

Trabajo e interacción como intereses rectores del conocimiento

Este trabajo tiene la intención de reconstruir la teoría habermasiana de los intereses del conocimiento en el marco de una fundamentación hermenéutico-trascendental de una teoría del conocimiento que, entre sus múltiples objetivos, atienda también a la necesaria distinción epistemológica entre conocimiento científico y conocimiento posible en general, o lo que es lo mismo, que incluya en sí misma un criterio específico de demarcación entre ciencia y filosofía, superador del positivismo y cientifismo, compañeros de viaje del quehacer filosófico de fines del pasado siglo y comienzos de viaje del quehacer filosófico de fines del pasado siglo y comienzos del presente. Para ello se toma como hilo conductor la noción de intereses del conocimiento, interpretados como condiciones histórico-trascendentales del ser humano, desde los que Habermas va a elaborar una teoría de la evolución social como propuesta alternativa de la genuina filosofía de la reflexión, con el fin de construir una teoría del conocimiento en el horizonte de la filosofía de finales del siglo XX.

Partamos del texto más significativo relativo a una noción general de intereses del conocimiento:

«Llamo *intereses* a las orientaciones básicas que son inherentes a determinadas condiciones fundamentales de la reproducción y la autoconstitución posibles de la especie humana, es decir, al *trabajo* y a la *interacción*. Estas orientaciones básicas miran, por tanto, no a la satisfacción de necesidades inmediatamente empíricas, sino a la solución de problemas sistemáticos en general»¹.

¹ Habermas, J., *Conocimiento e interés (C.I.)*, Versión castellana de M. Jiménez, J.F. Ivars y L. Martín Santos. Revisada por J. Vidal Beneyto. Ed. Taurus, Madrid, 1982, p. 199.

Reparemos en esta afirmación primaria. Se considera que trabajo e interacción poseen el carácter común de ser «orientaciones básicas» del conocimiento y de la acción que, en cuanto tales, han de ser investigadas no desde una perspectiva psicológica o empírica, sino trascendental. Entendido, por tanto, como guía del conocimiento y de la acción, el concepto de interés recoge en sí mismo los dos momentos cuya relación urge aclarar: *conocimiento e interés*.

En el plano del conocimiento empírico, en la experiencia cotidiana de la vida, estamos acostumbrados a observar cómo las ideas sirven a menudo para enmascarar con pretextos legitimadores lo que, de suyo, sólo son motivos reales de nuestras acciones. A ello llamamos racionalización y, desde un punto de vista social, ideología: «En ambos casos, el contenido manifiesto de enunciados es falseado por la irreflexiva vinculación a intereses por parte de una conciencia sólo en apariencia autónoma»². La Sociología del conocimiento sería la disciplina encargada de poner de manifiesto la falsa conciencia que encubre los intereses subjetivo-particulares. Pero a la teoría habermasiana no concierne ese lado de la cuestión, sino que, por el contrario, tomando como punto de mira las condiciones generales de toda posible objetividad, postula unos «intereses fundamentales», como condiciones histórico-trascendentales de toda experiencia posible.

Desarrollaremos esta idea en conexión con las cinco tesis fundamentales que Habermas formula en la carta fundacional de su teoría de los intereses del conocimiento³:

1. Las realizaciones del sujeto trascendental tienen su base en la historia natural del género humano.
2. El conocer es un instrumento de la autoconservación en la medida misma en que trasciende a la mera autoconservación.
3. Los intereses que guían al conocimiento se constituyen en el medio o elemento del trabajo, el lenguaje y la dominación.
4. En la fuerza de la autorreflexión el conocimiento y el interés son uno.
5. La unidad de conocimiento e interés se acredita en una dialéctica que reconstruye lo suprimido rastreando las huellas históricas del diálogo suprimido.

DEL SUJETO TRASCENDENTAL AL MUNDO DE LA VIDA

Ni que decir tiene que la concepción habermasiana del sujeto trascendental pierde toda la dimensión idealista-subjetiva para adquirir una dimensión histórico-social, conservadora del carácter trascendental, y que es

² Habermas, J., *Conocimiento e interés*. Incluido en «Ciencia y técnica como ideología». Versión castellana de M. Garrido. Ed. Tecnos, Madrid, 1984, p. 173.

³ *O.C.*, pp. 174 y ss.

necesario desarrollar a partir de la hermenéutica de los intereses del conocimiento.

En la perspectiva habermasiana es preciso recuperar el sentido profundo de la «teoría» como anclada en las acciones humanas, y, para ello, lo primero que urge hacer es superar el idealismo trascendental kantiano cuyo desarrollo histórico en clave de malinterpretación cientifista dio lugar a lo que Habermas denomina «las fases abandonadas de la reflexión»⁴ y la emergencia del positivismo (A. Comte y E. Mach) o, lo que es lo mismo, el renegar de la reflexión. Pues bien, el nuevo camino que encuentra Habermas para superar el solipsismo kantiano, replanteando su carácter trascendental en clave histórico-social, es la brecha abierta por el método fenomenológico de Husserl en la teoría kantiana del conocimiento.

En un texto de gran alcance creativo de los años 1970-71, titulado «Leciones sobre una fundamentación de la Sociología en términos de teoría del lenguaje»⁵, se pone de manifiesto que la fenomenología husserliana se presta mejor que la filosofía trascendental kantiana para reformular la teoría del conocimiento en términos de «constitución» y convertirla en una teoría de la sociedad. Y ello por dos razones: el giro descriptivo que otorga Husserl al concepto de «constitución» y la teoría fenomenológica del «mundo de la vida».

En efecto, frente a la teoría kantiana de la constitución de los objetos de la experiencia a partir de una síntesis trascendental, cuya estructura expresa las condiciones de posibilidad de todo objeto de experiencia, en conformidad con un único y general modo de objetivación, el giro husserliano tiene como finalidad la descripción fenomenológica de los diversos modos en que los «objetos» se dan en la conciencia trascendental, interpretada ésta no como una conciencia en general anónima, sino como un yo trascendental, particular del observador fenomenológico que ha practicado con éxito el método fenomenológico (epojé y reducción). Así frente a la singular conciencia trascendental kantiana, la descripción fenomenológica abre la posibilidad a la pluralidad de yoes trascendentales. Esta brecha abierta con sus propias armas en el seno mismo de la reflexión trascendental, es el punto de partida para una interpretación científico-técnica de la subjetividad trascendental en clave de «comunidad de investigadores», para una interpretación histórico-hermenéutica en clave de «competencia comunicativa», y para una interpretación crítico-social en clave de «auto-reflexión».

Así pues, tanto Kant como Husserl analizaron la constitución de un

⁴ Cfr. a este respecto mi trabajo «La crisis de la teoría del conocimiento en las 'fases abandonadas de la reflexión'. Interpretación habermasiana». In «A.S.M.» XXII (1987-88), pp. 153-81.

⁵ Incluido en Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Trad. de M. Jiménez Redondo. Ed. Cátedra, Madrid 1989, pp. 19-112. Para la interpretación de la fenomenología de Husserl cfr. especialmente pp. 38-58.

mundo de experiencias posibles, pero mientras que Kant tuvo como punto de mira la objetividad, esto es, la puesta de manifiesto de «las condiciones subjetivas necesarias del conocimiento posible de la naturaleza», y, por tanto, la estrecha conexión entre las bases trascendentales de la experiencia en general y la validez de los enunciados legaliformes de las ciencias físico-matemáticas, Husserl interpretó, por el contrario, el ámbito de las ciencias de la naturaleza no como infraestructura de los objetos de la experiencia posible en general, sino como un producto artificial derivado que sólo podría aclararse si pusiéramos como fundamento el olvidado mundo de la vida. Desde Galileo, las ciencias de la naturaleza para Husserl tienen que ver, en efecto, con una naturaleza que, lejos de ser una síntesis trascendental, no puede sino estar en íntima relación con la experiencia cotidiana, ya previamente organizada en el contexto del mundo de la vida. De ahí que Husserl ponga de manifiesto la estrecha conexión existente entre ciencia y vida, mediante una renovación del sentido de la «teoría pura»⁶.

Reconstruyamos someramente la crítica husserliana al objetivismo científico que identifica al positivismo cientifista y que tiene su fundamento en la creencia de que el mundo puede ser considerado como un universo de hechos cuya conexión legal es susceptible de ser captada mediante descripciones. Ese saber del mundo, supuestamente objetivo, va a estar para Husserl, por el contrario, trascendentalmente basado en el mundo precientífico. Pone así de manifiesto que los posibles objetos del análisis científico se constituyen de antemano en las autocomprensiones de nuestro mundo vital primario. La ciencia está anclada en el mundo de la vida y éste constituye el horizonte de sentido de la realidad científica objetivada. Los objetos científicos no son más que las realizaciones de una subjetividad trascendental que es preciso identificar con el mundo anónimo de la vida, donadora de sentido.

Sólo la fenomenología es capaz de romper con la actitud ingenua y natural de la autocomprensión objetivista de la ciencia, que propugna una conexión empírico-psicológica con los intereses primarios de la vida, abriendo la posibilidad de una actitud contemplativa y rigurosa, a la que otorga la denominación de descripción fenomenológica. Esta representa el nivel más radical de la teoría pura (en sentido tradicional), que tiene la tarea de liberar el conocimiento de la red de intereses vitales, al tiempo que produce, al estilo platónico, una cultura orientada a la acción, una cultura que mediante la razón científica logre establecer normas ideales de acción y criterios absolutos de verdad y responsabilidad.

Para Habermas la crítica de Husserl a la ilusión objetivista es completamente correcta, por cuanto tal ilusión proyecta en las ciencias una imagen en conformidad con la cual los hechos estructurados conforme a leyes ocultan su vinculación con los intereses del mundo de la vida. En la medi-

⁶ Cfr. *Conocimiento e interés*. Incluido en «Ciencia y técnica como ideología», pp. 159-68.

da en que la fenomenología pone de manifiesto esa conexión, ella misma queda sustraída a tales intereses, reclamando para sí el nombre de teoría pura. Es más, Husserl llega a considerar que es por mor de esta desconexión entre conocimiento e interés por lo que resulta posible atribuir a la fenomenología la eficacia práctica de la que gozaba la teoría pura en el mundo griego. Desde la perspectiva habermasiana el error es, sin embargo, evidente: la eficacia práctica de la teoría tradicional venía dada porque fingió haber descubierto una armonía entre el orden cósmico y el mundo de lo humano, de tal modo que sólo en cuanto cosmología, la teoría fue capaz de orientarse en la esfera práctico-moral. Ahora bien, al purificar Husserl la teoría de sus contenidos cósmicos, manteniendo abstractamente una actitud teorética, resulta que la fenomenología cae inevitablemente en un nuevo objetivismo, que ha ido siempre unido a un determinado concepto de teoría. En este sentido, la fenomenología es teoría tradicional y no teoría crítica. Esto es, considera que los enunciados teóricos se refieren ingenuamente a estados de cosas, de forma que las relaciones entre magnitudes empíricas constituirían una realidad independiente, sin tener en cuenta que tales enunciados pertenecen, sin duda, a un sistema de referencia puesto previamente por ellos. La teoría crítica tiene, frente a ella, la tarea de mostrar la conexión específica existente entre las reglas lógico-metodológicas y los intereses rectores del conocimiento; esa y no otra es la tarea primordial de una teoría de la ciencia que escape a las trampas del positivismo. Es en este sentido en el que Habermas elaborará su propuesta de teoría de los intereses del conocimiento de acuerdo con el siguiente esquema: en el ejercicio de las ciencias empírico-analíticas interviene un interés técnico del conocimiento; en el ejercicio de las ciencias histórico-hermenéuticas, un interés práctico; y un interés emancipatorio, en el ejercicio de las ciencias orientadas hacia la crítica.

DEL MUNDO DE LA VIDA A LOS INTERESES DEL CONOCIMIENTO

Los intereses histórico-culturales surgen a la par tanto de la naturaleza como de la ruptura cultural con ella. Son, a un tiempo, biológicos y cuasi-trascendentales. Conviene matizar el malentendido biologista, según el cual la razón humana es un órgano de adaptación al estilo de las garras o colmillos de los animales. Aunque en parte lo sea, sin duda, es preciso interpretar esta afirmación de contenido pragmático. No cabe reducir los intereses rectores del conocimiento a la herencia biológica de un potencial motriz, como no pueden ser interpretados desde una perspectiva psicológica, ni científica, ni crítico-ideológica, sino que han de ser considerados más bien como categorías histórico-trascendentales del conocimiento y de la ciencia:

«De aquí que los intereses cognoscitivos técnico y práctico no sean direcciones de la cognición que deberían ser excluidos por mor de la objetividad del conocimiento: más bien ellos mismos determinan el aspecto bajo el cual puede ser objetivada la realidad y, en esta medida, el aspecto bajo el cual puede hacerse accesible por vez primera la experiencia. Son las condiciones de posibilidad de la experiencia que puede reclamar objetividad, condiciones necesarias para los objetos capaces de lenguaje y acción»⁷.

Así pues, el concepto de «interés» no debe sugerir, de ningún modo, una reducción naturalista de determinaciones lógico-trascendentales a determinaciones empíricas; muy al contrario, dicho concepto previene de una reducción semejante. Como hemos de mostrar, los intereses del conocimiento ejercen una mediación entre la historia natural de la especie humana y la lógica de su proceso de formación, mediación que, sin embargo, no debe ser interpretada en términos naturalistas. El interés cognoscitivo es, pues, una categoría peculiar que se sustrae tanto a la distinción entre determinaciones empíricas y trascendentales como a la distinción entre determinaciones motivacionales y cognoscitivas. El interés cognoscitivo está por encima de ambas parejas de conceptos, y ello es así en la medida en que el conocimiento no es ni un mero instrumento de adaptación de un organismo a un ambiente en continuo cambio (perspectiva pragmático-instrumental), ni tampoco el acto contemplativo de un ser racional puro ahistórico (perspectiva apriorico-idealista-trascendental). En este sentido, con la expresión «cuasi-trascendentales» Habermas no pretende reactualizar la vieja noción de un yo trascendental, sino que apela a una transformación de éste en términos de «comunidad de investigadores» (Peirce) o de un «apriori de la comunidad de comunicación» (Apel).

Habermas reconstruye la historia de la humanidad sirviéndose de un esquema tridimensional que podemos representarnos del siguiente modo:

1. La reproducción de la vida humana está vinculada trascendentalmente a la base material de la vida. La relación del hombre con la naturaleza está dirigida trascendentalmente por el interés técnico de la conquista y dominio de aquélla. Ello se expresa mediante el trabajo en la acción vital y por el discurso técnico-informativo como orientación general que guía a las ciencias de la naturaleza.

2. Del mismo modo, la reproducción de la vida humana está basada en una intersubjetividad que se manifiesta en la comunicación lingüística cotidiana. La relación del hombre con los otros hombres está dirigida trascendentalmente por el interés práctico orientado a un entendimiento de los hombres entre sí. Ello se expresa mediante el lenguaje en la acción vital, y por el discurso hermenéutico-práctico como orientación general que guía las ciencias del espíritu.

⁷ Habermas, J., *Teoría y praxis*. Estudios de Filosofía social. Trad. de S. Mas Torres y C. Moya Espí. Ed. Tecnos, Madrid 1987, p. 20.

3. En la medida en que la reproducción de la vida humana, en su doble dimensión técnica y social, cae repetidamente en estados de alienación, en estadios de retroceso debidos a las coacciones naturales y pseudonaturales, va constituyéndose la identidad de un yo que configura la conciencia del individuo por referencia a las normas del grupo en cada nivel de individuación. Ello se expresa en el plano epistemológico en un modo de investigación guiado por un interés emancipatorio al que Habermas va a denominar autorreflexión, y que puede rastrearse tanto en la tradición de la genuina filosofía de la reflexión (el movimiento de pensamiento que va de Kant a Hegel) como en la autorreflexión crítica del psicoanálisis y en la crítica marxista de las ideologías.

FUNDAMENTACION DE LOS INTERESES DEL CONOCIMIENTO

En el espacio que la obra de Habermas reserva a la epistemología de Peirce y de Dilthey, queda patente el modo en que ambos autores han impulsado la autorreflexión de las ciencias de la naturaleza y del espíritu hasta el punto de evidenciar los intereses rectores del conocimiento en estos dos tipos de ciencias: intereses técnicos e intereses prácticos.

Peirce y Dilthey desarrollan la metodología de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias del espíritu en clave de una lógica de la investigación, concibiendo el proceso de investigación de cada una de ellas a partir de un contexto vital objetivo, ya sea el que representa la técnica, ya el que representa la praxis. La lógica de la ciencia recupera así nuevamente la dimensión de la teoría del conocimiento que la teoría positivista de la ciencia había abandonado, a saber, la pregunta por las condiciones a priori de posibilidad del conocimiento. Ahora bien, en este caso carecerá de sentido la pregunta acerca de las condiciones aprióricas en sí, ateniéndose exclusivamente a las condiciones del proceso de investigación. De modo que cuando dichas investigaciones tropiezan con problemas relativos a la lógica formal, tales como el problema de la inducción y el del círculo hermenéutico, ellos no serán abordados en el plano lógico, sino en el estrictamente gnoseológico: «en ambos casos se trata de reglas de transformación lógica de enunciados, cuya validez sólo es plausible cuando las proposiciones transformadas dentro de un marco trascendental, tanto si se trata de la acción instrumental como si se trata de una forma de vida constituida en el medio del lenguaje ordinario, están referidas *a priori* a determinadas categorías de la experiencia»⁴.

La lógica de las ciencias de la naturaleza y la lógica de las ciencias del espíritu no tienen nada que ver, a diferencia de la lógica trascendental, con la organización de la razón pura teórica, sino que están referidas a las re-

⁴ C.I., p. 197.

glas metodológicas de organización de procesos de investigación, que, por supuesto, no tienen el estatus de reglas trascendentales puras, pero sí tienen su origen en contextos vitales fácticos, a saber, «en las estructuras de una especie que reproduce su vida tanto mediante los procesos de aprendizaje del trabajo socialmente organizado como a través de procesos de entendimiento mutuo en interacciones mediadas por el lenguaje ordinario»⁹. Es justamente en el contexto de estas relaciones vitales fundamentales donde adquieren validez los enunciados que se obtienen en el marco trascendental de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias del espíritu, donde el saber nomológico es eficaz técnicamente del mismo modo en que el saber hermenéutico lo es prácticamente. En definitiva, tales sistemas de referencia tienen una función trascendental, pero sólo pueden determinar la arquitectónica de los procesos de investigación, no los de la conciencia trascendental en general. Todo ello es interpretado por Habermas en términos de una teoría del conocimiento entendida como una teoría de la evolución de la especie humana:

«La reconducción del marco de las ciencias nomológicas y hermenéuticas a un contexto vital, y la correspondiente derivación del sentido de la validez de los enunciados a partir de los intereses rectores del conocimiento, se hace necesaria en cuanto se sitúa en el lugar del sujeto trascendental a una especie que se reproduce bajo las condiciones culturales, es decir, una especie que sólo se constituye a sí misma en un proceso de formación»¹⁰.

Se nos abre así una investigación trascendental en la que la condición de posibilidad del conocimiento se sitúa no en el sujeto trascendental, sino en el proceso de autoconstitución de la especie misma, proceso que tiene lugar a partir de unas orientaciones básicas, especificadas en dos dimensiones (esfera de la acción instrumental y esfera de la acción comunicativa), a las que hemos de llamar intereses rectores del conocimiento que, en cuanto tales, emergen necesariamente de un contexto vital.

Los procesos de investigación forman, en efecto, parte del proceso global de formación en que consiste la historia del género humano. Las condiciones de la objetividad de la experiencia posible, prefijadas ya en el marco trascendental de los procesos de investigación de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias del espíritu, no se refieren a la estructura del conocimiento fenoménico, más bien preforman, conforme a criterios del contexto vital objetivo del que emergen las dos orientaciones de la investigación, el sentido específico que tienen esas dos formas de conocimiento:

1. Las ciencias empírico-analíticas investigan la realidad en la medida en que ésta aparece en la esfera funcional de la actividad instrumental.

⁹ *C.I.*, p. 198.

¹⁰ *Ibid.*

Aprehenden la realidad con vistas a una manipulación técnica, posible siempre y en cualquier parte bajo condiciones específicas. Los enunciados nomológicos apuntan sólo a un determinado contexto de aplicación.

2. Por su parte, las ciencias histórico-hermenéuticas no generan, desde un punto de vista trascendental, un nuevo ámbito de realidad, sino que se dirigen más bien a la estructura trascendental de las diversas formas fácticas de vida, en cuyo interior la realidad aparece en su multiplicidad interpretativa, según las diferentes gramáticas posibles de la concepción del mundo y de la acción. De ahí que los enunciados hermenéuticos sobre tales estructuras apunten, por su propio sentido inmanente, a su correspondiente contexto de aplicación: *«aprehenden interpretaciones de la realidad con vistas a la intersubjetividad posible (para una situación hermenéutica de partida dada) de un acuerdo orientador de la acción»*¹¹.

En suma, hablamos de unos intereses cognoscitivos técnicos o prácticos en la medida en que los contextos de la acción instrumental y de la interacción simbólica mediada preforman, a través de la lógica de la investigación, el sentido de la validez de los enunciados posibles, de suerte que en cuanto estos enunciados representan conocimientos, ellos sólo poseerán una función técnica o práctica en sus contextos de acción respectivos.

Los intereses técnicos se constituyen en el círculo de la acción instrumental

La investigación empírico-analítica es la continuación sistemática de un proceso de aprendizaje acumulativo que se realiza de forma precientífica en el círculo funcional de la acción instrumental. Se trata de la producción de un saber técnicamente utilizable, generado a partir de un análisis empírico de la realidad desde el punto de vista de la manipulación técnica de los procesos naturales objetivados: *«las ciencias rigurosamente experimentales están sometidas a las condiciones trascendentales de la actividad instrumental»*¹². En las ciencias empírico-analíticas, el sistema de referencia a partir del que son posibles los enunciados científicos de tipo empírico, establece reglas no sólo para la construcción de teorías, sino también para la contrastación crítica. La teoría, por su parte, consta de proposiciones hipotéticas destinadas a convertirse en enunciados, mediante los que es posible establecer pronósticos: el saber empírico-analítico es, por tanto, un saber pronóstico. Pero el sentido general de tales pronósticos, su viabilidad técnica, depende exclusivamente de las reglas que permiten la aplicación de las teorías a la realidad¹³.

Los experimentos sirven para provocar las condiciones iniciales. Las

¹¹ C.I., p. 199.

¹² C.I., p. 194.

¹³ *Conocimiento e interés*. Incluido en «Ciencia y técnica como ideología», p. 169.

proposiciones básicas o enunciados protocolarios ponen de manifiesto los éxitos o fracasos de tales operaciones. Podría decirse que los hechos y las relaciones entre ellos se captan descriptivamente, pero ello no debe ocultar que los hechos de experiencias científicas relevantes se constituyen como tales merced a una organización previa de nuestra experiencia en el círculo funcional de la actividad instrumental. En ésta, la realidad se constituye como la suma de lo que puede ser experimentado bajo el punto de vista de la manipulación técnica posible. A tal tipo de realidad corresponde un lenguaje y una experiencia específicos. En efecto, las proposiciones teóricas pertenecen a un lenguaje o bien formalizado o, al menos, formalizable: «Según su forma lógica, se trata de cálculos que podemos generar y construir en todo momento manipulando unos signos según unas ciertas reglas»¹⁴. El «lenguaje puro» es resultado de una abstracción del material natural del lenguaje ordinario, al igual que la naturaleza objetivada es debida a una abstracción del material natural de la experiencia del lenguaje ordinario.

En este ámbito el uso lingüístico es nomológico, lo que asegura a las proposiciones teóricas una cohesión sistemática regida por reglas de deducción. La función trascendental de la actividad instrumental queda confirmada en el procedimiento de conexión teoría-experiencia: la observación sistemática tiene la forma de un dispositivo experimental o cuasi-experimental que permite registrar resultados de operaciones de medida. De ahí que Habermas pueda afirmar que el sujeto trascendental en el marco de las ciencias empírico-analíticas viene encarnado por la medición: «Si al marco de la investigación empírico-analítica hubiera que asignar un sujeto trascendental, la medición sería la actividad sintética que genuinamente lo caracteriza. Sólo una teoría de la medida puede esclarecer entonces las condiciones de objetividad de todo conocimiento posible en el sentido de las ciencias nomológicas»¹⁵.

Los intereses prácticos se constituyen en la esfera de la acción comunicativa.

Por su parte, la investigación histórico-hermenéutica es asimismo la continuación sistemática de un proceso precientífico que acontece en la comprensión entre individuos, proceso posible gracias al nexo de la tradición constituyente de las interacciones simbólicamente mediadas. Consiste, pues, en el esclarecimiento de un saber práctico basado en una hermenéutica que asegure la intersubjetividad tanto en la comprensión de culturas ajenas como en la asimilación de las tradiciones propias. De ahí que pueda afirmarse que las ciencias histórico-hermenéuticas están basadas en las condiciones transcendentales de la actividad comunicativa: «el que comprende

¹⁴ *C.I.*, p. 195.

¹⁵ *Ibid.*

mantiene una comunicación entre los dos mundos: capta el contenido objetivo de lo transmitido por la tradición y, a la vez, *aplica* la tradición a sí mismo y a su situación»¹⁶. Y que estén, igualmente, guiadas por un interés práctico del conocimiento: la investigación hermenéutica configura una esfera de realidad regida por el interés de conservar y ampliar la intersubjetividad de una posible comprensión orientadora de la acción. En este caso, no hay grandes teorías, ni lenguaje formalizado, ni organización de la experiencia, sino que es la «comprensión del sentido» lo que, en lugar de la observación sistemática, abre el acceso a los hechos, esto es, dirige su estructura hacia el posible consenso de los actuantes en el marco de una autocomprensión transmitida. Las reglas de la hermenéutica determinan, por lo tanto, el posible sentido de los enunciados de las ciencias del espíritu.

Así pues, en el ámbito de la actividad comunicativa, lenguaje y experiencia no se sujetan a las condiciones trascendentales de la acción misma. Habermas propone como condición trascendental de este ámbito la *gramática del lenguaje ordinario*, que tiene la tarea de unir símbolos, acciones y expresiones, fijar esquemas de concepción del mundo, determinando así el terreno de una intersubjetividad posible, en la que los individuos no pueden sino actuar en cuanto interlocutores socializados, y no como observadores imparciales: «Es real lo que puede ser interpretado dentro de las interpretaciones de una simbología vigente»¹⁷. En ese sentido, la realidad objetivada bajo la perspectiva de su posible manipulación técnica y la correspondiente experiencia operacionalizada ha de ser concebida como un caso límite, porque ahí el lenguaje pierde su imbricación intersubjetivo-social y se convierte en monológicamente cerrado, reduciéndose a una experiencia restringida y repetible en el ámbito de la acción instrumental. Precisamente lo que se suprime son las condiciones de la acción comunicativa.

Ahora bien, si concebimos el marco trascendental de la actividad instrumental como una variante extrema de los mundos de vida, constituidos en el medio del lenguaje ordinario, esto es, como aquel mundo de vida en el que todos los mundos de vida históricamente individuados tienen que coincidir abstractamente, entonces se evidencia que «el modelo de la actividad comunicativa no puede tener para las ciencias hermenéuticas el mismo valor trascendental que posee el marco de la acción instrumental para las ciencias nomológicas»¹⁸. El ámbito objetual de las ciencias del espíritu no puede, en efecto, ser constituido por las condiciones trascendentales de la metodología de la investigación, sino que se encuentra ya constituido en sí mismo, dado que las reglas de toda interpretación quedan fijadas por el modelo de interacción simbólica. Es decir, ya está dado el mundo precientífico de la vida, el ámbito precientífico de toda posible comunicabilidad,

¹⁶ *Conocimiento e interés*. Incluido en «Ciencia y técnica como ideología», p. 171.

¹⁷ *C.I.*, p. 196.

¹⁸ *Ibid.*

expresado en la gramática del lenguaje ordinario, en sus reglas y usos. De aquí que pueda afirmar Habermas que el intérprete, tras haber sido socializado en su lengua materna e instruido para la interpretación general, se mueva no bajo reglas trascendentales sino en el nivel de los nexos trascendentales mismos¹⁹. El contenido de experiencia de un texto transmitido sólo puede ser interpretado por referencia a la estructura trascendental del mundo al que él mismo pertenece. El nexo entre teoría y experiencia queda expresado, por tanto, como la relación entre análisis lingüístico y experiencia, de manera que las anticipaciones hermenéuticas vienen dadas conforme a un preconsenso establecido según reglas gramaticales.

FUNDAMENTACION DEL INTERES EMANCIPATORIO

La teoría de los intereses del conocimiento parte, obviamente, de la inserción de los procesos cognoscitivos en los contextos vitales. Un contexto vital es siempre un contexto de intereses, por lo que éste ha de ser definido en relación con determinadas formas de acción y categorías de saber. Y ello, en la medida en que el interés mismo por la autoconservación se une en el plano antropológico a una vida organizada mediante el conocimiento y la acción. Los intereses rectores del conocimiento ponen así de manifiesto que los procesos cognoscitivos surgen de contextos vitales, cumpliendo, sin duda, sus funciones dentro de ellos, al tiempo que patentizan la conexión específica entre conocimiento y acción, al ser la acción misma la que fija las condiciones de todo conocimiento posible. Específicamente el enlace entre conocimiento e interés queda expresado en las denominadas acciones emancipatorias: «un acto de autorreflexión que 'cambia una vida' es un movimiento de emancipación»²⁰.

Señala Habermas el curioso hecho de que Peirce y Dilthey se hayan topado en sus respectivas investigaciones con los intereses subyacentes al conocimiento científico, sin haber tomado conciencia de su relevancia para la teoría del conocimiento y de la ciencia, y sin ni siquiera haber elaborado el concepto mismo de interés rector del conocimiento. La vinculación de la lógica de la investigación a las condiciones vitales había sido ciertamente evidenciada por ellos. Pero las orientaciones de fondo de las ciencias empírico-analíticas y de las ciencias histórico-hermenéuticas sólo podían ser identificadas como intereses rectores del conocimiento en un marco categorial que les era ajeno: en el marco de «una historia de la especie humana concebida como proceso de formación»²¹. En este sentido, Habermas señala que la idea de un «proceso de formación», en cuanto sede constitu-

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *C.L.*, p. 214.

²¹ *C.L.*, p. 200.

yente del sujeto genérico, fue desarrollada por Hegel y asumida por Marx desde una perspectiva materialista. Tras la experiencia filosófica del positivismo, el retorno inmediato a esta idea podría parecer una cierta recaída en la metafísica. Un único camino legítimo cabría, a su juicio, para evitar esta recaída, a saber, el recorrido por Peirce y Dilthey en su esclarecimiento de la génesis de las ciencias a partir de un contexto vital objetivo, camino que supone la elevación de la metodología a la perspectiva de la teoría del conocimiento. Pero ni Peirce ni Dilthey toman conciencia del alcance de sus investigaciones, de lo contrario no habrían podido hurtarse a la experiencia de la reflexión, a la fuerza emancipatoria de la reflexión que el sujeto verifica en sí mismo, en la medida en que se hace autoconsciente en su propia historia genética. Experiencia de la reflexión que, de acuerdo con Habermas, se articula en el concepto de «proceso de formación», desde el punto de vista del contenido, y que metodológicamente conduce a un punto de vista desde el que se nos da espontáneamente la identidad entre razón e interés: «En la autorreflexión un conocimiento por mor del conocimiento coincide con el interés por la emancipación, pues la realización de la reflexión se sabe como movimiento de la emancipación. La razón está bajo el interés por la razón. Podemos decir que sigue un interés cognoscitivo emancipatorio que tiene como meta la realización de la reflexión como tal»²².

En la autorreflexión coinciden el conocimiento y el interés por la emancipación. Y únicamente a partir de la conexión entre interés de la razón e interés cognoscitivo emancipatorio en la reflexión racional, pueden entenderse los intereses técnicos y prácticos como verdaderos intereses rectores del conocimiento, sin malentendido alguno, esto es, sin caer en la psicologización o en un nuevo objetivismo²³. Peirce y Dilthey no supieron acertar en el punto de unión entre conocimiento e interés, dado que no concibieron su metodología como una reflexión autocrítica sobre la ciencia misma: «La reducción de la teoría del conocimiento a teoría de la ciencia que el viejo positivismo había puesto en marcha, se ha visto interrumpida por un contramovimiento representado ejemplarmente por Peirce y Dilt-

²² C.I., p. 201.

²³ En último término, sólo existen dos tipos de intereses cognoscitivos, técnico y práctico, siendo ambos especificaciones de un mismo interés emancipatorio: «Pero si en el movimiento de la autorreflexión conocimiento e interés son una sola cosa, entonces el hecho de que las condiciones trascendentales de las ciencias de la naturaleza y del espíritu dependan de los intereses cognoscitivos, técnico y práctico, no puede significar una heteronomía del conocimiento. Lo que se quiere decir es que los intereses rectores del conocimiento, que determinan la objetividad de la validez de los enunciados, son *en sí mismos* racionales de tal manera que el sentido del conocimiento, y por consecuencia también el criterio de su autonomía, no puede de ninguna manera ser elucido sin remontarse a su conexión con el interés. Freud ha reconocido esta conexión de conocimiento e interés como constitutivo para el conocimiento *como tal* y la ha protegido contra el malentendido psicologista de que esa conexión pudiera significar una devaluación subjetivista del conocimiento» (C.I., p. 285).

hey. La reflexión crítica de las ciencias de la naturaleza y del espíritu únicamente se ha interrumpido, pero no ha logrado detener la marcha victoriosa del positivismo. Así, incluso los intereses rectores del conocimiento una vez sacados a la luz pudieron ser malentendidos en sentido psicologista y sucumbir ante la crítica del psicologismo, sobre cuya base se ha instaurado el neopositivismo en la forma de un empirismo lógico, que determina hasta hoy la autocomprensión científica de las ciencias»²⁴.

Sólo es posible descubrir la fundamental conexión entre conocimiento e interés una vez que se ha desarrollado la metodología en forma de autorreflexión, esto es, como disolución crítica del objetivismo, o lo que es lo mismo, como crítica a una autocomprensión objetivista de las ciencias eliminadora de la contribución de la actividad subjetiva en los objetos preformados del conocimiento posible. En este sentido, ni Peirce ni Dilthey, para Habermas, han sabido entender sus análisis como una autorreflexión sobre las ciencias, ninguno de los dos «se pregunta si la metodología como teoría del conocimiento no reconstruye experiencias más profundas en la historia de la especie y conduce de esta forma a una nueva etapa de la autorreflexión en el proceso de formación»²⁵.

Así las cosas, Habermas se afianza en el empeño de una reinterpretación de las conexiones entre conocimiento e interés desde un punto de vista hermenéutico-trascendental. Kant y Fichte constituirán para ello, sin duda, un material inestimable, aunque insuficiente, por lo que Habermas tendrá que recurrir a otros tipos de ciencia que se muevan específicamente en el ámbito de la autorreflexión, tales como el psicoanálisis de Freud y la crítica marxista de las ideologías. Habida cuenta de la limitada extensión de este ensayo, no podremos examinar toda esta vasta problemática, si bien abordaremos la conexión entre razón e interés en la interpretación habermasiana de Kant.

RAZON E INTERES EN KANT

Para Habermas en la filosofía trascendental de Kant existe ya un concepto de interés de la razón; pero sólo Fichte podrá, tras subordinar la razón teórica a la razón práctica, desarrollar el concepto de un interés emancipatorio inmanente a la razón misma.

Habermas parte del concepto de interés utilizado por Kant en los primeros parágrafos de la *Crítica del Juicio* y que reza así:

«Llámesese interés a la satisfacción que unimos con la representación de la existencia de un objeto. Semejante interés está, por tanto, siempre en relación con la facultad de desear, sea como fundamento de deter-

²⁴ *C.L.*, p. 193.

²⁵ *C.L.*, p. 215.

minación de la misma, sea, al menos, como necesariamente unida al fundamento de determinación de la misma»²⁶.

Importa señalar que el interés, al estar vinculado a la facultad de dese- ar, genera siempre una necesidad (*Bedürfnis*), o al menos, la presupone. De ahí que en la esfera de la razón práctica sea preciso distinguir entre interés empírico e interés puro, pues en este último ámbito «interés es aque- llo por lo que la razón se hace práctica, es decir, se torna en causa deter- minante de la voluntad»²⁷. Llámese interés puro a aquel que surge cuando la «universal validez de la máxima» es suficiente fundamento para deter- minar la voluntad inmediatamente. Por el contrario, cuando la razón deter- mina la voluntad mediatamente (a través de un objeto del deseo o de un particular sentimiento del sujeto), estamos ante un interés meramente em- pírico, ajeno a la razón²⁸. La satisfacción que el hombre experimenta en la acción moralmente buena es un interés puro, porque en ese caso la volun- tad actúa por respeto a las leyes de la razón pura práctica, encuentra inte- rés en el bien, pero no obra por interés. Con todo, existirá un interés pro- pio de los sentidos consistente en el deseo y satisfacción por la posesión del objeto o el goce en la acción, interés que se manifiesta en lo agradable y en lo útil, y que tiene su origen en la necesidad de satisfacer tales inclinacio- nes. Por su parte, el interés puro, propio de la razón pura práctica, se ma- nifiesta en la acción moralmente buena y está sujeta a una necesidad, a la necesidad que le es inmanente al interés de la razón en el bien.

Habermas señala que la función sistemática del concepto de «interés pu- ro práctico de la razón» se hace evidente en la última sesión de la *Funda- mentación metafísica de las costumbres*, en la que bajo el título «De los ex- tremos límites de toda filosofía práctica», plantea Kant el problema de cómo es posible la libertad. La tarea se presenta claramente paradójica, toda vez que, por una parte, la libertad aparece definida con independencia de cual- quier móvil empírico, y, sin embargo, una explicación verdaderamente con- vincente de ella sólo es posible mediante el recurso a las leyes naturales.

Parece necesario explicar la libertad poniendo de manifiesto el interés que mueve a los hombres en el seguimiento y cumplimiento de las leyes morales, pero sucede que la obediencia a estas leyes no sería una actitud moral y libre si en la base de esta actividad hubiese el menor motivo sen- sible. Ahora bien, dado que el sentimiento moral atestigua algo así como un interés efectivo en la realización de las leyes morales, interés puro, Kant se ve obligado a atribuir a la razón una causalidad específica, aunque muy especial, ya que la razón para convertirse en razón pura práctica tiene que

²⁶ *Kritik der Urteilskraft*. Herausgegeben von K. Vorländer. Verlag von F. Meiner, Ham- burg, 1974. Paragr. 2, p. 5.

²⁷ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In «Werke». Herausgegeben von W. Weis- chedel, Bd. IV, p. 98.

²⁸ *Ibid.*

ser capaz de afectar de algún modo a la sensibilidad. Esto conduce a un planteamiento verdaderamente aporético que aparece planteado en el texto kantiano del modo siguiente:

«Para querer aquello sobre lo cual la razón prescribe el deber al ser racional afectado por los sentidos, hace falta, sin duda, una facultad de la razón que *inspire* un sentimiento de placer o de satisfacción al cumplimiento del deber, y, por consiguiente, hace falta una causalidad de la razón que determine la sensibilidad conformemente a sus principios. Pero es imposible por completo conocer, esto es, hacer concebible *a priori*, cómo un mero pensamiento, que no contiene en sí nada sensible, produzca una sensación de placer o de dolor; pues es esa una especie particular de causalidad, de la cual, como de toda causalidad, nada podemos determinar *a priori*, sino que sobre ello tenemos que interrogar a la experiencia»²⁹.

Habermas observa que la tarea de explicar la libertad de la voluntad hace tambalear el rígido marco lógico-trascendental, pues la pregunta cómo es posible la libertad atiende no a una libertad posible, sino a una libertad real, esto es, encierra en sí misma la cuestión fundamental de la teoría kantiana, a saber, cómo la razón pura puede ser práctica. De ahí que sea preciso remitirse a un momento de la razón que, desde el punto de vista kantiano, es incompatible con las determinaciones propias de la misma, esto es, a un específico y singular interés de la razón. Es sabido que la argumentación kantiana indica con claridad que la razón no puede quedar sometida a las condiciones empíricas de la sensibilidad, y, sin embargo, resulta que si la satisfacción pura práctica, satisfacción que es efecto de esa peculiar causalidad de la razón, es contingente y sólo atestiguada por medio de la experiencia, necesariamente se sigue que la causa de ese efecto tenga que ser concebida como un *factum*: «La figura de un interés sólo determinado por la razón logra preservar a ese interés de móviles meramente factuales, pero sólo al precio de introducir un momento de facticidad en la razón misma»³⁰. Según esto, comprender el sentido y alcance del interés puro sólo es posible si se acepta que la razón, en la misma medida en que inspira un sentimiento de placer, ha de verse afectada por una cierta inclinación, si bien distinta a cualquier inclinación inmediata («es inherente a la razón el impulso a la realización de la razón»), lo que es impensable bajo determinaciones trascendentales. De aquí que en los extremos límites de toda filosofía práctica lo que Kant afirma es que «el nombre de interés puro expresa esa impensabilidad de la relación causal entre razón y sensibilidad, relación que, no obstante, viene garantizada por el sentimiento moral»³¹.

Así pues, el concepto de interés puro ejerce una función muy especial

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *C.I.*, pp. 203-4.

³¹ *C.I.*, p. 204.

en el sistema kantiano, determina el *factum* sobre el que ha de fundamentarse nuestra certeza acerca de la realidad de la razón pura práctica, lo cual no puede provenir, de ningún modo, del nivel de la experiencia ordinaria, sino que simplemente resulta atestiguado por el sentimiento moral, sentimiento para el que es necesario reivindicar el papel de una experiencia trascendental. La denominación de interés puro remite a una dimensión de la razón, garante única de las condiciones de realización de la razón.

Recordemos cómo Kant establece en su primera Crítica que los intereses de la razón humana, tanto los especulativos como los prácticos, se resumen en las cuestiones acerca de qué puedo saber, cuestión meramente especulativa; qué debo hacer, cuestión meramente práctica; qué me cabe esperar, cuestión a un tiempo práctica y especulativa³². En esta última, lo práctico sirve de hilo conductor para dar una respuesta a una cuestión teórica, ya que no es otro que el principio de esperanza el que determina la intención teórica que impulsa a la razón especulativa. Así la dimensión especulativa de la razón nos presenta la inmortalidad del alma y la existencia de Dios como postulados de la razón práctica. Kant se esfuerza en justificar este uso interesado de la razón especulativa, ejercido sin necesidad de llevar a cabo una ampliación del uso empírico de la razón teórica, y, en este sentido, señala que «si la razón pura puede ser por sí práctica y lo es realmente, como la conciencia de la ley moral lo manifiesta, entonces es siempre sólo una y la misma razón la que, sea en el aspecto teórico o en el práctico, juzga según principios *a priori* y entonces resulta claro que, aunque su facultad no alcance en el primero a fijar afirmándolas ciertas proposiciones, sin embargo, como tampoco las contradice, tiene que admitir precisamente estas tesis tan pronto como ellas pertenezcan *inseparablemente al interés práctico* de la razón pura, si bien como algo extraño que no ha crecido en su suelo, sin embargo, como suficientemente justificado, tratado de compararlas y enlazarlas con todo lo que la razón especulativa tiene en su poder; se contiene, sin embargo, en que ellas no son conocimientos suyos, sino ampliaciones de su uso en algún otro sentido, a saber, en el práctico, el cual no está en pugna con su interés, que consiste sólo en la limitación de su temeridad especulativa»³³.

Como se observará, Kant no puede evitar la ambigüedad inmanente al uso interesado de la razón especulativa. Así apela, por una parte, a la unidad de la razón para evitar el posible malentendido de la instrumentalización práctica de la razón teórica, pero, al mismo tiempo, es patente la dificultad de esa unidad de razón teórica y razón práctica, ya que los postulados de la razón pura práctica siguen siendo una «oferta extraña» para la razón teórica. A la razón especulativa parece resultarle ajena la razón práctica y

³² *K.r.V.*, A 805 / B 833.

³³ *Kritik der Praktischen Vernunft. In «Werke»*. Herausgegeben von W. Weischedel, Bd. IV, p. 251.

su interés puro, por lo que no deberá confundirse la ampliación del uso de la razón teórica en lo práctico con una nueva concepción del conocimiento. Ello supondría olvidar la crítica al uso hiperfísico de la razón realizada en la Dialéctica trascendental de la *Crítica de la razón pura*. Sin embargo, el interés práctico de la razón podría haber asumido el papel de un interés rector del conocimiento si Kant se hubiese esforzado en mantener la unidad entre razón teórica y razón práctica. Únicamente si el interés especulativo de la razón hubiese sido interpretado como interés puro práctico, se habría producido esa unidad e integración, e incluso subordinación de lo especulativo bajo lo práctico. Pero para que esta inversión ocurra será preciso esperar la reflexión de Fichte.

Antonio M. LÓPEZ MOLINA
(Universidad Complutense de Madrid)