

ILUSTRACIONES Y JUDAÍSMO

Reyes Mate

1. Kant distingue en *¿Qué es la Ilustración?* entre “tiempos ilustrados” y “tiempos de Ilustración”. Los primeros serían los propios de una época toda ella informada por la razón. Todas las actividades del hombre —la ética, la estética, la política etc. conformadas por la razón. Tiempos razonables y racionales.

Pero no estamos tan lejos. Los nuestros son modestos “tiempos de Ilustración” en los que la Ilustración está en marcha, pero a sabiendas de que queda un gran trecho por recorrer hasta llegar a la meta o, dicho de otra manera, a sabiendas de que hay que aguantar por el momento mucho oscurantismo.

2. Hegel da un paso al frente al anular la diferencia kantiana entre el camino y la meta: los nuestros son tiempos ilustrados. Hegel está tan convencido de que con él llega la razón a su plenitud que puede permitirse el lujo de borrar la distancia entre estar en camino y haber llegado a la meta. Ya hemos llegado a la meta. Los suyos eran tiempos ilustrados y, los nuestros, pueden ser todo lo más *tiempos postilustrados*.

3. Franz Rosenzweig no se deja sacudir por el optimismo hegeliano. Al contrario, no sólo hay que distinguir entre “tiempos ilustrados” y “tiempos de Ilustración” sino que, además, hay que reconocer que hay varias formas de Ilustración y que, por tanto, no hay que mayorar “al siglo de Federico”, como decía Kant, refiriéndose al célebre Siglo de las Luces. Una es la ilustración alumbrada en Grecia, otra la del Renacimiento y, por supuesto, el Siglo de las Luces. Como todas esas Luces tienen sus sombras, él propone una nueva forma de Ilustración: su *Nuevo Pensamiento*. La Ilustración sigue siendo un desafío pero no sólo a la realización de un proyecto (ilustrado) ya encontrado sino a la propia definición de lo que sea realmente Ilustración.

4. Estamos pues, al parecer, ante la necesidad no sólo de llevar a la práctica el proyecto ilustrado (que era la preocupación de Kant) sino de definirlo de nuevo (preocupación de Rosenzweig).

Parece pues obligado preguntarse por la Ilustración: ¿qué es lo que hace a la Ilustración ilustrada? ¿qué es la esencia de la ilustración?. Si nos fijamos en la respuesta de Kant a esta pregunta, formulada por un párroco berlinés a los grandes filósofos de su tiempo, parece que la esencia de la Ilustración estibaría en *el ideal de autonomía de la razón*. La razón sólo es tal si es universalmente válida, si es capaz de seducir con sus solas armas a todo ser humano. Pues bien, para ser universal la razón tiene que ser autónoma, tiene que fundamentarse en sí misma.

Si Kant pone tanto énfasis en el principio autonomía es porque la razón que él se encuentra está secuestrada por fuerzas no racionales: es una razón dependiente. Este estado de dependencia del que se parte explica que el *ideal* de una razón autónoma sea un *ideal* emancipatorio. Lo que se quiere decir es que la autonomía es una conquista, supone vencer y superar la situación de dependencia. El ideal de autonomía es, por ser emancipatorio, un *proceso de liberación* respecto al estado previo de dependencia.

5. El carácter emancipatorio de la razón ilustrada no es accidental sino estructural: el logos se constituye originariamente como liberación del mito y esa memoria del origen está siempre presente, so pena de que el logos logrado recaiga en el mito.

El logos es profanación del mito, entendiendo por profanación el hacer público el potencial semántico que anida originariamente en el mito. El logos remite desde su origen a ese proceso de secularización.

Podríamos pensar entonces que la Ilustración representa ese estadio superior del desarrollo de la humanidad que ha conseguido apropiarse todo el potencial semántico del mito. Eso es lo que dan a entender Kant y, sobretodo, Hegel.

6. Pero las cosas son más complicadas. Lo que enseña ese vasto fenómeno denominado *Dialéctica de la Ilustración* es que la conquista histórica del logos que lleva a cabo el Siglo de las Luces corre el peligro de recaer en el mito, más aún, que ha recaído en el mito. Tenían sus razones históricas (relación entre idealismo alemán y fascismo o entre esa versión crítica de la Ilustración (el marxismo) y el pensamiento totalitario. Pero lo que interesa es su intuición de fondo: cuando el logos olvida su carácter emancipatorio recae en el mito del que surgió.

El término "emancipatorio" es equívoco: puede mirar hacia adelante y entonces acaba confundiendo con "utópico" o puede mirar hacia atrás y dar a entender el carácter "liberador" del logos. El logos como salida de la opacidad del mito. Aquí me refiero a esta segunda acepción.

Pues bien, cuando la razón olvida que viene del mito, que es profanación del mito, entonces se hace ella misma mítica. Esto afecta al *ideal de autonomía de la razón*. La razón es autónoma pero no tanto. Más bien es "ectypa" o "derivada", es decir, emancipada.

7. Este es el punto de inserción del pensamiento de Rosenzweig.

Según Rosenzweig el ideal de autonomía de la razón se cumple en Hegel pues en Hegel pensar la realidad es pensar-se. La conciencia del ser es el ser de la conciencia. Realidad y conciencia se encuentra de suerte que buceando en el ser de la conciencia damos con la espesura de la realidad: ¿cabe una forma mayor del ideal de autonomía de la razón?

Lo que conviene es observar lo que se produce en ese momento: cuando la razón toca el ideal de autonomía, en ese momento se produce su recaída en el mito. El mito supone, en primer lugar, pérdida de la realidad, confusión entre representación y realidad. Y, en segundo lugar, anulación del individuo en nombre del todo.

Eso es lo que ocurre con Hegel: confunde la representación de la realidad con la realidad y el todo acaba devorando al individuo.

8. ¿Qué es lo que plantea Rosenzweig?

No un ideal anti-ilustrado, un ideal del sometimiento y de la dependencia de la razón a lo no racional.

Tampoco recurre a la "dialéctica de la ilustración" que supone una confianza en la razón ilustrada que él no tiene. La "Dialéctica de la Ilustración" reconoce, sí, que la razón falla, pero entiende que la propia razón tiene suficiente capacidad crítica como para salir ella misma del atolladero en que provisionalmente se encuentra.

Rosenzweig lo que plantea es que la razón sea ella misma. Esto significa dos cosas:

a) que no sea lo que no es. Si ella no es lo Absoluto pues que no juegue a ser lo Absoluto. Que la razón reconozca que no es lo Absoluto.

b) Que sea lo que es. La razón es lo no-Absoluto.

Ahora bien, ¿que relación podemos establecer racionalmente entre ese Absoluto que ella no es y lo no-Absoluto que ella es?. Es una relación compleja pues tiene que atender a dos solicitudes aparentemente contrarias: tiene, en primer lugar, que permitir la autonomía, el ejercicio de la autonomía pero, en segundo lugar, desde el reconocimiento de la autoridad de lo Absoluto, es decir, desde el Otro, desde la autoridad del Otro.

Aquí se plantea un modo original de autonomía *desde la heteronomía*.

9. ¿Es éso posible? ¿Qué autonomía es ésa que se sabe constantemente cuestionada desde la exterioridad del otro? ¿Qué autonomía moral puede tener, por ejemplo, un sujeto para quien el concepto de justicia sólo se le hace patente gracias a las interpelaciones de quien padece la injusticia?.

Es una autonomía inestable, esencialmente conflictiva, siempre en devenir. Es una autonomía eminentemente moral: propia de quien puede llegar a hacer el bien pero no a ser bueno ni mucho menos a decidir lo que es el bien.

Esa "autonomía desde la heteronomía" puede alcanzar un grado de conflictividad semejante al de la tragedia griega: el otro puede mandar e imponerse como un castigo por una falta que no se ha cometido. Moisés, por ejemplo, fue castigado a no entrar en la Tierra Prometida por una falta que, según él, nunca cometió. Es una destino trágico, como el de Edipo Rey, cuya única explicación es que Moisés, "el mejor de los hombres", corría el peligro, por su proximidad con lo Absoluto, de olvidarse que él no era lo Absoluto. Su destino (su "castigo") es la afirmación brutal de que él era lo no-Absoluto.

10. No olvidemos que estamos reflexionando sobre el tipo de ilustración que conlleve el judaísmo. Convendría despejar un error de base: las posibles y reales diferencias entre las formas judías de racionalidad y las formas occidentales post-cristianas no hay que buscarlas en un hipotético coqueteo del judaísmo con la religión.

No es en la relación entre "lo racional o filosófico" y "lo religioso" donde están las diferencias. No es evidente que la racionalidad occidental sea una racionalidad definitivamente secularizada y la "judía" siempre sea sospechosa de religiosidad.

Para Rosenzweig, por ejemplo, la filosofía hegeliana tenía tanto marchamo religioso como, a los ojos volterrianos de Savater, pueda tener el propio Rosenzweig. Y estoy seguro que hay tanto de religiosidad en "el socialismo mesiánico" de Cohen (interpretación comunitaria del imperativo categórico) como en "la teoría del discurso" de Habermas.

La diferencia hay que buscarla en otro sitio, a saber, en la ubicación de los límites de la capacidad emancipatoria de la razón. La filosofía occidental, en efecto, piensa que puede transferir todo el capital semántico, filosóficamente soportable, del mito al logos. La razón ilustrada estima que puede gestionar ya la pretensión de universalidad de la razón.

Para Rosenzweig, por el contrario, ese planteamiento lleva a una mitificación del logos, es decir, a la recaída en el mito. El logos sólo el logos en tanto en cuanto se sepa diferente del mito. Para ello no puede perderse de vista como lo no-Absoluto. La diferenciación respecto a lo Absoluto es la condición de posibilidad de su ser racional. El mito es la anulación de la distancia entre el Absoluto que no es el hombre y el hombre que no es el Absoluto.

Ilustrativo es a este respecto el carteo entre Benjamin y Horkheimer. Benjamin anota algunos pasajes de la carta de Horkheimer (16.3.1937) en la que éste se incomoda con la manía benjaminiana de la memoria: los vencidos, vencidos están y si te empeñas en afirmar que su causa sigue abierta, tendrás que recurrir a la figura del Juicio Final, con un Dios bueno y todo-

poderoso que premia a los buenos y castiga a los malos. Pero éso, concluye Horkheimer, es teología. Benjamin le replica que hay dos maneras de abordar la historia: como lo hace la ciencia o como lo permite la memoria. Para la ciencia, el pasado de los vencidos es asunto cerrado. Pero no para la memoria: ésta puede reconocer derechos pendientes, por más que el deudor no pueda pagar. La víctima tiene derecho a la vida aunque el verdugo no pueda resucitarla. A Benjamin le sorprende que la ciencia proteste tanto por este *continuum* entre pasado y presente vía memoria cuando se trata precisamente de los perdedores. Porque si la cosa se refiere a los vencedores, no hay problema. No sería ningún arcaísmo celebrar el día de la Constitución sobre la tumba de los Reyes Católicos, fundadores, según dicen, del Estado moderno español. Pero sería de mal gusto celebrarla sobre la tumba de Boacid o en torno a la Real Célula de expulsión de los judíos. Sólo la creencia de la eternidad del vencedor explica esa extrañeza. Ahora bien, mientras no se recuerden y actualicen esos derechos pendientes, los vivos están expuestos al mismo peligro que las víctimas de antaño. ¿Es eso teología?. La respuesta de Walter Benjamin: estas cosas se meditan dentro del judaísmo, pero hay algo en ello (el famoso "potencial semántico") que puede ser compartido por todos desde el uso de la razón.

Lo que está en juego es el reconocimiento de la dignidad humana ultrajada. Si el hombre se toma por lo Absoluto corre el peligro de decretar, en nombre de su poder todopoderoso, una amnistía general, una amnesia colectiva, que fragilice todavía más a futuras víctimas.