alteridad pues, bien vistas las cosas, cuando se toma al otro por uno mismo se le garantiza buen trato, pero ningún reconocimiento. En efecto, si yo quiero tratar al otro como me trato a mí mismo le estoy garantizando un buen trato pues nadie se maltrata a sí mismo pero ningún reconocimiento en su ser propio, que es ser diferente.

Se trata pues de reconocer al otro en su diferencia. Pero aquí también conviene precisar. Se puede entender el reconocimiento de la diferencia del otro de una manera radical en el sentido de que su diferencia pone un límite a nuestra comprensión del otro y niega cualquier relación con uno mismo. Entre el uno y el otro sólo cabrían relaciones formales: reconozco al otro lo que reconozco a mí mismo. Y punto. A partir de ahí los caminos se separan, dentro, eso sí, del mayor respeto.

Ese reconocimiento de la diferencia es abstracto y peligroso. Resulta, en efecto, que los seres humanos no sólo son diferentes sino desiguales. La desigualdad da a la diferencia un contenido concreto. Es, efectivamente, un hecho histórico: producido en el tiempo y producto de la actividad del hombre. La desigualdad no es un mito, un hecho natural, sino un hecho histórico. Eso lo vio bien Rousseau cuando para explicar el problema moral que representa la desigualdad existente imaginó un estado natural igualitario. Hay un momento en el que el hombre interviene, rompe el

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

equilibrio original y roba al otro lo que era suyo. Aparecen las riquezas como fruto de un robo.

El reconocimiento de esa situación da a la intersubjetividad un nuevo significado: la subjetividad no se alcanza mediante el reconocimiento por el otro ni consiste en el reconocimiento de la diferencia sino que sólo puede plantearse y entenderse *desde el otro*. Haciendo propia la causa del otro uno descubre su propia "inhumanidad" (el Estado de suyo es fruto de una injusticia) y tiene la posibilidad de reestablecer la relación entre iguales. Uno se convierte entonces en sujeto real. Más aún, haciendo propia la causa del otro, creamos las condiciones para que el otro devenga también en sujeto pues tenemos que "deconstruir" nuestra situación de opresores.

Llamamos negativa a esta intersubjetividad porque acceder a ella supone dejarse interpelar por el otro y consiguientemente, negarse a sí mismo.

Cierto es que en las sociedades modernas las relaciones humanas son complejas. Uno asume varios roles: frente a unos podemos ser "esclavos" y frente a otros "señores". Yo creo que la Ilustración sólo ha considerado el primero de ellos: la condición de esclavitud o inmadurez del hombre. El acceso a la subjetividad tomaba entonces la forma de la emancipación. Lo que ha ocurrido después es que ese sujeto emancipado ha asumido frente a otros el papel de dominador, lo que conlleva negación de la humanidad conquistada. Para acceder ahora a la subjetividad necesita del otro, de verse con la mirada del otro, tiene que hacer propia la causa del otro en la que queda recogida nuestra relación con él.

El secreto y la plausibilidad de este planteamiento radica en el término *desigualdad*. Si se la toma no como un hecho mítico sino histórico entonces la desigualdad presente se plantea como un problema moral. El *quid* está en reconocer ese momento primero en el que la riqueza de los unos se convierte en un robo a los otros. Si eso es así los herederos del enriquecimiento y del empobrecimiento de antaño están implicados. Moralmente la injusticia no prescribe con el tiempo. En cuanto a la responsabilidad, lo único que cambia es su calificación: la culpa de los padres no se trasmite a los hijos, pero sí la responsabilidad cuando heredan el fruto de la injusticia.

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

Quisiera señalar la obsesión de Las Casas en fijar la culpabilidad de la conquista en su momento original. A propósito de si la conquista tenía títulos legitimadores, responde.

> porque nunca jamás hubo causa ni razón justa para hacellas, ni tampoco hobo autoridad de principio —y sigue— luego como en todas las guerras que los españoles contra los indios han hecho haya faltado verdaderamente causa justa y real auctoridad, *síguese que hayan sido todas injustas y por consiguiente todos los que las han hecho, ladrones o latrúnculos y predone como los llaman los derechos.*[12]

Hay una injusticia original que hace culpables a sus autores. Y a sus descendientes, responsables. Lo que ocurre entonces es que los herederos de la injusticia sólo descubren su situación *desde el otro*. El otro, la causa del otro se convierte en principio de la subjetividad propia.

b) Una concepción no extensiva de la universalidad sino intensiva, concreta o monadológica. La universalidad es el derecho de todos y cada uno a la felicidad. La parte no está en función del todo sino que el todo se lo juega en cada parte.

"Todos y cada uno". Eso significa que nadie de los presentes puede ser sacrificado por el bienestar de otros presentes o futuro; significa también reconocer el derecho a la felicidad de todos los ya muertos, incluidos las víctimas. No puede haber universalidad sin el reconocimiento de los derechos de las víctimas pasadas. Entiéndase bien, no se trata de abogar por el Juicio Final sino simplemente por el reconocimiento del derecho de las víctimas. Sin ese reconocimiento, en efecto, nada impide que nuevas generaciones sean sacrificadas por otros. Para romper la lógica letal la particularidad de la universalidad ilustrada no hay más remedio que denunciar la ausencia en esa universalidad de sujetos históricos que claman por su derecho a la felicidad. En eso consiste la universalidad.

12. Las Casas, *Tratado sobre los esclavos*, BAE, CX, p. 258.

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

Conclusión

¿Estamos tan lejos de la preocupación inicial? ¿Qué tiene que ver la pregunta por la memoria y por la historia con la universalidad negativa (con la causa del otro y el derecho del vencido a la felicidad?

Alguna sí que tiene. Es la memoria y no la ciencia la que permite actualizar esas ruinas invisibles del pasado que ninguna ciencia puede restaurar. Sin *memoria passionis* no hay universalidad negativa.

Y si todavía preguntamos que ¿para qué hacer historia?, respondería que para educar a la humanidad en el arte de recordar, para enseñar a nuestros contemporáneos que el hombre puede hacer experiencias más generosas que las que nos imponen los fabricantes del moderno "inconsciente colectivo". Pero, sobre todo, para descubrir nuestra falta de identidad; más aún, que la llamada identidad no se logra desde uno mismo sino que nos adviene del otro cuando le reconocemos diferente y desigual. Un reconocimiento que sólo la memoria puede.

Anuario Saber Novohispano 1995 / Universidad Autónoma de Zacatecas