

## ¿ATENAS Y/O JERUSALÉN? RESPUESTA A FRANCISCO MARTÍNEZ Y MARIO SALVATIERRA

Reyes Mate

*Memoria de Auschwitz y Por los campos de exterminio* han merecido por parte de Francisco Martínez y de Mario Salvatierra una serie de consideraciones críticas distintas y complementarias. Si el primero se fija en aspectos estructurales, el segundo lo haré en cuestiones más políticas y morales. Aunque ambos aspectos están relacionados, cada uno de ellos tiene su especificidad de ahí que me haya decidido en responder punto por punto a cada uno de ellos. Empiezo por la cercanía que suponen las preocupaciones políticas para acabar en las tierras lejanas de las cuestiones metafísicas.

1. Plantea Mario Salvatierra, en primer lugar, la necesidad de matizar la relación que yo establezco entre modernidad y fascismo: ¿no habría que decir que es un determino idealismo o una determinada modernidad, pero no toda la modernidad, la que lleva al fascismo?

Mi respuesta en tres tiempos: a) yo digo que el hitlerismo es fenómeno moderno y que hay una implicación entre modernidad y fascismo, como la hay entre cultura y barbarie. Esta relación está en Arendt, Baumann, Levinas, Agamben y otros muchos. b) Eso no significa que quepa confundir cultura con barbarie, ni fascismo con modernidad. Son dos conceptos diferentes y apuntan a realidades diferentes. Lo que sí hay es complicidad, latencia o posibilidad de fascismo en la modernidad. c) No siempre es fácil distinguir esos dos momentos. Hay situaciones que sí lo permiten: por ejemplo cuando ante una catedral admiramos su belleza y también tenemos en cuenta el sistema de

trabajo de semi-esclavitud con la que fue edificada: la barbarie forma parte de la catedral. Pero hay otros muchos casos en los que la distinción es más difícil: analicemos por ejemplo el derecho humano de que «todos somos iguales», cuando no lo somos en realidad. Ese principio tiene dos lecturas opuestas: de cara al oprimido es un mensaje reivindicativo, como si le dijéramos «tienes derecho a exigir algo que no tienes». Pero también estamos dando a entender con esa frase que nada importa su situación para la verdad de la frase. Vivimos en un tipo de cultura en el que constantemente se está repitiendo ese principio aunque para la mayoría de los hombres no sea verdad. Y eso es así porque para nuestra cultura la frase es verdadera con tal de que cuando digamos «hombres» pensemos en un «hombre trascendental». Lo semánticamente significativo no es la condición del hombre concreto sino la figura trascendental de «hombre». Lo mismo se podría decir a propósito del concepto de «progreso»: ahí hay un elemento positivo (nos ha traído la penicilina) y otro perverso (poner el progreso como objetivo de la humanidad). En eso coincide formalmente con el fascismo: uno y otro aceptan que la realización de una idea lleva consigo un costo humano y social que hay que pagar. Esa implicación entre barbarie y cultura, fascismo y modernidad o mito y razón es el tema de *Dialéctica de la Ilustración*.

En este contexto de una cultura occidental caracterizada por el idealismo preñado de totalitarismo, me pregunta Mario Salvatierra si el estalinismo es totalitario

por idealista. Le diría que la tesis de que el idealismo es potencialmente una ideología de la guerra o totalitarismo no significa que tenga la exclusiva del totalitarismo. Hay formas elementales de poder que son totalitarias. La susodicha tesis podría, sin embargo, aclarar la querencia totalitaria que tiene el marxismo al explicar que la erección del proletariado como sujeto de la historia es una operación totalitaria (entre otras razones porque deja al *Lumpen* fuera de la historia) que sólo se explica conceptualmente dentro de un modo de pensar idealista.

2. La segunda reflexión crítica aparece en el contexto de la dialéctica entre palabra y silencio. En la palabra del testigo, digo yo, hay un «resto» inefable que relativiza la autoridad de la palabra. Y Mario me pregunta ¿qué significado tiene ese «resto»? ¿no lo podemos reconstruir mentalmente de suerte que podamos tenerle en cuenta?

Entiendo el sentido de la pregunta. Ese «resto» incognoscible puede convertirse en un «resto» social y racionalmente incontrolable de suerte que la puerta queda abierta a que algún carismático se presente como su valedor y busque en ese «resto» la legitimidad para cualquier barbarie o abuso. Ese peligro existe. Por mi parte lo que quiero decir es que hay más preguntas que respuestas y preguntas sin respuestas pero que hay que mantenerlas como preguntas. Eso lleva a una limitación y relativización de la pretensión de universalidad de nuestras teorías. Tomemos una teoría de la justicia: como no hay teoría que haga justicia a las injusticias pendientes, ninguna teoría puede descansar en paz. Eso no significa renunciar a la teoría, sino mantenerla abierta por principio y no sólo por la fuerza de la falsación.

Reconocer, por otro lado, que no sólo hay momentos en los que conviene guar-

dar silencio, sino que la palabra tiene que guardar al silencio, forma parte de la vieja sabiduría socrática.

3. Sobre el concepto de responsabilidad absoluta Mario Salvatierra se hace la siguiente reflexión: si no hay justicia humana que haga justicia a las injusticias pendientes, entonces o volvemos a la idea de un Dios justiciero (cuya muerte en Auschwitz es lo que precisamente plantea esta exigencia de responsabilidad absoluta) o hay que rebajar el alcance de esa responsabilidad.

Lo que he pretendido decir es que a) en muchos testigos de Auschwitz aparece este concepto, es decir, es una de esas palabras que hay que escuchar. Y que aparece como resultado de dos experiencias: la muerte del Dios infantil (todopoderoso y bueno) y la injusticia del sufrimiento que están padeciendo; b) naturalmente que esa exigencia es materialmente irrealizable pero es eficaz: permite plantear la política como duelo, como una deuda con generaciones anteriores o con los marginados contemporáneos, y, sobre todo, obliga a repensar la relación ilustrada entre responsabilidad y libertad. ¿No dice la ilustración que somos responsables de nuestros actos pero sólo de nuestros actos? De lo que se trataría es de repensar esa relación sin caer en la culpabilidad mítica.

*Posdata.* Yo no acabo de ver lo de la muerte del Dios infantil, es decir, no acabo de entender lo de un Dios que sufre, algo muy frecuente en esta literatura como en la de la teología protestante. Por dos razones: un Dios que sufre ¿es ya Dios?; y además: si Dios es impotente frente al mal, habría que resucitar lo de un principio del mal. Eso es una mala noticia para el hombre. El Dios que sufre acaba con la teodicea, y, no lo olvidemos, lo que en la *Theodizeefrage* se ventila es la responsabilidad de Dios pero también la

inocencia del hombre. En fin, un asunto teológico por el que no se me pregunta y que más vale dejar por el momento.

4. Al final de su escrito Mario plantea dos cuestiones: la ausencia de crítica al Estado de Israel y un juicio sobre el liberalismo.

Por lo que respecta a la primera, creo que hay que distinguir entre valoración del Estado de Israel y juicio a las políticas del gobierno de Sharon. La legitimidad del Estado de Israel está fuera de toda duda y su negación sería antisemitismo. Las críticas a Sharon son totalmente legítimas y comparto el juicio crítico que se expresa contra su política. Sí es verdad que me manifesté muy cauto a la hora de hacer críticas públicas, pero por una razón «pedagógica». Creo, en efecto, que el problema israelo-palestino lo hemos creado los europeos. Israel pasó siglos sin querer un Estado. Su identidad diaspórica le llevaba a convivir en otros estados y no en tener uno propio. Fue su experiencia de expulsiones, exilios, persecuciones, etc., lo que le llevó a la idea de un Estado. Los europeos no podemos pronunciarlos críticamente contra Israel más que si previamente asumimos nuestra responsabilidad. Y lo que veo es una considerable irresponsabilidad en el europeo (sobre todo de izquierdas) que quiere dar lecciones sin empezar por dársela a sí mismo. Tendríamos que plantearnos ese conflicto como si fuera propio y no de otros.

Sobre el liberalismo, distinguiría dos planos: el histórico-político y el filosófico. Desde un punto de vista histórico, el liberalismo demostró que sabía avenirse con el fascismo quizá porque cuando ese liberalismo decía «libertad» estaba pensando en «seguridad». De ahí que la tesis de Marcuse me parezca plausible. Otra cosa es el debate filosófico, entendiéndolo por ello el lugar de la libertad en la política. Lógicamente uno piensa que es una de las patas sobre las que se asienta el concepto racio-

nal de política. Es una de las patas, pero no la única. El problema que a mí me preocupa es que hemos reducido todo a libertad. Suelo citar a una autoridad como Santiago Nino quien resume su exposición sobre las teorías modernas de la justicia diciendo que son «distribuciones equitativas de la libertad». En Rawls y Habermas el nervio de la justicia es la libertad y, sin embargo, la justicia es un asunto de pan, de bienes materiales que son los que conforman el bien común antiguo. El liberalismo ha conseguido reducir el problema de la igualdad a un problema de libertad. Suena en la izquierda el estribillo de que «justicia consiste en igualdad en la libertad» como una evidencia, sin darnos cuenta que eso es una perversión de la igualdad. Hay que pensar la igualdad desde la desigualdad inferida por el hombre, es decir, desde la injusticia. Y la respuesta a la injusticia no es un pacto de igualdad, un acuerdo de tratar los problemas de desigualdad existente desde la consideración de que somos iguales. Ahora bien, esto es lo que ocurre con Rousseau que nos explica en *Los orígenes de la desigualdad* la naturaleza injusta de las desigualdades existentes y luego propone como solución, en *El contrato social*, no una política basada en la justicia, sino una «igualdad en la libertad». Por mi parte creo que hay que pensar la igualdad desde el lado de la justicia y no desde el de la libertad.

5. «Para Levinas y Reyes la importancia dada al cuerpo se traduce en la asunción de la sangre y de la raza como los elementos claves de la política. Podríamos decir que aquí se da un paso indebido», dice Francisco Martínez y tiene razón. Otra cosa es cómo lo digo yo. Lo que he querido decir, al menos, es lo siguiente:

a) que el hitlerismo es un fenómeno moderno precisamente por su valoración

del cuerpo. Recorro al escrito levinasiano, de 1934 (fecha importante), «Algunas reflexiones sobre el hitlerismo», para explicar cómo la modernidad pretende una superación del dualismo medieval y cristiano alma-cuerpo a través del dúo cuerpo-espíritu. El hitlerismo capta perfectamente la centralidad del cuerpo. Otra cosa es que quede atrapado en él, sin evasión posible, convirtiendo el encarcelamiento en su propia espiritualidad. La modernidad, sin embargo, también prevé la evasión del encarcelamiento gracias a la distinción entre ser un cuerpo y tener un cuerpo, por ejemplo en Merleau-Ponty.

b) Agamben capta esa modernidad del cuerpo cuando habla de la biopolítica, expresión que toma de Foucault. Reconozco que hay una ambigüedad en Agamben que no es fácil de explicar y en la que uno puede caer. Como sabemos Agamben distingue entre *zoè* y *bíos*. Si *zoè* significa lo natural-doméstico, *bíos* es lo natural-político. La política no puede separarse de esa naturalidad de la vida pero sin caer en lo doméstico. Como Agamben da por hecho que la biopolítica moderna (y no sólo moderna) es un «campo», es decir, ha quedado atrapada en esa naturalidad nopolítica es por lo que tiene en él muchas veces una resonancia negativa. De ahí que la crítica de Martínez sea pertinente cuando dice que no acepta la concomitancia entre biopolítica de Foucault y hitlerismo. El problema consiste en descifrar lo que haya de *zoe*-política en la bio-política moderna que defiende Foucault. La dificultad se agranda si tenemos en cuenta el hermetismo de Agamben en la distinción entre *zoe* y *bios*.

6. Acierta Francisco Martínez cuando lleva el debate de fondo a la relación entre esos dos símbolos que llamados «Atenas» y «Jerusalén». Lo que en ese fondo se ventila está bien formulado cuando es-

cribe que «somos modernos y no podemos por ello creer en los mitos, ni siquiera en los modernos, pero también somos a la vez y al mismo título, posmodernos y por ello tenemos que hacer cuentas con los mitos, unos mitos que como nos recuerda Blumenberg dan mucho trabajo». Es decir, frente a la pretensión ilustrada de desencantar el mundo y reducirle a expresión racional, obligado es reconocer que tenemos que contar con los mitos. Pero como no queremos renunciar a la herencia ilustrada esa recepción del mito tiene que ser moderna, y eso significa que tenemos que saber elegir los mitos y puestos en esta tesitura, señala el profesor Martínez, «Atenas sigue siendo preferible a Jerusalén».

Esta preferencia no es gratuita ya que «los mitos paganos son más tolerantes y humanistas que los judeocristianos»: son más tolerantes, respetan las diferencias, plantean la felicidad sin tener que echar mano de la esperanza, sus héroes son más cercanos que los santos y hasta tienen un aire ecologista. Mejor Dionisios que Jesús.

Como bien sabemos él y yo hay en Europa, desde hace un par de décadas un profundo debate entre polimitismo y monoteísmo, protagonizado entre otros por Blumenberg y Marquard, pero también por Carl Schmitt y Jacob Taubes, que toca un punto tan sensible como la identidad de la famosa «racionalidad occidental». Francisco Martínez se sitúa claramente entre los primeros y de paso me empuja hacia los segundos. Acepto el emplazamiento, pero dado lo que está en juego, permítaseme recoger los términos del debate.

a) Hay que contar con los mitos.

Aristóteles se tomaba por un «mitófilo», esto es, alguien que gustosamente escuchaba historias. Los mitos son historias, historias que se cuentan y que se oyen. Por eso quien pretenda negar el mito ten-

drá que acabar con las historias. Claro que cabe preguntarse qué tienen que ver las historias contadas en leyendas, fábulas, cuentos o novelas con la verdad. ¿Acaso no callan las fabulaciones cuando se expone con objetividad la verdad de los hechos? Quien se creyera eso tomaría al mito por el lo otro de la verdad. Nada de eso: el mito es el arte de integrar la verdad en el vasto mundo de la vida.

Se puede y se debe distinguir entre saber de la ciencia y las historias del mito. El saber tiene que habérselas con la verdad y el error, en tanto que el mito, con la felicidad y la infelicidad. No son dos momentos del mismo proceso, ordenados jerárquicamente (el mito como pre-historia del logos, pudiendo sólo éste constituir la verdadera «historia»), sino distintos procesos con la misma cita: en el vivir concreto.

No perdamos de vista que estamos en contexto ilustrado, es decir, no se trata de una conversión indiscriminada al mito. Tal vuelta no lo soportaría la Ilustración. La conciencia ilustrada, en efecto, es la que discrimina entre los mitos: los hay buenos y malos. Malo es el monomito y bueno, el polimito. Sólo este último garantiza la libertad y la individualidad. Quien participa, en efecto, de muchas historias sólo se sentirá parcialmente identificado con cada una de ellas y entre unas y otras encuentra el espacio libre para la libre decisión. Quien, por el contrario, sólo se atiene a una historia tendrá que seguirla, al precio de atrofia narrativa. Pagará la fidelidad al monomito con «una identidad sin libertad por no tener la posibilidad de perder la identidad». <sup>1</sup> Como se ve el concepto discriminador entre mitos buenos y malos es el de la libertad. Todo mito conlleva poder, pero lo propio del polimitismo es la «división de poderes». De ahí su garantía de libertad.

Cuando se habla de monomito no se está pensando sólo en el Dios abrahámico

sino en su versión contemporánea: el mito del progreso, de la filosofía de la historia o de la revolución. <sup>2</sup> El mito del progreso imparable de la humanidad hacia la libertad, anunciado por la filosofía de la historia de la emancipación revolucionaria, ha sido un engendro de la Razón fabricado con nocturnidad y alevosía en el siglo XVIII, comprimiendo por la fuerza las libertades en libertad y las historias en historia. Esta Razón que empezó exigiendo el *sacrificium mithorum* se cobró luego el *sacrificium mundi*, al vaciar de significación la riqueza y pluralidad del mundo. Las filosofías revolucionarias de la historia son «historias sagradas» que privan de sentido la realidad presente trasladándole a un futuro que ad-vendrá. Se consigue así que la realidad del mundo presente quede privado del sentido que da la historia, a merced por tanto de la voracidad de las ciencias exactas. El monomito desmitifica al mundo vaciándole de historias y de ese mundo da cuenta el positivismo científico que, celoso de su territorio, cuelga el sambenito de la superstición sobre la historia que pretende el monomito.

El monomito, pues, coloca a la realidad presente en la órbita de una «historia de salvación (futura)», lo que lleva inevitablemente a privar al presente de todo valor salvífico.

#### b) Gnosticismo versus modernidad.

Para Hans Blumenberg esta situación revela la naturaleza propia del monomito contemporáneo: el gnosticismo. <sup>3</sup> Blumenberg es, como se sabe, el defensor de una teoría de la *legitimidad de los tiempos modernos* frontalmente enfrentada a las tan extendidas y aceptada teorías de la secularización. El carácter autónomo —y no secularizado— de la Modernidad se expresa precisamente como negación y superación del gnosticismo que acompaña al cristianismo y también a sus modalida-

des secularizadas. Quienes defienden que el mundo moderno es una «secularización» del mundo cristiano, ejercen un subliminal «embargo» sobre la modernidad al recordarle a ésta que no tiene más substancia que la heredada de la religión. Para Blumenberg, por el contrario, el paso del mundo cristiano al mundo moderno no es el de un escanciamiento de verdades teológicas en moldes laicos, sino la *sustitución* de una cultura, con sus preguntas y respuestas, por otra.<sup>4</sup> La cultura moderna sería heredera de una tradición secularmente enfrentada al mito gnóstico.

Llama la atención esta fluida relación entre gnosticismo y cristianismo cuando lo que la historia dice es que el gnosticismo fue una herejía contundentemente rechazada por San Ireneo. Recordemos que Marción afirma —frente a una tradición bíblica que habla de la temporalidad de la salvación y de la finitud del tiempo y del mundo— que la salvación no es de este mundo ni tiene lugar en el tiempo. Ni la salvación tiene (lugar en el) tiempo, ni el tiempo es portador de salvación alguna. El gnosticismo aparece cuando las expectativas de los primeros cristianos de una vuelta inminente del salvador no se cumple: la salvación no es de este mundo porque este mundo es obra de un Dios creador que es principio del mal. La salvación es cosa de un Dios bueno que está fuera de este mundo. Aunque la Iglesia, con Ireneo al frente, rechazó este dualismo, pagó sin embargo un alto precio: tiene que devaluar el concepto de tiempo reduciéndole por un lado al «tiempo interior» de cada individuo y, por otro, al tiempo de la historia. Lo que desaparece es que la salvación tenga lugar en el tiempo (limitado) del mundo. Esto es lo que permite al teólogo Metz hablar de la «tentación gnóstica permanente del cristianismo». A la historia del cristianismo va ligado el desprecio del mundo, que el mundo es malo y sólo puede ser salvado con su acabamiento, gracias a la in-

minente vuelta del Señor. El problema que se le plantea al cristianismo es el añadido gnóstico: el dualismo entre un Principio del Bien y un Principio del Mal. Eso tiene la «ventaja» de eliminar la molesta «cuestión de la teodicea» (si hay un principio del mal, el Dios bueno no tiene nada que ver con el sufrimiento del mundo) pero también el «inconveniente» de vaciar de contenido a la idea de Dios (la afirmación de dos dioses equivale a la negación de Dios). De ahí la constante pugna entre cristianismo y gnosticismo a lo largo de los siglos.

El primero que se enfrenta a Marción es Agustín de Hipona quien no resuelve el problema del mal maniqueamente sino «antropologizándole»: el mundo no es malo, ni hay un principio del Mal; el problema del mal es un problema de la libertad del hombre.<sup>5</sup>

La segunda encarnación del mito gnóstico toma la forma del nominalismo. El nominalismo, celoso de la libertad del hombre capaz de generar el mal, somete esa capacidad al poder de un Dios Creador. Dios, dotado de «*potentia absoluta*», niega el mundo en tanto en cuanto niega todo lo que en él limite su omnimoda libertad. Ese sería el fondo de la negación de los «universales» que eran como el emblema de la soberanía de los entes, el distintivo que señalaba que los entes tenían unas características definidas, que ni Dios podía alterar y que estaban a disposición del conocimiento humano. El «absolutismo teológico» del nominalismo no podía soportar esa limitación de Dios, de ahí la negación de los «universales», que era negar la autonomía del mundo, de cualquier lógica propia y, por tanto, de la libertad del hombre. Estamos ante el segundo triunfo del gnosticismo mediante el nominalismo ya que su «negación del mundo es la afirmación de un Dios extraño al mundo».<sup>6</sup>

La Modernidad, afirmación del mundo mediante la negación de la divinidad que le niega, es la negación de esta nueva en-

carnación del gnosticismo. Esto lo hace mediante una estrategia de neutralización de la escatología, empeñada en situar el bien y la salvación fuera y al final de la historia. Primero se inventa el Estado cuya sola existencia anuncia la consistencia del mundo, aunque carezca de un plan de salvación. Luego viene la neutralización de la escatología mediante, la ciencia, la economía, la técnica... En efecto, mientras la realidad se configure en un Estado y se interprete científica, económica, o técnicamente, no habrá por qué recurrir a un sentido o a una salvación que venga de fuera o que se de en el futuro. Esa estrategia neutralizadora es la Ilustración. La consecuencia de esta estrategia neutralizadora es la desdramatización de los problemas de la vida que pasan a ser si no banales sí al menos circunstancias desprovistas de la carga épica que tenían hasta entonces. Esta naturalización de las circunstancias vitales, propias de la Ilustración, conllevaban un «déficit» motivacional en el sentido de que para estar bien no hay que ir al paraíso. Esa situación la encaja mal un cuerpo acostumbrado desde antiguo a un exceso de exigencias. Nada extraño pues que se busque compensar esa carencia motivacional mediante una fuerte moralización que someta la suerte de la realidad inmediata al destino de decisiones extrasubjetivas. De esta manera se des-neutraliza la Modernidad y se recupera la escatología, ahora sí secularizada. Es la hora de las filosofías revolucionarias de la historia.

Estamos ante un nuevo triunfo del gnosticismo. Poco importa que el mito gnóstico se revista ahora de negación de Dios. La «muerte de Dios», expresada en la letra de las filosofías de la historia que subrayan la afirmación del mundo contra el Dios que le negaba, esa «muerte de Dios» de hecho se articula en una nueva negación del mundo gracias a una nue-

va afirmación de la inanidad del mundo: la realidad presente y el hombre concreto están bajo sospecha y sólo serán redimidos y liberados mediante la Revolución que es la negación del presente y la afirmación de lo ausente. Como en el caso de Marción, el mundo presente es malo y sólo se salvará con su acabamiento.

c) La vuelta ilustrada del mito.

El monomito de la razón ilustrada y el mito gnóstico de las filosofías salvíficas de la historia coinciden en la negación del hombre y del mundo. La vuelta del polimitismo, a la que se apunta Francisco Martínez, sería la actual reacción al peligro gnóstico y monoteísta. Se trata, como digo, no de un retroceso a la premodernidad sino de una recepción ilustrada del mito.<sup>7</sup> El matiz ilustrado del mito se concreta en dos puntos. Por un lado, el moderno polimitismo toma de la Ilustración la crítica a la violencia que ejerce el *sino* (mito preilustrado) sobre el destino individual. Dicho en otras palabras: la pluralidad de mitos crea «ese mínimo de caos que es la condición de posibilidad de la individualidad». El desarrollo de los valores individuales, sobre todo, del de la libertad, tan ilustrada ella, sólo es articulable desde el polimitismo. Hoy sabemos que el ejercicio de la libertad, en sociedades tan complejas como las nuestras, exige una división de poderes. Ahora bien, esa división no comienza con la razón, sino con los dioses. Dice Marquard: «la moderna cristalización del politeísmo —que es profana e inmanente— es la división política de poderes: es el politeísmo ilustrado y secularizado. Tal división no comienza con Montesquieu, Locke o Aristóteles. Comienza con el politeísmo: como división de poderes en el Olimpo mediante el pluralismo de los dioses».<sup>8</sup> Así pues, en el polimitismo están dadas y garantizadas las distintas formas de divi-

sión de poderes: la clásica división entre legislativo, judicial y ejecutivo y otras como el federalismo, las teorías del disenso o la libre competencia de fuerzas económicas en el mercado.<sup>9</sup>

Estamos pues ante una estrategia cultural empeñada en coonestar mito con logos de una manera civilizada. Ya se puede citar, sin miedo alguno, la antigua previsión de Max Weber de que «los muchos y viejos dioses, ahora ya desencantados y en la figura de fuerzas anónimas, salen de sus tumbas, pujan por el poder sobre nuestras vidas y vuelven de nuevo a sus viejas peleas».<sup>10</sup>

7. Llegados a este punto habría que preguntarse si el polimitismo supera el gnosticismo, es decir si «Atenas» asegura la mundaneidad del mundo, la autonomía del sujeto, el momento universal de la moral, etc.

Lo primero que salta a la vista es que su negación de la revolución o de la interrupción (es decir, de cualquier forma secularizada de la escatología), por mor de la mundaneidad del mundo, desemboca en una sacralización del continuum, del progreso, de la evolución, es de decir del *Katechon* schmittiano, que viene a ser como una nueva concepción mítica o gnóstica del tiempo ya que conlleva una antropología en negativo. Expliquemos esto.

La concepción antiescatológica o continuista del tiempo supone vaciar al tiempo de cualquier significado. Ahí no pasa nada, no puede haber novedad porque la novedad es precisamente interrupción de la lógica existente. La moda sustituye a la novedad: puede haber, en efecto, novedad en la presentación, pero lo presentado será lo de siempre. Eso no tiene nada que ver con la novedad de la presencia que se produce cuando lo nuevo viene a la presencia. Benjamin lo dice a su manera: hay que distinguir «das Neue am Immerwiederglei-

chen», que es la moda, del «Immergleichen am Neuen»<sup>11</sup> que es la novedad.

Hay una secreta complicidad entre el mito del progreso y el del eterno retorno porque el progreso no supone novedad alguna sino repetición de lo de siempre. Por eso es reveladora la presencia de Nietzsche, invocada por Francisco Martínez como por los polimitistas, en este momento. El protagonista ya no es un sujeto sino el devenir incesante capaz de jugar muchos roles y vivir muchas vidas y ensayar todas las interpretaciones. El nombre propio de esa ausencia de sujeto es el Superhombre. El eterno retorno es la condición necesaria para que el juego sea posible pues en cuanto eterno quiere decir que siempre hay tiempo y en cuanto retorno garantiza la provisionalidad del cada papel. El mito del tiempo condiciona al ser del hombre.

Lo menos que se puede decir es que el nuevo mito supone el lento fallecimiento del hombre que hemos conocido. Ahora aparece como inocente, sin responsabilidad alguna ya que lo de ser sujeto es sólo una ficción. El superhombre supone la muerte del sujeto moral capaz de culpabilidad y responsabilidad. Una cosa es rebajar los humos del hombre —como hizo la ciencia al descubrir que venía del mono, que su tierra no era el centro del mundo y que no es dueño de su propia casa puesto que se le escapa ese continente llamado inconsciente—<sup>12</sup> y otra, muy distinta, que el modelo del hombre es el «analfabeto feliz».

También se produce la muerte de la filosofía. Los modernos amigos del mito sacan una conclusión fundamental: *la filosofía no puede pretender tener razón*. La razón (única) es sinónima de poder (absoluto). De ahí la defensa de la división de poderes que, aplicada a la filosofía, está movida por un principio escéptico: cuando dos convicciones o dos argumentaciones se enfrentan, pierden tanta fuerza en

el choque como libertad gana el individuo. *Divide et fuge*.

¿Qué queda de la razón? Quedan razones sectoriales, como en el análisis que hacía Weber. Y ¿la filosofía? No es una razón más. Es un «cuento» o, dicho más respetuosamente, es un mito y con ello *a*) se alude al lado oculto de la realidad, de aquello que se nos escapa, aquello de lo que no se deja decir en razones, y *b*) se anhela la unidad perdida por la modernidad y por la que ella apostara: unidad entre verdad y sentido, entre *sentimiento* y *sentimiento*.<sup>13</sup>

Hemos insistido en que esta vuelta de los mitos es postilustrada, en el sentido de que su crítica a la razón ilustrada no ignora los desgarros del «racionalismo occidental». Al contrario, es consciente de ello y quiere remediarlo aunque no a costa de la libertad del individuo sino desde ella. ¿Cómo remedia la filosofía en cuanto mito-logía las insuficiencias del racionalismo occidental? Con una teoría de la compensación.

La filosofía sería como un taller de reparaciones en el que arreglan los desperfectos causados por la máquina del desarrollo científico y técnico que es como la joya de la corona de la racionalidad occidental. No se trata de una función menor pues la tarea que se le asigna es, en realidad, la de suplir serias carencias de la racionalidad triunfadora que afectan *al sentido, al sentimiento y a la identidad colectiva*.

La modernización, en efecto, causa pérdidas vitales que hay que compensar. Esas pérdidas afectan al sujeto y al objeto del conocimiento que impone la racionalidad occidental. El sujeto del moderno conocimiento científico debe pasar por un proceso de desasimiento total: nada suyo debe contar en el conocimiento. Tiene que renunciar a la tierra (lengua), a la casa (tradiciones) y a los dioses (creencias). El resultado es un científico que,

una vez superada la prueba del abandono total neutralizando su singularidad, puede acceder a la dignidad de ser perfectamente intercambiable. Como si el precio del laboratorio fuera la vida.

Esa renuncia metodológica conlleva pérdida de substancia en el objeto del conocimiento. El sabio moderno es, en efecto, un experto, un perito que sabe de cosas. *Lo que es* interesa en cuanto cosa medible que puede ser conocida con exactitud y reproducida industrialmente y convertida en mercancía. *Lo que es* interesa en cuanto artificialidad maleable, perdiendo el colorido, la capacidad de sugestión, de intervención y de novedad.

Esas pérdidas subjetivas y objetivas demandan ser compensadas por una mirada capaz de ver más que lo que ve el experto y de otra manera a como mira el científico. Esa mirada diferente, matizada como la vida y plural como el número de investigadores, es la hermenéutica<sup>14</sup> que es un saber contar historias, siendo consciente de las circunstancias subjetivas y objetivas que concurren en el acto de la narración.

Por eso se pide a la filosofía que cuente historias: historias sentimentales que rellenen el vacío pasional de una razón calculadora; historias de identificación patriótica que cubran las lagunas que causa un progreso disgregador e historias de sentido que suplan la desorientación que conlleva el desarrollo de la racionalidad teleológica que sabe cómo ganar etapas pero nada dice sobre donde colocar la meta.

Nótese que se pide a la filosofía que compense, es decir, que rellene o disimule el vacío, pero reconociendo que a ella le falta capacidad cognitiva para fijar un horizonte cualquiera a la ciencia. A la filosofía y a la «literatura» le está vedada toda forma de conocimiento, por eso no puede dar satisfacción a las necesidades o insuficiencias de la ciencia. Tan sólo cabe disimularlas. Blumenberg distingue entre

función y substancia: el polimitismo tiene la misma función que la filosofía de antaño, sólo que sin substancia.

8. ¿Atenas o Jerusalén? Atenas y Jerusalén siempre y cuando Atenas evoque filosofía y no mitología. Creo, sin embargo, que la herencia griega está tan asentada que el problema es el olvido del otro espíritu mentor de Europa: Jerusalén. Para un trabajo como el que representa Memoria de Auschwitz recuperar esa tradición cultural era necesario. Y no tanto porque estuviera amenazada de desaparición física, sino porque en ella están las claves para una justicia de las víctimas, en el doble sentido de justicia planteada desde la mirada de la víctima y como justicia que debe hacerse a la víctima. Para esa justicia era necesario, en primer lugar, una razón que incluyera el sufrimiento del otro; no una ética, sino una razón para la que «el sufrimiento sea la condición de toda verdad», como dice Adorno. Eso lo da el monoteísmo no el polimitismo. En segundo lugar, había que hablar de justicia a los muertos porque si la injusticia del crimen prescribe con la muerte del sujeto es im-

posible una justicia. Para eso había que echar mano de una categoría que no se fabrica en Atenas, pero sí en Jerusalén: la memoria. En el judaísmo el *Denken* (pensar) es *Eingedenken* (rememoración).<sup>15</sup> Finalmente, ¿cómo extender la vista atrás y adelante sin construir un concepto de responsabilidad que desborde el marco de la propia libertad? Si decimos que somos responsables no sólo de lo que hemos hecho, sino del daño que existe, del sufrimiento causado por el hombre, hay que pensar en una responsabilidad absoluta y eso sólo es posible si se hace una lectura compasiva de la muerte nietzscheniana de Dios, es decir, si reconocemos que el trabajo de secularización de lo sacro no ha terminado. No sólo importa mantener viva la relación entre mitos y logos, sino también la relación entre monoteísmo y filosofía. Cuando se proclama la muerte de Dios hay que seguir leyendo el guión y ver que eso puede significar la muerte del hombre. Uno puede festejar ambas muertes, pero si lamenta la muerte del hombre tendrá que preguntarse por qué ha sucedido y qué consecuencias acarrea.

## NOTAS

1. «Unfreiheit der Identität aus Mangel an Nichtidentität», dice O. Marquard (1991), *Abschied vom Prinzipiellen*, Reclam, 98.

2. «Der Mythos des unaufhaltsamen weltgesellschaftlichen Fortschritts zur Freiheit der Geschichtsphilosophie der revolutionären Emanzipation», en O. Maquard (1991), 99.

3. Cf. O. Marquard (1984), «Das gnostische Rezidiv als Gegenzeit», en *Religion und politische Theologie* (edic. de J. Taubes), Munich, Fink Verlag, vol. 2, 31-36.

4. Cf. M. Xhauflaire (ed.) (1970), *Les deux visages de la théologie de la sécularisation*, Casterman, Toumai, 81.

5. Para Metz, san Agustín descubre la libertad del hombre y acaba con la *Theodizeefrage*, pues exculpa a Dios y al mundo. Dios nada tiene que ver con el

mal —nueva muerte de Job—, y el mundo como mundo, es decir, como historia, tampoco. El problema del mal es el problema del «pecado» (cf. «Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt», *Stimmen der Zeit*, 5 [mayo 1992], 311-320).

6. O. Maquard (1984), «Das gnostische Rezidiv als Gegenzeit», 33.

7. El mito en sentido riguroso es plural. «Jeder Mythos politeistisch ist», dice C. Schmitt (1988), «Die politische Theorie des Mythos», en *Positionen und Begriffe: im Kampf mit Weimar-Versailles, 1923-1939*, Berlin, 1988, Duncker und Humboldt, 17.

8. O. Maquard (1991), *Abschied vom Prinzipiellen*, 53-54.

9. R. Faber cuestiona radicalmente las ideas que Marquard se hace de los dioses antiguos. Los dioses homéricos son seres oligárquicos, semejantes a

aquellos jefes griegos que declararon una guerra de exterminio contra Troya. Y añade: «el Politeísmo es un Oligoteísmo que como tal es consciente de su propio ocaso». Cf. R. Faber, «Von der Erledigung jeder polithischen Theologie zur Konstituion politischer Polytheologie», en Taubes (ed.) (1983), *Religionstheorie und politische Theologie*, vol. 1, 96.

10. M. Weber (1968), «Wissenschaft als Beruf», en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübinga, J.C.B. Mohr, 605 ss.

11. W. Benjamin GS I 2 673 (Zentralpark).

12. Franz Josef Wetz (1996), *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas*, Valencia, Alfons El Magnánim, 60.

13. Cf. H. Poser, «Mythologie und Logomythie», en Bohrer (ed.) (1983), *Mythen und Moderne*, 154-

168. Para Poser el gusto moderno por los mitos tiene que ver con las insuficiencias de la razón sin que pueda proporcionar una respuesta satisfactoria. El mito es la conciencia de un vacío no una alternativa al mismo.

14. El papel de la hermenéutica es fundamental en este discurso. El reconocimiento de que todo texto, por muy revelado que sea, admite varias lecturas es un hecho de una importancia histórica incalculable. Baste pensar que las guerras han sido en buena parte guerras «hermenéuticas». Primero los hombres se mataron por la correcta interpretación del Libro y luego, desde 1789, de la Historia. Cf. O. Marquart (1987), 109 ss.

15. También en Heidegger, por cierto, aunque tengo la impresión de que se inspira en el judaísmo (cf. Reyes Mate, *Heidegger y el judaísmo*, *Anthropos*, 1998, 36-41).