

CONOCIMIENTO E INTERÉS

(Traducción de GUILLERMO HOYOS V.)

En el semestre de verano de 1802 dicta Schelling sus clases sobre el “Método de los estudios académicos”. Allí renueva enfáticamente, en el lenguaje del idealismo alemán, el concepto de teoría que ha determinado la tradición filosófica desde sus comienzos. “El temor a la especulación, el afán no fundamentado de pasar inmediatamente de lo teórico a lo meramente práctico, causa necesariamente en el obrar la misma superficialidad que en el saber. El estudio de una filosofía estrictamente teórica es lo que más inmediatamente nos familiariza con las ideas, y sólo las ideas pueden dar relevancia y significado ético a la acción”¹. Una verdadera orientación para el obrar sólo puede ser dada por un conocimiento que se haya liberado de los meros intereses y se haya dirigido a las ideas, es decir, por un conocimiento que haya adoptado una actitud teórica.

La palabra teoría tiene orígenes religiosos: “Theoros” se llama el representante que enviaban las ciudades griegas a los festivales públicos². En la “Theoria”, es decir, contemplando, se abre él al suceso sacral. En el vocabulario filosófico se traslada la “Theoria” a la visión del “Kosmos”. Como contemplación del kosmos, presupone ya la teoría la delimitación entre ser y tiempo, delimitación que con el fragmento de Parménides, fundamenta la ontología y que vuelve a aparecer en el

1. *Schellings Werke*, ed. Schröter, Bd. III, S. 299.

2. Bruno Snell, *Theorie und Praxis*, in: *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg 1955, S. 401 ff.; Georg Picht, *Der Sinn der Unterscheidung von Theorie und Praxis in der griechischen Philosophie*, in: *Evangelische Ethik*, 8, Jg. 1964, S. 321 ff.

“Timaios” de Platón: esta delimitación significa el asignar un ser purificado de lo variable e incierto al “Logos”, dejando el reino de lo pasajero a la “Doxa”.

Si el filósofo contempla pues el orden inmortal, no puede sino asemejarse él mismo a la medida del kosmos, e imitar en sí mismo dicho orden. Las proporciones que el filósofo contempla, tanto en los movimientos de la naturaleza como en la continuidad armónica de la música, las manifiesta en sí mismo; el filósofo se forma mediante la “Mimesis”. La teoría llega a la praxis vital pasando pues por un momento en que el alma se asemeja al movimiento ordenado del kosmos. La teoría imprime a la vida su forma, se refleja en el comportamiento del que se somete a su disciplina y esto es “Ethos”.

Este concepto de teoría y de una vida en la teoría es el que ha determinado la filosofía desde sus comienzos. Max Horkheimer ha dedicado una de sus mejores investigaciones a la diferencia entre teoría en el sentido de esta tradición y teoría en el sentido de crítica³. Hoy después de casi una generación, quiero retomar este mismo tema⁴.

Comienzo por referirme a un estudio de Husserl, que apareció más o menos por el mismo tiempo del de Horkheimer⁵. Husserl se dejaba guiar entonces por el concepto de teoría, al cual Horkheimer oponía un concepto crítico de teoría. Husserl no habla de crisis en las ciencias, sino de crisis de la ciencia, en cuanto tal, ya que “en nuestra existencia en crisis este tipo de ciencia no tiene nada que decirnos”. Sin caer en la cuenta, como casi todos los filósofos anteriores, toma Husserl como criterio para su crítica, una idea de conocimiento, que conserva la tradición platónica del vínculo entre teoría y praxis vital. La cultura científica se produce al fin y al cabo, no por el contenido informativo de las teorías, sino por la formación de un hábito reflexivo y clarividente en los teóricos. El avance del espíritu europeo parecía tender al logro de una tal cultura científica. Pero Husserl ve que esta tendencia histórica está en peligro después de 1933. Está convencido que el peligro no amenaza propiamente desde fuera sino desde dentro. Encuentra la causa de la crisis en que las disciplinas más avanzadas, sobre todo la física, han dejado de ser lo que en realidad debería llamarse teoría.

3. *Teoría tradicional y teoría crítica*, en: M. Horkheimer, *Teoría crítica*, Buenos Aires 1974, pgs. 223 ss.

4. Mi clase inaugural en la Universidad de Frankfurt el 28-6-65 se basó en este texto. Las referencias bibliográficas se reducen únicamente a las más importantes.

5. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Ges. Werke, Bd. VI, Den Haag 1954.

II

¿Cómo es el problema en realidad? Entre la autocomprensión positivista de las ciencias y la ontología tradicional hay ciertamente un nexo estrecho. Las ciencias *empírico-analíticas* desarrollan sus teorías en una actitud, que sin dificultad establece una continuidad con los principios del pensar filosófico: ambas, estas ciencias y la filosofía, se deben a una actitud teórica, que libera del contexto dogmático y del influjo perturbador de los intereses naturales de la vida diaria, y ambas se encuentran en la actitud cosmológica de describir teóricamente el mundo como totalidad en su orden legal, tal como es.

En cambio, las ciencias *histórico-hermenéuticas* que tienen que ver con la esfera de lo transitorio y de la simple opinión, no se dejarían tan fácilmente reducir a esta tradición: ellas no tienen nada que ver con lo cosmológico. Pero también ellas han desarrollado una *conciencia científica* según el modelo de las ciencias de la naturaleza. También los contenidos significativos de la tradición parecen dejarse coleccionar en un kosmos de hechos en simultaneidad ideal. Aunque las ciencias del espíritu consideren sus hechos mediante la comprensión y aunque les corresponda en menor grado encontrar leyes generales, de todas maneras comparten con las ciencias empírico-analíticas la concepción del método: describir en actitud teórica una realidad estructurada. El historicismo se convirtió en positivismo de las ciencias del espíritu.

El positivismo se ha impuesto también en las ciencias *sociales*, igual que éstas se sometan a los requisitos de una ciencia empírico-analítica del comportamiento o que se orienten según el modelo de las ciencias normativo-analíticas, que presuponen ciertas máximas para la acción ⁶. Bajo el término de libertad valorativa, se ha implantado en el campo de investigación más cercano a la praxis, aquel código, desde el cual la ciencia moderna quiere reconocerse acreedora a los principios del pensar teórico en la filosofía griega: desde la perspectiva psicológica se impone dicho código como obligación irrestricta a la teoría y desde la perspectiva epistemológica como necesidad de separar al conocimiento de los intereses. A esto corresponde en el nivel lógico la diferenciación entre proposiciones descriptivas y normativas: esto hace que gramaticalmente sea necesario filtrar los contenidos puramente emotivos de los meramente cognoscitivos.

Pero ya el término “libertad valorativa” nos recuerda que los postulados que se unían a esa actitud, tienen relación con la teoría en sentido no clásico.

6. Cfr. G. Gäfen, *Theorie der wirtschaftlichen Entscheidung*, Tübingen 1963.

El separar los valores de los hechos significa contraponer un deber ser abstracto a un puro ser. Estos, el deber ser y el ser, son el producto moninalístico de la separación lograda por una crítica de siglos a aquel concepto enfático de ser, al cual se refería antes exclusivamente la teoría. Ya el nombre de *valores*, acreditado filosóficamente por el neokantianismo, frente a los cuales la ciencia tendría que conservar su neutralidad, niega el nexo de la teoría, con ellos, nexo pretendido antes por la teoría misma.

Por tanto, aunque las ciencias positivas comparten con la tradición de la filosofía el concepto de teoría, destruyen su pretensión tradicional. Toma dos momentos de la tradición filosófica: primero, el sentido metódico de la actitud teórica; segundo, el presupuesto ontológico de una estructura del mundo independiente del sujeto cognoscente. Pero por otro lado, se pierde la ligazón fundamental, válida desde Platón hasta Husserl, entre *theoria* y *kosmos*, entre mimesis, y *bios theoretikos*. Lo que antes constituía la incidencia práctica de la teoría, se sacrifica ahora a las prescripciones metodológicas. La concepción de teoría como un proceso de formación se ha vuelto apócrifa. Aquella semejanza mimética del alma en una pretendida contemplación de las proporciones del mundo, había hecho del conocimiento teórico un mero servicio de interiorización de normas, alienándolo así de su función auténtica y legítima. Esto es lo que pensamos hoy de la teoría tradicional.

III

De hecho las ciencias tuvieron que renunciar a la incidencia vital específica, que Husserl pretende restablecer mediante la renovación de la teoría pura. Voy a reconstruir la crítica de Husserl en tres pasos. La crítica se orienta *primero* contra el objetivismo de las ciencias, A éstas se les presenta el mundo objetivamente como universo de hechos, cuya concatenación legal puede ser captada descriptivamente. Pero la verdad es que el saber sobre el mundo de los hechos, aparentemente objetivo, se funda trascendental mente en un mundo precientífico. Los posibles objetos del análisis científico se constituyen en las evidencias primarias del mundo de la vida cotidiana. En este nivel devela la fenomenología las realizaciones de una subjetividad constituyente de sentido.

En *segundo lugar* quisiera Husserl mostrar que esta subjetividad operante desaparece bajo el manto de una ingenuidad objetivista, ya que las ciencias no se han desligado radicalmente de los intereses de la cotidianidad. Sólo la fenomenología rompe con la actitud ingenua en búsqueda de una actitud estrictamente contemplativa y desliga definitivamente el conocimiento de los intereses.

Finalmente iguala Husserl la autorreflexión trascendental, a la que él llama descripción fenomenológica, con la pura teoría, con la teoría en sentido tradicional. El filósofo debe la actitud teórica a una especie de “conversión” que lo libere de la red de sus intereses vitales. En este sentido la teoría es “no-práctica”. Pero esto no la desvincula de la vida práctica. Precisamente la neutralidad consecuente de la teoría genera, según el concepto tradicional, una formación orientadora para la acción. La actitud teórica, una vez practicada correctamente, se puede mediar de nuevo con la actitud práctica: “Esto sucede en forma de una praxis totalmente novedosa (...) que está encaminada a orientar a la humanidad, mediante la razón científica universal, hacia normas de verdad de toda clase, a transformarla desde sus fundamentos en una nueva clase de hombres, capacitados para una autorresponsabilidad absoluta con base en discernimientos absolutamente teóricos”.

Quien se haga presente la situación de hace 30 años, el panorama de la barbarie en apogeo, tendrá que respetar la apelación de Husserl y lo que promete la fuerza terapéutica de la descripción fenomenológica; pero esta fuerza no puede llegar a ser fundamentada. La fenomenología capta, de todos modos, normas según las cuales la conciencia opera necesariamente; describe, en sentido kantiano, leyes de la razón pura, pero no normas de legislación general de una razón práctica, según las cuales se pudiera regir una voluntad libre. ¿Pero por qué cree Husserl sin embargo, que puede pretender una eficacia práctica de la fenomenología como teoría pura? El es víctima de un error, porque no percibe el nexo entre el positivismo, al cual critica con toda razón y un tipo de ontología de la cual toma inconscientemente el concepto tradicional de teoría. Con todo derecho critica Husserl la apariencia objetivista, que hace reflejar en las ciencias una especie de “en sí” de los hechos legalmente estructurados, apariencia que encubre la constitución de estos hechos, y por ello no deja afluir a la conciencia la concatenación del conocimiento con los intereses del mundo de la vida cotidiana. Puesto que la fenomenología hace consciente este nexo, ella misma parece estar libre de tales intereses; el calificativo de teoría pura, que reclama sin derecho las ciencias, le corresponde a ella plenamente. Husserl pretende vincular la garantía de eficacia práctica a este aspecto de la liberación del conocimiento de los intereses. El error es patente: la teoría en el sentido de la tradición supervivió, porque se pensó que la teoría descubría en el orden del kosmos un nexo ideal del mundo, lo que significaba igualmente descubrir el prototipo para el orden de las relaciones de los hombres en el mundo. Solamente como cosmología valía la teoría para orientar en el obrar humano. Por eso no puede esperar Husserl procesos de formación de una fenomenología, que pretenda purificar trascendentalmente la teoría tradicional de sus contenidos cosmológicos y que únicamente se

aferra abstractamente a algo así como una actitud puramente teórica. La teoría no pretendía dar formación por haber liberado el conocimiento da! interés, sino por el contrario, precisamente porque tomaba su *fuerza seudonormativa* de un *ocultamiento de su auténtico interés*. Al criticar Husserl la ingenuidad objetivista de las ciencias, cae en otro objetivismo, aquel que siempre determinó el sentido tradicional del concepto de teoría.

IV

En la tradición griega aparecen aquellas fuerzas que la filosofía rebajaría a simples fuerzas del alma, como dioses y poderes sobrehumanos. La filosofía ha domesticado estas tuerzas y las ha degradado a “demonios” interiorizados del alma. Si consideramos bajo este punto de vista las pasiones y afectos que comprometen al hombre en el contexto interesado de una praxis inestable y contingente, entonces sí gana una actitud teórica, que posibilite una *purificación* precisamente de esos afectos, un nuevo sentido: la contemplación desinteresada significa entonces claramente emancipación. La separación del conocimiento de los intereses no debería por tanto pretender purificar la teoría de las impurezas de la subjetividad, sino por el contrario, someter al sujeto a un proceso de purificación de las pasiones. Un nuevo nivel de emancipación muestra que la katarsis no se alcanza por el camino mítico del culto de misterios, sino que se obtiene en la voluntad de los individuos mediante la teoría: en el contexto comunicativo de la polis se ha ido logrando una tal individualización de los particulares, que la identidad del yo particularizado sólo se puede conformar como una magnitud fija, mediante su identificación con leyes abstractas del orden cósmico. La conciencia emancipada de poderes originales míticos, sólo puede encontrar entonces su soporte en la unidad de un kosmos que descansa en sí mismo y en la identidad de su ser inmutable.

Antes la teoría afirmaba un mundo liberado y purificado de espíritus demoníacos gracias al análisis de las diferencias ontológicas. Al mismo tiempo la apariencia de teoría pura aseguraba el que no se volviera a caer en un nivel ya superado. Si la identidad del puro ser se hubiera podido develar como apariencia objetivista, no se hubiera podido conformar, gracias a ella, la identidad del yo. El que se rechazara el interés pertenecía al interés mismo por la identidad del yo.

Si esta es la situación, entonces se han introducido camuflado a mente los dos momentos más eficaces de la tradición griega, la actitud teórica y el postulado ontológico de un mundo estructurado, en el contexto que esta misma tradición niega: en el contexto de conocimiento e interés. Por eso volvemos de nuevo a la crítica de Husserl al positivismo de las

ciencias. Pero ahora el motivo se vuelve contra Husserl mismo. En las ciencias se descubre un nexo no reconocido de conocimiento e interés, no porque las ciencias se hayan separado del concepto, clásico de teoría, sino porque no se han podido liberar completamente de él. La sospecha de objetivismo se da por la *apariencia ontológica de la teoría pura*, apariencia que todavía comparten engañosamente las ciencias con la tradición filosófica, inclusive después de que se *han perdido* sus elementos formativos.

Con Husserl denominamos como objetivista una actitud que refiere ingenuamente sus proposiciones teóricas a datos. Esta actitud confunde las relaciones entre magnitudes empíricas, que se expresan en las proposiciones teóricas, con un ser-en-sí; al mismo tiempo elimina el contexto trascendental en el cual solamente es posible que se constituya el sentido de tales proposiciones. Pero en cuanto las proposiciones teóricas se entiendan como relativas al sistema referencial que se ha establecido con anterioridad a su elaboración, cae su apariencia objetivista y se gana la perspectiva de un interés determinante de su pretensión de conocimiento.

Para tres categorías de procesos investigativos se puede señalar un nexo específico de sus reglas metódicas-lógicas con intereses determinantes de su pretensión cognoscitiva. Esta es la tarea específica de una teoría crítica de las ciencias, que a su vez pretende evitar los sofismas del positivismo⁷. En el estatuto mismo de las ciencias empírico-analíticas está implicado un interés *técnico*; en el de las ciencias histórico-hermenéuticas un interés práctico y en el de las ciencias críticas aquel interés emancipatorio, que, como lo vimos, determinaba también las teorías tradicionales, así aquellas no fueran conscientes de tal interés. Ahora quisiera aclarar esta tesis con algunos ejemplos.

V

En las ciencias empírico-analíticas el sistema referencial, que prejuzga de antemano el sentido de posibles proposiciones de tipo experimental, determina reglas, tanto para la elaboración de teorías como para su control crítico⁸. A las teorías se adaptan conjuntos hipotético-deductivos de proposiciones que permiten la deducción de hipótesis

7. Este es el camino señalado por la investigación de K. O. Apel, *Die Entfaltung der sprachanalytischen Philosophie und das Problem der Geisteswissenschaften*, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 72. Jg., München 1965, S. 239 ff.

8. Cfr. Popper, *La lógica de la investigación científica*, Madrid 1962; y mi artículo: *Teoría analítica de la ciencia y dialéctica*, en: Adorno y otros, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona 1972, pgs. 147 ss.

legales con contenido empírico. Estas pueden ser interpretadas como afirmaciones sobre la covarianza de magnitudes observables, que permiten con base en condiciones iniciales dadas establecer pronósticos. Por tanto un saber empírico-analítico es un saber que hace posible pronosticar. Naturalmente el sentido de tales pronósticos, es decir, su aplicabilidad técnica, sólo se da a partir de las reglas, según las cuales se aplican las teorías a la realidad.

En la observación controlada, que con frecuencia tiene forma de experimento, producimos condiciones iniciales y medimos el éxito de los procesos que se provocan a partir de ellas. El empirismo quisiera defender la apariencia objetivista, que se manifiesta en las observaciones articuladas en los enunciados de base: en ellos debe darse algo inmediatamente evidente y cierto sin participación alguna de la subjetividad. Pero en verdad los enunciados de base no son reflejos de hechos en sí, sino que por el contrario, expresan éxitos o fracasos de nuestras operaciones. Podemos decir que los hechos y las relaciones entre ellos, pueden ser captados descriptivamente; pero este modo de hablar no puede ocultar que los hechos experimentales relevantes, sólo se constituyen como tales, gracias a una organización anterior de nuestra experiencia en el contexto funcional de un obrar instrumental.

Ambos momentos tomados en conjunto, es decir, la construcción lógica de sistemas de proposiciones confiables y el tipo de condiciones de control, indican la siguiente interpretación: que las teorías de tipo científico-experimental aclaran la realidad desde un interés determinante, interés por posible seguridad informativa y por ampliación de un obrar controlado por resultados exitosos. Este es un interés que determina el conocimiento sobre la disponibilidad técnica de procesos objetivados.

Las ciencias *histórico-hermenéuticas* ganan sus conocimientos en un marco metodológico distinto. Aquí se constituye el sentido de validez de las proposiciones no precisamente en un sistema relacional de disponibilidad técnica. Los niveles de lenguaje formalizado y de experiencia objetivada todavía no se han disociado; ni las teorías se han construido deductivamente, ni las experiencias se han organizado en vista a resultados exitosos operacionales. La comprensión de sentido abre en ellas en vez de la simple observación el acceso hacia los hechos mismos. Lo que en las ciencias empíricas era el control sistemático de hipótesis, es reemplazado en este tipo de ciencias por la interpretación de textos. Las reglas de la hermenéutica determinan por tanto el sentido posible de las proposiciones de las ciencias del espíritu⁹.

9. Aquí me adhiero a las investigaciones de H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965, Teil II.

El historicismo ha encontrado la apariencia de pura teoría en esa comprensión de sentido, que parece pretendiera dar los hechos del espíritu. Parece como si el intérprete de los textos pudiera trasladarse al horizonte del mundo o del idioma, desde el cual el texto heredado de la tradición, que se pretende interpretar, comunica ya sin más su sentido. Pero también aquí los hechos sólo se constituyen en relación con los modelos de su determinación. Así como la interpretación positivista no incorpora expresamente el nexo necesario entre mediciones y controles de resultados exitosos, de la misma manera ignora también el intérprete su precomprensión de la situación inicial, por la cual está mediada siempre su interpretación hermenéutica. El mundo del sentido transmitido y por interpretar sólo se abre al intérprete en la medida en que se le aclara a él, al mismo tiempo, su propio mundo. El que comprende el sentido establece una comunicación entre ambos mundos; él capta el sentido de lo transmitido sólo en cuanto aplica la tradición a sí mismo y a su situación.

Si las reglas metódicas unen pues de tal manera la interpretación con su aplicación, entonces hay que dar la siguiente interpretación a todo el proceso: la investigación hermenéutica de la realidad sólo es posible bajo el interés determinante de conservar y ampliar la intersubjetividad en la comprensión orientadora de posibles acciones. La comprensión de sentido se orienta pues según su estructura al posible consenso de aquellos que obran en el contexto de una auto comprensión de la tradición. Este interés se llama, a diferencia del interés técnico, un interés de conocimiento de tipo práctico.

Las ciencias *sistemáticas de la acción*, a saber, la economía, la sociología y la política, tienen como objetivo, al igual que las ciencias naturales empírico-analíticas, producir un saber monológico-normativo¹⁰, Pero una ciencia social crítica no se contentará con esto. Más aún, se esforzará, más allá de la constatación de simples leyes, en controlar, cuándo las proposiciones teóricas interpretan una legalidad invariante del obrar social en absoluto y cuándo interpretan relaciones de dependencia que se han sedimentado ideológicamente, pero que pueden ser cambiadas. En el caso que esto pueda ser así, cuenta *la crítica de ideologías*, lo mismo que también el *sicoanálisis*, con que la información sobre relaciones legales puede desarrollar un proceso de reflexión en la conciencia del que se encuentra en tal contexto; a través de un tal proceso de reflexión, puede cambiarse el nivel de la conciencia no reflexiva, que corresponde a las condiciones iniciales de tales procesos legales sedimentados. Un conocimiento legal transmitido críticamente puede de

10. E. Topitsch (Hg.), *Logik der Sozialwissenschaften*, Köln 1965.

esta forma, mediante la reflexión, poner fuera de aplicación la ley, así no pueda quitarle su validez legal misma.

El contexto metodológico que fija el sentido de validez de esta categoría de las proposiciones críticas, se mide según el concepto de *autorreflexión*. Esta libera al sujeto de la dependencia de dominio sedimentado ideológicamente. La autorreflexión está determinada por un interés de conocimiento emancipatorio. Las ciencias orientadas críticamente comparten este interés con la filosofía.

Naturalmente que mientras la filosofía permanezca prisionera de la ontología, está expuesta ella misma a un objetivismo, que oculta el nexo necesario de su conocimiento con el interés de emancipación. Sólo cuando la filosofía vuelva contra la apariencia de teoría pura, teoría que pretende ser ella misma, la crítica contra el objetivismo de las ciencias, sólo entonces puede ganar la filosofía, desde esta dependencia reconocida de un interés determinante, la fuerza que, como filosofía aparentemente sin supuestos, pretende reivindicar inútilmente ¹¹.

VI

En el concepto de interés determinante y orientador del conocimiento están tomados ya los dos momentos, cuya relación hay que aclarar; éstos son conocimiento e interés. Por la experiencia cotidiana sabemos que las ideas, con más frecuencia de lo que se cree, sirven para dar motivos justificadores y legitimadores a nuestras acciones en lugar de los auténticos motivos. Lo que a este nivel se suele llamar racionalización lo llamamos ideología en la dimensión del obrar colectivo. En ambos casos se falsea el contenido manifiesto de proposiciones por la unión no consciente de una conciencia aparentemente autónoma a intereses determinados. Con razón se orienta por tanto la disciplina del pensar académico a desconectar tales intereses. En todas las ciencias se han elaborado rutinas que controlan a la subjetividad frente a la simple opinión; y contra el influjo incontrolado de intereses más consistentes y profundos, intereses inherentes no tanto a los individuos cuanto a la situación objetiva de los grupos sociales, contra este tipo de intereses ha surgido inclusive una nueva disciplina, la sociología del conocimiento. Pero eso sólo es un aspecto del problema. Porque esta ciencia por otro lado tiene que conquistar primero la objetividad de sus proposiciones en lucha contra la presión y la seducción de intereses particulares, que la engañan con respecto a los intereses fundamentales, a los cuales no

11. Th. W. Adorno, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, Caracas 1970.

sólo debe su empuje, sino más aún, *las condiciones mismas de posible objetividad* en su crítica.

La actitud dirigida hacia la disponibilidad técnica, la comprensión práctica en la historia y la emancipación con respecto a las fuerzas naturales primitivas, fija ya los puntos de vista específicos, bajo los cuales puede ser captada la realidad como tal. En cuanto nosotros nos hacemos conscientes de la insuperabilidad de estos límites trascendentales de toda posible interpretación del mundo, ya ha ganado, a través nuestro, un momento de la naturaleza su autonomía en la naturaleza misma. Si es posible que el conocimiento burle alguna vez su interés innato, entonces sólo en el sentido en que comprende que la mediación entre sujeto y objeto, que la conciencia filosófica cuenta exclusivamente como logro de su síntesis, es una mediación establecida desde un principio por los intereses. En la reflexión el espíritu puede interiorizarse esta base natural. Su fuerza llega a alcanzar hasta la lógica de la investigación.

Imitaciones o descripciones no son nunca independientes de modelos. La elección de tales modelos descansa en actitudes, que exigen un cuestionamiento crítico, por medio de argumentos, puesto que tales actitudes no se pueden deducir lógicamente ni se pueden comprobar empíricamente. Decisiones metodológicas de principios, diferenciaciones tan fundamentales como entre ser categorial y no-categorial, entre proposiciones analíticas y sintéticas, entre contenidos descriptivos y emotivos, tienen el carácter específico de no ser ni arbitrarias ni apodícticas¹². Tales decisiones metodológicas se muestran, una vez tomadas, como convenientes o erradas. Esto, porque ellas se miden según la necesidad metodológica de intereses, que nosotros no podemos fijar ni imitar, sino que tenemos que *acertar con ellos*. Por eso mi *primera tesis* dice: *Las acciones del sujeto transcendental tienen su base material en la historia natural del género humano*.

Esta tesis, tomada en sí, pudiera llevar al malentendido, de que la razón del hombre fuera, algo así como las garras y los dientes de los animales, un órgano de adaptación. Pero los intereses de la historia material, a los cuales referimos en última instancia los intereses orientadores del conocimiento, surgen al mismo tiempo de la naturaleza y de la *ruptura cultural* con esta naturaleza. Estos intereses encierran en sí con el momento de imposición del instinto natural el momento de liberación del dominio de la naturaleza misma. Ya al mismo interés de autoconservación, tan natural como parece ser, corresponde un sistema social, que compensa las deficiencias de la conformación orgánica del hombre y asegura su existencia histórica contra una naturaleza que lo amenaza

12. M. White. *Toward Reunion in Philosophy*, Cambridge 1956,

desde fuera. Pero la sociedad no es sólo un sistema de autoconservación. Una naturaleza sugestiva, que se presenta en los particulares como libido, aparece como desvinculada del círculo funcional de la mera autoconservación y aspira a una realización utópica. El sistema social asume también estas pretensiones individuales, que no están necesariamente en armonía con necesidades de una autoconservación colectiva. Por eso los procesos cognoscitivos, a los cuales está unida necesariamente toda socialización, no pueden ser tomados únicamente como medios de reproducción de la vida: en la misma medida determinan ellos la definición misma de esta vida. La mera supervivencia, aparentemente lo más simple, es ya siempre una magnitud histórica; puesto que la supervivencia se mide por lo que una sociedad se propone como su *vida buena*. Por eso mi *segunda tesis* dice: *El conocimiento es instrumento de autoconservación y en la misma medida trasciende la mera a ut o conservación*.

Los puntos de vista específicos desde los cuales captamos necesariamente la realidad, determinan tres modelos categoriales de saber posibles: informaciones que amplían nuestro potencial técnico de manipulación de la naturaleza; interpretaciones que permiten orientar las acciones según tradiciones comunes; y análisis, que liberan la conciencia de poderes sedimentados ideológicamente. Estos puntos de vista surgen del contexto de intereses de una especie, que por naturaleza está atada a medios determinados de socialización: al trabajo, al lenguaje y al poder. El género humano asegura su existencia mediante sistemas de trabajo social y autoafirmación dominadora sobre la naturaleza; mediante la convivencia mediada por la tradición y gracias a la comunicación en la vida cotidiana; y finalmente mediante la ayuda de procesos de autoidentificación, que consolidan de nuevo en cada nivel de individualización la conciencia del individuo con relación a las normas del grupo. De esta forma los intereses orientadores del conocimiento se adhieren a las funciones de un yo que mediante procesos de aprendizaje se adapta a las condiciones de vida externa; de un yo que mediante procesos de formación entra en el contexto comunicativo de la cotidianidad social; y de un yo que construye su identidad en medio del conflicto entre pretensiones instintivas y presiones sociales. Esos logros revierten de nuevo en las fuerzas productivas que acumula la sociedad; en la tradición cultural desde la cual la sociedad se autointerpreta; y en las legitimaciones que la sociedad puede asumir o criticar. Por eso mi *tercera tesis* dice: *Los intereses orientadores del conocimiento se conforman en el “médium” de trabajo, lenguaje y poder*.

Naturalmente que la constelación de conocimiento e interés no es la misma en todas las categorías. Ciertamente que aquella autonomía sin supuestos, desde la cual el conocimiento capta teóricamente la realidad, para que luego tal comprensión sea puesta al servicio de intereses

ajenos al conocimiento, tal autonomía es ciertamente a este nivel siempre pura apariencia. Pero el espíritu sí puede volver sobre el contexto de intereses que determinan con antelación a su intervención la relación sujeto-objeto. Esto sólo es posible en la autorreflexión. Esta puede en cierta manera recoger el interés pero no superarlo.

No en vano ni casualmente se protegen los criterios de la autorreflexión de aquella ambivalencia característica, en la cual los modelos de todos los demás procesos cognoscitivos se deben someter a un cuestionamiento crítico. Tales procesos son teóricamente ciertos. El interés de emancipación no es mera ilusión, puede ser determinado a priori. Aquello que nos libera de la naturaleza, es en verdad el único hecho, que podemos conocer en su misma naturaleza: *el lenguaje*. Con su estructura se da para *nosotros* la comunicación emancipatoria. Con la primera fase se expresa inconfundiblemente la intención de un consenso general y libre de presiones. La comunicación emancipatoria es la única idea que poseemos realmente en el sentido de tradición filosófica. Quizá por esto mismo es por lo que el lenguaje del idealismo alemán, según el cual “razón” implica ambos momentos, a saber, voluntad y conciencia, es un lenguaje que todavía no ha caído en desuso. Razón significaba para ellos al mismo tiempo voluntad de razón. En la autorreflexión, un conocimiento concuerda con el interés por la emancipación, gracias al conocimiento mismo. El interés emancipatorio de conocimiento tiende a la realización de la reflexión como tal. Por eso mi *cuarta tesis* dice: *En la tuerza de la autorreflexión llegan a unificarse el conocimiento y el interés.*

Naturalmente que sólo en una sociedad emancipada, que hubiera realizado la comunicación crítica y libre de sus miembros, sólo en una tal sociedad se podría desarrollar la comunicación de todos con todos en un ámbito de diálogo libre de opresiones, diálogo del cual tomamos el modelo para una interacción de un yo idéntico consigo mismo gracias a su formación y la idea de la verdadera comprensión social. En este sentido se basa la verdad de las proposiciones en la anticipación de una vida humana lograda plenamente. La apariencia ontológica de la teoría pura, bajo la cual quisieran desaparecer los intereses orientadores del conocimiento, reafirma la ficción, como si el diálogo socrático fuera siempre y en todas partes algo posible. La filosofía ha presupuesto desde sus comienzos que la comunicación libre que implica la estructura misma del lenguaje, no sólo es algo anticipado y pretendido, sino que es realidad. Precisamente la teoría pura, que pretende tenerlo todo desde sí misma, cae en su exterioridad, que se encuentra oprimida y se vuelve por esto mismo ideología. Sólo cuando la filosofía descubre las huellas de la opresión en el proceso dialéctico de la historia, opresión que siempre ha deformado el diálogo y lo ha desterrado de los canales de una comunicación libre y pública, sólo entonces puede la filosofía impulsar

el proceso emancipador, cuya anulación, sin esta crítica, estaría legitimando. Se trata de impulsar el desarrollo del género humano hacia su emancipación. Por eso quisiera defender como *quinta tesis: La unidad de conocimiento e interés se realiza en la dialéctica, que reconstruye el diálogo reprimido en las huellas históricas de su opresión.*

VII

Las ciencias han conservado una cosa de la filosofía: la apariencia de teoría pura. Esta apariencia no determina su praxis experimental, sino solamente su estatuto teórico. En cuanto este estatuto influye en su praxis tiene inclusive un buen sentido la apariencia de teoría pura. Las ciencias se glorían de utilizar sus métodos sin dejarse confundir por una reflexión sobre los intereses que orientan y determinan el conocimiento. En cuanto las ciencias metodológicamente ignoran lo que hacen, tanto están más ciertas de su disciplina misma, es decir, están más ciertas y seguras del avance metódico al interior de un marco teórico no problematizado. La conciencia falsa tiene en este sentido una función protectora. Al nivel de la autorreflexión faltan a las ciencias los medios de afrontar los riesgos que se siguen de un descubrimiento del nexo necesario entre conocimiento e interés. El fascismo logró producir una física nacionalista y el estalinismo pudo producir una genética marxista-soviética, ciertamente más digna de ser tomada en serio, únicamente porque les faltaba la apariencia de objetivismo; éste hubiera podido inmunizar la ciencia contra los encantos peligrosos de una reflexión mal orientada,

Pero la alabanza del objetivismo tiene que tener sus límites; allí fue donde intervino con toda razón Husserl con su crítica, aunque no con los medios correctos. En cuanto la apariencia objetivista se convierte en cosmovisión afirmativa, se invierte la miseria del inconsciente metodológico en la virtud ambivalente de una confesión de fe cientifista. El objetivismo no impide a las ciencias, como creía Husserl, intervenir en la práctica de la cotidianeidad. En la cotidianeidad están de una u otra forma integradas las ciencias. Pero no por ello desarrollan una eficacia práctica en el sentido de una racionalidad progresiva en el obrar.

El estatuto teórico positivista de las ciencias nomológicas favorece más bien, mediante la tecnificación, aquello que pretende reemplazar un obrar crítico y consciente. Este tipo de ciencias manejan la evaluación de las informaciones dadas por las ciencias experimentales, bajo el punto de vista ilusorio, de que el dominio práctico de la historia puede ser reducido a disponibilidad técnica de procesos objetivados. No menos rico en consecuencia, fatal es el objetivismo en las ciencias herme-

néuticas. Este tipo de positivismo protege un saber estéril contra la apropiación reflexiva de las tradiciones vigentes y encierra en consecuencia la historia en el museo. Guiadas por la actitud objetivista de una teoría que construye datos, se complementan mutuamente las ciencias nomológicas y las hermenéuticas en vistas a sus consecuencias prácticas. Mientras estas últimas desplazan el contexto tradicional como no determinante, interpretan aquellas, desde el fundamento puro y limpio que ha dejado la historia reprimida, la práctica cotidiana exclusivamente desde el círculo funcional del obrar instrumental. La dimensión en la cual tendrían que entenderse racionalmente los hombres sobre los objetivos y fines de su acción, queda de esta manera relegada a una mera decisión entre órdenes de valores cosificados o fe en fuerzas invisibles e incontrolables ¹³. Si una reflexión filosófica, que al estilo de la tradición quiere comportarse objetivísticamente frente a la historia, se apodera de esta dimensión abandonada por toda posibilidad de crítica, entonces viene el triunfo del positivismo en el más alto nivel, como sucedió ya una vez en Comte. Esto sucede cuando la crítica niega acríticamente su propio nexo con el interés de conocimiento emancipatorio, en favor de la teoría pura. Una crítica vacilante de este tipo proyecta el proceso todavía por resolver del desarrollo del género humano sobre la dimensión de una filosofía de la historia, que pretende dar dogmáticamente normas de comportamiento. *Una filosofía de la historia engegucida sólo es la contraparte del decisionismo ciego. La politiquería organizada burocráticamente es la que mejor se entiende con la neutralidad valorativa de una contemplación objetiva mal entendida.*

Contra estas consecuencias prácticas de una conciencia unilateralmente cientifista del positivismo ¹⁴ puede intervenir una crítica, que destruya la apariencia objetivista. Pero ciertamente que el objetivismo no se rompe por la fuerza de una *teoría* renovada, como todavía soñaba Husserl, sino solamente por la develación de aquello que él mismo ocul-

13. Cfr. mi artículo: *Dogmatismo, razón y decisión*, en: *Teoría y praxis*, Buenos Aires 1966, pgs. 127 ss.

14. H. Marcuse ha analizado en su libro "El hombre unidimensional" los peligros de una reducción de la razón a racionalidad técnica y de una reducción de la sociedad a la dimensión de la disponibilidad técnico. En otro contexto da Helmut Schelsky el mismo diagnóstico: "Con la civilización científica que el hombre mismo planifica y crea, se presenta un nuevo peligro en el mundo; el peligro de que el hombre se entienda sólo con respecto a acciones exteriores encaminadas a cambiar su mundo, determinando y manejando a los otros y a sí mismo en esta dimensión objetivada del obrar instrumental. Esta nueva autoalienación del hombre, que puede llegar a robarle su propia identidad y la de los otros ... es el peligro de que el creador se pierda a sí mismo en su obra y el constructor en su construcción. El hombre teme ciertamente trascender totalmente la objetividad que el mismo ha producido y el ser que él ha construido; por eso trabaja incansablemente en el desarrollo de autoobjetivación científica" (H. Schelsky, *Einsamkeit und Freiheit*, Hamburg 1963, S. 299).

ta: es decir, la develación del nexo determinante entre conocimiento e interés. La filosofía permanece fiel a su gran tradición en cuanto reniega de ella.

La comprensión de que la verdad de las proposiciones tiene que ver en última instancia con la intención de una vida auténtica, es una comprensión que hoy sólo puede conservarse sobre los escombros de la ontología. Ciertamente que esta filosofía permanece como una especialidad al lado de las ciencias y desterrada de la opinión pública, mientras la herencia de la tradición, esa herencia que la filosofía ya abandonó, sigue viviendo al interior del estatuto teórico de las ciencias humanas.

(El original alemán de este texto se titula: *Erkenntnis und Interesse*, en: Jürgen Habermas. *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Frankfurt 1968, pgs. 146- 168).