

3. CONOCIMIENTO E INTERESES: SUPERACION DEL CONOCER TEORICO

En 1968 Habermas publicó su libro *Conocimiento e intereses*. Habermas parte de la teoría kantiana del conocimiento, la crítica de Hegel a Kant, la crítica de Marx a Hegel, las teorías de Peirce, Dilthey, Freud, Nietzsche. En Marx destaca Habermas el concepto de trabajo, su importancia en la relación entre el hombre y la naturaleza y en la realización del hombre. El trabajo aquí adquiere valor de una categoría de teoría del conocimiento encuadrada en la praxis vital. Pero se dan deficiencias en Marx al reducir la autogeneración del hombre al trabajo, olvidando la interacción, aunque hable de una praxis que comprende en realidad el trabajo y la interacción (25).

Peirce incluye ya en la racionalidad la realización de un interés que no es ni sólo empírico ni puramente interés. En Dilthey el sistema de las ciencias es un elemento de un contexto o de una relación vital más amplia. Este contexto vital es cultural y se construye en una intersubjetividad. Todo esto indica un ámbito de intereses del conocimiento diferentes de los del pragmatismo de las ciencias naturales. Pero ni Peirce, ni Dilthey han reflexionado sobre los intereses en el conocimiento científico (26). Habermas quiere integrar precisamente este concepto de intereses en el conocimiento.

En un epílogo de 1973, respondiendo a las numerosas críticas a su libro, Habermas hace un interesante resumen de lo expuesto en el mismo:

1. Con el análisis de Kant acerca de las condiciones subjetivas de una posible experiencia, se ha creado un tipo de fundamentación que no debería dejar de lado ninguna teoría de la ciencia que quiera presentarse como teoría del conocimiento.
2. Los sucesores de Kant no siguen admitiendo como dados ni las condiciones transcendentales (categorías y formas de intuición) ni el sujeto mismo, sino que los conciben como generados.
3. Marx evita las dificultades de un comienzo absoluto, reduciendo la historia del origen de los constituyentes de la posible experiencia al proceso de la reproducción societaria de la especie, aunque sin fundamentar la teoría del conocimiento como teoría de la sociedad en la consecuencia de este punto de partida.
4. El positivismo, desde Comte hasta Mach, ante la crisis de la teoría del conocimiento, abandona la exigencia de una fundamentación reflexiva del conocimiento, en favor de un objetivismo.
5. Paralelamente a este positivismo, la reflexión de otros autores acerca de las ciencias naturales y de las ciencias y su intento de elaborar una teoría científica, rehabilitan la forma de una fundamentación transcendental, sin la afirmación idealista de un sujeto del conocimiento que se sustraiga a un origen natural e histórico. Tales serían el apriori pragmático de Peirce y el apriori comunicativo de la experiencia, en interacciones por medio del lenguaje, afirmado por Dilthey.
6. Finalmente, mediante el psicoanálisis se establece una ciencia que por primera vez lleva a cabo una autorreflexión, la cual significa el descubrimiento y la superación de pseudoaprioris de límites de la percepción y de presiones motivadas inconscientemente.

Añade Habermas: "En mi libro he presentado la historia esquematizada de la argumentación hasta el umbral de la concepción de una filosofía transcendental transformada. Esta concepción misma ha sido explicada en algunos trabajos tanto por Apel como por mí, sin que pudiéramos pretender, creo yo, haber dado ya a las verdaderas preguntas una respuesta suficiente" (27)

Como puede verse, la idea básica, según este resumen del autor, es la de fundamentación. En Kant hay una fundamentación transcendental del conocimiento de

experiencia; sus sucesores idealistas la abandonan; Marx renuncia a la exigencia de fundamentación; Peirce y Dilthey, al querer elaborar una teoría científica, rehabilitan una fundamentación transcendental mediante diferentes tipos de apriori pragmático o comunicativo; Freud descubre falsos apriori. Y Habermas, como Apel, se vuelven a encontrar en el umbral de una filosofía transcendental transformada. La necesidad de una fundamentación o de algo a priori, parece evidente, según esto. ¿Dónde ponerla, para evitar por un lado la metafísica y por otro un positivismo a todas luces superado? Precisamente aquí tienen un importante papel los intereses.

Para Habermas, los intereses son "las orientaciones fundamentales inherentes a determinadas condiciones básicas de la posible reproducción y autoconstitución de la especie humana, esto es, al trabajo y a la interacción. Por eso tales orientaciones fundamentales no tienden a la satisfacción de necesidades empíricas inmediatas, sino a la solución de problemas del sistema en general" (28). No se trata de necesidades empíricas inmediatas, sino de algo más fundamental, más general y a más largo plazo. Se trata de orientaciones fundamentales propias de las condiciones básicas de la reproducción y autoconstitución de la especie humana. Serían, según esto, fundamento de la reproducción y autoconstitución de la especie.

Estas condiciones básicas son el trabajo y la interacción. El trabajo tenía ya para Marx el sentido de una praxis vital y de autogeneración de la especie humana. La interacción, olvidada por Marx, es un concepto más propio de Habermas, más en relación con la praxis intersubjetiva, histórica y cultural. "Trabajo e interacción incluyen *eo ipso* procesos de aprendizaje y de comprensión ... Puesto que la reproducción de la vida en el plano antropológico está caracterizada culturalmente por el trabajo y la interacción, los intereses del conocimiento inherentes a las condiciones de existencia de trabajo e interacción no pueden ser concebidos en un marco biológico de relación de reproducción y mantenimiento de la especie" (29)

La especie humana es una realidad histórica, cultural. Su autoconstitución implica algo más que una mera reproducción biológica o un mantenimiento de la especie. Los intereses no se limitan a esto. "Los intereses histórico-naturales, a los cuales reducimos los intereses rectores del conocimiento, proceden al mismo tiempo de la naturaleza y de la rotura cultural con la naturaleza" (30). La sociedad no es sólo un sistema de automantenimiento. "El conocer es instrumento de automantenimiento, en la misma medida en que trasciende el puro automantenimiento" (31). Los intereses están en la base de un proceso de realización que tiene un carácter cognitivo. De hecho los intereses son llamados por Habermas rectores o guías del conocimiento (*erkenntnisleitende*). Este carácter cognitivo debería abarcar de algún modo el sistema general, dado que tiende a la solución de problemas en este ámbito.

También el concepto de conocimiento tiene un sentido particular al relacionarlo con los intereses. "El interés del conocimiento es, por tanto, una categoría particular, que se sustrae tanto a la distinción entre determinaciones empíricas y transcendentales, fácticas y simbólicas, como a la que hay entre determinaciones motivacionales y cognitivas". Por otra parte, "el conocimiento no es ni un mero instrumento de adaptación de un organismo a un entorno que cambia, ni el acto de un ser racional puro sacado fuera del contexto vital en la contemplación" (32)

El conocimiento se da en el contexto de un sujeto vital que tiende a su autorrealización y a su emancipación. "En la autorreflexión de la razón, un conocimiento por el conocimiento cubre el interés por la mayoría de edad, pues la realización de la reflexión se sabe a sí misma como movimiento de la emancipación. La razón está al mismo tiempo bajo el interés de la razón. Podemos decir que ésta sigue un interés cognoscitivo emancipativo que tiende a la realización de la reflexión como tal" (33)

Habermas habla de tres tipos de intereses: técnicos, prácticos y emancipativos. Todos ellos están en relación mutua: "Intereses cognoscitivo, técnico y práctico sólo pueden ser concebidos a partir de su relación con el interés cognoscitivo emancipativo de la reflexión racional, como intereses rectores del conocimiento de forma inequívoca, esto es, sin sucumbir a la psicologización o a un nuevo objetivismo" (34). Pero también se da una dependencia inversa. "El interés emancipativo depende a su vez de los intereses en la posible orientación de la acción emancipativa y de la posible disposición técnica" (35).

Decíamos que Habermas presenta la teoría de los intereses en un intento de fundamentar el conocimiento en el umbral de una filosofía transcendental transformada. Este intento ha sido compartido por Apel. Pero Habermas se diferencia también de él. Apel habla de antropología del conocimiento. Habermas cree que mediante este concepto Apel entra en el absolutismo filosófico-transcendental, esto es, idealista; pero no hace ver que las afirmaciones sobre un género humano que surge de modo contingente "en definitiva sólo se pueden fundamentar en el marco de una teoría de la historia de la especie o de la evolución social". Y añade Habermas que la "antropología se encuentra ante la dificultad de que generalizaciones empíricas acerca de caracteres del comportamiento son demasiado débiles y expresiones ontológicas acerca de la esencia del hombre son demasiado fuertes" (36)

En definitiva, hay que superar tanto el cientismo como las simples generalizaciones, sin caer en lo ontológico; éste parece ser el problema de fondo. Por otra parte Habermas dice que un género humano que se autoconstruye de modo contingente sólo se puede fundamentar en el marco de una teoría de la especie o de la evolución social; y en otro lugar afirma que este proceso de construcción depende de condiciones contingentes de la naturaleza tanto subjetiva como objetiva (37). ¿Cumple la teoría habermasiana de los intereses todos estos requisitos? ¿No cae también ella en uno de los polos indicados? ¿Qué entiende Habermas cuando habla de una teoría de la especie o de la evolución? ¿Qué cuando menciona condiciones contingentes? ¿Cómo entiende Habermas la autoconstitución de la especie humana como realidad histórica, en diálogo con la situación, en un contexto de contingencia? ¿Cómo se pueden dar soluciones a los problemas del sistema general? ¿No implica todo esto un saber acerca de la realidad histórica, de la especie humana, del sistema en general? ¿Qué se toma, si no, como criterio? ¿O es que no hace falta criterio alguno? En este caso ¿se puede esperar una verdadera autoconstitución de la especie humana? ¿Se puede dar una verdadera emancipación superando la realidad presente? ¿Se puede hablar de una verdadera construcción de la historia, renunciando a una teleología y a un saber, al menos implícito, acerca del fin? Estas preguntas acerca de la esencia humana o de la realidad histórica creemos que se plantean sin necesidad de admitir un desarrollo unilinear, ininterrumpido y ascendente de un macrosujeto o de un sujeto genérico (38).

Que Habermas sienta la necesidad de algún modo de fundamentación, lo dice él mismo, como hemos visto, al afirmar que se encuentra en el umbral de una filosofía transcendental transformada. Pero ¿cómo habría que entender ésta? También él se plantea una serie de preguntas en este contexto: "¿En qué sentido tenemos que hablar de una fundamentación transcendental del conocimiento en una teoría de la constitución de la experiencia..., si a pesar de competencias de reglas posibles de construir racionalmente a posteriori, no se puede aceptar a través de esas competencias un sujeto eminente, más allá de los sujetos empíricos, surgidos naturalmente y formados societariamente? Admitiendo que la conciencia transcendental sea una hipostatización, ¿mediante qué unidades empíricas se debe sustituir? ¿Mediante grupos particulares de investigadores, mediante la comunidad universal de los mismos, mediante la sociedad en el sentido de un sujeto-especie que se constituye a sí mismo?... Las teorías de la evolución, en las cuales

encontramos tales explicaciones ¿podrán tener la forma de ciencias objetivadoras y se debería cambiar el sentido de objetivas cuando se presentase el caso? Finalmente ¿cómo hay que pensar la unidad de la razón, si no sólo distinguimos, como Kant, la teórica de la práctica, sino que... partimos de ámbitos diferentes de objetos y distinguimos un apriori pragmático de uno comunicativo, y por otra parte ponemos la constitución de los objetos de una posible experiencia frente al valor argumentativo de aspiraciones de validez discursiva?" (39)

Como vemos, Habermas se plantea numerosas cuestiones. Según él, "las respuestas a estas preguntas deben conducir a la revisión del concepto de transcendental" (40) ¿En qué sentido? Hablando a continuación de hechos y de discursos, de forma de comunicación del discurso y de praxis vital, Habermas toca el tema de la objetividad en esta praxis vital en el mundo. En definitiva Habermas dice que "más bien la objetividad de percepción está establecida en un apriori de posible experiencia" ¿En qué consiste este apriori? Habermas añade: "El apriori de la experiencia (la estructura de los objetos de posible experiencia) es independiente del apriori de la argumentación (las condiciones de posibles discursos). En todo caso, teorías científicas de experiencia... son limitadas por ambos apriori" (41). Los apriori son descritos aquí como estructuras. Habermas añade que ha llegado a la diferenciación de estos dos tipos de apriori por influjo de la crítica de su amigo Apel, al ocuparse de cuestiones de la pragmática universal y de la teoría de la verdad, pero no da más explicación de ellos.

Hablando de las ventajas de esa distinción de los apriori, Habermas se refiere aún al interés emancipativo del conocimiento y a la destrucción de los pseudoapriori. "Mientras los intereses técnico y práctico del conocimiento se fundan en profundas (¿invariables?) estructuras de la acción y de la experiencia, esto es, están unidos con los constituyentes del sistema societario, el interés emancipativo tiene un status derivado"(42). De nuevo se consideran los intereses del conocimiento como estructuras profundas, posiblemente invariables... ¿A eso se reduciría el concepto de transcendental? En las páginas que siguen Habermas no da una explicación más exhaustiva del apriori.

En su lección introductoria en Frankfurt, Habermas afirmaba la tesis: "Las realizaciones del sujeto transcendental tienen su base en la historia natural del género humano" (43). M. Theunissen veía en esta afirmación de Habermas "una ontología y una absolutización de la naturaleza, si bien Habermas intenta evitarla afirmando un sujeto transcendental. Por otro lado se daría en él una equivalencia entre este sujeto transcendental y el género humano (44). Habermas responde a estas objeciones en el epílogo de 1973 (45). Pero aunque no se dé tal absolutización de la naturaleza, parece un hecho que la buscada filosofía transcendental transformada no se encuentra.

Habermas parece que va a parar a la alternativa que él mismo veía en la antropología de Apel: O limitarse a unas generalizaciones o caer en la ontología. Sólo que las exigencias de su teoría crítica no se pueden conformar con generalizaciones. Si los intereses rectores del conocimiento deben conducir a una autoconstitución del género humano como realidad histórica; si deben romper con lo dado en la naturaleza e ir más allá de la misma; si deben llevar a una emancipación del hombre; si tienen que ser fuente de una crítica de la sociedad y conducir a una sociedad ideal; si no parece que la teoría crítica y el marxismo en general puedan prescindir de una cierta teleología; si todo esto es así, se requiere algo más que generalizaciones y se postula un apriori transcendental. En esto Habermas tiene razón. El problema está en cómo fundamentar ese apriori sin ontología. Habermas quiere evitar ésta a toda costa y el precio que paga es la falta de fundamento de su apriori y de su pretendida filosofía transcendental renovada.