

La herencia pendiente de la «razón anamnética»

REYES MATE

Instituto de Filosofía, CSIC

¿Responde la pragmática universal habermasiana a las demandas de la «razón anamnética»? Se trata de saber si Habermas se hace cargo de un mínimo del potencial semántico de esa tradición, a saber, la autoridad del sufrimiento y la demanda de una justicia

universal. La clave, como dice Habermas, está en el lenguaje aunque el autor plantea, ante las aporías de la pragmática universal habermasiana, el recurso a una filosofía del lenguaje como la de W. Benjamin, elaborada en el seno de la propia razón anamnética.

1. «¿A quién pertenece la *razón anamnética*?» es un escrito insólito del filósofo Habermas en el que honra a y polemiza con el teólogo J.B. Metz. Entre ellos se dan, dice el filósofo, no sólo convergencias en las preguntas sino también paralelismos en las respuestas. Es una confesión extraña si tenemos en cuenta, por un lado, el celo con que Habermas defiende la intramundanía de su filosofía y, por otro, la conciencia teológica del segundo.

2. Habermas reconoce que el tipo de razonamientos al que se va a enfrentar —es decir, el universo conceptual de Metz— pertenece a la *dialéctica de la Ilustración*, aunque poco tenga que ver su postura con los habituales *dialécticos* de la misma. Metz, en efecto, no habría dejado de denunciar algo que «a la Ilustración le ha quedado oculto durante demasiado tiempo: el reverso bárbaro de su propio espejo». ¿En qué consiste? En haber pasado por alto la particularidad de la pretendida universalidad occidental.

Ese particularismo se manifiesta en dos momentos: *a*) apropiación de culturas ajenas sin respetar la diferencia: un proceso de asimilación de lo otro que sólo es posible desde el racionalismo unificador y *b*) entrega de las propias tradiciones al olvido. Dicho de otra manera: la pretendida universalidad occidental deriva en particularidad porque aquélla se concibe desde el desencantamiento del mundo y en base a una pérdida de memoria.

La primera víctima de ese procedimiento ha sido el propio cristianismo que no ha podido ser «católico». Pero es en la Modernidad donde sus

consecuencias son más visibles dado que la Modernidad nace con la pretensión de pensar universalmente la universalidad. Pero la modernidad ha fracasado en ese proyecto, fracaso que Metz expresa en términos acusatorios ya que el precio que la Modernidad ha tenido que pagar ha sido el de «helenizar» toda la herencia cultural europea, lo que supone, por consiguiente, la renuncia a una parte substancial de esa herencia, a saber, «el olvido del espíritu de Israel».¹

De este diagnóstico histórico-cultural se desprenden dos consecuencias que Habermas va a examinar detenidamente: insensibilidad frente al grito del que sufre (2.1) y oídos de mercader a la demanda de justicia universal (2.2).

2.1. Trivialización del sufrimiento. El olvido del espíritu judío y, por tanto, la ubicación de la Ilustración en la tradición «occidental» obliga a plantear las relaciones entre Atenas y Jerusalén, como diría Levinas.

Al cristianismo le ha pasado lo que a la Roma actual: uno puede pasar horas y horas entre ruinas antiguas grecorromanas y luego saltar hasta el Renacimiento-Barroco-Neoclásico. Pero ningún rastro del *mientras tanto*. El predominio de la razón griega ha echado al cristianismo en brazos de una razón «idealista», «platónica» o «racionalista» de la que, sin embargo, se ha enseñoreado la querencia hacia el desencantamiento del mundo y del olvido.

Ese destino del cristianismo marca a la Ilustración. Y lo que resulta decisivo no es tanto la capacidad de olvido de esa cultura occidental dominante sino que recuerde mal.

Frente a ese déficit Metz aboga por un rescate de la herencia perdida, una herencia que queda estilizada en la fórmula *razón anamnética*. Bajo esa paradójica expresión se esconde un mundo de referencia que Metz califica de *espíritu judío*. No se dice mucho sobre ese espíritu que tiene que ver, en cualquier caso, con la Biblia pero también con filósofos contemporáneos como Benjamin o Levinas. Habermas por su parte retiene un aspecto, quizá el esencial, y que se encuentra en el nexo indisoluble entre razón y memoria. La *razón anamnética* sería una *razón* (admitiendo pues en el genio judío una capacidad homologable a la griega) cuya capacidad universalizadora residiría en su modo de recordar, es decir, que no paga por la pretensión universalizadora el precio del olvido y mucho menos nuestra forma habitual de recordar.²

Habermas es perfectamente consciente de que no se trata de sumar *recuerdo* a *razón*, de reconstruir una razón histórica, sino de fundamentar la razón en la memoria o, como le dice a Metz no sin desparpajo, «en la fundamentación de la razón comunicativa en la razón anamnética».

Para un autor como Habermas, acostumbrado a metabolizar en su propio organismo cuantos sistemas, retazos culturales de interés o pro-

puestas foráneas le salen al paso, le tiene que resultar exagerada la pretensión de Metz. La rechaza pues por dos razones: en el planteamiento de Metz la teología tendría la última palabra sobre la filosofía, lo que no puede por menos de «suscitar contradicciones» a una conciencia filosófica moderna como la suya (2.1.1), y porque es desmesurada la afirmación metziana de que la llamada *razón anamnética* esté ausente de la filosofía occidental, como si ésta se agotara en el platonismo o en el idealismo (2.1.2).

Aunque la respuesta de Habermas se centre preferentemente en la segunda, conviene también tener en cuenta lo que dice sobre la primera.

2.1.1. Dice Habermas: «una teología que partiendo de su alienación heleenística regresa a sus propios orígenes tiene, frente a la filosofía, la última palabra». Y, en apoyo del juicio que acaba de emitir, cita a Metz: «[esta teología] apela al nexo indisoluble entre ratio y memoria (expresado en términos modernos: a la fundamentación de la razón comunicativa en la razón anamnética)». La reacción del filósofo es lógica si se tiene en cuenta que Metz suele officiar de teólogo, sobre todo cuando discute con filósofos. Lo que ocurre es que en este caso tiene especial empeño en diferenciar los campos. Metz está hablando de la *Vernunft*, esto es de una razón original, histórica, que no está dispuesta a pagar el precio de la abstracción para ser universal sino que reivindica el recuerdo como principio de la universalidad. Habermas, sin embargo, traduce *Vernunft* por «esta teología».

Pudiera ser un malentendido. Pero al margen del detalle queda el problema de fondo sugerido por el detalle: la *razón anamnética* ¿es teológica?, ¿es filosófica? Lo que está, pues, por ver es si el destilado de racionalidad que se puede ubicar en la forma judía de recordar es universalizable o no. Late ahí un problema muy real. No en vano pensadores tan emblemáticos de esta tradición, como Benjamin o Rosenzweig o Levinas, se ven obligados una y otra vez a reflexionar sobre el estatus epistemológico de sus discursos. Común a ellos puede ser la respuesta de Benjamin a un escéptico Horkheimer que quiere saber hasta qué punto el recuerdo de los vencidos puede hoy cambiar su suerte. Para este último la injusticia pasada, pasada es y cancelada está. Si nos empeñamos en decir que el recuerdo abre el expediente del pasado y es capaz de mantener vivos los derechos no saldados de la víctima, habría que recurrir, dice Horkheimer, a la figura de un Juicio Final con un Dios Todopoderoso capaz de premiar a los buenos y castigar a los malos. En su respuesta Benjamin trata de hacerle ver cómo se puede uno tomar en serio la figura del Juicio Final y hacer un discurso filosófico.³ Benjamin reconoce que su discurso es impensable al margen de la tradición judía pero que él se resiste a expresarlo teológicamente. O, como dirá en otro lugar, «mi pensamiento se ha a la teología como el secante a la tinta».⁴ Su pensamiento absorbe efectivamente a la teología, pero el secante no es un remedo del texto sino una generosa

superficie en la que el texto ha dejado unas borrosas huellas. Digamos entonces que la *razón anamnética*, al igual que la razón comunicativa, tienen su propia estructura narrativa. El que sean diversas y obedezcan a lógicas distintas no basta para que una sea considerada esotérica y la otra intramundana...

2.1.2. Veamos ahora el segundo argumento en el que Habermas se entretiene mucho más. De acuerdo con Metz, aquél establece una línea helenizante del cristianismo que apellida «platonismo» o «idealismo filosófico» y que va de san Agustín a Hegel, pasando por santo Tomás, cristalizando en ese «Dios de los filósofos» tan lejano del Dios del judío Jesús.

Pues bien, algo de eso ha ocurrido en filosofía, dice Habermas. Es la tradición que podríamos llamar del «idealismo filosófico». Pero eso no agota toda la historia de la filosofía: existe, junto a ella, otra línea de protesta contra ese platonismo y que pasa por el nominalismo, el empirismo, el individualismo, el existencialismo, el negativismo o el materialismo histórico.

Pues bien, esta línea de protesta antiidealista bien puede concebirse como el intento de «recuperar el potencial semántico del pensamiento salvífico en el universo del habla fundamentadora». Nos vamos acercando al epicentro de la respuesta habermasiana a la pregunta inicial: quien hereda el potencial semántico de la *razón anamnética*, está diciendo Habermas, es su pragmática formal. El heredero histórico del Libro, «en su potencial semántico», es decir, en lo que tiene de universalmente significativo, es el lenguaje humano creado para darnos a entender y alcanzar entendimiento.

Habermas explicita su tesis analizando el contenido fundamental de esa tradición judía. Metz, comenta Habermas, reúne todos los motivos de esa tradición olvidada en el foco único del *Eingedenken* o acto de recordar —una expresión benjaminiana que habría que entenderla, según Habermas, como «la fuerza mística de una reconciliación retroactiva».

En esa caracterización Habermas subraya con trazos gruesos el aspecto teológico de la memoria en cuestión ya que la «reconciliación retroactiva» es impensable sin la figura del Juicio Final a la que se refería Horkheimer. Ahora bien, para la sensibilidad de una conciencia filosófica postmetafísica, ese concepto soteriológico de reconciliación, empeñado en dar sentido a las víctimas pasadas, resulta excesivo.

Pero con eso no está todo dicho pues Habermas reconoce a continuación que bajo el paradigma del *topos* «rememorización salvífica» se esconde un potencial semántico sistemáticamente descartado «por el idealismo» o «por una razón dirigida al cosmos» pero que él quiere recuperar.

Veamos en qué consiste ese «potencial semántico» y cómo se traduce filosóficamente hoy: la tradición de la Alianza ha tenido la genialidad de *a*) extraer la idea de justicia de la experiencia de sufrimiento y *b*) elaborar los conceptos de libertad y solidaridad en el seno del modelo de *pacto* gracias

al cual la libertad y la solidaridad se proyectan hacia un entendimiento sin límites entre los hombres.

Pues bien, gracias a esas «experiencias y motivos religiosos», la razón comunicativa ha podido enriquecer sus conocimientos en asuntos relacionados con la moral y la razón o, como escribe Habermas, se ha hecho «receptiva a las experiencias históricas de la identidad amenazada de los seres que existen históricamente». Ahí quedan señalados dos problemas mayores de la *Teoría de la Acción Comunicativa*: el problema moral de la justicia (experiencia del sufrimiento) y el problema pragmático-formal del entendimiento (la figura del pacto o Alianza).

Han sido pues «pensamientos de origen genuinamente judío y cristiano» los que, infiltrándose en la tradición griega, habrían dado a luz ese «entramado de conceptos específicamente modernos» que desembocan «en el concepto de razón comunicativa que es también una razón plantada o emplazada en la historia». Y Habermas desgrana algunos de esos nuevos conceptos:

— el de *libertad subjetiva*. Lo que recibiría de la tradición judía sería una pretensión de universalidad que vendría dada por su exigencia de reconocimiento del diferente, del más ajeno;

— el de *autonomía*. Hablar de autonomía es hablar de libre decisión del sujeto. Pues bien, la tradición judía cargaría la libre decisión de sentido moral al vincular la decisión de uno con el reconocimiento por el otro, es decir, que ubicaría la autonomía en el entramado de reconocimientos recíprocos;

— el de *sujeto realizado*, que ubica el logro de la subjetividad en el contexto de la historia y de la comunidad;

— el de *liberación*, que apunta no sólo a la emancipación respecto a condiciones indignas sino al logro de una vida diseñada en el horizonte de un proyecto utópico;

— el de *estructura narrativa de la historia* que, gracias a su versión judía, explicaría «la irrupción del pensamiento histórico en la filosofía». Este reconocimiento de que la acción humana se produce en el tiempo conlleva una idea de 'tiempo' caracterizada por dos matices muy propios: el tiempo es, por un lado, *emplazado* (que tiene un plazo y una plaza) y, por otro, ese tiempo se confunde con *lo nuevo* porque entiende al acontecimiento histórico como un ad-venimiento y no como re-producción.

Esa conciencia histórica, ese peso del tiempo judío en la historia, tiene una importante consecuencia para Habermas: que las pretensiones incondicionadas tienen que plantearse a partir de las condiciones contingentes. Al espíritu humano le está vedado toda trascendentalidad: en tiempos postmetafísicos sólo se pueden plantear, por ejemplo, pretensiones de universalidad a partir de exigencias particulares y contingentes a las que se pueda aplicar el principio de falibilidad.

La posición de Habermas queda, pues, así establecida: *a*) que del «Espíritu de Israel», que es anamnesis y narración, se derivan razones y motivos que fecundan el discurso filosófico; y *b*) que hay que decantar bien el «potencial semántico», filosóficamente asimilable, de las exigencias teológicas. Hay que practicar un sano escepticismo respecto, por ejemplo, «a la causalidad mística de un acto de rememoración» que tuviera por efecto «salvar lo perdido»; tampoco se puede conceder crédito racional alguno a cualquier «promesa de restitución».

Dada la envergadura del «potencial semántico» oculto en la *razón anamnética*, sentencia Habermas, no se puede dejar esa tradición en manos de los teólogos.

2.1.3. ¿Qué decir? Llama la atención el optimismo metabolizador de Habermas ya bien puesto a prueba en otros trances. Claro que al jugar con el distinguo —irrenunciable, por supuesto— entre teología y filosofía, bien puede remitir al negociado de lo teológico cuanto «potencial semántico» le resulte indigerible. Situadas así las cosas resulta chocante la desconsideración habermasiana de una parte fundamental del «potencial semántico» filosóficamente aceptable. Señalemos al menos las diferencias: *a*) en cuanto al sentido del *sentido* y *b*) al contenido de conceptos como tiempo y memoria.

a) Un *sentido* diferente de los mismos conceptos.

Si tenemos en cuenta no sólo las referencias ocasionales de Metz sino los desarrollos temáticos de la tradición significada con el apellido de *razón anamnética* resulta entonces que el complejo de elementos ligados a los conceptos anteriormente mencionados —libertad, autonomía, historia, liberación, sujeto, etc.— no parece que se encaminen en la dirección que pretende Habermas. Tienen, por el contrario, otro sentido, es decir, otra orientación y otra significación.

Todos esos conceptos, en efecto, no encuentran su realización en una intersubjetividad simétrica ni crean una universalidad desde el reconocimiento recíproco. Eso sería posible si la libertad individual o el principio de autodeterminación fueran lo primero, lo originario. Pero tal no es el caso. Aquí la responsabilidad es antes que la libertad. Y ese insólito primado de la responsabilidad altera profundamente la relación con los demás y la construcción de la universalidad.

Por lo que respecta al primado de la responsabilidad sobre la libertad, Jacob Taubes lo expresa gráficamente⁵ al afirmar que la historia del hombre comienza el octavo día de la creación: al sentirse culpable el hombre se descubre libre y por eso comprende que el ejercicio de su libertad conlleva respuesta a la culpa, al mal que ha hecho.

Eso afecta a la relación con los demás: el hombre no se enfrenta a los demás desde una pura libertad en el sentido de que los demás sólo pueden

pedirle cuentas en base al ejercicio de sus propias acciones. Aquí, como diría Benjamin, «somos esperados sobre la tierra». Cuando llegamos al mundo alguien ya está ahí pidiéndonos cuentas por el hecho de nacer en un sitio y en un lugar concreto: se nos exige reponsabilidad antes incluso de que demos un paso.

La razón de esta extraña situación radica en el carácter histórico de la desigualdad en la que el hombre se integra al nacer. Esa desigualdad no es una maldición natural ni está impuesta por los dioses sino que es *histórica*, fruto de la acción humana. Por eso es una injusticia. Al nacer el hombre se integra en esa historia pues unos heredan la fortuna y otros el infortunio. En la naturaleza del «heredero» está inscrita la prioridad de la responsabilidad. De ahí derivan muchas consecuencias morales, por ejemplo, en el tema de la justicia: el *jus* o *justum* no es restituir lo que hemos tomado del otro sino devolverle lo que es suyo. Son dos perspectivas muy diferentes.

Esto afecta al concepto de universalidad. En Habermas la universalidad tiene algo de gnóstica (lo dice Marquard) pues al ser contrafáctica condena lo fáctico a una salvación que vendrá de fuera de sí.⁶ La contrafacticidad es el supuesto o principio rector que permite juzgar lo dado, distinguir en ello lo verdadero de lo falso y abrir el presente a un futuro mejor. En el judaísmo, por el contrario, la universalidad es negativa o deconstructiva: consiste en constituirse desde el otro, lo que supone una operación de *kénosis* o deconstrucción de la presente subjetividad. Y esta universalidad no se mueve en la categoría de la contrafacticidad sino de la alteridad o alteración(alidad).

b) Un descafeinamiento de conceptos claves como *tiempo* y *memoria*.

En Habermas el tiempo juega un escaso papel. Quizá se exagera cuando se tacha a la ética discursiva de gnóstica, con lo que eso lleva de desprecio por el tiempo presente, pero reducir el concepto bíblico de tiempo a «la irrupción del pensamiento histórico en la filosofía» puede satisfacer las pretensiones mínimas de un pensamiento postmetafísico pero no agota el «potencial semántico» del tiempo.

Todo el *pensamiento nuevo* de Franz Rosenzweig, por ejemplo, pivota sobre la oposición entre *tiempo* y *concepto*. El concepto sería una foto fija de la realidad, de ahí que sea el instrumental categorial básico de lo que él llama el idealismo (y que va *von Jonien bis Jena*). La realidad, por el contrario, se desenvuelve en el tiempo, por eso no puede haber foto fija de la realidad sino palabras o metáforas que la persigan incesantemente. El tiempo, en oposición al concepto, es la base de su teoría del lenguaje.

Metz, por su lado, acentúa un aspecto fundamental de este tiempo: su emplazamiento (*befristet*). El tiempo tiene un plazo (no es eterno) y una plaza (acontece en un *hic* determinado). Gracias a su carácter *emplazado* el tiempo se convierte en principio regulador de la acción humana.⁷ Al no

disponer de tiempo indefinido, cada instante se convierte en momento del absoluto. Nos la jugamos en cada instante.⁸

Difícil, sin embargo, es encontrar huellas de este tiempo en la pragmática universal o en la *Teoría de la Acción Comunicativa* de Habermas.

Otro tanto ocurre con la memoria. Metz la eleva a categoría universal. «Sólo conozco», dice, «una categoría universal, la *memoria passionis*». No hay concepto o idea en la Ilustración que la cuestione porque su autoridad, que es la autoridad del sufrimiento, es inapelable. La filosofía, sin embargo, ha creado un antídoto contra esa autoridad: la de integrar lo negativo como un momento de lo positivo. Fue el gran invento del idealismo al que no escapa Habermas.⁹ Habermas rebaja el significado de la memoria, por aquello de la responsabilidad postmetafísica, pero tampoco parece que su «potencial semántico» se agote con la parte que se le asigna a lo negativo en la dialéctica de la reconciliación.

2.2. Queda por ver el segundo aspecto señalado por Habermas a propósito del olvido de la cultura judía: la demanda de justicia universal. Es el desafío de la vieja teodicea al que Habermas quiere enfrentarse.

Habermas reconoce que «la cuestión relativa a la salvación de los que sufren injustamente es quizá el motor más importante que mantiene activo el discurso sobre Dios».

Como se sabe el sufrimiento de los inocentes no plantea el problema del mal en el mundo sino que, originariamente, es una interpelación radical a la existencia de un Dios justo y todopoderoso. Cuando ese inocente toma las formas singulares del holocausto judío, el desasosiego del teólogo crece y rebaja la crudeza de la pregunta dándole un pequeño giro: lo que estaría en cuestión no sería la responsabilidad de Dios ante el sufrimiento del inocente cuanto la reacción de Dios al mismo. No *Leiden an Gott* sino *Leiden in Gott*. Y se habla de que Dios responde com-padeciéndose del sufrimiento ajeno. Metz protesta con razón ante esa «depotenciación platonizante» que exculpa a Dios. De ahí a antropologizar el problema del mal —como no se ha dejado de hacer desde san Agustín— remitiendo el problema del mal al mal uso de la libertad humana, no hay más que un paso. La pregunta de la teodicea se antropologiza, perdiendo su gracia.

Pues bien, frente a la mitificación idealista del sufrimiento, Metz aboga por una «cultura de la extrañeza».¹⁰ Se echa de menos a alguien cuando su ausencia se hace presente bajo la forma del vacío, de una falta. «Se le echa en falta», que decimos.

Con esa expresión Metz quiere denunciar la pobreza en nuestra manera de recordar. Nuestros recuerdos son olvidos porque sólo recordamos lo que conviene para vivir. «La cultura de la extrañeza» lo que quiere es crear una hendidura en nuestra manera de recordar para que se cuele aquello que se olvida.

La parte olvidada en el recuerdo tiene que ver fundamentalmente con el universo de intereses que afectan a los perdedores de la historia: acabamos relegando lo perdido a lo existencialmente irrelevante. La forma más elegante de ese desentendimiento es adscribir esos asuntos al negociado «teológico».

¿Cómo se expresa esa «cultura de la extrañeza»? Pues llegando a experimentar toda vida fracasada, maltratada o frustrada como una *privación*, como la privación de la dignidad que le es debida a uno. O, parafraseando a Benjamin, reconociendo en los perdedores de la historia unos derechos pendientes, vigentes que interpelan al mismísimo Dios, que exigen su cumplimiento y lo exigen incluso a los que vengan después. Es el desafío existencial de un Job que interpela a Dios por su (in)justicia, la reclama aquí y ahora y no se deja engañar con mitos consoladores o filosofías idealistas de la historia. Ese desafío, por el contrario, sólo puede cristalizar en un comportamiento activo que retrotraiga el futuro al presente, la eternidad al instante.

¿Qué dice Habermas a esta «cultura de la extrañeza»? Habermas señala el paralelismo entre, por un lado, la transformación escatológica de la experiencia del sufrimiento en el judaísmo y aquella conciencia antiplatónica, por otro, que insiste en la positividad de lo negativo. Esta conciencia filosófica ha convertido «la experiencia de la negatividad de lo existente en la fuerza dialéctica impulsora de una reflexión que debe romper con el predominio del pasado sobre el futuro».

Pero, de nuevo, que no se le pida a la filosofía, mayormente en su fase postmetafísica, aquella *restitutio in integrum* (la expresión es de Benjamin) gracias a un Dios justo y todopoderoso. A la filosofía le está vedado fundamentar su «cultura de la extrañeza» en la teodicea. Lo suyo es traducir esa tradición en el contexto de un mundo como el nuestro sordo e indiferente a lo normativo. O, dicho de otra manera: aquellas pretensiones de universalidad que asomaban en la «cultura de la extrañeza» no pueden tener una fundamentación trascendental sino que toda pretensión de validez debe partir del suelo contingente, del espacio y del tiempo históricos. Ésa es la faena propia de la razón comunicativa y para ello es importante el recurso a la fuerza de la anamnesis.

La razón comunicativa, en efecto, *recuerda*, es decir, trasciende lo recordado *hic et nunc* pero no de una forma teológica o metafísica sino filosófica, esto es, desenterrando «en las capas más profundas de sus propias presuposiciones pragmáticas [...] las condiciones para la apelación a un sentido incondicionado y, con ello, poder mantener abierta la dimensión de la pretensión de validez que trasciende los espacios sociales y los tiempos históricos».

Estamos realmente en el meollo de la réplica habermasiana, en el epicentro de aquel paralelismo de preguntas y respuestas entre el teólogo y el filósofo con el que Habermas abría su escrito. El desvelamiento en la

estructura pragmática del lenguaje de las condiciones que remiten o suponen un sentido incondicionado o absoluto es como abrir una brecha en los acontecimientos intramundanos por donde se cuele no ya el Mesías, sino esa ausencia sentida, ese echar de menos a valores tan absolutos como la justicia, la verdad, la solidaridad, etc.

3. El análisis pragmático del lenguaje tiene la difícil tarea de mostrar cómo la filosofía hace suyas las dos preocupaciones que laten en el corazón de la *razón anamnética*: el eco del grito del sufrimiento o compasión y el clamor por una justicia universal.

Habermas se ubica en el «giro lingüístico» y como tal afirma el carácter simbólicamente mediado de nuestra relación con el mundo. Habermas entronca con la tradición alemana de la filosofía lingüística iniciada por Hamann y que llega hasta la hermenéutica contemporánea.¹¹ Lo que la caracteriza es, en primer lugar, una crítica a la concepción tradicional del lenguaje, visto como un «instrumento» para la designación de entidades independientes del lenguaje. Ahora, por el contrario, se afirma el papel «constitutivo» del lenguaje en nuestra relación con el mundo (*Welterschliessung*).

Desde sus primeros escritos Habermas mantiene con esta tradición una polémica substancial: entiende que la explicación hermenéutica de la *Welterschliessung*, adjudicada al lenguaje, conlleva una ontologización del mismo. El lenguaje «constituye» hasta tal punto la realidad comprendida que ésta queda encerrada en aquél, lo que tendría como consecuencia hacer imposible toda universalidad pues los lenguajes serían inconmensurables. Por eso Habermas protesta contra esa hipostatización en nombre de una intuición fundamental: no es de recibo que el lenguaje decida a priori sobre lo que puede aparecer en el mundo, previamente y con entera independencia de lo que ocurre de hecho en éste. Veamos.

En la filosofía alemana del lenguaje confluyen dos tesis que juntas provocan la denunciada hipostatización. La primera se refiere a «la preeminencia del significado sobre la referencia». Al lenguaje se le asigna la función de «apertura del mundo» puesto que suya es la «constitución de sentido». O, dicho de otra manera: la lengua que todos los hablantes de la misma comparten no es neutra sino que está llena de significados lingüísticos que los hablantes hacen suyos en el mismo momento en que aprenden la lengua. Y esos significados compartidos son los que garantizan que los hablantes cuando discuten hablen de lo mismo, es decir, garantizan la identidad de la referencia de los signos utilizados por los hablantes de esa lengua. Ahora bien, ese postulado según el cual la identidad del significado de las palabras garantiza la identidad de la referencia (a la cosa), eso es lo que acarrea las consecuencias relativistas y contextualistas que hacen imposible cualquier universalidad.

En efecto, la pluralidad de lenguajes existentes conlleva una pluralidad de aperturas lingüísticas del mundo, lo que significa que nada garantiza que los hablantes hablen de lo mismo: no sólo es imposible la intersubjetividad en la comunicación entre «aperturas lingüísticas del mundo» diferentes sino entre los propios hablantes. La segunda tesis remite al holismo del significado. En esta tradición filosófica el lenguaje actúa como un «saber de fondo» que nos inunda, nos sobreviene, del que no podemos desprendernos y frente al que no caben distancias, ni por tanto «formalizaciones» de ningún tipo.

¿Cómo reacciona Habermas? Habermas critica la ontologización del lenguaje y la hipostatización de la tradición mediante su *pragmática universal* que busca en el uso comunicativo del lenguaje aquellas condiciones que permiten superar los límites de la comprensión recibida por tradición, es decir, la pragmática universal tiene por tarea identificar y reconstruir las condiciones universales del entendimiento posible. Tienen que ser contrafácticas, de lo contrario todo entendimiento fáctico agotaría las posibilidades del entendimiento, es decir, no habría manera de distinguir entre entendimiento y malentendido. Pero no son condiciones transcendentales, pues pueden no darse. Si bien se observa el uso comunicativo del lenguaje resulta que hay *a*) un componente *ilocucionario* (se habla para que los hablantes se entiendan). Para que ese componente pueda darse son necesarias condiciones que los participantes se dan entre ellos (son las condiciones que se da *a frente*); y *b*) un componente *proposicional*: los hablantes se ponen de acuerdo sobre *algo* y ese algo es externo a ellos, lo que permite que hablen de lo mismo pues ese algo es el referente de los participantes. Precisamente esa relación y diferencia entre los hablantes y el algo es lo que permite hablar de significado y validez. Ese componente queda garantizado por las condiciones que no se sacan los participantes de la manga sino que les vienen *a tergo*. Y salta la sorpresa cuando Habermas explica que es el *Lebenswelt* o hasta la propia tradición la condición *a tergo*. Es decir, lo que garantiza que los participantes hablen de lo mismo es «el mundo de la vida».

Resulta entonces que el acuerdo contrafáctico habermasiano acaba aproximándose al «acuerdo sustentador fáctico de la tradición» de la que habla la filosofía hermenéutica. Tendríamos entonces que enfrentarnos de nuevo a todos los problemas que plantea el relativismo cultural a la pretensión de universalidad de la pragmática formal.

Habermas es consciente del problema y por eso responde con una «teoría pragmática del significado» que tenga en cuenta no sólo el componente ilocucionario, sino el contenido proposicional (*das Gesagte*) y el tipo de acción que comporta el acto de habla (*das Gemeinte*). Sin embargo, señala Cristina Lafont, su negativa a atender a la semántica, ateniéndose exclusivamente a la pragmática, no le permite superar aquellos dos princi-

pios que determinan a la filosofía alemana del lenguaje. Si resulta, como ahí se dice, que «el saber de fondo» es constitutivo para la comprensión del lenguaje ¿qué sentido tiene una teoría del significado que pretenda explicar las condiciones necesarias de la «comprensión del lenguaje», si el lenguaje siempre está comprendido desde el «saber de fondo»? ¿Responde la pragmática universal a la compasión y a la demanda de justicia universal que motiva la razón anamnética? O, dicho en términos habermasianos, la razón comunicativa ¿«recuerda» o «trasciende» el *hic et nunc* a base de desenterrar en lo profundo de las presuposiciones pragmáticas las condiciones que fundan la universalidad del bien y de la verdad? Si esa universalidad es la que constituye cada «mundo de la vida» no parece que se responda ni a la compasión de las víctimas ni a la demanda original de justicia universal.

4. Llegados a este punto uno se pregunta ¿por qué no repasar la teoría del lenguaje inscrita en la propia tradición anamnética? No es un camino simple pues la variedad de enfoques es considerable. Por eso y sin pretender una oferta exhaustiva ni siquiera representativa de este vasto continente, me permito evocar los rasgos más señalados del asunto en Walter Benjamin.¹²

La teoría benjaminiana del lenguaje arranca con una distinción fundamental, olvidada según él por las teorías lingüísticas al uso: distinguir entre todo lo que puede expresarse a través del lenguaje (*das sprachliche Wesen*) y el ser espiritual (*das geistige Wesen*).

Es una distinción esencial pero difícil de precisar. Por un lado, se dice que el lenguaje es todo lo que el ser espiritual tiene de comunicable. Por eso precisamente la esencia lingüística no se comunica «mediante la lengua» sino «en la lengua», es decir, la lengua no es un instrumento para expresar algo distinto de ella, sino que lo que la lengua expresa es todo lo que el ser espiritual tiene de comunicable, por eso la lengua se expresa a sí misma. En ese sentido la esencia «espiritual» y la esencia «lingüística» se confunden. Y Walter Benjamin llama mágico a ese encuentro en el lenguaje de lo que es mediado (el ser espiritual en lo que tiene de comunicable) y de la expresión lingüística.

Si se confunden ¿por qué empeñarse en mantenerlos diferenciados? Por la misma razón que Habermas mantiene la distinción entre entendimiento posible y fáctico: sin esa diferencia no hay manera de distinguir entre significado y validez.

Lo dicho valdría para todos los seres creados. En el caso, sin embargo, del hombre hay una modalidad. El hombre, como todo ser viviente, comunica su ser espiritual en la lengua. Ahora bien, como la lengua del hombre habla en palabras, el hombre comunica su ser espiritual mediante palabras, es decir, *nombrando las cosas*. Y de nuevo vuelve a insistir aquí

Benjamin: no «mediante el nombre» sino «en el nombre». A la primera modalidad llama Benjamin *teoría burguesa*. La burguesía sólo sabe de cosas y cosas son las que se comunican «mediante el nombre»: los nombres denominan cosas, que son el objeto del lenguaje, siendo la palabra puro medio. «En el nombre», sin embargo, puede comunicarse no la cosa sino la esencia «espiritual» de la cosa.

Benjamin analiza en *El Libro* los distintos modos de relacionarse el nombre con la cosa. Distingue tres: *a)* modalidad divina: el nombre es creador porque es palabra divina. Y es también conocimiento porque esa palabra da el nombre a la realidad; *b)* modalidad adámica: el hombre también da nombre a las cosas pero ahora ya no es el nombre de una palabra creadora, pues él mismo es creado. Señala Benjamin, empero, que el hombre no es creado por la palabra, a diferencia del resto de la creación. Con esto se quiere dar a entender que el hombre no queda sometido al poder de la palabra sino que la palabra divina brota en él, la hace suya y puede entonces poner nombre a los animales y a las cosas. No será entonces ese nombre que él da creador y generador del conocimiento pero tampoco será «puro signo», sino expresión adecuada del ser espiritual de lo denominado. En el lenguaje adámico se da la completa complicidad entre la esencia lingüística y la espiritual; *c)* modelo postadámico: «el pecado original», dice Benjamin, «es el acto de nacimiento de la palabra humana». ¹³ La palabra *humana* es postadámica o postparadisíaca ya que surge a la sombra del Árbol del Bien y del Mal. Ahí el hombre, en la interpretación benjaminiana, se plantea el conocimiento del bien y del mal al margen del nombre, lugar original del bien. La lengua adámica es conocedora pero en el nombre: el nombre es la expresión comunicable de la esencia espiritual de las cosas. El conocimiento que ofrece el Árbol, por el contrario, carece de nombre porque pretende imitar a Dios haciendo que el nombre sea creador. Pero ese lenguaje lo que consigue es perder la magia original y hacerse mágico. En efecto, ahora, falto de nombre, tiene que comunicar *algo* (fuera de sí mismo). La lengua se convierte entonces en puro medio, una señal: de ahí la pluralidad de las lenguas y la confusión de las mismas. Al desvanecerse la magia original entre «la esencia espiritual y la lingüística», la naturaleza enmudece pues queda sin nombre propio; sólo puede aspirar a ser nombrada gratuitamente, a ser superdenominada en base a señales que ella emita y puedan ser captadas por el lenguaje. Por eso señala Benjamin: «es una verdad metafísica la que dice que la naturaleza se pondría a lamentarse si le fuera dada la palabra». ¹⁴

A la filosofía se le asigna como misión «restaurar en su primacía, manifestándolo, el carácter simbólico de la palabra». ¹⁵ Se trata de luchar y superar el mero valor comunicativo de las palabras para que éstas recuperen su «dignidad denominativa», esto es, su derecho a nombrar. Pero,

¿cómo? Mediante la memoria: «como la filosofía no puede tener la arrogancia de hablar con el tono de la revelación, esta tarea sólo puede llevarse a cabo mediante el recurso a una memoria que se remonta a la percepción originaria».

No deja de ser sorprendente que tanto Habermas como Benjamin coloquen a la memoria en el centro de la reflexión sobre el lenguaje. El primero entiende la tarea de su pragmática universal como una versión postmetafísica del recordar anamnético; en el segundo, la memoria es el camino para superar la «charlatanería» y las «superdenominaciones» del lenguaje ordinario. Pero bien parece que en uno y otro tienen una significación muy diferente.

La memoria de Habermas, en efecto, está más cerca de la anamnesis platónica que de la judía. En el diálogo *Menón*, Sócrates confiesa que «todo lo que se llama buscar y aprender no es otra cosa que recordar».¹⁶ Recordar es pues aprender buscando, preguntando. Para demostrarlo Sócrates pide a Menón que le traiga un esclavo, es decir, un ser indocumentado e ignorante. Sócrates le somete a un hábil interrogatorio de tal suerte que al final del mismo el esclavo toma conciencia de lo mucho que sabía. De todo ello consigue tomar conciencia gracias a las preguntas de Sócrates. El secreto de todo el diálogo es una pregunta de Sócrates a Menón, a propósito del esclavo. Le pregunta, en efecto, «si habla griego». La pregunta es clave porque si habla griego, el esclavo puede saber todo lo que la lengua contiene. Se recuerda lo que la lengua ya sabe, de ahí que recordar es hacernos con el *logos* en el sentido de ponernos en razón o racionalizar la existencia. Ésa es, curiosamente, la interpretación que da Heidegger no de la anámnesis sino de la filosofía.

Esta atadura del recuerdo o del filosofar a lo que la lengua ya sabe explica la reacción de Levinas: «la filosofía occidental ha sido las más de las veces una ontología dominada desde Sócrates por una Razón que no recibe más que lo que ella se da a sí misma, que no hace sino acordarse de sí misma. Una ontología que es tautología o egología». «El mundo de la vida» de Habermas tiene bastante que ver con «lo que la lengua ya sabe».

Otra cosa es la memoria en Benjamin, por ejemplo. El *Eingedenken* es un recordar lo olvidado en nuestra forma de recuerdo. Y lo olvidado o decaído en nuestras tradiciones y «mundos de la vida» es la historia de los vencidos. Resulta entonces que la memoria puede recuperar la dignidad denominativa a través de una doble estrategia: *a*) la que señala el *Origen del drama barroco alemán* y que consiste en deshacerse de la palabrería que envuelve nuestra conversación (las «superdenominaciones») hasta dar con esas pocas palabras en que desde siempre ha consistido la filosofía y que a modo de madres fáusticas están ahí, en la penumbra, esperando que los acontecimientos y fenómenos se sienten a sus pies; *b*) la memoria pone delante del lenguaje una serie de «esencias espirituales comunicables»,

hasta ahora olvidadas, que claman por su nombre propio. La presencia de esta ausencia no es discreta ni acomodaticia sino que cuestiona radicalmente todo el saber recibido, todo «el mundo de la vida» por cuanto esos saberes son parte de la historia de los vencedores que ahora, desde la iluminación de los vencidos, se nos revelan en toda su parcialidad y exclusividad. Aquí la compasión sí es el principio de la universalidad pues reconoce a las víctimas el mismo derecho a la felicidad que proclaman los vencedores. Lo original e inquietante de este planteamiento es que ambos derechos no son acumulables, ni pueden canjearse en la misma ventanilla: la afirmación del uno supone la negación del otro. No hay reconciliación posible. La única universalidad pensable sería negativa: el verdugo reconoce el derecho de la víctima como condición de posibilidad de la realización de su propio derecho. Tal reconocimiento conlleva el abandono, negación o deconstrucción de su lugar de verdugo. Se inicia así un extraño camino de la universalidad negativa.

NOTAS

1. Cf. J.B. Metz, «Wider die zweite Unmündigkeit. Zum Verhältnis von Aufklärung und Christentum», en *Die Zukunft der Aufklärung* (ed. de J. Rüsen, E. Lämmert y P. Glotz), Francfort, Suhrkamp, 1988, pp. 81-87, y «Anamnatische Vernunft. Anmerkungen eines Theologen zur Krise der Geisteswissenschaften», en *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung* (ed. de A. Honneth, T. McCarthy, C. Offe y A. Wellmer), Francfort, Suhrkamp, 1989, pp. 733-738.

2. Habermas cita a Metz: «esta razón anamnética se resiste al olvido, incluso al olvido del olvido que anida en toda simple historización del pasado», en J.B. Metz, «Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt», *Stimmen der Zeit*, 5 (1992), p. 24.

3. W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Francfort, Suhrkamp, 1972 y ss., vol. V, pp. 588-589. (En adelante se citará como GS seguido por el número de volumen y la página.)

4. W. Benjamin, GS, I, p. 1.235.

5. J. Taubes, «Zur Konjunktur des Polimythismus», en *Mythos und Moderne* (ed. de Bohrer), Francfort, Suhrkamp, pp. 459-468. Obligado para este asunto es H. Cohen, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Christentums*, Wiesbaden, Fourier, 1988.

6. O. Marquard, *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart, Reclam, 1987, pp. 122-123.

7. Kafka lo expresa genialmente en su relato sobre la Torre de Babel. Aquella Torre nunca se construyó porque nunca se puso la primera piedra y no se puso la primera piedra porque los hombres pensaron que «tenían tiempo».

8. El paralelismo entre Rosenzweig y Heidegger sobre el significado de la muerte no escapó a K. Löwith, «Martin Heidegger et Franz Rosenzweig. Un mot après *Être et Temps*», *Cahiers du Collège International de Philosophie* (Paris) (oct. 1989), pp. 160-198.

9. «Ich empfinde bei ihm (Habermas) zu wenig denkerische Geduld mit der Negativität, mit der Nicht-Identität...», dice Metz en *Trotzdem hoffen* (ed. de E. Schuster y R. Boschert-Kimming), Maguncia, Matthias-Grünewald, 1993, p. 30.

10. Traducimos *Kultur des Vermissens* por «cultura de la extrañeza» dando a «extrañeza» el sentido latinoamericano de «echar de menos».

11. Me remito para este apartado a la obra de C. Lafont, *La razón como lenguaje*, Madrid, Visor, 1993, pp. 125-253.

12. Cf. W. Benjamin, «Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Men-

schen», en *GS*, II/1, pp. 140-157 (trad. cast.: *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*, Caracas, Monteávila, 1970, pp. 139-153), y «Ursprung des deutschen Trauerspiels», en *GS*, I/1, pp. 207-409 (trad. cast.: *El origen del drama barroco alemán*, Madrid, Taurus, 1990).

13. W. Benjamin, *GS*, II/1, pp. 153-149.

14. *Ibid.*, pp. 151-155.

15. W. Benjamin, *GS*, I/1, pp. 217-219.

16. Cf. E. Lledó, *La memoria del logos*, Madrid, Taurus, 1984, pp. 197 y ss.