

HABERMAS Y LA CUESTIÓN JUDÍA

Diego Fonti

e-mail: diegofonti@gmail.com

Francisco Guevara

e-mail: pguevara61@gmail.com

Resumen

Este trabajo busca presentar de un modo ordenado los vínculos temáticos de la obra habermasiana con la tradición judía en diversos niveles, históricos, filosóficos, sociológicos y teológicos. El judaísmo portaría cargas de sentido que permiten abrir la tradición y cosmovisión religiosa monoteísta a las ciencias, siendo un aporte constitutivo de la modernidad, y al mismo tiempo sus significantes y prácticas permiten romper con la inmanencia del mundo moderno desencantado y con la visión estrecha de su racionalidad. También significa un modelo de intervención pública que ofrece una serie de fundamentaciones sobre cuestiones de justicia. Se propondrá entonces una reconstrucción de los siguientes elementos de raigambre judía y su rol en las discusiones públicas contemporáneas: las condiciones de la modernidad provistas por el monoteísmo nacido en el judaísmo, la tarea de la memoria y el rol del mesianismo utópico.

Palabras clave: Habermas; religión; modernidad; memoria.

Abstract

This essay presents in a systematic way the thematic relationships of Habermas' work with the Jewish tradition in several aspects – historical, philosophical, sociological and theological. Judaism would carry meanings which allow to open up the monotheistic religious tradition and cosmovision to sciences, being

therefore a constitutive contribution to modernity, whereas at the same time its signifiers and practices allow breaking away from the immanence of the disenchanted modern world and from the limited understanding of its rationality. It also means a model for public intervention which offers a set of foundations in justice issues. We propose a reconstruction of the following elements with Jewish roots and their role in contemporary public discussions: The conditions for Modernity provided by monotheism born out of Judaism, the task of memory and the role of utopian messianism.

Key words: Habermas; religion; Modernity; memory.

Original recibido / submitted: 10/2018

aceptado/accepted: 11/2018

Al inicio de su libro publicado en 1998 sobre Habermas y la religión, Mardones afirmaba que la filosofía habermasiana, que cada vez más asumía los visos de un sistema, apenas había rozado el tema religioso. Sin embargo ya avizoraba contenidos semánticos irrenunciables y la posibilidad de exponerlos a través de la racionalidad comunicativa. En la reconstrucción de Mardones, Habermas ofrece una visión evolutiva y funcionalista de la religión, que a partir de una inicial integración del mundo se debilita ante el avance de la autonomía de los individuos, la separación de las esferas funcionales y axiológicas, y la complejidad del mundo. En los casos logrados de adaptación de lo religioso a las nuevas condiciones, se produce una lingüistización de lo religioso y su normatividad en términos comunicativos. Pero Mardones todavía ve que la posición habermasiana reduce tanto la legitimidad actual de la religión a “la función de sentido y consuelo ante las contingencias de la vida”, como “el potencial semántico” de la religión “acerca de lo que es el ser humano que no puede expresar la razón comunicativa” (Mardones, 1998: 87). Sin embargo, las últimas décadas han mostrado cómo Habermas y la ética del discurso en general han vuelto con interés sobre la experiencia religiosa, profundizando sus aportes y abriendo nuevas perspectivas de legitimidad para su intervención en la esfera pública. Este trabajo no abordará la cuestión religiosa en general, sino que busca presentar de un modo ordenado y en el marco general de la aproximación de Habermas a lo religioso, los principales aspectos que valora en la tradición judía. Esto significa también hacer lugar al requisito hermenéutico de comprensión de la procedencia y resignificación de cargas semánticas y significantes que a partir de la modernidad se vuelven operativos en contextos seculares pero proceden de fuentes con compromisos religiosos. Es por ello que el objetivo general de este trabajo es iniciar una reconstrucción sintética y ordenada de los ejes con los que Habermas vincula, no sin tensiones, su proyecto con la tradición monoteísta iniciada con el judaísmo. Sucede que Habermas no ve en el judaísmo solamente el origen del modo característico de relación monoteísta con la temporalidad histórica, el mundo y las ciencias, sino también el fundamento que origina su propio desfasaje, es decir, un modelo de pensamiento abierto a la evaluación

argumentativa que puede poner en cuestión sus propios compromisos dogmáticos. El judaísmo portaría las cargas de sentido que permiten abrir la tradición y cosmovisión religiosa monoteísta a las ciencias, siendo un aporte para las ciencias mismas, y al mismo tiempo sus significantes y prácticas permiten romper con la inmanencia del mundo moderno desencantado y con una visión estrecha de su racionalidad. Además significa un modelo de intervención pública que ofrece el origen de una serie de fundamentaciones sobre cuestiones de justicia. Con este objetivo proponemos iniciar este artículo con una consideración general de lo que Habermas considera la “doble carga” o “carga asimétrica” que corresponde a quienes porten compromisos religiosos en el contexto contemporáneo. A partir de este criterio de validación de las afirmaciones se propondrá una reconstrucción de tres elementos de raigambre judía y su rol en las discusiones públicas contemporáneas: las condiciones de la modernidad provistas por el monoteísmo nacido en el judaísmo, el rol del mesianismo utópico, y la tarea de la memoria.

1. Un criterio metodológico:

a doble carga de las afirmaciones religiosamente vinculadas

Este trabajo no pretende reducirse al análisis de los aspectos funcionales u operativos que Habermas valora en las tradiciones religiosas para la configuración de una ética pública, tales como las cargas motivacionales o los vínculos solidarios, sino abarcar también su estudio sobre los aportes a las pretensiones de verdad que ofrecen quienes abordan una discusión pública con ciudadanos y ciudadanas que carecen de esos compromisos religiosos o cosmovisiones. Si bien Habermas afirma que el trabajo de traducción de contenidos de un marco de comprensión a otro no debería imponer una “carga asimétrica” sobre los ciudadanos religiosos, ya que se trata de una tarea cooperativa con responsabilidades mutuas de quienes honestamente buscan no sólo el entendimiento sino también identificar “contenidos de verdad, que pueden ser traducidos entonces desde el vocabulario de una comunidad religiosa determinada a un lenguaje universalmente accesible “ (Habermas, 2006: 139), ello no impide que se exija a quienes son religiosos atenerse a la “reserva de la traducibilidad”, o sea que las fundamentaciones y justificaciones ofrecidas

puedan ser comprensibles y admisibles por quienes no comparten su confesión. Es decir, al mismo tiempo se acepta la identificación de los ciudadanos y ciudadanas con una comunidad e incluso que sus argumentos tengan origen en la misma, pero también se requiere que esa intuición pueda ser expresada en términos comprensibles y admisibles por quienes no comparten ese compromiso. Habermas promueve así el reconocimiento y la corresponsabilidad cooperativa, en tanto la carga de traducibilidad requerida de quienes son religiosos no puede tomarse como una prohibición de sus propias afirmaciones mediadas simbólicamente, sino que al tiempo que se les exige traducir sus cargas semánticas a afirmaciones comprensibles y admisibles por quienes no comparten ese horizonte simbólico, esa carga “queda compensada con la expectativa normativa de que los ciudadanos seculares abran sus mentes al posible contenido de verdad de las contribuciones religiosas y se embarquen en diálogos de los que bien puede ocurrir que resulten razones religiosas en la forma transformada de argumentos universalmente accesibles” (Habermas, 2006: 141).

Habermas expone la versión liberal aunque restrictiva del rol y las facultades que competen a las afirmaciones religiosas y cosmovisiones propuesta por Rawls, quien requiere que se opere en ellas una traducción en lenguaje propiamente político o secular para entender las razones que presentan, abandonando así la carga simbólica portada por su tradición. Dos críticas aparecen inmediatamente: o resulta una imposición ilegítima para quienes entienden lo religioso como parte constitutiva de su identidad – incluida en afirmaciones relacionadas con política, ética y ciencia – que se manifiesta en sus exposiciones públicas, o se cae un relativismo radical que lleva a esas personas a recluirse en su propia comunidad abandonando así la discusión pública. En ambos casos conduciría a una privatización de lo religioso. Para Habermas (2006: 132ss) esta posición que parece conceder mucho termina imponiendo una restricción inaceptable a quienes vinculan sus creencias con sus argumentaciones públicas. Por eso propone una corrección comunicativa. Por un lado, restringe la exigencia de Rawls a las cuestiones que pertenecen esfera pública formal. Los ciudadanos y ciudadanas religiosos pueden proponer afirmaciones religiosas pero ofreciendo una traducción, y de parte de quienes no sean personas religiosas se ha de esperar la misma disposición interpretativa

que corresponde a quienes traducen. Lo que no se puede esperar de estas últimas es que asuman los compromisos simbólicos de las personas religiosas, sino que admitan esas afirmaciones sólo sobre la base de una compatibilidad traductiva a sus propias razones seculares, las que para Habermas no carecen de criterios regulativos. Pero por otro lado, Habermas hace algo notablemente más radical que Rawls: exige a las tradiciones religiosas un doble avance, es decir la argumentación con validaciones aceptables para personas que no comparten esos horizontes de fe y al mismo tiempo la autorreflexión sobre la legitimación de sus propias afirmaciones. Y lo hace sosteniendo además que han sido, en Occidente al menos, precisamente las tradiciones religiosas monoteístas y su relación con la filosofía las iniciadoras de ese modelo de argumentación institucionalizada.

Si el requisito estipulado por Rawls para proveer una base común a ciudadanos religiosos y no religiosos es una escisión entre su identidad religiosa y su identidad ciudadana, lo que representa una exigencia subjetiva excesiva, también lo es la consecuencia lógica de que con ese requisito las constituciones modernas creadas para salvaguardar formas de vida plurales estarían imponiendo una carga asimétrica, violando su neutralidad constitutiva. Además, para Habermas (2011: 61ss) la cuestión religiosa no es un problema más dentro de la gran variedad de asuntos vinculados con el pluralismo y la multiplicidad de comprensiones de la vida buena, sino algo mucho más determinante, vinculado incluso con la propia constitución de la comprensión moderna de sociedad y Estado. Por eso su propuesta al mismo tiempo mantiene una carga cognitiva especial para la ciudadanía religiosa, pero la contrabalancea con una exigencia para la no religiosa: “todos los ciudadanos deben tener libertad para decidir si utilizan el lenguaje religioso en la esfera pública. Sin embargo, si lo utilizan tienen que aceptar que el potencial contenido de verdad de las afirmaciones religiosas se debe traducir a un lenguaje universalmente accesible”. Y agrega: “tal regulación no distribuye las cargas de forma asimétrica. Los ciudadanos creyentes que se consideran también miembros leales de una democracia constitucional deben aceptar el requisito de traducción como el precio a pagar por la neutralidad de la autoridad estatal con respecto a las diversas cosmovisiones. Para los ciudadanos no creyentes, la misma ética de la ciudadanía supone una carga equiparable. Por el deber de respeto recíproco

entre todos los ciudadanos, los ciudadanos no creyentes están obligados a no descartar por principio las aportaciones religiosas a la formación de la voluntad y de la opinión públicas como meramente vacías o sin sentido” (Habermas, 2011: 35). Ambos grupos tienen una concepción epistémica exigente que configura un ethos, pues “no puede ser impuesta por ley”. Se trata de “procesos de aprendizaje complementarios. Por el lado religioso, el uso público de la razón requiere una conciencia reflexiva que: 1) se relaciona de forma razonable con las otras religiones; 2) deja las decisiones dependientes del saber mundano a las ciencias institucionalizadas; y 3) hace compatibles con sus propios artículos de fe las premisas igualitarias de la moralidad de los derechos humanos” (Habermas, 2011: 36). Al mismo tiempo la ciudadanía sin compromisos religiosos debe reflexionar “sobre los límites de la racionalidad secular o posmetafísica”.

Pero a pesar de ser complementaria y no asimétrica, la situación contemporánea significa una distribución desigual de cargas cognitivas, porque la ciudadanía religiosa que debe traducir sus comprensiones del mundo requiere “un esfuerzo de aprendizaje y de adaptación que se ahorran los ciudadanos seculares” (Habermas, 2006: 144). Hay presuposiciones cognitivas insoslayables para la discusión, vinculadas con la “modernización” que todo discurso e institución tiene ante los tres desafíos que Habermas considera centrales a la Modernidad: pluralismo religioso, avance de ciencias modernas y consagración de derecho positivo y moralidad sin base religiosa. La disonancia cognitiva de los discursos religiosamente fundados sería insuperable si éstos no logran encontrar contenidos propios que condigan con este nuevo estado mundial. El requisito mínimo para ello sería incorporar el individualismo igualitario del derecho racional y al mismo tiempo una moral universalista de modo coherente con sus convicciones (Habermas, 2006: 145). Por eso es que los argumentos de quienes provienen de la tradición religiosa han de responder, por un lado, en coherencia con su procedencia, pero al mismo tiempo reconocer la exigencia de dar cuenta de argumentos relacionados con la ciencia, la legitimación racional, pública y universal de los procesos normativos, y la apelación final a la autoridad de la conciencia personal en las decisiones públicamente vinculantes.

Ahora bien, a la luz de estas indicaciones que Habermas formula para creyentes y no creyentes, vale la pena enfocar el modo en que Habermas se hace eco de contenidos y autores provenientes de la amplia tradición judía, y el modo como incorpora o no sus contenidos a su propia filosofía.

2. Judaísmo y condiciones de Modernidad

De modo cada vez más explícito, Habermas ha enunciado que hay un linaje en su comprensión del lenguaje y de la acción comunicativa orientada al entendimiento que remite al cristianismo y al judaísmo (Habermas, 2001: 198s). En el caso del judaísmo, seguramente debido a su peculiar lugar en la historia europea, éste ha tenido una notable sensibilidad respecto de las condiciones históricas y políticas. Ha debido ejercer una constante reflexión respecto de sus propias tradiciones en las condiciones intelectuales y políticas de cada período, así como también respecto de su lugar en el seno de la evolución de las instituciones públicas, lo que ha significado un insumo notable para la filosofía. En cada paso de esta historia de autorreflexión y diálogo (a menudo tenso) con las naciones europeas, puede constatarse una atención continua a los avances filosóficos y su incorporación en la argumentación. (Cf. por ej. Lewkowitz, 1935; Rotenstreich, 1990; Guttman, 1994; Karady, 2000) El rol del judaísmo es parte de la transformación de lo religioso que se enuncia en la *Teoría de la Acción Comunicativa* como “lingüistización de lo sagrado”, por la cual la pérdida de cohesión de la eticidad proporcionada por el rito religioso es transformada por la lingüistización del proceso normativo, que desata “el potencial de racionalidad contenido en la acción comunicativa” (Habermas, 1992: 112). El desencantamiento del mundo potencia otro ejercicio racional, por el cual lo vinculante ya no se debe a la fascinación o autoridad de lo sagrado sino a la fuerza vinculante de afirmaciones argumentadas que pretenden validez más allá de los límites de la comunidad de pertenencia. Pero en el caso del judaísmo la pertenencia no tiene solo relación con creencias, ritos e instituciones religiosas, sino que se manifiesta en otros ámbitos que podríamos denominar culturales y filosóficos. El desencantamiento del mundo fue ya vivido por el judaísmo, como lo subraya Habermas al analizar la obra de Derrida, como “certeza perdida”, “ausencia de la escritura divina, es decir, esta ausencia ante todo del Dios judío,

que en ocasiones escribía él mismo” (Habermas, 1993, 201). Al mismo tiempo, en medio de las transformaciones en la interpretación y el rol de las catástrofes, el judaísmo intenta proveer un punto de vista, una perspectiva que sostenga el tipo de compromiso abarcativo que supera las relatividades epocales. Es decir, da lugar a la variabilidad histórica y exige un punto universal o absoluto para su juicio.

Para los judíos europeos fue muy importante el cosmopolitismo universalista kantiano, ya que les suministraba elementos para su reconocimiento ciudadano, al tiempo que les permitía desprenderse de lastres inaceptables para una comprensión moderna del mundo (Habermas, 2001, 56). Ellos vieron en el mismo la fusión de las tradiciones universalistas y racionales de la filosofía nacida en Grecia con los aportes particulares del monoteísmo nacido en Israel.¹ Al mismo tiempo esto generó desde el inicio de la Ilustración una reacción de aceptación condicionada, en tanto se admitía la pertenencia siempre que abandonasen sus tradiciones y costumbres “exóticas”, lo que provocó una fuerte crisis identitaria. Más allá de las consecuencias de este movimiento al interior de la comunidad y en la historia de las naciones, Habermas reconoce en la propia tradición judía una fuente de los contenidos que permitieron el avance de una visión secularizada, el paso a una comprensión universalista de justicia y la posibilidad de una universalización de la justicia cuya actualización requiere cada vez menos de justificaciones carismáticas o reducidas al consenso positivista y alcanza otros niveles de fundamentación. Así es que formula aspectos de los que carecería la filosofía si no fuera por la tradición nacida en el judaísmo y expandida por el cristianismo, que convergen en una razón comunicativa e históricamente situada: libertad subjetiva, igual respeto para cada persona, autonomía, autovinculación de la voluntad a partir del reconocimiento mutuo, sujeto socializado que es también individuo irremplazable, liberación de condiciones humillantes e injustas, proyecto utópico de vida lograda y consciencia de la falibilidad de las respuestas humanas que al mismo tiempo requiere de alguna propuesta incondicionada como criterio de validez y juicio (Habermas, 2001: 175; 185).

Un primer y paradójico principio a señalar, que luego tiene una reconfiguración filosófica propia, es la desmitificación nacida de la prohibición de la idolatría, lo que inicia una visión secularizada del mundo. Se trata de la prohibición de ver o

entificar señales divinas en producciones humanas. Habermas ve en la primera Escuela de Frankfurt una elaboración creativa y actualizada de esta antigua tradición judía (Habermas, 2001: 196). Y encuentra en uno de sus principales puntos de ataque, Carl Schmitt, un argumento central: para Schmitt hay una serie de pensadores judíos que atentan contra la vitalidad del Leviatán. Pero el Leviatán era el símbolo de la vitalidad mítica y pagana que todavía subsistía como autocreación frente a la trascendencia divina (Habermas, 2007: 69ss). Es decir que Schmitt apostaba a reconstruir el vínculo de Estado, sociedad y religión, mientras que la modernidad recibía el impulso de esos pensadores judíos – como Spinoza, Mendelssohn y Marx – que abrieron un espacio para la libertad individual y utilizaron herramientas públicas para limitar o desacralizar los poderes del constructo estatal, que habitualmente argumentaba su soberanía con argumentos religiosos. Esos judíos “han paralizado espiritualmente al Leviatán, al Estado como mito” (Habermas, 2007: 74). O sea que la prohibición de la idolatría no solo seculariza el mundo sino que muestra la proveniencia religiosa pero espuria – por idolátrica - de las mitificaciones del Estado.

Otra condición que se muestra esencial para el proceso de modernidad es la universalización progresiva, tanto de normas universales comunes como de prerrogativas subjetivas. Habermas conoce los lastres indebidos de las tradiciones monoteístas, sus nefastas consecuencias históricas y los recursos empleados por los Estados para neutralizarlas: “Al igual que todas las grandes religiones, judaísmo y cristianismo elevaron en su momento pretensiones exclusivas de validez y de conformación que no eran en modo alguno reconciliables en sí con las pretensiones de legitimidad de un orden secular jurídico y gubernamental. En el entorno de las sociedades modernas y de los poderes gubernamentales secularizados, la conciencia religiosa se ha visto inducida, por así decir, a una «modernización». Un ejemplo de ello es la modificación cognitiva de transmisión de la tradición hacia exigencias reflexivas y condiciones realistas de separación del grupo”. De allí la consecuencia que “la neutralización cosmovisiva del poder estatal fue en primer lugar la respuesta a la irreconciliabilidad de las guerras de religión. Y no sólo servía al interés estatal en el mantenimiento de la ley y del orden, sino que transigió también con la necesidad de las mismas comunidades religiosas de someter, en una situación crítica de conciencia, su autocomprensión tradicional a una revisión” (Habermas,

2006: 308s). Es decir, la postulación de privilegios de las tradiciones monoteístas, especialmente en el cristianismo, condujo a un tipo de violencia intercomunitaria, que el Estado buscó limitar mediante la neutralidad religiosa y la filosofía con la exigencia de autocomprensión crítica en términos modernos. No obstante, es el propio movimiento de universalización el que constituye también un aporte moderno: las prerrogativas y derechos atribuibles a individuos (por ejemplo a la libertad de su conciencia y elección de formas de vida compatibles con una sociedad plural) no pueden sufrir menoscabo, así como también debe haber una base universal para sus deberes que, sin desconocer su proveniencia, constituyan un suelo universal común. Y las discusiones al interior de las comunidades religiosas, a las que Habermas alude repetidamente, que muestran diversos modos de uso de argumentaciones filosóficas, significaron ya un modelo comunicativo por el cual el argumento de autoridad no se sostiene por sí solo sino que se requiere la aquiescencia intersubjetiva lograda por justificaciones argumentativas.

Finalmente, el criterio de justicia parece destacarse de modo particular. En el judaísmo también se da el proceso general de modernización que transforma la autoridad moral de lo sagrado y su sanción en instituciones y formulaciones normativas (Habermas, 1992: 113). El derecho basado en personas jurídicas capaces de acordar contratos, junto con sus derechos y deberes, ha sido la base del derecho burgués moderno, que funda relaciones equitativas y al menos formalmente justas, sin requerir de una fundamentación trascendente. Vale ante esto pensar dos aspectos provenientes del judaísmo: por un lado, la demanda de respeto por los no-judíos establecida en la Tora, al punto de que muchos fuesen tomados como modelos para Israel, y por otro la autonomización de las discusiones sobre las normas mismas.² El sostén sagrado es reemplazable por el sostén nacido de la “unidad de la comunidad de comunicación” (Habermas, 1992: 118). El derecho y el criterio de justicia basado en comprensiones religiosas se fluidifican por el lenguaje. Pero Habermas verá tres elementos provenientes de esa antigua tradición que la propia comunicación en busca de consenso y justicia no pierde: la atención a los desfavorecidos, la universalidad y necesidad de interpretación concreta de las normas, y la perspectiva de una relación plenamente realizada. La tradición judía aporta una idea de justicia vinculada con el tiempo. No es un universalismo en sentido formal y abstracto,

sino que – como es manifiesto en Benjamin - “el universalismo ético ha de tomar también en serio la injusticia ya sucedida y a todas luces irreversible; de que se da una solidaridad entre los nacidos después y los que les han precedido, una solidaridad con todos los que por la mano del hombre han sido heridos alguna vez en su integridad corporal o personal; y que esa solidaridad sólo puede testimoniarse y generarse por la memoria. Aquí la fuerza liberadora del recuerdo no se refiere, como desde Hegel hasta Freud, a la disolución del poder del pasado sobre el presente sino al pago de una deuda que la actualidad tiene contraída con el pasado” (Habermas, 1993: 26). Este aporte cercano a una comprensión mística o metafísica, pierde su extrañeza para lectores contemporáneos cuando se comprende cómo se relaciona prácticamente con la memoria y el mesianismo utópico.

3. Memoria y racionalidad

Lo interesante en Habermas es que esta herencia significa al mismo tiempo que hay un paso de lo que se contempla y cree a la acción mediante un modelo lingüístico y autorreflexivo, que toma el logos filosófico griego transformándolo radicalmente. Ya no se trata de un vínculo abstracto sino la búsqueda efectiva de una “intersubjetividad íntegra”, para la cual los aportes judíos y cristianos coadyuvaron en la convergencia moderna de razón comunicativa y situacionalidad histórica, libertad subjetiva y exigencia de igual respeto a todos, autonomía y reconocimiento recíproco, etc. (Habermas, 2001: 175). Al mismo tiempo se es consciente de la falibilidad histórica de las decisiones, normas e instituciones, pero también se postula una exigencia incondicionada que persiste en el tiempo y es acicateada por esas mismas fallas y sufrimientos históricamente situados.

Pero la memoria no es sólo constatable en el plano óptico de casos concretos de sufrimientos e injusticias históricamente verificables. La memoria opera también como el mandato o postulado, según se lo piense religiosa o arreligiosamente, de un sentido de incondicionalidad que inspira a la crítica (Habermas, 2001: 130). En su revisión de la obra de Horkheimer, Habermas formula – contra la propuesta de Horkheimer – que la razón comunicativa sí permite salvar lo incondicionado sin absoluto, pero al mismo tiempo afirmando que el origen de ese movimiento se halla en una antigua comprensión religiosa.

Por eso la rememoración histórica es tarea de la razón y no solo un mandato para personas religiosamente sensibles (Habermas, 2001: 173).

Esta expectativa también sirve para analizar la historia, el presente, y para romper los lazos esclavizantes del pasado respecto del presente. Por ello Habermas se dedica a otra influencia judía fundamental de la Escuela de Frankfurt, Walter Benjamin y su crítica al “tiempo homogéneo y vacío”. Al ver los dolores pasados y las expectativas no satisfechas, el pasado se muestra como recuerdo y orientador del futuro. Asigna una responsabilidad a los presentes por tomar los reclamos del pasado y proyectarlos como tarea futura. Habermas identifica aquí una idea familiar de la “mística judía”, en la que el hombre es responsable por el futuro de la redención, pero al mismo tiempo se extrapola en “la idea bien profana de que el universalismo ético ha de tomar también en serio la injusticia ya sucedida y a todas luces irreversible; de que se da una solidaridad entre los nacidos después y los que les han precedido, una solidaridad con todos los que por la mano del hombre han sido heridos alguna vez en su integridad corporal o personal; y que esa solidaridad sólo puede testimoniarse y generarse por la memoria” (Habermas, 1993: 26). La tarea del presente se entiende como responsabilidad y deuda para con pasados y futuros, y alienta un modelo de expectativas vinculadas con la justicia frustrada.

4. Habermas y el mesianismo utópico

Para Mendieta es posible demostrar la tesis de que “la obra de Habermas heredó, apropiándose y transformándola, la tradición crítica del mesianismo utópico judío de la primera etapa de la Escuela de Frankfurt” (Habermas, 2001: 14). Las características fundamentales de este mesianismo son: un elemento restaurador, caracterizado por la “*anamnesis* como aspecto fundamental de racionalidad”; un elemento utópico, que implica una ruptura del presente histórico por la irrupción de una nueva edad; y la dimensión apocalíptica, que implica que la injusticia acontecida en la historia es tal, que lo que viene será totalmente distinto, inimaginable, sólo posible a través de una discontinuidad en el tiempo. Además, este mesianismo no se encarna en una persona, sino en fuerzas y elementos que irrumpen en la historia de modo imprevisible e indeterminado, anulando la esperanza en un progreso de ésta y todo protagonismo humano -

pesimismo y pasividad-, y exigiendo una actitud expectante, paciente y humilde ante lo que vendrá (Habermas, 2001: 17s). Según Mendieta, para demostrar esta vinculación entre Habermas y el mesianismo utópico, basta considerar la obra de Horkheimer y Adorno, para quienes “la religión conserva una inextirpable importancia filosófica y conceptual, sin la cual la crítica de la realidad y la sociedad es impensable. Y, segundo, que en la religión, en la medida en que significa creencia en un Dios absolutamente trascendente que se cierne sobre la historia como juez último, hay una promesa de justicia y esperanza que no es agotada por ninguna institución social” (Habermas, 2001: 21s).

Según Mendieta, puede subrayarse que, en el pensamiento de ambos autores, la religión – particularmente las tradiciones judía y cristiana que dinamizan la Ilustración - está atravesada por un proceso creciente de desmitologización, pero sin que esa secularización la lleve a confundirse con la filosofía o las ciencias sociales, “en tanto que llamada a la universalidad y a la promesa de una negatividad inextinguible que hace parciales y cuestionables todas las pretensiones de culminación y cumplimiento” (Habermas. 2001: 27). Para ellos, en la Ilustración tuvo lugar un desplazamiento de perspectivas, desde “los elementos de crítica, o anámnesis³, y de proyección utópica” hacia “la estética y la moral”, y es en la religión donde encuentran eco las vicisitudes y sufrimientos más agudos de la humanidad y sus esperanzas de redención; esto no significa realizar concesiones a la religión, sino que se la aborda desde un “escepticismo metodológico” que implica una actitud crítica y vigilante, una “reapropiación” de la religión que no deja de lado la razón: “La razón es imposible sin la anámnesis y la memoria es ineficaz si no está unida a la universalidad: ¿recuerdo de qué y para quién?, ¿memoria del sufrimiento por quién y para quién?” (Habermas, 2001: 27)

¿Cuáles de esos elementos podemos localizar en los textos de Habermas escogidos para este trabajo? En primer lugar, recordemos que Habermas acepta explícitamente, tanto a nivel personal su enraizamiento en la tradición judeo-cristiana (Habermas, 2001: 193), como a nivel del espíritu alemán, que lleva “dentro de sí” una herencia judía que se ha vuelto imprescindible para su propia vida y supervivencia: “Si no existiera una tradición judía, tendríamos que inventarla por mor de nosotros mismos. Pero la hay...” (Habermas, 2001: 76). Para Habermas, el filósofo que se ha formado en las universidades alemanas,

profundizando el idealismo alemán y el marxismo, no puede adoptar una “actitud meramente objetivante frente a las tradiciones judías y cristianas y, sobre todo, frente a la fecundidad especulativa de la mística judía y protestante de principios del mundo moderno, transmitida a través del pietismo suabo de un Bengel o de un Oetinger”. (Habermas, 2001: 88)

Consideraremos ahora el lugar de la memoria o anamnesis en la filosofía – especialmente la más tardía- de Habermas. La memoria no es objeto de un gran desarrollo teórico⁴, si bien el lugar que ocupa no carece de importancia. A partir del *factum* de que hay intuiciones morales que implican preceptos y convicciones éticas que exigen actuar de ciertos modos y ofrecen resistencia cuando actuamos de otras maneras, que las adquirimos en “la casa paterna” (Habermas, 2001: 106), y que si bien dichas intuiciones no pueden responder la cuestión ¿por qué ser moral? – tampoco es necesario, responde -, y que la “fuerza motivacional de las razones” que ofrecen es débil al clamar por la solidaridad y la justicia con todos los seres humanos, esto no significa que “la motivación mediante razones” sea “nada” y de que haya que recurrir a una fundamentación metafísica que disuelva al individuo en el fondo común o exacerbe los nacionalismos. La intuición judía de que la solidaridad y la justicia deben reinar entre todos los pueblos del mundo, puede desarrollarse a partir de la idea “de un pacto o alianza universales” (Habermas, 2001: 134) expresado en términos de comunicación, siguiendo a Peirce, presuponiendo una “comunidad *irrestricada, ilimitada e indefinida*” desde donde se genera “un proceso de interpretación abierto, pero orientado a una meta, que trasciende los límites del espacio social y el tiempo histórico desde dentro, es decir, desde la perspectiva misma de una existencia situada y localizada en el mundo” (Habermas, 2001: 136s). Esta idea de una “intersubjetividad no menoscabada” es un presupuesto, y puede entenderse como “una caracterización formal de condiciones necesarias para formas no anticipadas de una vida no fallida. Y de esas formas o totalidades no puede haber teoría alguna. Ciertamente, la praxis ha menester de ánimo y entusiasmo, y se deja inspirar por anticipaciones intuitivas de esas totalidades” (Habermas, 2001: 107). Nuestra existencia finita atestigua la necesidad “de esa autoextrañadora y autotrascendedora anticipación de una comunidad indefinida de comunicación, una anticipación que diríase se nos concede a la vez que se nos exige” (Habermas, 2001: 104). Se trata de una “trascendencia desde dentro”

que no podemos manipular a nuestro antojo, que es limitada en sus pretensiones de validez. Ningún anhelo de absoluto no quedará satisfecho. ¿Cómo podríamos probar nuestra pertenencia universal a este *pacto* o *alianza*, a una raíz común no metafísica? No es posible ninguna prueba o demostración, sólo nos queda “el débil medio que representa nuestro recuerdo, es decir, en la memoria de las generaciones vivas y de los testimonios anamnéticos transmitidos” (Habermas, 2001: 104). Se trata, por tanto, de un recuerdo primigenio del que no podemos dar pruebas. Como si fuera una reedición del camino mítico, pero sin llegar a una formulación religiosa: se parte desde la experiencia, y se consolida una certeza expresada que no tiene otra garantía que ella misma.

Consideremos ahora el aspecto utópico-apocalíptico. Expresa el reconocimiento de la finitud de la existencia humana, y el hecho de la irrupción de fuerzas y elementos que no pueden ser instrumentalizados ni objeto de dominio: “Ciertamente una acción pedagógica, o una acción que pueda ser eficaz en lo que concierne a efectos socializadores, la cual, bajo el paraguas de una emancipación anticipada, pretenda provocar libertad en el otro, habrá de contar con la cooperación de circunstancias y de fuerzas espontáneas, que esa acción no puede a la vez controlar” (Habermas, 2001: 103s). Habermas no se pronuncia sobre la posibilidad o la realidad de que dichos factores sean desfavorables. Mientras que para la teología la solidaridad entre los seres humanos es imposible sin la “«graciosa» bondad de Dios”, Habermas, que no ve porqué las intuiciones morales deban exigir el recurso a la divinidad, alude sin embargo al lenguaje religioso, al hablar de la “gracia” que supone la intervención de esos factores que escapan a la planificación humana, aunque dejando bien delimitado el ámbito filosófico: “lo que los hombres logran lo deben a esas raras constelaciones en las que las propias fuerzas humanas se asocian con la gracia de la hora histórica. Pero la experiencia de que históricamente nos veamos remitidos a tal gracia de la hora no representa licencia alguna para suponer una promesa divina de salvación” (Habermas, 2001: 105). También podría considerarse un don el sentido de pertenencia a un pacto universal o anticipación “de una comunidad indefinida de comunicación”, es algo que, a la vez, “se nos concede” y “se nos exige” (Habermas, 2001: 104).

Esta dependencia de los seres humanos respecto de factores que no pueden controlar exige como contrapartida una actitud de humildad y paciencia y

expectación, que es el correlato de la actitud del que espera la venida del Reino de Dios. Es una consecuencia de la pertenencia a la comunidad ideal de comunicación, que los expone “al movimiento de una trascendencia desde dentro” sobre la cual no se puede ejercer un señorío, así como el hacer uso de la palabra no nos convierte en “señores de la estructura del lenguaje (o del *logos*)” (Habermas, 2001: 104). Esta trascendencia no ofrece la seguridad de la que se apoya en una intervención divina, sino una esperanza que sostiene en el camino a quien procura vivir en la solidaridad y la justicia para los demás. Las intuiciones morales que los guían se sostienen en razones cuya fuerza motivacional es muy débil (Habermas, 2001: 106), y cuya fuerza vinculante no puede expresarse en términos ontológicos ni epistemológicos, “se encuentra únicamente refrendada por la falta de opción alternativa a una praxis en la que ya se hallan inmersos los sujetos socializados comunicativamente” (Habermas, 2001: 148s).

Por último, el proceso de desmitologización y de reapropiación de la religión que, caracterizando al pensamiento de Horkheimer y Adorno, encuentra su expresión en la filosofía de Habermas, lleva a los miembros de la comunidad de comunicación a asumir hasta el fondo la propia responsabilidad en la historia, evitando refugiarse pasivamente en la espera de la intervención de Dios como una forma de comodismo o temor (enterrar el talento). No obstante, este aspecto está en tensión con la conciencia de la finitud humana. Hay que hacer todo lo posible, sabiendo que nunca será suficiente:

“En ocasiones he formulado una intuición que una y otra vez me ronda la cabeza. Se trata de la siguiente: si los progresos históricos consisten en atemperar, eliminar o impedir los sufrimientos de una creatura susceptible de merma y quebranto; y si la experiencia histórica enseña que a los progresos finitamente conseguidos les va pisando los talones una amenaza de catástrofe capaz de corroerlos, entonces cabe sospechar que el balance de lo soportable sólo cabe mantenerlo si, por mor de progresos posibles, ponemos en juego todas nuestras fuerzas. Quizá sean esas sospechas las que a una praxis privada de sus certezas no pueden proporcionarle una completa confianza, pero sí una esperanza” (Habermas, 2001 107)

5. Conclusiones y preguntas

Si nuestra hipótesis de trabajo ha sido validada por los apartados precedentes, podemos afirmar que Habermas ve en el judaísmo tres condiciones que, asumiendo las cargas cognitivas correspondientes, pueden ser expresadas en términos plurales contemporáneos y pueden servir para nuestras discusiones morales, jurídicas y políticas. En primer lugar, porque el judaísmo significó un modelo de ruptura con el fundamento místico de la autoridad y de secularización de las discusiones públicas. Además, el criterio de universalización en esa tradición se impuso como una norma que al mismo tiempo implicaba separar los aspectos intracomunitarios de las normas universalmente vinculantes. Finalmente, la idea de justicia conlleva atender a los sufrimientos y necesidades históricamente verificables, así como mantener vigente un ideal de relaciones interhumanas plenas, que funciona como criterio que supera los límites históricos. Estos dos elementos vinculados con la justicia muestran el modo en que Habermas valora la racionalidad inherente a la memoria y al modo en que puede secularizarse el tipo de relación acabada que portaba la antigua idea mesiánica.

Habermas realiza lo que propone. Para que el potencial semántico de las tradiciones religiosas pueda encontrar su lugar en una sociedad intercultural, hace falta que dichos potenciales puedan ser explicitados conceptualmente y propuestos al diálogo en la sociedad comunicativa. Recoge las riquezas de la tradición judía, y con la ayuda de la pragmática del lenguaje de Peirce, las expresa procurando dar una respuesta a los anhelos de solidaridad y justicia que anidan en el corazón humano.

Pero subsisten preguntas relevantes. ¿Qué debe suceder en discusiones prácticas cuando las mediaciones religiosas adscriben a las descripciones científicas empíricas una valoración determinada radicalmente diversa a las provistas mayoritariamente por personas no religiosas? Además, y más allá del plano motivacional, ¿qué tipo de exigencia operan en los discursos prácticos aspectos como el igualitarismo universalista de derechos o la expectativa mesiánica, de modo que no devuelva a un modo de creencia o esperanza análogas a las religiosas? ¿Acaso subsiste secretamente en la filosofía secularizada un modelo de expectativas todavía vinculados a la religión? Si de

lo que se trata es de desentrañar los potenciales semánticos de los conceptos religiosos expresándolos en términos de la comunidad de comunicación, cuya fuerza motivacional es muy débil, ¿no se convierte el filósofo en una voz que, en definitiva nadie escucha, porque resulta ininteligible, especialmente para los menos ejercitados en agudas disquisiciones?

Notas

1. Quizás la expresión más significativa haya sido *Deutschtum* und *Judentum* de Hermann Cohen.
2. Esto es notablemente valioso en tanto limita la potestad de quienes por jerarquía o inspiración directa pretenden establecer una norma o interpretación, y señala la necesidad de un proceso de discusión – inagotable para el judaísmo – respecto de la misma. De allí que a pesar de las reticencias de Habermas respecto de Levinas, pueda entenderse en qué sentido éste sostiene todavía un modo de racionalismo y puede afirmar que hay que “Amar la Torá más que a Dios” y que las exigencias morales son consistentes sólo si también dan respuesta a las “legítimas exigencias del ateísmo” (Levinas, 2005: 171s). Esto lo destaca Habermas en la obra de Derrida, y encuentra que esa presencia judía es una salvaguarda contra la mística neopagana de Nietzsche y Heidegger, ya que mantiene una tensión ética práctica constante, al tiempo que separa la racionalidad humana que busca comprender sus deberes del impulso sacralizador y el ordenamiento carismático nacido del vínculo “directo” con lo sagrado (Habermas, 1993: 222).
3. Aquí Mendieta parece poner como equivalentes la “crítica” y la “anamnesis”. Tanto en la Biblia como para la tradición cristiana, la “memoria” no se identifica con la crítica, sino que se realiza a través de gestos y palabras con las cuales los creyentes recuerdan y “le recuerdan a Dios” lo que hizo en la historia del Pueblo, para que lo realice nuevamente, y a través de los ritos se incorporan y participan en las grandes gestas liberadoras de Dios que han sido narradas por las palabras. El ejemplo por antonomasia es la celebración de la Pascua Judía y Cristiana. Por otra parte, esta mirada secularizadora sobre la memoria de Israel, parece corresponder a lo que dice la Dialéctica de la Ilustración, pág. 230: “ Los judíos no han extirpado la asimilación a la naturaleza; más bien la han superado, conservándola en las puras obligaciones del rito. De ese modo han guardado la memoria conciliadora, sin recaer, a través del símbolo, en la mitología”.
4. En *Teoría de la acción comunicativa I*, la referencia más importante está en una nota al pie, n. 111, Pág. 487, referida a Horkheimer y Adorno: “nos trae la naturaleza a la memoria el modelo de un intercambio, exento de violencia, entre el sujeto y ella”.

Referencias

- Guttman, J. (1994), *Histoire des philosophies juives de l'époque biblique à Franz Rosenzweig*, Paris: Gallimard.
- Habermas, J. (1999), *Teoría de la acción comunicativa I* (trad. de Manuel Jiménez Redondo), Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1992), *Teoría de la acción comunicativa II* (trad. de Manuel Jiménez Redondo), Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1993), *El discurso filosófico de la modernidad* (trad. de Manuel Jiménez Redondo), Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1999), *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (trad. de José Luis Etcheverry), Madrid: Cátedra.
- Habermas, J. (2001), *Israel o Atenas* (trad. de Eduardo Mendieta), Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (2006), *Entre naturalismo y religión* (trad. de Pere Fabra, Daniel Gamper, Francisco Javier Gil Martín, José Luis López de Lizaga, Pedro Madrigal y Juan Carlos Velasco), Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (2007), *Identidades nacionales y postnacionales* (trad. de Manuel Jiménez Redondo), Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (2011), "Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política", en E. Mendieta y J. Van Antwerpen (eds.), *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid: Trotta.
- Horkheimer, M., Adorno, T. (1998), *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos* (trad. de Juan José Sánchez), Madrid: Trotta.
- Karady, V. (2000), *Los judíos en la modernidad europea. Experiencia de la violencia y utopía*, Madrid: Siglo XXI.
- Levinas, E. (2005), *Difícil libertad* (trad. de Nilda Prados), Buenos Aires: Lilmod.
- Lewkowitz, A. (1935), *Das Judentum und die geistigen Strömungen des 19. Jahrhunderts*, Breslau: Olms.
- Rotenstreich, N. (1990), *Aufklärung und Haskala in jüdischer und nichtjüdischer Sicht*, Tübingen: Niemeyer.