

ALTERNATIVAS PARADIGMATICAS CONTEMPORANEAS A LA CRISIS DE LA TEORIA DEL CONOCIMIENTO

DIEGO SABIOTE

Con la conciencia clara de lo que supuso la *teoría del conocimiento* en el mundo moderno y las expectativas que se crearon en su entorno, Husserl, Popper, Bollnow y Habermas, desde posiciones filosóficas y metodológicas distintas, creen que una disciplina que levantó tantas esperanzas no puede haber sido totalmente vano, mucho menos cuando en el presente filosófico se detecta un vacío no llenado por ninguna otra disciplina.

Los autores señalados, conscientes de esta situación, se esfuerzan por hallar los cauces de un nuevo replanteamiento de la Teoría del conocimiento que lleven a la recuperación total de la misma. Indudablemente las alternativas a la crisis de la Teoría del conocimiento van a ser muy distintas las de unos pensadores y otros. Pero en cualquier caso, y más allá de las discrepancias, una cosa ha quedado clara en los planteamientos de estos maestros, y es la toma de conciencia de que la Teoría del conocimiento no puede ser descartada de la filosofía sin quedar altamente dañada esta. Y lo que es más, el pensamiento filosófico no puede permitirse el lujo de dejar a la Teoría del conocimiento en un estado de crisis permanente, ya que dicha situación termina carcomiendo y mirando a la misma filosofía.

1. Husserl. La explicación fenomenológica

El final del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX se ven sacudidos por la fiebre positivista, por un lado, y la respuesta historicista, por otro. Ambas posiciones y corrientes ocasionan una gran conmoción en Husserl, obligándole a adoptar una posición de cautela y de crítica. En esta situación nos dirá: «El estado de disgregación en que se encuentra la filosofía actual, con su desorientada actividad, nos da que pensar. Si tratamos de considerar la filosofía occidental desde el punto de vista de la unidad de una ciencia, no puede dejar de reconocerse, desde mediados del siglo pasado, una decadencia con respecto a las épocas precedentes. Dicha unidad se ha perdido, tanto en la determinación del fin como en el conjunto de sus problemas y métodos».¹

La filosofía ha caído en una situación de postración que está exigiendo un espolco en profundidad, una necesidad ineludible de comenzar «de un modo radical», al estilo crítico de como lo hicieran en otro tiempo Descartes y Kant; solo que ahora habremos de estar alerta para evitar los extravíos que no pudieron remediar Descartes y la época posterior.

Husserl toma conciencia de que la filosofía a lo largo de su historia ha carecido de unas bases firmes y seguras. «En ningún momento de su desarrollo, la filosofía pudo cumplir esta exigencia de ciencia estricta, ni siquiera en los tiempos modernos ha avanzado, desde el Renacimiento hasta el presente, con un paso esencialmente uniforme... La filosofía carecía otrora del carácter de ciencia rigurosa; tampoco la significación de dicho carácter había logrado una determinación científica segura»². El problema de las relaciones entre la Filosofía y las Ciencias de la Naturaleza y del Espíritu, de máxima actualidad en el contexto que Husserl lleva a cabo su reflexión, se debe en gran manera al problema anteriormente esbozado. Se requiere, por tanto, según Husserl, «mostrar la concreta posibilidad de la idea cartesiana de una filosofía como ciencia universal a partir de una fundamentación absoluta. La demostración de esa concreta posibilidad, su factibilidad práctica significa la demostración de un comienzo necesario e indubitable y del método también necesario que siempre habrá que emplearse, con el cual al mismo tiempo se predelinea un orden sistemático de todos los problemas con sentido»³.

Solo la filosofía que logre el asentamiento científico propio, entendido este en la línea «de una filosofía como ciencia universal», podía aclarar su ámbito específico como así mismo pondría al descubierto las intencionalidades ocultas e inconscientes que rigen a las ciencias experimentales. «Los conceptos primarios que recorren de un extremo a otro la ciencia toda y determinan el sentido de su esfera de objetos y el sentido de sus teorías, se han originado ingenuamente; poseen horizontes intencionales indeterminados; son formaciones procedentes de efectuaciones intencionales desconocidas, ejercidas tan solo en una prosa ingenuidad».⁴

El camino seguro inequívoco, con el que Husserl se apresta a orientar su pensamiento y que le lleva inequívocamente al establecimiento de una filosofía con suelo firme, es la fenomenología. En Husserl, la fenomenología es, al mismo tiempo, un método y una doctrina, por cuanto la fenomenología se constituye en «el camino y que lleva necesariamente a un conocimiento absolutamente fundamentado en el más alto sentido o, lo que es lo mismo, a un conocimiento filosófico, es el camino del conocimiento universal de sí mismo — primero monádico y luego intermonádico. También podemos decir que la filosofía misma es la prosecución radical y universal de las meditaciones cartesianas, o, lo que equivale a decir lo mismo, un comienzo

to universal de sí mismo, y que ella abarca toda ciencia auténtica y responsable de sí misma». ⁶

El elemento crítico juega un papel preponderante en la filosofía de Husserl. «toda teoría filosófica trascendental del conocimiento, en cuanto crítica del conocimiento, reconduce finalmente a la crítica del conocimiento fenomenológico trascendental (en primer lugar, al de la experiencia trascendental), y esta misma crítica, en virtud de el retorno esencial de la fenomenología sobre sí misma, exige también una crítica».

Si bien la preocupación más arrolladora del pensamiento de Husserl, en una primera lectura, parece decantarse hacia la necesidad de constituir para la filosofía una ciencia rigurosa a través del método fenomenológico, el factor gnoseológico, a la luz de una lectura más serena, reviste la misma altura e importancia. Aún más, método y gnoseología son inseparables en Husserl. En último término, la configuración del método, y en este caso el método fenomenológico, es precedido de una preocupación gnoseológica. «La ciencia de lo radical también tiene que ser radical en su proceder y desde todos los puntos de vista. Ante todo, no debemos parar hasta haber llegado a principios absolutamente claros, es decir, a problemas totalmente claros, hasta haber adquirido métodos trazados en el sentido propio de esos problemas y el campo último de trabajo en que se dan las cosas con claridad absoluta» ⁷. Aun más, si llevamos y apuramos hasta sus últimas consecuencias, en el marco general de sus grandes principios, el método fenomenológico sirve en Husserl de soporte instrumental de la teoría del conocimiento. Dicho esto, no tenemos más remedio que adelantar inmediatamente que la fenomenología no queda reducida a teoría del conocimiento. Las pretensiones de Husserl, aunque decantan su pensamiento en la vía de la superación del psicologismo hacia niveles lógicos trascendentales de tipo kantiano, intentan alcanzar el plano ontológico: «La fenomenología excluye solo toda metafísica ingenua que opere con absurdas cosas en sí, pero no excluye la metafísica como tal» ⁸. Y en otro momento afirma aun más: «La fenomenología trascendental sistemática, plenamente desarrollada sería *eo ipso*, la verdadera y auténtica ontología universal; pero no una ontología meramente formal, sino, al mismo tiempo, una ontología que incluye en sí todas las posibilidades regionales del ser, según todas las correlaciones que les pertenecen». ¹⁰

La filosofía de Husserl va no solo se contenta en dar un método a la filosofía que la saque de su estado de postración, sino que al mismo tiempo intenta recuperar los espacios perdidos y arrebatados por la ciencia. «La fenomenología... está dominada por la necesidad de descubrir todos los horizontes y también todas las diferencias de alcance, todas las relatividades abstractas; en virtud de todo ello, la fenomenología tiene que llegar por sí misma a los sistemas de conceptos que determinan el sentido fundamental de todos los ámbitos científicos». ¹¹

Como puede verse, las pretensiones de absolutez de los positivistas es ahora absorbida por Husserl desde el campo fenomenológico; solo que en el primer caso el punto de referencia básico viene dado desde la ciencia, y en el segundo caso lo pone en la filosofía. La diferencia de una posición y otra, al margen de otras elucubraciones ulteriores, que en este momento no podemos ofrecer, Husserl reivindica y trata de poner en marcha un nuevo método exclusivamente filosófico, y el positivismo se cede a la metodología de la ciencia experimental.

2. Popper. El racionalismo crítico y la vuelta al realismo gnoseológico

Para Popper, la Teoría del conocimiento ocupa un lugar de preferencia dentro de los saberes filosóficos. En este momento, prescindimos y no nos haremos eco de las críticas de Adorno y Habermas a la identificación o, tal vez mejor, la reducción que hace Popper de la Teoría del conocimiento¹². Popper reivindica su condición de filósofo al tiempo que señala inequívocamente el papel que juega la Teoría del conocimiento en el ámbito ancho de la filosofía como asimismo sus dificultades. «Acaso — nos dice Popper — soy lo que se suele llamar un filósofo profesional; como filósofo pienso que el centro de toda la filosofía es la Teoría del conocimiento, Teoría que se ha solido considerar como una de las partes más difíciles de la filosofía».¹³

Asentada y fijada claramente su posición, y ahora independientemente de las conclusiones de los frankfurtianos respecto a la Teoría del conocimiento de Popper, para éste, como nos indicará en una de sus obras más famosas, *Logik der Forschung*, el objetivo de dicho libro «pretendía proporcionar una Teoría del conocimiento y, al mismo tiempo, ser un tratado sobre el método — el método de la ciencia»¹⁴. En esta obra marcara, en unas líneas, lo que significará su proyecto futuro de investigación como así mismo su originalidad en los campos de la Teoría del conocimiento y de la epistemología, como él mismo nos ha señalado. «Esta combinación era posible porque yo consideraba al conocimiento humano como algo que consistía en nuestras teorías, nuestras hipótesis, nuestras conjeturas; como el producto de nuestras actividades intelectuales. Hay, sin duda, otra manera de considerar al «conocimiento»: podemos contemplar al «conocimiento» como un «estado de la mente» subjetivo, como un estado subjetivo de un organismo. Yo preferí tratarlo como un sistema de enunciados — teorías sometidas a discusión. «Conocimiento» en este sentido es objetivo; y es hipotético o conjetural».¹⁵

Popper da a su posición gnoseológica el sello de identidad a sabiendas que discrepa abiertamente con la mayoría de las corrientes gnoseológicas. Cuando ello sucede de forma consciente y en «estas circunstancias hay que disculparse por ser filósofo y especialmente por replantear una trivialidad como el realismo, la tesis de la realidad del mundo»¹⁶. La defensa del realismo gnoseológico, descarta, por parte de Popper, como era de esperar, otras posiciones de gran rango dentro de la Teoría del conocimiento. Allí donde todo parece haberse dicho y hecho, Popper encuentra buenas razones para un nuevo decir y un nuevo hacer. Popper no tiene reparo en recuperar parcelas que han sido duramente batidas y castigadas por el pensamiento. De ahí su carácter provocador y polémico. «Propongo — nos dirá Popper — aceptar el realismo como la única hipótesis sensata. No quiero ser dogmático a este respecto, como a ningún otro, pero creo conocer todos los argumentos epistemológicos fundamentalmente subjetivistas — que se han propuesto en favor de alternativas al realismo: el positivismo, el idealismo, el fenomenalismo, la fenomenología, ...etc. Aunque no me opongo a las discusiones de los ismos filosóficos, considero que todos los argumentos filosóficos que han sido propuestos en favor de esa lista de ismos son, sin duda, erróneos. Algunos son resultados de la errónea búsqueda de la certeza o de fundamentos seguros sobre los que construir. Todos ellos son errores filosóficos típicos en el peor sentido de la palabra: todos derivan de una Teoría del conocimiento equivocada que no resiste una crítica seria».¹⁷

Si bien, a lo largo de su pensamiento, no descarta otras posiciones gnoseológicas, Popper, centrará sus críticas prontamente en el empirismo y el racionalismo,

ya que van a ser estas dos grandes tradiciones las que servirán de inspiración a las grandes posiciones gnoseológicas contemporáneas.

Tanto el racionalismo como el empirismo parten, según Popper, de un error que consiste en la pretensión de alcanzar un punto firme avalador y sustentador del edificio del conocimiento; lo que ha sido denominado como las «fuentes del conocimiento». Para las empiristas la fuente última de todo conocimiento es la observación, la experiencia, mientras para los racionalistas lo es la intuición intelectual de ideas y claras y distintas. Ambas posiciones, según Popper, están equivocadas: «ni la observación ni la razón pueden ser consideradas como fuentes del conocimiento».¹⁸

Las referencias seguras que se han buscado como base de todo conocimiento tienen connotaciones «religiosas», y políticas de corte totalitario. Los pensadores modernos a pesar de sus actitudes de rebeldía no pudieron liberar sus epistemologías de elementos autoritarios. «A pesar de sus tendencias individualistas, no osaban apelar a nuestro juicio crítico, al juicio vuestro o al mío; esto quizás se debía al temor de que ello condujera al subjetivismo o la arbitrariedad. Sin embargo, cualquiera haya sido la razón ciertamente fueron incapaces de renunciar a pensar en términos de autoridad, por mucho que quisieran hacerlo. Solo podían reemplazar una autoridad — la de Aristoteles o la de la Biblia — por otra. Cada uno de ellos apelaba a una nueva autoridad; uno a la autoridad de los sentidos, el otro a la autoridad del intelecto».¹⁹

Dado que según Popper, las fuentes últimas del conocimiento deben ser rechazadas no queda otra tesitura que ofrecer el mismo su alternativa, a saber: «Propongo reemplazar la pregunta acerca de las fuentes de nuestro conocimiento por la pregunta totalmente diferente»: «¿Cómo podemos detectar y eliminar el error?»²⁰ Para Popper, la pregunta tradicional por las fuentes del conocimiento todavía viene planteada por positivistas y otros filósofos que se creen en rebelión contra la autoridad.

La pregunta alternativa de Popper, «¿cómo podemos detectar y eliminar el error?» tiene una respuesta bien precisa: «Críticamente las teorías y presunciones de otros y críticamente nuestras propias teorías y presunciones»²¹. Y en otro momento, Popper aclara aún más «que lo que debemos hacer es abandonar la idea de las fuentes últimas del conocimiento y admitir que todo conocimiento es humano; que está mezclado con nuestros errores, nuestros prejuicios, nuestros sueños, nuestras esperanzas, que todo lo que podemos hacer es buscar a tientas la verdad, aunque esta más allá de nuestro alcance... Si admitimos que no hay autoridad alguna que se encuentre más allá de la crítica, entonces podemos conservar sin peligro la idea de que la verdad está por encima de toda autoridad humana. Y debemos conservarla, pues sin esta idea no puede haber patrones objetivos de la investigación, ni crítica de nuestras conjeturas, ni tanteos en lo desconocido, ni búsqueda del conocimiento».²²

A Popper no le preocupa lo más mínimo el problema de la seguridad y la justificación del conocimiento, sino el aumento de conocimiento y el modo posible de realizarlo. Crítica y Realismo gnoseológico no aparecen contrapuesto, como en otro tiempo, sino armonizados en el pensamiento de Popper. Ambas tienen un mismo objetivo: aumentar nuestro conocimiento y buscar incansablemente la verdad, aun a sabiendas que tanto el conocimiento y la verdad son inalcanzables totalmente. «No podemos pretender alcanzar una certeza absoluta — somos buscadores de la verdad pero no sus poseedores».²³

3. Bollnow. La vía hermenéutica

Otto L. Bollnow comienza su obra *Philosophie der Erkenntnis*²⁴ señalando valientemente el desfase que se ha producido dentro de la Teoría del conocimiento en los ambientes académicos europeos. El auge y el esplendor de dicha disciplina, considerada en otro tiempo pieza básica dentro de los saberes filosóficos, ha pasado a segundo plano, cuando no al olvido. En cualquier caso, el fenómeno de la crisis de la Teoría del Conocimiento es algo ineludible, y que por otra parte nadie cuestiona. «En vastos círculos se la considera superada, o al menos, carente de interés y quien perseverar en ocuparse de ella se expone a que se le reproche no haber comprendido bien los resultados decisivos de la filosofía actual, su «progreso» por así decir».²⁵

Indudablemente, para Bollnow, ciertas posiciones dentro de la filosofía, como la adoptada por pensadores de gran relieve en el ámbito positivista y neopositivista, tienen mucho que ver en esta situación de crisis de la Teoría del conocimiento. Ya que la Teoría de la ciencia desplazaba a aquella y parecía ser que se hacía cargo de dar respuesta a los problemas clásicos del conocimiento dándoles un nuevo enfoque. El nuevo tratamiento tenía el aval de los asombrosos resultados científicos, como asimismo la precisión metodológica en la que se mueven las ciencias naturales.

Bollnow mirando retrospectivamente hacia el pasado de la Teoría del conocimiento y las expectativas y esperanzas que creó en su entorno, entiende que un camino iniciado con tanto optimismo no puede haber sido totalmente vano. Sobre todo cuando detectamos que el hueco dejado por la Teoría del conocimiento no ha sido llenado suficientemente dentro de la filosofía actual. Por tanto, la Teoría del conocimiento está experimentando un nuevo replanteamiento. «Es preciso discernir en él una tarea necesaria y permanente de la filosofía por más que se presente deformada y aún haya extraviado su ruta, percibimos en la situación actual un vacío manifiesto y nos vemos precisados a recapacitar sobre la situación insatisfactoria así originada. Surge entonces la pregunta: ¿A qué obedeció el fracaso de la Teoría del conocimiento tradicional y qué pasos deben darse hacia una reconsideración que retome los viejos problemas y prosiga su estudio de una manera fecunda?».²⁶

El declive de la Teoría del conocimiento vino provocado por varios motivos, entre los cuales uno de ellos ya lo hemos señalado, como es la intromisión de positivistas y neopositivistas en este campo, reduciendo la Teoría del conocimiento a Epistemología o Teoría de la ciencia. Otro de ellos, si bien no se manifestó tan agresivo con la Teoría del conocimiento, no por ello tuvo menos importancia, como es el avance espectacular que se produjo en otras áreas del conocimiento a través de pensadores como Marx, Dilthey, Bergson, Dewey, Heidegger, Gadamer, Freud, Humboldt, Witt, etc. Estos grandes maestros, según Bollnow, nos han enseñado que el conocimiento no se da en un contexto de total pureza y neutralidad, sino que está fuertemente mediatizado desde sus orígenes. Aún más, para Bollnow, no hay un origen, no hay un punto de partida en el conocimiento. Por ello el esfuerzo racionalista como el emprista y los seguidores de ambas posiciones en hallar un punto arquimédico sobre el que edificar un conocimiento definitivamente cierto terminan fracasando siempre. «No hay un camino por el cual podríamos abrigar esperanzas de llegar a un punto arquimédico que permitiera construir el conocimiento de manera segura y sin supuestos. Para el conocimiento no existe un comienzo, un «cero» absoluto, sino que de antemano estamos envueltos en lo «familiar» de una comprensión previa. La inexistencia de un comienzo forma parte de las condiciones inevitables de

todo conocimiento humano»²⁷. Bollnow entiende que una teoría del conocimiento que quiera caminar con paso firme ha de recoger las aportaciones de los autores anteriormente señaladas. Y la mejor vía, que recoge dichas aportaciones aplicadas a la clarificación del conocimiento, es la hermenéutica. La nueva filosofía del conocimiento como gusta denominar Bollnow, rompe el planteamiento chato y de corto alcance de los neopositivistas, como también el planteamiento clásico de la teoría del conocimiento. Con la vía hermenéutica no se trata de hallar «la técnica del pensar correcto, sino de comprender más profundamente el hombre en su pensamiento, penetrando así la necesidad existencial de su comprender, su juzgar y su demostrar en el proceso de su autocreación... Nuestro objeto es la operación del conocer; con más exactitud, las distintas funciones que cooperan en el conocer para la autorrealización del hombre».²⁸

La filosofía del conocimiento de Bollnow está estrechamente unida a la antropología. «Podemos comprender la problemática de una filosofía del conocimiento como una problemática antropológica, o más profundamente, como la propia de la filosofía trascendental»²⁹. Al partir en el conocimiento humano de la comprensión previa tras eliminar el punto de seguridad arquimedico, y adoptar la hermenéutica como la mejor vía para sacar a la teoría del conocimiento de su estado deplorable actual, Bollnow, quiere dejar bien claro como entiende dicha comprensión. Para Bollnow, autores de orientación hermenéutica, entre los que cabe destacar a Heidegger y Lipp, empobrecen la hermenéutica al entender la comprensión previa como algo inmutable. El hombre está realmente sujeto en la cárcel de su inmutable comprensión previa. Para él no hay nada verdaderamente nuevo ni entendemos por ello algo que se salga del marco de la comprensión predelineada o que lo rompa, imponiendo así una revisión radical. Es un mundo cerrado, sin futuro genuino».³⁰

Para Bollnow la comprensión previa hermenéutica ha de ser enriquecida con la experiencia de lo nuevo. De hecho, el círculo del saber se va ensanchando con las nuevas experiencias. Así, pues, hay dos enfoques sobre la comprensión previa: la cerrada y la abierta. La hermenéutica entendida en este sentido puede ser la gran novedad que está exigiendo la teoría del conocimiento actual, cara a aclarar «el conocimiento dentro de la trama total de la vida humanas».³¹

4. Habermas. La Teoría del Conocimiento como Teoría Crítica Social

Habermas ha expuesto los parámetros fundamentales de una teoría del conocimiento en su obra *Conocimiento e interés*. En esta obra, Habermas comienza detectando el estado actual en que se encuentra la teoría del conocimiento, si es que puede hablarse de tal cosa, ya que lo verdaderamente relevante es el conocimiento científico y la ocupación que se hace eco del mismo, *La teoría de la ciencia* de corte positivista. *La teoría del conocimiento* es suplantada por la *teoría de la ciencia*. El positivismo arrojante entiende que no existe otro modo de enfocar el problema del conocimiento que el que viene expuesto en la teoría de la ciencia. Por tanto, la teoría de la ciencia se considera la heredera de la teoría del conocimiento. Solo ella cree estar a la altura de los tiempos y en el camino acertado.

Desde la perspectiva de Habermas, la suplantación de la teoría del conocimiento por la teoría de la ciencia, supone el empobrecimiento cuando no la claudicación de aquella, al menos si tenemos en cuenta los objetivos que persiguió la teoría del conocimiento en los primeros pasos del mundo moderno. Pero en último término, el positivismo y su enfoque gnoseológico es la consecuencia lógica para Habermas.

del estado en que había quedado la teoría del conocimiento, tras los golpes asestados por Hegel y Marx. Por ello mismo, puede decirse que la Teoría del conocimiento llega a los positivistas prácticamente liquidada. Lo paradójico es que a partir de Kant nadie se acercó tanto a la solución del problema gnoseológico como Hegel y Marx. Pero tanto uno como otro se quedaron en el camino sin poder llegar al final del entramado que configura al conocimiento. Hegel y Marx pudieron ganarle la partida al positivismo, especialmente este último, «si hubiera puesto en evidencia que una crítica del conocimiento radicalizada sólo puede llevarse a término en forma de una reconstrucción de la historia de la especie humana; y que, inversamente, una teoría de la sociedad, desde el punto de vista de una autoconstitución de la especie humana en el medio del trabajo social y de la lucha de clases, sólo es posible como autorreflexión de la conciencia «gnoseológica»³². En suma, Marx no supo establecer las distancias de su filosofía crítica y la ciencia, aún más, termina sucumbiendo al polarizar su trabajo crítico en la órbita de la ciencia. En estas circunstancias, el positivismo quedó con las manos libres para considerar a la ciencia en plan absoluto, cuyo modelo referencial ha de ser seguido por todas las áreas que quieran tener un respaldo legítimo.

La categoría esencial, que configura a la nueva teoría del conocimiento que propone Habermas, es la de «interés». Los «intereses del conocimiento» constituyen, en el pensamiento de Habermas, la pieza clave para el desenmascaramiento de la intrusión y suplantación que ha hecho el positivismo de la teoría del conocimiento, al tiempo que apunta inequívocamente a una nueva relación de filosofía y ciencia, y pone sobre el candeleto los secretos o leyes incontestados que rigen todo conocimiento.

Los intereses del conocimiento tienen una triple significación según Habermas: el interés técnico, el interés práctico, y el interés emancipativo. El interés técnico surge de la orientación básica del hombre en relación con la naturaleza. Las ciencias naturales responden a esta orientación Hombre Naturaleza. Las ciencias sirven de mediación y de instrumento al hombre en la transformación de sus condiciones materiales de vida. El interés práctico responde a la relación o interacción de unos hombres con otros. Las ciencias hermenéuticas y las tradiciones culturales vienen dadas como mediación de entendimiento de unos hombres con otros. Ambos intereses juegan un papel decisivo en la reproducción y autoconstitución histórica del hombre. Ahora bien, el interés técnico y el interés práctico del conocimiento, tal y como se han desarrollado históricamente vienen caracterizados en un contexto cuya peculiaridad fundamental es la distorsión y la represión del hombre. De ahí que sólo el interés emancipativo, que nace en estrecha relación con la crítica, puede hacerse eco de la existencia y anomalías de dichos intereses. «Solamente cuando en la categoría de la ciencia crítica se hace visible esta unidad de conocimiento e interés puede verse también como necesaria la correspondencia entre puntos de vista trascendentales de la investigación e intereses rectoros del conocimiento».³³

El interés emancipativo está estrechamente relacionado con las ciencias críticas, tanto en Marx como en Freud hay elementos críticos valiosos que aclaran el interés emancipativo. El psicoanálisis de Freud es tomado por Habermas como modelo de ciencia crítica para aclarar el interés emancipativo del conocimiento. Ya que «Freud ha reconstruido esta conexión de conocimiento e interés como constitutivo para el conocimiento como tal»³⁴. En el psicoanálisis de Freud coinciden teoría y terapia, autoconocimiento y autoliberación. En la reflexión psicoanalítica coinciden conociemien-

to e interés. La curación del enfermo solo es posible si existe estrecha relación entre interés de curarse (liberarse) y autoconocimiento. Este esquema es prolongado hacia la sociedad, hacia una sociedad enferma que necesita de curación, de autoliberación. Desde esta vertiente del interés emancipativo del conocimiento, en la órbita de la *ciencia crítica*, Habermas va a sacar sus conclusiones entre las que destaca la función propia del interés técnico, que no se identifica con el interés emancipativo, aunque aquel debe de estar al servicio de éste, y como al mismo tiempo, el interés práctico es sustituido por el interés emancipativo. De este modo, queda diferenciada claramente la relación de filosofía y ciencia, al tiempo que la filosofía y su función no puede ser otra que la de la crítica.

Con ello se ve la necesidad de una nueva Teoría del conocimiento, o mejor la Teoría del conocimiento solamente puede tener viabilidad si la entendemos como teoría crítica social. Ya que esta nos pone en la vía de comprender los intereses que han reido el conocimiento en el desarrollo histórico del hombre, al tiempo que señala sus distorsiones y sus causas, y afirma los postes referenciales de un conocimiento libre orientado a la emancipación total del hombre.

NOTAS

¹ E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Ediciones Paulinas, Madrid 1991, 3.

² *Ibid.*, 40.

³ E. Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, Editorial Nueva, Buenos Aires, 1993, 41.

⁴ E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, 228.

⁵ *Ibid.*, 229.

⁶ *Ibid.*, 234.

⁷ *Ibid.*, 228.

⁸ E. Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, 308.

⁹ E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, 232-233.

¹⁰ *Ibid.*, 231-232.

¹¹ *Ibid.*, 230.

¹² Cf. Adorno, Habermas, Popper, y otros, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Gedalga Barcelona 1973. También, Habermas, *Conocimiento e interés*, Lumen, Madrid 1987.

¹³ K. Popper, *Ensayos de filosofía de la ciencia*, Lumen, Madrid 1990, 13.

¹⁴ K. Popper, *Responda sin término*, Lumen, Madrid 1991, 114.

¹⁵ *Ibid.*, 114-115.

¹⁶ K. Popper, *Conocimiento objetivo*, Lumen, Madrid 1991, 17.

¹⁷ *Ibid.*, 49.

¹⁸ K. Popper, *Conjeturas y refutaciones*, Paidós, Studio, Barcelona 1983, 74.

¹⁹ *Ibid.*, 38.

²⁰ *Ibid.*, 49.

²¹ *Ibid.*, 50.

²² *Ibid.*, 54.

²³ K. Popper, *Conocimiento objetivo*, 73.

²⁴ La obra original en la española es dos volúmenes: *Philosophie der Erziehung. I. Das Vorwissen der Kindheit* y *Erziehung des Mensch*, W. Kohlhammer, GmbH, Stuttgart, 1990. En español se tradujo en un solo tomo e Introducción a la filosofía del conocimiento, Amorrotu, Buenos Aires, 1996. *Philosophie der Erziehung. II. Das Popper'sche der Habermas*, Weidag, W. Kohlhammer, GmbH, Stuttgart, 1997.

⁷⁵ Cf. Bellows, *Introducción a la filosofía del conocimiento*, II.

⁷⁶ *Ibid.*, 12.

⁷⁷ *Ibid.*, 26.

⁷⁸ *Ibid.*, 35.

⁷⁹ *Ibid.*, 36.

⁸⁰ *Ibid.*, 130.

⁸¹ *Ibid.*, 38.

⁸² F. Habermas, *Conocimiento e interés*, 70.

⁸³ *Ibid.*, 284-285.

⁸⁴ *Ibid.*, 285.