

## Las Pasiones del Conocimiento.

### Una reflexión sobre la Epistemología de Habermas

#### Carlos Heras Hergueta

1. Como es sobradamente conocido, la tesis central de *Conocimiento e interés* consiste en la afirmación del carácter no neutral, sino orientado por motivaciones extrínsecas, del conocimiento humano. No se trata, por supuesto, de una idea enteramente novedosa: la invocación a la pluralidad de intereses que subyacen al conocimiento surge con el despuntar mismo de la época moderna (siglos XVI-XVII)<sup>1</sup>, como un intento de reivindicar un vínculo entre lo cognoscitivo y lo técnico que diera por definitivamente superado el sesgo contemplativo que había definido a la actividad teórica durante toda la Antigüedad. Por otro lado, cabe atribuir a Nietzsche el mérito de haber sido el primero en arremeter sin contemplaciones contra la epistemología clásica, tras descubrir en la empresa del conocimiento humano una mera proyección compulsiva de intereses y afectos –y es inevitable mencionar, en este sentido, su breve escrito *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. ¿En dónde reside, entonces, la aportación específica de la obra de Habermas? ¿Es algo más –podríamos preguntar-nos– que una gélida diatriba contra el positivismo, innecesaria ya en el momento de su publicación?

Dejando a un lado sus aspectos más estrictamente académicos –los dilatados análisis de Peirce, Dilthey o Marx, por ejemplo–, hay elementos que confieren a *Conocimiento e interés* una especial relevancia dentro de la trayectoria de su autor y, por extensión, dentro de la discusión filosófica de los últimos decenios. Los estudiosos de la obra habermasiana coinciden en situar esta obra en una fase inicial y, por así decirlo, “propedéutica”, dentro del conjunto de su producción; el propio Habermas no ha dudado en señalar su carácter introductorio respecto de empeños más ambiciosos, y ello explicaría, en buena medida, la menor atención que ha venido recibiendo de parte de sus comentaristas y exégetas. Hay coincidencia en señalar que la aportación más valiosa de Habermas llega a partir de los años setenta, con títulos como *Teoría y praxis* y, en especial, la *Teoría de la acción comunicativa*. (Posteriormente, añadiremos por nuestra cuenta, obras como *El discurso filosófico de la Modernidad y Pensamiento posmetafísico* nos muestran a un Habermas ya aposentado en una cierta retaguardia filosófica, husmeando con desconfianza todo aquello que pudiera delatar la presencia del bacilo

---

<sup>1</sup> Así, escribe Francis Bacon en *The advancement of learning* (1605): “For men have entered into a desire of learning and knowledge, sometimes upon a natural curiosity and inquisitive appetite; sometimes to entertain their minds with variety and delight; sometimes for ornament and reputation, and sometimes to enable them to victory of wit and contradiction; and most time for lucre and profession; and seldom sincerely to give a true account of their gift of reason, to the benefit and use of men”. (Francis Bacon, *The Major Works*, ed. Brian Vickers, Oxford, 1996).

posmoderno.) A la luz de lo dicho hasta aquí, podría dar la impresión de que el principal valor de *Conocimiento e interés* procediera de su carácter arqueológico, documental, como testimonio de la prehistoria de un pensamiento que sólo posteriormente habría de ofrecer sus frutos más aquilatados. Pero este juicio entrafía, a su vez, un error de perspectiva: la interpretación de la obra como mero esbozo –inevitablemente defectuoso– del sistema filosófico del autor, nos impide de hecho calibrar lo que en ella pueda haber de trayecto irresoluto, truncado, abortado en lo más específico de su originalidad. Podríamos decir, a este respecto, que la ambición teórica del Habermas posterior “absorbió” todo aquello que, dentro del entramado conceptual de *Conocimiento e interés*, permitía ser absorbido; pero esa asimilación –como en cualquier proceso metabólico– se llevó a efecto bajo la condición de que todos los elementos no integrables en la arquitectura del sistema (ya a causa de su carácter intrínsecamente aporético, ya por su radical heterogeneidad respecto del marco conceptual que había de acogerlos) fueran desechados como fragmentos inservibles, como residuos de una aventura filosófica maltrecha. Desde nuestro punto de vista, el concepto de naturaleza, y el modo en que ésta aparece primariamente incardinada en el proceso de autoformación del conocimiento humano, forma parte de este conglomerado argumental del que Habermas prefirió prescindir en sus navegaciones filosóficas posteriores.

Thomas McCarthy, en su fundamental estudio del pensamiento habermasiano, conjetura que esta decisión pudo estar motivada por la carencia de una teoría científica que permitiera articular la interacción naturaleza-sociedad sin, a la vez, incurrir en las distorsiones propias de la cibernética social luhmanniana, o de la sociobiología de estirpe darwinista. Por nuestra parte, y sin desdeñar en absoluto lo bien fundado de esta suposición, creemos preferible buscar la raíz de este abandono a partir de la tácita confrontación de Habermas con sus maestros francfortianos (Adorno y Horkheimer, en primer término) y, dentro de una coordenada ideológica más lejana, con la tradición de la antropología filosófica que encuentra su figura más relevante en Arnold Gehlen.

2. De acuerdo con lo expuesto por Habermas a lo largo de las páginas de *Conocimiento e interés*, la disolución de la “ilusión objetivista” –esgrimida dogmáticamente por el positivismo como teoría oficial de la ciencia– sólo puede llevarse a cabo mediante la puesta en evidencia de los intereses que guían la investigación racional. A la luz de esta naturaleza “interesada” del conocimiento, queda claro que no es legítimo establecer ninguna clase de hiato entre la actividad epistémica y la praxis humana, entre teoría y acción. Esto supone, por un lado, romper con el tópico del bios theôrêtikos aristotélico y, de paso, con toda la epistemología clásica fundada en torno a la oposición sujeto-objeto y su irreductible cesura<sup>2</sup>; por otro, impugnar la pretendida asepsia de la ciencia en la constitución de su objeto de conocimiento, como por otro lado ya se habían encargado de recordar, desde una perspectiva inmanente, todas las teorías que subrayaban la incidencia del observador sobre el fenómeno observado. Lo que subyace a

---

<sup>2</sup> En este sentido, Charles Taylor ha podido hablar recientemente –y con poderosas razones, a nuestro entender– de una “superación de la epistemología”. Véase el capítulo así titulado en Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, Madrid, Paidós, 1997.

esta cuestión, no obstante -aquí empiezan los problemas para la argumentación habermasiana-, es un interrogante de más amplio calado, y que podríamos formular así: ¿cuáles son los intereses últimos de los “intereses”?

No, no se trata de una torsión meramente ingeniosa, o malintencionada, que pretenda estrangular el discurso habermasiano mediante el fácil expediente de elevar sus cuestionamientos básicos a la segunda potencia. El bucle autorrecursivo que delinean los intereses racionales sobre la totalidad de la empresa cognoscitiva es, de hecho, el nexo que mantiene ligado al edificio cultural-científico en su conjunto con el historial implícito de su filogénesis. Los intereses rectores del conocimiento, en la exposición de Habermas, configuran lo que podríamos denominar un marco trascendental de la investigación: constituyen focos de orientación a partir de los cuales se establecen vínculos efectuales entre la actividad teórica y el mundo vital en su concreción práctica, técnica o emancipatoria. Pero, en la misma medida en que contribuyen a disipar la ilusión de una constitución autónoma de los campos de conocimiento, no es menos cierto que los intereses, reconocidos como tales al cabo de un arduo proceso de autorreflexión, siguen ocultando su función primaria de filtros y reguladores de la necesidad natural. A fin de cuentas, la pervivencia de la especie humana no hubiera podido asegurarse a lo largo de su milenaria andadura de no ser por el establecimiento de sistemas de trabajo e interacción que posibilitaran una autoafirmación colectiva –sin duda traumática– frente a las terribles condiciones impuestas por el entorno. Pues bien: tras haber cristalizado en instituciones históricamente diferenciadas (la ciencia, la política, las artes), se diría que los intereses cumplen ahora la misión de brindar al espíritu una versión eufemística de su propio funcionamiento; como si, una vez derribado el ídolo de su autosuficiencia, el conocimiento diera por buena su subordinación a una razón práctica que, a fin de cuentas, siempre podrá gratificarle y retribuirle mediante una innumerable prole de artefactos tecnopolíticos.

La conclusión que se puede obtener de todo ello es que la tarea de “ilustración”, de pedagogía filosófica que se pretendía llevar a cabo mediante la teoría de los intereses rectores del conocimiento, no quedará plenamente cumplida en tanto no se proceda a establecer una “naturalización” total de los mismos, es decir, mientras no se esclarezca el papel que han realizado y realizan en el proceso de autoconservación de la especie. Ahora bien –y conviene dejar bien claro este punto–: Habermas se muestra en todo momento reacio a seguir este camino. Más aún: el núcleo esencial de su argumentación se endereza a demostrar que los intereses desempeñan una función fundamental en el logro de la autonomía humana, en su progresivo extrañamiento respecto de la naturaleza. Sin embargo, no puede evitarse la impresión de que Habermas no logra desembarazarse del todo –al menos en la obra que nos ocupa– de la pesada impronta biológica: su discusión con Freud, en el tramo final del libro, tampoco despeja las dudas que pudiéramos albergar al respecto, pues aunque aquí Habermas impugna el concepto hipostasiado de naturaleza que maneja el psicoanálisis, al mismo tiempo se muestra impotente para ofrecer un modelo alternativo que dé cuenta del complejo proceso autopoiético en que, esencialmente, consiste la hominización.

Es aquí, por tanto, donde la línea argumental del libro va a enfrentarse a una casi irresoluble encrucijada: por un lado, se ofrece la posibilidad de dar prioridad a la naturaleza en la formación del conocimiento humano, como matriz modeladora de la cual partirían los principales estímulos para incoar cualquier impulso de índole teórica; por otro lado, surge como alternativa un planteamiento centrado en el mundo histórico, en la propia evolución del conocimiento a partir de sus condicionamientos inmanentes. Habermas había entrevisto ya las dificultades de la primera vía cuando, en su tesis doctoral de 1954, abordó las insuficiencias de la *Naturphilosophie* de Schelling en su aspiración de reconstruir la emergencia del espíritu a partir de la naturaleza. Curiosamente, la índole de sus objeciones recuerdan en parte a las que, años después, opondrá a la teoría sociológica de Luhmann: en ambos casos, lo que se cuestiona es la indiscriminada confusión entre la pauta meramente organicista del crecimiento natural y la tendencia de las sociedades humanas a dotarse de una autoorganización legaliforme. Por otra parte, es posible ver en esta crítica al idealismo schellinguiano la sombra de un escrúpulo que ha acompañado secularmente a toda la tradición racionalista, consistente en ver en el giro naturalista de la filosofía un momento “regresivo” dentro de la historia del espíritu, una recaída en el crudo naturalismo cientifista que cercenaría sin remedio el impulso emancipatorio de la razón.

Sea como fuere, de esta primera confrontación con la “filosofía de la naturaleza” conservará Habermas una reiterada aversión hacia todo intento de explicar la realidad a partir de “realidades últimas” o de cualquier “filosofía primera”. En *Conocimiento e interés* encontramos numerosos indicios de este repudio, pero a la vez no puede decirse que la cuestión las relaciones entre naturaleza e historia se hayan resuelto a favor de la segunda. Todo lo contrario: Habermas no puede prescindir de un concepto biogenético del conocimiento, puesto que ello le arrojaría a los brazos de un historicismo que supone, por definición, la relatividad radical del raciocinio y el carácter contingente de su adquisición. Para Habermas, el surgimiento de sociedades dotadas de poderosos mecanismos de autorreflexión basados, en primer término, en la comunicación lingüística (y de ahí la pertinencia del capítulo dedicado a Dilthey) no puede explicarse desde supuestos estrictamente historicistas, sino tan sólo a partir de una continuidad en la interacción de hombre y naturaleza. De ahí la negativa que más adelante esgrimirá Habermas a admitir una “superación” del discurso ilustrado, esto es, una pluralidad de cosmovisiones que haga del lenguaje de la razón un dialecto más dentro de la babélica confusión del mundo contemporáneo <sup>3</sup>.

3. ¿Cómo articular, entonces, una teoría del conocimiento que tenga en cuenta el enraizamiento de la razón en la naturaleza sin caer a su vez en la tentación de absolutizar ésta? Desde presupuestos muy distintos –pues en aquel caso se trataba de un trabajo de crítica cultural–,

---

<sup>3</sup> Hay que recordar, a este respecto, que sólo dos años antes de la publicación de *Conocimiento e interés*, el filósofo Hans Blumenberg ofrecía un modelo diametralmente opuesto para explicar el surgimiento y la evolución de la “curiosidad teórica” dentro de la cultura occidental. Para Blumenberg, la valoración positiva de la “curiositas” –largamente denostada durante el medievo– surge en la época moderna como reacción ante las tendencias destructoras de la autonomía humana que se desataron en la cultura tardomedieval. Véase el clásico *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt, 1966.

Adorno y Horkheimer habían trazado en su Dialéctica del Iluminismo un eficaz prospecto de las mutaciones que la imagen de la naturaleza ha sufrido en el mundo moderno, sometido a los dictados de la razón instrumental. En la desencantada visión de estos autores, la naturaleza ha de ser contemplada como “espejo de la dominación”, como testimonio de una mutilación encarnizada entre cuyos fragmentos alentaría, no obstante, la esperanza de lo salvífico. Pero –y he aquí la paradoja– no hay que olvidar que la naturaleza no es en sí misma otra cosa que el reino de la brutalidad, la idiotizada exaltación de lo instintivo, la negación de todo lo espiritual que se perpetúa en nombre de la lucha por la subsistencia. El único modo de acceder a una imagen “positiva” de lo natural –es decir, cargada de cierto un potencial emancipatorio– es aquel que nos suministran los vestigios de su destrucción a manos de la irracionalidad “racionalista” del ser humano. Es decir: para Adorno y Horkheimer sólo tiene interés la naturaleza en la medida que haya sido investida de una significación “espiritual” por un proceso histórico de sufrimiento y devastación.

No hace falta decir que Habermas se aparta resueltamente del sesgo apocalíptico (y, en buena medida, esotérico) que caracterizaba a la reflexión de sus dos predecesores francfortianos. El elemento utópico está del todo ausente de la reflexión contenida en *Conocimiento e interés*, toda vez que el compromiso con la praxis que sostiene el esfuerzo filosófico de Habermas no admitiría una evasión de carácter místico hacia los terrenos de una “absoluta ajenidad”. La naturaleza que postula Habermas en su reconstrucción de la historia del conocimiento es reconocidamente abstracta –en la medida en que no es objeto de ninguna especificación descriptiva–, pero en modo alguno mitologizada o irracional. Se trata, sencillamente, del elemento inespecífico “contra” el cual la humanidad se constituye como sujeto colectivo.

Ahora bien, este carácter reactivo de la autoformación de la especie no deja de ser problemático desde el punto de vista de sus implicaciones. Resulta difícil no vincularlo a una larga tradición filosófica que ilustra la condición disminuida del ser humano respecto al orden natural; tradición que arranca de Herder y Schopenhauer (quien ya hablaba en su *Metafísica de la naturaleza* de la ingénita inadaptación del hombre al medio que lo ve nacer), alcanza periféricamente a Unamuno (su concepto del “animal enfermo”) y culmina en la antropología filosófica de autores como Gehlen, que enarbolan la *Mangelhaftkeit* (“carencialidad”) como marca distintiva de la especie humana. En el caso de Gehlen, esta inferioridad en la dotación instintiva actuará como hilo conductor para la elaboración de su célebre teoría de las “instituciones”, de amplio predicamento en los años 50 y 60, y que en cierto modo podría verse como la contrapartida conservadora de la teoría habermasiana de los intereses. Así, en la medida en que la humanidad gehleniana es oscuramente consciente de la peligrosidad que entraña su debilidad pulsional, adquirirá la capacidad desarrollar instituciones que preserven su existencia de la permanente amenaza aniquiladora del entorno natural. Estas instituciones asumirán una función de mediadoras entre el hombre y la naturaleza, con la indeseada consecuencia de impedir cualquier contacto con la inmediatez de lo real, de fragmentar la existencia y proyectarla hacia un espectro virtualmente ilimitado de posibilidades. Por otra parte, al transmitirse de una generación a otra, el contenido de estas instituciones irá perdiendo poco a poco su vitalidad primigenia, hasta quedar convertido en un mecanismo inercial tan opresivo

como la propia naturaleza de la que pretendía inicialmente liberar. Se llega así a un fenómeno típico de la modernidad tardía –denunciado ya por Simmel en sus escritos sociológicos–: el extrañamiento del individuo respecto a los productos de su propia cultura. El acatamiento de las instituciones, que en principio era una condición inexcusable para la supervivencia, ha terminado por revelarse como un obstáculo para una vida digna de tal nombre, al constituirse éstas en una “segunda naturaleza” que, en lugar de estimular la facultad autopoiética del hombre, tiende más bien a neutralizarla bajo infinito cúmulo de normas y restricciones.

El diagnóstico de Gehlen sobre la época presente rezuma, así pues, una suerte de trágico estoicismo: nuestras creaciones más valiosas se han tornado impenetrables, opacas, puesto que ya ni siquiera somos capaces de reconocer a su través ese remoto vínculo que originariamente las subordinaba a la necesidad natural. Pero a la vez no cabe pensar en un abandono del marco institucional, en un retorno a la existencia edénica, por cuanto esa renuncia a la tutela de lo “cultural” –en el sentido más amplio del término– iría de inmediato acompañada de una explosiva recaída en la barbarie. Esa es la razón por la que Gehlen desaconseja enérgicamente todo intento de modificar el marco sociocultural dado partiendo de la iniciativa individual; sólo en el lento proceso de cristalización de los intereses colectivos (reflejo, en último término, de la tensión dialéctica entre naturaleza y espíritu) es concebible encontrar un relativo acomodo a las expectativas humanas de felicidad.

Es legítimo pensar que Habermas tenía en mente las demoledoras tesis de Gehlen (expuestas en obras como *Der Mensch und Urmensch und Spätkultur*) cuando, en las páginas finales de *Conocimiento e interés*, pasa revista a las posturas de Marx, Freud y Nietzsche –tres maestros, por cierto, de la “hermenéutica de la sospecha”– en torno a la cuestión de la base natural del conocimiento. En particular, el subtexto gehleniano se hace perceptible cuando se aborda la teoría del último Freud acerca de la constitución de la cultura. Hay que constatar que, en el conjunto de la obra freudiana, el uso del término “institución”, en la acepción técnica que recibe en sociología y antropología, es bastante escaso frente a la frecuencia abrumadora de “cultura”, que cubre aproximadamente el mismo espectro semántico. Eso nos autoriza a pensar que la crítica que Habermas dirige contra la teoría freudiana de la cultura es, en buena medida –si no en primer término–, aplicable a la antropología filosófica de Gehlen. Así, Habermas protesta ante el hecho de que, para Freud, las construcciones culturales no sean en esencia otra cosa que “ilusiones”: productos patológicos, derivaciones de una conducta neurótica imputable a la especie entera. Esa insistencia en el carácter fantasioso de lo cultural impidió al fundador del psicoanálisis valorar en su justa medida el potencial de objetivación que anida en tales creaciones, y que es capaz de “fijar” y de volver inteligible esa misma realidad de la que en principio pretendería huir. De ahí que, en contra del conservadurismo gehleniano, Habermas invoque a la necesidad de desplazar históricamente (de acuerdo con un designio genuinamente progresista) el radio de alcance de las instituciones <sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> “Para el individuo el marco institucional de la sociedad es una realidad inmutable. Los deseos, que son incompatibles con esa realidad, son irrealizables y transformados por la “defensa” en síntomas; son empujados por la vía de las satisfacciones sustitutivas y conservan el carácter de fantasías del deseo. Pero para la especie de su conjunto las fronteras de la realidad son muy móviles. El grado de represión socialmente necesaria se mide en el alcance variable del poder de disposición técnica sobre los

Llegamos, por tanto, a la conclusión de que la reluctancia del autor de *Conocimiento e interés* a admitir en su integridad el modelo naturalizado de razón propuesto por la antropología cultural tiene una profunda motivación de índole sociopolítica. No es lícito, desde el punto de vista del pensador francfortiano, esgrimir el interés de la autoconservación como único desencadenante del conocimiento humano: pues lo distintivo de las facultades cognitivas del hombre es, precisamente, su capacidad para autotranscender su propio dinamismo. Por eso se hace preciso integrar en cualquier reconstrucción del proceso reflexivo el papel determinante de los mecanismos de interacción socializadora, que son, en definitiva, los encargados de dotar al impulso cognoscitivo de un adecuado marco de referencias semánticas estables:

“El interés por la autoconservación no puede ser definido de manera independiente de las condiciones culturales: el trabajo, el lenguaje, la dominación. El interés por la autoconservación no puede tener como meta, así sin más, la reproducción en la vida de la especie, ya que esa especie, bajo las condiciones culturales de existencia, tiene que empezar interpretando qué es lo que entiende por vida. Estas interpretaciones se orientan, a su vez, según las ideas de la “vida buena”. “Lo bueno” no es ni convención ni esencia, es algo fantaseado con la suficiente exactitud como para satisfacer y dar articulación a un interés fundamental: el interés por la medida de la emancipación que, históricamente, tanto en las condiciones dadas como en las que pueden ser objeto de manipulación, es objetivamente posible.”<sup>5</sup>

De este modo logra Habermas sortear el escollo del naturalismo radical –y políticamente paralizante– que preconizaba Gehlen en sus escritos de los años cuarenta: reconduciendo su planteamiento hacia el terreno de una insospechada hermenéutica de la existencia. La especie sólo puede reconocer como cognoscitivamente “interesante” aquello que, de manera previa, ya ha sido esclarecido y señalado como tal por el entendimiento y el lenguaje. ¿Sería, en tal caso, la autoconservación un móvil culturalmente elaborado para estimular el avance del conocimiento en una fase de su evolución –esta que ahora vivimos– en que las coartadas trascendentales ya han sido definitivamente abolidas? Pero, en caso de ser efectivamente así, nos tememos el contrincante más adecuado para Habermas ya no sería el semiolvidado Gehlen, ni Marx, ni Nietzsche, ni siquiera Freud, sino más bien el neodarwinismo furioso de Dawkins y sus teorías sobre el “gen egoísta”: un capítulo en la historia de las ideas que, aunque perfectamente verosímil –y hasta predecible en sus derroteros– está todavía por escribir.

---

procesos naturales. Así, el marco institucional, que regula la distribución de cargas y recompensas y estabiliza un orden de dominación que asegura las renunciaciones que impone la cultura, puede ser flexibilizado por el progreso técnico, y una parte creciente de tradición cultural, que tiene inicialmente un contenido proyectivo, puede transformarse en realidad, es decir, transformar las satisfacciones virtuales institucionalmente reconocidas. Las “ilusiones” no son únicamente falsa conciencia”. (Habermas, *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982, página 276).

<sup>5</sup> Obra citada, página 284.

## **Bibliografía**

A.A.V.V., *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 1991.

CORTINA, Adela, *Crítica y utopía: La Escuela de Francfort*, Madrid, Cincel, 1985.

GEHLEN, Arnold, *El hombre. Su naturaleza y lugar en el mundo*, Salamanca, Sígueme, 1980.

GEYER, Carl Friedrich, *Teoría crítica*, Barcelona, Alfa, 1985.

McCARTHY, Thomas, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos, .

MOSCOVICI, Serge, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, París, Flammarion, 1968.