

El rol de la memoria histórica en la ética de la compasión de Reyes Mate

Héctor Arrese
Departamento de Filosofía
Universidad Nacional de La Plata

La propuesta de Reyes Mate se inserta en el debate filosófico acerca de la crisis de la modernidad, motivado por la caída de las utopías, la crítica posmoderna al proyecto ilustrado, el hecho de que la modernidad haya desembocado en horrores como el nazismo o las dos guerras mundiales, etc. Asimismo, en opinión de nuestro autor, también le es connatural a la modernidad el desarrollo del capitalismo salvaje, que no sólo no ha dado respuesta a los reclamos en pro de los derechos civiles y sociales, sino que ha profundizado la desigualdad entre ricos y pobres y ha lanzado a las masas de los países del Tercer Mundo a un estado de creciente desmovilización política y deterioro de sus sistemas democráticos de gobierno.

En primer lugar, Reyes Mate ha intentado mostrar que la razón moderna se identifica con la racionalidad científico-tecnológica, homogeneizadora de los individuos y colonizadora de las formas culturales de vida. Es un tipo de racionalidad, al parecer de Reyes Mate, que desconoce al individuo particular, corporal y sufriente, por lo cual es impotente frente a los grandes desafíos que presenta la injusticia social. Es una razón moralmente apática, desprovista de sentimientos frente a las víctimas de los atropellos a la dignidad humana.

En segundo lugar, entiende que la razón moderna se ha sustentado en una idea de la historia humana como un proceso que siempre tiende a lo mejor.

Como la totalidad del proceso histórico es evolutiva, las injusticias y vejaciones, la exclusión y la marginalidad sufrida por las víctimas de los procesos históricos no son injustificables y escandalizantes, sino que, desde el punto de vista de la totalidad del proceso histórico, son meros escalones hacia un estado mejor y de mayor realización de la humanidad.

Frente a la visión lineal y progresiva de la historia, Reyes Mate, inspirándose en las ideas de Walter Benjamin, opone una concepción de la historia centrada en el ejercicio de la razón anamnética, de la memoria de las victimaciones que se han cometido a fin de arribar a un estado presuntamente mejor. La razón anamnética supone el ejercicio de la compasión para hacerse cargo y luchar a favor de la reparación de la injusticia que padecen las víctimas que no tienen voz, cuya causa ha prescrito pero que nos siguen interpelando a través del tiempo. A la historia contada por los vencedores Reyes Mate opone la memoria de las víctimas, la razón de los vencidos.

Reyes Mate ha elaborado una ética de la compasión como una alternativa a la crisis del proyecto ilustrado, inspirándose en los aportes que han brindado los pensadores judíos que han sido marginados por la modernidad eurocéntrica. Las ideologías revolucionarias y liberales que han nacido al calor de la modernidad, han obligado a los judíos dispersos por Europa, en opinión de Reyes Mate, a asimilarse a sus estándares de racionalidad. Este pensador ha rescatado del olvido las propuestas de autores como Hermann Cohen o Franz Rosenzweig, intentando completar el proyecto ilustrado en los aspectos en que habría fracasado ¹.

La ética moderna, dice nuestro autor, ensalza la autonomía y el señorío de la razón práctica, lo cual supone una actitud solipsista y apática frente al sufrimiento del otro, cuando este sufrimiento es injusto, producido por otros

¹ Mate, (1997), pp. 9-14, 88, 105, 109-110; (1998), pp.124-125.

hombres. El sujeto se refugia en su conciencia y pretexto su inocencia frente a la interpelación del prójimo.

Reyes Mate propone el ejercicio de la razón anamnética para rescatar del olvido la cultura judía marginada por la modernidad, lo cual le permitirá “(...) mostrar una racionalidad en la que quepa lo excluido por la racionalidad occidental. Para ello tiene que plantearse la universalidad desde lo excluido por la susodicha racionalidad”².

La razón anamnética es el ejercicio de la razón en el plano de la moral y supone una actitud ante el pasado, de hacerse cargo de él, de responsabilizarse por las víctimas que han hecho posible el presente, que es el presente de los vencedores, de los sobrevivientes. Este tipo de racionalidad, que Reyes Mate retoma como el aporte genuino del judaísmo a la filosofía, pone en pie de igualdad los derechos de los vivos y de los muertos, para que las vejaciones que éstos han sufrido no se repitan. La memoria, el recuerdo mismo del dolor y el sufrimiento de las víctimas inocentes que ya no están, cuya causa ha prescrito, es un acto de compasión y de justicia, para con ellos y para con los víctimas actuales de la opresión³.

La racionalidad anamnética parte de una crítica radical a la idea moderna de progreso histórico, que legitima el sufrimiento de las víctimas en virtud del bien que significará para las generaciones venideras, beneficio que la historia se encargará de otorgarles de modo inevitable, toda vez que progresa de modo necesario siempre hacia lo mejor⁴.

La crítica a la noción de progreso histórico se retrotrae a la filosofía de Rosenzweig, quien opuso al tiempo homogéneamente mensurable de Hegel, tiempo de una historia racional y necesaria, la idea del tiempo como una

² Mate, (1997), p.18.

³ Mate, (1999), p.181.

⁴ Mate, (1999), 159-160.

sucesión de instantes heterogéneos, no acumulativos, y abiertos a la experiencia redentora que puede otorgar el pasado rememorado sobre el presente, como previsión de una plenitud escatológica futura⁵.

Reyes Mate, al rescatar los aportes de pensadores judíos como Rosenzweig, Benjamin o Cohen, ha ejercido efectivamente la razón anamnética en el sentido en que él mismo la ha definido. Las obras de estos filósofos habían sido olvidadas en el debate oficial sobre la cuestión de la justicia hacia los noventa, siendo su aporte, paradójicamente, indispensable, en opinión de Reyes Mate, para avanzar hacia una solución de la crisis de la modernidad como proyecto político.

De este modo, Reyes Mate muestra en su obra cómo debe ejercerse la razón anamnética, buscando en la exclusión pasada sufrida por las víctimas las bases y los fundamentos para dar una respuesta a las cuestiones actuales.

Volviendo a la cuestión del tiempo histórico, Reyes Mate opone la idea del tiempo mesiánico a la noción moderna de un progreso indefinido y nunca alcanzado definitivamente en el plano de la historia, que exculpa cualquier aplazamiento de la lucha por la justicia. Esta exculpación de la apatía frente al sufrimiento ajeno es coherente dentro de la idea moderna de la historia, porque ésta última es quien en realidad traerá el progreso y el bienestar a la humanidad, aunque esta tarea sea postergada al infinito. El tiempo mesiánico, dice Reyes Mate, es finito porque supone un comienzo y un fin temporales del mundo, y torna a la responsabilidad por el otro en algo apremiante y urgente. En el presente se constituye el hombre como persona moral, en vista del recuerdo de su responsabilidad que surge de la interpelación del Otro⁶.

Reyes Mate toma esta idea de Rosenzweig, quien ha arribado justamente a la concepción de la dignidad moral del sujeto a partir de la interpelación del Otro, luego de un recorrido por los rasgos de la cultura judía que fue

⁵ Mosès, (1992), p.51.

⁶ Mate, (1999), pp.167-172.

descubriendo como genuinos. Veamos brevemente su concepción de la racionalidad judía como una racionalidad de la alteridad.

Franz Rosenzweig ha analizado los rasgos de la cultura judía que fueron excluidos por la modernidad. Rosenzweig se doctoró en 1912, en Berlín y bajo la dirección de Meinecke, con una tesis sobre *Hegel y el Estado*⁷, luego de lo cual fue agudizando progresivamente sus críticas contra Hegel, ya durante la Primera Guerra Mundial. Veremos algunas de ellas para poder entender los elementos de su propuesta, en los que me detendré más adelante.

Según la interpretación de Rosenzweig, Hegel ha supuesto que las místicas nacionales han dado lugar a la guerra entre los Estados y, a través de ella, a la constitución del Espíritu Universal, en el escenario de una historia racional, necesaria e inteligible. Las contradicciones que plantea la guerra, según esta lectura del filósofo de Jena, se resuelven dialécticamente como momentos necesarios del sistema. Rosenzweig ha intentado mostrar que la dialéctica hegeliana, llevada hasta sus últimas consecuencias, cae en el absurdo y se autoanula. Porque, si Europa es la culminación dialéctica del Espíritu Universal, la Primera Guerra Mundial pone en peligro la existencia misma de los Estados soberanos europeos, quienes se destruyen mutuamente, movidos por sus respectivos sentimientos nacionales⁸.

La experiencia de la angustia ante la muerte en medio de la guerra pone de manifiesto la irreductible unidad individual de la persona y su negación en el sistema totalizador hegeliano. La experiencia de la muerte es tan radical, y resulta tan poco racional e inteligible, y deja al hombre colocado frente a ella en una soledad tan absoluta frente a sí mismo, que el yo no puede más que iniciar su divorcio con la Totalidad⁹.

⁷ Rosenzweig, (1920).

⁸ Mosès, (1992), pp.50, 53 y 55.

⁹ Mosès, (1992), pp.50 y 55.

Este alejamiento progresivo de Rosenzweig respecto del sistema hegeliano, lo fue acercando al pensamiento judío lo cual lo llevó a seguir los cursos de Hermann Cohen, profesor ya jubilado, en la *Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums* de Berlín¹⁰. Este proceso culminó en la redacción y publicación de *La Estrella de la Redención*, en 1921¹¹. Es en esta obra donde encontramos su pensamiento ya maduro y en donde rastreamos las ideas principales que Reyes Mate ha tomado de Rosenzweig.

Los judíos, en opinión de Rosenzweig, han adquirido independencia como pueblo frente a las comunidades políticas en las que se han insertado, por eso no tienen un sentido lineal de la historia como progreso y, sobre todo, no conciben a la historia como el tribunal final que juzgará lo acertadas o desacertadas que han sido las acciones humanas. El judío es más bien quien se distancia de los procesos históricos y, en vista de la Ley Sagrada que lo guía, juzga moralmente a la historia.

El Estado moderno europeo ha surgido como una comunidad nacional, reforzando los vínculos del ciudadano con su territorio, su lengua y su ley, entendida como la ley de la patria. Por el contrario, el pueblo judío ha desarrollado una interioridad impermeable frente a las culturas en las que ha crecido. Como afirma Rosenzweig, es un pueblo marcado por una relación de ausencia con su tierra, en búsqueda eterna de la idealizada “Tierra Prometida”. Su lengua no es ninguna de las lenguas mundanas que hablan en los países donde se han establecido, sino que es venerada como una lengua sagrada, utilizada sólo para el estudio de los Libros Sagrados y el culto. Su Ley tampoco se identifica con la de ningún sistema legal positivo, sino que ha sido dictada por el mismo Yahvé al irrumpir en la historia¹².

¹⁰ García-Baró, (1997), p.12.

¹¹ Rosenzweig, (1976).

¹² Rosenzweig, (1976), pp.363-397.

Es menester aclarar que la interpretación que hace Rosenzweig de la relación del judío con la historia no es la única. Karl Löwith, por su parte, ha reconstruido la experiencia histórica del pueblo judío en un sentido bien diferente de la interioridad radical que le ha adjudicado Rosenzweig¹³. En la óptica de Löwith, los judíos han interpretado siempre su historia política en clave religiosa, como la historia de la Alianza de Dios con la nación judía, el pueblo judío. A partir de la ley divina revelada en el monte Sinaí, este pueblo se supo escogido por Dios para ser el portador de su mensaje y el mandato de construir su unidad político-nacional adquirió un marcado carácter religioso.

Según esta lectura, el pueblo judío no se ha mantenido al margen de la historia sino que ha pretendido ocupar un lugar predominante en el concierto de las naciones. Y no habría renunciado a una lucha claramente histórico-política y a munirse de los mismos métodos y estrategias para lograr su cometido. El único rasgo que diferenciaría, según este pensador, a la nación judía de las demás es su autocomprensión estrictamente religiosa.

En palabras de Löwith, ellos han construido su historia en base a hitos constituidos por intervenciones divinas bien concretas en favor del fortalecimiento, sea político, sea moral, de su pueblo. Por ejemplo: “Dios llamó a Abrahán de Ur; sacó a Israel de Egipto; dio la ley en Sinaí; elevó a David a la dignidad real; castigó a su pueblo, valiéndose de Asiria y de Babilonia, y lo redimió por medio de Ciro el persa”¹⁴

Creo que es pertinente traer a colación la interpretación de Löwith porque permite entender mejor la postura de Rosenzweig. Este pensador no desconocía el costado político y nacionalista del pueblo judío. De hecho, rechazó la autocomprensión del pueblo judío en términos de pueblo elegido para conquistar la supremacía política frente a los demás, a fin de conducir la historia a su plenitud. Asimismo, adjudicó esta autocomprensión a los pueblos

¹³ Löwith, (1958), pp.280-282.

¹⁴ Löwith, (1958), p.280.

de la Europa cristiana y postcristiana, y la impugnó como el origen de todas las guerras de la modernidad, y especialmente de la Primera Guerra Mundial. Los textos sobre los cuales construyó su interpretación del carácter de su pueblo fueron básicamente los textos religiosos y de espiritualidad de las comunidades de la diáspora hasta la asimilación del siglo XVIII¹⁵.

La vocación del pueblo judío, en opinión de Rosenzweig, le viene de su ahistoricidad radical, y es la crítica de toda política y de las relaciones históricas de poder. El judío, entonces, estaría vinculado tan sólo con tres realidades sagradas: la tierra prometida, la lengua ritual y la Ley eterna de Dios, entendidas como alternas respecto de sus correspondientes realidades mundanas.

Esta triple relación tiene como eje la experiencia del otro como Otro, como un reflejo del rostro invisible de Dios. Rosenzweig da forma filosófica a esta idea con el concepto de “orientación”. El yo se constituye como sujeto moral y se conoce gracias a la pregunta del otro: “¿quién eres tú?”. Esta pregunta es mucho más determinante para el autoconocimiento que cualquier introspección o inspiración que provenga de lo más profundo de nuestro interior. En el plano moral, el sujeto se constituye en persona moral por la interpelación del otro que le revela su pecado y su culpa. Recién cuando Yahvé interpeló a Adán y Eva con la pregunta “¿dónde están?” ellos pudieron conocer su culpa y acceder a la conquista de su dignidad moral perdida¹⁶.

Reyes Mate ha tomado este aporte de Rosenzweig para plantear que la universalidad abstracta de la ética moderna es impotente en un mundo de injusticias. Esta situación sólo puede comenzar a encontrar una solución desde la orientación que presta a nuestra acción el contacto directo con el sufrimiento del otro. Este sufrimiento tiene un carácter de interpelación, porque cuestiona el

¹⁵ Mosès, (1992), pp.59-62.

¹⁶ Rosenzweig, (1976), pp.218-221.

uso que hacemos de la libertad y la complicidad que tenemos para con quienes provocaron el sufrimiento y la injusticia que padece el otro. La pregunta que nos hace el otro acerca de nuestra responsabilidad ante su sufrimiento deshíela la memoria y nos hace tomar conciencia de la existencia de un ser totalmente alterno frente a nosotros, presencia que habíamos olvidado al hacer uso de nuestra libertad¹⁷.

La única manera de acceder a la particularidad del otro en tanto que tal y de reconocerlo como ser humano es a través de la escucha de su sufrimiento, y el reconocimiento del otro como un tú para mí conlleva el mutuo reconocimiento, esto es, el otro me reconoce como un tú para él. Esta es la precondition para el respeto de la pluralidad de identidades, lo que Rosenzweig llama la estructura coral, la cual resulta del mutuo reconocimiento de los ciudadanos¹⁸.

La responsabilidad, dice Reyes Mate, precede a la libertad, esto es, al ejercicio de mi autonomía, porque para ser yo antes tengo que ser un tú para el otro, debo ejercer la memoria y reconocer la existencia de otro que me precede. Por eso, dice nuestro autor, el diálogo constituye una experiencia esencialmente heterónoma para el yo¹⁹.

Reyes Mate se inspira para hacer el giro desde la prioridad de la libertad a la de la responsabilidad en quien ha sido el primero en dar forma teórica a esta cuestión: Hermann Cohen. Este filósofo neokantiano ha sido el maestro de Rosenzweig y ha intentado complementar la ética de cuño kantiano con el aporte de la espiritualidad judía, rescatando la importancia de la compasión. En el plano de la ética, dentro de la propuesta de Cohen, el sujeto, a partir de la autoconciencia de su voluntad pura, se define como persona moral en la tarea de autolegislar, guiando su acción por máximas universalizables. El individuo

¹⁷ Mate, (1997), pp.24-25.

¹⁸ Rosenzweig, (1976), pp.280-281.

¹⁹ Mate, (1997), p.198.

es autorresponsable cuando tiene como fundamento y meta de su acción la humanidad como fin en sí mismo, esto es, el progreso moral del género humano. El hombre es un símbolo de la humanidad en tanto que persona moral²⁰.

En su vejez Cohen entendió que la ética sola no bastaba para constituir al hombre en sujeto moral, porque nadie nace siendo tal, sino que la dignidad moral es algo que se conquista a partir de la compasión por el sufrimiento del pobre. Este es el aporte que nuestro filósofo recogió de la religión judía, en su último libro: *La religión de la razón a partir de las fuentes del judaísmo*²¹.

En la ética, como vimos, el sujeto es el portador de la dignidad de la humanidad, un ejemplo de la humanidad en el seno del género humano, en búsqueda constante del perfeccionamiento moral. El individuo es una unidad entre otras dentro del género humano y no puede captar desde este plano a los demás como prójimos (*Mitmenschen*), sino como extraños (*Nebensmenschen*). La actitud que permite desarrollar esta perspectiva es la impasibilidad frente al sufrimiento del otro, ya que es un mero “alter ego”, integrado junto con el Yo en la “Totalidad” (*Allheit*). La totalidad es el sistema jurídico legal, que distribuye por igual sus derechos a los ciudadanos²².

Cohen, interpretando los textos proféticos de la religión judía, se sintió interpelado por el fenómeno de la pobreza, abriéndose a la perspectiva histórica, que es un punto de vista que el filósofo de Marburg considera que es indispensable para completar la tarea de la ética, que es la promoción de la humanidad como fin en sí mismo. El yo conquista su dignidad moral cuando responde a la interpelación del Tú, al pobre que reclama por lo suyo. El descubrimiento del Tú está ligado a la carne y la sangre, las emociones y las

²⁰ Cohen, (1907), pp.324-388.

²¹ Cohen, (1988).

²² Cohen, (1988), pp.15-17, 23-24 y 131-132.

pasiones, esto es, a los sentimientos. Y el sentimiento primordial en esta experiencia es la compasión, el amor humano (*Menschenliebe*), como vimos²³.

La pobreza es el fenómeno que afecta de raíz a la cultura humana, el símbolo de la humanidad sufriente, de la sociedad enferma. Sólo el descubrimiento del pobre como un Tú que me interpela me permite acceder a mi Yo, conquistar mi dignidad moral²⁴. La pobreza pone en serio peligro el perfeccionamiento moral de la humanidad, objetivo central de la ética. Es una realidad que afecta al individuo tanto física como psíquicamente porque degrada su dignidad moral, y a las sociedades al dividir las en ricos y pobres. Los hombres, convertidos así en enemigos (*Gegenmenschen*), no podrán acceder a la proximidad sino es a través de la mutua responsabilidad por la compasión²⁵.

El ejercicio del recuerdo o la razón anamnética (en palabras de Cohen, *das Verdacht*) se fundamenta en el amor humano gracias al sentimiento de compasión²⁶. En el acercamiento al pobre el Yo pone en cuestión la apatía en la que está sumido, actitud que supone que el sufrimiento provocado por la pobreza es natural; es en este contexto que Cohen critica fuertemente el influjo que ha tenido el estoicismo. El recuerdo devela el carácter histórico de la pobreza que sufre el otro, como un fenómeno determinante del lugar que el Yo y el Otro ocupan en la relación compasiva.

Gracias al ejercicio del recuerdo, esto es, al análisis de los procesos que han provocado la exclusión social, el compasivo puede entender que la culpa por haber heredado la riqueza y el bienestar a costa de quienes han heredado el infortunio y la pobreza es adquirida y no tiene nada que ver con lo que uno

²³ Cohen, (1988), pp.192-193.

²⁴ Cohen, (1988), pp.164-166.

²⁵ Cohen, (1988), pp.148, 156-160 y 167-168.

²⁶ Cohen, (1988), pp.189-191.

haya hecho autónomamente con su libertad. Esto es, la libertad y autonomía del compasivo están limitadas de antemano por la posición social que ocupa.

Tanto el rico como el pobre deben conquistar la dignidad moral: el pobre es quien ha sido desposeído de ella por los poderosos y sólo podrá recuperarla si el rico se pone en marcha para eliminar su sufrimiento injusto y su situación de humillación y exclusión. Pero el rico también está obligado a entrar en la relación compasiva porque su dignidad perdida por la culpa heredada o compartida socialmente con los miembros de su clase social sólo puede recuperarse si antepone su responsabilidad con este sufrimiento a su libertad de llevar su vida como quiera²⁷.

Hermann Cohen piensa que lo que revela fundamentalmente la compasión, como una luz incontenible y deslumbrante, es la vulnerabilidad moral y la vergüenza de todos, pobres y ricos. El desafío de ambos, dentro de la propuesta de Cohen, será entonces abandonar la totalidad y construir una sociedad caracterizada por la pluralidad (*Mehrheit*), por el mutuo reconocimiento de los sujetos como seres individuales y corporales, con una fragilidad moral que los insta a luchar sin descanso por la recuperación de su dignidad moral perdida²⁸.

Cohen habla, entonces, de una responsabilidad social adquirida, la cual no depende de lo que hayamos hecho efectivamente. Esta idea de responsabilidad es retomada por Reyes Mate a partir de los textos del filósofo judío. Es una responsabilidad que antecede y no sigue al uso que hacemos de nuestra libertad²⁹.

Reyes Mate recaba los dos significados jurídicos que tiene la palabra “imputar”: por un lado hace referencia a la atribución de la acción criminal a un

²⁷ Cohen, (1988), pp.26-27 y 164-166

²⁸ Cohen, (1988), p.17.

²⁹ Supongamos que decidimos dar el 0,7 % de nuestro producto bruto interno a otro país, porque sufre pobreza a causa de la política exterior que ha conducido nuestra comunidad en sus relaciones con él. En este caso, dice Reyes Mate, podemos decir que heredamos esta responsabilidad de nuestros antepasados. Cfr. Mate, (1997), p.251.

sujeto como autor; por el otro, la obligación de reparar o retribuir. Este último significado implica poner en la cuenta de alguien algún daño producido a otro, alguna acción u omisión condenables; este significado está hondamente enraizado en la etimología de “imputar”, que en latín significa calcular. Reyes Mate propone retomar el segundo sentido de responsabilidad, centrándose en los daños que provocan nuestra acción o las estructuras sociales a las que pertenecemos. Todo daño producido a quienes son vulnerables, frágiles o desvalidos requiere de indemnización o reparación.

Sin embargo, en el caso de la pobreza es posible unir los dos significados del término responsabilidad porque el compasivo, en tanto que ciudadano, puede incidir, desde su decisión personal, en el ámbito político y de toma de decisiones públicas, en vistas a remediar el sufrimiento injusto que lo interpela. Esto es, su capacidad de provocar cursos de acción (primer sentido) modifica las condiciones estructurales objetivas que atentan contra la vida de grupos sociales (segundo sentido)³⁰.

El significado objetivo de responsabilidad nos remite a los daños que hemos provocado directa o indirectamente al otro, quien adquiere centralidad en el deber de responsabilidad. La autoridad del sufrimiento del otro nos marca la senda a seguir para conquistar nuestra dignidad humana. Pero la autoridad del otro, dice Reyes Mate, es relativa, ya que tiene vigencia sólo en el seno de la relación compasiva. El otro puede ser víctima en cuanto que está marginado pero también puede ser verdugo de personas más marginadas aún que él³¹.

La relación compasiva es “ (...) un movimiento intersubjetivo que parte del caído y fecunda al que se acerca a él”³². Es una relación que no puede partir de

³⁰ Mate, (1997), p.264.

³¹ Nuestro autor pone como ejemplo una tribu que había sido marginada por la conquista española pero que a su vez también sometía a otra. Cfr. Mate, (1997), pp.274-276.

³² Mate, (1991), p.20.

la superioridad de uno de sus términos sobre el otro, esto es, colocarse en el punto de vista del verdugo. De otro modo, la víctima será tratada como perteneciente a un estadio inferior al del verdugo, quien verá confirmada su posición. El reconocimiento del otro es posible sólo desde la perspectiva del sufriente, y es el punto de partida desde el cual puede construirse la universalidad que permita el respeto de la dignidad de todos los seres humanos. Si me sitúo en el punto de vista del otro, su debilidad cuestionará mi prepotencia y mi compromiso con su humanización es el único camino que puede humanizarme³³.

La compasión es un sentimiento particular y material, según esta teoría. Pero está mediado racionalmente, por la reflexión posterior al sentimiento, que es lo que le confiere propiamente carácter moral. El sentimiento de compasión nos lleva a considerar al otro como un ser humano digno, un fin en sí mismo que ha sido utilizado como medio para los fines de otro. No es un objeto doliente sino un ser con su dignidad frustrada o ultrajada.

Yo mismo me descubro dependiendo del otro para recuperar mi dignidad luchando en contra de su miseria. La dignidad humana, dentro de esta teoría, no es una categoría positiva sino la respuesta permanente a la miseria del otro, la negación de la negación que sufre. “Por eso la compasión es la mediación sensible o naturalizada entre lo particular del sentimiento y lo universal de la dignidad humana”³⁴.

La compasión está íntimamente ligada al concepto de razón anamnética, dentro de la propuesta de Reyes Mate. La compasión, como vimos, conlleva la constatación de la miseria presente en la que está sumido el otro y el recuerdo de su dignidad originaria como ser humano así como la búsqueda de los procesos históricos que la provocaron como primer paso para encontrar un

³³ Mate, (1991), pp.70 y 145.

³⁴ Mate (1991), pp.144-155.

remedio. La memoria es la capacidad de actualizar esa pretensión de dignidad que tiene el otro, la posibilidad de negar su negación. La memoria histórica, entonces, es la única manera de prevenir futuras victimaciones y atropellos del hombre. Sólo si recordamos podemos comprometernos con el otro³⁵.

Pero la memoria significa aún más: es la posibilidad de actualizar el sufrimiento de quienes han sido víctimas a lo largo de miles y miles de años, de sus sueños marchitos y destruidos. Reyes Mate dice, en su ensayo sobre la tolerancia compasiva³⁶, que la tolerancia sólo es posible desde el recuerdo de la intolerancia y la guerra, de la ontología occidental del logos como una ontología de la guerra. Desde la compasión es que Reyes Mate ha rescatado del olvido las propuestas de los pensadores judíos víctimas de la intolerancia, lo cual le ha permitido a su vez pensar la misma problemática de la intolerancia³⁷.

El pensamiento judío también permite entender de otra manera a la historia. La idea de razón anamnética supone que el pasado no es un punto muerto que sólo pueda ser interpretado desde el proyecto que podemos construir a futuro en el seno de una línea progresiva y continua que lleva a la historia en progreso siempre a lo mejor. Más bien el pasado posee una virtualidad despertadora para enfrentar el presente, comprendiendo nuestra indignidad y la necesidad de luchar para superarla cargando con lo inhumano en nuestro alrededor. Reyes Mate retoma en este punto el famoso ejemplo de la tesis IX de Benjamin: la pintura *Angelus Novus*, de Paul Klee. El ángel de la historia se ve impulsado hacia adelante por un fuerte viento que viene del paraíso y tiene su rostro vuelto hacia atrás, contemplando espantado las pilas de cadáveres que se levantan detrás de él mientras levanta vuelo. Lo que nosotros llamamos progreso cuando miramos hacia adelante, dice Reyes Mate, para el ángel es una catástrofe,

³⁵ Mate, (1997), p.281.

³⁶ Mate, (1998, a), pp.115-137.

³⁷ Metz, (1989). Xhaufflaire, M., (1974), pp.46-62. Mate, (1998), pp.130 y 134. Mate (1999). Habermas (1997).

porque es el ángel de la historia y puede ejercitar el recuerdo. El judío está atento al daño producido por el proyecto ilustrado, a las víctimas que lo han hecho posible y que han sido olvidadas para siempre³⁸.

Para concluir este trabajo, haré algunas consideraciones sobre la propuesta de Reyes Mate. Este pensador intenta complementar el proyecto ilustrado posicionándose frente a la idea de autonomía entendida unilateralmente como la capacidad de hacer lo uno pueda querer hacer, que efectivamente resulta una posición solipsista e indiferente frente al sufrimiento del otro. El sujeto, en el seno de una concepción tal de la autonomía, sólo está motivado por su autointerés, y no debe tomar en cuenta las necesidades ajenas sino en la medida en que afectan su propia conveniencia³⁹.

Este costado de la teoría de Reyes Mate presenta sumo interés para quienes buscamos una mediación histórica del proyecto ilustrado que se haga cargo de la exclusión social que no ha hecho sino crecer en los últimos años. Asimismo, esta propuesta es valiosa tanto por su insistencia en la importancia que tiene el concepto de dignidad de la persona humana cuanto la necesidad del hombre de ser reconocido por los demás para respetarse a sí mismo. Otro aporte valioso que ha hecho la postura de Reyes Mate ha sido la exigencia de tomar en serio el

³⁸ Benjamin, (1955), pp.46-47. Mosès, (1992), pp.132 y 151-153.

³⁹ Desde la psicología moral de Thomas Hobbes hasta versiones contemporáneas del liberalismo como la de Robert Nozick y los supuestos antropológicos de las políticas estatales de libre mercado junto con la extensión masiva de las estrategias de marketing, ésta idea de la autonomía ha tenido una influencia notable.

papel central que cumple el análisis de los procesos históricos en la elaboración de los juicios morales relativos a las cuestiones de justicia.

Sin embargo, la autonomía no conlleva necesariamente el solipsismo, ya que por definición se constituye en la intersubjetividad, esto es, en una perspectiva común al yo y al otro desde la cual plantear los principios y criterios de justicia que determinen los derechos a reclamar como remedio de las situaciones de injusticia. También la autonomía moral supone que el individuo no es irredimible y que puede reflexionar sobre su acción y progresar moralmente en vistas a abrir un espacio de libertad para el otro.

El concepto de responsabilidad que está a la base de esta propuesta es, como el mismo autor lo ha declarado, heterónomo para el yo. Este carácter de la responsabilidad obstaculiza la correcta fundamentación del papel activo que debe tener el ciudadano a través del ejercicio de su libertad política en la lucha contra la injusticia. Esto es, el ciudadano debe decidir por sí mismo el juicio moral que elaborará frente a quien lo interpela y no puede depender de la autoridad del sufrimiento del otro tampoco para discernir los medios y modos por los que optará para responder políticamente a la injusticia.

Tampoco la compasión constituye en sí misma un criterio moral para juzgar la acción y las mediaciones institucionales, como el mismo Reyes Mate admite; sin embargo, él se encuentra preocupado tan sólo por encontrar móviles para la acción, y podría preguntársele qué sucedería en caso de que alguien no sintiera compasión por el pobre pero se comprometiera en lo político por remediar su situación. Creo que resultaría poco consistente hablar en este caso de inmoralidad. También la compasión, tan íntimamente unida a la experiencia del otro en el cara a cara con su sufrimiento, imposibilita el planteamiento de cuestiones de justicia intergeneracional, tales como qué hacer con el medio ambiente en vistas a la calidad de vida de las futuras generaciones.

Finalmente, es menester afirmar que la concepción de la dignidad como una categoría negativa y no positiva no ayuda a dar consistencia a la teoría. Si la

razón anamnética produce el recuerdo de la dignidad originaria del otro y de su pérdida a causa de la injusticia, entonces esta dignidad es una categoría positiva y no negativa. La idea negativa de dignidad, como la respuesta incesante a la omnipresente miseria, tiene como horizonte la concepción positiva del hombre como un ser digno en virtud de su autonomía, como un fin en sí mismo. Reyes Mate no tematiza explícitamente esta idea pero la supone; y tampoco establece las conexiones que puede haber entre esta idea y el establecimiento de una sociedad justa.

BIBLIOGRAFIA CITADA

Adorno, Th. W., (1975), *Minima Moralia*, traducción española a cargo de Norberto Silveti Paz, Buenos Aires, Monte Avila Editores.

Adorno, Th. W., y Horkheimer, M., (1969), *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt an Main, Fischer Verlag. Cito por la traducción española a cargo de H. A. Murena en: (1969), *Dialéctica de la Ilustración*, Buenos Aires, Sudamericana.

Benjamin, W., (1955), *Schriften*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag. Cito por la traducción española a cargo de H. A. Murena, en: (1999), *Ensayos escogidos*, México, Coyoacán.

Cohen, Hermann, (1907), *Ethik des reinen Willens*, zweite revidierte Auflage, Berlin, Bruno Cassirer.

Cohen, Hermann, (1988), *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Wiesbaden, Fourier Verlag.

García Baró, M., (1997), "Introducción. La figura de la Estrella. Una perspectiva global para la lectura de Rosenzweig", En: Rosenzweig, F., (1997), *La Estrella de la Redención*, edición preparada por Miguel García-Baró, Sígueme, Salamanca, pp.11-39.

Habermas, J., (1997), "Israel o Atenas: ¿a quién pertenece la razón anamnética?", en: *Vom sinnlichen Eindruck zur symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays*, Frankfurt, Suhrkamp. Cito por la traducción española a cargo de Juan Velasco Arroyo, en: (1999), *Fragmentos filosófico-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica*, Madrid, Trotta, pp.89-100.

Löwith, K., (1958), *El sentido de la historia*, Madrid, Aguilar, traducción española a cargo de Justo Fernández Buján.

- Mate, R., (1991), *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos.
- Mate, R., (1997), *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Barcelona, Anthropos.
- Mate, R., (1998, a), *Heidegger y el judaísmo y sobre la tolerancia compasiva*, Barcelona, Anthropos.
- Mate, R., (1998, b), “Ilustraciones y judaísmo”, en: Beltrán, M., Mardones, J. M., Mate, R. (eds.), *Judaísmo y los límites de la modernidad*, Barcelona, Riopiedras Ediciones, pp.209-213.
- Mate, R., (1999), “La incidencia filosófica de la teología política de Johannes Baptist Metz” en: Metz, J. B., (1999), *Por una cultura de la memoria*, Barcelona Anthropos.
- Mèlich, J. C., (1998), *Totalitarismo y fecundidad*, Barcelona, Anthropos.
- Metz, J. B., (1989), “Anamnetische Vernunft”, en: Honneth, A., McCarthy, Th., Offe, C., Wellmer, A., (eds.), *Zwischenbetrachtungen in Process der Aufklärung. J. Habermas zum 60. Geburtstag*, Frankfurt, Suhrkamp, pp.733-738. Cito por la traducción española a cargo de José María Ortega, en: (1999), *Por una cultura de la memoria*, Barcelona, Anthropos.
- Mosès, S., (1992), *L'Ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Editions du Seuil. Cito por la traducción española a cargo de Alicia Martorell en (1997), *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Madrid, Cátedra.
- Rosenzweig, F., (1920), *Hegel und der Staat*, Berlin, R. Oldenbourg.
- Rosenzweig, F., (1976), *Franz Rosenzweig. Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften. Part II. Der Stern der Erlösung*, Kluwer Academic Publishers Cito por la traducción española a cargo de Miguel García Baró en: (1997), *La Estrella de la Redención*, Salamanca, Sígueme.
- Xhaufflaire, M., (1974), *Introduzione alla 'teologia politica' di Johann Baptist Metz*, Brescia, Queriniana.

