

La razón anamnética. Nota sobre dos libros de Reyes Mate¹

Un análisis en profundidad sobre la situación del pensamiento contemporáneo no puede prescindir de la filosofía de la historia. Quizás incluso podríamos afirmar con Manuel Cruz su papel vertebrador en el debate actual². Bien es cierto que no nos referimos a las pretensiones sistemáticas de la filosofía especulativas, ni a la teorización positivista y metodológica del hecho histórico, sino a la implicación ineludible de la historia con la razón en su sentido práctico.

Reyes Mate es, sin duda, uno de los exponentes más sobresalientes en nuestro país de esta concepción de la historicidad práctica de la razón desde la cual la memoria aglutina todo el poder emancipatorio que late en la experiencia. En *La razón de los vencidos* sintetizaba el hilo conductor de su pensamiento: «Nos estamos preguntando si, independientemente de la incapacidad de las grandes ideologías políticas por aprender de la crisis actual, la filosofía puede todavía mantener razonablemente inhiestas pretensiones ilustradas como la de universalidad

1 *Memoria de Occidente: actualidad de pensadores judíos olvidados*, Barcelona, Anthropos, 1997, 287 p. (en adelante MO) y *Heidegger y el judaísmo: y sobre la tolerancia compasiva*, Barcelona, Anthropos, 1998, 140 p. (en adelante HT)

2 Cfr. Cruz, M., «La historia (interminable) y la acción (posible)», en Cruz, M. (comp.), *Acción humana*, Barcelona, Ariel, 1997. p. 332.

en los conceptos de razón y moral, es decir, si todavía vale la dialéctica de la Ilustración. Y para responder a tamaña pregunta no podemos ya refugiarnos ni en Dios ni en la metafísica, sólo nos queda recurrir a la historia, preguntarnos por la razón desde la sinrazón experimentada. La historia es el quicio sobre el que giran los enfoques a los problemas políticos y también su fundamentación filosófica»³. Desde el tono de este texto, la expresión «razón anamnética», tomada del teólogo J. B. Metz⁴, aglutina explícitamente la aspiración de los dos últimos libros de Mate, pero también la de buena parte de su producción intelectual. Detengámonos sobre ello.

1. LA RAZÓN ANAMNÉTICA Y LA CRISIS DE NUESTRO TIEMPO

Desde el presupuesto de la diferencia ontológica heideggeriana la memoria es el pensamiento del ser en su prioridad originaria respecto al aparecer del ente, es decir, constituye la estructura del pensamiento. Ahora bien, en opinión de Reyes Mate, esta ontologización de la memo-

3 *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos, 1991, pp. 175-176.

4 Metz, J. B., «Anamnetische Vernunft», en Honeth, A., McCarthy, Th., Offe, C., Wellmer, A., *Zwischenbetrachtung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*, Francfort, Suhrkamp, pp. 733-739. Véanse también Habermas, J., «¿A quién pertenece la razón anamnética?», en *Isegoría*, 10 (1994) 107-117 y Mate, Reyes, «La herencia pendiente de la razón anamnética», en *Isegoría*, 10 (1994) 117-133. Estos dos trabajos son de especial interés: en el primero, Habermas pretende recualificar para la filosofía el concepto de «razón anamnética» (Metz) elaborado desde el contexto de la teología e integrar su potencial ético en el ámbito de la razón comunicativa. En el segundo, Reyes Mate, responde a estas pretensiones habermasianas cuestionando si en la pragmática universal se puede articular la decidida ausencia de argumentación implícita en la autoridad del sufrimiento. En opinión de Mate la razón comunicativa se olvida que incluso la pretensión de radicalizar la universalidad normativa adolece de la incuestionable desigualdad del punto de partida. No todos entramos en el orden del diálogo liberador en las mismas condiciones, y, por ello, es preciso anteponer la responsabilidad a la libertad. La universalidad desde la perspectiva de la diferencia (aquí judía) no resume el optimismo habermasiano, sino que más bien tiene un carácter deconstructivo en tanto que se constituye desde la espera de la alteridad. Nos detendremos más adelante a considerar la dimensión compasiva de esta ética de la responsabilidad.

ría priva al olvido de toda responsabilidad ya que la prioridad del origen inhabilita lo no comprendido, es decir, se olvida de lo olvidado.

La Dialéctica de la Ilustración y la reconsideración de la modernidad que R. Mate propone no parece que pueda adscribirse a una concepción de la memoria tan escesivamente «original». Si se parte de la hipótesis del fracaso de la Ilustración a causa de su amnesia, Mate insiste en que lo ilustrado sí que puede englobar una «razón anamnética» no exclusivamente argumentativa en la que la diferencia se pueda integrar en una universalidad menos parcial que incluya también a los vencidos. Lo ilustrado desborda el tiempo, incluye la Ilustración histórica, e incluye esa memoria que sí que se detiene sobre lo olvidado y sobre el sufrimiento.

Esta experiencia de la memoria es una experiencia integradora que al transitar entre los perdidos fragmentos de un olvido encarnado se sustrae, en primer lugar, de la necesidad pretendida del absoluto filosófico, y en segundo, de una referencia exclusiva a la religión. Antes bien, «religión, ética, política e historia son conceptos que inevitablemente aparecen en la reivindicación de un concepto total de experiencia»⁵. A partir de estos conceptos, Mate, en vez de insistir en el descrédito contemporáneo a la razón, pretende reivindicar su logro recargandola con la experiencia ausente. Parece como si se tratara de realizar una suerte de «contraepoché anamnética» que devuelva ese contenido emancipatorio que late en el regreso lento sobre la historia y que las prisas del progreso no están dispuestas a contemplar. Cuestionar el progreso como única vértebra de la razón se convierte, por tanto, en una tarea ineludible.

Inspirado por la radicalidad de los planteamientos de W. Benjamin, R.Mate se enfrenta abiertamente contra las pretensiones historicistas y contra las teorías del progreso⁶.

El que para Benjamin el pasado tenga vida propia y no pueda ser neutralizado, el que sea el recuerdo, por tanto, mejor que la ciencia

5 Mate, Reyes, *La razón de los...*, o.c., p. 13.

6 De entre la bibliografía sobre W. Benjamin en este ámbito de reflexión nos gustaría destacar, Ana Lucas, *Tiempo y memoria. Una reflexión sobre la filosofía de la historia de W. Benjamin*, Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas, 1994.

quien dialogue con él y el que de ese hecho se desprenda su carácter constructivo y político y no reconstructivo, hace que la memoria se presente críticamente como un elemento emancipatorio del pensamiento.

Cuando la proyección utópica, evolucionista o metafísica de la humanidad se realiza exclusivamente sobre la formalización del tiempo y sobre la objetivación de los ideales teóricos de la humanidad, siempre queda detrás el sufrimiento de los vencidos y el desastre de lo anquilado, oculto tras la fácil seducción del olvido.

En la aséptica amnesia de todos los que suspiran por el futuro se encuentra la ineludible expresión de un presente olvidadizo en el que sigue latiendo el grito ausente de quienes fueron obligados a callar. Sobre estas ruinas invisibles se construye la virtualidad del mundo contemporáneo. Y por eso, cuando todo estaba preparado para disfrutar de la consumación del optimismo ilustrado, surgen las inconsistencias. La idea misma de progreso nos ha conducido al malestar y a la crisis de la cultura proclamando la muerte de los pilares que han querido sustentarla. ¿No será que nos ha quedado algo en el camino? ¿No será que la universalidad pretendida no puede radicalizarse si hay ausencias?

Estas consideraciones sobre la razón que se encuentran en *La razón de los vencidos*, de forma explícita, y en otros trabajos afines⁷, se concretarán aún más en *Memoria de Occidente y Heidegger y el judaísmo*. En concreto *Memoria de Occidente* comienza destacando estos síntomas a

7 Por ejemplo, la reunión de artículos realizados en el contexto de la transición bajo el título *Modernidad, religión, razón. Escritos desde la democracia*, Barcelona, Antròpous, 1986. Allí se nos habla de ese «sendero de arena» paralelo a la razón que es el recuerdo y la tradición. «La razón, argumentando, se ocupa de lo dado; el recuerdo, narrando, llega a lo olvidado por marginado y también al porvenir. Son caminos distintos de una misma realidad. De ahí que cuando en la filosofía moderna, la crítica se vuelve sobre las contradicciones de la razón, recurre a la tradición judeocristiana, que por definición, es un memorial de la muerte y de la esperanza». p. 123. También véanse, «La historia de los vencidos (un ensayo de filosofía de la historia contra las ontologías del presente)», en *Analogía*, IV, 1 (1990) 33-58.; «Benjamin o el primado de la política sobre la historia», en *Isegoría*, 4 (1991) 49-73; «La historia como interrupción del tiempo», en Mate, R. (ed.), *Filosofía de la historia*, Madrid, Trotta-CSIC, 1993, pp. 271-287; «Identidad y alteridad en la cultura europea», en *Revista de Occidente*, 140 (1993) 59-69.

los que aludimos. Se abre con una reflexión crítica sobre el anuncio de la muerte de la razón, la historia y la filosofía.

Para profundizar en la crisis de la racionalidad contemporánea R. Mate, en vez de detenerse a estudiar los síntomas visibles tan aireados por los santones de la postmodernidad y en su convencimiento de que la crisis viene de lejos, dirige su mirada a principios de siglo XX donde se planteó abiertamente la tensión que generaba la imposibilidad de mantener la fe ilustrada. Max Weber será la referencia de su reflexión en tanto que en él se asienta la tesis, tan grata a Mate y tan ratificada por la importancia del fenómeno de la secularización en el proceso de crisis contemporáneo, de que la racionalidad no es un fenómeno originario sino que remite a una representación religiosa del mundo. De dicha tesis arrancan los argumentos que ilustran la respuesta a la peculiaridad científica de la racionalidad occidental.

No puede ser el judaísmo o confucionismo por su carácter acomodaticio, ni el desinterés despectivo del catolicismo, ni la huida del mundo del hinduismo, lo que sustente la estructura racional de occidente. Más bien será el protestantismo ascético, el puritanismo el que, con su principio de que no basta con ser bueno sino que es preciso demostrarlo mediante la vida disciplinada, la profesionalidad, el éxito y la renuncia a su disfrute, etc, sienta las bases de una racionalidad económico-científica para occidente. Esta razón, que Weber denomina «carismática», implica a todos los hombres en sus actividades, de ahí el carácter universal de la razón moderna. Ahora bien, el problema surge cuando ese deber de llenar el mundo de obras buenas y bellas se concreta en un nuevo poder, neutralizador de los comportamientos, propio de la obra realizada. La cosificación romperá con la razón carismática y su pretensión universalizadora al estallar las múltiples racionalidades específicas que dan cuenta de las cosas.

Según Mate, de las conclusiones del planteamiento weberiano pueden extraerse dos respuestas: dar la bienvenida al retorno de los dioses (un reencantamiento del mundo tras la quiebra de la razón carismática), lo cual puede degenerar, y de hecho degenera, en un cierto polimitismo, o, por otra parte, no resignarse al fracaso de la modernidad, actitud esta que encarna Habermas, racionalizando de nuevo el mundo de

la vida para cifrar la esperanza de universalidad en un nuevo paradigma formal acorde con nuestros tiempos: la razón comunicativa.

Con los mimbres weberianos de una razón de matriz tradicional y religiosa, y no con el fracaso del utopismo marxista, será con lo que, según Mate, habrá que redirigir la mirada a la sectaria universalización de la razón moderna para recargarla precisamente con la tradición ausente. No será, en este sentido, escuchando el engañoso canto olvidado del neoliberalismo autosatisfecho al proclamar el final de la historia como se activarán los mecanismos apropiados de la responsabilidad. Ratificar el cumplimiento o acabamiento de la historia no nos puede dejar tranquilos ya que nos jugamos un ineludible proceso de neutralización de la razón en el que su potencialidad se reduzca a instrumento atemporal formalizador de presencias, obviando la fuerza emancipatoria de la temporalidad de las ausencias, o lo que es lo mismo, evitándonos recuperar todo aquello que ha quedado fuera de la historia.

2. EXPERIENCIA DE LA MEMORIA COMO ESTRATEGIA DEL JUDAÍSMO

El tono crítico con respecto a la modernidad que Reyes Mate imprime a sus escritos procede de la experiencia vital e intelectual de la tradición judía. En ningún caso podría identificarse esta perspectiva con la postmodernidad ya que si la «cuestión judía» lo que pone al descubierto es lo que no cabe dentro, la postmodernidad resulta ser el síntoma del exceso mismo de la modernidad.

Muchos son los interlocutores de *Memoria de occidente* y de *Heidegger y el judaísmo: y sobre la tolerancia compasiva*: Lessing, Herder, Mendelssohn, Benjamin, Jonas, Levinas, Heidegger,... sin embargo, la figura sobre la que, sin duda, gira toda la reflexión de Mate es la de Franz Rosenzweig⁸. El enfrentamiento con el idealismo filosófico como res-

8 En nuestro país, ha sido Reyes Mate el primero en ocuparse detenidamente de la obra de Rosenzweig. F. Cf. García-Baró, M., «La figura de la Estrella. Una perspectiva global para la lectura de Rosenzweig», introducción a Rosenzweig, F., *La estrella de la redención*, tr. García-Baró, M., Salamanca, Sígueme, 1997, p. 35.

puesta dominante de occidente y la radicalidad de las propuestas que subyacen en el pensador judío, le sitúan de lleno en ese clima reinante de un «Nuevo Pensamiento» del que el mismo habla expresamente⁹. A ese nuevo pensamiento pertenece Heidegger con lo que ha supuesto en el desarrollo posterior de la filosofía contemporánea, y queriéndose mantener al margen del enfrentamiento político entre el pasado nazi de uno y la ascendencia judía del otro, R. Mate se detiene en *Heidegger y el judaísmo* a hacer dialogar abiertamente las claras conexiones de partida existentes entre ambos y la constatación de las diferencias en sus desarrollos.

Tres ejes vertebran los análisis de *Heidegger y el judaísmo* para poner en relación ambos pensamientos: el espíritu, el pensar y el lenguaje. Como el mismo Mate reconoce, no se realiza la confrontación con ánimo de exhaustividad sino con la abierta intención de insistir en la sintonía.

Con respecto al espíritu, y apoyándose en trabajos de J. Derrida y de M. Zarader¹⁰, se constata cómo en Heidegger el *Geist* pasó progresivamente de estar bajo sospecha en el contexto de la analítica del *Dasein* a ser la fuente provocadora del entusiasmo revitalizador en un occidente desorientado en la expresión del pueblo alemán. Ahora bien, este espíritu judeocristiano parece haber evitado el *ruh* bíblico, incluso participando este último de las dos grandes columnas semánticas del primero, esto es, el *pneuma* griego y el *spiritus* latino. ¿Por qué evitarlo entonces? La explicación que Mate ofrece, de la mano de Derrida, es que Heidegger habría sido el primero en el contexto de la cultura occidental que habría escuchado la palabra originaria del espíritu. Sin embargo, la imagen de un fuego que arde sin consumirse y que se proyecta fuera de sí, que Mate recoge de *La estrella de la redención* de Rosenzweig (cf. HJ. 65 y ss.), nos permite constatar que el tiempo judío no es un simple momento de la historia que se puede escuchar en la palabra poética, sino la anticipada posibilidad de la eternidad en el

9 Rosenzweig, F., *El nuevo pensamiento*, Madrid, Visor, 1989.

10 Derrida, J., *De l'esprit. Heidegger et la question*, Editions Galilée, Paris, 1987; M. Zarader, *La dette impensée*, De. du Seuil, Paris, 1990.

tiempo. Si en Heidegger estaban los dos fuegos, los dos tiempos, es decir, tanto el incombustible espíritu del ser como el humanismo cristiano abrasador, en Rosenzweig y en la tradición judía, encontrándose esto mismo, se encuentra algo más: ninguna de las dos expresiones del espíritu heideggeriano son verdaderamente originarias, ya que la palabra final nombrada, la que el poeta y el filósofo escucha, no es la realidad última. Únicamente es originaria la que siempre se traduce en el silencio.

Otro de los ejes esenciales es el del pensar. El pensar para Heidegger está al margen de lo que se ha entendido por tal en la historia de occidente, es decir, pensamiento del *lógos*. La idea del pensar que está por pensar se vincula al recuerdo, al recogimiento, a la gratitud. Como recuerdo (*Gedächtnis*), el pensar nos hace caer en la cuenta del necesario ocultamiento del ser, pero ese estado de oculto es precisamente lo que colma la tarea del pensar y por lo que éste se siente gratificado (*Danken*).

El pensamiento judío, por su parte, comparte con Heidegger esta misma apuesta por la memoria al constatar el agotamiento del *lógos*. Sin embargo, la orientación es muy distinta. Cuando Rosenzweig privilegia a la memoria porque responde de la realidad frente al *lógos*, propio del idealismo occidental, ya que únicamente la representa, se encuentra en clara sintonía con Heidegger. El acceso a los grandes asuntos del saber, Dios, Mundo, Hombre, desde la abstracción idealista implica una pérdida de realidad que se ha venido manifestando en la persistencia de la experiencia de la angustia. El Nuevo Pensamiento tiene por objeto cuestionar el idealismo, tanto desde su punto de vista teórico (aspiración parcial de universalidad mediante el concepto), como desde su punto de vista práctico (Europa como ideal de la cultura cristiano-germánica), y tiene por objeto, reconquistar las realidades originarias. El único conocimiento posible que puede llevarlo a cabo es la memoria. Sin embargo, frente a Heidegger, la memoria tiene una capacidad cognoscitiva concreta. Como dejó explicitado Benjamin, la memoria no simplemente es escucha, sino que es respuesta atenta a todos los olvidos que lo son por no haber sido nunca tenidos en cuenta. Es decir, que no habría que quedar simplemente deslumbrado por

el brillo del ente sino que se rescata como esencial el tunel que lo hace posible: sueños de infancia, utopías irrealizadas de los abuelos, esperanzas frustradas, o lo que es lo mismo, se rescata la razón de los vencidos (cf. HJ. p. 83).

En lo referido, por último, al lenguaje como hilo conductor esencial del pensamiento, Reyes Mate acude a la argumentación de C. Lafont¹¹ para ratificar el hecho de que la tradición de filosofía del lenguaje alemana que interpreta éste como apertura del mundo, se consolida en Heidegger en las dos grandes etapas de su pensamiento llevándose hasta sus últimas consecuencias, es decir, produciéndose una hipostatización del lenguaje en el intento de recuperación de la capacidad adámica del nombrar. Esta universalización del significado y esa búsqueda de un lenguaje originario quedara reducido, en la tradición judía, al ejercicio de acogida de todos aquellos fragmentos olvidados que subyacen en todas las lenguas. La tarea es la de traducir, como piensa Benjamin, pero traducir significa reconstruir el lenguaje puro que se encuentra refugiado en el exilio. Por eso, la traducción habrá de ser realizada necesariamente en el espacio de una experiencia compartida.

Espíritu, pensar como memoria y lenguaje, son las claves de encuentro que detecta la tarea del «nuevo pensamiento» tanto en Heidegger como en la tradición judía representada por Rosenzweig. Sin embargo, si el significado del pensar en Heidegger se convierte en la pregunta esencial y la necesidad de esa pregunta remozada no sólo se entiende bien sino que además anima buena parte de los intereses auto-complacidos de una tradición que incluso se concede el poder de criticarse a sí misma, la pregunta del pensador judío será la que se responsabilice del sufrimiento ausente en el marco de una estrategia diferente de acercamiento a la experiencia.

El judío está obligado a pensar de otro modo al permanecer siempre en un exilio no sólo político sino ontológico. Se encuentra atrave-

¹¹ Lafont, C., *La razón como lenguaje. Una revisión del 'giro lingüístico' en la filosofía del lenguaje alemana*, Madrid, Visor, 1993; y *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Madrid, Alianza, 1997.

sado, en su modo de ser más íntimo, por la ausencia nostálgica de la tierra, la lengua y la historia. Según Rosenzweig, la clave del nuevo pensamiento será comprometer toda mirada a la realidad desde esta marginalidad. En cuatro podrían concretarse los pilares esenciales de esta experiencia que contempla la realidad desde la diferencia decidida: el tiempo, la situación, la alteridad y la revelación.

El enfrentamiento abierto con el idealismo hegeliano, para el que la experiencia tiene un valor tan determinante, se realiza de forma paradigmática en la consideración del tiempo. Si la experiencia de la conciencia se realiza en el concepto que capta en cada manifestación lo abstracto y universal, el tiempo se extingue en una experiencia que nada tiene de «experiencial» (cf. MO. p. 180). Será anteponiendo el valor de la diversidad y de la multiplicidad al de unidad como se podrá alcanzar la universalidad pretendida, es decir, no contemplándola desde ella misma sino desde la particularidad de una experiencia situada en el tiempo. Lo que importa es la situación, la vivencia del hombre concreto, que al extraerse de las exigencias del sujeto trascendental, convierte su concreción en pluralidad de experiencias. Ello explicará que la verdad no se mida ya desde la objetividad sino desde la alteridad, es decir, que la verdad es para alguien. «La verdad se mide por la fuerza del testimonio y por los vínculos que crea entre los hombres» (MO. p.185). El reconocimiento del otro y, por tanto, de la experiencia del tiempo, es la gran baza del «nuevo pensamiento».

Ahora bien, cuál es el mecanismo que, según Rosenzweig, permite romper a Mundo, Dios y Hombre con su soledad originaria y abrir su relación experiencial con el tiempo nuevo de la alteridad: tal mecanismo será la revelación. No una revelación teológica, sino aquella que desde la filosofía permite realizar el proceso de desacralización del mundo; que permita devolver a la realidad la capacidad de presentarse como pregunta y, por tanto, como interpelación de aquello que no soy yo. Una revelación tal que interpela «deshiela la memoria» (MO. p. 193) porque hace recordar la anterioridad de la palabra recibida y la responsabilidad con respecto a esa alteridad de la que procede.

Memoria y palabra, por tanto, se presentan como orientación y son clave de esta recualificada noción de revelación.

Con respecto a la capacidad reveladora del lenguaje desde un punto de vista ritual o estratégico tres son las manifestaciones posibles: 1) *el relato*, cuyas características son la facticidad de lo que acontece en esa realidad dada o relatada y la remisión a un momento originario y no presente (el interlocutor) de dicha realidad; 2) *el diálogo*, en el que la presencia del interlocutor y de la explícita interpelación del otro condiciona el hecho de que la subjetividad no se funde en la autonomía sino en la responsabilidad del reconocimiento, y 3) *el coro o comunidad de voces*, es decir, el mundo o espacio intersubjetivo de la comunidad en el que tiene lugar todo diálogo. Si el relato connota pasado y el diálogo presente, el coro implicará un tiempo completo, sustraído del continuo histórico y progresivo, en el que el futuro se haga eternamente presente y en el que la memoria consiga encarnar la esperanza. Sólomente en la dimensión política de la revelación del lenguaje se puede obrar esta aspiración del pensamiento nuevo, es decir, cuando una razón anamnética posibilite al lenguaje nombrar en la comunidad de lenguas la palabra completa y sin olvidos.

3. TOLERANCIA Y MEMORIA: SOBRE COMPASIÓN Y RESPONSABILIDAD

Detrás del relato de G. E. Lessing, *Natán el sabio* se encuentra la aspiración ilustrada sobre la tolerancia. Las tres grandes religiones enfrentadas en busca de la verdad y el reconocimiento permiten concluir la idea abstracta de una humanidad previa y común en la que reconocerse como idénticos. Sin embargo, R. Mate en *Heidegger y el judaísmo*. Y sobre la tolerancia compasiva proclama, junto a F. Rosenzweig, el grito de la vacuidad de este ideal de hombre teórico en el que se quiere fundar el nuevo valor de la tolerancia. No somos hombres antes que judíos o cristianos, no se nace con la dignidad de la humanidad, sino que nos es preciso conquistarla. No podemos prescindir de lo que ya somos, de la tradición que nos configura, antes de dignificarnos. Ser tolerante es tener memoria concreta, no ser capaces de alcanzar la pureza de una humanidad inexistente. Para lo diferente, para lo marginal, para el sujeto paciente de la intolerancia, para el pueblo judío en

el contexto explícito de Rosenzweig, con el concepto de universalidad sobre el que ha progresado la idea de igualdad en la modernidad y en sus posteriores desarrollos en las democracias occidentales, lo que verdaderamente se ha producido es un sutil proceso encubierto de dominio y de violencia en el discurso bondadoso y condescendiente de los vencedores.

La tolerancia desde la memoria no se encuentra animada por la pretensión rencorosa de pasar factura, sino por la de nutrirse de esa secular experiencia de intolerancia y de sufrimiento que no puede ser olvidada. No quiere perder de vista la inhumanidad que encierra en sí el hombre concreto. La apertura a lo otro de la memoria en el tiempo completo hace que la tolerancia deje de ser una preocupación decorosa de las mayorías satisfechas sobre las minorías agredidas para convertirse en un problema ineludible de todo el mundo. Detrás de esta tolerancia anamnética no subyace la libertad abstracta sino la responsabilidad; no la autonomía del sujeto sino la compasión. Reyes Mate se detiene en el último capítulo de *Memoria de Occidente* en caracterizar esta ética de la compasión y de la responsabilidad sobre la que se sustenta la pretensión de universalidad auténtica para la noción de tolerancia.

De la mano del neokantiano Herman Cohen, Mate comienza a recorrer este proceso de reconsideración de la ética. No podemos, como en la tradición ilustrada, partir de esa abstracción del sujeto moral detrás de la que se esconde la excluyente parcialidad política del concepto de universalidad. El sujeto moral no es previo, sino un logro que se alcanza y que arranca del individuo concreto y de la categoría del sufrimiento. Quien sufre se dirige al otro no para que se le aclare la razón de su sufrimiento, sino para reclamar la felicidad que le falta y para clamar compasión. «La compasión es la clave del sufrimiento. La experiencia del sufrimiento humano es la que va a abrir la puerta de la moralidad. El sujeto humano se manifiesta como un ser compasivo» (MO. p. 243) La miseria, el olvido, la degradación son preguntas, entre otras, que articula la ética de la compasión con objeto de encontrar respuesta; es decir, no me compadezco con benevolencia dirigiéndome al otro sino que el otro adviene. Yo no existo previamente, es la compa-

sión la que me constituye. Por este motivo la compasión no puede ser una categoría teológica o metafísica sino política, ya que su único modo de ser es especificándose en la razón común¹².

El momento conclusivo de la reflexión de Mate pasa por hacerse cuestión sobre aquello de lo que seamos verdaderamente responsables. De nuestros actos parece obvio, pero ¿lo somos de aquello que no hemos hecho? Desde los presupuestos de la razón anamnética no parece posible que podamos desentendernos de los males del mundo; no solamente de los del presente, sino también de los del pasado y, de forma especial, de los del futuro. Con el principio de responsabilidad formulado por H. Jonas la responsabilidad no deriva ya exclusivamente del acto y sus consecuencias, sino de la posibilidad de hacer. En este sentido, la responsabilidad no es propia y exclusivamente consecuencia de la libertad, sino del encuentro con el otro en la radicalidad de un tiempo concreto y compartido.

Muchas son, como vemos, las implicaciones de la memoria para la razón contemporánea. En ella se encierra una crítica radical a la modernidad totalmente sustraída a la pretensión de desembarazarse de ella y muy comprometida, por contra, con su más legítima realización. La razón anamnética es una «razón modesta» (cf. MO. p. 281) ya que no se especifica al convencer de su verdad, sino mediante la escucha atenta y no excluyente de las múltiples palabras y los múltiples sueños que quedaron por oír. Pero además es una razón ilusionante que nos puede ayudar a despertar de esa inercia adormecedora de los tiempos de crisis abriéndonos los ojos a lo que seremos porque ya lo hemos sido.

JOAQUÍN ESTEBAN ORTEGA
Escuela Universitaria de Magisterio
Fray Luis de León. Valladolid

12 Mate, R., ha insistido sobre estos asuntos en otros lugares: «Por una ética compasiva», en *Razón y Fe*, 218 (1988) 209-216; «Ética política y anámnesis (La solidaridad con las víctimas como clave de la ética)», en *Razón y Fe*, 224 (1991) 156-164.