SCRIPTA FULGENTINA
Año VII/2 - Nº 14
1997
JULIO-DICIEMBRE
Páginas 185-204

ARTÍCULOS

Para una crítica del concepto de Historia*

Juan GREGORIO AVILÉS
Profesor de Filosofía. CETEP. Murcia

«¿No habéis oído hablar de aquel hombre loco que, con una linterna encendida, en la claridad del mediodía, iba corriendo por la plaza y gritaba: "busco a Dios"?»[1]. Así nos muestra Nietzsche al hombre que, quebrantado el umbral de la razón, se halla arrojado al más grande desamparo. Desamparo de un tiempo que es el nuestro, para quienes no cabe ya siquiera ese consuelo metafísico tardío que había de ser el Superhombre; tiempo además que adormece su conciencia desgarrada bajo un esteticismo abotargante alimentado por el consumo y por un vacuo narcisismo. Es urgente, entonces —ahora—, la pregunta por ese tiempo nuestro que se esconde tras su propio descalabro, y es urgente que tal pregunta no sea a su vez escondida, sobreseída, tras formulaciones de orden sociológico o conceptos historicistas; no hemos de satisfacernos, pues, con cuestiones empíricas acerca de la configuración de la sociedad, la política o el mercado; tampoco nos ha de bastar con nombrar «época» al tiempo, para así poder situarlo en un orden correlativo con otras épocas, orden que no bastaría para dar cuenta de su desgarrón. Al fijar nuestra atención no sobre los síntomas en que se produce y los desarreglos en los que se desencaja, no sobre su relación —o irrelación— con otros tiempos o tiempos de otros, sino en el interior mismo del instante que nos corresponde, propongo transitar caminos de la metafísica; caminos que permitan atravesar el concepto mismo de historia y que posibiliten un examen de la que, hasta hoy, ha sido su instancia legitimadora, la teología. Sin embargo no podemos olvidar, en la reflexión que les propongo, que también nuestra mirada pertenece a nuestro tiempo y que en él queda quebrada en su sustrato metafísico mismo; ello nos llevará a una metafísica desencajada, que —al modo aristotélico— siempre se precede[2] como en busca de un fundamento que asimismo se rehusa, dejando planteada como cuestión la esperanza.

Señores: Es nuestro tiempo un tiempo desgarrado. Bastará, para no pecar de abstractos, con volver nuestros ojos al sufrimiento de esos millones de hombres, ciudadanos de países del Este,

* Lección inaugural del curso académico 1996-97.

1 F. NIETZSCHE, *El Gay Saber*, Espasa Calpe, Madrid 1986, § 125, p. 155.

2 ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 2, 982^{b} 8.

a quienes la caída de los regímenes soviéticos ha dejado, sin más, a la intemperie, sin industria, sin política, sin país, y lo que es peor, sin un pasado próximo en el que reconocerse y sin futuro; en definitiva, sin fe en lo que son ni en lo que pueden ser: sin identidad. No puede menos que escandalizar la interpretación del hecho que se ha vertido y difundido, a fuer de repetida, en los países del Occidente, en la matriz geoeconómica del capital: Se ha reducido esa catástrofe a una mera refutación, nietzscheana[3], por la vía de los hechos, del marxismo; pero, aparte de la dudosa probidad intelectual de dicha refutación, ¿qué alternativa puede ofrecer y ofrece a esos pueblos nuestro Occidente del capital? «Sed como nosotros, adheríos, como suburbio mundial, a nuestro sistema de explotación y dominación universal»[4]. No deja de ser también penosa la frialdad con que Occidente disimula su propia incongruencia, y su neutralización en esas masas anónimas, formadas a través de los medios de comunicación, que se empeñan en pedir con inflada autosuficiencia: «Miénteme, Pinocho»[5], en la negativa a plantear cuestiones que se insinúan en los subsuelos de la conciencia social para ser inmediatamente sofocadas, y que tienen que ver con la crisis profunda de nuestro ser, de nuestra sociedad y de las razones de nuestra esperanza.

Bastará, para evitar la abstracción, con mirar —si es que nuestros ojos son capaces de tanto horror— al odio furiosamente desatado en los Balcanes por motivos raciales, a la sangre derramada y a los millones de víctimas de ese furor; mientras tanto Occidente, culpable por omisión, miraba hacia otro lado y administraba limosna asistencial. Para ver algo semejante habría que remontarse a lo que representa Auschwitz, horror al que J.M. Ripalda se ha referido como «escenificación ejemplar de la muerte en una barbarie que la sociedad querría no tener que considerar como la suya propia»[6], y donde con millones de vidas se arruinaron muchas certezas y la confianza ingenua en un concepto de humanidad. Hoy, el auge de los nacionalismos, en zonas incluso geográficamente próximas, no deja de ser motivo de preocupación por cuanto supone la exaltación de conceptos mitológicos —raza, pueblo, nación...— ajenos a la razón y que, en algunos casos, llegan a ser profesados con una convicción irracional rayana —si no incursa— en el fanatismo religioso. Bastará, por último, con considerar esa guerra callada y secular, que comenzó con la revolución industrial y que es la guerra de la explotación del Tercer Mundo, su victimación mediante una muerte diferida, económicamente administrada; ¿cuántas víctimas ha producido este conflicto y a qué estado de postración ha conducido y conduce a los hombres de extensísimas regiones del Planeta?

Baste aquí con estos jirones de nuestro tiempo, a los que cada cual pudiera añadir otros, dictados por enumeración más reposada o por la propia experiencia. Baste con ellos, pues la cuestión aparece perfilada con nitidez: Todos y cada uno de los desastres aparecen referidos, relacionados, conciernen de algún modo a la sociedad occidental. Nos conciernen desde varios puntos de vista: Metodológicamente, pues no podemos hurtarnos al lugar que —aunque sólo fuéramos estudiosos— ocupamos: El del hombre occidental con un punto de vista que, como es obvio, le es propio y desde el que aborda la explicación de cualquiera realidad; metafísicamen-

---

3 «El "mundo verdadero" es una idea que ya no sirve para nada, que ya no obliga siquiera; una idea inútil y superflua, luego refutada. ¡Suprimámosla!». F. NIETZSCHE, *Cómo se filosofa a martillazos*, EDAF, Madrid 1975, p. 137.

4 Muestra privilegiada de este discurso es el alegato proneocapitalista de F. FUKUYAMA, *El fin de la Historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona 1992.

5 M. MOREY, «*Miénteme, Pinocho*», El País-Babelia, 11 de mayo 1996, p. 17.

6 en M. BLANCHOT, *El paso (no) más allá*, Paidos ICE/UAB, Barcelona 1994, introd. de J.M. Ripalda, p. 17.

te, pues hemos considerado el tiempo de los pueblos entregados al sufrimiento como si fuera un apéndice de nuestra historia, de una historia única medida por un tiempo concebido a nuestro modo pero en el que pretendemos que quede comprendido cualquier acontecer; éticamente, pues nuestra responsabilidad hacia quienes sufren va más allá de cualquier acción —culpable o inocente—, hasta la ruptura, en esto también moral, de nuestros paradigmas unificadores de pensamiento y acción. Podríamos, desde estos puntos de vista, acoger la cuestión del tiempo como un cuestionar su unicidad, esto es, situarnos ante el dilema de si verdugo y víctima pertenecen a un tiempo mismo y único —lo que nos llevaría, veremos, a una cierta lectura de Sade— o si son, los de ambos, tiempos heterogéneos, lo que los mantendría en una distancia que vendría a quebrar nuestro concepto unificador de historia. Podría, desde aquí, revertir la cuestión hacia nuestro tiempo propio, en el que también se insinúa su propia fractura, denunciada tanto por la débil unidad de nuestra idiosincrasia que se sostiene, sobre todo y casi únicamente, en el mecanismo anónimo del mercado y en una fe, que se quisiera a sí misma ilustrada, en su racionalidad, como por el sufrimiento ínsito a nuestro tiempo y que se disimula como escándalo para una sociedad que, incapaz de asumirlo, necesita vivir en su ignorancia.

Creo que desde aquí podemos hablar más justificadamente de nuestro tiempo como tiempo desgarrado: Todos los tiempos han padecido sufrimientos, horrores incluso; el nuestro añade a los propios la carencia —que estimo, para nosotros, definitiva— de un horizonte universal que pudiera asumir, recomponer nuestras fracturas. Si dispusiéramos todavía de una instancia absoluta en la que se produjeran nuestros quebrantos, podríamos entonces decir consoladamente con el poeta: «Serán ceniza, más tendrá sentido»[7]; dispondríamos como consuelo —y más aún, como consuelo intelectual, esto es, como justificación— de una instancia absoluta en la que todo devenir habría de encontrar su fundamento. Tendríamos, en suma, una teología como fundamento de la historia y que daría origen, como su resultado más genuino, a una teodicea o justificación del mal pese a —y a partir de— el fundamento teológico de lo real. Esta vinculación entre ambas instancias —teología y teodicea— ha sido el alma, en buena medida, del pensamiento occidental y ha dado los resultados que más adelante se expondrán. Explorar la configuración de dicha teología en los siglos XIX y XX e investigar el punto en que le queda vinculada la justificación teodiceica será tema que ocupará de modo preeminente el desarrollo de los puntos que siguen.

DE LA META QUE TRAZA SU CAMINO. ANOTACIONES SOBRE EL PENSAMIENTO DE LA HISTORIA EN EL S. XIX

Está escrito en *El Manifiesto Comunista*: «Toda la historia de la sociedad humana, hasta el día, es una historia de luchas de clases.

Libres y esclavos, patricios y plebeyos, barones y siervos de la gleba, maestros y oficiales; en una palabra, opresores y oprimidos, frente a frente siempre, empeñados en una lucha ininterrumpida, velada unas veces, y otras franca y abierta, en una lucha que conduce en cada etapa a la transformación revolucionaria de todo el régimen social o al exterminio de ambas clases beligerantes.

---

7 F. de QUEVEDO, «Amor constante más allá de la muerte», en *Canta sola a Lisi*. (*Obras completas. Verso*, Aguilar, Madrid 1981, p. 123).

En los tiempos históricos nos encontramos a la sociedad dividida casi por doquier en una serie de estamentos, dentro de cada uno de los cuales reina, a su vez, una nueva jerarquía social de grados y posiciones»[8]. Digamos que en este abordaje, que se pretende empírico, de la configuración social de cada momento se nos da lo que para el *Manifiesto* es constitutivo del ser mismo de la historia y de su carácter dinámico: La escisión de la sociedad en clases enfrentadas y, por tanto, la naturaleza violenta de la misma historia. Sin embargo, su consideración como la resultante en la que los conflictos sociales se unificarían debe ser rastreada algún tiempo atrás; en realidad, esos antagonismos sociales que Marx llamó lucha de clases estuvieron presentes en la sociedad y la reflexión del XVIII bajo el tema de la «nación dividida»[9]. Aquí se libró la reacción del Idealismo alemán contra la Ilustración, acusada —diríamos *grosso modo*— de inconcreción y generalidad excesiva (habría que ver, sin embargo, el talante de la concreción idealista y, lo que es más, si tal concreción no fue a la postre sino la generalización y justificación de la conciencia burguesa de la época). No fue sencillo para ilustrados ni idealistas construir una explicación de tiempos en los que el desarrollo productivo —la lógica del capital— y las instituciones políticas no andaban compenetrados; y no lo fue desde el momento en que las categorías de la lógica resultaban demasiado estables para abarcar una realidad conflictual. Vemos así, en Hegel, aproximarse la Lógica a la Dialéctica en busca de una universalidad —de una identidad estable— a la que perteneciera cada instante histórico en su mutabilidad y contradicción. Quedaba así asumida la lucha de clases en una Razón Absoluta que la atravesaba hasta su realización, también absoluta, en el Fin de la Historia y el Último Hombre en el cual los antagonismos habrían de ser superados en una síntesis definitiva, en una reconciliación en lo universal. Aquí se vería cumplida la aspiración de este filósofo que, siendo teólogo en su juventud, nunca renunció a la teología, si bien pretendió construirla como Sistema enteramente racional. Se trataba, pues, de mantener a Dios como fundamento de lo real pero haciéndolo enteramente Razón; y ello exigió afirmar su carácter inmanente por un lado, y por otro entenderlo estrictamente como Conciencia Universal. Quedaría la historia comprendida en el movimiento de alienación y recuperación de dicha Conciencia, en el trabajo de la negación —alma de la dialéctica—: Si Dios es el Absoluto que busca recuperarse en una reconciliación universal definitiva en la Razón, entonces el Absoluto es resultado y la historia desarrollo *progresivo* del mismo, «y esta idea —escribe contra Schelling— desciende al plano de lo edificante e incluso de lo insulso si faltan en ella la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo»[10]. De modo que los antagonismos que pudieran escindir el cuerpo social y la violencia, sufrimiento y aniquilación que esos antagonismos acarrearan ya no pueden escandalizar, pues son asumidos desde la cumbre de la Razón, como General que, desde lo alto, ante los destrozos de la batalla, ya sabe segura la victoria: La negación, que es paciencia, trabajo y dolor, queda situada en un horizonte, más que regulativo, legitimador; constituidas las contradicciones y enfrentamientos concretos en horizonte histórico que la Razón atraviesa y en los que se despliega, nos hallamos ante la susodicha vinculación entre teología y teodicea, Espíritu que origina una realidad en conflicto, pero que pretende salvar el absurdo asumiendo

8 K. MARX-F. ENGELS, *El Manifiesto Comunista*, Ayuso, Madrid 1977, p. 23.

9 Cfr. J.M. RIPALDA, *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués: G.W.F. Hegel*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1978.

10 G.W.F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1985, p. 16.

absolutamente lo conflictivo en Sí mismo, apropiándoselo como su vida propia. Consecuencia de esto es que en la historia el dolor se produce fuera de cualquier horizonte moral o regulación jurídica, pues son éstos ámbitos normativos —en el sistema de Hegel— interiores a la realidad y por tanto concreciones históricas de la Razón en lo que se refiere ¡al tema de la propiedad y sus anejos!; el ámbito del derecho, pero también el moral, quedan además subordinados —como momentos inferiores— al Estado, Espíritu objetivo, encarnación, la mayor, de la Razón en un Pueblo. De este modo, la referencia para lo moral no son los hombres ni el quebranto que ellos se infligen —ello no puede ser norma para el Estado—, sino que tal medida reside en la razón social (contractual) quebrada, quebranto ante el cual lo que de universal hay en la conciencia del individuo exige el restañamiento (consideración muy propia de la conciencia burguesa y que apunta a la reducción del hombre a mero ente jurídico, relegando la subjetividad al ámbito —irrelevante para el Estado— de la vida privada). Vemos así que la filosofía del Estado hegeliana es abstracta, pero no tan ajena a la concreción del mismo Estado en nuestro tiempo. Ilustrador a este propósito, a la vez que para lo que sigue, es el siguiente párrafo de Ripalda: «Agazapada tras el Absoluto, por más que presentida en el radar filosófico, una realidad abstracta mantiene en un misterio impenetrable su estructura histórica dominante: Las leyes universales e inflexibles del capital. Tal es la realidad cuya "astucia" se impone tras la humanidad universal de Hegel, tal su contradicción fundamental. Las formas duales en que el joven se vio obligado a pensar la Reconciliación reflejaban ya formalmente el mundo desgarrado —concreto y tan abstracto— que pretendían superar; por eso sólo podían reproducirlo. Y la especulación que recapitula en el Hegel maduro estos esfuerzos debe ser comprada al precio de ocultarse a sí misma la vaciedad de esta reconciliación; de ahí también lo precario y crujiente de su unidad sistemática. La reconciliación en el Absoluto apunta más allá de los límites de la conciencia burguesa y de su mundo; pero no halla forma de pensar tal superación más que con los modelos de esa conciencia llevada hasta el extremo»[11].

Es el de Hegel un Sistema y, por tanto, un intento de aprehensión conceptual de la Verdad que conduce fácilmente al totalitarismo. Esa Razón universal cognoscible a través de sus mediaciones, fácilmente puede fundar el racionalismo como medida única de lo real, en la ignorancia —siempre socráticamente culpable— de las fallas interiores de la misma Razón e irrecuperables en el Sistema salvo con profesión —ya no racional— de fanatismo. No es de extrañar entonces que la voz de alguien que ha sufrido descarnadamente esa ceguedad fanática del Estado —me refiero a Elie Wiesel— haya podido expresar su firme convicción de que «Auschwitz es un producto del racionalismo»[12]. Es también por esto por lo que nos valdrá la pena pensar el post-Hegel, pues creo que allí, sobre todo en la izquierda hegeliana, pueden adivinarse vías inexploradas por las que la razón se escinde; en la aspiración a la Verdad, a la vez que en la imposibilidad de la misma, veremos dibujarse la fractura que preanuncia una quiebra en el tiempo mismo de la Historia, quiebra a través de la que querríamos ver pronunciarse una palabra novedosa de porvenir.

Eslabón ineludible entre Marx y Hegel es Feuerbach. No es difícil ver con simpatía a este pensador y su intento de invertir el orden de prevalencia en la dialéctica hegeliana, pues de lo que se trata ahora es de adoptar como principios el supuesto empirista y el materialismo, sin

11 J.M. RIPALDA, *o.c.*, p. 279.
12 J.B. METZ-E. WIESEL, *Esperar a pesar de todo*, Trotta, Madrid 1996, p. 80. Cfr. *infra*, nota 29.

perder con ello los rasgos religiosos que el sistema hegeliano posee: «Todos mis trabajos —confiesa el mismo Feuerbach— tienen un solo objetivo. Este es precisamente la religión, la teología y todo lo que con ellas se relaciona»[13].

Si en Hegel hemos encontrado una teología —y una teleología, en el fondo la del capital—, no era sin embargo aceptable para Feuerbach, en aras de una visión racionalmente religiosa de la historia, sacrificar el espíritu subjetivo al espíritu objetivo, el hombre concreto y material a la Razón o Pensamiento universal, el individuo al Estado. Y para esta operación de inversión de la dialéctica hegeliana, para esta operación de rescate del hombre empírico, Feuerbach denuncia la inferioridad de Hegel respecto al Cristianismo, al que en su sistema omnicomprensivo pretendió superar. A. Heller tiene escrito lo siguiente: «La verdadera filosofía es la *antropología*, estima Feuerbach: El objeto, más aún, el único objeto de la filosofía es el hombre —exclusivamente—. Se hable de la naturaleza o de Dios, siempre se está hablando sólo del hombre. Pero hay dos antropologías: La alienada y la no alienada. La antropología alienada es principalmente la *religión cristiana*, una proyección de las fuerzas de la naturaleza humana. Una antropología análogamente alienada es también la *filosofía especulativa*. Entre ella y el cristianismo existe la única diferencia de que éste proyecta *toda* la naturaleza del hombre mientras que la filosofía especulativa se limita a la proyección de una *única* facultad de la naturaleza humana, a saber, la *capacidad de pensamiento* [...]. El secreto de la religión cristiana es la antropología, el secreto de la filosofía hegeliana es la teología»[14]. Para entender la base sobre la que el Cristianismo debe ceder el lugar al humanismo, hay que anotar que aquél, para Feuerbach, está comprendido desde una óptica luterana: Si Lutero entiende que la justicia original consiste en la imagen de Dios en el hombre, la Encarnación del Verbo no sería sino recibir en Cristo la restitución de la *imago Dei* poseída y perdida por la culpa original; pero entonces aprecia Feuerbach una aproximación de lo divino y lo humano (del original y la copia —Dios e imagen de Dios—) que son inseparables en la humanidad-divinidad del Cristo. Si a todo esto se une la insistencia luterana en el «*pro me*», en la centralidad del hombre como receptor de la justificación (de la restitución del ser perdido) entonces la consecuencia que extrae está clara: «... yo creo tan sólo cuando creo que Dios es *mi* Dios. Pero si Dios es mío, todos los bienes divinos son mi propiedad... Creer significa convertirse Dios en hombre y el hombre convertirse en Dios. El *objeto* de la fe es tan sólo ocasión, medio, imagen, signo, fábula: La enseñanza, el sentido, el fin, la cosa soy *yo mismo*»[15]. Con ello podemos comprender que la recuperación de la imagen de Dios por el hombre viene, entonces, a invertir los términos de la relación especular, quedando el hombre empírico divinizado (en su ser genérico) como la realidad misma, y Dios como la imagen alienada de dicho hombre. Podemos, así, entender la razón que asiste a Feuerbach al afirmar que su materialismo está en dependencia y es derivación de la Reforma Protestante.

Vemos aquí, en fin, descubrirse las cartas: La auténtica alienación no es —contra Hegel— la de Dios en el hombre, sino la del hombre en Dios. En Él, pero no en la concepción racional hegeliana, sino en la integral visión cristiana, está la esencia del hombre, pero alienada. La gran

---

13 *Sämtliche Werke*, cit. en I. MUÑOZ, *La imagen de Dios en Feuerbach*, Facultad de Teología de Granada 1981, p. 95.

14 A. HELLER, *Crítica de la Ilustración*, Península, Barcelona 1984, p. 105.

15 *Gesammelte Werke*, cit. en I. MUÑOZ, *o.c.*, p. 49.

religión que se nos predica es ahora el humanismo: Un hombre total recuperado en su ser concreto que no es ya pensamiento sólo ni privilegiadamente, sino hombre total: Razón, voluntad, amor inseparablemente compenetrados con la corporeidad. Aquí está la teología en la dimensión que verdaderamente respetó Feuerbach: El movimiento inconsciente de alienación de la humanidad en Dios y el movimiento consciente de recuperación de esa esencia alienada en el hombre definitivo: El hombre divinizado. La religión humanista vive, pues, de la supresión de Dios y de la transferencia de sus atributos al hombre: Religión de la muerte de Dios para que el hombre viva, religión sin Dios, religión atea. Pero, en el humanismo, ¿verdaderamente muere Dios? «Todos los poderes prometeicos que por ese doble rasgo —la finitud, el absoluto— nos atribuimos o nos dejamos atribuir —escribe M. Blanchot—, pertenecen elementalmente a la teología. Sea su rival, su sustituto, su heredero, el hombre, creador de sí o en devenir hacia omega, no es sino el testaferro de un Dios que muere para renacer en su criatura. El humanismo es un mito teológico»[16]. Pero, siendo esto así, más que ante la muerte de Dios nos hallamos ante la negativa a dejarlo perder o, de otro modo, constatamos una resistencia a abandonar el ámbito de la metafísica y la teología que le es implícita. No debe sorprender entonces la extrañeza de aquel hombre loco que —como Diógenes buscaba un hombre— busca a Dios: ¿No habéis oído hablar de aquel hombre loco? «y ¿que precisamente arrancó una gran carcajada de los que allí estaban reunidos y que no creían en Dios? ¿Es que se ha perdido?, decía uno. ¿Se ha extraviado como un niño?, decía otro, o ¿es que se ha escondido? ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Ha emigrado?, así gritaban riendo unos con otros. El hombre loco saltó en medio de ellos y los taladró con sus miradas»[17]. Pues sabemos que si Dios muere, y muere verdaderamente (suponiendo que ese acontecimiento pudiera ser contenido en alguna verdad), entonces lo que queda condenado es el hombre mismo. Porque ¿cómo mantener la creencia en el hombre si la hemos perdido en Dios? ¿Cómo proclamar un absoluto —el hombre— sin sumergirnos en aguas de la metafísica y su pretensión de fundamentación absoluta —teológica—? De hecho, la «muerte del sujeto», tan presente en algunos pensadores actuales, procede precisamente de la ausencia de anclaje metafísico en la que la muerte de Dios —y con él la de la metafísica— deja a los conceptos de «hombre» y, más aún, de «individuo». Y, a la inversa, ¿cómo mantener, después de Auschwitz, la fe en el hombre? Y, perdida esa fe, ¿cómo mantenerla en Dios, el Dios de la teología y el Dios del Cristianismo? ¿No será que es la pretensión de absoluto la que causó el horror —qué hacer con el absoluto si, introducido en la historia, aplasta a los hombres—? ¿Dónde la unidad universal de razón, voluntad y amor? Estas son cuestiones; pero volvamos a Feuerbach para examinar algunos aspectos que nos importan en su concepción de la historia, pues dado el Hombre como sustento metafísico de la misma, queda establecido a la vez como finalidad, quedando entonces el devenir determinado teleológicamente, tal como en Hegel sucediera. Sin embargo dicho devenir aparece, en la explicación de Feuerbach, no explicado con la seriedad que Hegel quería en el negativo, sino más bien como un movimiento espontáneo de una naturaleza humana que se presupone en sí misma poseedora de todas las bondades.

---

16 M. BLANCHOT, *L'entretien infini*, Gallimard, París 1969, p. 369. Sobre éste y otros temas próximos se puede consultar mi estudio *La voz de su misterio. Sobre filosofía y literatura en Maurice Blanchot*, Centro de Estudios Teológico-Pastorales «San Fulgencio», Murcia 1995, pp. 105ss.

17 F. NIETZSCHE, *El Gay Saber*, p. 155.

Propongo separar la concepción feuerbachiana de la historia en dos momentos que podríamos designar como historia *bajo la religión alienada* e historia *bajo la religión de la humanidad* (entiéndase que siendo la segunda producida como el fruto maduro del Cristianismo, dicha separación sólo será metodológica pero, en la concepción de Feuerbach, no podrá afirmarse solución de continuidad). Por lo que hace a la historia *bajo la religión alienada*, el proceso es claro: Se considera la recuperación de la conciencia desde su alienación en las religiones naturalistas (proyección de la naturaleza pero aún no como objeto del hombre) y politeístas (proyección de rasgos separados de la naturaleza ya humana) para culminar en el monoteísmo y el Cristianismo (proyección en éste del carácter divino del hombre llamado a la universalidad por el amor)[18]. Menos claro resulta el segundo momento, el relativo a la historia *bajo la religión de la humanidad*, pues ¿cuál es el futuro de la humanidad postcristiana, del hombre que ha recuperado su entera esencia alienada en el Cristianismo? O, de modo más incisivo, ¿tiene el hombre futuro o es él el futuro? Parece, efectivamente, que al hombre no le resta ya como proyecto más que realizar la universalidad de su naturaleza —el hombre genérico— mediante el amor. Si el hombre sólo lo es, como quiere Feuerbach, ante un tú, y esa relación —que ha de ser universalizada— es el amor, entonces la humanidad de este pensador es, dice A. Heller, un sueño: «... en este sueño sólo existía una comunidad de hombres libres y universales, una comunidad en la que todo hombre se afana en el despliegue de su esencia humana, en la que todo el mundo es artista y filósofo y, si lo prefiere, también pescador y cazador, un mundo en el que todo hombre es sólo un fin para los demás»[19]. No podríamos decir, entonces, con seriedad que en Feuerbach, para el hombre postcristiano, haya verdaderamente historia pues ha sido abolido el mecanismo dialéctico de su dinamismo. Y, desde este punto, el dramatismo que la historia genera —y, con Hegel, en el que consiste— queda inabordado bajo la reducción antropológica de un supuesto Paraíso Recobrado en el Cristianismo.

No cuesta comprender cómo Engels y Marx, jóvenes que se habían nutrido en este *Arroyo de Fuego*, y que habían sido amamantados en el empirismo social y en el materialismo, sintieran perplejidad ante alguien a quien podían acusar de pusilánime, de no llegar hasta el final. También desde una perspectiva cristiana podría formularse esa misma acusación, pues tomando en serio ese Cristianismo cuyo espíritu más prístino creía Feuerbach haber destilado en su humanismo, encontramos que el Reino de Dios, para el Cristo, no es de este mundo. Esto es, que el Cristianismo es una fe de origen judío y, con el judaísmo, escatológica; y que presupone una ruptura del orden histórico que marca la imposibilidad de la plenitud humana universal antes de ese instante de ruptura. Feuerbach piensa una Reconciliación sin ruptura, una consumación que proviene por evolución continuada y progresiva a partir de algo dado, y desde ese instante los antagonismos sociales, la realidad cruda del negativo hegeliano que es paciencia, trabajo y dolor, pierden su seriedad para subsumirse en lo inconcreto de un amor que por su propia naturaleza realiza la universalidad. Nos hallamos así, en Feuerbach como en Hegel, con sendos sistemas teológicos que asumen el conflicto desde una teleología que dimana del mismo sistema —de su teología— y de ahí su dimensión teodiceica (legitimadora en el uno, desdramatizadora del drama social en el otro): Por un lado el *buen infinito* hegeliano supone la asunción de lo particular histórico desde la Razón Universal que lo atraviesa, con lo que se

18 Cfr. I. MUÑOZ, *o.c.*, pp. 83-85.
19 A. HELLER, *o.c.*, p. 112.

afirma una teología inmanente en la historia, pero a la vez esa Razón, su realización, es la finalidad (*telos*) de todo lo concreto histórico y por tanto la realidad conflictual queda justificada en aras de la realización de dicho *telos*. De modo semejante, en Feuerbach, el carácter divino del hombre hace caminar a la historia hacia la realización final de su esencia genérica por un proceso de recuperación de la conciencia (a la que no son ajenos moral y amor); en cambio el drama de la historia queda, en toda su seriedad, inabordado. Sobre esta implicación recíproca de teología, teleología y teodicea tengo escrito lo siguiente: «Lo escatológico no es teleológicamente determinable: Supone un presente —aquí y ahora— que arruina tanto el pasado historicistamente concebido, como el futuro teleológicamente programado; no es "futurum", sino "adventus":

"Por esto el pensamiento teleológico resulta extraño para la Escritura. En la Escritura queda bastante claro que el ésjaton no es sólo plenitud, sino también juicio. Aquí se trata, pues, de separación y de decisión. Si este aspecto de juicio se escabulle a favor de una total reconciliación escatológica, la historia pierde la seriedad que le imprime su carácter de decisión, entonces todo se convierte en algo en último término indiferente". Si el presente mesiánico no es asequible por intermediación del progreso, del futurum teleológicamente determinado, entonces supone la ruina del futuro, del progreso, de la Historia»[20]. Así interpreto, además, el sentido que tiene el periodo revolucionario que Marx preveía como inicio de la resolución definitiva de la historia. Estimo que en este punto se manifiesta la conciencia mesiánica implícita en el planteamiento marxiano, pues lo mecánico de la dialéctica de la lucha de clases sólo puede llevar a la sociedad capitalista hasta su contradicción última y mayor, pero la resolución de la misma ha de obedecer a un *coup de force*, revolución proletaria que inaugure un nuevo eón que ha de culminar en la sociedad sin clases, final de la Historia. La dimensión universal que Marx exige para esta «lucha final» viene a acentuar el carácter escatológico de la misma en lo que me parece más propio: Ruptura con el orden de la historia, con su mecanismo dialéctico, con la violencia constitutiva del capital, para dar fin a la misma. Marx fue capaz de ver, y palpar, lo que escondía el Absoluto de Hegel, sólo —y aquí mi reparo a este respecto— que no ha pensado lo escatológico hasta el final: La exigencia moral de transformar el mundo vincula al filósofo con el proletariado en pro de la Revolución, pero esta Revolución porta en sí misma el germen de su imposibilidad pues, convertida en momento histórico —datable— es fácilmente reasumida por el sistema dialéctico del capital, perdiendo así su dimensión de ultimidad. De hecho, cuando se habla de tal revolución proletaria no se puede evitar la impresión de que se habla de doctrinas del pasado: La creación de una enorme clase media —en el lugar donde había de originarse la revolución—, junto a la mundialización del capital y un salto en el vacío del mismo que no sabemos si conducirá a algún lugar, nos hacen pensar en la escasa plausibilidad de dicha revolución y en una inaudita capacidad de exterminio sobre el proletariado internacional[21]. Queda por saber si el encastillamiento de las sociedades industrializadas podrá

20 «Literatura y eternidad», en *Scripta Fulgentina*, n. 1 (1991), p. 123. La cita es de W. Kasper.

21 El rasgo internacionalista del proletariado es también tema de la más ortodoxa filosofía marxista: Es consecuencia derivable del carácter universal de dicha clase social. Hoy, por causa de los discursos socialmente dominantes —discursos que tienen su origen en la conciencia de un capitalismo que tiende a no tener freno, a la vez que discursos legitimadores rayanos (si no plenamente incursos) en la demagogia— la existencia de dicho proletariado es fácilmente olvidada (desde el punto de vista práctico) al tiempo que el proletariado propio de las sociedades occidentales es adormecido, cuando no abiertamente alienado, con la eficaz ayuda de los media y del consumo, en lo relativo a lo que marxianamente se llama «conciencia de clase».

evitar una catástrofe derivada del mismo sistema, y por tanto —en el sentido en que usamos el término— no revolucionaria, que el Tercer Mundo es ya el primero en padecer.

He dicho que Marx no pensó lo escatológico hasta el final; a nosotros nos corresponde en esta ocasión indicar siquiera la dirección de ese pensamiento.

Pero detengámonos antes en otros pensamientos y otro final.

LA AÑAGAZA DE LA SECULARIZACIÓN. DE *LA CIUDAD SECULAR* AL EVANGELIO NEOLIBERAL DEL SEÑOR FUKUYAMA

«¿Qué es secularización? El teólogo holandés C.A. van Peursen dice que es la liberación del hombre, "primero del control religioso, y después del metafísico sobre su razón y su lenguaje". Es la liberación del mundo de sus concepciones religiosas y cuasireligiosas de sí mismo, el disipar de todas las visiones cerradas del mundo, la ruptura de todos los mitos sobrenaturales y símbolos sagrados. Representa lo que otro observador ha llamado la "desfatalización de la historia"...»[22]. En esta definición del profesor Cox se puede advertir una cierta confusión, o mejor implicación de dos planos, que me parece justa: Se pasa inopinadamente de lo metafísico a lo religioso para deslizarse nuevamente, al fin de la cita, a conceptos de la metafísica. La razón de la justicia que veo en ello aparece clara en el hecho de que ambos dominios no se son tan ajenos, pues ambos se pretenden mediación de lo absoluto: Aquí mediante sistemas simbólicos dispuestos para expresar y realizar la presencia de lo divino; allí, mediante la intermediación que supone el devenir del concepto. Contando además con que esa aproximación de religión y metafísica (que, tradicionalmente, había convertido a la metafísica en el armazón dogmático de la religión), tras la Ilustración, ha invertido su signo: Si para Kant la religión se resuelve en metafísica (razón en su uso práctico), hemos visto que, en los autores del s. XIX que hemos considerado, la religión se hace expresión de un absoluto inmanente asequible mediante el progreso histórico: Por eso hemos entendido que la noción metafísica de historia estaba articulada por presupuestos teológicos, ofreciendo una versión secularizada de la religión. Se pudiera recordar a este propósito aquel artefacto que W. Benjamin ideara, muñeco a tablero capaz de ganar cualquier partida de ajedrez, pues ocultaba en su interior un enano jorobado, maestro en dicho juego, que manejaba las manos del muñeco: «Podemos imaginarnos —añade Benjamin— un equivalente de este aparato en la filosofía. Siempre tendrá que ganar el muñeco que llamamos "materialismo histórico". Podrá habérselas sin más ni más con cualquiera, si toma a su servicio a la teología que, como es sabido, es hoy pequeña y fea y no debe dejarse ver en modo alguno»[23].

En los años sesenta, sin embargo, se asistió a la eclosión de ese fenómeno que desde antes se había venido preparando y que conocimos bajo el nombre de «secularización». No me detendré en la génesis de dicho fenómeno ni en sus causas más plausibles. Baste con indicar, por la claridad con que expresa sus presupuestos, a D. Bonhoeffer quien, en cartas escritas durante su cautiverio entre 1943 y 1944[24], expone algunos puntos que son de reseñar:

---

22 H. COX, *La Ciudad Secular*, Península, Barcelona 1973, pp. 23-24.

23 W. BENJAMIN, «Tesis de Filosofía de la Historia», en *Discursos interrumpidos, I*, Taurus, Madrid 1990, p. 177.

24 D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión*, Ariel, Barcelona 1971.

Sumariamente, alude al agotamiento de los moldes metafísicos y religiosos, referencias clausuradas para el hombre contemporáneo toda vez que no sólo es capaz de habérselas sin ellas, sino que además la retirada de dichos paradigmas no deja ningún hueco en la existencia del hombre. La sociedad contemporánea, en suma, encontraría por sí misma, sin recurso a esas instancias, su propio equilibrio; y ello sin dejar nada a la intemperie: Nada de sentido de culpa, nada de cuestiones últimas que hubiera que resolver. Por eso, planteando el lugar del Cristianismo en la sociedad secularizada, Bonhoeffer se ve llevado a proponer un Cristianismo sin metafísica; coherentemente con cuanto llevamos visto, un Cristianismo sin religión.

Precisamente la posibilidad de ese Cristianismo sin religión es lo que el profesor Cox, en la obra mencionada, intenta desarrollar. Para ello pone en relación la configuración secular de la sociedad (que el lector atento de dicha obra fácilmente identificará con el *way of life*) con la fe bíblica: En el primer capítulo, titulado «Las fuentes bíblicas de la secularización», no deja lugar a la duda al intentar mostrar «cómo tres elementos centrales de la fe bíblica han suscitado sendos aspectos de la secularización. Así el *desencantamiento de la naturaleza* comienza con la Creación; la *desacralización de la política* con el Éxodo; y la *desconsagración de los valores* con el Pacto del Sinaí, especialmente con su prohibición de los ídolos. La discusión pretende clarificar ampliamente que, lejos de ser algo a lo que los cristianos deben oponerse, la secularización representa una consecuencia auténtica de la fe bíblica. Más que combatirla, la labor de los cristianos debería ser apoyarla y fomentarla»[25]. No es mi objeto discutir esta propuesta desde el lado de la teología cristiana, pero sí analizar las consecuencias que tiene para el tema que nos ocupa.No hace falta penetrar demasiado en el juego combinatorio fe bíblica-secularización que Cox ofrece para advertir que el propósito es una sanción religiosa de ésta, en detrimento de cualquier cuestionamiento metafísico. Parece como si en la intención de este autor subyaciera una convicción de partida, a saber, que la línea que, para él, une fe bíblica y secularización es un acto de fidelidad de ésta para con aquella fe y que, por tanto, la tradición metafísica no ha sido más que un señuelo —felizmente superado— que durante siglos ha estorbado la *auténtica consecuencia* que de esa fe podía derivarse. Para ello no duda el profesor de Harvard en echar mano de la doctrina —por otro lado tan poco científica— de A. Comte acerca de los tres estadios de la historia y la primacía del científico: Superadas las visiones religiosa y metafísica que vinculaban mitológicamente al hombre, éste queda dueño de sí en la ciudad secular.

Un planteamiento como el que nos ocupa, que me parece de tan escaso interés teórico, tiene sin embargo una virtualidad en cuanto a la prospectiva de los acontecimientos: El profesor Cox, desde su atalaya de la sociedad americana de los años sesenta, pudo atisbar lo que aguardaba a las sociedades occidentales informadas medularmente por las leyes del capital. Pues ¿qué es esa sociedad secular que se nos ensalza sino un resultado, el de una lógica que la supera y que es la del mercado y la acumulación del capital? ¿Alguien puede ignorar el determinante influjo de lo económico y sus condiciones en nuestro modo de organización social y en la mentalidad que le es propia? De ahí que el señor F. Fukuyama, no necesitado de legitimaciones de orden religioso, haya sido más expeditivo: Se ha limitado a pregonar la superioridad del modelo neoliberal en economía y del sistema político que le es propio e inseparable, la democracia liberal. Y ahí ha hecho residir el fin de la Historia, mientras el último hombre queda identifica-

25 H. COX, *o.c.*, p. 39.

do con el habitante de la actual ciudad occidental[26]. Ciertamente, este hombre no es ya el hombre que vivía, como en su ámbito más propio, en una cultura forjada por la tradición metafísica; antes bien, lo que hace posible a esta ciudad secular —fin de la Historia— es el abandono de cualquier preocupación de esa índole. Y así, mientras F. Fukuyama habla de «una cultura universal de consumidores»[27], el profesor Cox refiere la movilidad, la profanidad y el pragmatismo como rasgos más peculiares de la ciudad y su habitante, el hombre «tecnopolita». Entrar en la discusión de cada uno de los puntos que en estas obras se enlazan, sería labor interminable. Sin embargo, si las he traído aquí, es por su utilidad para cuestionar el meollo mismo de nuestro momento socio-cultural que se quiere a sí mismo secularizado, antimetafísico, pragmático. Se podría decir, siguiendo la sugerente imagen de Benjamin, que expulsado el enano jorobado que daba un sentido a los movimientos de la mano del muñeco (expulsada la teología) sólo queda el movimiento espontáneo del mecanismo. Pues mecanismo es el capital y sus leyes, las leyes del mercado. Y así, si algún mérito cabe conceder a la secularización como concepto, éste es sobre todo el proceso desmitologizador que ha llevado a cabo sobre la teleología que metafísicamente había querido fundar la historia: La teología que la instituye no anda lejos de ser, desde Hegel[28], el poder abstractivo del capitalismo entonces naciente y que pugna por constituirse en horizonte organizador de lo social[29] de modo que sería hablar a la ligera hablar de «desfatalización de la historia» en la sociedad neocapitalista, pues en ella se reconocen dos elementos que son constitutivos de la fatalidad del mito: El *telos* y el mecanismo que el mismo *telos* dota de necesidad y que a él conduce. No es, pues, de extrañar que el sometimiento de los ámbitos normativos (derecho y moral) a la Razón universal concretada en el Estado —en el pensamiento hegeliano— encuentre hoy su réplica en el sometimiento de ambos a la primacía del capital.

UN CUESTIONAMIENTO: SI EL ÁNGEL ABRAZARA LO OLVIDADO

Resulta difícil, aceptado el capital como instancia teológica —pues ello se enmascara bajo el concepto de secularización—, situarse fuera del sistema para dirigir un cuestionamiento sobre el mismo. No es, por eso, de extrañar que el profesor Cox, establecido el sistema social capitalista, carezca de instancias desde las que enjuiciarlo y, una vez suprimida la metafísica, reduzca la labor de la religión a la de un auxiliar (*diakonía*, dice él) que, sin cuestionarlo y desde el ámbito privado, se limita a ofrecerle oportunos elementos simbólicos y a restañar las fisuras y desarreglos que en la estructuración social se producen. Resulta igualmente coherente, desde esta perspectiva, la presión que recibe el sistema moral recibido de la tradición

---

26 De entre las consideraciones críticas para con este planteamiento, me gustaría entresacar dos: A. GARCÍA CALVO, «Tras el fin de la Historia», en *Contra el Tiempo*, Lucina, Zamora 1993, pp. 291-303; desde otros supuestos, J. DERRIDA, «Conjurar - el marxismo», en *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, Trotta, Madrid 1995, pp. 63-89.

27 F. FUKUYAMA, *o.c.*, p. 15.

28 J.M. Ripalda (cfr. *supra*, nota 11) así lo ha visto. El mismo ha publicado recientemente un volumen de ensayos que tienen que ver con la organización de la sociedad y cultura actuales en Occidente desde el poder configurador del capital: *De Angelis. Filosofía, mercado y postmodernidad*, Trotta, Madrid 1996.

29 Podría recorrerse sin demasiada dificultad el camino que conduce del racionalismo a la Reforma luterana y de ésta, con Max Weber, al capitalismo. A. Heller: «... el *racionalismo*, tanto en su forma religiosa como en la no religiosa, es el *espíritu del capitalismo*». (*O.c.*, p. 127).

—metafísica y religiosa, pero también determinado por la autocomprensión burguesa— y que se quisiera ver sustituido por una «*moral*» sociológicamente construida y mediáticamente inducida que halaga el narcisismo so capa de generosidad y que vendría a ser lo llamado *políticamente correcto*, instancia desde la que no puede provenir mirada crítica alguna sobre los presupuestos globales del sistema toda vez que es producida por él. Es asimismo reveladora la subordinación de los Estados nacionales a los dictados de un capital único y mundializado del que son simples coadjutores, así como el uso que éstos hacen del derecho reduciéndolo a mera positividad, al tiempo que se lo pretende hacer pasar por justicia.

Y sin embargo, aquí como en Hegel, no podemos dejar de entender que una instancia reconocida como absoluta, sin perspectiva desde la que pueda ser criticada, es la esencia misma del totalitarismo. Diríamos más: Una instancia tan absoluta que tiene un eficaz poder configurador de la realidad y que, en la medida en que los hombres se sienten inmersos y pertenecientes a esa realidad, los priva de la consciencia y por tanto de capacidad de reactuar moralmente contra dicho principio totalitario[30]. Tal es hoy la condición del capital, esa abstracción —y el ser abstracción no merma, sino que aumenta su poder y lo hace más divino— levantada por encima de la actividad productiva concreta de los hombres e independizada de ellos que tiende, por su propio mecanismo, a la producción de una sociedad homogénea y enteramente sometida a sus leyes. ¿Cuál es la perspectiva, la instancia, el punto exterior al sistema, donde arquimédicamente pudiéramos apoyar nuestro cuestionamiento moral? Y esta pregunta se hace más lacerante en un momento, como el nuestro, en el que no disponemos de la legitimidad de una metafísica —epistemología— que pudiera fundar valores absolutos que oponer al absoluto del capital[31]. Desde aquí se me hacen insuficientes planteamientos éticos de origen sociológico (¡no se debe confundir lo sociológico con lo social, como tampoco el racionalismo con la razón!) que, recurriendo al intercambio —sobre todo comunicativo, pero también vocacional y profesional— entre los hombres, ignoran a veces la distorsión que el capital —por múltiples vías, la más clara la mediática— introduce en dicho intercambio: No me propongo negar el valor operativo de sus resultados de cara a una teoría social, pero tengo para mí que nuestro tiempo reclama un cuestionamiento más a la raíz. ¿Cuál el punto desde el que se ejerza? Creo privilegiado el de quien ha sido sacrificado en el ara de la resolución histórica del absoluto: La instancia moralmente cuestionadora, por excelencia, es la existencia y en ella la mirada de la víctima, pues víctimas (¿quién lo negará?) reclamaba la Razón hegeliana como víctimas produ-

30 En realidad esa actitud pragmática, tal como en *La Ciudad Secular* aparece, esto es, como rasgo del hombre metropolitano autosatisfecho y de la que hoy —en España— se ha llegado incluso a blasonar, se sustenta, en este caso, sobre la creencia —o la voluntad de creer— en la bondad y la racionalidad del mercado: Más esa creencia es absoluta, más se somete el pragmático a un orden totalitariamente concebido según la teleología que le es propia. Otra consideración, aunque no muy distante de ésta, merecería el pragmatismo como actitud de raíz escéptica: Pero, ante un *Sistema* (y, por tanto, un dogmatismo) que aparece como totalizante, el pragmático tendría que mostrar con qué armas —si no las de la razón— puede resistir a dicho Sistema, toda vez que la estrategia acomodaticia no será en absoluto suficiente. A. Machado: «Los pragmatistas, sin embargo, no han reparado en que lo que ellos hacen es invitarnos a elegir una fe, una creencia, y que el racionalismo que ellos combaten es ya un producto de la elección que aconsejan, el más acreditado hasta la fecha. No fue la razón, sino la fe en la razón la que mató en Grecia la fe en los dioses. En verdad, el hombre ha hecho de esta creencia en la razón el distintivo de su especie». («Juan de Mairena. Sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo», en *Prosas Completas*, Espasa-Calpe, Madrid 1988, pp. 1958-59).

31 Entiéndase que, en la constatación de esta carencia, no quiero dejar anidar en mis palabras atisbo alguno de nostalgia, pues de lo que se trata es de oponer un cuestionamiento moral a lo absoluto histórico *precisamente* por su carácter de absoluto.

ce —y de qué manera— el mecanismo del capital. Esto incluso a sabiendas de que, en distintas proporciones, en el capital todos somos víctima y verdugo simultáneamente.

Para hablar de estas víctimas y del mecanismo que las produce, es oportuno traer la novena tesis de W. Benjamin sobre Filosofía de la Historia; en ella se evoca a las víctimas, convertidas en auténtica escombrera de la historia, bajo la mirada pasmada del *Angelus Novus* que P. Klee representara en un cuadro adquirido por Benjamin en mil marcos y que heredaría G. Scholem. Esta novena tesis dice así: «Hay un cuadro de Klee que se llama Angelus Novus. En él se representa a un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que lo tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y este deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán lo empuja irreteniblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso»[32]. Nótese que Benjamin nos muestra a ese ángel de la historia dramáticamente escindido entre su propio deseo de *despertar a los muertos y recomponer lo despedazado* y la *necesidad*, ajena a su deseo, que lo arrastra hacia el futuro sin permitirle recomponer las ruinas que se extienden a sus pies. Son los dos movimientos que bien deben merecer nuestra atención, pues la historia produce víctimas: Irremediablemente dirán algunos, inevitable pero no irremediablemente diremos nosotros. Y añadiremos que el progreso sólo es posible en el olvido de lo que deja tras de sí, pero ese olvido ya no es sólo moralmente culpable sino también negligentemente suicida. Si la víctima es inevitable, su remedio ha de ser cosa nuestra, pues es en ella y en su presencia escandalosa donde se rompe la continuidad teleológica de la historia —hoy, el mecanismo del capital— que, en su presión aspiradora hacia el futuro, arrastra a los hombres con la misma necesidad con que el mito lo hacía en la tragedia ática, desposeyéndolos de su esperanza propia y de su capacidad de decisión. Conviene, entonces, que nos detengamos en cada una de las dos vertientes irreconciliables —pues la una es la negación de la otra: El progreso y las víctimas del progreso— que esta novena tesis muestra. Y conviene, en primer lugar, que insistamos en que el progreso implica mecanismo y por tanto tiende a convertir la historia en engranaje al que, sin remisión, los hombres quedan encadenados. Esto es lo que está apuntado por el mismo Benjamin en carta a Rang de fecha 9 de diciembre de 1923: «Si bien el encadenamiento de los acontecimientos en el tiempo para la experiencia humana, por ejemplo, no vehicula lo esencial bajo la sola forma de la causalidad, no habría sin embargo vida del todo sin esa forma de encadenamiento en el crecimiento, la madurez, la muerte y otras categorías semejantes...»[33]. Hay entonces, en Benjamin, un tiempo que se ordena hacia el cumplimiento de un *telos*, tiempo «homogéneo y vacío» que sería tan sólo el carril en el que los acontecimientos se encadenan mecánicamente en pro de dicho cumplimiento. Es el tiempo que, bajo la necesidad que supone el progreso, arrastra al ángel de la historia sin dejarlo detenerse en las víctimas caídas en la cuneta

---

32 W. BENJAMIN, *o.c.*, p. 183.
33 W. BENJAMIN, *Correspondance, I*, Aubier 1969, p. 294.

de sí mismo. Es un tiempo, además, que falsifica la historicidad convirtiéndola en historicismo: El hombre sometido a una necesidad ciega, si abstracta, que lo sacrifica en función de ella. Frente a —o por debajo de— este tiempo, el de lo esencial de la historia que el progreso encubre; tiempo éste que podemos decir a nuestro propósito el de las víctimas y que no corresponde a la linealidad, homogeneidad e irreversibilidad del tiempo teleológico del progreso. Aquí se me aparece que quedaría radicada la instancia escatológica que supone juicio y decisión sobre la «vida del todo» que Hegel quería autosuficiente. Pero, para hacernos cargo de este tiempo otro, convendrá que nos detengamos en la radicalidad del ser víctima, en lo que la hace irrecuperable para el historicismo.

Maurice Blanchot ha escrito sobre el Marqués de Sade, aproximando la escritura de éste al mecanismo de la dialéctica hegeliana. Puesto que en ella hemos visto gestarse la teleología que instituye al capital como abstracción universalmente dominadora, bueno será detenernos en esta reflexión blanchotiana[34]. Podemos decir que el meollo que comparten el mecanismo del capital, la escritura de Sade y el sistema de Hegel es la negación como origen de una construcción —racional pero también práctica— que persigue el incremento y la concentración del poder. Sade es quien lo dice con menos reparos: La ley del criminal es el egoísmo y el mayor sufrimiento de los otros vale menos que el menor de sus placeres. En esta ley podemos designar el punto en el que verdugo y víctima quedan dialécticamente vinculados, pues aquél no obtiene su poder —y, con él, su ser— sino de la negación que ejerce sobre su víctima, quedándole vinculado inseparablemente. Sin embargo, entiendo que ese poder de negación no queda lo bastante explicitado mientras su comprensión no se extienda en dos direcciones que le son inexcusables, a saber: Por un lado, el criminal sadiano necesita continuamente —para seguir siendo— nuevas víctimas, pues de ellas, de su vampirización mediante la dialéctica, extrae su poder constitutivo; de aquí que el criminal tenga que aumentar el número de crímenes —reduciendo a la víctima a su valor numérico, cuantitativo, esto es, económico— o bien administrar la muerte de la víctima, poniéndola en un proceso de muerte prolongada y diferida más eficaz para la continuidad de su poder. Por otro lado, el poder no precisa tan sólo de su continuidad, sino que requiere ser incrementado, y para ello el proceso de la victimación —de la negación dialéctica— debe ir más allá del aumento cuantitativo hasta saltos cualitativos que determinan el ascenso del poder concreto del criminal hacia su configuración como poder abstracto y universal de negación: De la negación del otro, el criminal de Sade pasa a la negación de la naturaleza y de aquí a la negación de Dios —él es Dios, quien administrando la muerte se eleva en la escala hacia la omnipotencia—; pero el paso decisivo reside más allá de la negación de Dios: En la aptitud para la negación de sí que sería necesaria para asumir sin pesar el tránsito del ser verdugo al ser víctima ante la aparición de un poder superior. En este tránsito sin pesar se comienza a desvelar el carácter abstracto del poder —que acaba ignorando cualquier afirmación de la subjetividad— en el planteamiento de Sade: En efecto, «¿qué es ya el criminal —y así lo expresa Sade— si no es energía? Entendamos: No individuo enérgico, sino energía en un sistema de fuerzas que aniquila cualquier individualidad [...]. El asunto de la

34 Cfr. M. BLANCHOT, *Sade y Lautréamont*, Ed. del Mediodía, Buenos Aires 1967. Sobre este mismo tema se consultará mi mencionado estudio *La voz de su misterio*, pp. 16-24, así como P. KLOSSOWSKI, *Sade, mi prójimo*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1970 y J. BAUDRILLARD, *El intercambio simbólico y la muerte*, Monte Ávila ed., Caracas 1980.

subjetividad, planteado a este nivel en el plano del Poderoso, se reasume en la relación de la potencia con la Potencia apuntando no ya a la identificación de un yo sino a la conservación —y al incremento— de un sistema de fuerzas (por tanto, inestable) en el que la identidad de la fuerza (su reserva de energía) es inseparable del dispendio en el que se opone a las restantes, siendo así su ser la exterioridad de sí, la tensión externa que la constituye»[35]. Es el mecanismo del capital, sistema anónimo de fuerzas abstractas que persigue el incremento y acumulación del Poder —bajo forma del Capital— y cuya entraña es la negación como lugar de la afirmación propia. Nótese que, para el funcionamiento del capital y para el incremento de su poder, la fruición del mismo por un sujeto particular no cuenta sino como determinación subjetiva y ocasional del acto, quedando el orden y mecanismo de dicho funcionamiento al margen de cualquier subjetividad. No sería preciso insistir, por otra parte, en la identidad del núcleo del anterior esbozo sobre Sade con lo esencial del capitalismo: Siendo la entraña del mecanismo la provisión de víctimas, éstas son progresivamente los otros —cada vez más numerosos y su muerte más diferida— y la naturaleza para culminar en una abstracción universal que se instituye en horizonte de la historia —endiosamiento del capital, que asume la función regulativa que al concepto Dios correspondía y que tiende incluso a operar al modo de un postulado para el mecanismo de la sociedad— y por tanto en *telos* hacia el que la misma se orienta.

Pero, a espaldas de este esquema teleológico con el mecanismo historicista que le es propio, a espaldas de este tiempo cuyo mecanismo supone una encadenación causal de los acontecimientos que arrebata al hombre en un destino predicho bajo la aspiración del progreso, se muestra como un tiempo otro el de la víctima: Mirada desde la que quisiéramos salvar lo esencial de la historia que se nos oculta, según anterior cita de Benjamin, bajo la concatenación causal del progreso. Entiendo que la ausencia de esta mirada victimal, y en ella la elusión de la negación dialéctica por el criminal —negación de la que la alienación religiosa no sería sino expresión— es lo que priva de seriedad y, en el fondo, de sentido histórico al planteamiento humanista de Feuerbach. El ángel de la historia mira espantado las ruinas que el impulso aspirante del progreso ha dejado tras de sí. Y, sin embargo, esas ruinas pertenecen al progreso y éste no sería sin ellas (¿quién podría negar que los miles de soldados iraquíes enterrados vivos en sus trincheras en la Guerra del Golfo pertenecen a nuestra historia occidental, víctimas en aras de la conservación —y exhibición— de un orden geopolítico económicamente determinado?). Pero es ésa una mirada que se vuelve más al progreso que a la víctima abandonada. No será ésta la mirada cuestionadora que buscamos. Tampoco será nuestra mirada la de las víctimas que quisieran ser vencedores y reproducen, así, el mecanismo de la violencia constitutiva que apreciamos en el seno de la Modernidad[36]. Hemos de mirar, por el contrario, a ese tiempo de la víctima que se produce en la separación de nuestro tiempo propio y que la hace irrecuperable para un sistema que querría reabsorber incluso sus propios detritus. Si pensáramos la víctima en el instante máximo de su negación, privada ya de resistencia, cuando es ya

35 *La voz de su misterio*, pp. 21-22.

36 [Los judíos de Israel] «han creído despertar fundando el Estado de Israel y, así, no han hecho más que reproducir el mal del mundo moderno, el Estado y su teleología interna, su finalidad secreta, el principio de dominación y su lógica propia, la de los vencedores y los vencidos» (M.C. DUFOUR-EL MALEH, *La nuit sauvée. Walter Benjamin et la pensée de l'Histoire*, Ousía, Bruselas 1993, p. 103). Similar consideración cabría hacer acerca de la institucionalización estatal de los «proletariados revolucionarios» en los regímenes comunistas.

sólo *pasado* para la historia, entonces nos acercaríamos a ese tiempo propio suyo que carece ya de *valor* de cara al futuro del progreso y que por tanto se produce en un sentido no recuperable para el tiempo lineal e irreversible del historicismo: Al margen de esa linealidad, lo que siempre retorna es el instante de la victimación privado ya de sentido histórico. Desde este punto de vista cumple decir que, muriendo fuera de cualquier teleología, la víctima siempre muere en el abandono de Dios[37]. Por eso quiero traer aquí, para referirlas al instante irreductible de la víctima, las palabras del hombre loco que, pronunciadas desde la cordura, abren el espacio del *sinsentido* o, más bien, de un sentido que la teleología no puede acoger sin verse cuestionada en su matriz: «"¿Adónde se ha ido [Dios]?", exclamó, "voy a decíroslo. *Lo hemos matado nosotros*. Vosotros y yo. Todos somos sus asesinos, pero ¿cómo hemos hecho esto? ¿Cómo hemos podido vaciar el mar? ¿Quién nos ha dado una esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hemos hecho para desprender esta tierra del sol? ¿Hacia adónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros, apartándonos de todos los soles? ¿No nos precipitamos continuamente?, ¿hacia atrás, adelante, a un lado y a todas partes? ¿Existe todavía para nosotros un arriba y un abajo?, ¿no vamos errantes como a través de una nada infinita? ¿no nos absorbe el espacio vacío?, ¿no hace más frío? ¿No viene la noche para siempre, más y más noche? ¿No se han de encender linternas a mediodía? ¿No oímos todavía nada del rumor de los enterradores que han enterrado a Dios?"»[38]. Aquí, en esta ausencia de cualquier referente, se hace ver la razón del espanto del ángel, pues la historia, una vez sacrificadas sus víctimas ya no necesita de ellas. Más aún, sólo progresa en el olvido de las mismas, y en ello se manifiesta con claridad algo que Hegel aún tuvo reparos en admitir: Que el «ardid de la razón», desvelado en lógica abstracta del capital, ya no precisa de teodicea ninguna; tan sólo de un horizonte que, prometiéndose al fuerte —al verdugo en Sade—, ni siquiera necesita de él. Pero, entonces, el nihilismo no tiene que ver con el verdugo, pues su violencia entraña un movimiento dialéctico teleológico instituido por el absoluto del capital; la víctima, en lo que más irrecusablemente la hace tal —en su impotencia (que no equivale a pasividad)—, sí muere en la ausencia de Dios, esto es, fuera de cualquier horizonte de sentido. Y por tanto cualquier teodicea —desde esa impotencia radical, insisto— queda en sí misma descalificada como justificación discursiva desde el lado del poderoso o simplemente como sarcasmo.

Pero, pese al nihilismo en el que se produce, sabemos que en la impotencia del sacrificado hay algo que nos es esencial; incluso más todavía, que sólo en la recuperación de lo esencial que hay en esa impotencia es posible la crítica del mecanicismo que nos priva de decisión. ¿Dónde, nos preguntamos, podrá hacerse efectiva esa recuperación? Pues nuestro oído ya se acostumbró a escuchar apologías de las víctimas, y nuestra razón se fatiga ya de preguntar por *las causas* que hicieron posibles —y previsibles— los hechos criminales de victimación. Y, pese a ello, el escándalo de la víctima permanece intocado, no menos irreductible que si nunca se hubiese pronunciado apología ni explicación. Antes bien, ese escándalo (que el discurso al uso en la sociedad neocapitalista puede disimular, ocultar e incluso sofocar, pero nunca resolver) testimonia de una verdad, en el más alto grado provocadora, que late bajo el suelo de la

37 Mc. 15, 34. No dejo pasar la ocasión de citar dos obras de R. GIRARD sobre la violencia y el mecanismo sacrificial como institución de la violencia social: *La violence et le sacré*, Bernard Grasset, París 1972 (hay trad. al español en ed. Anagrama) y *El misterio de nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca 1982.

38 F. NIETZSCHE, *El Gay Saber*, p. 155.

historia y que mucho importa auscultar. Pues la fuerza irretenible del progreso exige respecto a sus víctimas la detención como momento del pasado y el olvido. O al menos una memoria neutralizada en los registros del saber anquilosado acerca de la historia: Su transformación en dato. Con ello se pretendería conjurar su poder cuestionador y, lo que sería más urgente, neutralizar su irrupción y su vigencia sobre el presente. Para eso debemos protegernos de ellas mediante la irreversibilidad de nuestro tiempo, mantenerlas a distancia, explicarlas según el discurso causal de nuestro saber y, una vez explicadas, descartarlas[39]. De aquí la importancia que tiene auscultar esa verdad latente cuya provocación intenta ser desviada por un discurso culturalmente lineal y socialmente empírico, que pretende mantener el saber como flotando meramente en la superficie de nuestro tiempo. Para esa labor se precisaría, por el contrario, una mirada intensiva —que no procurara tanto extender el saber, como procurar la profundidad de su comprensión— que fuera capaz de movilizar el pasado —y aquí, la insuficiencia del marxismo, que no acierta a ir más allá de los moldes lineales del tiempo historicistamente concebido— haciéndolo aflorar hacia el presente como cargado de una reserva de porvenir que el mecanismo causal de la teleología no puede acoger ni realizar. Y ello no por un afán arqueológico que presupusiera en el pasado la verdad originaria de la que dimanara el presente, sino más bien por esa reserva sofocada por la violencia victimatoria que mueve al tiempo en su linealidad. Pues en el sacrificado es expulsado de la historia cuanto no pertenece a la violencia dialéctica, y en la reserva de lo expulsado reside la mayor contestación de lo determinado histórico y el sentido más fundado de la esperanza. En *Le Très-Haut*, novela de Blanchot, en el momento donde todo indica que nos hallamos ante judíos que viven insertos en el relato que ellos mismos hacen de sus desgracias, el autor deja pronunciarse lo siguiente: «Yo, entonces, no puedo poner mi esperanza más que en la cárcel. ¿Cómo distinguir el fondo de nuestras miserias y la esperanza de salir de ellas?»[40]. Expresión, ciertamente, paradójica toda vez que, vinculando desgracia y esperanza se ciega el paso de lo violento a esa reserva de esperanza no pronunciada y que no pertenece al orden de la dialéctica. Entendamos aquí que esta esperanza que subyace como reserva no es asimilable a la noción de futuro a la que la perspectiva del progreso nos tiene habituados: Se trata de una esperanza cuyo objeto no nos está dado de antemano y que, por tanto, es ajena tanto a *telos* como a mecanismo causal ninguno. Quizás desde aquí se pudiera entender aquel fragmento de Heráclito: «Si no espera, no encontrará lo inesperado, imposible de buscar como es y sin vía cierta»[41]. Una esperanza, pues, ajena a cualquier futuro previsible, a cualquier programa de acción, y que mantiene a quien espera en lo abierto de la espera misma: De eso se trata en esa movilización del pasado cuya posibilidad

---

39 ¿Y la neutralización de las víctimas de nuestro presente? La estrategia pasaría, cuando no por disimularlas y silenciarlas, por convertirlas en noticia de los informativos, destinada a circular —como simple información— junto a otras noticias, para ser inmediatamente olvidada *por otra actualidad*, en un discurso audiovisual cuyo carácter es ser inmediatamente fungible.

40 M. BLANCHOT, *Le Très-Haut, roman*, Gallimard, París 1975, p. 185.

41 Tomo la traducción de A. GARCÍA CALVO, *Razón común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heraclito*, Lucina, Madrid 1985, p. 369. En el comentario, el traductor anota: «... en efecto, la indagación y cálculo sobre el objeto de la búsqueda supone hacerse una idea acerca de cómo es o al menos de lo que es, lo cual automáticamente lo priva de su condición de *anélpiston* "inesperado" o "inesperable", de modo que, sea lo que sea lo que por vías de indagación y **aspiración a una meta** se encuentre, eso no será ya lo inesperado, un poco en el sentido de como, volviéndolo a lo positivo, dice la fórmula de A. Machado: "Encuentro lo que no busco"». (*Ibid.* Subrayo en negrita para recalcar la pertinencia del comentario respecto a lo que vengo exponiendo).

está ligada, esencialmente, a una disposición ante el lenguaje. Pues en él se nos da lo pasado, sobre todo en lo que de impotencia y realidad sufriente tiene.

El pueblo judío, pero también nosotros, hemos pertenecido a una cultura en la que se ha concedido importancia crucial al relato que se transmite reiteradamente y se amplifica en el comentario. Ha sido, durante siglos, el contar historias, el acto en el que la memoria colectiva se moviliza más allá de cualquier repetición anquilosada, detenida en un pasado que sucedió pero ya sólo a título de información nos incumbiera. Sin embargo, hoy y para nosotros este ejercicio de la memoria se ve obliterado por la hegemonía de un modo de lenguaje que se mantiene en la superficie del presente —cuyo emblema bien pudiera ser el imperio del ordenador, instrumento con carácter estrictamente operatorio sobre el lenguaje y que tiende a reducirlo a dato manejable—, un modo de lenguaje que admite las historias al precio de anular su incumbencia: Considerándolas como ficción —que se confunde con creación, confusión de muy perniciosos resultados—, o bien anclándolas en un pasado irrecuperable y sin vigencia para nosotros, objeto sólo de saber erudito.

Por eso sería de extraordinaria importancia, en ocasión que lo permitiera con mayor detenimiento, considerar este lenguaje que es capaz de recuperar el pasado en el movimiento de un tiempo no irreversible y que siempre retorna, como hemos dicho que es el de la víctima. De hecho, la matriz teológica del lenguaje, unida al carácter afirmativo de éste, instituye la teleología, tiempo de los vencedores en el olvido de lo preterido por el huracán del progreso, por el mito de un destino prefijado. De aquí que este discurso, sin abandonar necesariamente la teología[42], deba recorrer los caminos de la negatividad, para devenir crítica en el más fecundo sentido de la *traditio* que ha alimentado y movilizado secularmente nuestra cultura. Aquí encontraríamos el alcance y las condiciones de la crítica como queda perfilada en coherencia con lo expuesto: Una crítica que mira menos a las variables historicistas de la obra —época, biografía, datos sociológicos...— que harían que nuestro mirar ganara en extensión, distrayendo su intensión; crítica, por tanto, de la obra desde la obra misma sin el afán de, con otras obras, recomponer un periodo para la historia o una meta que alcanzar. Crítica atenta a la verdad *olvidada* entre sus sentidos más explícitos para nosotros, y en la que se abriría un porvenir sin futuro, liberado de la causalidad del mito, del movimiento mecánico de la dialéctica. Crítica, en fin, de lo real como de un texto en cuya escritura hallárase desgranado el espacio de sus posibilidades más *futurizas*. Walter Benjamin —cuyo hálito, sin dictarlas, planea sobre estas palabras— ha intentado esa movilización y ese lenguaje. No otra cosa se comprende bajo su noción de *aura*: Que el estímulo no quede en la superficie de lo consciente, sino que atraviese hasta el pasado haciéndolo aflorar, tal Proust en el sabor de la magdalena o en los adoquines del patio de los Guermantes. Señores: El ángel de la historia es aspirado irreteniblemente mientras, pasmado, contempla en el pasado las ruinas: Ese pasado se abra para nosotros «como un claustro aunque quebrado, exhalaría al paseante, su doctrina»[43].

---

42 Sería en exceso prolijo entrar aquí en la discusión acerca del carácter teológico del lenguaje y la actitud desconstructivista acerca del mismo tema. Indicaré como referencias elementales: G. STEINER, *Presencias reales*, Destino, Barcelona 1989 y J. DERRIDA, *La Escritura y la Diferencia*, Anthropos, Barcelona 1989.

43 S. MALLARMÉ, *Fragmentos sobre el Libro*, Col. Arquilectura, Murcia (en prensa), frag. 0.1.