

*De Max Weber a Franz Rosenzweig*

REYES MATE

RESUMEN: Nos estamos despidiendo del siglo XX bajo el signo de la postmodernidad, es decir, con la conciencia de que el famoso proyecto ilustrado no se ha desarrollado como previsto y de que, en su lugar, se ha impuesto algo nuevo y hasta contradictorio con aquel proyecto. La idea que voy a explicitar en esta intervención es la de que el asunto viene de lejos. La conciencia de la crisis de la modernidad es, al menos, tan vieja como el siglo y haremos bien en repasar la seriedad con que nació para evitar las frivolidades a las que tan expuesta está.

SUMMARY: The 20<sup>th</sup> century has come to an end under the sign of postmodernity, i.e. with the consciousness that the well-known illustrated programme has not developed as expected, but has been replaced, instead, by something new and even in contradiction with that programme. In this paper I will focus on the idea that this question goes back far away. the consciousness of the crisis of modernity is as least as old the 20<sup>th</sup> century and it will be interesting to revise the seriousness enrooted in it in its origins in order to avoid trivial approaches to it.

Me estoy refiriendo a la vida intelectual en torno a la I Guerra Mundial cuyo *Zeitgeist* estaría caracterizado por la conciencia de *final de ciclo* de la racionalidad occidental. Esa conciencia del tiempo se articula, sin embargo, en dos discursos muy dispares en cuanto a su orientación: uno sería el de la *lucidez pragmática* y otro el del *Nuevo Pensamiento*.

Veamos brevemente uno y otro.

1. *Max Weber o la lucidez pragmática*<sup>1</sup>

La teoría de Weber está presidida por dos grandes principios: a) que Europa u Occidente es el *lugar* del logos y b) que la racionalidad occidental ha tenido un *destino*: algo ha ido mal en su desarrollo.

Sólo en Europa ha habido ciencia. En la Introducción a sus *Ensayos sobre sociología de la religión*,<sup>2</sup> Weber sentencia que «sólo en Occidente hay ciencia en aquella fase de su evolución que reconocemos actualmente como válida». Astrónomos,

---

<sup>1</sup>Para la teoría weberiana, véase M. Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, 1984.

<sup>2</sup>*Idem, op. cit.*, I, pp. 11s.

geómetras, químicos han habido en muchas partes pero sólo en Europa se ha sabido fundamentar matemáticamente la geometría o someter las ciencias naturales a la experimentación racional. Otro tanto ha ocurrido en el campo de la política o del derecho: muchos son los pueblos que se han ocupado de ello pero sólo en Occidente es constatable una sistematización y racionalización de los conceptos. La misma diferencia llega hasta el arte. Muchos pueblos conocieron, por ejemplo, el arco de ojiva como decoración pero sólo en Europa se le transforma en bóveda gótica capaz de ampliar el espacio construido y de distribuirlo a voluntad. Interés por el estudio y el conocimiento de la realidad ha habido en muchos sitios «pero el cultivo sistematizado y racional de las especialidades científicas, la formación académica del especialista como elemento dominante de la cultura es algo de lo que no hubo ni atisbos fuera de occidente». De ahí la pregunta con que Weber abre su estudio: «¿qué encadenamiento de circunstancias ha conducido a que aparecieran en Occidente, y sólo en Occidente, fenómenos culturales que (al menos tal y como tendemos a representárnoslos) se insertan en una dirección evolutiva de alcance y validez universales?». La respuesta a esa pregunta es tan breve como compleja: sólo en Occidente se observa una conducta metódico-racional orientada a la transformación del mundo.

La conducta metódico-racional se traduce por voluntad de actuar con sentido, actuar para lograr un fin. Racionalidad teleológica.

Para insuflar *racionalidad teleológica* a la acción del hombre en el mundo, la razón ilustrada tiene que atender a tres frentes que son los que integran la *racionalidad teleológica*:

a) atender a aquellas actividades que se especializan en fijar los objetivos de la acción. Es la tarea de la *racionalidad política*.

b) atender a aquellas actividades que se especializan en la detección de medios para obtener los fines previstos. Es el momento de la *racionalidad económica*.

c) atender a la interpretación simbólica de la realidad. Para el hombre el mundo es más que pura facticidad: tiene una plusvalía significativa que hay que descifrar para entenderle. Y de eso se encarga la *racionalidad cultural* (ciencia, ética, religión, etc.).

En eso consiste la *conducta metódico-racional*. Pero si todavía nos preguntamos por qué surge en Europa y no en China o en la India esa conducta metódico-racional, la respuesta sería la siguiente: toda conducta del hombre en el mundo depende de una tradición cultural previa, profundamente arraigada en el colectivo humano, es decir, depende de un *religiöses Weltbild*. Ahora bien, sólo la Europa cristiana ha engendrado un *religiöses Weltbild* capaz de generar un modo de comportarse en el mundo articuladamente racional. Como bien se sabe, Weber se está refiriendo al protestantismo ascético, entendido no como un punto aislado sino como cristizador de un tipo de conducta que tiene una historia (el Derecho Romano, la cultura citadina medieval, etc.).

El puritanismo con su teología de la Predestinación, por un lado, y con la teoría de la Profesión, por otro, conforman un tipo determinado de conducta consistente en transformar un mundo sin sentido en un mundo con sentido. Transformar el caos en cosmos.

Para entender el *impasse* de la racionalidad occidental conviene insistir en el hecho de que sólo en Occidente se da ciencia y que sólo el *religiöses Weltbild* del Puritanismo es portador de la racionalidad que exige la ciencia.

Naturalmente que Weber llega a esa conclusión después de analizar otras representaciones religiosas del mundo (por ejemplo el catolicismo y el judaísmo), que desecha. Resulta del mayor interés recordar por qué desecha el judaísmo.

Weber reconoce en el judaísmo momentos claves de la modernidad.<sup>3</sup> Dos fundamentalmente: a) *Die Entzauberung der Welt* o “desencantamiento del mundo” que es lo que permite entender que el mundo tiene su lógica propia y que es cosa del hombre, b) el nacimiento de la *universalidad negativa*. Israel, pueblo elegido y que tiene un pacto con el Dios Todopoderoso, experimenta lo que es ser esclavo de los pueblos no elegidos. Tamaña paradoja sume al pueblo en el desconcierto hasta que los profetas extienden su experiencia como una parábola de la universalidad de la salvación: la universalidad como salida de la esclavitud, como negación de la negación. A esas dos aportaciones habría que añadir la buena disposición de los judíos a colaborar con el sistema capitalista.

Sin embargo, eso no basta para convertirlo en imagen generadora de la Modernidad. Algo hay en el judaísmo que le ha impedido erigirse en la *imagen religiosa del mundo* capaz de dar a luz la Modernidad. Esa incapacidad congénita la cifra Weber en el concepto de «Pueblo-paria». La fe del pueblo judío no se juega en la historia ni el trabajo es un instrumento de la creación, como le ocurre al puritano. Israel lleva una existencia marginal a la historia, es como una *casta*, es decir, un pueblo «cuyos lazos de unión con el pueblo anfitrión son el resultado del ejercicio de determinadas actividades comerciales». Lo que define al judío, según Levinas, no es en primer lugar la creencia en Moisés sino poder juzgar a la historia. La voluntad de no someterse a su lógica sino permanecer al margen para poder juzgarla.<sup>4</sup>

Ahora bien, para una mentalidad sociológica como la de Weber, la existencia del pueblo judío no sólo *marginada* (debido a la decisión de los pueblos que hacen historia) sino *marginal* (por propio convencimiento no comparten con los pueblos con los que conviven el carácter salvífico de la historia) impedía considerarle fermento de la Modernidad. Si el impulso que ha movido a la burguesía hacia la transformación del mundo hubicra procedido de un pueblo marginado (en el doble sentido indicado) tendríamos unas instituciones modernas dotadas del más alto grado de inestabilidad. Lo que caracteriza *grosso modo* a la Modernidad desde el punto de vista de sus instituciones

---

<sup>3</sup>Cf. H. Liebeschütz, *Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber*, Tübingen, 1967, pp. 302-499.

<sup>4</sup>Ahí se apunta al tema quizá fundamental en las relaciones entre Europa y Jerusalén: la relación entre los conceptos de historia y tiempo. Cf. R. Mate, “La historia como interrupción del tiempo”, en R. Mate (ed.), *Filosofía de la historia*, Madrid, 1993.

tendríamos unas instituciones modernas dotadas del más alto grado de inestabilidad. Lo que caracteriza *grosso modo* a la Modernidad desde el punto de vista de sus instituciones es la convergencia entre el Estado y la Sociedad. Imaginemos que el fermento de la sociedad moderna es el judaísmo, un judaísmo que se desentiende del Estado (concreción de la historia) ¿qué tipo de convergencia cabría pensar entonces entre Estado y Sociedad cuando ésta hace gala de *pasar* de aquél?.

No olvidemos, en cualquier caso, que estamos en la primera tesis de Weber: Europa, lugar de la razón, es decir, que la racionalidad occidental es científica. Y esto porque la representación religiosa del puritanismo conlleva un comportamiento sistemáticamente racional. El judaísmo, pese a sus muchas complicidades con la Modernidad, no pudo asumir ese papel porque es un «Pueblo-paria».<sup>5</sup>

Max Weber llama a esa racionalidad que emerge en la Modernidad occidental una *razón carismática*. Su sentido se aproxima al valor salvífico que Espinoza supone no a la *Ratio* sino a la *scientia intuitiva*. Lo que se quiere decir es que la razón es dadora de sentido, pone orden en el caos, sirve de horizonte común a las distintas actividades del hombre.

Las consecuencias de esta escisión son de dos órdenes: a) al desligarse cada racionalidad específica del horizonte común que pretendía dar sentido global a la acción se produce un *déficit de racionalidad*. Tomemos el ejemplo de la medicina. La ciencia médica pretende curar al enfermo y hay que reconocer que nunca ha sabido hacerlo como ahora. Se ha dado un progreso espectacular de la medicina. Pero la ciencia médica no se pregunta si la vida vale la pena ser vivida o no; ni siquiera se pregunta cuándo deja de ser digna de ser vivida. Ahora, como bien señala Hans Jonas, se investiga por investigar, es decir, no se sabe bien porqué se investiga. La investigación es el objetivo de la ciencia por eso se admiraba recientemente el físico nuclear Peter Jones, ex-director del Centro de Armas Atómicas de Aldermeston (Inglaterra) que la gente recurría a argumentos científicos para manifestarse en contra de la reanudación de los experimentos nucleares franceses. La ciencia exige seguir experimentando. Y nada impide a la ciencia que hasta el hombre, todo el hombre, sea objeto de su investigación. Y b) simultáneamente un *exceso de racionalidad*, por paradójico que suene. Sin un horizonte común que regule los límites de cada lógica específica, cada racionalidad particular tenderá a colonizar el resto. Observamos en efecto cómo la globalización de la economía convulsiona la lógica política de los Estados obligándoles a hacer lo que voluntariamente no harían. Las dictaduras políticas dan ejemplo de lo contrario: invasión de lógica económica desde el poder político. La ciencia por su lado

---

<sup>5</sup>Notemos que este concepto de *casta* ha sido luego utilizado por Américo Castro aunque en un sentido diferente. Mientras que en Weber sirve para designar la marginalidad del judío respecto a la historia, es decir, respecto a los Estados en los que provisionalmente se encuentra, en Castro tiene la función de explicar la relación de las tres *fes* hispánicas entre sí.

ha logrado el aura de ser el analogado principal del conocimiento y obliga a los demás saberes a conformarse con su particular metodología.

Esta función *carismática* de la razón es una pieza fundamental del entramado moderno pues es la que salva la pretensión de universalidad de la razón moderna que es, como ya hemos visto, plural. Hemos visto en efecto cómo la racionalidad teleológica se descomponía en racionalidades particulares (política, económica, cultural) cada una de ellas teniendo su legítima lógica (lógica del poder, del dinero o del saber). Esas lógicas deben ser respetadas so pena de negar la correspondiente esfera de la realidad, pero cada una de esas lógicas debe integrarse en el horizonte común que proporciona la razón carismática. Todo el diseño pendía de un hilo: el equilibrio entre el horizonte común y las lógicas particulares.

Ese hilo se ha roto. Hemos asistido a un extraordinario despliegue de las racionalidades específicas y a un desvanecimiento del carisma de la razón.. Como si el progreso en el conocimiento real disolviera los sueños de la filosofía.

Para explicar el *destino* —o fracaso— de la racionalidad occidental implícito en estas descripciones, Weber recurre a la imagen del «reencantamiento del mundo». La razón carismática había desencantado al mundo expulsando a los dioses. Pero ahora se levantan de sus tumbas y vuelven. Vuelven para fijar subjetivamente los fines y valores que la razón no puede ya objetivamente definir.

De ahí a la postmodernidad sólo hay un paso, paso que muchos han dado alegremente. Desde muchos rincones en efecto se está festejando el polimitismo, la vuelta de los mitos. Sin embargo, he rubricado este apartado de *lucidez pragmática* (también podría haber sido titulado “resignación creativa”) para señalar cómo cabe, desde la reconstrucción weberiana del destino de la racionalidad occidental, hacer frente a las consecuencias perversas (lo que he llamado *déficit y exceso* de racionalidad) sin perderse en la nostalgia de la razón carismática.

No cabe la nostalgia de un paraíso perdido. Al final de su bello texto *Die Wissenschaft als Beruf*, Weber recuerda el conmovedor destino de un pueblo que no se resigna con la realidad y que sigue infructuosamente vuelto hacia la esperanza.

Sólo cabe entonces regular las relaciones entre las distintas esferas pero desde el convencimiento del propio *daimon*. Cada cual tiene su propio destino pero ése sólo es razonable en la medida en que negocie un plan a medida.<sup>6</sup>

## 2. El Nuevo Pensamiento

---

<sup>6</sup>J. L. Villacañas, “Razón y *Beruf*: el problema de la eticidad en Kant y Weber” en J. Mugerza y R. R. Aramayo (eds.), *Kant después de Kant*, Madrid, 1988.

## 2. El Nuevo Pensamiento

Para otros pensadores, sin embargo, la conciencia “fin de ciclo” se traducía en la exigencia de un Nuevo Pensamiento. Un grupo de autores dispares viene aquí a la memoria aunque con un distintivo común: son pensadores judíos que ejercen de tales aunque desde perspectiva harto diversas.

2.1. Por razones de simetría con Weber me referiré principalmente a Franz Rosenzweig. En una carta a su madre fechada con el 15.8.21 escribía:

estoy leyendo el Judaísmo de Weber, texto que quise leer durante la guerra. Es una pena que lo haya hecho pues hubiera podido confrontarme con él en la *Stern*. Lo que Weber expresa desde el punto de vista histórico yo lo he hecho desde el punto de vista filosófico.<sup>7</sup>

La simetría se para ahí, en una sensibilidad emparentada a la hora de reconstruir la historia de la racionalidad occidental. Pero la materialidad de los análisis y las consecuencias que uno y otro deducen expresan dos mundos diferentes.

Podemos recoger el planteamiento de Franz Rosenzweig en torno a tres grandes tesis que sólo podemos enumerar: a) *Europa es el sujeto del logos y Hegel su final*; b) *Europa es no sólo el sujeto del logos sino del Espíritu Universal*; c) de aquí se desprende una tesis conclusiva: *la historia es el tribunal de la razón*. Si lo que es, es racional, la historia es el tribunal de la razón. Lo que no es, en efecto, carece de razón, de razón de ser. *Vae victis*.

2.2. Estas tesis, leídas desde el seno de la historia occidental, tienen una significación muy distinta de si se leen desde el margen.

Si se leen desde dentro y uno es crítico, entonces podemos criticar la particularidad de la universalidad (como harían los dialécticos de la Ilustración) y podemos cuestionar el monismo y el monopolismo del logos (como harían los postmodernos). Pero no podemos hacer las dos cosas a la vez: no podemos cuestionar la mala universalidad en nombre de la razón y criticar el monismo del logos en nombre del pluralismo o relativismo racional. Eso quizá explique la seriedad y despliegue del fenómeno de la postmodernidad y la retirada de la dialéctica de la Ilustración. Cada vez se hace más nítido el grito postmoderno: si en Europa la filosofía y la historia se consumen, esa *consumación* tiene todos los visos de ser una *consumición u ocaso*.<sup>8</sup>

<sup>7</sup>F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, vol. I: *Briefe und Tagebücher* (B.T.), La Haya, 1979, p. 717.

<sup>8</sup>Esta es la tesis que desarrolla R. Expósito en su contribución “Occidente”, en *Otra mirada sobre la época*, F. Jarauta (ed.), Murcia, 1994, pp. 21-47

Pero ¿cómo lo leerá alguien que está al margen? Podemos ver cómo lo leyeron pensadores atentos a la realidad de su tiempo, situados al margen, es decir, en el seno de la *Cuestión Judía*: aplicaron a los autosuficientes enunciados occidentales —Europa lugar y fin del logos y de la historia— su propia prueba del nuevo, a saber, “la historia tribunal de la razón.” Y esa aplicación, llevada a cabo ante el espectáculo de la I Gran Guerra, no hizo sino sancionar lo que acabamos de enunciar: que la consumación de Europa es su consumición. Se había acariciado una paz (perpetua) y llegó la guerra; se había afirmado el logro de la reconciliación, llegaron los nacionalismos; se había proclamado la llegada del reino de la razón y llegó la barbarie.

La conclusión de Rosenzweig: la ontología occidental es una ontología de la guerra; la filosofía de la historia, una negación del tiempo y una afirmación de la catástrofe.

2.3. Max Weber y Franz Rosenzweig hacen un diagnóstico parecido aunque sacan conclusiones diferentes.

Ya veíamos cómo en Weber la atrofia de la razón carismática y la hipertrofia de las racionalidades sectoriales tenían la paradójica consecuencia de desembocar en un *déficit* de racionalidad (no se sabe por qué se investiga) y en un *superávit* de racionalidad (tendencia de una racionalidad particular a ocupar los espacios de las otras esferas racionales).

Algo parecido observa Rosenzweig.<sup>9</sup> Señala, en efecto, cómo el tratamiento teórico de los fenómenos que propician la ciencia, el derecho, o el arte (las tres grandes *racionalidades* modernas conllevan un *déficit* de realidad al dar por sentado que la teoría abstrae de la realidad: esas teorías crean mundos pero no nos garantizan que coincidan con el mundo exterior. Y si nos fijamos en las actividades *prácticas* que siguen a esas teorías (la técnica, la política y la ideología), lo que se produce es un *superávit* de realidad. Para las actividades prácticas, en efecto, toda la realidad se reduce a lo que el hombre puede hacer con ella de suerte que si algo se sustrae a su manipulación, no existe. El problema, apunta Rosenzweig, es que no toda la realidad cae bajo la praxis. La praxis tiene un límite, el límite que señala su tradición judía cuando distingue entre noche y día, seco y húmedo, cielo y tierra.

2.4. Aunque haya semejanzas en el diagnóstico, las consecuencias que extraen son diferentes.

Weber permanece en el seno de la racionalidad occidental. Su lucidez respecto al *destino* de la racionalidad occidental no le lleva a abandonar esa tradición —la única que pese a todo ha sido capaz de inventar la ciencia— sino a paliar sus *excesos* y

---

<sup>9</sup>S. Moses, “Le dernier journal de F. Rosenzweig”, en *F. Rosenzweig. Les cahiers de la nuit surveillée*, Paris, 1982.

*defectos* desde un sano pragmatismo.<sup>10</sup>

Rosenzweig, por su parte, no está dispuesto a pagar el precio de toda esa racionalidad que él desenmascara como idealista. El precio es el hombre y quién sabe si la muerte metafísica del individuo no se parará ahí. Por eso propone un *Nuevo Pensamiento*.

2.5. El Nuevo Pensamiento es una manera de expresar la consciencia, proveniente del margen, de la urgencia de una alternativa a la racionalidad occidental.

Decíamos hace un momento que con Hegel todo es filosofía y que, a partir de él, la filosofía baja a la calle y se mezcla con la vida que es lo que no había conocido con Hegel. El problema, a partir de entonces, es encontrar un sólido y vital punto arquimédico desde el que pensar el todo.

La formulación de ese punto arquimédico es variada. Para Hermann Cohen, por ejemplo, es el sujeto *individual*, que no coincide con el trascendental, y cuyo principio de individuación es el sufrimiento.

Para Rosenzweig ese punto arquimédico tiene que estar en las antípodas del *idealismo* o, mejor, tiene que estar entre los escombros sobre los que se ha levantado el *idealismo* occidental. Esa búsqueda va por tanteo: frente al idealismo, las realidades originarias; frente al logos, el lenguaje; frente al concepto, lo contingente... Pero si hay un término que exprese bien la inspiración de fondo, ése tal bien pudiera ser el de *experiencia*. El nuevo pensamiento es una «filosofía experiencial».<sup>11</sup>

Ese término tiene un doble pliegue. El primero entiende a la experiencia como categoría biográfica y el segundo, metafísica.

a) La experiencia como categoría biográfica. En este pliegue, la experiencia se refiere al ser de Rosenzweig, a su ser judío. No es asunto baladí saber cómo se siente Rosenzweig, es decir, cómo se siente alguien que es consciente de formar parte de la *Cuestión Judía*, de los judíos cuestionados por la Ilustración.

Esa conciencia la expresa magistralmente Rosenzweig comentando al *Natán el sabio* de Lessing.<sup>12</sup> Ahí hay dos “natanes”, nos dice. Uno es el ilustrado, el que narra

---

<sup>10</sup> Así acaba la *Wissenschaft als Beruf*: “No es suficiente atenerse a la espera y sentir el desco vehemente. Es preciso algo más: ponerse a trabajar y satisfacer, tanto en calidad de hombre como de profesional, las “exigencias cotidianas”. Esto es algo simple y sencillo si cada quien da con el *daimon* que maneja las hebras de su existencia y se aviene a obedecerle.” Cito por la versión de la Editorial La red de Jonás, Puebla, 1991, p. 89.

<sup>11</sup> “*Finis Philosophiae*”? Si así fuera ¡pero para la filosofía! Pero no creo que suceda algo tan grave. Puede más bien que la *filosofía experimental* (“*Erfahrende Philosophie*”) comience precisamente en ese punto en el que la filosofía ha llegado con su pensamiento hasta el final”, eso escribe Rosenzweig en “El nuevo pensamiento”, recogido en F. Rosenzweig, *El nuevo pensamiento*, Madrid, 1989, p. 51.

<sup>12</sup> F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. G.S.*, vol. III: *Zweistromland*, R. y A. Mayer (eds.), Dordrecht, 1984, pp. 449-453.

la historia de los tres anillos y que ha logrado merecida fama por su tolerancia humanista. Es una apología de lo humano, sin pararse en la historia de los hombres. El otro, que apenas si se hace presente, es el judío que ha perdido a sus siete hijos y a su esposa, víctimas de la intolerancia de los otros.

Este segundo Natán ¿podrá olvidar e integrarse tranquilamente en el concepto abstracto de humanidad? No. La memoria de esa historia le hará ser judío que, como bien comenta un atento lector de Rosenzweig llamado Levinas no consiste en primer lugar en creer en Moisés y en los profetas sino «en reivindicar el derecho a juzgar a la historia, es decir, a reivindicar la posición de una consciencia que se pone incondicionalmente, ser miembro del pueblo eterno»<sup>13</sup>. Para el ilustrado esa manera de estar en el mundo era una declaración de marginalidad, entendiéndose, una manera de negarse a ser europeo. Para el judío, sin embargo, esa negativa a sumarse al carro triunfal de la historia es lo que le va a permitir pensar en la realidad de una manera original, pensar lo impensado.

No olvidemos la razón por la que Weber excluía al *religiöses Weltbild* judío de la modernidad: al ser Israel un pueblo paria no podía pretender ser fermento de la modernidad pese a sus muchos *méritos*. Para Rosenzweig, sin embargo, es ese carácter de pueblo paria lo que le va a permitir al pensamiento judío tomar en serio la inspiración ilustrada, es decir, pensar en la universalidad universalmente.

b) La experiencia como categoría “metafísica”. Al descalificar a la racionalidad occidental por *idealista*, Rosenzweig ya denunciaba la pérdida de experiencia que conlleva la racionalidad del logos. El que su crítica se articule a partir del análisis de la angustia del individuo concreto ante la muerte, muestra bien su voluntad de recuperar la realidad concreta, esto es, de experimentarla. La experiencia abarca más que el conocimiento. El conocimiento se las podrá haber con el día, con lo húmedo y con la tierra. Pero la experiencia podrá saber de la noche, de lo seco, del cielo.

Lo podemos entender con la ayuda de Walter Benjamin.<sup>14</sup> Decía Benjamin, en efecto, que el nuestro era un tiempo pobre en experiencia comunicable. Lo decía en un contexto paradójico pues se refería a la guerra donde se había vivido tanto y experimentado tan poco. Los soldados alemanes habían hecho muchas *vivencias* pero pocas *experiencias*.

---

<sup>13</sup>Levinas, “Franz Rosenzweig: une pensée juive moderne”, p. 220.

<sup>14</sup>Los textos de Benjamin donde elaborar su concepto de experiencia son fundamentalmente: *Sobre el programa de la filosofía futura*, *Experiencia y pobreza*, *El narrador*, *Sobre algunos motivos de Baudelaire* y *Sobre el concepto de historia*.

Decir que el nuestro era un tiempo pobre en experiencia era descalificar de un plumazo a la filosofía moderna. Ésta en efecto se había conjurado en torno a 1.800 al grito de «no aceptar nada como válido que no resistiera la prueba de la experiencia». Recordemos que hasta la *Fenomenología del Espíritu* tuvo como primer titular el de «ciencia de la experiencia de la conciencia».

Pero esa experiencia que había guiado la filosofía occidental tenía un vicio de origen: confundir experiencia con “conocimiento de la experiencia”. Haciendo eso, como hizo Kant, reducíamos el campo de la experiencia a la científica. Ahora bien, la experiencia científica no sólo limita el campo de la experiencia sino que lo acaba destruyendo (como dice Heidegger en su comentario al concepto hegeliano de experiencia).

La prueba de esa capacidad destructora de la experiencia científica la observa Benjamin en la I Guerra Mundial: ahí se alían ciencia y guerra contra la experiencia comunicable.

Benjamin observa, en efecto, que esa es una guerra de la técnica. Sánchez Ron ha mostrado en *El poder de la ciencia*<sup>15</sup> que el desarrollo de la física y química modernas fue un asunto del interés bélico: tanto los científicos como los políticos bailaron al son que dictaron los militares. Gracias al componente científico y técnico de la guerra se pudo trocar el concepto de experiencia por el de vivencia. En la guerra no había lugar para la experiencia; sólo para la vivencia.

Lo que caracteriza a la vivencia es el shock que produce un acontecimiento en la conciencia. El shock es instantáneo, se agota en el instante y necesita la constante repetición. En un *enjambre de segundos*. La suerte de la guerra técnica vive de una cadena ininterrumpida de shocks. En eso la guerra es como la moda. La moda se opone a la actualidad que remite a un pasado que se trata de hacer presente. La moda, como la vivencia, no tienen pasado pues ese vértigo de segundos que se suceden en estado de shocks alejan indefinidamente al presente de toda referencia pasada. Cuando en poco tiempo suceden muchas cosas, el pasado se pierde en el olvido.

La experiencia, por el contrario, tiene tiempo para que el acontecimiento cristalice en conciencia. Pero ¿qué tiempo?

No es el tiempo anterior a la guerra. La experiencia que cabe hacer tras el dominio universal de la técnica no puede tratar de actualizar una experiencia que no pudo soportar el embate de la guerra. No hay lugar para la nostalgia. La experiencia total a la que hay que aspirar se basa en la *interrupción del continuum* que supone la vivencia. Interrumpir el *enjambre de segundos*. Romper la lógica que se siente fatalmente obligada a metabolizar cada acontecimiento en un shock. Oponer a la historia, el tiempo.

¿Cómo? Ese es el privilegio de las víctimas, responde Benjamin, porque su pasado es el único ausente del presente.

<sup>15</sup>J. M. Sánchez Ron, *El poder de la ciencia*, Madrid, 1992.

Lo que es importante señalar es que experiencia equivale a tiempo y que ese tiempo significa interrupción de la historia, de los tiempos que corren. Es un tiempo escatológico no porque anuncien catástrofes sino porque denuncia lo catastrófico de los tiempos que corren.

Ahora bien, la catástrofe que denunciaban anticipadamente los Rosenzweig o Benjamin, ha tenido lugar. Ese hecho dota a sus planteamientos de una “plusvalía significativa” que hay que valorar.

Consciente o inconscientemente, el acontecimiento de la catástrofe anunciada opera de dos maneras sobre el pensamiento contemporáneo.

a) Podemos ubicar la catástrofe —el Holocausto— como la lógica consecuencia de la Modernidad, como el efecto de una teoría del Progreso. Entonces, borrar y cuenta nueva. Fue la actitud de los *Nuevos filósofos* y es en buena parte la de los Post-Modernos.

Tienen a su favor el testimonio de los propios pensadores judíos: ¿no decían ellos que la lógica de la historia (de la Modernidad) llevaba a la catástrofe? Despidamos pues, a la Modernidad.

b) Pero aquellos mismos críticos de la Modernidad, pese a la radicalidad de la misma, no renuncian a la Ilustración, es decir, a la pretensión de universalidad de la Razón. Por eso se plantean la posibilidad de una universalidad universal. ¿Cómo? Ellos decían desde la marginalidad, desde lo despreciado por el Concepto, como luego repetiría Adorno.

¿Podemos repetir eso hoy y embarcarnos en un proyecto de, por ejemplo, universalidad negativa? Aquí es donde interviene esa *plusvalía significativa* del Holocausto, a la que me refería anteriormente. Pero no interviene con el ánimo de decir: hoy hay más razones que ayer para atender a la marginalidad porque ya sabemos lo que puede pasar.

Ojalá fuera posible responder así. Creo que esa respuesta no nos es posible porque, como dice Elie Wiesel, razones hay para pensar que en los campos de concentración no sólo murieron judíos sino su genio: la capacidad de recordar. Recordar viene de co-razón. El co-razón remite a una co-razón, a una racionalidad compasiva que no existe ni en los diccionarios. Si esa plusvalía significativa se pudiera traducir en voluntad de reconstruir la memoria como categoría hermenéutica, ya sería bastante. Sería razón para asomarnos al futuro con optimismo.