

## ¿EXISTE UN ESPACIO PROPIO LATINOAMERICANO?

REYES MATE

UNIVERSIDADE COMPLUTENSE DE MADRID

### 1.

Voy a abordar el tema teniendo en cuenta el horizonte de globalización o mundialización que hoy domina: ese horizonte de globalización, visto como el Zeitgeist, ¿avala o dificulta la búsqueda de un lugar propio iberoamericano?

A nadie se le oculta que ese tema admite muchos abordajes. El mío va a ser filosófico, de ahí que parta del último considerando por la sencilla razón de que un análisis del Zeitgeist remite a un enfoque eminentemente filosófico.

No me cabe la menor duda de que este enfoque no es el principal ni el más decisivo pues van a quedar en la penumbra aspectos tan fundamentales como datos empíricos de la sociología política y categorías muy conocidas de la filosofía política. Pero me mantengo en este planteamiento porque es aquél en el que puedo aventurar alguna sugerencia.

### 2.

Lo que quisiera poner de manifiesto es que la pregunta por el Zeitgeist afecta a la posibilidad misma de un espacio propio, multicultural e internacional, latinoamericano.

Pudiera ser, en efecto, que existiera voluntad política y hasta medios económicos para crearlo pero que, sin embargo, fuera inviable porque no hay ningún espacio libre en el que ese proyecto pudiera plasmarse.

### 3.

Antes de seguir adelante conviene aclarar qué es eso de la globalización.

Si atendemos a la literatura sociopolítica y económica la podemos entender a) como un desarrollo autónomo de la racionalidad económica en el seno de una estructura política que ha quedado presa de la forma estatal; b) esa situación anómala (desarrollo económico que desborda la figura política por excelencia: el Estado) plantea un grave problema de legitimación democrática al propio Estado pues éste tiene que moderar o deshacer al estado de bienestar para poder ser internacionalmente competitivo, sin que, por otra parte, tenga respuesta a la desintegración social que de ello se deriva.

Muchos autores (particularmente los defensores de la «Segunda Modernidad», tales como Ulrich Beck) han saludado fervorosamente la aparición en los años noventa del fenómeno de la globalización pues esto supone dar carpetazo a las tesis postmodernas del fin de los grandes relatos así como a las prédicas neoliberales del final de la historia.

Para los espíritus más progresistas (J. Habermas, en Alemania o J. Estefanía, en España) la respuesta a los problemas de la globalización estribaría en acompañar la racionalidad política a la económica mediante un proyecto político que fuera, en primer lugar, global (porque engloba a todos los Estados) y que se dotaran, en segundo término, de unas instituciones que garantizaran la solidaridad mundial, en lugar de la solidaridad nacional que es lo que han generado los estados del bienestar hasta ahora conocidos.

Conviene señalar, antes de seguir adelante, que estas propuestas no coinciden del todo con lo que es la Unión Europea, por dos razones: la creación de grandes unidades políticas (grandes pero no mundiales) conducen a alianzas defensivas respecto al resto del mundo que minan las posibilidades universalizadores de la globalización. Y otra razón más: la Unión Europea sigue siendo, fundamentalmente, un mercado común. No se ha producido aún el paso del «ciudadano del Estado» (del «citoyen» o «Staatsbürger») al «ciudadano» sin más (al «bourgeois» o «Bürger»). Cada ciudadano nacional tiene los derechos sociales de su propio Estado pero no unos comunes. En Europa la globalización del mercado se conjuga con nacionalismo o particularismo social.

¿Qué es lo que entonces se nos propone?. Dado que las instituciones políticas no están de momento por la labor, ni parece que los Estados más ricos e influyentes estén por implementar la solidaridad mundial, tomándose en serio la figura del «ciudadano», lo que procede es recurrir a la opinión pública, a la sociedad civil del mundo entero para empujar a los políticos en esa dirección.

Lo que estos autores proponen, en el fondo, es la generalización del modelo occidental del Estado de Bienestar. Ese modelo hace muy difícil o innecesario el «espacio propio latinomericano» a no ser que fuera visto como un medio de presión para acceder antes y mejor al modelo occidental.

#### 4.

Si esto fuera lo correcto, la reflexión podría acabar aquí. Las consideraciones teóricas deberían dejar paso, entonces, a propuestas estratégicas que permitieran optimar la negociación con quienes tienen la patente del modelo.

Claro que para que ese planteamiento fuera correcto habría que dar por hecho que el modelo de globalización se cohoneste con la pretensión de universalidad que debe caracterizar a un tratamiento filosófico, es decir, racional de la política. Y eso sí que no parece que sea el caso. Estamos pues obligados a seguir pensando.

Al margen de lo que los economistas o informáticos entiendan y expliquen — independientemente, pues, de los contenidos — la mundialización hay que entenderla, formalmente, como «occidentalización». El desarrollo planetario de la técnica lo que en realidad está universalizando es lo occidental.

Ahora bien, «occidente» u «occidentalización» no es un término ingenuo. Tiene, por el contrario, mucha historia y una gran carga teórica, alimentada secularmente por la reflexión filosófica. Ese trasfondo no puede ser pasado por alto sino, muy al contrario, debe ser explicitado y analizado.

Propongo resumir su significación en estas dos proposiciones: a) Europa se autoentiende como lugar de la universalidad y b) las realizaciones históricas de esa universalidad siempre son particulares con lo que el proyecto «Europa» siempre acaba frustrándose.

Veámoslo más detenidamente.

#### 4.1.

### Europa, lugar de la universalidad.

Se advertirá que hemos pasado del término «Occidente» al de «Europa» sin solución de continuidad. Geográficamente no son idénticos aunque culturalmente por idénticos se toman ya que Occidente será, como diría Ortega, plusquam Europa y, por eso mismo, fundamentalmente lo europeo.

Pues bien, esta Europa tiene una clara conciencia de ser la patria de la filosofía, el lugar del logos, de ahí que se vincule Europa con la pretensión de universalidad.

Esta convicción es una constante en la historia de la filosofía. Si sólo fuera un filosofema no habría que darle más valor que lo que merece una idea pura. Pero es algo más. Ese convencimiento, en efecto, ha sido el principio inspirador de la política europea lo que, por lo que sabemos de historia, tenía que afectar inevitablemente a la política mundial.

Esa tesis filosófica es pues un principio heurístico o clave política fundamental de Occidente.

Trataré de ilustrar la última observación con algunas calas históricas:

- Max Weber, en su reconstrucción de la racionalidad occidental, se pregunta por qué en Europa y sólo en Europa, el conocimiento es científico, es decir, goza de validez universal. En la Introducción a sus Ensayos sobre sociología de la religión Weber sentencia que «sólo en Occidente hay ciencia en aquella fase de su evolución que reconocemos actualmente como válida». Astrónomos, geómetras, químicos ha habido en muchas partes pero sólo en Europa se ha sabido fundamentar matemáticamente la geometría o someter las ciencias naturales a la experimentación racional. Otro tanto ha ocurrido en el campo de la política o del derecho: muchos son los pueblos que se han ocupado de ello pero sólo en Occidente es constatable una sistematización y racionalización de los conceptos. La misma diferencia llega hasta el arte. Muchos pueblos conocieron, por ejemplo, el arco de ojiva como decoración pero sólo en Europa se le transforma en bóveda gótica capaz de ampliar el espacio construido y de distribuirle a voluntad. Interés por el estudio y el conocimiento de la realidad ha habido en muchos sitios «pero el cultivo sistematizado y racional de las especialidades científicas, la formación académica del especialista como elemento dominante de la cultura es algo de lo que no hubo ni atisbos fuera de Occidente». De ahí la pregunta con que Weber abre su estudio: «¿qué encadenamiento de circunstancias ha conducido a que aparecieran en Occidente, y sólo en Occidente, fenómenos culturales que (al menos tal y como tendemos a representárnoslos) se insertan en una dirección evolutiva de alcance y validez universales?».

No vamos a rastrar la respuesta de Weber a su pregunta pues lo que de momento nos interesa es dejar constancia de esa conciencia de universalidad que tiene Europa.

- También Husserl, en la famosa conferencia de Wiena, de 1935, vuelve sobre el mismo convencimiento de base: Europa es el lugar de la filosofía. Ese es su genio. Se refiere Husserl a algo compartido por todos los pueblos europeos, pese a que nació en Grecia y pese a que la historia de Europa no es una historia comunitaria precisamente. Esa genialidad, dice, la aprecian bien los de afuera, por eso se sienten a aquí como en su propia casa. El genio Europeo es la filosofía, un telos infinito que atrae hacia sí a toda la evolución de la humanidad y que la impulsa a conformarse desde la idea de razón.

La tarea espiritual de Europa, el contenido de la idea filosófica de Europa, consiste en mostrarse como «teleología...de la opaca humanidad», lo que tiene como consecuencia «la libre configuración de su existencia (de

la humanidad) a partir de las ideas de razón» (328 de la traducción de Alianza).

- Pero es sin duda Hegel quien, con mayor claridad y contundencia, explica la relación entre Europa y universalidad. Y como además lo hace teniendo en cuenta la significación histórica de América, séame permitido detenerme un momento en su Filosofía de la Historia.

Recurro a la ayuda de Ortega y Gasset quien, en 1928, comenta la traducción al castellano de la citada obra, en una conferencia titulada precisamente «Hegel y América».

Las tesis del filósofo alemán son bien conocidas:

- a) El Weltgeist es europeo o, más exactamente, «germánico y protestante». África comienza en los Pireneos y de ese continente forma parte España, país latino y católico. Llama la atención que fundamente su eurocentrismo en la Reforma y la Revolución francesa, dejando a un lado el Descubrimiento de América que es, como bien ha visto E. Dussel, el acto fundamental del eurocentrismo moderno. Hasta ese momento Europa era un lugar sitiado por la cultura árabe.

La sede definitiva del Espíritu Universal es la Europa cristiana o, mejor, la Europa cristiano-germánica, como dice en el párrafo 358. Ahí en efecto asigna «al principio nórdico de los pueblos germánicos» la ingente tarea de la reconciliación universal.

- b) Centroeuropa, como Träger de la historia, tiene los títulos que le advienen al «caput» histórico de la humanidad: marcar el rumbo y ser reconocido como el sentido de la historia.
- c) América es lo pre-histórico. Hegel sitúa América en el capítulo geográfico, en la pre-historia. Todo lo americano está tocado por el carácter de inmadurez: «No pretendo quitar al Nuevo Mundo el honor de haber salido también en seguida de las aguas, cuando la creación del mundo. Sin embargo, el mar de las islas que hay entre América del Sur y Asia demuestra una inmadurez física: la mayor parte de tales islas tienen una constitución tal, que vienen a ser una especie de cobertura terrosa sobre rocas emergidas de una profundidad insondable; y llevan las trazas de ser algo originado tardíamente». (Hegel Werke 12, 107 y (Zeus) 105).

Y, junto a la inmadurez, la insuficiencia: «De América y su cultura, especialmente por lo que se refiere a Méjico y Perú, es cierto que poseemos noticias, pero nos dicen precisamente que esa cultura tenía un carácter del todo natural, destinado a extinguirse tan pronto como el Espíritu se le aproximara. América se ha mostrado siempre y se sigue mostrando floja tanto física como espiritualmente.

Desde que los europeos desembarcaron en América, los indígenas han ido decayendo, poco a poco, al soplo de la actividad europea...» (Ib).

Ahí asoma un pesado juicio de valor: América se encuentra en la pre-historia; es un momento de la Naturaleza. Si quiere salir de la barbarie tiene que incorporarse a la historia del Espíritu. Esa incorporación se produce mediante la disolución del propio espíritu, al contacto con el Espíritu universal.

Sobre quien o qué sea ese Espíritu que disuelve al Nuevo Mundo, no hay duda: «el Espíritu germánico es el Espíritu del Nuevo Mundo cuyo fin es la realización de la verdad absoluta, como autodeterminación absoluta de la verdad, que tiene por contenido su propia forma absoluta. El destino de los pueblos germánicos es el de suministrar los portadores del espíritu cristiano» (Hegel Werke 12, 413).

El destino de América es o bien occidentalizarse y disolverse como algo específico o bien mantenerse... en la prehistoria.

El planteamiento hegeliano podría tomarse como una exageración o excentricidad filosófica si no fuera, como ya ha quedado dicho, porque Hegel, en este caso como en tanto otros, opera como notario de la realidad. No en vano su filosofía pretende ser «una ciencia de la experiencia», es decir, una formalización de la historia real de los pueblos o, mejor dicho, de la conciencia que los pueblos han tenido de su historia. La tesis de Hegel, en efecto, se corresponde al espíritu de la Ilustración. Cuando ésta es definida por Kant como «salida de la humanidad de su culpable inmadurez», se está refiriendo a Europa. Es Europa la que llega a la madurez y marca el sentido a toda la humanidad. Y ese mismo espíritu es el que domina a Marx cuando, en su disputa con Bakunin sobre los derechos de conquista de los yanquis respecto al norte de México, legitima la conquista en nombre de las ideas ilustradas. Y es el mismo espíritu el que anima al «humanista» Ginés de Sepúlveda en su disputa con Las Casas sobre los títulos legitimadores de la conquista.

#### 4.2.

La conciencia filosófica europea se ha traducido con frecuencia conocida en dominio sobre los demás hombres. Ese dominio no ha tenido inconveniente, como acabamos de ver, de recurrir a la violencia para hacerle efectivo. Lo nuevo, sin embargo, es que hoy el dominio se ejerce a través de la callada expansión de la técnica a escala planetaria. Eso permite un dominio no formalmente violento sino consentido y, por tanto, mucho más eficaz.

¿Podemos a estas alturas confundir universalización con «occidentalización»?

#### 5.

No podemos, de ahí la segunda proposición aclaratoria: la realización histórica de esa universalidad es particular.

Tras lo dicho, pocas dudas deben albergarse a propósito del particularismo de la razón occidental: o bien se construye, dentro de lo occidental, un centro y una periferia, un sujeto histórico y unos sujetados o sometidos al líder histórico, o bien se construye la figura de la pre-historia adonde se envía todo aquello que no cabe en el concepto racional de historia.

La cruz de Europa es haber descubierto la universalidad pero sin haber logrado interpretarlo universalmente.

Ahora bien, si «occidentalización» no es universalidad, ¿cabe pensar la universalidad universalmente? ¿hay valores universales que no sean la expansión de los unos sino la expresión de todos?

Y, además, ¿qué papel juega en esa universalidad lo iberoamericano? ¿comparse o constructor?

Sobre la primera pregunta hay muchas respuestas. Los hay, como los postmodernos que dan por liquidado todo discurso universal, apoyándose en los desmanes que han generado todas las versiones del monoteísmo. Y los hay quienes, como Habermas, entienden que la razón es una y, si es verdadera, vale para todos.

Claro que también hay otras respuestas. Por ejemplo, la de Heidegger. El dijo cosas tan peregrinas como que sólo se podía filosofar en griego o en alemán. A muchos latinos — entre otros a Ernesto Grassi — esa arrogancia germana les resultaba intolerable. Pero no habría que dejarse atrapar por el tono provocador. En el fondo, Heidegger lo que no dejó de subrayar era el genio filosófico de Europa. La pregunta por el ser del ente era su capital cultural, un capital del que había terminado por no ser consciente. Pero eso no significa que el pensar se agote en la pregunta por el ser del ente, es decir, en la filosofía. Había otros mundos, otras maneras de acercarse a la realidad, distinta de la filosófica, de la europea.

Pero no voy a seguir el tortuoso camino de Heidegger sino otro mucho más a mano.

## 6.

Si la racionalidad occidental no lo es todo, aunque haya pretendido serlo, habrá que reconocer que algo ha quedado excluido de esa racionalidad. Vamos a seguir el camino de la excluido por el logos.

Ya hemos visto algunas exclusiones políticas (Hegel, a América; Sepúlveda, al indígena etc). Pero no me refiero ahora a las exclusiones físicas sino a las metafísicas: ¿qué es lo que la filosofía ha excluido del concepto humano de hombre? ¿qué hombres han quedado fuera del concepto de humanidad?

La Modernidad ha excluido a los judíos del concepto de hombre y a lo judío del de humanidad o racionalidad. Para ilustrar esta osada tesis podemos recurrir al Holocausto. Se les quiso exterminar porque no se les consideraba hombres. El relato de Primo Levi Si esto es un hombre recoge en el título la interiorización por

las víctimas del juicio de los verdugos. Como si a los propios ojos de las víctimas hubiera duda sobre el carácter humano de su pueblo. Pero alguien dirá: ¿qué tiene que ver Hitler o los nazis con la Modernidad?. Ellos eran unos bárbaros pero no ilustrados.

Ese es el problema, que Auschwitz es la estación final de un largo proceso intelectual que había empezado mucho antes. Se llegó a la liquidación física porque antes había tenido lugar la metafísica.

¿Cuando se produce esa barbarie filosófica? Cuando se reduce la realidad a una idea; cuando se convierte al concepto en la categoría fundamental del conocimiento. En ese momento se produce un atropello a la realidad pues se declara a todo aquello que no forma parte de la idea abstracta de hombre irrelevante teóricamente.

Al llegar a este punto es obligado remitirnos a Hegel. El se proclama el fin de la historia y de la filosofía porque con él el concepto llega a su perfección. Nada hay de lo dicho en la filosofía desde Anaximandro que esté ausente de su sistema. Para Hegel la filosofía es aprehensión de una época en conceptos. Eso vale para cualquier filosofía... menos para la suya. El hace un esfuerzo complementario para captar no sólo su tiempo sino toda la historia de la razón, que es la historia de Europa. La filosofía no brota individualmente de la mente del filósofo sino que la mente del filósofo refleja el desarrollo del pensamiento en el tiempo. El sujeto de la filosofía es la humanidad que él llama Espíritu Universal. Y él, el último de los filósofos, es el final porque con él llega a casa el Espíritu del Mundo. Hegel está convencido de ocupar un sitio privilegiado en la evolución del mundo, convencimiento que le permite afirmar «hasta aquí ha llegado el Espíritu Universal. La última filosofía es el resultado de las anteriores. Nada se ha perdido. Todos los principios se han conservado». Pero ¿cómo?.

Para Hegel la filosofía es Ciencia de la Lógica. «Logos» es el emblema de ese invento griego llamado filosofía, gracias al cual la humanidad sale del estadio de infancia marcado por el mito. A partir de ahora, en efecto, cuando el hombre se haga preguntas sobre el qué y por qué de las cosas no responderá contando historias sino refiriendo la explicación al logos. En ese sentido se puede decir que la filosofía siempre ha sido lógica.

Pero el logos no es un diccionario de consulta donde se explica las cosas que son sino lo que las cosas son. El logos tiene un fino olfato para lo ente o ónta. Pero sólo para eso. Solemos decir que las cosas son lógicas y lo que estamos dando a entender que las conocemos como el logos nos da a entender. Y la filosofía es la captación de la lógica de las cosas. El logos se convierte en el tribunal del ser.

El ser será muchas cosas pero sólo interesa al filósofo en cuanto captable por el logos. La filosofía no puede negociar con la realidad cruda sino con lo que es, con su representante lógico. La filosofía deviene pues onto-logía que es tanto como decir que a la filosofía sólo le interesa la realidad en cuanto gnoseo-logía, en cuanto alimento del conocimiento.

Pero, así se lo pregunta G. Scholem, «¿puede ser todo pensado?». ¿Se puede el logos hacer con toda la realidad?. Fuera del conocimiento lógico queda un mundo: lo desechado por el concepto o, dicho, en positivo, la experiencia.

Como lo desechado por el concepto es la experiencia, la experiencia es lo cognitivamente despreciado. ¿Qué significa despreciar cognitivamente la experiencia, es decir, los afanes de la vida?. Vaciarla de significación. El sentido le viene dado de fuera. Lo teóricamente relevante o significativo no es lo que sucede en la vida sino el concepto, que abstrae de ella. Para el conocimiento sólo vale la idea que nos hacemos de la vida.

Benjamin refleja esta crítica fundamental con una sobriedad inigualable: «para tratar tan humanamente (racionalmente) a todos los hombres en su conjunto, no hay que detenerse en la inhumanidad de los individuos concretos. Para dotar al colectivo con rasgos Humanos (racionales), el individuo tiene que cargar con lo inhumano (irracional), hay que despreciar a la humanidad (racionalidad) en el plano individual para que ésta aparezca en el plano del ser colectivo»).

Si la respuesta moral a los problemas políticos concretos es invocar principios regulativos, estamos haciendo algo de lo que tenemos que ser muy conscientes: estamos, por los motivos que sean, abstrayendo de la realidad. Imaginemos cualquier conflicto político, de convivencia entre personas o comunidades. La solución moral, desde el supuesto democracia, es exigir que todas las partes se atengan a unas reglas de juego que deben valer para todos. Ese planteamiento, en el fondo, no quiere entrar en el conflicto, no quiere oír a las partes y tomar partido. Dicho de otra manera: no concede importancia teórica a la situación concreta. Valdría aquí lo que Benjamin dice a propósito de la humanidad abstracta: los defensores de los derechos humanos, los apologetas modernos del humanismo, los que pronuncian frases como «todos somos iguales», «todos tenemos la misma dignidad» etc. sólo se lo pueden permitir a base de negar la realidad del individuo concreto que es desigual, que carece de derechos humanos y de toda dignidad. Se hará con la mejor intención del mundo, pero al precio de despreciar teóricamente su situación.

Estas críticas a la racionalidad que voy hilvanando en los últimos momentos se las debo a un grupo de pensadores de principios de siglos quienes, ante el espectáculo sobrecogedor de la Primera Mundial, entendieron que algo vital de la Modernidad se había frustrado y que había que osar un nuevo comienzo. Son los defensores del Nuevo Pensamiento. Para ellos la interpretación idealista de la realidad es un «crimen» teórico pues injusticia a la realidad privándola de todo sentido. Decir, por ejemplo, de un esclavo que es un sujeto humano, dotado con todos los derechos que los occidentales modernos reconocemos al hombre, es tan grave como decir de alguien que está prisionero que es libre.

El pensador idealista sólo tiene razón si abstrae de la realidad. Quien pronuncia una de esas frases regulativas — «todos somos iguales», por ejemplo — está

suponiendo que lo lógico es disponer de esos derechos, pero que si el esclavo no los disfruta es por una violencia que se ejerce sobre él. Bastaría con neutralizar esa violencia para que pudiera ejercer sus derechos.

Pero razonando así se está suponiendo que hay quien disfruta de esos derechos: por ejemplo, quien ejerce la violencia sobre el esclavo o el filósofo que teoriza sobre el particular. Se supone, en ese caso, que el sujeto de los derechos es la Humanidad, en abstracto, y basta que cada cual pueda aplicárselos para ser un sujeto de derechos. El inconveniente de ese planteamiento es que la Humanidad no existe; existen individuos y ¿cómo se puede decir que «todos somos iguales» si no los somos?. Habría que decir aquéllo de «sí, iguales, pero unos más que otros». ¿Puede ser uno «igual» por su cuenta?, ¿puede uno ser sujeto de los derechos humanos si los demás no lo son? o, más precisamente: ¿puede disfrutar de los derechos humanos el verdugo mientras su víctima es privado de ellos?. ¿Puede ejercer sus derechos un colono nacido en Oxford, viviendo en la India colonial con una cohorte de esclavos?

Sólo podemos responder afirmativamente si planteamos los derechos humanos al marge de la realidad, en la que no hay derechos con la universalidad de lo humano. Habría que recurrir a la figura de un reino de derechos — la Humanidad — de la que cada cual recibe el regalo de los derechos si consigue hacerse con ellos individualmente.

Pondré otro ejemplo para aclarar la diferencia entre un planteamiento «conceptual», abstracto, y otro «experiencial», concreto, refiriéndome a otro de los grandes tópicos modernos, por ejemplo, el de la tolerancia. En el *Natán el sabio* de Lessing tenemos bien expuesta la teoría ilustrada, moderna, de la tolerancia. Saladino piensa que las guerras de religión acabarían si alguien pudiera dar una razón de la superioridad de su creencia sobre las demás. Esa es la pregunta que encarga a Natán. El bueno y piadoso Natán no le da ninguna razón de la superioridad de su creencia, sólo le cuenta una historia, la «parábola de los tres anillos». Lo que de ella se desprende es que todos somos hombres antes que judíos, moros o cristianos. Estamos unidos en una humanidad común y esa base no legitima superioridad alguna sino que justifica la convivencia y el respeto a las diferencias.

No hay duda de que el argumento ha sido eficaz. En su haber está una positiva «Wirkungsgeschichte». Pero «cuan abstracto es ese argumento de la humanidad común». La crítica viene de otro miembro del pueblo judío, unos siglos después. Más que crítica es un reproche. Le reprocha que, durante toda la obra, Natán haga gala de un gran sentido moderno, humanista, al precio de negar su realidad individual de judío. No es que Natán oculte su judaísmo, al contrario, lo que oculta es su experiencia de convivencia: los cristianos le han matado a sus siete hijos y a su esposa por ser judíos. Si quiere hablar de tolerancia no debería hacer abstracción de su condición sino plantearla a partir de ella: ¿cual es la tolerancia entre víctima y verdugo?

De la exposición anterior se deduce que la Humanidad está dividida no tanto en dos clases sociales cuanto en dos complejos hermeneúticos: a) los que se sienten representados por la «universalidad occidental» (Los Natanes que en el mundo han sido) y b) los que hacen, dentro de ella, la experiencia de la particularidad. Es una línea divisoria teórica: interpretación «idealista», en un caso; interpretación «experiencial» de la realidad, en otro.

A los judíos se les echó del concepto de hombres no sólo por ser diferente sino por osar pensar no desde el concepto sino desde la memoria y la narración, es decir, desde la experiencia. Eso les llevó a los campos de concentración.

## 7.

Me he referido hace un momento a filósofos que se paran a medir los costos de un conocimiento «conceptual». Son judíos y no es una casualidad. Lo «judío» es uno de esos costos del conocimiento «conceptual».

Lo que caracteriza a estos críticos de la racionalidad occidental no es la mayor o menor agudeza teórica sino la veracidad de su crítica: criticaron al concepto desde la propia experiencia. Hicieron en las propias carnes la experiencia de la exclusión. Su propia biografía, al igual que la de su pueblo, muestran claramente el precio de la particularidad de la universalidad occidental.

Nada extraña entonces la radicalidad de su crítica respecto a la racionalidad occidental:

- a) de ella dirán que es «idealista». El idealismo no es un adjetivo aplicable a una época de la filosofía sino a toda la filosofía «desde los jónicos hasta Jena», es decir, desde los presocráticos hasta Hegel. Toda la filosofía ha vivido bajo la ilusión de que «pensar la realidad es pensarse». Ahora bien, esa manera de conocer denota pérdida de realidad. Para la filosofía la realidad está por pensar.

Este enorme juicio crítico es sólo comparable al que años después hará Heidegger cuando afirme de la metafísica occidental que es «olvido del ser». El «idealismo» de los unos y «el olvido del ser» de los otros apunta a la misma realidad.

- b) Lo que estos defensores del Nuevo Pensamiento proponen es pensar la realidad, partiendo de la experiencia.

La invocación a la experiencia es una vieja historia. El «Systemfragment» de 1800, acta fundacional del idealismo alemán, es una declaración de principios del filosofar a partir de la experiencia: «no aceptar nada como válido», dicen, «que no resistiera la prueba de la experiencia». Si hasta la Fenomenología de Espíritu de Hegel lleva por subtítulo «ciencia de la experiencia», aunque, eso sí, de la experiencia de la conciencia.

Claro que esa experiencia que ha guiado a la filosofía moderna tenía un vicio de origen: confundir experiencia con «conocimiento de la experiencia», con experiencia evaluable. Haciendo eso, como hizo Kant, reducíamos el campo de la experiencia a la científica. Ahora bien, la experiencia científica no sólo reduce el campo de la experiencia a la experimentación sino que lo acaba destruyendo (como bien muestra Heidegger en su comentario al concepto hegeliano de experiencia).

Esta depauperación experiencial explica el grave diagnóstico de Walter Benjamin aplicado, paradójicamente, a quienes había vivido uno de los acontecimientos de la historia universal (se refería a los soldados que volvían del campo de batalla) pero que afecta igualmente a todos nuestros contemporáneos: «volvieron mudos del campo de batalla. No enriquecidos, sino más pobres en experiencia comunicable».

El hombre moderno que piensa vivir tanto y tan de prisa tendrá muchas «vivencias» pero escasas «experiencias». Esta distinción benjaminiana es fundamental.

La «vivencia» es la experiencia de la técnica. La técnica, la máquina o el moderno modo de producción impone un ritmo de vida que se visualiza en la figura del «shock». El ritmo de la vida es el ritmo de la producción que, como bien captó Charles Chaplin en «Tiempos modernos», es una cadena de instantes, cada uno de ellos absorbentes pero repetibles en una intensidad cada vez más mareante. Juan Mayorga lo ha definido como «un impacto violento que colma la percepción de un hombre y suspende su conciencia; una conmoción que deja una marca indeleble en la memoria y, sin embargo, no crea ni recuerdo ni historia; una descarga que lo galvaniza y ante la que sólo le cabe reaccionar como un sistema de pulsiones. Es un elemento fundamental en el cotidiano existir del trabajador/consumidor contemporáneo, ante el que el mundo y la vida se deshacen en una secuencia de shocks». Un buen ejemplo de la «vivencia» es el tratamiento de la noticia en los medios de comunicación. Las noticias valen por su fuerza explosiva y mueren con el impacto de su publicación. Su contratación o veracidad es irrelevante pues una rectificación, por ejemplo, siempre llegará demasiado tarde. Decimos que «el medio es el mensaje» y lo queremos dar a entender es que el mensaje se agota en el instante de su publicación. No hay un antes con autoridad sobre el instante ni un después que pudiera corregir el error del instante.

- c) La «pérdida de realidad» del «idealismo» conlleva, en definitiva, a la simulación de la realidad, a tomarse el sueño por realidad. Es la vieja querencia del logos y en eso no hay diferencias entre Platón y la experiencia técnica. En ambos se elimina la memoria y la conciencia.

- d) Y ¿cómo describiríamos al «conocimiento experiencial»? Como una experiencia con tiempo. El tiempo permite insertar la vivencia en un entramado, en un contexto, en una tradición. Gracias al tiempo podemos entender que los acontecimientos o el presente (los problemas actuales, cualquier situación presente) no son un punto cero sino que tienen un historial y sólo los entenderemos si nosotros no aparecemos como ingenuos o inocentes sino como co-implicados.

Un conocimiento experiencial es, por eso, un conocimiento narrativo, un conocimiento con memoria. Cuando Heidegger decía que el problema del logos era «el olvido del ser» no estaba llamando la atención al logos por su mala memoria sino algo mucho más radical: que todo conocimiento tiene que ser recuerdo porque el ser, al manifestarse en el ente, se oculta al mismo tiempo.

## 8.

Pero ¿quién puede recordar lo olvidado incluso en nuestra forma de recordar? ¿quién puede recordar lo olvidado o desechado por el concepto?. No es asunto de buena o mala memoria. Recuerda aquel cuya existencia es un olvido. Recuerdan los perdedores de la historia, quienes pagan el precio de este presente sin tiempo.

Esta última reflexión nos aproxima al rasgo más definitorio del conocimiento experiencial: la importancia cognitiva del sufrimiento. El conocimiento que recuerda no es apático sino aquél que establece una relación entre el pensar y el pesar.

La reivindicación del papel heurístico del sufrimiento enlaza con las reflexiones que hemos hecho a propósito del valor teórico del conflicto. Es la realidad la que es teóricamente significativa y no ya la idea de realidad.

Para ilustrar la diferencia entre un conocimiento apático y un conocimiento con pathos, entre un conocimiento sin tiempo y un conocimiento anamnético podemos remitirnos a algo tan de actualidad como el tratamiento de la justicia.

- a) Todas las teorías contemporáneas — discursivas, contratualistas o comunitaristas — confiesan partir de la experiencia de la injusticia. Esa es su motivación. No se habla de la justicia para completar un tratado sobre las virtudes sino para responder de las injusticias.
- b) Lo que pasa es que ese buen comienzo no pasa de ser una buena o mera motivación. Se la pierde de vista en la elaboración teórica.

La razón es muy honorable. Se dice, en efecto, que la experiencia de la injusticia lleva a «tomarse la justicia por su mano» o, traducido al plano teórico, lleva a que cada uno se haga su propia idea de lo que es suyo o del

otro, de lo que es bueno o malo. Ahora bien, como vivimos en una sociedad moderna, esto es, plural, con tantas ideas del bien y del mal, hay que construir unos criterios de justicia que sean universales, es decir, aceptables para todos. ¿Cómo? Haciendo que esos criterios no me beneficien y mi y te perjudiquen a ti sino que sobrevuelen los intereses o las teorías particulares. Que sean pues neutros e imparciales.

Esos criterios no sólo sirven para resolver litigios concretos sino que deciden lo que es justo o injusto. Ya no sabemos por experiencia lo que es injusto sino que hay que esperar a que el discurso lo aclare.

- c) Si los criterios universales de justicia son la neutralidad y la imparcialidad no solamente perdemos de vista la motivación que ha puesto en marcha el mecanismo heurístico de la justicia (la experiencia de la injusticia) sino que hemos operado un cambio total de escenario: la teoría de la justicia se ha convertido en una teoría de la libertad o, si se prefiere, el problema de la justicia no son los casos concretos de injusticia sino el reparto equitativo de la libertad. Decimos, en efecto, que para que los criterios sean aceptables tienen que ser universales, es decir, decididos por todos. Pero no de cualquier manera. La decisión racional, si ha de ser comunitaria, tiene que hacerse por individuos simétricos, es decir, que dispongan del mismo grado de autonomía. La racionalidad está en función de la igualdad en la decisión, es decir, de la libertad. Por eso decimos que es un reparto equitativo de la libertad, aunque la justicia empezó siendo la demanda de una distribución equitativa del pan.
- d) ¿Dónde queda pues la experiencia de la injusticia?, ¿qué papel juega la memoria de injusticias pasadas?, ¿sólo se heredan las consecuencias de las injusticias pasadas y no las responsabilidades que de ellas derivan?

Parece que sólo hay herederos materiales del pasado pero no parece que el disfrute y la apropiación de injusticias pasadas planteen ningún problema moral. Respecto al pasado todos somos inocentes. Borrón y cuenta nueva, velo de ignorancia, situación simétrica, criterios neutros e imparciales... todas esas expresiones que de una manera u otra afectan al núcleo fundamental de las modernas teorías de la justicia denotan que esas teorías constituyen un anuncio solemne de amnistía general.

Pero a la gente común no se le escapa el pasado del presente. Hace unas fechas una viñeta gráfica de un periódico ilustraba perfectamente esta conciencia. Eran días en los que se hablaba de nuevos naufragos africanos que morían o eran capturados por la Guardia Civil en el Estrecho de Gibraltar al pretender pasar a España en unas frágiles pateras. Un grupo de ciudadanos comentaba en voz alta la penosa situación. Uno decía: «los colonizadores arruinaron su tierra» y otro añadía: «los poderosos les ofrecieron un trabajo indigno»; la señora precisaba: «los

políticos levantaron muros contra la inmigración» y el joven de verde apostillaba: «los mafiosos les embarcaron en pateras»; alguien del fondo gritaba «la gente les trató como delincuentes» y la señora de collares agregaba: «y la policía les detuvo por ilegales». Un niño preguntaba: «¿a todos?» y el señor calvo respondía: «No. Sólo a los afortunados. Los demás murieron ahogados» (un «chiste» de Nando en El Periodico de Catalunya del 13 de Agosto de 1998).

Esos jóvenes africanos que acaban en manos de la policía y son condenados por delincuentes proceden de un país que fue colonia de alguno de los países a los que ellos quieren emigrar y sin la que su bienestar actual es inexplicable. La justicia del derecho ¿puede plantearse sin tener en cuenta ese pasado?

## 9.

Volvamos a nuestro tema: ¿qué tiene que ver todo lo dicho con el espacio común latinoamericano?

Tiene que ver. Ningún espacio es posible si no nos libramos de la falsa universalidad occidental y, por tanto, de la falsa universalidad que supone el discurso de la globalización. Que la crisis económica del Japón o de Rusia afecta a las economías latinoamericanas y europeas sólo significa dos cosas: que el invento occidental «economía de mercado» se ha universalizado y que todos los mercados están relacionados. Pero ni el bienestar del mercado afecta al bienestar de todos y cada uno de los ciudadanos (y ésto ni en el Primer ni en el Tercer Mundo) ni siquiera el mercado agota las posibilidades de la economía. Hay que desinflar el globo de la globalidad.

Esa liberación supone la sustitución del «concepto» por la «experiencia»; del conocimiento «lógico» por el conocimiento «anamnético».

Lo que esa sustitución lleva consigo queda bien expresado en un mural de Rufino Tamayo, expuesto en el Bellas Artes de México y que tiene por título Nacimiento de la nacionalidad. La obra ilustra la presencia opresora del conquistador. El símbolo de ese poder europeo que somete al indígena es una columna jónica. El conquistador no sólo agrede con armas mortíferas sino con todo el potencial de la cultura grecolatina. Con ella ataca a la serpiente, símbolo de la cultura prehispánica. En la parte inferior del mural, una mujer indígena da a luz a una criatura, mitad blanco, mitad morena, símbolo del mestizaje que sobrevivirá al conquistador. La conciencia de mestizaje puede ser un símbolo apropiado del conocimiento anamnético. El mestizaje supone, en efecto, conciencia de dos sangres mezcladas, memoria de una violencia originaria y nuevo proyecto.

La memoria de la violencia originaria hace que la mezcla de sangres no pueda ser irénica: es interpelante. Plantea preguntas de una cultura a otra y sólo en la respuesta, en la asunción de responsabilidades puede haber paz.

El mestizaje supone un nuevo proyecto pues ninguna de las dos culturas originales pueden subsistir autónomamente. Sus destinos se han entrecruzado. Ni Europa es lo que es sin América, ni América sin Europa. Cada una de ellas es el resultado del cruce.

Eso es así. Ahora bien, si eso es así ¿cuál es el problema?. Hacer consciente la historia. La prueba de que no hay consciencia de lo que supone para Europa la interplección de América es cómo entendemos y aplicamos el concepto de «mestizaje». Aquí se lo aplicamos a los otros, a los «americanos». Es su problema. Occidente no tiene memoria, como no la tiene el logos.

El camino hacia la verdad y hacia la libertad pasa, en Europa, por escuchar las preguntas que nos vienen del pasado común. Sin esa escucha, sin esa interpelación no hay verdad ni libertad o, dicho más concretamente, no hay manera de construir una teoría de la justicia.

La respuesta afirmativa a la posibilidad de un espacio común iberoamericano depende de si lo iberoamericano puede constituirse o no en la memoria del logos.

No quiero decir con esto que el lugar de lo iberoamericano sea la novela y que haya que convertir a América Latina, en una nueva y original división mundial del trabajo, en una reserva de relatos y novelistas. Lo que quiero decir es otra cosa. América Latina puede ser la memoria histórica y dolorosa del logos. La racionalidad occidental no tiene memoria. No hay rastro de memoria en filosofía política, en su ética, en su filosofía del derecho. Y de la memoria, de la memoria del sufrimiento depende la conquista de la verdadera universalidad.

## 10.

Me he referido a la conferencia de Ortega y Gasset «Hegel y América» para mostrar el transfondo filosófico del problema político que plantea nuestro seminario.

Quisiera terminar recogiendo el «punctus saliens» de la reflexión orteguiana. Ortega se detiene en una paradoja afirmación de Hegel. Este coloca a América en la pre-historia con lo que a América no le quedan más que dos salidas: o entrar en la historia o mantenerse en la pre-historia. Si entra en la historia, América no tiene futuro pues esa historia ya ha tenido lugar en la Europa germana y protestante. Será un apéndice de Europa como el resto de pueblos bárbaros que quieran hacer historia.

Ortega observa que ese camino no apasiona a Hegel para quien «América es el país del porvenir. En tiempos futuros se mostrará su importancia histórica... Es el país de nostalgia para todos los que están hastiados del museo histórico de la vieja Europa. Se asegura que Napoleón dijo: *cette vieille Europe m'ennuie*. América debe apartarse del suelo en que, hasta hoy, se ha desarrollado en la historia

universal. Lo que haasta ahora acontece allí no es más que el eco del Vejo Mundo y el reflejo de ajena vida».

Y comenta Ortega: «lo que estimaría Hegel de América sería precisamente sus dotes de nueva y saludable barbarie». Lo que no nos dice es como se pasa de la pre-historia al futuro sin pasar por la historia. Como eso no le cabía en la cabeza a Hegel es por lo que renuncia explíctamente a pensar el futuro: «Más como país del porvenir, América no nos interesa pues el filósofo no hace profecías».

Hegel no podía pensar el futuro porque creía en la universalidad de su Historia Universal. Al ser ésta particular, si hay un espacio desde el que pensar el futuro. Ese espacio es la experiencia de quien ha pagado el precio de la historia universal. Desde esa experiencia si se puede afirmar la particularidad de la universal occidental y, por ende, cuestionar la inevitabilidad de los tiempos que corren.

## Bibliografía

- Ortega y Gasset, José «Hegel y América», en Obras, Madrid, Espasa Calpe, 1939, 598-605.
- Hegel Filosofía de la historia, Ediciones Zeus, Barcelona 1970 (traducción de J.M. Quintana).
- F. Rosenzweig La estrella de la redención, Sígueme, Salamanca 1998.
- AAVV Judaísmo y límites de la Modernidad, Riopiedra, Madrid 1998.
- Reyes Mate, Memoria de Occidente, Anthropos, Barcelona 1997.
- Reyes Mate, Heidegger y el judaísmo, Anthropos, Barcelona 1998.
- W. Benjamin «Experiencia y pobreza», en Discursos interrumpidos I, Taurus, Madrid 1973.
- J. Habermas Die postnationale Konstellation, Suhrkamp, Frankfurt, 1998.
- U. Beck (Hrsg), Politik der Globalisierung, Suhrkamp, Frankfurt, 1998.