

LA REFORMA DE HABERMAS

Por
Quentin Skinner

Traducción de
Magdalena Holguín



DIEGO MAZUERA. "El Señor Beligerante". Frotado. 100 x 70 cms. 1976.

Dentro del creciente volumen de estudios dedicados a la filosofía social de Jürgen Habermas y otros miembros de la Escuela de Francfort, el libro recientemente aparecido del profesor Raymond Geuss, *La idea de una teoría crítica*, se destaca como una contribución de excepcional originalidad e interés. Aún cuando sus críticas son penetrantes, simpatiza básicamente con el autor. La presentación de los argumentos, no siempre claros, de Habermas, tiene una textura extraordinariamente densa pero

siempre lúcida. Se basa, sin duda, en un amplio estudio de todos los escritos pertinentes a pesar de ser notablemente concisa. Por estas razones, ofrece un excelente punto de partida para la reconsideración de la "teoría crítica" de Habermas en su conjunto. ¿Qué tipo de teoría intenta construir Habermas, y qué debemos pensar de ella?.

Aun cuando Habermas se ha dedicado recientemente a elaborar una reformulación general de sus ideas, el material disponible en lengua inglesa es ampliamente suficiente para permitir al menos una evaluación preliminar de su trabajo. La estructura general de su teoría fue delineada originalmente en los dos libros publicados a finales de los años sesenta, traducidos como *Teoría y Práctica* y *Conocimiento e Interés*. A continuación, aparecieron una serie de ensayos recogidos en *Hacia una sociedad racional*, donde Habermas esboza algunas de las implicaciones políticas de su posición; posteriormente, en *Crisis de Legitimación*, presenta un análisis más riguroso de los problemas enfrentados por las sociedades capitalistas avanzadas. Finalmente, la reciente preocupación de Habermas por problemas técnicos de filosofía del lenguaje puede encontrarse en *Comunicación y evolución de la sociedad*, un conjunto de ensayos posterior que refleja asimismo el otro tema principal de sus últimas investigaciones -el estudio histórico de la formación y desarrollo de las ideologías.

Al igual que otros teóricos de la Escuela de Francfort, particularmente Herbert Marcuse, Habermas parte de la observación que en las modernas sociedades industrializadas vivimos una forma de existencia social "unidimensional" y carente de libertad. Nuestra experiencia de la represión, afirma repetidamente en *Conocimiento e Interés*, genera un "sufrimiento inequívocamente identificable", y éste, a su vez, nos suministra tanto la ocasión como la justificación para intentar el desarrollo de un tipo de ciencia social "crítico" y "reflexivo".

Hasta aquí nos movemos en terreno conocido. Desde Rousseau, quien declara en la página inicial del *Contrato Social* que "El hombre ha nacido libre y en todas partes se halla encadenado", los teóricos sociales de las más diversas tendencias se han lamentado de la forma en que

la moderna sociedad de masas tiende a frustrar nuestros impulsos naturales y creativos. Marx, en sus primeros escritos, enfatizaba ya el poder del capitalismo para alienarnos de nuestro trabajo y sus productos, de nuestra verdadera naturaleza, y de la humanidad. Tocqueville y John Stuart Mill insistían igualmente en el hecho de que el avance de los gobiernos democráticos conllevaba la correspondiente erosión de la libertad y la espontaneidad individuales. Con aún mayor elocuencia se expresó Max Weber - a quien recientemente retoman Michel Foucault y sus discípulos - sobre la "jaula férrea" en la que estamos aprisionados a causa de las exigencias de un modo de vida tecnológica y burocráticamente organizado.

Habermas se aparta, sin embargo, de esta tradición de pensamiento en cuanto procede a asignar la responsabilidad por nuestra falta de libertad. Las restricciones a que estamos sometidos, afirma, no nos han sido principalmente impuestas por fuerzas coercitivas externas: nosotros nos las imponemos inconscientemente. Como la fórmula en la sección final de *Teoría y Práctica*, "las relaciones prevalentes de poder" logran mantener su ascendencia sobre nosotros sólo por no haber "sido aclaradas".

La argumentación que lleva a Habermas a esta conclusión comienza con un recuento de lo que denomina "creencias legitimadoras".

Por estas entiende -como lo aclara en *Crisis de Legitimación* especialmente- las normas y actitudes que integran nuestra "visión del mundo" o "conciencia social", y nos inducen a considerar como legítimo, o al menos a aceptar como necesario, un sistema de instituciones y prácticas de carácter altamente represivo. (Habermas tiene en mente no sólo el engranaje de control político, sino la totalidad de la disciplina de trabajo de las sociedades industriales). Argumenta luego que la "forma de conciencia" mediante la cual suscribimos este sistema coercitivo se encuentra ideológicamente distorsionada. Es -como prefiere enunciarlo- un caso de "falsa conciencia". Como resultado de ella, somos llevados a defender un conjunto innecesariamente restrictivo de convenios sociales y a participar en él, guiados por la impresión errada de que son indispensables para nuestro bienestar. Esto significa no sólo que llevamos vidas frustradas, desprovistas de importantes potencialidades humanas; significa igualmente que nos imponemos estas frustraciones puesto que son atribuidas a la actividad de nuestra falsa conciencia.

¿Pero qué significa describir una forma de conciencia como falsa? Como bien lo demuestra con gran agudeza Geuss en un convincente capítulo de su libro, el significado de este elemento central del análisis de Habermas está lejos de ser evidente de suyo, y los diversos intentos de Habermas por clarificarlo sólo aumentan su dificultad.

Habermas parece dar a entender a veces que la función de preservar el orden coercitivo tiene como efecto inelu-

dible el distorsionar de tal manera nuestras creencias que presentan falsamente el mundo social. Esto parece ser lo sugerido al final de *Teoría y Práctica*, donde habla del intento de la Ilustración de desarraigar "la falsa conciencia de una época, anclada en las instituciones de una falsa sociedad, conciencia ésta que a su vez aseguraba el interés dominante". Pero, inclusive si concedemos que nuestras creencias tienen el efecto de sostener tales intereses, por qué se seguiría de ahí que deban ser erradas?. Un conjunto de creencias puede, por ejemplo, utilizarse para defender un orden injusto, desviando simplemente la atención de las injusticias, sin que ninguna de las creencias en cuestión sea necesariamente falsa. (Un recuento del papel jugado por la monarquía en la sociedad británica contemporánea puede explicarse en este sentido). Y si esto es posible, es claramente falaz concluir que el carácter ilusorio de nuestras creencias deriva sencillamente de su función de sostener estados de hecho opresivos.

Generalmente, sin embargo, Habermas presenta una línea de argumentación completamente diferente. La falsedad de nuestra conciencia actual, suele afirmar, surge de la forma como la hemos adquirido. Pero también esta idea está lejos de ser transparente, y cuando busca explicarla Habermas parece confundirse de nuevo.

Algunas veces argumenta -especialmente al final de *Crisis de Legitimación* -que la conexión entre la "génesis" y la falsedad de nuestras creencias puede ser aclarada invocando lo que llama "el modelo de supresión de intereses generalizables". El modelo se ocupa de aquellas creencias que se originan dentro de clases sociales particulares -por ejemplo, la creencia burguesa en la justicia de las relaciones mercantiles- y sirve sus intereses. Si sucede que la clase en cuestión es, para usar el término de Gramsci, "hegemonal" - no sólo económicamente dominante sino capaz de proyectar su visión del mundo sobre la sociedad- sus miembros pueden estar en condiciones de suprimir percepciones rivales y hacer aparecer como si sus propias creencias de hecho sirvieran para defender los intereses generales de la sociedad. Cuando esto sucede, concluye Habermas, el resultado será una "forma ideológica de justificación" y por consiguiente, una instancia de falsa conciencia.

De nuevo, sin embargo, el argumento no parece demostrar lo que pretende. Como lo señala Geuss, "la forma de conciencia en cuestión no se critica en virtud de su origen, sino en virtud de la "falsedad" que probablemente posee como resultado de este origen. Su origen en las experiencias particulares de una clase social particular será entonces, en el mejor de los casos, un indicador más o menos confiable de que la forma de conciencia presentará un interés particular de clase como el interés general". En breve, el argumento de Habermas no logra establecer ningún vínculo directo entre la génesis de nuestros pensamientos y su supuestas falsedad.

En otros lugares, sin embargo, Habermas sugiere una relación diferente y más complicada entre el origen y el

carácter ilusorio de nuestras creencias. El seguimiento de este análisis alternativo nos llevará al centro de su teoría de la falsa conciencia. Debemos comenzar con la situación “contrafáctica” que Habermas denomina “la situación ideal de discurso”. Es este su neologismo más conocido, y es fundamental en la estructura de su teoría crítica. Pero no resulta fácil, especialmente para quien deba confiar en traducciones, llegar a una comprensión exacta de este elemento dentro de su pensamiento. La exposición más clara del mismo aparece en *Theorie der Gesellschaft*, del cual no hay versión inglesa. Y aún cuando Geuss cita y discute el texto, su explicación es demasiado breve y elíptica para considerarse una introducción útil. El libro recientemente aparecido del profesor Thomas McCarthy, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, nos permite, sin embargo, disponer de una valiosa información adicional sobre este punto. McCarthy ofrece la exégesis más completa de las ideas de Habermas publicada hasta el momento en lengua inglesa, y presenta una visión admirable de todos los aspectos de su obra que culmina con un delineamiento excelente de la teoría de la “pragmática universal” o “discurso ideal”.

Como lo indica McCarthy, este elemento de la teoría de Habermas tiene por objetivo validar dos tesis interrelacionadas. La primera es que existe un conjunto único de circunstancias bajo las cuales únicamente es racional para alguien adquirir una creencia legítimamente. La otra pretensión, más específica, es la de que estas circunstancias deben ser aquellas de la comunicación y el discurso ideológicamente no distorsionado (y por consiguiente, “ideal”). Con esto quiere decir Habermas que nuestras creencias normativas sólo pueden ser racionalmente formadas en condiciones de un debate absolutamente libre e ilimitado, en el cual todas las partes integrantes de las instituciones y de las prácticas que se instituyan deben estar en capacidad de reconocer que están consintiendo libremente a su establecimiento, bajo condiciones en las cuales las únicas constricciones serían las derivadas de los que Habermas, de forma bastante optimista, llama “la fuerza peculiar del mejor argumento”.

A primera vista pueden parecer estas tesis extrañas y arbitrarias; de hecho Habermas no hace otra cosa que actualizar uno de los más conocidos recursos conceptuales, asociado con las discusiones tradicionales del “contrato social” en el pensamiento político. Es cierto que en su presentación más reciente del caso -como en el ensayo inicial de *Comunicación y la evolución de la sociedad*- ha comenzado a embellecer sus análisis mediante referencias, largas y algo simplistas, a la actual filosofía del lenguaje, especialmente a la teoría de los actos lingüísticos de J.L. Austin.¹ Pero, en esencia, su sugerencia básica sigue siendo estrictamente análoga a la idea de un “esta-

do de naturaleza”, desarrollada por pensadores como Locke y Rousseau, y revivida por discípulos confesos, de dicho enfoque, tales como John Rawls en *Una teoría de la justicia*. La propuesta consiste sencillamente en que si las instituciones potencialmente represivas han de ser consideradas como legítimas, debe ser posible imaginar su creación en condiciones de libertad e igualdad, y su aceptación mediante el libre consentimiento de todos aquellos a quienes puede afectar posteriormente su funcionamiento.

Cuando Habermas relaciona esta explicación de la situación ideal en la cual debiéramos adquirir nuestras creencias legitimadoras con las circunstancias actuales en las cuales se dice que las hemos adquirido, (es cuando se siente justificado) para estigmatizar nuestra conciencia social actual como falsa. Las únicas condiciones, ha argumentado, en las cuales hubiera sido apropiado llegar a estas creencias hubieran sido aquellas del libre debate. Pero, insiste, nuestras creencias actuales, de hecho, no fueron formadas de esta manera. Se formaron -aún cuando nuestra conciencia actual nos impida ver este hecho- en condiciones de explícita coerción e imposición. Por ejemplo, no debatimos libremente la aceptación del sistema político o económico en los que nos encontramos. Esto significa que si sólo pudiéramos de alguna manera ser conducidos a una conciencia verdadera de la situación en la cual nuestras creencias fueron realmente adquiridas, percibiríamos de inmediato que son “reflexivamente inaceptables”. Es decir, debemos reconocer que la única razón por la cual continúan ejerciendo su dominio sobre nosotros es porque falsamente creemos haberlas adquirido de una manera apropiada y racional. Esto es, entonces, esencialmente lo que Habermas parece entender por “falsa conciencia”: lo falso es, en primer lugar, nuestra creencia acerca de cómo adquirimos nuestras creencias legitimantes actuales y, consiguientemente, nuestra creencia de que éstas son creencias adecuadas.

¿Pero como podríamos esperar, engañados como estamos, llegar al reconocimiento instantáneo del hecho de que nuestras creencias legitimantes actuales son, sin duda, reflexivamente inaceptables? Aquí es cuando Habermas nos ofrece una salida. El papel de una teoría crítica de la sociedad, afirma, es precisamente aquel de emanciparnos de nuestro estado actual de falsa conciencia, ilustrándonos sobre su causa. O, como prefiere enunciarlo en un pasaje típico al principio de *Teoría y Práctica*, el efecto de la “auto-reflexión”, inducida por una teoría crítica, es que “hace conciente aquellas determinaciones de un proceso auto formativo de cultura y de formación espiritual que determina ideológicamente una praxis contemporánea de acción y la concepción del mundo”.

El proceso de emancipación mediante la teoría crítica tiene lugar, según Habermas, en tres etapas. Al igual que en el psicoanálisis, el primer paso es hacernos conscientes de las determinaciones inconscientes de nuestra

1. Este aspecto del trabajo reciente de Habermas ha sido reseñado y criticado por John B. Thompson en su contribución a la reciente colección, Habermas: *Debates críticos*, una interesante serie de ensayos sobre diversos aspectos de la teoría social de Habermas, junto con una “respuesta a mis críticos” del mismo Habermas - sustancial e imparcial, aún cuando no siempre convincente.

conciencia actual. Llegamos a ver que nuestras actuales creencias legitimadoras de hecho no han sido racionalmente adquiridas y, por consiguiente, que nuestros deseos actuales y los correspondientes modelos de conducta social no coinciden con nuestros intereses reales o humanos. A continuación, dicho reconocimiento pretendidamente nos lleva a un nuevo estado cognoscitivo. En lugar de nuestra falsa conciencia anterior, nos elevamos a una verdadera comprensión de nuestra situación social; en lugar de nuestro engaño anterior, alcanzamos un conocimiento objetivo del mundo social. Finalmente, este conocimiento, se afirma, nos libera. Llegamos a ver que no hay razón alguna para aceptar nuestras actuales creencias, ni el orden social defendido por ellas. Esto, a su vez, nos libera del cautiverio de nuestro mundo social existente, exonerándonos de nuestras frustraciones actuales y permitiéndonos disfrutar una vida "verdadera, libre y justa".

¿Qué debemos pensar de este esquema tripartito de emancipación mediante iluminación? Entre los científicos sociales de inclinación empirista, la primera etapa ha sido denunciada comúnmente a causa de sus supuestas implicaciones autoritarias. Habermas sostiene, en efecto, que aún cuando no deseemos renunciar a nuestro modo de vida actual, sería racional hacerlo. Pero, ¿no equivale esto a la pretensión de saber, mejor que nosotros mismos, qué es lo mejor para nosotros? ¿Y no es esto una forma, intolerable a la vez que evidentemente peligrosa, de paternalismo?

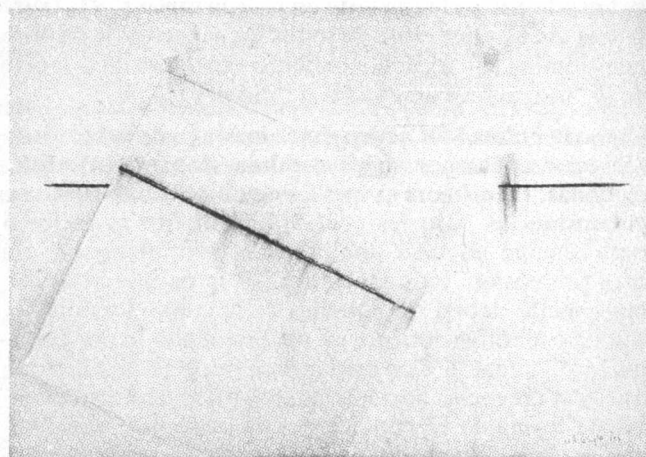
Como lo demuestra Geuss en un magnífico capítulo sobre "intereses reales" tales objeciones se apoyan sólo en la complacencia. Suponen, a la manera de Hume, que "la razón es y debe ser tan sólo la esclava de las pasiones", y que, por consiguiente, para nosotros sólo tiene sentido hablar de estar motivados por nuestros deseos actuales. Pero uno de los aspectos más válidos de toda teoría social basada en el concepto de los intereses reales es que centra en las limitaciones inherentes a este tipo de subjetivismo, y nos recuerda que no hay nada objetable en el hecho de que otra persona me sugiera que puedo tener buenas razones para actuar en contra de mis deseos actuales, e inclusive de mis intereses percibidos.

Para evidenciar esta posibilidad, Geuss sugiere que comencemos por considerar la idea de necesidades humanas. El concepto de una necesidad, se admite, no es un concepto determinado; puede darse, sin embargo, una definición aproximada de él apelando a la idea del funcionamiento efectivo. Decir que todos necesitamos alimento es decir que si no logramos obtenerlo, eventualmente dejaremos de funcionar efectivamente. Ahora bien, es posible que yo no sea conciente de algunas de mis necesidades, o que no pueda reconocer -a causa de alguna deficiencia en mi facultad de razonamiento- que necesito actuar de determinada manera para lograr algunos de mis objetivos deseados.

Pero cuando esto sucede, mis necesidades dejarán de tener una relación adecuada con mis motivaciones. Como

resultado de esto, es posible que no encuentre razón alguna para realizar ciertas acciones, cuya realización es, sin embargo, esencial para la preservación de mi bienestar. Y en estas circunstancias, (que son, por lo demás, bastante comunes y describen, por ejemplo, la situación de aquellos que consultan a los médicos), la sugerencia de que un observador externo pueda estar en mejores condiciones para ilustrarme sobre lo que debo hacer, y especialmente indicarme que sería racional actuar en contra de mis deseos actuales, no es de manera alguna objetable.

La posibilidad de una disyunción aún mayor entre lo que deseo y lo que racionalmente debiera hacer surge cuando consideramos el concepto de intereses. El tratamiento que da Geuss a este tema refleja la influencia -genero-



MARY ANN VAUGHAN. Sin título. Técnica mixta sobre cartón. 74 x 104 cms. 1979.

samente reconocida- de la sutil discusión de este problema presentada por Albert Hirschman en *Las pasiones y los intereses*. El tipo de casos examinados por Geuss, es aquel en el cual, a causa de varios errores de juicio - que a su vez pueden ser causados por factores tales como la obstinación, el autoengaño, o la falsa conciencia- insisto en actuar según mis deseos inmediatos aún si al hacerlo comprometo los intereses que mejor me convendrían. Para tomar (como lo hace Geuss) un ejemplo obvio aunque simplificado, puedo insistir en satisfacer mi deseo de pasar los días tomando ginebra, aún cuando pueda ser inequívocamente contrario a mis intereses permitir que este deseo motive mi conducta. Ciertamente, es este otro tipo de situación en el cual tiene sentido argumentar que un observador comprensivo puede estar en las mejores condiciones para liberarme de mis tendencias autodestructivas, induciéndome a reflexionar sobre mis deseos y a someterlos a un juicio más sensato.

Finalmente, existiría una tercera y más dramática posibilidad, aún cuando Geuss no la menciona. Puede haber razones objetivas para actuar, en el sentido de acciones

que yo debiera realizar porque existen buenas razones para hacerlos aún si encuentro, después de la más fría y completa reflexión, que no tengo deseo alguno de realizarlas. Habermas considera esta posibilidad tan sólo superficialmente, y de manera aparentemente contradictoria. En su discusión sobre Kant y Fichte en *Conocimiento e Interés*, se ve tentado por la idea de que pudiera existir un “interés puro de la razón”, tal que sería posible y apropiado llegar a estar motivado por la razón misma. Pero cuando, en el último capítulo de la misma obra, se refiere al paralelo entre la teoría crítica y el psicoanálisis, parece argumentar que, puesto que mis razones para actuar deben ser reflexivamente aceptables, es indispensable para el programa de emancipación a través del conocimiento, que mis intereses reales coincidan en algún momento con lo que considero mis deseos.

No obstante, otros filósofos que se ocupan de la moral y de la sociedad han sido más audaces, buscando defender la idea de razones objetivas para la acción, al estilo clásico kantiano.

Martin Hollis lo hace en *Modelos de Hombre*, y una concepción análoga permea la totalidad del importante trabajo de Thomas Nagel en filosofía moral, como se puede apreciar en el capítulo final de su brillante e imaginativa colección de ensayos reciente, *Preguntas Mortales*. Para Nagel, la idea de comportamiento moral incluye esencialmente nuestra capacidad de llegar a las razones de actuar mediante la consideración, desde un punto de vista impersonal, de cuáles acciones llevarían al bien mayor. La finalidad de lo anterior, como la explica Nagel, es la de llegar a estar motivado no sólo “sobre la base de la vida del agente, su papel en el mundo, y su relación con los demás”, sino más bien garantizar que “las propias decisiones deban ser verificadas en última instancia desde un punto de vista externo, respecto del cual se es sólo una persona entre otras”.

Existe, pues, un amplio espectro, a pesar de las clamorosas dudas de los científicos sociales empiristas, para el desarrollo de las sugerencias relativas a los intereses humanos propuestas por Habermas y por otros miembros de la Escuela de Frankfurt: la sugerencia de que pueda ser racional el buscar trascender nuestros deseos actuales y los modelos correspondientes de comportamiento social. ¿Pero qué puede decirse de la segunda tesis de Habermas, relacionada con la anterior, donde sostiene que si logramos sobrepasar nuestra falsa conciencia de esta manera, el resultado será alcanzar un nuevo estado cognoscitivo, un estado en el cual nuestro engaño será reemplazado por un genuino conocimiento social?

No es difícil explicar por qué Habermas se siente obligado a hablar de forma tan ingenua sobre el “conocimiento social”, pues lo ve como la única respuesta posible a la amenaza de lo que él llama “positivismo”. Según Habermas, el positivismo es aquella doctrina que sostiene que todas las formas de conocimiento poseen la misma estructura lógica, y que dicha estructura se evidencia en la práctica de las ciencias naturales. Al positivista se atribuye

entonces la idea alarmante según la cual los modos de razonamiento que no produzcan proposiciones “que permitan la deducción de hipótesis legaliformes”, puede producir únicamente proposiciones no cognoscitivas sobre las cuales no puede haber argumentación racional alguna.

Como lo explica en *Conocimiento e Interés*, Habermas piensa que dichas tesis positivistas se encuentran enormemente difundidas. Esto en sí mismo es bastante sorprendente. Es difícil pensar en algún filósofo vivo que sucumba la opinión, obviamente absurda, de que toda proposición imposible de fundamentar científicamente deba representar tan sólo la afirmación de una preferencia arbitraria. Aún más sorprendente es constatar hasta qué punto concuerda Habermas con el positivismo que ataca, pues acepta que para impedir que nuestras creencias normativas sean descartadas por irracionales y subjetivas, necesita establecer que constituyen una forma auténtica de conocimiento que “la autocomprensión positivista de las ciencias nomológicas” -las ciencias preocupadas por establecer leyes verificables- ha pasado por alto erróneamente.

Como resultado de lo anterior, Habermas fundamenta la totalidad de su teoría crítica en un ímpetu de fantasía epistemológica extremadamente ambicioso. Piensa que puede demostrar (aun cuando de hecho sólo lo afirma) que existen tres formas, categóricamente diferentes, de conocimiento, y no sólo aquella que el positivismo ha admitido como única. Al final de *Conocimiento e Interés* se encuentran formuladas. Existe, claro, está, el conocimiento técnico suministrado por las ciencias nomológicas. Pero existe, asimismo, una forma de conocimiento “hermenéutico” (aquí se evidencia la influencia de Hans-Georg Gadamer) supuestamente derivado del estudio de la acción social y de la interpretación de los textos. Finalmente, trascendiéndolas, estaría la forma de conocimiento autoreflexivo contenida en teorías críticas tales como las de Marx, Freud y Habermas mismo. El resultado final de la clasificación es, entonces, la tesis de que, con el surgimiento de las teorías críticas del hombre y de la sociedad, hemos alcanzado nada menos que un nuevo tipo de cognición, una forma auténtica de comprensión previamente desconocida para los epistemólogos.

No obstante, como la señala Geuss, la preocupación de Habermas con las categorías del conocimiento y de la verdad conlleva agudas e innecesarias dificultades. En primer lugar, la distinción básica entre conocimiento y preferencia arbitraria es evidentemente exagerada. Como lo observa Geuss, “la decisión de comer cuando se está hambriento no es arbitraria -no podría haber decidido más bien ir a nadar- pero esto no hace del comer una forma de conocimiento”. Más seriamente, podría objetarse que Habermas es poco convincente cuando intenta explicar cómo es posible, limitados como estamos, por nuestros conceptos y cánones de evidencia locales, abarcar una entidad trascendental tal como la verdad so-

bre sociedad buena misma. Su respuesta es que accedemos a verdades semejantes en la "situación ideal de discurso", y que la validez universal de las mismas está garantizada por el hecho de que esta situación está libre de todo supuesto local o particularidad cultural.

¿Pero cómo puede Habermas confiar en una teoría tan elevada de la racionalidad humana? Aún la caridad interpretativa de Geuss lo abandona momentáneamente en este punto, y se permite un mínimo de comprensible ironía. ¿Querría Habermas realmente afirmar que *todos* en la situación ideal de discurso, llegarían exactamente a los mismos juicios tanto morales como cognoscitivos? ¿Podría incluir "egipcios pre-dinásticos, siervos franceses del siglo XIX, indígenas Yanomanos de principios del siglo XX" exactamente en los mismos términos relativamente a los otros y a nosotros? ¿Es realmente plausible suponer que todos convendríamos en qué es coerción y qué verdadera libertad? ¿Qué posibles fundamentos habría para semejante creencia? Como concluye Geuss, de manera bastante mordaz, lo único que parece poder ofrecernos Habermas en este punto crucial de la argumentación, es "una deducción trascendental de una serie de hechos inexistentes".

Finalmente, llegamos al tercer eslabón de la cadena argumentativa de Habermas, su tesis de que la adquisición del conocimiento social a su vez nos hará libres. Es en este punto donde tiende a recalcar más explícitamente el paralelo entre la teoría crítica y el psicoanálisis. Sugiere que al reconocer las fuentes, y por consiguiente, la irracionalidad de nuestras creencias actuales, nos liberaremos de su dominio, quedando en libertad de vivir nuestras vidas de acuerdo con nuestros intereses reales o humanos. El conocimiento de sí es, al igual que en Freud, la llave de la libertad.

Puede arguirse, sin embargo, que este pretendido paralelo introduce una simplificación perjudicial en la argumentación de Habermas. En el psicoanálisis, el intento de superar la represión se entiende básicamente como una lucha conmigo mismo, como un esfuerzo por poner al descubierto mis verdaderas motivaciones y ordenarlas de nuevo de manera más satisfactoria. Pero en la teoría crítica, como lo enfatiza el mismo Habermas, la raíz causal de nuestra represión se encuentra en las instituciones y prácticas que erróneamente damos por legítimas y que por consiguiente nos imponemos. Estos le añade al menos dos dificultades al argumento. A menos de que la sociedad en que vivimos sea excepcionalmente homogénea, siempre existirá la embarazosa posibilidad de que, aun cuando yo pueda llegar a reconocer una institución dada como ilegítima, esta misma institución pueda continuar defendiendo los intereses reales de otros ciudadanos. El respaldo a las actividades de dicha institución no es necesariamente una instancia de la falsa conciencia. Más aún, inclusive en el caso de una institución que tenga el efecto de reprimir los intereses reales de todos, es difícil ver cómo la sola percepción de este hecho deba li-

brarnos de su poder. Si una institución ha sido aceptada como legítima durante cierto período de tiempo, ineludiblemente habrá adquirido una vida y un impulso propios que bien podrían permitirle sobrevivir un tiempo considerable aún después de que todos hayan dejado de creer en su legitimidad.

Habermas podría, naturalmente, replicar que él es un revolucionario, y quisiera ver cómo son destruidas las instituciones represivas por aquellos que han penetrado sus intenciones. Sin embargo, Habermas se muestra reticente respecto de esta complementación de su teoría. En *Hacia una sociedad racional*, ataca las "aventuras pseudorevolucionarias" de los estudiantes activistas, y concede tan sólo que "cierta medida de emancipación" podría posiblemente resultar si semejante "activismo" fuera alentado "con precaución". Insiste en colocar todo el énfasis en el poder de la argumentación racional para regular la discusión política de tal manera que se logre eventualmente un consenso, e inclusive, unanimidad. La determinación de tratar la política como un medio de llevar a cabo auténticos debates sobre el interés público, y no sólo competencias entre grupos de interés enfrentados, es ciertamente saludable. Pero para aquellos de nosotros que encontramos difícil suscribir la conmovedora fé de Habermas en la capacidad de la razón para vencer el mal, el resultado de todo el argumento es simplemente el de dejar sin explicación la conexión crucial entre el logro de una iluminación y el proceso de emancipación social.

Leer a Habermas tiene una extraordinaria semejanza con leer a Lutero, excepto que éste último escribía maravillosamente. Ambos insisten en que nuestras voluntades se encuentran esclavizadas por nuestro actual modo irregenerado de vida. Ambos hacen énfasis en que por consiguiente no podemos ver, sino a través de un vidrio, oscuramente, el verdadero carácter de nuestra condición enajenada. Ambos prometen que un cambio interior nos liberará del cautiverio actual y nos llevará a un estado de perfecta libertad. Por encima de todo, ambos confían en "el poder redentor de la reflexión" (en términos de Habermas), y por consiguiente, en nuestra capacidad de salvarnos mediante las propiedades curativas de la Palabra (o del discurso, como prefiere decirlo Habermas). Esta ha sido siempre una visión inspiradora y el impacto subconsciente de imágenes tan familiares como la del pecado y la salvación quizás explique parcialmente la vasta y algo sorprendente popularidad de Habermas. Pero es desconcertante ver en qué forma sus supuestos y su vocabulario solo repiten la historia tradicional de la salvación en términos seculares modernos. Ciertamente, merecemos de nuestros filósofos sociales algo más riguroso que la continuación del protestantismo por otros medios.

The New York Review of Books. Vol. XXIX, No. 15 October 7, 1982.