

J. HABERMAS: LA CRÍTICA DE LA RAZÓN INTERESADA

JOSÉ LUIS ARCE CARRASCOSO

RESUMEN:

El trabajo tiene como objetivo fundamental el de poner de relieve la conexión de la teoría crítica de J. Habermas con el planteamiento fenomenológico y el movimiento crítico de la modernidad, teniendo en cuenta, a la vez, las profundas diferencias que separan la «teoría crítica tradicional» y la «teoría del conocimiento como crítica de la sociedad». Se parte del establecimiento del marco general en el que se encuadra el problema, se continúa con el análisis del «nuevo planteamiento trascendental habermasiano», hasta terminar con el estudio de los «intereses» como constitutivos de la razón, especialmente con el «interés emancipativo».

SUMMARY:

The main aim of this work is to draw attention to the connection of Habermas' critical theory with the phenomenological approach and the critical movement of the modern day. We bear in mind the deep-seated differences that separate «traditional critical theory» from the «theory of knowledge as a critique of society». We establish the general framework in which the problem is posed, analyse the «new habermasian transcendental approach», and study «interest» as constitutive parts of reason, in particular the «emancipative interest».

1. FENOMENOLOGÍA Y TEORÍA CRÍTICA

Que existe una pluralidad de vínculos y afinidades entre la obra del último Husserl, «La crisis de las ciencias europeas», y la Escuela de Frankfurt es algo notorio y suficientemente reconocido. Pero no por ello

podemos eximirnos de tener que reconocerlo también por nuestra parte, aunque sea de forma general. A modo de introducción diseñamos una brevísima nota acerca de los puntos más elementales de esta relación para, posteriormente, insistir y centrar el problema entre la propuesta de la *Lebenswelt*, y la teoría crítica de la sociedad, de la mano ya de J. Habermas y su obra «Conocimiento e interés».

La simple proximidad histórica entre la publicación de la «crisis de las ciencias europeas» y los primeros escritos de la Escuela de Frankfurt podría ser ya un indicio que nos inclinara a sospechar que, posiblemente, pueda haber algo más que una simple cercanía temporal. Este barruntar puede alcanzar el grado de certeza cuando se lleva a acabó una lectura atenta de la obras de uno y otros, debiéndose reconocer que los frankfurtianos guardaron una singular especie de fidelidad a la fenomenología, especialmente a la del último Husserl. Así, por ejemplo, si para la fenomenología y su adecuado desarrollo fue cuestión capital la de llevar a cabo una rotunda crítica del positivismo, no menos importancia tiene para E. Marcuse, quien en su obra «El hombre unidimensional» realiza una similar tarea. Para M. Horkheimer, es indudable que la filosofía de Husserl sigue teniendo su vigencia, porque si, por un lado, él fue el último de los grandes filósofos clásicos, no se desentendió de las «tareas históricas actuales» (348). Y, finalmente, ¿qué duda cabe que la «Metacrítica sobre la teoría del conocimiento» de Th.W. Adorno, representa el intento de una nueva fenomenologización dialéctica de ciertos presupuestos husserlianos que intentan, una vez más en el devenir de la historia de la filosofía, hacerse efectivos y reales. La obra es, como dice ya su presentación, una reflexión que pretende no sólo poner de manifiesto las antinomias e insuficiencias de la Fenomenología, sino sobre todo ver que ella es «un punto de partida y no un objetivo».

Pues bien, J. Habermas continúa en esta misma dirección. En su trabajo de 1965, titulado de idéntica forma que su posterior trabajo, «Conocimiento e interés»¹, reconoce que el desarrollo de la filosofía, tanto como de sus propios problemas, ha estado siempre determinado por un concepto tradicional de «teoría», por un deseo de llevar una vida dentro de su campo:

«Este concepto de teoría y de una vida en la teoría ha determinado a la filosofía desde sus comienzos»².

1. HORKHEIMER, M., *Traditionelle und kritische Theorie*, en «Zeitschrift für Sozialforschung». Vol. VI, 1937, págs. 245 y ss. Vid. también, *Der neueste Angriff auf die Metaphysik*, en *Kritische Theorie*, vol. II, Frankfurt 1968, pág. 96, texto y notas.

2. HABERMAS, J., *Erkenntnis und Interesse*, en «Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'» (E.I., 1965), Herausgegeben von H. Albert und E. Topitsch, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1971, págs. 334-352.

Frente a este modo «teorético» de entender a la filosofía y a la vida, y con miras a poner las bases para la constitución de una crítica más eficaz y operatoria, tal como lo reconoce el propio J. Habermas, con anterioridad a la redacción de su escrito, M. Horkheimer, había dedicado una de sus más «relevantes investigaciones» al tratamiento de esta cuestión que es, precisamente, la que vuelve a retomar, en clara conexión, consecuentemente, con la investigación husserliana de «La crisis de las ciencias europeas»³.

A pesar de las profundas y radicales diferencias y distancias que pueda haber entre el planteamiento fenomenológico husserliano, más centrado en el problema de la subjetividad, y el planteamiento crítico de la Escuela de Frankfurt, interesado en crear una teoría crítica como crítica de la sociedad, sin una referencia a la cuestión del «mundo de la vida» (*Lebenswelt*), tal como se estudia en «Crisis», no puede llegar a comprenderse con exactitud el sentido de las nuevas cuestiones que ahora se tratan, tanto por parte de los autores de la primera generación de la Escuela, como en los de la segunda. Este es el motivo central que nos exige, cuando menos, una breve indicación sintética que recuerde el estado del problema tal y como había quedado en el proyecto fenomenológico⁴.

En primer lugar, está el rotundo rechazo que del positivismo y del objetivismo hace el propio E. Husserl. Ambos representaban ser unas opciones que, so pretexto de alcanzar una rigurosa y estricta objetividad, minaron de forma continua y solapada, el campo y horizonte que con rigor pertenece a la filosofía, hasta tal punto que, incluso entre los más fervientes defensores de la metafísica, fue brotando un sentimiento insuperable de fracaso y derrota⁵. El único camino posible que obviara una situación tal era el de llevar a acabo una reflexión trascendental que, poniendo entre paréntesis la objetividad «inatacable» de las ciencias pudiera evidenciar el suelo primitivo que permite su génesis y cristalización. Era, pues, preciso rehacer el camino de la filosofía trascendental, y dejar al descubierto el horizonte anónimo de la *Lebenswelt*, del mundo de la vida, presupuesto irrefutable para comprender el grado de objetividad exacta, y la significación adecuada que corresponde a todo saber científico. De este modo, también iba surgiendo el convencimiento de la inevitabilidad de nuevas perspectivas y panorámicas, y nacía «la posibilidad práctica de una nueva filosofía que ahora se montaba desde la acción»⁶. Se concebía, en definitiva que «la filosofía solamente puede

3. *E.I.*, 1965, ed. cit., pág. 335.

4. *Ibid.*

5. Cfr., para lo que sigue el artículo de MENÉNDEZ UREÑA, E., *Teoría y praxis en la fenomenología trascendental y en la teoría crítica*, en «Pensamiento», núm. 123, vol. 31, Madrid 1975, págs. 231-244.

6. Vid. *Krisis*, ed. cit., págs. 7-8.

desenmascarar toda esa 'positivización' descubriendo a la subjetividad en su nivel de praxis más original y primigenio, la constitución de la *Lebenswelt*⁷.

Y así, en efecto, «la crítica husserliana al positivismo de las ciencias, que se apartaron de los problemas 'que son decisivos para una humanidad verdadera', y que olvidaron su enraizamiento en la praxis cotidiana, endiosando al *método* por encima de las cuestiones vitales de la sociedad humana, así como el intento de Husserl de rescatar una razón práctica orientadora de la humanidad, son ya un indicio de que Habermas, al volver sobre el famoso tratado husserliano, puede entroncar directamente con los problemas centrales de la Teoría crítica»⁸.

Mas, a pesar de todo, difícilmente se puede seguir manteniendo la idea de que el planteamiento crítico de Habermas sea una simple prolongación que continúe sin introducir ninguna ruptura o novedad. Sólo es posible construir en un solar ya construido si previamente se lleva a cabo una labor de demolición. Habermas no puede aceptar como válida la pretensión de la crítica husserliana que busca la fundamentación del saber desde una «postura teórica desinteresada»⁹.

Todo el pretendido rigor de los principios en los que destaca el pensamiento de Husserl, esconde, en efecto, dos presupuestos muy discutibles, y en el fondo inaceptables, por los que, además, todo su intento acaba en el desencanto y fracaso. Por un lado, era un simple proyecto que al difuminarse en el horizonte de la idealidad se perdía hasta desaparecer, dejando en la oscuridad y sin resolver el problema de las relaciones entre la teoría y la acción. Por otra parte, la pretendida crítica fenomenológica no pudo nunca llevar a cumplimiento su exigencia de radicalidad, quizás, por no haber sido capaz de plantear con todo rigor, a pesar de sus claros intentos en «Crisis», la fundamentalidad del mundo de la vida, y, sobre todo, porque ignoró la íntima y esencial conexión entre conocimiento e interés. Sin la toma de conciencia de esta relación y su sentido trascendental se acaba retrocediendo invariablemente al objetivismo que se pretendía superar¹⁰.

Pero entre la Fenomenología de la «Crisis» y la Teoría crítica de J. Habermas, no sólo se detecta una serie de contraposiciones. Existe además un conjunto de afinidades, por las que se manifiesta un acuerdo de base previo, como es el de su rechazo del objetivismo y del positivismo, tal como hemos ya indicado.

Si nos centramos en el trabajo habermesiano de 1965, su primer

7. Vid. *O.c.*, pág. 17.

8. MENÉNDEZ UREÑA, E., *Teoría y praxis*, pág. 240.

9. *L.c.*, pág. 242.

10. *L.c.*, pág. 243.

«Conocimiento e interés», lo primero que encontramos en él es el hecho de que a los ojos de su autor existe una insuficiencia en el proyecto crítico husserliano que es preciso superar. E. Husserl sigue, en última instancia, defendiendo una idea tradicional de crítica y una noción insuficiente sobre el mismo conocimiento. «Sin vacilaciones, como casi todos los filósofos que le precedieron, toma Husserl por medida de su crítica una idea de conocimiento que preserva aquella conexión platónica de la teoría pura con la praxis de la vida¹¹.

En definitiva, Husserl acabó situándose en continuidad con, y en el extremo de un dilatado arco histórico para el que el conocer es estricta y pura contemplación, con prescindencia del suelo y basamento vital desde el que se eleva y fructifica la teoría. Es cierto que el creador del movimiento fenomenológico fue consciente de la necesidad de regresar reflexivamente hacia ese suelo incondicionado, pero no lo consiguió plenamente.

En el transcurso de la modernidad, el positivismo había seguido un camino progresivo. Su actitud objetivista acabó proyectándose tanto sobre las ciencias físicas, como sobre las sociales y culturales. Lo que en un principio parecía apuntar a un prometedor campo de libertad en contra del prejuicio, en realidad acabó desembocando en una pura teoría que epistemológicamente implicaba la separación y desconexión del mismo conocimiento respecto del interés¹². Y Husserl, consciente del sentido y dimensiones de este proceso, pretendió volver a encontrar la significación humana de las ciencias, mediante una reforma de la teoría pura:

«las ciencias hubieron de perder, en efecto, la específica significación vital que Husserl quiso volver a instaurar mediante la renovación de la teoría pura»¹³.

Ahora bien, ello no era suficiente. De lo que se trata no es ni de una negación, ni tampoco de una repetición de la crítica husserliana, sino de una reconsideración superadora, que, para Habermas, exige medir con exactitud los límites y perímetro de aquel intento. Es lo que lleva a cabo mediante un triple dictamen. En primer lugar, aquella «crítica se dirige en contra del objetivismo de las ciencias»¹⁴. Para similar actitud es un

11. «Unbedenklich, wie fast alle Philosophen vor ihm, nimmt Husse zum Masstab seiner Kritik eine Idee von Erkenntnis, die jenen platonischen Zusammenhang der reinen Theorie mit der Lebens-praxis wahr». *E.J.* 1965, ed. cit., pág. 335.

12. Vid. *O.c.*, pág. 337.

13. *L.c.*, pág. 338.

14. «Sie richtet sich zunächst gegen den Objektivismus der Wissenschaften». *Ibid.*

objetivo primordial el de conseguir un saber descriptivo y explicativo sobre el mundo con una radical objetividad. Sin embargo, su objetividad sólo fue pura simulación, porque, de hecho, la ciencia no puede poner su base más que en un mundo natural y predado que se constituye con anterioridad a la misma ciencia, a la que, por otra parte, es capaz de darle un sentido. «La verdad es que el saber del mundo, aparentemente objetivo, de los hechos está trascendentalmente basado en el mundo pre-científico»¹⁵. También, en segundo lugar, la fenomenología husserliana, con su recurso a la subjetividad trascendental intenta, nuevamente, frente al objetivismo proponer una nueva forma de saber del fundamento que mira hacia la conciencia general para superar la actitud ingenua y natural, en favor de una teoría en la que se ha procedido a una separación entre conocimiento e interés¹⁶. Y, finalmente, Husserl introduce una identificación radical entre la autorreflexión trascendental con la teoría pura, en su sentido tradicional, lo que obligaba a un ocultamiento de los intereses de la vida práctica¹⁷.

Por ello ha de reconocerse que en Husserl, a pesar de su preocupación por constituir una crítica, ella no fue efectiva, y su radicalidad, sólo aparente. La fenomenología acaba por clausurarse en el interior de una razón pura que ha prescindido de su practicidad, olvidando las normas y criterios conforme a los cuales el hombre puede realizarse como voluntad libre: «La fenomenología capta, en todo, normas que son necesarias para la labor trascendental de la conciencia. Dicho en términos kantianos describe leyes de razón pura, pero no normas de una legislación general de razón práctica, conforme a las cuales se pudiera dirigir una voluntad libre»¹⁸. A pesar de su repulsa de la ilusión objetivista, no es capaz de tomar conciencia de la correspondencia y dependencia mutua entre conocimiento e intereses del mundo de la vida¹⁹. Por ello, mientras critica «la autocomprensión objetivista de las ciencias, sucumbe Husserl, a otro objetivismo que siempre había estado ya adherido al concepto tradicional de teoría»²⁰.

15. *Ibid.*

16. *Vid. Ibid.*

17. *Vid. Ibid.*

18. *Vid. L.c.*, pág. 339.

19. «die Verflechtung der Erkenntnis mit Interessen der Lebenswelt nicht zu Bewusstsein kommen lässt». *Ibid.*

20. «Indem Husserl das objektivistische Selbstverständnis der Wissenschaften kritisierte, verfällt er einem anderen Objektivismus, der dem traditionellen Begriff von Theorie immer schon angehaftet hat». *L.c.*, págs. 339-340.

2. EL NUEVO PLANTEAMIENTO TRASCENDENTAL HABERMASIANO

Según el punto de mira que está comenzando a vislumbrarse, cabe ya afirmar que J. Habermas intenta una nueva configuración de la filosofía crítica que, a pesar de su alejamiento de la husserliana, merece todavía el calificativo de trascendental. En efecto, la tarea la lleva a acabó en su *Erkenntnis und Interesse*, obra en la que se detecta un singular modo de reflexión, kantiano y antikantiano a la vez, y que admite el rótulo de «trascendentalismo». Para él, la razón deja de ser «pura» y, fuera de cualquier destilación formalista, pasa a ser «razón interesada» en virtud de unos «intereses» rectores que le pertenecen esencialmente. Dentro de su estructura se localiza un cuadro apriórico trascendental que lejos de seguir dependiendo de una facultad individual teórica, ahora remite a una dimensión social e histórica, a una intersubjetividad constituida por un interés vinculado a la actividad práctica. La razón, entendida desde un horizonte más comprensivo, incluye y depende de un orden práctico, que, a su vez, es principio trascendental para el conocer humano y de un mundo que ahora se dice, precisamente, «racional». De este modo, en el sentir de J. Habermas, es posible llegar a unir el mundo de la filosofía y de la ciencia, coordinar en una razón unitaria la dimensión teórica y la práctica, y posibilitar con ello una novísima Teoría del conocimiento como teoría crítica de la sociedad.

Por cuanto a su primera dimensión y significación crítica se refiere, conviene comenzar diciendo, que este nuevo proyecto filosófico exige un rechazo total de cualquier pretensión objetivista y positivista. La forma más adecuada de proceder en la elaboración de una similar filosofía crítica es la de construir nuevamente una filosofía del conocimiento que superando las insuficiencias de base del propio planteamiento kantiano, evite también el camino seguido en su posterior desenvolvimiento histórico. El único modo de llevarla a cabo, y en ello radica el sentido positivo de la crítica habermasiana, es a través de la «autorreflexión», capaz de desvelarnos una razón configurada por sus propios y autónomos intereses. Dicho con una lapidaria frase del propio J. Habermas, «una radical crítica del conocimiento sólo es posible como teoría social»²¹, dirección ésta que la hace fecunda, frente a la reflexión abstracta apoyada en la mera conciencia interna.

Debe restablecerse la relación perdida entre el saber filosófico y el científico, para lo que hay que retomar nuevamente el arduo camino del trascendentalismo, aunque haya que proceder a una previa y radical transformación en él para que resulte eficaz, y sea capaz de contrarrestar cualquier futuro embeite del objetivismo positivista que continúa a la espera de conseguir nuevas conformaciones. En definitiva, trascendentalismo, sí, pero sin un sujeto trascendental puro y concienzialista. Antes

bien, con la trascendentalidad que puede emanar de la misma historia de la humanidad en cuanto discurre por los railes del trabajo y de la interacción, de la técnica y de la praxis, de la actividad dominadora de la naturaleza y de la comunicación intersubjetiva, con vistas a ir haciendo real y efectivo el principio emancipativo que dirige toda la evolución en el hombre.

Si el nivel trascendental sólo es accesible mediante el proceder racional y filosófico de la reflexión, Habermas también es consciente de la necesidad de remontar el terreno natural, dogmático y acrítico, hasta concebir una razón determinada trascendentalmente por unos intereses. Ellos son los principios determinantes y posibilitadores de la racionalidad, tanto como de la objetividad en el mismo conocer humano. Son instancias aprióricas que fundan *ab origine* la significatividad última del mundo del pensar.

Pues bien, únicamente cuando se abre una vía reflexiva que conduzca adecuadamente a tal prioridad, que aquí también se destina a un «uso empírico», es posible fundar y constituir una adecuada y correcta teoría del conocimiento, una teoría crítica que ahora puede aparecer también como teoría de la sociedad. Pero, si la razón ha dejado de ser kantianamente pura para quedar configurada como trascendentalmente interesada, resulta que la estructura básica del conocer, y la posibilidad de la misma racionalidad no pueden presentarse definitivamente aclarados con ninguna interpretación, si se explica independientemente de una reflexión acerca del proceso histórico en el que cristaliza la naturaleza práctica y social del hombre. Su especificidad frente al animal está ahora en el doble hecho de poder transformar las condiciones materiales que determinan su relación con la naturaleza exterior, y las normas que regulan las relaciones de los individuos entre sí²².

J. Habermas es consciente que no puede esbozarse el contorno de una crítica coherente desde el mero alumbramiento de las potencialidades de una razón que se descoyunta del «interés». Al contrario, una crítica rigurosa es la que avanza en su proceder reflexivo evidenciando los intereses rectores de la razón, e intentar concebirlos desde su propia raíz y fundamento, que, tal como se entiende ahora, remite hacia el interés emancipativo como su rectoría última. Consecuentemente, puede reconocerse que como tesis fundamental está el principio de que únicamente a través del concepto de interés es posible fundar una teoría del conocimiento como teoría social.

21. «Eine radikale Erkenntniskritik nur als Gesellschaftstheorie möglich ist», *Erkenntnis und Interesse*, (E.I.) Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1973, pág. 9.

22. Vid. MENÉNDEZ UREÑA, E., *La teoría crítica de la sociedad en Habermas*, Ed. Tecnos, Madrid, 1978, pág. 95.

Con ello, también resulta inevitable tener que reconocer el carácter de la estructura nuclear de la crítica habermasiana. Tal como el propio autor reconoce al final de su *Erkenntnis und Interesse*, cualquier intento de fundamentación trascendental del conocer ha de incluir en su propio proyecto, la asociación de diversos puntos de vista, sin dejar fuera de juego los intereses directivos del conocer. Y una tarea tal implica un «movimiento de autorreflexión» (*Ein Bewegung der Selbstreflexion*), que puede tomar su propio modelo del proceder de las ciencias críticas del psicoanálisis²³. Si en la reflexión psicoanalítica se da una coincidencia entre teoría y terapia, entre teoría y praxis, entre el conocimiento propiamente dicho, y el interés que controla y dirige dicho conocimiento, resulta, de forma paralela y similar que la admisión de intereses prácticos y técnicos en la configuración y determinación de la objetividad, y, sobre todo, el reconocimiento de un interés liberador y emancipatorio, no implica tampoco ninguna heteronomía ni adulteración en la razón, y en el conocer. También se impone superar toda interpretación de corte naturalista para llegar a través de la reflexión al esclarecimiento de la naturaleza y función del interés que viene a identificarse y sintetizarse internamente con la misma función cognoscitiva²⁴. La conclusión es, pues, indefectiblemente, la de admitir unos intereses directivos del conocer que posibilitan determinan, condicionan, e incluso, marcan los límites de la objetividad y de la validez para el mismo conocimiento, siendo ellos mismos esencialmente racionales:

«Lo que se quiere decir es que los intereses rectores del conocer, los cuales determinan las condiciones de objetividad de la validez de los enunciados, son por sí mismas, racionales, de tal modo que el significado del conocimiento y, consiguientemente, también el criterio de su autonomía, no puede ser aclarado sin elevarse a su conexión con el interés»²⁵.

Encuétranse aquí, sin duda alguna, los elementos clave que permiten concluir que en J. Habermas se proyecta construir una crítica trascendental del conocimiento y de la racionalidad, al menos por cuanto se refiere al propósito general de su obra «Conocimiento e interés». En efecto, no se trata simplemente de admitir y reconocer que la objetividad

23. Vid. *E.I.*, ed. cit., págs. 286 y ss.

24. «Wenn ab er in der Bewegung der Selbstreflexion Erkenntnis und Interesse eins sind, dan Natur auch die Abhängigkeit der transzendentalen Bedingungen der Natur und Gesiteswissenschaften von technischen und praktischen Erkenntnisinteressen nicht eine Heteronomie der Erkenntnis meinen» O.c., pág. 351.

25. *Ibid.*

del conocimiento depende de la eficacia de unos elementos aprióricos, aun cuando en este caso se vertebren en el campo de la razón humana como «intereses». Antes bien, a lo que se apunta también aquí, de forma similar al intento kantiano, de abrir nuevamente una vía reflexiva que explique lo apriori desde su propio fundamento, y explicita las condiciones de su uso con miras a posibilitar la objetividad a la que apunta la capacidad cognoscitiva humana. Por ello, aquí tampoco cabe identificar «aprioridad» con «trascendentalidad». Este último concepto implica, en efecto, una cierta reflexividad y un más profundo grado de «regresión» que explique lo «apriori» desde su origen, explicando, a la vez, su validez objetiva. Sin embargo, no puede concluirse de todo esto el que nos estemos encontrando con una simple repetición de la crítica kantiana, tal como tendremos ocasión de ver a continuación.

La posibilidad de sintetizar una Teoría del conocimiento con una Teoría crítica de la sociedad, superando con ello, tanto la epistemología clásica, como la pura sociología del conocimiento, está en comprender de forma unitaria y en una mutua copertenencia al conocimiento con el interés. Esta unión y relación, sin embargo, debe ser preservada de toda interpretación de corte naturalista, o, incluso, positivista y pragmática. Un adecuado punto de mira para considerar el problema es el de analizar en profundidad el propio concepto de «interés de la razón». Algo que, como es sabido, ya estaba recogido de alguna manera en el propio planteamiento kantiano, y que, con efectividad, había comenzado a desarrollarse en Fichte, y que, en última instancia, es afín al desarrollo histórico de la filosofía reflexiva trascendental:

«Retornando al concepto desarrollado por Kant, y sobre todo por Fichte, de interés de la razón, es posible aclarar la conexión de concepto e interés redescubierta metodológicamente, y defenderla en contra de interpretaciones erróneas. Con todo, una simple vuelta histórica a la filosofía de la reflexión no es suficiente para rehabilitar como tal la dimensión de la reflexión autocrítica»²⁶.

La caracterización kantiana de la razón como «pura» debe ser desechada por ineficaz, y con ella, dejar atrás, igualmente, la idea de que el conocimiento sea una exclusiva y teórica contemplación de un objeto. Ambas son explicaciones radicalmente insuficientes, excesivamente abstractas que ignoran y escapan del campo de la efectividad. Para superar ese estadio, el de la crítica abstracta y formal, Habermas viene a reconocer la indefectible unidad que existe entre el conocimiento y el interés, entre las condiciones de la acción y las de la objetividad²⁷. El

26. *O.c.*, pág. 234.

conocimiento del hombre puede cristalizar gracias a la actividad configuradora de una nueva y singular estructura apriórico-trascendental que se evidencia como requisito indispensable en el ejercicio crítico de la autorreflexión. Ahora bien, tal como ya hemos indicado, no se trata de ninguna «rehabilitación» repetitiva de la crítica reflexiva. Hay, en este caso, radicales novedades, y, entre ellas, quizás la más significativa esté en que sean las condiciones de la acción instrumental y de la acción comunicativa las que posibiliten ese conocer. Se indica y apunta, pues, hacia una estructura apriórica, sí, pero teórica a la vez que práctica, que no puede independizarse en su dimensión especulativa de los principios de la acción. Por ello, las condiciones de la acción instrumental y comunicativa, son, también, las condiciones de objetividad de todo posible conocimiento:

«Las condiciones de la acción instrumental y de la acción comunicativa son, a la vez, las condiciones de objetividad del conocimiento posible»²⁸.

En definitiva, la razón, teórica y práctica a la vez, en su movimiento autorreflexivo, combina el conocimiento y el interés. Toda la razón es la que se cumple y realiza cuando queda sostenida por su dimensión práctica. Y, de igual manera, por el lado contrario, son los intereses que dirigen la acción comunicativa e instrumental, y, por consiguiente, también la emancipativa, los que permiten hacer efectivo el conocimiento propiamente dicho. En resumen, la investigación «trascendental» acerca del conocimiento remite necesariamente hacia las formas y condiciones más generales de la acción y del interés, y paralelamente, la investigación sobre la dimensión práctica de la razón debe manifestar la presencia catalizadora de las categorías cognoscitivas:

«pero, como ahora la razón no es ya la razón pura práctica, sino una razón que unifica el conocimiento y el interés en la autorreflexión, los intereses que determinan la acción comunicativa e instrumental incluyen, de forma necesaria, también, las correspondientes categorías del saber: adquieren *eo ipso* la función de intereses rectores del conocimiento. Esas formas de acción no pueden quedar establecidas de forma duradera, sin que estén aseguradas las correspondientes categorías del saber»²⁹.

27. «Diese Einheit von Vernunft und interessiertem Gebrauch der Vernunft widerspricht dem kontemplativen Erkenntnisbegriff». *O.c.*, pág. 257.

28. *O.c.*, pág. 257.

29. *Ibid.*

3. EL SENTIDO DE LA CRÍTICA HABERMASIANA

El mundo temático y el conjunto de autores con los que J. Habermas lleva a cabo su diálogo es extraordinariamente amplio. Va desde el planteamiento kantiano de la «Crítica de la razón pura» hasta la Fenomenología de Husserl en sus últimos desarrollos. Por otro lado, tampoco echa en olvido las aportaciones de Ch. S. Peirce, W. Dilthey, hasta llegar al mundo del psicoanálisis. La cuestión que en todas sus reflexiones sobre otros pensadores le preocupa es la de reinstaurar la perdida unidad entre filosofía y ciencia. Esta tarea, para nuestro autor, entraña la necesidad de elaborar una auténtica y profunda teoría crítica sin parcelaciones empobrecedoras ni idealizaciones que nos embarquen en un proceder simplemente abstracto y formal. Pues bien, el camino que ha de seguirse en «Conocimiento e interés», puede adivinarse en sus líneas generales con la simple lectura del índice de la obra, con la que puede comenzar a aclararse el proceder estratégico de J. Habermas. Es preciso, a la vez, cortar el lastre tanto como superar las insuficiencias de las críticas que habían programado Kant, Hegel e, incluso, Marx, intentando soslayar toda recaída en el positivismo y objetivismo. Trátase también, y en ello se encuentra quizá uno de los aspectos más originales de esta nueva modalidad crítica, de una nueva lectura interpretativa de las ciencias del psicoanálisis con el objeto de hallar un modelo epistemológico en el que se unifique el saber teórico con el interés.

De toda esta constelación de preocupaciones, intereses, y acercamientos reflexivos se deduce que el proyecto que se está ahora perfilando vuelve a recabar para sí como una exigencia ineludible el carácter de crítica, que tiene, en primer lugar, una vertiente propiamente negativa. Por este lado, para J. Habermas, el positivismo significa la sustitución de la Teoría del conocimiento por una simple metodología, con lo que, en definitiva, se abandona el estricto y riguroso nivel filosófico de la crítica. La tendencia positivista implica la consagración de la metodología propia de las ciencias de naturaleza como única forma válida de planteamiento epistemológico, considerándose, a la vez que el saber científico es el único paradigma válido con el que medir cualquier otra modalidad cognoscitiva. Para el positivista el sentido y valor del conocimiento se mide por el desarrollo y éxito de la ciencia y su peculiar metodología, debiendo olvidar por injustificable cualquier «metafísica» del sujeto:

«El positivismo marca el fin de la Teoría del conocimiento. En su lugar emerge una teoría de la ciencia. La pregunta lógico-trascendental por las condiciones del conocimiento posible apuntaba también a la explicación del sentido del conocimiento en cuanto a tal. El positivismo acaba con este tipo de investigaciones y problemas

porque para él ha desaparecido en virtud de la existencia de las ciencias modernas»³⁰.

Si la naturaleza y validez del conocimiento humano se delimitan desde el desarrollo y perfeccionamiento de la ciencia positiva, una investigación trascendental acerca de las condiciones de posibilidad de ese conocer, únicamente es posible bajo la forma de una «investigación metodológica» sobre las reglas de construcción y comprobación o verificación de una teoría científica, con lo que se aboca a una inmunización contra la filosofía. En su admiración por el saber científico, el positivismo se desentiende de la problemática filosófica del conocimiento, que por exigencias propia debería desarrollarse como una reflexión sobre las condiciones de posibilidad de todo el campo del conocer, desde una panorámica que ha de seguir siendo de carácter subjetiva. El positivismo, por el contrario, concluye en una absolutización del mundo de la ciencia, como ámbito autónomo y justificador de toda posible objetividad. Realmente, no es otra cosa que la sustitución de la cuestión filosófica del sujeto por una temática que incide exclusivamente en el método de investigación científica³¹.

Pero a pesar de las pretensiones del objetivismo positivista, el conocimiento humano no encuentra su posible justificación adecuada en la metodología, sobre todo cuando se la considera como un instrumento. Ello significaría la adopción de una actitud pragmática para la que el valor y objetividad del conocimiento depende del simple éxito técnico de la ciencia. Por el contrario, el auténtico significado del conocimiento, el fundamento último de su posibilidad, y la razón suficiente de su valor sólo puede ser revelado mediante un movimiento reflexivo en el que se alcance el nivel trascendental, si bien, en esta ocasión, a diferencia de Kant, hay que iluminar la íntima implicación y conexión que el tema tiene con el progreso de autoconstitución histórica del hombre. En consecuencia, el punto de referencia obligado es el de la actividad cognoscente y práctica de un singular y nuevo «sujeto trascendental» que se ha hecho histórico y social. Pero no es ello sólo, aún hay más motivos que obligan a rechazar el positivismo. Este es realmente un reduccionismo que desfigura inevitablemente el concepto de «actividad práctica». Podría decirse que «objetivismo» a nivel teórico, se corresponde con «decisionismo» a nivel práctico, remitiendo a unas «decisiones arbitrarias no sujetas a elaboración reflexiva»³². El positivismo, en definitiva, desde

30. *O.c.*

31. Vid. *O.c.*, págs. 88-90.

32. ALBERT, H., *El mito de la razón total*, en «La disputa del positivismo en la Sociología alemana». Grijalbo, Barcelona, 1973, pág. 183.

esta última perspectiva, remite el campo de la razón a una pura existencia arbitraria³³.

Así pues, para J. Habermas, el positivismo significa un radical desatino a la hora de intentar una crítica filosófica del conocimiento. pero, con todo, el descentramiento que tal actitud conlleva, es algo que había venido estando preparado por el mismo desarrollo histórico de la gnosología, desde la instauración kantiana hasta el surgimiento de autores que no supieron mantener en su justo término y precisión el marco de las relaciones entre filosofía y ciencia³⁴.

Porque, en efecto, aunque Kant llegara a situar el problema filosófico del conocer humano en su plena madurez, sin embargo no llegó hasta sus últimas consecuencias por tres motivos fundamentales. En primer lugar, supone una determinada concepción de la ciencia, un determinado paradigma científico que reconoce como inamovible, y que no es otro que el de saber físico-matemático. Este era un presupuesto inalterable que queda fuera de toda actividad crítica, y de cuya validez objetiva no se duda en ningún momento. En segundo lugar, remite a una subjetividad trascendental radicalmente idealista que ha perdido su anclaje del mundo de la efectividad histórica y social. Y, en tercer lugar, lleva a cabo una profunda incisión separadora en el campo de la razón al dividir a esta en dos sectores radicalmente extrañados entre sí, el de la razón teórica y el de la razón práctica³⁵.

Por todo ello, no es de extrañar que Hegel intentara ya desde las primeras páginas de la «Fenomenología del espíritu», una crítica más radical que la kantiana, y que, sobre todo, fuera más respetuosa con los propios datos del problema. Frente a Kant, Hegel, no puede ya presuponer la incontestabilidad de ningún tipo de saber, por muy cierto que pudiera parecer, como tampoco es posible seguir aludiendo a una conciencia crítica en la que la trascendentalidad quedara cumplida y clausurada en una estructura ya dada de antemano. El conocer es un proceso y la subjetividad debe realizarse de forma progresiva y dialéctica, histórica, y cualquier presupuesto aceptado anteriormente como presupuesto indiscutido, también ha de justificarse adecuadamente en el interior de la propia reflexión fenomenológica.

Según la interpretación habermasiana, Hegel se preocupó de llevar a cabo una radical fundamentación del conocer, que no recayera en las redes de la crítica estrictamente concienzialista, al modo cartesiano y kantiano. Por el contrario, la Fenomenología viene a representar un nuevo

33. HABERMAS J., *Theorie und Praxis*, H. Luchterhand Verlag, Neuwied/Berlin, 1969, pág. 239.

34. *E.I.*, ed. cit., págs. 3-5.

35. VID. MENÉNDEZ UREÑA, E., *O.c.*, pág. 85.

proceder reflexivo en el que el saber es capaz de justificarse a sí mismo sin ningún presupuesto dogmáticamente aceptado. Un proceder autoconsultivo en el que la conciencia busca su justificación en el movimiento de su propio devenir. Con todo, el proyecto hegeliano, tal como se comprobaría pronto, a pesar de haber presentado la indisolubilidad de la razón teórica y razón práctica³⁶, no logró alcanzar su meta, ni cumplir con efectividad la deseada coordinación entre filosofía y ciencia, acabando por exclusivizarse unilateralmente en el polo filosófico, con exclusión del saber científico. Así, «Hegel supone que la experiencia fenomenológica se mantiene desde el principio dentro del absoluto movimiento del Espíritu, y, por ello, ha de terminar necesariamente en el saber absoluto»³⁷. Y, en definitiva, la crítica hegeliana, a pesar de su potencialidad innovadora, no pudo alcanzar su objetivo, desembocando en el campo contrario del que se pretendía. Históricamente fue uno de los motivos determinantes para que la ciencia acabara desbancando y anulada a la filosofía: «De esta forma, el resultado paradójico de una ambigua radicalización de la crítica del conocimiento no es una posición esclarecedora de la filosofía en relación con la ciencia, pues cuando la filosofía se afirma a sí misma como auténtica ciencia, queda completamente fuera de discusión toda relación de la filosofía con la ciencia»³⁸.

Posteriormente el planteamiento que, con el tiempo, vendría a propugnar K. Marx, bien podría haber resuelto el problema de la contradicción que parecía perdurar constantemente entre los dos extremos del binomio «ciencia-filosofía», al dar un paso adelante en el empeño de constituir una Teoría del conocimiento solidaria e identificable con una Teoría crítica de la sociedad. Hegel hubo de ser «continuado» por la labor filosófica de K. Marx, procediendo a una relectura de tipo materialista del proyecto idealista hegeliano. Pero con ella, lo que en verdad tuvo lugar fue la aparición de una crítica que acabó por insertarse y fundirse con la ciencia de la naturaleza. Fue un claro reduccionismo que le indujo a descuidar el lado crítico de lo que en él llegaría a constituirse como una teoría de la sociedad³⁹. Con todo, se impone reconocer en Karl Marx la presencia de una genuina y original crítica que merece ser recordada ahora.

Si, para Kant, conocer era sintetizar y si el propio conocimiento sólo es posible en virtud de la trascendentalidad de la unidad sintética a priori, no debe olvidarse que por cuanto se refiere a K. Marx, también la síntesis

36. Hegel llega a reconocer textualmente la indisolubilidad de la dimensión activa y práctica del hombre con la racionalidad que parece definirle: «Das wahre Sein des Menschen ist vielmehr seine Tat». *Ph.G.*, ed. cit., pág. 236.

37. *E.I.*, ed. cit., pág. 30.

38. *O.c.*, pág. 35.

materialista que se lleva a cabo en el proceso del trabajo, participa de una inevitable trascendentalidad. Efectivamente esta actividad sintética ejecutada en el desarrollo de la actividad práctica participa de una trascendentalidad, porque el hombre, en cuanto ser concreto que produce su instrumento se erige en condición de posibilidad en la objetivación de la naturaleza. Pero, a la vez, también es empírica, por cuanto el sujeto trascendental ha venido a perder su idealidad, su generosidad y universalidad, para instalarse en los dominios de la concreción y efectividad. Tal como se explicita en la obra de J. Habermas, en un relevante texto de *Erkenntnis und Interesse*, el concepto materialista de «síntesis» recibe de Kant el marco fijo dentro del cual el sujeto forma la sustancia con la que se encuentra. Hay en la crítica marxista, y ello sigue siendo profundamente kantiano, una necesidad de recurrir a las condiciones aprióricas de la acción instrumental. Estos requisitos previos, si bien han nacido y originado contingentemente, a lo largo de la evolución natural de la especie humana, unen con necesidad trascendental el conocer humano de la naturaleza al interés de un posible control técnico de los procesos naturales. La objetividad, en consecuencia, se constituye y fundamenta en un «sustrato natural» orientado hacia la acción» y no en la «originaria unidad de la apercepción»⁴⁰.

Hay en toda esta interpretación habermesiana una singular revalorización del concepto mismo de «praxis» que permite colocar a ésta no sólo dentro de las categorías antropológicas, sino que también y sobre todo viene a adquirir una fundamentalidad epistemológica insoslayable. La praxis es el ámbito trascendental sintético en el que puede cristalizar la objetividad del conocer. Y es, a la vez, el cauce por el que la naturaleza externa puede responder a los designios del hombre en el proceso del trabajo y de la intercomunicación. Esta concepción de la acción sirve, pues, de contrapunto, a la vez que como singular confirmación, a la interpretación kantiana que ahora toca y se inserta dentro de los dominios de la realidad efectiva, pero sin olvidar ninguna exigencia crítica y trascendental.

Según todo este planteamiento, es factible una aproximación, tanto como una ilustrativa comparación, entre los niveles sintéticos del proceso del conocimiento en Kant, y los elementos constitutivos del trabajo en Marx. Y, sobre todo, aparece con toda nitidez las semejanzas estructurales y funcionales existentes entre ellos: Por un lado los materiales instrumentos y fuerzas del trabajo, y por otro, paralelamente, los materiales de la sensación, los esquemas de la imaginación y las categorías del entendimiento. Con todo, y una vez que se ha dejado bien sentado

39. Vid. *O.c.*, págs. 62-65.

40. Vid. *O.c.*, págs. 48-49.

el principio de la similitud, a renglón seguido, se impone establecer las notables y esenciales diferencias que surgen entre el planteamiento kantiano y el de Marx:

«La síntesis de la materia de la intuición, a través de la imaginación, alcanza su unidad necesaria únicamente bajo las categorías del entendimiento. Estas reglas trascendentales de la síntesis son, como conceptos puros del entendimiento, un inventario interno e inalterable de la conciencia en general. La síntesis de la materia del trabajo a través de la fuerza del trabajo, alcanza su unidad, de hecho, a través de la actividad del hombre. Estas reglas técnicas de síntesis adoptan, como instrumentos, en el más amplio de los sentidos, existencia sensible, y pertenecen al inventario históricamente cambiante de las sociedades»⁴¹.

Podríase pues afirmar ya, a modo de recapitulación, que puede reconocerse en el trabajo de K. Marx una teoría del conocimiento centrada en la cuestión de la objetividad y que no es asimilable a un sociologismo, ni reducible al positivismo. Pero, a pesar de que llegara a sortear con soltura el peligro de ambos extremos, introdujo una grave insuficiencia de principio, que todavía exigiendo su superación. En efecto, Marx atendió al proceso histórico de autoconstitución del hombre por medio de la actividad del trabajo, sin descuidar, la dimensión comunicativa. Con otros términos, se tuvieron en cuenta las dos dimensiones, técnica y social, en el problema del conocimiento humano, e, incluso, llegó a plantearse la cuestión de la interdependencia entre ambas, cuestión que es fácilmente verificable cuando se analizan las conexiones entre «fuerzas productivas» y «relaciones de producción». Mas, con todo, en K. Marx se tuvo un grave fracaso en el intento de fundamentación de la teoría del conocimiento que implicara, a la vez, una teoría crítica de la sociedad. Las dos temáticas fueron, a la postre, reducidas a una, procediéndose a una naturalización de la misma crítica, y desembocando, consiguientemente, en el positivismo⁴².

Pero demos un paso adelante, y comencemos un segundo aspecto de la cuestión crítica de J. Habermas. Si desde su aspecto negativo, con ella

41. *O.c.*, pág. 48.

42. «Marx, diesen historischen Materialismus den Gang der Hegelschen Selbstreflexion erst recht forderte, hat sein eigenes Konzept missverstanden und darum den Abbau der Erkenntnistheorie vollendet. So konnte der Positivismus die Verflechtung der Methodologie der Wissenschaften mit dem objektiven Bildungsprozess der Menschengattung vergessen und auf der Basis des Vergessenen und Verdrängten der Absolutismus reiner Methodologie errichten». *O.c.*, pág. 14.

se apunta hacia la supresión y superación del positivismo, ahora desde la vertiente y lado positivo, en un movimiento de autorreflexión, se intenta poner de relieve la esencial conexión y copertenencia entre conocimiento e interés. Sólo así puede tener lugar el establecimiento de una teoría filosófica del conocimiento que se identifique y cumpla también como una teoría crítica acerca de la sociedad.

En este sentido, la primera cuestión aparece con la noción misma de «interés». Este se define, según su autor, sucintamente del siguiente modo:

«Llamo intereses a las orientaciones básicas, enraizadas en las condiciones fundamentales de la posible reproducción y autoconstitución del género humano, es decir, en el trabajo y en la interacción»⁴³.

A la base del campo propio e íntimo de la razón, e, incluso, como constitutivos formales de su propia naturaleza, teórica y práctica a la vez, se sitúa una original modalidad de intencionalidad. Hay ciertas «orientaciones básicas», que, a modo de principios apriorísticos, son condiciones trascendentales, «fundamentales», para la posibilitación y determinación de la objetividad del conocimiento en sus rasgos más determinantes, y para la configuración del mundo de la racionalidad humana. Ahora bien, quede claramente expresado el que no se trata ya de ninguna nueva categorización pura del entender y del pensar. No se trata de regresar hacia una nueva subjetividad pura, sino a una subjetividad histórica y social que se constituye y adviene a la trascendentalidad en ese mismo proceso, y sin rebasarle. Por ello esta nueva modalidad subjetual no es ninguna estructura ideal clausurada en la esfera del pensamiento. La razón y la subjetividad se definen y caracterizan por su «interés». Hallamos, pues, una «razón interesada». Y a ella sólo es posible llegar tras un proceso adecuado de autorreflexión, en el que se manifiesta plenificada en el sentido al que aludimos, lejos y opuesta a la idealista y teórica subjetividad del trascendentalismo kantiano. Una razón rigida desde su propia entraña por unos intereses rectores que se instauran incluso como fundamento del conocer teórico. El método que ha de seguirse es nuevamente el de la reflexión, pero en este caso, lejos de remitir hacia un principio abstracto y formal ahora me revela una razón cristalizada por y desde el interés, y que es tanto especulativa como práctica⁴⁴. Este interés, evidentemente, no puede ser ya un constitutivo

43. *O.c.*, pág. 242.

44. «Vernunft erfasst sich als interessierte im Vollzug der Selbstreflexion». *O.c.*, pág. 261.

meramente psicológico que mueva al sujeto hacia la acción, sino una condición general de objetividad para todo conocimiento posible, o, lo que es lo mismo, para la posibilidad de todo conocimiento⁴⁵.

Con todo, el simple reconocimiento de la eficacia del interés en la constitución de la objetividad, no significa, en principio, el abandono del naturalismo, a menos de que se entienda, como lo hace el propio J. Habermas, de forma trascendental, y como principio constituyente no sobreañadido desde el exterior a la misma razón y a las funciones cognoscitivas. Y, precisamente, el movimiento de autorreflexión que se exige para configurar esta teoría crítica explica que no hay heteronomía entre los intereses y el conocer. Se trata de poner de manifiesto la posibilidad de una íntima copertenencia entre la dimensión intencional de los fines prácticos y el desarrollo gnoseológico mismo. Lo que es posible comprender atendiendo al proceder mismo de las ciencias del psicoanálisis, en donde la teoría y la práctica, el autoconocimiento y el interés se compenetran profundamente, acabándose por identificar mutuamente.

El interés es, pues, un principio constitutivo del conocimiento, algo que determina las condiciones de objetividad, pero que a la vez, él mismo es tan racional como la misma actividad cognoscitiva en sí. No puede hablarse, en fin, de autonomía de la razón sin recurrir y reconocer su conexión con el «interés en general»⁴⁶. Por todo ello, es fácil reconocer que las orientaciones técnica y práctica, o, lo que es lo mismo, el interés técnico y el social, quien puede abrir el camino hacia una consideración trascendental del conocimiento fuera de cualquier reflexión cercenadora y restringida del problema. Los intereses son las orientaciones más generales y fundamentales que gozan de una eficacia real en la constitución de las ciencias de naturaleza y humanas. Los objetos de estas dos ramas del saber son constituidos y fundados desde una razón regida por la intencionalidad orientativa del interés⁴⁷.

Ahora bien, la razón es siempre un principio de unificación, y lo que, en rigor, hemos encontrado hasta ahora es una dualidad, la que se da entre el interés técnico y el social. Por ello se está exigiendo de forma imperiosa el proceder a una síntesis de ambos, remitiéndolos a un primer principio que incorporando y abarcando a ambos, pueda dar razón de ellos. Este nuevo primer fundamento no va a ser otro que el interés emancipativo que se religa a las ciencias críticas y que entiende a los intereses técnico y social, como dos especificaciones suyas. El movi-

45. *O.c.*, págs. 259-260.

46. *O.c.*, pág. 351.

47. *Vid. O.c.*, págs. 155 y ss. 171 y ss., y pág. 222.

miento crítico de la autorreflexión se impone como meta a alcanzar este interés supremo de la razón, desde donde podrá dar razón del nudo de relaciones existentes entre teoría y práctica, y entre ciencia y filosofía, que es, precisamente, lo que siempre había quedado sin explicación coherente.

Es en el dominio del interés emancipativo donde, en última instancia, puede reposar la auténtica y real trascendentalidad. De igual manera que la crítica idealista kantiana remitía hacia el «Yo pienso», como condición última e indispensable para que sean posibles las representaciones, para que éstas puedan tener lugar, o, al menos para que tengan un sentido para mí, ahora, volvemos a encontrar una nueva remisión reflexiva a un principio original que en este caso no se disuelve en la interioridad concienical, ni se identifica con una aséptica actividad especulativa.

La reflexión dentro de la crítica habermasiana no significa ninguna recaída en el idealismo trascendental y ello básicamente porque la capacidad cognoscitiva tanto como el propio dominio de la razón, derivan del movimiento de autoconstitución de la especie humana. Este movimiento emancipativo es un devenir que se rige por el mismo interés emancipativo, el cual, a pesar de su trascendentalidad, no es nunca algo previo y dado de antemano, sino un interés que aparece y progresa con y en el mismo movimiento en el que tiene lugar la autoconstitución del hombre en la historia, como animal de instrumentos y sociable. «El conocimiento sólo encuentra su sentido cuando se le refiere al proceso emancipativo de autoconstitución del género humano», es decir, «los intereses técnico y práctico sólo pueden fundamentarse en cuanto intereses intrínsecos al conocimiento mismo, y no como algo heterónimo a la razón, desde el interés emancipativo»⁴⁸.

4. LOS INTERESES DEL CONOCIMIENTO. EL INTERÉS EMANCIPATIVO

El proyecto crítico de J. Habermas acaba por decantarse, tal como hemos acabado de ver, por situar al «interés» en la base de la fundamentación del conocimiento y de la racionalidad. Los intereses no son otra cosa que orientaciones básicas, no psicológicas, sino trascendentales, que inhiere en y surgen de determinadas condiciones fundamentales de la reproducción y autoconstitución de la especie humana. El proceso cognoscitivo no es un proceso autónomo. La misma definición del concepto de «interés» alude ya a una íntima conexión entre la procesualidad

48. MENÉNDEZ UREÑA, E., *O.c.*, pág. 103.

cognoscitiva, propiamente dicha, y la evolución filogenética del hombre en su historia por establecerse plenamente como ser racional. «Esta definición, dice Menéndez Ureña, significa que el conocimiento humano no puede ser explicado independientemente de lo que una reflexión sobre el proceso histórico nos enseña acerca del hombre»⁴⁹. Así pues, preguntarse por las condiciones de posibilidad del conocer humano es lo mismo que preguntarse por las condiciones de posibilidad de la autocreación y conservación del hombre en su historia. De esta forma, aquella trascendentalidad ideal, postulada tradicionalmente por la Teoría del conocimiento, ahora baja, de una vez por todas, hasta los dominios del hombre, para desenvolverse evolutivamente con él de forma histórica.

Todo ello, por cuanto se refiere a la perspectiva evolucionista del problema, pero también, y con ello nos abrimos a una nueva consideración, cuando se alcanza el actual momento histórico, y nuestras propias circunstancias culturales y científicas, encontramos que las ciencias juegan un papel mediador: Son un principio conexivo ineludible que se sitúa entre el hombre y lo que puede denominarse realidad física y social. Dicho de otra manera, hoy en día las ciencias gozan de una situación medial, e incluso sintética, tanto por lo que se refiere a las ciencias físicas, como a las culturales, permitiendo la conexión entre los mundos a los que esas ciencias se refieren, y el sujeto que pretende dominar e intervenir en ellos.

El objeto de conocimiento en el primer tipo de ciencias es el mundo natural y físico. En su campo, el hombre se sitúa y orienta de una forma singular mediante un «interés» que es lo que en definitiva va a permitirle llegar a alcanzar una adecuada manipulación y control de ese mundo. Este interés determinante y condicionante de la ciencia natural y física es el que con J. Habermas puede denominarse «interés técnico».

También, por su parte, las ciencias culturales y del espíritu se rigen por otro interés, el interés práctico o intersubjetivo, que es el que de hecho hace aparecer y progresar a dichos saberes, tanto como llegar a constituir una comunidad social y racional, en la que sea posible el diálogo entre hombres libres.

Como puede observarse, la aparición de la objetividad, y la actividad rectora de los intereses son dos aspectos del mismo problema, que se refieren entre sí y que se determinan recíprocamente. Por ello, no puede decir otra cosa sino que en la constitución de la racionalidad humana han de ir íntimamente unidos el conocimiento y el interés, la teoría y la práctica, y que una crítica de la razón debe hacer jugar, con valor de fundamento, a la trascendentalidad del interés, como algo que no se

49. *O.c.*, pág. 95.

sobreañada desde el exterior a la misma razón, sino como algo propio que la configura desde dentro. A través del hilo conductor de las ciencias puede llegar a detectarse en el ámbito racional humano dos intereses aprióricos determinativos, que, por ser internos a la misma razón, que por ser «racionales», deben ser elevados a una unidad en la que puedan encontrar su plena justificación. Así es, precisamente, como la cuestión de los intereses rectores de la razón acaba por arribar hasta el tema del interés emancipativo, como principio y fundamento último de la racionalidad y del conocer del hombre.

Ahora bien, por muy breves y sucintos que pretendamos ser, no es suficiente con reconocer la presencia de un tal «interés emancipativo». Es éste un concepto tal cuya exacta comprensión exige que atendamos cuidadosamente a la delimitación de su campo semántico, y procedamos cuidadosamente a un análisis nocional preciso de lo que puede significar «emancipación». Con este término se está apuntando a la «constitución de la libertad», a la «origen y génesis de la subjetividad», e incluso, a la «posibilidad de racionalidad». Hablar de autonomía y emancipación es hablar, pues, de autoconstitución de la subjetividad humana a lo largo de su propio proceso liberador frente a «poderes extraños», huyendo de la «represión de la propia naturaleza», y de la «dependencia de la naturaleza externa». Lo que ha de significar «emancipación», es, pues, una actividad liberadora que sólo es posible en el proceso de autorreflexión⁵⁰. J. Habermas deja esta cuestión plenamente establecida tanto en su ensayo de 1965, como en su obra posterior, casi con las mismas palabras: «En la autorreflexión, el conocimiento, en virtud del conocer, viene a coincidir con el interés por la autonomía. El interés emancipativo del conocimiento tiende a la consumación de la reflexión en cuanto tal. Por eso (...), 'en la fuerza de la autorreflexión el conocimiento y el interés son uno'»⁵¹.

A través del interés emancipativo el hombre vuelve a la autorreflexión sobre sí mismo. Es un retorno crítico hacia la subjetividad que se constituye tras la historia en la que se va conformando progresivamente. El sujeto, en consecuencia, no es un presupuesto, sino un resultado que se determina y cristaliza bajo la eficacia de ciertos factores naturales y sociales. De ahí que la reflexión, lejos de ser la vía para la constitución de una crítica idealista, similar y próxima a la hegeliana⁵², se aleja radicalmente de ella, y no simplemente para decirnos que el

50. Vid. GABAS, R.J., *Habermas, dominico técnico y comunidad lingüística*, Barcelona, 1980, pág. 199.

51. HABERMAS, J., *E.I. 1965*, Ed. cit., pág. 348.

52. GABAS, R., *O.c.*, pág. 201.

proceso de emancipación y constitución de la especie humana implique, a la par, un regreso reflexivo hacia el «yo». Antes bien, lo que se afirma impositivamente, es el hecho de que el proceso de autorreflexión no se desconexiona del interés, y que, además, el mismo «interés emancipativo» está en íntima continuidad con los intereses técnico e intersubjetivo. En definitiva, ese interés primario y original, el interés emancipativo, sólo puede tener su lugar propio en los dominios de la autorreflexión, encontrando en ese campo el lugar propio en el que es posible la unidad entre conocimiento e interés:

«En la autorreflexión, el conocimiento coincide con el interés emancipativo. La razón está bajo el interés por la razón. Podemos decir que sigue un interés cognoscitivo emancipador que tiene como meta la realización de la reflexión en cuanto tal»⁵³.

53. HABERMAS, J., *E.I.*, pág. 244.