

CONSIDERACIONES ACERCA DE LOS FUNDAMENTOS EPISTEMOLÓGICOS EN LA TEORÍA DE LOS INTERESES COGNITIVOS

Por: **Carlos Alberto Merlo**

e-mail: merlocarlos2002587@hotmail.com

En la producción intelectual de Jürgen Habermas pueden distinguirse tres momentos: en el primero predomina un enfoque epistémico-trascendental; el segundo se caracteriza por el giro lingüístico-comunicativo; mientras que en el tercero, las temáticas tratadas versan sobre cuestiones de índole práctico-jurídica. Los textos en los cuales se sistematizan y sintetizan esas fases de su producción teórica son: *Conocimiento e interés* (1968), *Teoría de la acción comunicativa* (1981) y *Facticidad y validez* (1992) respectivamente.

En este artículo analizamos la teoría del conocimiento elaborada en la primera etapa de Habermas, mediante la cual se intenta: i) superar las propuestas epistemológicas de las tradiciones positivista, hermenéutica y marxista y, ii) recuperar para la filosofía de la ciencia, el análisis de la problemática de la conexión entre las dimensiones trascendental y metodológica, excluida de las reflexiones metacognitivas, como consecuencia del reemplazo de la teoría del conocimiento por la teoría de la ciencia o lo que es lo mismo, de las consideraciones acerca de las condiciones de posibilidad del conocimiento (teórico, práctico y estético) por una reflexión limitada a las cuestiones relativas a la metodología científica, en particular la de las ciencias nomológicas.

En la teoría de los intereses rectores se observa la influencia de la metaciencia kantiana – pues ambas postulan principios trascendentales- y de enfoques teóricos evolutivos: la filosofía de Hegel y el materialismo histórico. Habermas, conforme a estas influencias, trató de superar el reduccionismo y la perspectiva ahistórica típicos de la concepción heredada y el relativismo y el idealismo de la tradición hermenéutica.

Las principales tesis de la epistemología de los intereses cuasitrascendentales fueron expuestas en el artículo “Conocimiento e interés” (1965) y en el tratado *Conocimiento e interés* (1968). En esos textos se caracteriza a los intereses como orientaciones básicas de la especie dirigidas a la resolución de problemas sistémicos (el dominio de la naturaleza externa, la integración social y la liberación de relaciones de dominio) (Habermas,1990: 199-201).

Los principios rectores del conocimiento pueden definirse como cuasitrascendentales, pues si bien son suprahistóricos, no poseen el carácter lógico-trascendental propio de las estructuras del sujeto cognoscente kantiano. Mientras éstas son a priori, los intereses rectores están anclados en factores socio-trascendentales (medios o elementos suprahistóricos de la vida sociocultural: el trabajo, la interacción -mediada por el lenguaje- y el poder). (Habermas,1994: 176) Los intereses cognitivos son concebidos como invariantes antropológico-epistemológicas, trascendentales y al mismo tiempo empíricas. (Habermas, 1997: 19-20).

En *Conocimiento e interés* (1968), Habermas desarrolla y profundiza sus análisis a partir de una reconstrucción histórica y analítica de la teoría del conocimiento moderna –en particular de los aportes de Kant, Hegel, Marx, Comte, Mach, Peirce, Dilthey, Nietzsche y el psicoanálisis freudiano-, con el propósito de reabrir “sendas” de reflexión clausuradas por el predominio del positivismo y el éxito de las ciencias experimentales.

Habermas remarca que el nexo entre el conocimiento y los intereses extra-metodológicos puede rastrearse en la literatura filosófica y científica, tanto en enfoques con pretensiones de teoría pura: la ontología clásica (Habermas, 1994: 159-160); la filosofía de Dilthey (Habermas, 1990: 168-192) y la fenomenología de Husserl (Habermas, 1994: 159-169) (en los cuales se desestima ese vínculo), como en teorías -la psicología profunda y el materialismo histórico- en las cuales fracasaron los intentos por validar esa conexión, fundamentalmente debido a una fallida autocomprensión objetivista. La noción de interés del conocimiento, también tiene un antecedente importante en la filosofía de Nietzsche, en la que se postula una conexión necesaria entre el saber y su aplicación, el conocimiento y la vida (Nietzsche, 1998: 176). Habermas reconoce la valía de ese intento teórico, aunque sostiene que finalmente también resultó malogrado debido en gran medida a los supuestos psicologistas y perspectivistas sobre los que se erigía. (Habermas, 1988e)

Es en aras de la legitimación de un vínculo negado pero nunca eliminado por completo de las reflexiones filosóficas, que Habermas desarrolla su teoría de los intereses cognitivos, conformada –en gran medida- a partir de discusiones con pensadores contemporáneos como Popper y Gadamer -representantes de las concepciones empírico-analíticas e interpretativistas- en cuyas filosofías se plasman, respectivamente, los momentos de autorreflexión de las tradiciones positivista y hermenéutica.

El contrapunto entre Habermas y Popper se enfoca sobre: (i) la reducción popperiana de la relación teoría-praxis a teoría-técnica, (Habermas, 1988c: 29-31) la cual implica un fuerte compromiso con la racionalidad instrumental, y (ii) el axioma que prescribe la eliminación de los factores extralógicos del análisis filosófico de la ciencia. Popper propone una epistemología sin sujeto cognoscente, en la cual se niega el carácter sociomaterial de las teorías, a las que considera dotadas de un carácter ideal y habitantes de un mundo análogo al *Topos uranos* platónico. (Popper, 1992: 106-107) El Popper de *Conocimiento objetivo* (1967) parece abandonar una importante tesis sociológica presente en *La lógica de la investigación científica* (1934), según la cual, la comunidad científica tiene un rol decisivo en el proceso de contrastación intersubjetiva al que se somete a los enunciados básicos observacionales y por ende a las teorías. (Popper, 1962: 46)

Frente a perspectivas objetivistas como la falsacionista, Habermas postula que el nexo entre el conocimiento y el interés constituye la condición de posibilidad de la objetividad del saber, (Habermas, 1994: 173) puesto que los intereses rectores determinan la índole de las respectivas lógicas de la investigación científica. Específicamente, el interés técnico prefija el marco metodológico de las ciencias empírico-analíticas (saberes nomológicos con aplicación tecnológica), las cuales buscan descubrir regularidades -mediante el método experimental- para explicar, predecir y controlar los procesos objetivos de la naturaleza y la sociedad. La lógica de la investigación empírico-analítica presupone el modelo sujeto-objeto y la neutralidad valorativa.

Habermas plantea que la postura de Popper respecto de la neutralidad valorativa, que se

funda en la separación de estándares y hechos, supone una falla teórica, pues desconoce la ligazón entre los criterios metodológicos y los hechos. Ambas dimensiones (metodológica y ontológica) aparecen determinadas trascendentalmente por el interés técnico. No habría entonces hechos en sí, sino datos que se articulan a partir de los principios metalógicos, los estándares metodológicos (Habermas, 1988d: 50) y los puntos de vista teóricos. Otra de las críticas de Habermas apunta a la desproporción existente entre los enunciados universales hipotéticos y el número finito de observaciones que los corroboran. Para Habermas, lo que en definitiva legitima al saber empírico-analítico es su capacidad de traducirse en poder tecnológico y poder de control sobre la naturaleza y la sociedad. Por ello, plantea que lo que hace válidas a las ciencias nomológicas no es la adecuación al modelo deductivo de falsación, sino el inmenso poder técnico-instrumental que proveen. Respecto a la lógica de la investigación de las ciencias empírico-legaliformes, Habermas entiende que la interpretación pragmatista es más adecuada que la popperiana, fundamentalmente porque: “las teorías científico-experimentales nos abren o alumbran la realidad desde nuestro interés rector por el posible aseguramiento informativo y la ampliación de la acción controlada por los propios éxitos que cosecha.” (Habermas, 1988c: 42)

En lo que atañe al interés práctico, (Habermas, 1990: 171) Habermas argumenta que es un imperativo antropológico que está orientado a asegurar y garantizar la comprensión intersubjetiva en los planos de la comunicación y la acción, bajo normas sociales compartidas. También determina la naturaleza del método de las disciplinas hermenéuticas, las cuales recuperan –para su posterior aplicación- a las instituciones sociales presentes en los textos y las tradiciones analizados.

En la modernidad, la hermenéutica (en tanto que arte de la interpretación) se desarrolló en estrecha relación con la teología, la jurisprudencia y el análisis filológico de textos clásicos. Pero recién a fines del siglo XIX (gracias a las investigaciones de Dilthey) la *sinnverstehen* alcanzó el status de principio metodológico en las ciencias del espíritu, en particular de la Historia. Otra cuestión de relevancia presente en la filosofía de Dilthey es la tensión entre la historicidad de la comprensión y la pretensión (propia del positivismo decimonónico) de alcanzar un conocimiento objetivo sobre el pasado, lo cual influyó en favor de la postulación del método de la comprensión empática como garantía de objetividad. (Habermas, 1990: 188) Por ello, Habermas sostiene que la hermenéutica de Dilthey terminó sucumbiendo a la influencia positivista, (Habermas, 1990:184-185) no obstante haber sido la primera filosofía en la que se encarna una instancia de autorreflexión de las ciencias de la cultura. Recién en la hermenéutica semántica de Gadamer se produjo la instancia de autorreflexión radical de esa tradición filosófica, la que supuso la vinculación del método del círculo hermenéutico al lenguaje como presupuesto ontológico y rasgo fundante de la existencia humana, esencialmente lingüística.

En su filosofía hermenéutica, Gadamer pone énfasis en:

- a) - El reemplazo del enfoque psicologista propio de la comprensión empática por uno fundado en la noción de la fusión de horizontes lingüísticos.
- b) - El condicionamiento histórico-efectual de toda interpretación.
- c) - La aplicabilidad del saber hermenéutico, eminentemente práctico.
- d) - El carácter autotrascendente del lenguaje que posibilita el entendimiento, a través de la traducción y la tradición, lo cual funda teóricamente la superación de los enfoques que

postulan la radical inconmensurabilidad de los juegos de lenguaje concebidos como sistemas monadológicos. (Habermas, 1988a: 229)

e) - La rehabilitación de la autoridad de la tradición -y de sus estructuras de prejuicios- como un saber válido.

Ahora bien, aunque Habermas acepta en gran medida la validez de la interpretación gadameriana de las ciencias hermenéuticas, discute y tematiza algunos de sus supuestos:

I) - Habermas sostiene que la tesis de que el Ser es lenguaje (Gadamer, 1996: 567) supone postular un idealismo lingüístico que absolutiza al lenguaje como el único elemento constitutivo y constituyente de la realidad. Según Habermas esto implica desconocer la existencia y la autonomía relativa de las otras dos dimensiones fundantes de la ontología social: trabajo y poder, lo que redundaría en una minusvaloración del influjo que estos factores estructurales tienen en la conformación y el funcionamiento de la totalidad social (Habermas, 1988a : 259)

II) - Aunque ambos filósofos concuerdan respecto del impacto práctico que el saber normativo tiene sobre la praxis social, Habermas le critica a la filosofía hermenéutica su compromiso tácito con un enfoque político y cultural de tipo conservador y su historicismo relativista, que se deriva de la subordinación del momento de la interpretación a la tradición y la historia. Veamos esto con más detenimiento. Habermas y Gadamer están de acuerdo en que el saber hermenéutico -ese *saber-se* que “la sociedad” obtiene sobre sí misma a través de la comprensión del sentido de las instituciones- opera como orientador de la acción social. Ahora bien, como toda interpretación se realiza desde un momento histórico y una tradición cultural dada, el hermeneuta –como sujeto histórico y culturalmente constituido- analiza el pasado a la luz de las necesidades y prejuicios de su propio “mundo”, y al “recuperar” las normas que están “incrustadas” en los textos, corre el riesgo de hacerlo también con las relaciones de dominio presentes en esas instituciones sociales. Esto implicaría aceptar tanto el relativismo de toda interpretación como su sumisión a la tradición contextual. Desde la perspectiva habermasiana, el talante conservador de Gadamer se muestra a partir de su valoración de la tradición, no solo como la estructura y horizonte de significación que preforma a la “percepción” del intérprete, sino también como fuente de saber recuperable y aplicable. La tradición sería entonces saber, autoridad, y sus prejuicios (*Vorurteil*) (Gadamer, 1996: 337), la precondition histórica-cultural de la comprensión y del juicio. Esto implica -según Habermas- una rehabilitación acrítica de la tradición, pues supone que los prejuicios poseen el carácter de una autoridad no susceptible de ser derogada por la reflexión. En su lugar, el teórico crítico reivindica el poder de la razón y la reflexión para disolver los prejuicios, conforme al axioma ilustrado de que autoridad y conocimiento no convergen (Habermas, 1988a: 255). Mientras Gadamer defiende el carácter de saber válido de la tradición y la imposibilidad de superar totalmente el condicionamiento de los marcos histórico-efectuales, Habermas reclama para el análisis de la sociedad y la cultura, el carácter de una crítica radical de la tradición, efectuada a partir de un tipo ideal de comunicación no distorsionada. Como plantea Mc Carthy:

Mientras que Gadamer habla del "diálogo que somos", Habermas habla del diálogo que aún no es pero que debería ser. Mientras que Gadamer se ve movido por el respeto hacia la superioridad (*Überlegenheit*) de la tradición, Habermas se ve motivado por la anticipación de un futuro estado de libertad.(Mc Carthy, 1995: 229)

El disenso entre Habermas y Gadamer acerca de la naturaleza y los límites de la comprensión hermenéutica tiene sus raíces en los supuestos de sus sistemas filosóficos: materialistas, iluministas y universalistas en Habermas y ontológico-lingüísticos e historicistas en Gadamer. Esto explica en parte, el exceso de confianza de Habermas respecto del poder de la razón y su ceguera acerca de los límites de una hermenéutica crítica.

III) - Habermas parece sostener la tesis de que el relativismo del historicismo hermenéutico constituye un escollo para la objetividad científica. Entonces, si la tradición configura el apriori histórico en el que estamos inmersos y que nos constituye: ¿toda interpretación es relativa al contexto demarcado por la tradición?, ¿se debe dejar de lado la pretensión de objetividad (objetivista)? O más bien ¿se debe esclarecer cuál es el tipo de objetividad a la que pueden aspirar las ciencias basadas en la comprensión?

Una vez disuelta -bajo la crítica hermenéutico-semántica de Heidegger y Gadamer- la pretensión objetivista de la hermenéutica neokantiana, se institucionalizó el carácter relativo e histórico de toda comprensión, lo cual afectó su pretensión de objetividad y universalidad. Habermas, como parte de su estrategia para poner límites al determinismo histórico-contextual, plantea que las ciencias hermenéuticas están ancladas en el interés cuasitrascendental práctico. Además -para asegurar metodológicamente y dotar a la ciencia crítica de un poder emancipatorio del que carece la hermenéutica filosófica- recurrió a la teoría psicoanalítica (leída en clave lingüística) y a la crítica ideológica, como fundamentos de su propia propuesta: una hermenéutica crítica.

En el modelo de metahermenéutica crítica (Habermas, 1988b) propuesto por Habermas, la metodología aparece como capaz de penetrar y comprender aquellos fenómenos patológicos ante los cuales la hermenéutica gadameriana se revela como impotente. Estos se manifiestan en un lenguaje distorsionado y sólo pueden ser comprendidos gracias a las herramientas teórico-conceptuales que proveen la psicología profunda y la crítica ideológica.

Habermas -a partir de su particular apropiación del freudismo- plantea que las patologías se manifiestan en la forma de símbolos distorsionados (paleosímbolos), incomprensibles desde el lenguaje ordinario y que sólo cobran sentido desde una teoría del lenguaje desfigurado. Estos fenómenos son explicados como productos de las operaciones de defensa ejercidas por los mecanismos psicológicos de censura y represión, ejercidas sobre las experiencias traumáticas de la infancia. La autorreflexión -del paciente- guiada por el analista, posibilita -en principio- que aquél pueda elevar al nivel de la conciencia, a los traumas causantes de las distorsiones que se plasman en el lenguaje, posibilitando de ese modo una eventual cura.

La apropiación lingüística de la psicología profunda realizada por Habermas, tenía como objetivo obtener bases metodológicas para su ciencia crítica, y darle una legitimidad que las situara al mismo nivel epistemológico que las ciencias nomológicas y hermenéuticas. La adopción del psicoanálisis y la crítica ideológica (el materialismo histórico) como paradigmas de teoría crítica, resultó (y resulta) polémica pues estas disciplinas no gozaban de una aceptación generalizada en el ámbito científico y epistemológico, a lo cual se suma que tanto Freud (Habermas, 1990: 250-251) como Marx (Habermas, 1990: 55) habían desarrollado autocomprensiones científicas de sus propias teorías, limitando de este modo su potencial autorreflexivo y liberador.

Respecto del interés emancipatorio, éste puede entenderse como más básico (Menéndez Ureña, 1988: 100) que los otros dos, pues aparece ligado tanto a la lucha del hombre por liberarse de la opresión de la naturaleza externa como a la de las relaciones socioculturales de dominio naturalizadas. Las teorías críticas que son guiadas por ese invariante tienen el papel de contribuir a la potencial liberación del hombre, la cual se funda en el universal lenguaje “con (cuya) estructura... es puesta para nosotros la emancipación” (Habermas, 1994: 177). Esto significa que con el lenguaje está dada la capacidad y la posibilidad de la autorreflexión (tanto a nivel individual como social), que tiene en las teorías críticas el status de categoría metodológica: “Esta (la autorreflexión) libera al sujeto de la dependencia de poderes hipostasiados. La autorreflexión está determinada por un interés cognitivo emancipatorio. Las ciencias críticamente orientadas lo comparten con la filosofía.” (Habermas, 1994: 172)

El método de la autorreflexión potencia –según Habermas- el desarrollo de los procesos de ilustración y posibilita la emancipación. Ahora bien, la autorreflexión que lleva a cabo el paciente, presupone la legitimación social tanto del rol del analista como del saber psicoanalítico (Gadamer, 1994: 241), lo que nos sitúa ante una serie de interrogantes: ¿la validez de la psicología profunda tiene un carácter epocal o trascendental? ¿Se puede extrapolar el modelo del psicoanálisis al proceso de ilustración social a partir de la cuestionada analogía entre la emancipación individual y la social? Y, ¿esto implica que algún actor -individual o colectivo- ocupará el lugar del analista y guiará la emancipación social?

En lo que atañe a la validez de la extrapolación del modelo psicoanalítico al análisis macrosocial, Habermas argumenta –contra el marxismo ortodoxo- que más allá de que las ciencias críticas contribuyan a la praxis autorreflexiva de la sociedad- no hay ningún grupo, individuo o sector social, que pueda atribuirse una posición privilegiada en el proceso de ilustración colectivo (Habermas, 1997: 37-48), puesto que no existe ningún actor social que cumpla un rol análogo al del analista en la relación médico-paciente. La emancipación de las relaciones de dominación supone una discusión radicalizada acerca de la vida buena y justa, lo cual implica una dialéctica entre los distintos grupos sociales y sus perspectivas políticas.

Otro aspecto polémico de la teoría de los intereses cognitivos tiene que ver con la falta de receptividad de Habermas ante las críticas de corte analítico realizadas al psicoanálisis. De todas maneras, hay que tener presente que con posterioridad a la década del 60, Habermas abandonó al psicoanálisis como modelo de ciencia crítica para adoptar nuevos fundamentos tomados de la filosofía pragmática del lenguaje ordinario, base de su segunda síntesis sistemática: la teoría de la acción comunicativa.

Las diversas fallas de la epistemología de los intereses rectores y las críticas que provocaron, influyeron en favor de su reemplazo por una nueva teoría crítica del conocimiento y de la sociedad, en la que se acentuó el giro lingüístico, ya presente -aunque subdesarrollado- en la primera etapa de la producción habermasiana. Otras de las deficiencias presentes en la epistemología de los intereses cognitivos son:

A) - La ambigüedad en el uso del concepto de autorreflexión, derivada de la coexistencia de dos sentidos del mismo, no siempre claramente diferenciados: i) kantiano: como

autorreflexión epistemológica, orientada a determinar cuáles son las condiciones de posibilidad de la racionalidad científica y, ii) político: como una autorreflexión socio-crítica del orden establecido.

B) - La tensión implícita en la caracterización de los intereses como trascendentales y empíricos.

C) La presencia todavía poderosa de la filosofía del sujeto, que bloqueaba la resolución intersubjetiva y dialógica de los problemas veritativos y prácticos.

D) - La utilización como modelos de teoría crítica del psicoanálisis y la crítica ideológica, dos enfoques carentes de una aceptación generalizada por parte de las comunidades epistemológica y científica.

E) - El compromiso metafísico inherente a la conceptualización de los intereses como antropológicos.

La sustitución efectuada por Habermas en su segunda etapa –lingüístico comunicativa- de los intereses rectores por fundamentos pragmático-lingüísticos, le permitió romper con las influencias perniciosas del trascendentalismo cuasi-metafísico y con los resabios de la filosofía de la conciencia. Ahora bien, más allá de las falencias de la teoría de los intereses cognitivos, se pueden rescatar también rasgos positivos, pues: i) constituyó una reivindicación del enlace de los distintos tipos de conocimiento con factores sociales y antropológicos trascendentales –al romper con la ilusión objetivista que concebía a la ciencia como teoría pura- pero sin recaer en un sociologismo relativista; ii) contribuyó a demostrar el carácter artificial de la separación de los contextos de justificación y descubrimiento, punto de partida de la errónea conceptualización del saber científico como basado en una metodología suprasocial y transhistórica; iii) favoreció a la crítica dirigida contra el paradigma reduccionista propuesto por el monismo metodológico positivista; y iv) configuró un interesante intento para justificar –con un éxito discutible- el status científico de las teorías críticas de la sociedad, que siempre han aparecido sospechadas de no ser más que discursos ideológicos.

Bibliografía

GADAMER, Hans (1996), *Verdad y método I*, Salamanca, Ediciones Sígueme.

----- (1994), “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a Verdad y método I”, *Verdad y método II*. Salamanca, Ediciones Sígueme.

HABERMAS, Jürgen (1997), “Algunas dificultades en el intento de mediar teoría y praxis”, en: *Teoría y praxis*, Madrid, Editorial Técnos.

----- (1990), *Conocimiento e interés*, Buenos Aires, Editorial Taurus.

----- (1994), “Conocimiento e interés”, en: *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Editorial Técnos.

----- (1988a), “El enfoque hermenéutico”, en: *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Editorial Técnos.

----- (1988b), “La pretensión de universalidad de la hermenéutica”, *La*

lógica de las ciencias sociales, Madrid, Editorial Técnos.

----- (1988c), “Teoría analítica de la ciencia y dialéctica”, en: *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Editorial Técnos.

----- (1988d), “Una polémica (1964): contra un racionalismo disminuido en términos positivistas”, en: *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Editorial Técnos.

----- (1988e), “Un epílogo (1968) sobre la teoría del conocimiento de Nietzsche”, en: *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Editorial Técnos.

MC CARTHY, Thomas (1995), *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Editorial Técnos.

MENÉNDEZ UREÑA, Enrique (1988), “Los intereses del conocimiento”, en: *La Teoría crítica de la sociedad de Habermas*, Madrid, Editorial Técnos.

NIETZSCHE, Friedrich (1998), *Sobre utilidad y prejuicio de la historia para la vida*, Córdoba, Alción editora.

POPPER, Karl (1992), *Conocimiento objetivo*, Madrid, Editorial Técnos.

----- (1962), *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Editorial Técnos.