



Jürgen Habermas y la Primera Teoría Crítica. Encuentros y Desencuentros

Jürgen Habermas and the First Critical Theory

Dr. Angel Carretero (quiquecarretero@terra.es) GCEIS Grupo Compostela de Estudios sobre Imaginarios Sociales
Universidad de Santiago de Compostela (España)

Abstract

This article examines, in general lines, the model of rationality proposed by Jürgen Habermas as an attempt of overcoming of the epistemological positions of the first Critical Theory. First, it develops the conception of the reason raised by Adorno and Horkheimer in his emblematic work *Dialectical of the Illustration*. Then, it shows how, according to Habermas, this conception would drive to dissolution of the emancipist ideal inscribed in modern reason. Later, it shows the different phases of the itinerary for which the modern reason turns into a frustrated modality of reason: the positivism. Finally, it shows the habermasian attempt of reconstruction of a rationality in where there is place to a few emancipist ideal inscribed in the own reason.

Key words: reason, modernity, interest, emancipation, communication.

Resumen

Este artículo examina, en líneas generales, el modelo de racionalidad propuesto por Jürgen Habermas como un intento de superación de los posicionamientos epistemológicos de la primera Teoría Crítica. Primero, desarrolla la concepción de la razón planteada por Adorno y Horkheimer en su obra emblemática *Dialéctica de la Ilustración*. Luego, muestra cómo, según Habermas, esta concepción conduciría a una disolución de los ideales emancipatorios inscritos en la razón moderna. Posteriormente, desglosa las diferentes fases del itinerario por el cual la razón moderna se convierte en una modalidad frustrada de razón: el positivismo. Finalmente, muestra el intento habermasiano de reconstrucción de una racionalidad en donde se de cabida a unos ideales emancipatorios inscritos en la propia razón.

Palabras clave: razón, modernidad, interés, emancipación, comunicación.

Recibido el 21 Sep 2006

Aceptado el 15 Nov 2006

Introducción

Este trabajo pretende abordar el distanciamiento epistemológico de Jürgen Habermas con respecto al planteamiento de la primera Teoría Crítica, representada por Theodor Adorno y Max Horkheimer. Centra su atención más específica en la revisión habermasiana de la, a su juicio, reduccionista utilización de la noción de razón por parte de los integrantes de la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Habermas propondrá, en este sentido, una reconstrucción de la razón moderna, desde la cual pueda seguir siendo viable el anhelo emancipador tan genuinamente característico del espíritu ilustrado.

Dialéctica de la Ilustración condensa la crítica radical a la modernidad de Adorno y Horkheimer. Habermas entiende que este posicionamiento conduce a un auténtico callejón sin salida para la razón moderna. Por eso, analizará el itinerario a través del cual el potencial liberador inscrito en la razón moderna concluye, sin embargo, en un proyecto fracasado de razón: el positivismo. Además, la propuesta habermasiana incidirá, confrontándose a una versión de la filosofía como teoría pura, en la ligazón antropológica consustancial existente entre conocimiento e interés. A partir de esta ligazón, se nos revelarán dimensiones alternativas de racionalidad, comunicativa/emancipadora, guiadas por intereses distintos, que no se identifican inexorablemente con la razón como dominio tal como fuera concebida en su momento por la primera Teoría Crítica. No se trataría, pues, de condenar la razón moderna, sino de descubrir y recuperar un germen autorreflexivo y emancipador en ella que ha sido luego frustrado en el decurso histórico.

1. Razón y dominio en *Dialéctica de la Ilustración*

El pensamiento de Adorno y Horkheimer, en su obra conjunta *Dialéctica de la Ilustración*, pretende ser una profunda reflexión en torno al concepto de Ilustración y a partir de ella un cuestionamiento de la modernidad tal como ésta ha llegado a realizarse en la cultura occidental. El proyecto teórico de los representantes de la primera Teoría Crítica desvelaba que ya el germen sobre el que se sustentaba el proyecto ilustrado, cuyo móvil es la



emancipación de los hombres de la mitología y la tradición, alimentaba el proceso de alienación del propio hombre. Adorno y Horkheimer conciben la Ilustración como el programa histórico mediante el cual, a través de la ciencia y la técnica, el hombre consigue doblegar a la superstición a través de una concepción del saber asociada al dominio del hombre sobre las cosas y cuya manifestación más clara es el pensamiento de Bacon. “Aunque ajeno a la matemática, Bacon ha captado bien el modo de pensar de la ciencia que vino tras él. La unión feliz que tiene en mente entre el entendimiento humano y la naturaleza de las cosas es patriarcal: el intelecto que vence a la superstición debe dominar sobre la naturaleza desencantada. El saber, que es poder, no conoce límites, ni en la esclavización de la criaturas ni en la condescendencia para con los señores del mundo” (Adorno y Horkheimer 1994: 60).

Este dominio lleva asociado un determinado modelo de saber cuya materialización es la técnica y cuyas caracterizaciones son el cálculo operativo, la utilidad y la eficacia, pero que necesariamente tiene como contrapartida una forma de *desencantamiento* del mundo y una renuncia a la apertura del sentido de las cosas. “Lo que importa no es aquella satisfacción que los hombres llaman verdad, sino la operación, el procedimiento eficaz. El verdadero fin y la función de la ciencia residen no en discursos plausibles, divertidos, memorables o llenos de efecto, o en supuestos argumentos evidentes, sino en el obrar y trabajar, y en el descubrimiento de datos hasta ahora desconocidos para un mejor equipamiento y ayuda en la vida” (Adorno y Horkheimer 1994: 61).

Por eso, como resultado de la identificación de conocimiento y dominio, van a entender que la concepción de la naturaleza que surge como resultado del programa ilustrado es una reducción de ésta a mero objeto de dominio y manipulación, lo que liquidará la visión animista que aún atribuía a fuerzas superiores inmanentes o cualidades ocultas en las cosas la razón del comportamiento de los sucesos naturales. En este sentido, es importante destacar que el fundamento sobre el que descansaría el proyecto ilustrado es la *lógica de la identidad*. Para estos autores, la Ilustración es inexorablemente totalitaria, por cuanto intenta dar cuenta del comportamiento de la naturaleza desde un esquematismo reductor expresado como ciencia universal, el cual pasa por alto la riqueza que conlleva la heterogeneidad y multiplicidad de lo real. Este ideal de ciencia universal descansará precisamente en el hecho de subsumir en un sistema unitario y uniformizador, que adopta la forma de lenguaje lógico formal, las diferencias existentes en las cosas. En este proceso, se omite la intrínseca pluralidad de lo real, reducido ahora al patrón de una reductora unidad. El positivismo sería la realización final de este proceso. “Todo lo que no se agota en números, en definitiva en el uno, se convierte para la ilustración en apariencias; el positivismo moderno lo confina en la literatura. Unidad ha sido el lema desde Parménides hasta Russel. Se mantiene el empeño en la destrucción de los Dioses y las cualidades” (Adorno y Horkheimer 1994: 63).

No obstante, advierten Adorno y Horkheimer, ya en el mito existía un intento primigenio de explicar y ordenar lo real que suponía un poder sobre las cosas y que soslayaba las diferencias cualitativas en la naturaleza. En el mito, pues, ya aparece instalado el espíritu de dominación por reducción de lo real a fijación, explicación, orden. La Ilustración perpetúa este espíritu al convertir al hombre en amo y señor de una naturaleza controlada y dominada por la razón, pero es entonces cuando surge la perversión de pagar con la alienación con respecto a la naturaleza el hecho de acrecentar el poder y el dominio sobre ella. A partir de este momento, queda consolidado el proyecto mediante el cual pasamos a concebir las cosas desde la limitación exclusiva de objetos de dominio, abandonando, de esta forma, inevitablemente el acercamiento a su esencialidad. “El mito se disuelve en Ilustración y la naturaleza en mera objetividad. Los hombres pagan el acrecentamiento de su poder con la alienación de aquello sobre lo cual lo ejercen. La ilustración se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres. Éste los conoce en la medida en que puede manipularlos. El hombre de la ciencia conoce las cosas en la medida en que puede hacerlas. De tal modo, el en sí de las mismas se convierte en para él. En la transformación se revela la esencia de las cosas siempre como lo mismo: como materia o substrato de dominio” (Adorno y Horkheimer 1994: 64-65).

Como resultado de esta concepción de la naturaleza, las cosas pasan a ser meros ejemplares en los cuales se omiten las diferencias cualitativas, lo que las convierte en mero material de repetición sujeto a las claves que determinan las leyes científicas. De esta forma, se propicia una igualación de todo lo real en donde se pasa por alto la singularidad definitoria de cada cosa. El precio de esto es que ya nada puede ser idéntico a si mismo. Al eliminar la diferencia constitutiva de cada cosa, se crean las condiciones para que la singularidad humana se disuelva en una igualdad pero de tipo totalitario. Es, a partir de este momento, cuando el destino del sujeto pasa a ser, al igual que el de las cosas, simple repetición, ejemplarización y nivelación que no deja espacio a una subjetividad singular (1).

El presupuesto a partir del cual se da esta unificación totalitaria de las cosas es la distancia del sujeto respecto del objeto, favorecedor de la facultad de abstracción. Esta abstracción estaría basada en una ansiada universalidad condensada en el concepto y proyectada a través del pensamiento lógico-discursivo. En el modelo de pensamiento



abstracto-conceptual se revela, entonces, una intencionalidad: el dominio sobre la realidad que surgiría del primitivo temor del hombre ante el mundo. El hombre cree estar libre del temor cuando todo puede ser explicado conceptualmente y discursivamente. De ahí que la verdadera comprensión de lo real exija una ruptura con el modelo de pensamiento conceptual y la apertura a una nueva forma de expresión donde la realidad no aparezca adulterada por el medio conceptual a través del cual nos acercamos a ella (2). “La universalidad de las ideas, tal como la desarrolla la lógica discursiva, el dominio en la esfera del concepto, se eleva sobre el fundamento del dominio en la realidad. En la sustitución de la herencia mágica, de las viejas y difusas representaciones, por la unidad conceptual se expresa la organización de la vida ordenada mediante el comando y determinada por los hombres libres. El sí mismo, que aprendía el orden y la subordinación en el sometimiento del mundo, identifica la verdad en cuanto tal con el pensamiento ordenador, sin cuyas firmes distinciones aquella no podía subsistir” (Adorno y Horkheimer 1994: 69).

El resultado de lo anterior es una explicación de la naturaleza desde una perspectiva exclusivamente matemática y la identificación de la verdad con sus formulaciones. A través de ello, la Ilustración afianza su seguridad frente al retorno de lo mítico, pero, sin embargo, transforma el pensamiento en mero instrumento. El modelo de pensamiento emblemático de esta concepción del conocimiento es el positivismo, el cual reduce la verdad a la ciencia y condena al sinsentido a lo que no puede ser explicado por ésta. De esta forma, reduciendo el pensamiento a operación matemática, la razón pasa a restringir su tarea a la percepción, clasificación y cálculo de datos inmediatos desvinculados de sus relaciones espacio-temporales, con lo que se pierde el horizonte de una genuina pretensión de conocimiento. En consecuencia, la Ilustración termina siendo mitología de la que intento liberarse. “El modo de procedimiento matemático se convirtió, por así decirlo, en ritual de pensamiento. Pese a la autolimitación axiomática, dicho procedimiento se instaura como necesario y objetivo: transforma el pensamiento en cosa, en instrumento, como él mismo lo denomina. Pero mediante esta *mimesis*, en la que el pensamiento se adapta al mundo, se ha convertido lo existente de hecho de tal modo en lo único, que incluso la negación de Dios cae bajo el juicio de la metafísica. Para el positivismo, que ha sucedido en el puesto de juez a la razón ilustrada, el hecho de internarse en mundos inteligibles no es ya sólo algo prohibido, sino una palabrería sin sentido” (Adorno y Horkheimer 1994: 79).

En esta realización de la Ilustración es condición necesaria la génesis y constitución del sujeto asociada a la categoría de poder. El sujeto mantendría una relación con las cosas a través de una manipulación de éstas orientada por la autoconservación. Ya no trataría tanto de saber lo que son las cosas como de apropiarse de ellas para manipularlas y convertirlas en objeto de dominio. De este modo, la génesis de la identidad como sujeto surge en conexión directa con este proceso de apropiación de la naturaleza como substrato de dominio, por cuanto es precisamente a través de este ejercicio como se da el paso de diferenciación del sujeto respecto de la naturaleza para crearse una identidad. Mediante el pensamiento, los hombres se distancian de la naturaleza para poderla, así, dominar. En esto radicaría la esencia del espíritu, esto es dominio y autodomínio. “El despertar del sujeto se paga con el reconocimiento del poder en cuanto principio de todas las relaciones. Frente a la unidad de esta razón, la distinción entre Dios y el hombre queda reducida a aquella irrelevancia a la que la razón, imperturbable, apunta ya precisamente desde la más primitiva crítica homérica. En cuanto señores de la naturaleza, el Dios creador y el espíritu ordenador se asemejan. La semejanza del hombre con Dios consiste en la soberanía sobre lo existente, en la mirada del patrón, en el comando” (Adorno y Horkheimer 1994: 64).

Pero el dominio del sujeto sobre la naturaleza no solamente concluye en una alienación del hombre respecto de los objetos, sino que incluye, además, la alienación de las relaciones de cada individuo consigo mismo y de éste con otros. La *reificación* aparece como una manifestación de esta autoalienación, la cual descansa sobre el tratamiento de las personas como cosas, elementos estadísticos, siempre desligados de sus cualidades más propias. “El dominio no se paga sólo con la alienación de los hombres respecto de los objetos dominados: con la *reificación* del espíritu fueron hechizadas las mismas relaciones entre los hombres, incluso las relaciones de cada individuo consigo mismo. Éste se convierte en un nudo de reacciones y comportamientos convencionales, que objetivamente se esperan de él. El animismo había vivificado las cosas; el industrialismo *reifica* las almas (Adorno y Horkheimer 1994: 81).

Por eso, el interés en forma de auto-conservación que persigue la especie a través del progreso y el desarrollo tecnológico se paga con la auto-alienación de los propios individuos modelados al aparato técnico. Y en este punto, sostienen Adorno y Horkheimer, el mismo socialismo reproduce la perversión del proyecto ilustrado, ya que convierte el ejercicio de dominación del sujeto sobre la naturaleza en rasgo antropológico consustancial a la especie, creando, así, las condiciones para una legitimación de la alienación. Con una reduccionista concepción antropológica fundada sobre la *praxis productiva* ligada a la satisfacción de necesidades de una especie que necesita auto-conservarse, y con el rechazo de las nociones de libertad y espiritualidad como elementos constitutivos del



sujeto, el socialismo aparece como una manifestación más del proyecto ilustrado. “Reconocer hasta en el interior mismo del pensamiento el dominio como naturaleza no reconciliada permitiría, sin embargo remover aquella necesidad a la que el propio socialismo concedió con demasiada rapidez el carácter de eterna, como concesión al sentido común reaccionario. Al elevar para siempre la necesidad a fundamento y degradar el espíritu, según el buen gusto idealista, a cima suprema, mantuvo demasiado rígidamente la herencia de la filosofía burguesa” (Adorno y Horkheimer 1994: 93).

En los últimos fragmentos de *Dialéctica de la Ilustración* Adorno y Horkheimer ofrecen una única posible salida a la *reificación* que coloniza la vida social y que ya tiene en la propia génesis del proyecto ilustrado su causa. La libertad pasaría necesariamente por una intransigencia ante una *reificación* positivista del pensamiento que tiene en la razón formalizada su expresión. La resistencia frente a la *reificación* pasaría por una *praxis teórica* que, a través de la negación de lo dado, persiga liberar a los sujetos de una incuestionable aceptación del mundo (3). La semilla del pensamiento crítico y la posibilidad de la utopía sólo podrían descansar sobre este tipo de actitud crítico-negativa.

2. La crítica Habermas a la concepción de la racionalidad en *Dialéctica de la Ilustración*. La tentativa antiilustrada y la aporía de la primera Teoría Crítica

Habermas centra su crítica a Adorno y Horkheimer en el hecho de que éstos, a su juicio, identifican la razón con la racionalidad con arreglo a fines o instrumental orientada por el espíritu de autoconservación. La crítica de los primeros representantes de la Escuela de Frankfurt resulta tan radical que no cabe escapar de la racionalidad con arreglo a fines y por lo tanto ya tampoco sería posible una racionalidad emancipadora, lo que, para Habermas, es un análisis simplificador de la modernidad. Esta identificación, sostiene Habermas, pasaría por alto los tres fenómenos constitutivos de la diferenciación de las esferas de valor que definen a la modernidad para Max Weber. Estas esferas de valor, representadas en la ciencia moderna, las ideas morales y jurídicas universalistas y el arte autónomo, estarían orientadas no por un interés instrumental y sí por un interés emancipatorio. “A causa de las simplificaciones que este cuadro practica, la *Dialéctica de la Ilustración* no hace justicia al contenido racional de la modernidad cultural que quedó fijado en los ideales burgueses (aunque también instrumentalizado con ellos). Me refiero a la específica dinámica teórica que empuja una y otra vez a las ciencias, y también a la autorreflexión de las ciencias, por encima de la generación de saber técnicamente utilizable; me refiero a los fundamentos universalistas del derecho y la moral que han encontrado también encarnación (por distorsionada e imperfecta que sea) en las instituciones de los Estados constitucionales modernos, en los modos de formación democrática de la voluntad colectiva, en los patrones individualistas de desarrollo de la identidad personal; me refiero, en fin, a la productividad y fuerza explosiva de las experiencias estéticas básicas que en el comercio y trato consigo misma hace una subjetividad descentrada, emancipada de los imperativos de la actividad racional con arreglo a fines y de las convenciones de la percepción cotidiana” (Habermas 1989: 143).

Lo que Habermas reprocha a sus maestros es la sesgada visión según la cual la modernidad es sinónimo de racionalidad autoconservadora, y la consecuencia que de esto se derivaría: la razón quedaría despojada de sus pretensiones fundamentadoras de validez. Si bien Habermas certifica la defunción de la *razón sustancial*, encarnada antaño en la religión y la metafísica, esto no significa aceptar también la muerte de la razón, sino que, más bien, se trata de que la razón, ahora menos pretenciosa, se transforme en una *razón procedimental* que siga siendo la depositaria de los fundamentos de validez de la ciencia y de los principios de la vida social. Lo peligroso, entiende Habermas, de la identificación de razón con racionalidad con arreglo a fines es que el propio proyecto ilustrado pueda estar en peligro y que el objetivo autorreflexivo de la Ilustración sobre sí misma que persigue *Dialéctica de la Ilustración* concluya siendo un proyecto fracasado de la propia razón. En este sentido, la radicalidad de las tesis sostenidas en la *Dialéctica de la Ilustración* convierte en inviable el poder seguir manteniendo una crítica ideológica en sentido marxiano, por cuanto esta radicalidad se tornaría contra la propia crítica ideológica que no quedaría exenta de sospecha. Lo que sucede, a juicio de Habermas, es que sólo con la consolidación de la modernidad y lo que ello implica (desvinculación del mito y la religión como esferas totalizadoras de sentido) pueden llegar a constituirse esferas de valor diferenciadas con un potencial emancipatorio intrínseco y cada una con su pretensión de validez. Y solamente a partir de esta diferenciación moderna puede surgir la crítica ideológica encargada de sacar a la luz los intereses de poder ocultos tras todo discurso social, porque, precisamente, lo que ya definía a la crítica ideológica marxiana era el desenmascaramiento de las relaciones de poder que están siempre subyacentes tras una aparente representación del mundo. Por esta circunstancia, al sostener Adorno y Horkheimer que la Ilustración se torna mitología que pretendía superar, se cierra la posibilidad a una crítica ideológica que, orientada por la razón crítica, tratara de desvelar las relaciones de poder que mantienen un determinado discurso social. De esta manera, la



autorreflexión de la Ilustración, conducente a la identificación de Ilustración y mito, sienta las bases para la posibilidad de una disolución del propio proyecto ilustrado. “Ahora bien, el drama de la ilustración sólo alcanza su climax cuando es la propia crítica ideológica la que cae en la sospecha de no producir verdades y la ilustración se torna así por segunda vez reflexiva. La duda se extiende también a la razón, cuyos criterios la crítica de las ideologías los había encontrado en los ideales burgueses, a los que se había limitado a tomar la palabra. Este es el paso que da *Dialéctica de la Ilustración* - autonomiza la crítica incluso contra los propios fundamentos de la crítica (Habermas 1989: 146).

Habermas mantiene que la radicalidad de Adorno y Horkheimer llega a afectar a los ideales burgueses en los cuales descansa el sentido último de las instituciones sociales modernas. El propio Marx, dice Habermas, ya descubriera el carácter ambivalente de estos ideales, destacando, por una parte, el hecho de poder llegar a convertirse con facilidad en presupuestos ideológicos de clase y, por tanto, alimentadores de una *falsa conciencia*, pero también, por otra parte, en su capacidad para ser utilizados como referencia de una crítica que desvelase los intereses de una clase social que hace pasar sus propios intereses como el interés general de la sociedad. Por eso, la crítica de Adorno y Horkheimer, al llevar la sospecha crítica contra estos ideales y volver su punto de mira hacia la propia razón, pone en peligro al propio programa ilustrado. De la asimilación de la razón con el poder, a través de la racionalidad instrumental, se generan las bases de un escepticismo frente a la propia razón que concluiría en la autodestrucción de la capacidad crítica de ésta. Lo que ocurre, para Habermas, es que Adorno y Horkheimer cuando llevan a cabo una autocrítica de la razón están obligados a hacerlo desde algún horizonte crítico, el cual por otra parte se encuentra invalidado por la identificación de razón y poder. Incluso aceptando, sostiene Habermas, que la Ilustración se torne mitología, cuando denunciamos esta perversión de la Ilustración lo hacemos desde los propios medios de la Ilustración, o lo que es lo mismo, sin desligarnos de una idea implícita de racionalidad. “La razón en tanto que instrumental, se ha asimilado al poder, renunciando con ello a su fuerza crítica -éste es el último desenmascaramiento de una crítica ideológica aplicada ahora a sí misma. Más ésta se ve en la precisión de describir la autodestrucción de la capacidad crítica en términos asaz paradójicos, porque en el instante en que efectúa tal descripción no tiene más remedio que seguir haciendo uso de la crítica que declara muerta. Denuncia la conversión de la Ilustración en totalitaria con los propios medios de la Ilustración” (Habermas 1989: 150).

En esta crítica de la razón frankfurtiana, Habermas encuentra una gran similitud con la actitud hacia la modernidad de Nietzsche (4). “Como pueden ambos ilustradores, pues lo siguen siendo, menospreciar el contenido racional de la modernidad cultural, hasta el punto de sólo ver en ella una aleación de razón y dominio, de poder y validez? ¿No estarán dejándose inspirar también por Nietzsche en el aspecto de extraer los criterios de la crítica que hacen a la cultura, de una autonomización de la experiencia básica de la modernidad estética?” (Habermas 1989: 151). Para Habermas, la semejanza entre los planteamientos de sus maestros y Nietzsche se localizaría en tres posicionamientos comunes:

1. La génesis de la prehistoria de la subjetividad entendida como renuncia está muy cercana de la concepción sobre el surgimiento de la conciencia nietzscheana como inversión de los impulsos hacia la naturaleza interna.
2. La crítica a la ciencia de Adorno y Horkheimer, como resultados históricos de la dominación de la naturaleza, se acercan al desvelamiento, que en forma de voluntad de poder, Nietzsche establece como fuente última sobre la que descansan las pretensiones de verdad y universalidad moral propias de la modernidad.
3. Finalmente, existe una semejanza entre la perspectiva de acercamiento a la modernidad en clave estética por parte de Nietzsche con la defensa adorniana, explícita posteriormente en *Teoría estética*, en la que el arte vanguardista representaría una subjetividad desligada de la racionalidad con arreglo a fines sujeta a los imperativos del trabajo y la utilidad.

La paradójica situación en la que se encuentran los primeros frankfurtianos consistiría en que para desenmascarar a la propia razón debe pervivir al menos un criterio de racionalidad desde el cual poder rechazar la propia racionalidad. Ante esta aporía, sostiene Habermas, Adorno y Horkheimer mantienen abierta esta contradicción, pero siguen manteniéndose firmes respecto a la necesidad de una crítica ideológica, aún cuando renieguen del intento de fundamentación teórica de ésta.

Por otra parte, Habermas piensa que los representantes de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, partiendo de la crítica a la *cosificación* que desde la perspectiva marxista había desarrollado Lukács, entronizan los conceptos de *razón subjetiva* y *pensamiento identificante*. Desde esta perspectiva, la forma mercancía como raíz de una determinada estructura *cosificada* de la conciencia no sería más que una manifestación singular e histórica de un proceso de mayor envergadura que tiene en el *pensamiento identificante* su fundamento. La génesis de la *conciencia*



cosificada remitiría a la relación teleológica del sujeto con la naturaleza externa orientada por la autoconservación. A través de la constitución histórica del valor de cambio, este *pensamiento identificante* adoptaría una determinada concreción histórica, aunque sus raíces descansarían en una relación primigenia entre sujeto y objeto en la que el sujeto orienta su relación con el objeto de manera instrumental para garantizar la autoconservación de la especie. La génesis de la *cosificación* pasa a ser ahora la racionalidad instrumental y queda explicada en clave antropológica a partir de la propia constitución de la especie que necesita reproducirse a través de la categoría de trabajo. “Adorno y Horkheimer dan una versión tan abstracta de las estructuras de la conciencia *cosificada*, que ésta puede hacerse extensiva no solamente a la forma teórica del *pensamiento identificante*, sino también al enfrentamiento del sujeto que actúa teleológicamente con la naturaleza externa. Este enfrentamiento queda bajo la idea de autoconservación del sujeto; el pensamiento sirve a la capacidad de control técnico sobre, y a la ilustrada adaptación a, una naturaleza externa objetivada en el círculo de funciones de la acción instrumental. Es, pues, razón instrumental lo que subyace a las estructuras de la conciencia *cosificada*. De esta forma Horkheimer y Adorno anclan el mecanismo causante de la *cosificación* de la conciencia en los propios fundamentos antropológicos de la historia de la especie, en la forma de existencia de una especie que tiene que reproducirse por medio del trabajo. Con ello anulan parcialmente el paso abstractivo que habían dado al principio, es decir, el pensamiento ya no queda desligado del plexo de la reproducción. La razón instrumental es concebida en términos de relaciones sujeto-objeto” (Habermas 1992a: 483).

Habermas entiende que la explicación de la *cosificación* por la génesis del *pensamiento identificante* abstrae de la dimensión social el problema, para convertirlo, a través de la idea de dominación de la naturaleza, en la historia de una patogénesis de la racionalidad. De esta forma, la problemática de la *cosificación* quedaría desligada del contexto histórico y social determinado por el sistema económico capitalista, para convertirse en un problema vinculado a la historia de la especie, es decir, pasaría a ser comprendido en clave de una global filosofía de la historia. “Horkheimer y Adorno no entienden el dominio sobre la naturaleza como metáfora; bajo la rúbrica ‘dominación’ reducen a un común denominador el control sobre la naturaleza externa, el mando sobre los hombres y la represión de la naturaleza interna, de la propia naturaleza subjetiva” (Habermas 1992a: 483).

Asimismo, Habermas piensa que dado que la racionalidad se convierte siempre en *pensamiento identificante*, entonces difícilmente podría seguir sosteniéndose una racionalidad crítica, lo que implicaría el reconocimiento de la renuncia a la teoría. Desde la perspectiva de *Dialéctica de la Ilustración*, cualquier trabajo científico especializado quedaría automáticamente desacreditado por su identificación como planteamiento instrumentalista y positivista. En esta situación, el papel de la filosofía quedaría relegado a un espacio intelectual en donde no habría de *contaminarse* del espíritu de la ciencia, cuando precisamente los supuestos teóricos de la Teoría Crítica de los años treinta consistían en la intrínseca relación de filosofía y ciencia.

En realidad, a juicio de Habermas, el problema residiría en que Adorno y Horkheimer siguen sujetos a una concepción filosófica basada en la filosofía de la conciencia, consistente en que existe un sujeto que representa los objetos y que conforma su identidad a través de esta confrontación. Este paradigma, para Habermas, es un paradigma agotado, por lo que para mantener vivos los ideales que configuraban los esfuerzos de la primera Teoría Crítica, basados en la libertad y reconciliación entre hombre y naturaleza, sólo cabe plantear un nuevo modelo de racionalidad fundado sobre un entendimiento intersubjetivo entre individuos o grupos que establecen vínculos relacionales, en definitiva un paradigma de la comunicación. “Y tal interpretación implica, por un lado, un cambio de paradigma en teoría de la acción: mudar de la acción teleológica a la acción comunicativa; y, por otro lado, un cambio de estrategia en la tentativa de reconstruir el concepto moderno de racionalidad que la decentración de la comprensión del mundo hace posible. El fenómeno que hay que explicar no es ya el sojuzgamiento de una naturaleza tomados en sí mismos conocimiento y naturaleza sino la intersubjetividad del entendimiento posible, y ello, tanto en el plano interpersonal como en el plano intrapsíquico. El foco de la investigación se desplaza entonces de la racionalidad cognitivo-instrumental a la racionalidad comunicativa. Para ésta, lo paradigmático no es la relación de un sujeto solitario con algo en el mundo objetivo, que pueda representarse y manipularse, sino la relación intersubjetiva que entablan los sujetos capaces de lenguaje y de acción cuando se entienden entre sí sobre algo” (Habermas 1992a: 489) (5).

3. La Filosofía Kantiana como Paradigma del Proyecto de Razón Ilustrada

3. 1. La reflexión lógico-trascendental kantiana sobre la ciencia

La Crítica de la Razón Pura es un intento de llevar a cabo un examen de las condiciones trascendentales que posibilitan la ciencia por medio de una crítica epistemológica de las facultades sobre las cuales descansa el conocimiento. Y esta reflexión, para Kant, sólo puede darse como una reflexión de tipo trascendental. “Llamo



trascendental todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible a priori. Un sistema de semejantes conceptos se llamaría filosofía trascendental” (Kant 1996: 58).

Es importante destacar que esta reflexión trascendental no es ni puede llegar a ser una doctrina, sino sólo crítica trascendental. Su objetivo, a diferencia del objetivo de la ciencia, no es un aumento en la extensión del conocimiento, sino un análisis de la validez de éste. Por tanto, tras esta crítica epistemológica trascendental está un móvil propedéutico, un anhelo por clarificar el conocimiento. “La mayor -y tal vez la única- utilidad de toda filosofía de la razón pura es tan sólo negativa, ya que no sirve como órgano destinado a ampliar, sino como disciplina limitadora. En lugar de descubrir la verdad, posee el callado mérito de evitar errores” (Kant 1996: 624).

El examen de las facultades, sensibilidad y entendimiento (a través de la primera se nos dan los objetos, mientras que a través de la segunda los pensamos), es el camino que toma la filosofía trascendental kantiana para desarrollar una fundamentación epistemológica de la ciencia que de cuenta de la posibilidad de los juicios sintéticos a priori en las matemáticas y en la física, modelos de conocimiento porque, a juicio de Kant, han encontrado “el seguro camino de la ciencia”. De ellas, Kant no se planteará si son posibles o no lo son, porque su realidad como ciencia es un hecho, pero lo que sí urge es el cuestionamiento de cómo son posibles como ciencia. Para analizar este proceso, el criticismo Kantiano tratará de fundamentar un canon basado en una sistematización de principios que aclaren el uso de las facultades que se ponen en juego, a través del sujeto, en el conocimiento. En Kant, por tanto, la filosofía conservaba una soberanía sobre la ciencia, ya que la ciencia tenía que ser pensada desde la propia filosofía. “Entiendo por canon el conjunto de principios a priori del correcto uso de ciertas facultades cognoscitivas. Así, la lógica general constituye, en su parte analítica, un canon del entendimiento y de la razón en general, pero sólo en lo que a la forma concierne, ya que prescinde de todo contenido. La analítica trascendental era igualmente el canon del entendimiento puro, pues sólo él es capaz de verdadero conocimiento sintético a priori. Cuando no es posible el uso correcto de una facultad cognoscitiva, no hay canon alguno” (Kant 1996: 625).

3. 2. Libertad y autonomía en el pensamiento Kantiano

En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* surge un intento de caracterizar la libertad como elemento fundamental para explicar la autonomía de la voluntad. Kant intenta justificar la existencia de libertad humana apelando a la dicotomía entre mundo sensible y mundo inteligible. En el hombre también existiría esta duplicidad. De este modo, también éste puede ser entendido como sujeto a leyes naturales, pero, al mismo tiempo, como voluntad racional que se independiza de las causas naturales determinantes de su naturaleza fenoménica y adquiere autonomía para determinarse a sí mismo una ley moral. “Pues ahora ya vemos que, cuando nos pensamos como libres, nos incluimos en el mundo inteligible, como miembros de él, y conocemos la autonomía de la voluntad con su consecuencia que es la moralidad; pero si nos pensamos como obligados, nos consideramos como pertenecientes al mundo sensible y, sin embargo, al mismo tiempo al mundo inteligible también” (Kant 1983a: 60).

Necesidad y libertad no son, pues, contradictorias, por el contrario se concilian. No hay contradicción en el hecho de que el hombre se encuentre determinado por ciertas leyes de la naturaleza, por una parte, mientras que, por otra, sea independiente de estas leyes. Como perteneciente al mundo inteligible es capaz de independizarse de las leyes de la naturaleza tomando conciencia de la afección que la naturaleza realiza sobre él. Aunque, por otra parte, pese al reconocimiento de la existencia de la libertad humana, nos encontremos imposibilitados de dar una explicación de en que consiste ésta, ya que lo que definiría la explicación sería una reducción a la perspectiva de la causalidad de las leyes naturales que rigen el mundo fenoménico. Por tanto, siendo conscientes de la existencia de la libertad, nos veríamos imposibilitados cuando tratamos de dar cuenta de ella.

La existencia de la libertad garantiza la autonomía de la voluntad, que es lo mismo que decir que la voluntad es ley para sí misma. Determinándose a sí misma, la voluntad es, así, su propia legisladora. Por eso, libertad y ley moral coinciden. Ser libre es lo mismo que ajustarse a una ley moral. “Que puede ser, pues, la libertad de la voluntad sin autonomía, esto es, propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma. Pero la proposición: ‘la voluntad es, en todas las acciones, una ley de sí misma’, caracteriza tan sólo el principio de no obrar según ninguna otra máxima que la que pueda ser objeto de sí misma, como ley universal. Esta es, justamente, la fórmula del imperativo categórico y el principio de la moralidad; así pues, voluntad libre y voluntad sometida a leyes morales son una y la misma cosa” (Kant 1983a: 62).

En la *Crítica de la Razón Práctica*, Kant continúa reflexionando sobre el concepto de libertad desde la dicotomía antes mencionada, haciendo responsable a la libertad de la autonomía sobre la que descansa la moralidad, sello distintivo de la personalidad, entendiendo la ley moral -faceta exclusivamente humana- como una emancipación de



la causalidad natural y una superación de las leyes que rigen una naturaleza animal. “El segundo, en cambio, eleva mi valor como inteligencia infinitamente por medio de mi personalidad, en la cual la ley moral me descubre una vida independiente de la animalidad y aún de todo el mundo sensible, al menos en cuanto se puede inferir de la determinación conforme a un fin que recibe mi existencia por esa ley que no esta limitada a condiciones y límites de esta vida, sino que va a lo infinito” (Kant 1983b: 201).

Por otra parte, Kant entiende que la voluntad puede estar orientada o bien por intereses empíricos (este modo la convertiría en una voluntad heterónoma) o bien por un interés puro según el cual el único móvil que la dirigiría consistiría en ajustarse a la ley moral, lo que, por otra parte, la convertiría en una voluntad libre propiciadora de la autonomía del sujeto. El interés puro radicaría, para Kant, en que en el propio seno de la razón se albergaría un interés cuyo objetivo se vincula directamente con la autonomía del individuo.

4. Las Etapas Abandonadas de la Reflexión. El Positivismo: La Ilustración Fracasada

4.1. La crítica de Hegel a Kant como fundamento del Positivismo

Habermas parte de que la filosofía moderna es un intento de estudiar las condiciones de validez del conocimiento científico, de ahí que el papel otorgado a la filosofía fuese un papel fundamentador de la propia ciencia. El criticismo lógico-trascendental kantiano, en esta línea, pretendía ser una reflexión sobre el conocimiento científico a través de un autocuestionamiento crítico de la propia razón. En este contexto, es la crítica de Hegel al planteamiento lógico-trascendental kantiano la que consigue que la filosofía abandone paradójicamente esta función epistemológica asignada en la época moderna. Para Hegel, la filosofía sería una manifestación del *saber absoluto*. La ciencia resultaría, en relación a ella, un conocimiento propiamente limitado. Así, Hegel consigue desplazar a la filosofía de la tarea epistemológica que constituyera antaño su función. Es Hegel quien, al situar demasiado alto el nivel de exigencia del saber, consigue que la propia filosofía sea desplazada de su relación fundamental con la ciencia. De esta forma, para Habermas, quedarían sentadas las bases para la disolución de la *teoría del conocimiento* en una teoría metodológica de la ciencia representada por el positivismo, en donde ya estaría erradicada toda problemática trascendental fundamentadora de la ciencia. Hegel reprochaba al kantismo que pretendiera establecer una justificación crítica de las condiciones del conocimiento desde un *sujeto trascendental*. Habermas asume la crítica de Hegel a la teoría del conocimiento kantiana, pero, no obstante, rechaza la identificación que Hegel lleva a cabo entre ciencia verdadera y *saber absoluto*. El saber que emerge de la *fenomenología* hegeliana, recuerda Habermas, es un saber de una conciencia que debe “*liberarse a sí misma de las concreciones exteriores y alcanzar el saber puro a través de la experiencia de la reflexión*”. Pero, así, piensa Habermas, se rechaza la posibilidad de ser ciencia, pretendiendo paradójicamente reclamar validez de ciencia. De esta forma, no hay lugar para una epistemología que estudie críticamente el conocimiento y que pueda dilucidar las propias condiciones de validez de ese *saber absoluto* -ya que de él existe una certeza absoluta-, desembocando inexorablemente en un concepto de ciencia totalmente especulativo. Pero, es más, ante esta identificación del conocimiento con el *saber absoluto*, la ciencia aparecerá ahora inevitablemente desacreditada ante la envergadura cognoscitiva del *saber absoluto*, fracturándose, así, la relación epistemológica existente entre filosofía y ciencia, lo que precisamente abonará las condiciones para la consolidación del positivismo. “Cuando la filosofía se afirma a sí misma como auténtica ciencia, desaparece completamente de la discusión la relación de la filosofía con la ciencia. Con Hegel se produce el fatal malentendido de pretender que la exigencia formulada por la reflexión racional frente al pensar abstracto del entendimiento equivale a la usurpación de la legitimidad de las ciencias independientes por una parte de la filosofía que se presenta ahora igual que antes como una ciencia de carácter universal. La simple evidencia del progreso científico, independiente de la filosofía, tenía que desenmascarar como una pura ficción una pretensión de esta naturaleza” (Habermas 1982: 32).

4.2. La crítica de Marx a Hegel. Radicalización epistemológica materialista

Marx, criticando a Kant y a Hegel, defiende que el sujeto de conocimiento ni es un *yo trascendental* ni un *espíritu absoluto*, sino, más bien, la concreta especie humana que reproduce su vida a través de los procesos de trabajo social. El trabajo es concebido como una mediación entre el hombre y la naturaleza con el fin de alcanzar un dominio de ésta. Por tanto, es una categoría antropológica, pero también una categoría *gnoseológica*, ya que si el trabajo es la forma de relación fundamental del hombre con la naturaleza entonces se convierte en un auténtico esquema de obrar y comprender el mundo. Mediante esta definición de trabajo en clave *gnoseológica*, Marx lleva a cabo una radical crítica tanto de la antropología como de la *teoría del conocimiento* kantiana y hegeliana. La caracterización antropológica de la esencia humana ya no puede venir dada desde una filosofía de la conciencia en la



que un yo trascendental estructure el mundo, ya que es el proceso de trabajo, al modificar la naturaleza externa, el que genera la autoconstitución de la naturaleza del sujeto.

Ahora bien, desde la perspectiva habermasiana, el materialismo marxiano entronizará la unilateral *acción instrumental*, aquella expresada a través del trabajo, como vértice angular de una nueva teoría del conocimiento de corte materialista. “En su propio proceso de producción es donde la especie humana se pone a sí misma como sujeto social. De la producción, es decir, de la actividad que Marx califica como trabajo y creación, continuos y materiales, provienen a la vez las formaciones concretas de la naturaleza, a las que el sujeto social se ve confrontado al igual que, por otra parte, las fuerzas productivas, que ponen al sujeto en condiciones de transformar por su parte la naturaleza frente a la que se encuentra, creando con ello su propia identidad. La identidad de la conciencia, que Kant comprendió como unidad de la conciencia trascendental, es una identidad producida por el trabajo. La conciencia no es una facultad inmediata de síntesis, una pura apercepción, sino un acto de la autoconciencia en sentido fichteano. Por esta razón un sujeto social, en sentido estricto, no llega a la autoconciencia más que cuando en su producción entiende el trabajo como acto de autoproducción de toda la especie humana y se sabe él mismo producido por el trabajo de toda la historia universal anterior” (Habermas 1982: 49).

Por eso, Marx reduciría la autoconstitución de la especie al ámbito exclusivo del trabajo, omitiendo, así, la interacción mediada simbólicamente y la tradición cultural. “Con todo el fundamento filosófico de este materialismo no es suficiente para establecer una autorreflexión fenomenológica sin reservas del conocimiento y, por tanto, para prevenir la atrofia positivista de la teoría del conocimiento. En mi opinión, la causa de ello reside, desde un punto de vista inmanente, en la reducción del acto de autoproducción de la especie humana al trabajo. La teoría marxista de la sociedad hace que en su punto de partida, junto a las fuerzas productivas en las que se sedimenta la acción instrumental, aparezca también el marco institucional, las relaciones de producción. Por lo que se refiere a la práctica, ni elimina el contexto de la interacción mediada simbólicamente ni tampoco la función de la tradición cultural, pues sólo a partir de ellas pueden entenderse la dominación y la ideología” (Habermas 1982: 51). Asimismo, Marx concibe, también, la reflexión epistemológica desde el modelo de la producción. Así, las ciencias naturales, cuyo saber se define por ser técnicamente utilizable, quedarían validadas por su instrumentalización al servicio de la producción (6).

Habermas entiende que Marx radicaliza la emancipación desde la perspectiva de la acción instrumental. Desde esta perspectiva, mediante el desarrollo del saber técnico, propio de las ciencias de la naturaleza, se conseguiría la liberación de la sujeción del hombre a la naturaleza. Habermas piensa que esta versión marxiana de la emancipación resulta unilateral. A su juicio, la emancipación pasa también por el hecho de alcanzar una organización social cuyo objetivo se dirija hacia la superación de una comunicación distorsionada y que persiga una comunicación libre de dominio. Por tanto, en síntesis, el error de Marx fue identificar la emancipación con el dominio técnico de la naturaleza e incremento de la productividad, puesto que esta concepción, en última instancia, entiende la emancipación desde el paradigma reduccionista de la acción instrumental como único modelo de acción. “Toda sociedad debe su emancipación del sometimiento exterior a la naturaleza a los procesos de trabajo, es decir, a la producción de saber técnicamente utilizable (incluida la transformación de las ciencias de la naturaleza en maquinaria); la emancipación de la coerción de la naturaleza interna se logra en la medida en que las instituciones detentadoras de la fuerza son sustituidas por una organización de la interacción social que sólo está vinculada a una comunicación libre de toda dominación” (Habermas 1982:62).

El problema radicaría, para Habermas, en que Marx, al entender que el proceso de formación de la especie humana se constituye a través del trabajo y se consolida con el progreso científico-técnico, pasa por alto que ese acto de autoproducción de la especie también viene mediado por la interacción de los sujetos. Así, mientras la síntesis marxiana de hombre y naturaleza quede limitada al marco de la producción, la emancipación no podrá ser entendida como una superación de formas de dominación ideológica que, a través del marco institucional de la sociedad, impidan una organización de ésta sobre las pautas de una discusión libre de dominación. La sola emancipación, pues, de la acción instrumental, sin una liberación de la acción comunicativa, no puede alcanzar una verdadera emancipación. De esta manera, la epistemología materialista marxiana se convierte en mera apología de la ciencia natural, consolidando la disolución de la teoría del conocimiento en cientifismo, pero ahora bajo un ropaje de materialismo científico.

4.3. El Positivismo como liquidación final de la teoría del conocimiento

Según Habermas, el positivismo implica una liquidación de la teoría del conocimiento en favor de una teoría de la ciencia que renuncia a la explicación del sentido del conocimiento. Además, la teoría de la ciencia positivista,



rehuyendo la problemática del sujeto del conocimiento, limita su campo al análisis de los procedimientos metodológicos de la ciencia. La eliminación de la problemática del sujeto y del sentido del conocimiento se realiza asumiendo una perspectiva objetivista en la que el conocimiento se considera, desde una concepción isomórfica de verdad, como una correspondencia entre enunciados y cosas.

La disolución de la teoría del conocimiento en cientifismo fue posible a partir de la elaboración, por parte del primer positivismo, de una filosofía de la historia que legitimara una concepción científica del mundo. La formulación de Augusto Comte de la ley de los tres estadios por los que atraviesa la humanidad: estadio teológico, metafísico y positivo cumple la función de abonar el camino para la eliminación de la teoría del conocimiento y la consolidación de la ciencia como único modelo de saber legítimo. Esta nueva filosofía de la historia intentaba dar, así, respuesta a la problemática del sentido de la ciencia en ese momento coyuntural, pues, de otra forma, la instalación del cientifismo correría el riesgo de apreciarse como algo irracional.

La teoría de la ciencia de Comte, liberada de la teoría del conocimiento, se centra en el análisis científico de los hechos, condenando al sinsentido a cualquier problemática ajena a este dominio. Y cuando se intenta definir a la propia ciencia sólo acepta la posibilidad de hacerlo a partir de las reglas metodológicas con las que ésta funciona. La regla fundamental consistiría en que todo conocimiento debe apoyarse en la certeza sensible de una observación sistemática que asegure la intersubjetividad y que esté asociada a una unidad del método garantizadora de una estructura unitaria del conocimiento. También es elemento relevante el rigor y exactitud que sólo se alcanza a través de la construcción de teorías compuestas esencialmente de leyes que establecen regularidades en el comportamiento de distintos fenómenos. La última exigencia del positivismo es la utilidad del conocimiento que crea las condiciones para el establecimiento de una armonía de ciencia y técnica. Por tanto, certeza, exactitud y utilidad son los criterios de científicidad.

La doctrina de los elementos de Ernst Mach es, para Habermas, un intento del positivismo de justificar la ciencia como único modelo de saber al que puede atribuírsele validez. Parte de la idea de entender el mundo como un conjunto de hechos y éstos como la esencia de la realidad. Estos hechos estarían compuestos de elementos, y cuando estos elementos se relacionan entre sí darían lugar a las propiedades de los cuerpos, mientras cuando se ponen en relación con un yo dan lugar a sensaciones. El objetivo del positivismo de Mach es la eliminación de una epistemología fundamentada sobre un sujeto cognoscente que otorgaría unidad y estructura a las sensaciones. Para ello, reduce la génesis del yo a un conjunto de sensaciones relativamente constante cuyo origen son los elementos. Estos elementos son la base última sobre la que descansaría la existencia no sólo de los cuerpos sino también de la propia conciencia. De esta forma, una vez disuelto el sujeto, la ontología de los hechos de Mach elimina la cuestión epistemológica referente a las condiciones subjetivas implícitas en la objetividad del conocimiento. Apoyándose en una concepción objetivista de la verdad, según la cual el pensamiento reproduce los hechos sensibles, esta concepción deslegitima cualquier tipo de autorreflexión de la ciencia sobre sí misma.

5. La Noción de Interés Cognoscitivo de Habermas. Retorno a Kant a través del materialismo

Habermas presenta por vez primera su noción de interés cognoscitivo en su lección inaugural de 1965 en la Universidad de Francfort, vinculándola con la crítica a la concepción husserliana de teoría. Aunque Habermas comparte con Husserl su crítica al presupuesto objetivista de la ciencia, se separa de éste al mostrar cómo la teoría pura que pretende rescatar la fenomenología y el positivismo parten del mismo tronco común, a saber: ambas poseen una actitud teórica que encubre la relación que el conocimiento tiene con los intereses naturales de la vida. De ahí que, a juicio de Habermas, la crítica de Husserl al objetivismo positivista se vuelva contra el propio Husserl. A este respecto, Habermas define interés de la forma siguiente: “Llamo interés 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. Esas orientaciones básicas miran, por tanto, no a la satisfacción de necesidades inmediatamente empíricas, sino a la solución de problemas sistemáticos en general” (Habermas 1982: 199).

De este modo, Habermas busca, así, retomar la problemática epistemología kantiana, la guiada por una autorreflexión acerca de la ciencia, pero ligándola ahora a unos intereses cognoscitivos enraizados en contextos vitales específicos y desvinculándola de una conciencia trascendental al modo kantiano. Por eso, la teoría de los intereses del conocimiento recupera, aunque en clave reconvertida, la teoría del conocimiento de la época moderna, aquella que había sido amputada, a través de las etapas perdidas de la reflexión, finalmente con la teoría positivista de la ciencia. Desde esta nueva perspectiva, las condiciones de validez de la ciencia vendrán determinadas desde el marco cuasitrascendental de los intereses cognoscitivos (7).



Habermas establece una clasificación de las distintas ciencias en función del interés por cual se guiarían: a) Ciencias empírico-analíticas, que comprenden las ciencias de la naturaleza y las ciencias sociales. Su finalidad es generar un conocimiento nomológico y están guiadas por un interés de tipo técnico-instrumental. b) Ciencias histórico-hermenéuticas, cuya finalidad es una comprensión interpretativa de la realidad que genere un acuerdo orientador de la acción. El interés que las dirige es un interés práctico, ligado a una acción comunicativa que cree las condiciones para una autocomprensión de una tradición propia y el compromiso con la comprensión de otras culturas. c) Ciencias de orientación crítica, que abarcan el psicoanálisis, la crítica ideológica y la propia filosofía. Están guiadas por un interés emancipatorio, ligado a la conquista de la autonomía por medio de una superación de la sumisión a todo poder ajeno (8).

5.1. Las ciencias empírico-analíticas y su interés rector

Habermas, apoyándose en Peirce (9), considera la acción instrumental cómo el criterio que marca la relación del sujeto con el objeto desde las categorías de éxito y fracaso, y por tanto es el marco trascendental que condiciona la relación con la naturaleza como una disposición técnica. En ese sentido, dice Habermas, se puede decir que existe un interés rector del conocimiento vinculado a las ciencias empírico-analíticas y que se manifiesta en la orientación a la manipulación técnica. “En cambio, mientras admite la conexión trascendental entre conocer y actividad instrumental, Peirce puede establecer muy bien el sentido de la validez de enunciados empíricos confirmados: el conocimiento estabiliza la actividad racional teleológica de resultado controlado en un entorno objetivado desde el punto de vista de la posible manipulación técnica. El marco trascendental del proceso de investigación fija las condiciones necesarias de extensión posible del saber técnicamente utilizable. Y puesto que ese marco está dado con la esfera funcional de la actividad instrumental, no puede ser concebido como determinación de una conciencia trascendental en general; depende más bien de la dotación orgánica de una especie que se ve obligada a reproducir su vida por medio de la acción racional con respecto a fines” (Ibid: Habermas 1982:142) (10).

La defensa de un interés técnico, rector de las ciencias de la naturaleza y justificado antropológicamente como una condición cuasi-trascendental que permite la autoconstitución y reproducción de la especie, supone un replanteamiento crítico de los posicionamientos sostenidos en *Dialéctica de la Ilustración* por parte de Adorno y Horkheimer. Para ellos, recordémoslo, razón y dominio aparecían inexorablemente ligados entre sí, por una parte, y, por otra parte, esta ligazón pretendía dar cuenta de las patologías de la modernidad. La concepción habermasiana de interés técnico, de raíces antropológicas, cuestiona el rechazo radical de la ciencia y la técnica de sus maestros, justificando este interés como una condición trascendental e inherente a la especie. La racionalidad técnica quedaría, así, legitimada por la necesidad de mantenimiento y reproducción de la especie a través del trabajo, pero, eso sí, limitando su esfera de acción en sintonía con otros intereses trascendentales rectores del conocimiento. El problema, entonces, no radicaría en la razón técnica, ni en la identificación de razón con dominio, sino en el hecho de que la razón técnica, siendo una manifestación unidireccional y parcial de razón, se convierta en paradigma único de la racionalidad.

Dado que resulta innegable la necesidad de existencia de la ciencia y la técnica para garantizar la autoconservación de la especie, de lo que se trataría, entonces, es de llevar a cabo una necesaria autorreflexión epistemológica en torno a ellas que impidiera su conversión en programa totalizador. En este sentido, *Conocimiento e Interés* es una expresión de este tipo de autorreflexión, porque, aún asumiendo la imposibilidad de una epistemología sustentada sobre la filosofía de la conciencia al modo kantiano, intenta mantener vigente una perspectiva trascendental desde la cual pudiera seguir estableciéndose las condiciones de validez y objetividad del conocimiento científico.

5.2. Las Ciencias Prácticas y su Interés Rector

Para Habermas, Dilthey habría mostrado que mientras las *ciencias de la naturaleza* tratan de explicar los hechos, las *ciencias del espíritu* intentarían comprender una vivencia siempre cargada de intenciones y captable desde una peculiar comprensión de su sentido. Los significados, objetos de comprensión fijados a símbolos, tendrían siempre una validez intersubjetiva en el seno de una comprensión recíproca con otros sujetos. Un sistema cultural descansa, para Dilthey, sobre “una comunidad de unidades de vida”, que sería una relación entre individuos mediada por el lenguaje. Dilthey, por otra parte, entiende que la comprensión surge desde los propios intereses suscitados en la vida práctica, puesto que las personas están necesariamente obligadas a entenderse al establecer nexos entre ellas. La hermenéutica, así, favorece la autocomprensión de los individuos y grupos en el seno de una tradición, a la vez que una comprensión recíproca entre tradiciones culturales diferentes. En el mantenimiento de ambas se halla en juego un interés que afecta a la propia condición de supervivencia de la especie, al igual que ocurría con la búsqueda del éxito en la acción instrumental. Habermas llama *práctico* a este interés rector que trata de salvaguardar la



intersubjetividad como fundamento de una tradición. “Si estas corrientes de comunicación se interrumpen y la intersubjetividad de la comprensión se hace rígida o se derrumba, queda destruida una condición de supervivencia, que es tan elemental como la condición complementaria del éxito de la acción instrumental, es decir, la posibilidad de acuerdo sin coerción y de reconocimiento sin violencia. Dado que esta condición es el presupuesto de la praxis, llamamos práctico al interés rector de las ciencias del espíritu. Se distingue del interés cognoscitivo técnico porque no está dirigido a aprehender una realidad objetivizada, sino a salvaguardar la intersubjetividad de una comprensión, sólo en cuyo horizonte puede la realidad aparecer como algo” (Habermas 1982: 183).

La diferencia entre las ciencias del espíritu y el interés rector que las dirige en contraposición con el interés rector de las ciencias de la naturaleza es expresada por Habermas del modo siguiente: “El proceso de investigación de las ciencias de la naturaleza está organizado en el marco trascendental de la acción instrumental, de tal manera que la naturaleza se convierte necesariamente en objeto del conocimiento desde el punto de vista de la posible disposición técnica. El proceso de investigación de las ciencias del espíritu se mueve en el nivel trascendental de la acción comunicativa, de tal manera que la explicación de los contextos de sentido queda necesariamente bajo el punto de vista del posible mantenimiento de la intersubjetividad de la comprensión mutua” (Habermas 1982: 282).

El interés práctico es, entonces, también una condición necesaria para la supervivencia de la especie. Esto pasaría desapercibido a Marx, quien pensaba que la autoconstitución de la especie se daba en el marco exclusivo de la acción instrumental y se expresaba únicamente en el trabajo. De ahí que Marx identificara la emancipación con el desarrollo tecnológico-productivo. Lo que trata de enfatizar Habermas es que, en este sentido, el progreso tecnológico-productivo no implica necesariamente un progreso en el ámbito de una interacción social ligada a la extensión de una comunicación libre de dominio. Al mismo tiempo, la noción de interés práctico permite reelaborar la tesis de Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la Ilustración*, en donde también se planteaba una idea parcial de racionalidad cuyo móvil unilateral era el dominio sobre la naturaleza guiado por la autoconservación. Además de la relación sujeto-objeto sustentada sobre la acción instrumental y orientada por un interés técnico, existiría, sostiene Habermas, un modelo de acción basado en la interacción entre sujetos que a Adorno y a Horkheimer les pasó desapercibido y que es tan importante para la autoconstitución y perpetuación de la especie como la propia acción instrumental.

Mientras el *trabajo*, como expresión de la acción racional con respecto a fines, es la manifestación del control y dominio sobre la naturaleza a través de la razón técnica, la *interacción* es el ámbito en donde aparece configurada la intersubjetividad y donde ésta se expresa en estructuras normativas que regulan la organización social. En *Ciencia y Técnica como Ideología* aparece claramente reflejada esta distinción entre trabajo e interacción. “Por trabajo o acción racional con respecto a fines entiendo, o bien la acción instrumental, o bien la elección racional, o una combinación de ambas. La acción instrumental se orienta por reglas técnicas que descansan sobre el conocimiento empírico. Estas reglas implican en cada caso pronósticos sobre sucesos observables, ya sean físicos o sociales” (Habermas 1992b: 68). O, en otros términos: “Por acción comunicativa entiendo una interacción simbólicamente mediada. Se orienta de acuerdo con normas intersubjetivamente vinculantes que definen expectativas recíprocas de comportamiento que tienen que ser entendidas y reconocidas al menos por dos sujetos agentes” (Habermas 1992b: 68-69).

El problema de la emancipación pasa a orientarse, entonces, hacia la búsqueda de una comunicación libre de dominio que engendre las condiciones necesarias para una intersubjetividad sin coacciones. En este punto, Habermas pretende recuperar el concepto hegeliano de “*vida ética*” para establecer un nexo fundamental entre moralidad y desarrollo de la acción comunicativa, a partir del cual entender el despliegue de una intersubjetividad sin coacciones. “Y un particular atractivo, para decir lo menos que puede decirse, es el que conserva la idea de que la subjetividad de la naturaleza, todavía encadenada no podrá ser liberada hasta que la comunicación de los hombres entre sí no se vea libre de dominio. Sólo cuando los hombres comunicaran sin coacciones y cada uno pudiera reconocerse en el otro, podría la especie humana reconocer a la naturaleza como un sujeto y no sólo, como quería el idealismo alemán, reconocerla como lo otro de sí, sino reconocerse en ella como en otro sujeto” (Habermas 1992b: 63).

5.3. Las Ciencias Críticas. El interés emancipatorio como recuperación del proyecto ilustrado

Habermas fundamenta la noción de saber crítico y ciencia emancipatoria recurriendo a Kant y sobre todo al idealismo de Fichte. El descubrimiento del interés emancipatorio, inscrito en la razón, le sirve a Habermas para reactualizar el proyecto de razón ilustrada como instrumento de consecución de la autonomía del sujeto. La razón ilustrada kantiana era una razón decididamente orientada hacia la emancipación humana a través del uso de una



reflexión enfrentada a una acrítica asunción de los dogmatismos en que se sostiene la autoridad y la tradición. Fichte, asimismo, en una línea similar, concebía el ejercicio de la razón como una actividad reflexiva vuelta sobre sí misma, otorgando preeminencia a la razón práctica sobre la razón teórica. La razón será fundamentalmente práctica, vinculada a la intención práctica de un sujeto que persigue su propia autonomía. Desde el idealismo de Fichte, el interés por la autonomía es constitutivo de la propia razón, puesto que, como acto de libertad, el interés precede a la reflexión y se realiza en la fuerza emancipatoria de la autorreflexión. Así pues, el interés por la autonomía se inscribe, para Fichte, en la razón misma. Esto contrasta, para Habermas, con el concepto contemplativo de razón propio de la teoría pura, en donde el proceso cognoscitivo y los contextos de vida se hallan disociados. En el concepto de autorreflexión fichteano, enfatizará Habermas, el interés, sin embargo, pasa a ser algo constitutivo del conocimiento y no adquiere realización más que en virtud del propio conocimiento. “Autonomía es la única idea de que somos dueños en el sentido filosófico tradicional. Quizá sea por esto por lo que el uso del lenguaje del idealismo germano, de acuerdo con el cual “razón” contiene ambos momentos: voluntad y conciencia, no es empero totalmente obsoleto. Razón significa a la vez voluntad de razón. En la autorreflexión, el conocimiento por mor del conocimiento, viene a coincidir con el interés por la autonomía. El interés emancipatorio del conocimiento tiende a la consumación de la reflexión como tal. Por eso mi cuarta tesis se enuncia así: En la fuerza de la autorreflexión el conocimiento y el interés son uno” (Habermas 1982: 177).

Tanto la crítica de la ideología marxiana como el psicoanálisis freudiano representan, a juicio de Habermas, dos modelos de ciencia orientados por la autorreflexión guiada por un interés emancipatorio. En virtud de ello, son catalogados por Habermas como ciencias críticas. Mediante ambos, el sujeto, haciendo uso de la autorreflexión, se liberaría de poderes hipostasiados, es decir que aparecen ante la conciencia como un “poder en sí” e independiente de la voluntad del sujeto. En este sentido, la autorreflexión, partiendo del idealismo fichteano, sería el retorno del yo sobre sí mismo por medio del cuestionamiento de una realidad presentada como connaturalizada. De esta forma, existiría, para Habermas, un vínculo esencial entre la emancipación y la consecución de una comunidad de libre diálogo, puesto que la emancipación posibilitaría la conquista de una autonomía de los sujetos que sería el requisito necesario para alcanzar como objetivo la constitución de un diálogo libre de dominación favorecedor de un verdadero consenso. La emancipación implicaría, pues, el desenmascaramiento de las condiciones que imposibilitan el diálogo y convierten la comunicación en una relación entre sujetos bajo condiciones de coacción y de dominio (10).

a) La crítica de la ideología marxiana como saber crítico

La obra de Marx representa, para Habermas, una manifestación del interés emancipador inscrito en la razón. Habermas entiende que existe una fuente de contradicción entre el plano de las investigaciones histórico-económicas marxianas y el plano de sus categorías antropológicas.

En sus investigaciones histórico-económicas, Marx concibe la autoconstitución de la especie desde dos categorías: la actividad productiva y el marco institucional de una sociedad que, a través de la tradición, regula normativamente la interacción de los sujetos. Por eso, el desarrollo de las fuerzas productivas, por sí sólo, no conduciría a la emancipación de la vida social sino se ve acompañado de una toma de conciencia de las relaciones de poder entre clases que imposibilitan una interacción entre sujetos libre de dominio. Dicho de otro modo, la emancipación social pasaría necesariamente por la autorreflexión y superación del marco institucional que determina una relación intersubjetiva. Esta sería la función asignada a una conciencia crítica encargada de deslegitimar el marco institucional que ampara las relaciones de poder existentes en la interacción de los sujetos.

Por otra parte, en el plano de sus categorías antropológicas, Marx concibe unilateralmente la autoconstitución de la especie a través de la actividad productiva, reduciendo, así, el marco institucional a una faceta subordinada al ámbito productivo. Como resultado, pretende edificar una ciencia social de acuerdo al modelo de las ciencias de la naturaleza, invalidando un modelo de reflexión que trascienda el marco epistemológico positivista de la ciencia.

b) El psicoanálisis freudiano como modelo de ciencia crítica

Habermas entiende el trabajo psicoanalítico como un esclarecimiento de síntomas reveladores de un conflicto entre los deseos rechazados en la infancia y las prohibiciones de su satisfacción impuestas por la sociedad. Los síntomas serían signos de una alienación del sujeto en la que las necesidades reprimidas quedan excluidas de la comunicación pública. La función del analista sería la de conseguir que el sujeto aprenda a leer su propio lenguaje inconsciente, traduciendo los símbolos de un lenguaje deformado y privado en discurso de comunicación pública. Esta traducción abriría, entonces, un recuerdo bloqueado hasta ese momento, haciendo aflorar las fases genéticamente importantes de la biografía personal y propiciando que el sujeto adquiera conciencia del proceso global de su evolución



psicológica. Esto induce a Habermas a sostener que el acto de comprensión psicoanalítica conduce a la autorreflexión. Pero, además, el conocimiento analítico es autorreflexivo porque disuelve actitudes dogmáticas, y lo hace partiendo del presupuesto de que el interés es condición indispensable para el éxito de la terapia. No se alcanzarían resultados, sin el interés del paciente por su propia curación. Finalmente, es también importante que, en el psicoanálisis, el enfermo concibe la *enfermedad* como una parte de sí mismo de la que debe responsabilizarse, en lugar de entender los síntomas y sus causas como un hecho externo.

Por otra parte, Habermas cree que la integración de Freud en la teoría marxista abre una enriquecedora perspectiva para abordar la comprensión del marco institucional de una sociedad, mostrando la naturaleza de una sociedad como una conflictiva tensión, base del proceso socializador, entre las pulsiones y la coacción que ejerce la realidad sobre ellas. Al entender las instituciones como reflejo patológico de una comunicación distorsionada, el psicoanálisis tendría como referente la consecución final de un fundamento racional de los preceptos de una organización social, la conquista de un modelo social en donde las relaciones sociales se asienten sobre un consenso basado en una comunicación libre de violencia. Así, Freud, para Habermas, dejaría abierta la posibilidad de reconciliación entre individuo y sociedad a través de un progreso en el conocimiento y la crítica racional. La terapia analítica representaría, pues, una unidad de conocimiento y emancipación deslindada del andamiaje idealista fichteano.

6. Conclusiones

Dialéctica de la Ilustración es un intento de explicar cómo la Ilustración, que pretendidamente disuelve al mito, se torna en mitología. Adorno y Horkheimer conciben el proyecto ilustrado desde la perspectiva de una identificación de razón y dominio instalada en la propia génesis de la racionalidad y a partir de ello pretenden dar cuenta de todas las patologías que afectan a la sociedad presente. La equiparación de razón y dominio estaría determinada por una *lógica de la identidad*, reductora de la heterogeneidad de lo real a un esquema unitario, que tiene su reflejo más patente en el positivismo.

Habermas rechaza concebir el fracaso del proyecto ilustrado a partir de la génesis de una subjetividad dominadora de lo real instalada en la racionalidad, tal como fuera planteado por sus maestros. Más bien, a su juicio, se trataría de entender la Ilustración como un programa cuyo objetivo estaría ligado a la emancipación, pero que, en su decurso histórico, se tornaría en una perversa *reificación*. De ahí, la necesidad de reconstruir las etapas históricas del pensamiento a través de las cuales la reflexión epistemológica trascendental kantiana deviene en positivismo.

La recuperación del proyecto epistemológico ilustrado, para Habermas, pasa por reelaborar una autorreflexión sobre la ciencia que desvele los intereses que la guían, entendiendo estos intereses como necesidades de autoconstitución y perpetuación de la propia especie. Sería, de este modo, una vuelta a una filosofía trascendental pero de corte materialista, desligada de una conciencia fundamentadora al modo kantiano y, eso sí, anclada ahora antropológicamente en la propia historia natural de la especie.

Desde la concepción de los intereses del conocimiento, la visión de la racionalidad de la primera Teoría Crítica se revelaría reduccionista. Así, si bien existiría un interés técnico, rector de las ciencias de la naturaleza y que procura el dominio sobre la naturaleza a través del trabajo, no podría afirmarse, no obstante, que todo saber este asociado al dominio. El interés práctico estaría ligado a la consolidación de una intersubjetividad sustentada sobre las condiciones de un consenso libre de dominio, y este modelo de interés rector del conocimiento pasó desapercibido a los integrantes de la primera Teoría Crítica. El problema, pues, no es la razón técnica como tal, sino la conversión de ésta en paradigma único de racionalidad.

Bibliografía

- Adorno, T. y M. Horkheimer. 1994. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- Gabás, R. 1980. *Dominio Técnico y Comunidad Lingüística*. Barcelona: Ariel.
- Habermas, J. 1982. *Conocimiento e Interés*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. 1989. *El Discurso Filosófico de la Modernidad*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. 1992a. *Teoría de la Acción Comunicativa* Vol. I. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. 1992b. *Ciencia y Técnica como Ideología*. Madrid: Ténos.
- Jay, Martin. 1976. *La Imaginación Dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus.



Kant, I. 1983a. *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. México: Porrúa.

Kant, I. 1983b. *Crítica de la Razón Práctica*. México: Porrúa.

Kant, I. 1993. *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: Técnos.

Kant, I. 1996. *Crítica de la Razón Pura*. México: Alfaguara.

McCarthy, T. 1995. *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Técnos.

Notas

(1) Martin Jay señala, a este respecto, cómo Dialéctica de la Ilustración supondrá un nítido distanciamiento con respecto a los planteamientos anteriores de los frankfurtianos. Mientras en una primera fase prevalecía el conflicto de clases como móvil esencial explicativo de la irracionalidad histórica, Dialéctica de la Ilustración marcará un punto de inflexión en el itinerario intelectual de Adorno y Horkheimer, desplazando ahora éstos su interés hacia la elaboración de una filosofía de la historia capaz de dar cuenta de la pseudoracionalidad imperante en la cultura occidental y de la cual el sistema capitalista no sería más que una manifestación. Lo nuclear, a partir de ahora, será una alienación primigenia del sujeto respecto de la naturaleza, una consideración unilateral de la naturaleza como fuente de dominio y explotación. El pesimismo implícito en este giro frankfurtiano, según Jay, obedecería a dos razones fundamentales de tipo histórico: el desengaño provocado por la materialización del marxismo en la antigua Unión Soviética y la desconfianza acerca de las posibilidades emancipadoras de una clase obrera ya integrada en la cultura de masas. “La expresión más clara de este cambio fue la sustitución del Instituto del conflicto de clases, esa piedra fundacional de cualquier teoría verdaderamente marxista, por un nuevo motor de la historia. El foco se centraba ahora en un conflicto más amplio entre el hombre y la naturaleza tanto exterior como interior, un conflicto cuyos orígenes se remontaban hasta antes del capitalismo y cuya continuidad, en verdad intensificación, parecía probable después del fin del capitalismo” (Jay 1976: 413).

(2) En este sentido, el arte vanguardista representará, más tarde para Adorno en su Teoría estética, la dislocación del pensamiento discursivo y una apertura a una forma de expresión que haría más justicia a la realidad.

(3) Jay apunta, en este sentido, algo sumamente importante, a saber, la utopía no tiene, ni puede tener, un sentido afirmativo, puesto que hacer inteligible la reconciliación del hombre con la naturaleza y consigo mismo entrañaría vulnerar el tabú judío que reniega de hacer visible, de nombrar, a la divinidad. Por eso, la verdad descansa en la negación y no en la afirmación. Solamente en una sociedad absolutamente emancipada, podría quedar definida una utopía afirmativa. Lo que, por otra parte, como señala Jay, implica una relación más que problemática con cualquier tipo de praxis política o programa encaminado a la transformación de la sociedad. Véase Jay (1976: 419-420).

(4) Pese a que Adorno y Horkheimer se distancien explícitamente del, a su juicio, peligroso irracionalismo al que conduciría la crítica radical de la razón nietzscheana.

(5) De esta forma, Habermas reformula la explicación que los primeros frankfurtianos elaboraron acerca de la cosificación, destacando que no es tanto un problema de una racionalidad con arreglo a fines convertida en racionalidad absoluta y asociada intrínsecamente al dominio, si no, más bien, de un proceso en el que la racionalidad con arreglo a fines se desvincula de la racionalidad comunicativa que la debiera orientar y a la cual debería subordinarse.

(6) A este respecto, según Habermas, la obra de Marx se movería en la ambigüedad a la hora de evaluar el papel de la ciencia y la técnica. En los trabajos preliminares de la Crítica de la economía política entiende la historia de la especie como un proceso en el que el desarrollo científico-tecnológico, insertado en el mundo de la producción, crearía las condiciones para la sustitución del trabajo humano, lo que posibilitaría la autoconciencia y emancipación del sujeto. Por el contrario, en los Grundrisse aparece cuestionado ese papel emancipador resultado del desarrollo tecnológico. En esta versión, la autoconstitución de la especie humana no se realiza solamente en el contexto de la acción instrumental del hombre frente a la naturaleza, sino, al mismo tiempo, en las relaciones de poder que fijan las interacciones de los hombres entre sí. Para Habermas, las dos versiones diferentes del papel otorgado al desarrollo científico-tecnológico en la obra marxiana tienen su fundamento en una indecisión que afecta a la propia teoría marxiana de autoconstitución de la especie.

(7) En la obra de Nietzsche, para Habermas, se revela la conexión entre conocimiento e interés, pero esta relación aparece psicologizada. Nietzsche, en lugar de consolidar una autorreflexión del conocimiento científico vinculada a condiciones trascendentales, tiene como objetivo, por el contrario, una negación de cualquier determinación lógico-



trascendental del conocimiento. Se trataría de entender, en última instancia, el conocimiento desde la categoría de perspectiva, según la cual existirán manifestaciones variadas de sentidos del conocimiento en función de necesidades e impulsos diferentes que determinan una pluralidad de versiones acerca del mundo. La liquidación de la teoría del conocimiento iría íntimamente asociada, entonces, a una teoría perspectivista de los afectos.

(8) La teoría de los intereses del conocimiento ha sido objeto de críticas por la indefinición de la categoría de interés. Así, Thomas McCarthy se pregunta ¿qué son realmente los intereses cognoscitivos? ¿Cómo demostrar su conexión con los diferentes procesos de investigación? ¿Cómo puede conciliarse su status “cuasi-trascendental” con sus raíces en la historia natural de la especie humana? ¿No recae Habermas en una reducción naturalista de problemas lógicos y metodológicos, en una respuesta empírica a problemas conceptuales? (McCarthy 1995: 81-82). Por su parte, Raúl Gabás entiende que cuando Habermas trata de aclarar la noción de interés se mueve en la ambigüedad, adoptando una posición intermedia entre el biologismo y el kantismo. “Por una parte los intereses emergen de condiciones naturales contingentes (en analogía con las tendencias biológicas). En consecuencia, no son principios supratemporales inherentes a la facultad de la razón, no son formas fundamentales de la subjetividad pura que a su vez constituyan las determinaciones fundamentales del mundo de las cosas. La pregunta de Habermas por los intereses del conocimiento es posterior a la historización hegeliano-marxista de la trascendentalidad. Pero, por otra parte, los intereses habermasianos son estructuras con raíces profundas, las cuales dirigen la acción humana en relación con el mundo y la propia mismidad, y así definen el mecanismo del devenir del hombre y las condiciones de posibilidad del progreso” (Gabás 1980: 192). Por otra parte se movería también en la dicotomía “natural” e “histórico”. “Por un lado, los intereses cognoscitivos se remontan a los intereses de la historia de la naturaleza, y así brotan de la naturaleza; pero, por otro lado, brotan también de la ruptura cultural con la naturaleza. Por eso los intereses quieren imponer la tendencia natural y, a la vez, desligar de la necesidad de la naturaleza”. (Gabás 1980: 193).

(9) Peirce recurría a un marco trascendental dado por la acción instrumental para validar las reglas lógicas de inferencia constitutivas del método científico, con lo que reactualiza el problema kantiano acerca de las condiciones trascendentales del conocimiento a través de la acción instrumental como referente desde el cual establecer la justificación de la ciencia.

(10) McCarthy interpreta la tesis habermasiana, para la cual el interés técnico rige las ciencias empírico-analíticas, como una concepción reduccionista de la relación cognoscitiva del hombre con la naturaleza, puesto que parece excluir cualquier otro tipo de conocimiento que no esté basado en informaciones técnicamente utilizables a través del control instrumental de la naturaleza. “La historia de la humanidad, así como nuestra propia experiencia en la vida diaria, está llena de formas alternativas de concebir la naturaleza. ¿Pueden todas ellas ser convincentemente clasificadas como protocientíficas o no cognoscitivas (por ejemplo, como emocionales, apetitivas o expresivas)? Mantener que esa es la clasificación correcta supondría una preconcepción altamente restrictiva de lo que es la naturaleza del conocimiento, por lo menos en lo que atañe al conocimiento de la naturaleza, que necesitaría, cuando menos, de alguna explicación y defensa” (McCarthy 1995: 90).

(11) McCarthy (1995:101-102) criticará la noción de autorreflexión habermasiana acusándola fundamentalmente de ambigüedad. Según este autor, en esta noción se entremezclarían e identificarían de un modo difuso reflexión y compromiso práctico.