

LOS INTERESES DEL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO. UNA LECTURA DE LA EPISTEMOLOGÍA CARTESIANA DESDE HABERMAS

*Ronulfo Vargas C.**

RESUMEN

El artículo muestra un contraste entre la representación cartesiana del conocimiento y, en general, de la actitud y la actividad teórica, y la concepción que tiene Habermas sobre el tema y su relación con el interés. Se pretenderá ver en esta comparación que la aproximación

* Licenciado en Filosofía por la Universidad de Costa Rica (UCR) y licenciado en Docencia por la Universidad Estatal a Distancia (UNED). Actualmente es profesor en la Escuela de Filosofía de la UCR y actualmente también es docente en la Cátedra de Filosofía de la UNED.

cartesiana al problema del conocimiento no es adecuada debido a que, en primera instancia, no está consciente de las condiciones reales que lo hacen posible, y además no hace una presentación coherente del conocimiento como producto de un pensamiento racional. Más bien, el cartesianismo permite dar continuidad a una tradición que hace de la teoría una suerte de iluminación y comunicación mística con poderes superiores.

INTRODUCCIÓN

La filosofía de Descartes se presenta como, y quiere ser, una reflexión crítica sobre el conocimiento. De ahí el sentido de postular una inicial duda metódica. Se trataría de poner en tela de juicio todos los conocimientos heredados de la tradición, y aquellos generados por el sentido común, es decir, dudar de lo que de inmediato parece ser verdadero, dado que la costumbre y la formación así lo establecen. Se quiere trascender una apariencia de realidad, desde la constatación de que "a veces los sentidos me engañan", y que por tanto una tal fuente de conocimiento no es confiable. La duda es metódica y relativa, puesto que quiere plantearse como discernimiento acerca de lo que es verdadero y lo que es engañoso en la tradición y el sentido común, y ser un medio para alcanzar certeza sobre el contenido de la teoría. Introspección e intuición son los elementos a partir de los cuales es

posible dar con la primera certeza: el conocimiento indubitable de mi propia existencia como cosa pensante. La fórmula "Pienso, luego existo", me proporciona la verdad universal y necesaria de que existo, y de que mi esencia es el pensar: existo como *res cogitans*, y eso se me muestra como verdad clara y distinta.

Nos proponemos discutir los intereses y pretensiones de validez del conocimiento científico dentro de la filosofía cartesiana, conforme con las categorías desarrolladas por Jürgen Habermas para la crítica del conocimiento. Habermas expresa que una crítica radical del conocimiento sólo se puede emprender desde una teoría de la sociedad. Considerando que Descartes plantea su epistemología como tal crítica radical, nos parece pertinente considerar los argumentos habermasianos sobre la necesidad de que el conocimiento se inscriba en una teoría social; vamos a ponderar la legitimidad de esta afirmación. Asimismo, examinaremos si en la filosofía cartesiana aparece explícita o implícitamente una consideración en torno a lo social.

La ciencia cartesiana

En el teorizar cartesiano encontramos ciertos presupuestos fundamentales para la producción de co-

nocimientos: intuición, sistematicidad, y pretensión de necesidad y universalidad del conocimiento científico. La intuición se refiere a la captación de verdades claras y distintas a partir de la duda y la introspección. El sujeto se sume en su propio pensamiento, y con ello tiene acceso a ideas que son innatas y apriorísticas, y que le proveen del fundamento axiomático desde el cual emprende su construcción teórica: la realidad del yo como substancia pensante, la realidad del mundo como substancia extensa, y de Dios como substancia infinita, la realidad de la separación de estas substancias, de la potencia de un entendimiento disciplinado para conocer y apropiarse de un mundo que es materia y movimiento, etc. La sistematicidad tiene que ver con el proceso propiamente racional en el que se procede metódicamente desde principios y normas establecidas para alcanzar objetivos previstos. La racionalidad opera aquí como un instrumento para organizar y regular estratégicamente los elementos del proceso de conocimiento, conforme con sus objetivos. Y finalmente, la pretensión de necesidad y universalidad de los conocimientos remite a la evidencia, claridad y distinción de principios intuitos y conocimientos sistemáticamente desarrollados desde esos principios, es decir, la certeza o fe en

la verdad y exactitud necesaria y universal de esos conocimientos.

En las *Reglas para la dirección del espíritu*, escrito en 1628, el joven Descartes traza un proyecto de investigación ontológica y epistemológica, que demanda reducir sistemáticamente el conjunto de lo real a sus elementos más simples, y tratar las cosas complejas como si fueran compuestos reductibles a aquellos elementos, y totalmente explicables desde esta reducción. La verdad empieza a ser descubierta a partir del descubrimiento intuitivo de sus elementos más simples, y la concatenación sistemática de estos elementos componentes.

Las *Reglas* pretenden un efectivo control disciplinar sobre el pensamiento y la acción. De este control se deriva coherentemente un principio hegemónico de índole moral y social-político, que torna retórica la recomendación cartesiana de conformar la conducta a las establecidas "leyes y costumbres" (*Discurso*, Tercera parte), bajo el supuesto de que la investigación teórica no guarda relación con la pragmática de la vida cotidiana. En este sentido, debemos preguntarnos por la *no existencia* de una ciencia social cartesiana, puesto que la coexistencia social no parece ser un objeto reacio al método. No es inatento recordar a Durkheim, quien en sus *Reglas del*

método sociológico, una obra con pretensiones críticas del cartesianismo, indica precisamente como la "regla fundamental" que "el hecho social debe ser tratado como cosa" (*res extensa*), "porque es el dato inmediato de la ciencia", lo que nos remite al método cartesiano de análisis y recomposición a partir de principios inmediatos, ciertos y evidentes.

Una sociología cartesiana no es en absoluto anacrónica, y de hecho representa el desarrollo coherente de un paradigma teórico-científico que busca la unidad de las ciencias, a fin de dar con un conocimiento explicativo de todos los fenómenos observables, al cual puede llegarse por cierto camino: "Entiendo por método reglas ciertas y fáciles, mediante las cuales el que las observe exactamente no tomará nunca nada falso por verdadero, y, no empleando inútilmente ningún esfuerzo de la mente, sino aumentando siempre gradualmente su ciencia, llegará al conocimiento verdadero de todo aquello de que es capaz." (Descartes, 1984a:79). Para el caso de la sociología, el cartesianismo representa la inminencia del comtiano espíritu positivo que deja atrás las especulaciones metafísicas de la teología medieval, y abre las posibilidades del conocimiento efectivo del mundo, un conocimiento que promete al individuo los modernos ideales emblemáticos de libertad y felicidad:

“(…) es posible llegar a conocimientos muy útiles para la vida y que, en lugar de la filosofía especulativa enseñada en las escuelas, es posible encontrar una práctica por medio de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean tan distintamente como conocemos los oficios varios de nuestros artesanos, podríamos aprovecharlos del mismo modo en todos los usos apropiados, y de esa suerte convertirnos como en dueños y poseedores de la naturaleza” (Descartes, 1984b:117-118).

En esta cita del *Discurso*, explícitamente reconoce Descartes el interés técnico característico de las ciencias empírico-analíticas que su filosofía ayuda a fundar. Aquí puede leerse con claridad una declaración sobre la utilidad que posee el conocimiento en tanto posibilita apropiarse del mundo. No obstante, la razón de ser del conocimiento no siempre aparece planteada sin ambigüedades en la filosofía cartesiana, y esta abierta declaración del interés técnico del conocimiento puede considerarse marginal, pues el trabajo teórico, en palabras del filósofo, no debe perseguir intereses ajenos a la búsqueda de la verdad. Satisfecho este fin, los efectos serán benéficos por descontado:

“Nada nos aleja más del recto camino de la búsqueda de la verdad que el dirigir los estudios no a este fin general,” (la constitución de una ciencia unitaria) “ sino a algunos particulares. Yo no hablo de fines malos y condenables, como la gloria vana y el torpe lucro: pues es transparente que a éstos conducen razones falaces y argucias propias de espíritus vulgares por un camino mucho más corto que el que pudiera el conocimiento sólido de la verdad. Sino que me refiero incluso a los honestos y dignos de alabanza, ya que a menudo nos engañan de un modo más sutil: así, si buscásemos las ciencias útiles para las comodidades de la vida, o por aquel placer que se encuentra en la contemplación de la verdad y que es casi la única felicidad pura de esta vida, no turbada por ningún dolor. Ciertamente podemos esperar de las ciencias estos legítimos frutos; pero si pensamos en ellos durante nuestro estudio, con frecuencia hacen que omitamos muchas cosas que son necesarias para el conocimiento de otras, porque a primera vista parecen poco útiles o poco interesantes” (Descartes, 1984a:65).

Como nota característica del cartesianismo, podríamos considerar la

separación e independencia del pensamiento respecto de lo corpóreo. Para Descartes, la realidad no es una, sino dual o triádica, puesto que hay tres sustancias que difieren esencialmente entre sí. La *res cogitans* finita es pensamiento puro, la *res extensa* es pura extensión, y la *res cogitans* infinita es perfección. La ciencia es principalmente conocimiento de lo cognoscible, y lo cognoscible para el hombre remite fundamentalmente al mundo material.

Al igual que Aristóteles, Descartes piensa que la ciencia es conocimiento por causas, y que las ciencias más exactas y rigurosas, como por ejemplo la aritmética y la geometría (*Regulae* II),¹ son las que se ocupan de menos principios. Enseñar consiste en poder suministrar las causas de las cosas. A través de los principios y las causas se conoce lo demás, y no al revés. De lo simple, que es conocido de inmediato por sí en su totalidad, no puede obtenerse falsedad alguna, pues el error proviene de la composición, i.e. del juicio. A partir de la intuición de lo simple, se deduce lo demás. "Ciencia es conocimiento cierto y evidente", dice

1. "Sólo ellas se ocupan de un objeto de tal modo puro y simple que no suponen nada que la experiencia haya mostrado incierto, sino que se asientan totalmente en una serie de consecuencias deducibles por razonamiento."

el autor en las *Regulae* (p. 67); pero esta certeza y evidencia están dadas por el idealismo racionalista, como concepción ontológica general en que se enmarca el cartesianismo. El conocimiento se manifiesta cierto y evidente cuando satisface condiciones *racionales*, de manera que la ciencia viene a ser una actividad posible dentro de límites asignados por la razón. Un conocimiento es científico, cierto y evidente, si satisface las condiciones del método: debe construirse, o reconstruirse, a partir de principios intuitivos, dice Descartes, por la razón: "Entiendo por intuición no el testimonio fluctuante de los sentidos, o el juicio falaz de una imaginación que compone mal, sino la concepción de una mente pura y atenta tan fácil y distinta, que en absoluto quede duda alguna sobre aquello que entendemos; o lo que es lo mismo, la concepción no dudosa de una mente pura y atenta, que nace de la sola luz de la razón y que por ser más simple, es más cierta que la misma deducción" (Descartes, 1984a:75). De esta manera, la razón intuye las ideas claras y distintas que serán la base para rearticular lo que el análisis descompone, y proveer conocimiento cierto y evidente. En realidad, la cita referida nos provee, junto con el origen de los principios del trabajo científico, el carácter *irracional* que está en la base del racional

lismo cartesiano: hace de la intuición una operación racional; pero la razón o intelecto es la facultad que se aplica al examen de las ideas, de proposiciones que se articulan para componer juicios. Es decir, no se trata de una inteligencia creadora. Lo que se evidencia aquí es el equívoco de pretender una racionalidad para el establecimiento de los primeros principios. Las primeras verdades claras y distintas no son dadas racionalmente. Descartes pone en relación a la intuición con una cierta luz de la razón. Pero esta manera de expresarse hace de la intuición algo más relacionado con la revelación o con la mística. Pues evidentemente, lo que Descartes entiende por intuición es la intuición intelectual, la captación directa e inmediata de la verdad, una facultad que sólo en Dios se presenta como infalible. La intuición cartesiana debe asociarse más bien a la fe, en vez de a la razón, pues la razón se caracteriza por ser una facultad que deduce conclusiones de premisas y principios. La intuición es entonces un elemento irracional o prerracional, que no obstante está en la base del racionalismo cartesiano, en la medida en que funda las primeras certezas, que permiten superar el escepticismo, y que eventualmente, fundarán un nuevo dogmatismo de verdades indudables.

La razón, en tanto facultad analítica, opera sobre datos ya existentes. Por tanto, o bien para Descartes, la razón es algo más que una facultad analítica, y es en efecto una entidad creadora hipostasiada de la *res cogitans*, o bien el origen de las intuiciones de verdades eternas no es racional, sino imaginativo, pese a que el autor insista en lo contrario, y en el origen de la ciencia se hallarán motivaciones subjetivas propias de la constitución subjetiva del investigador: deseos, necesidades, intereses, tramitados por la imaginación volitiva del investigador, pero a su vez condicionados por factores de índole sociocultural: deseos, necesidades e intereses de fuerzas sociales situadas en contextos históricos.

La búsqueda de certeza significa entender la ciencia como empresa cuyos resultados cognitivos tienen la garantía de necesidad y universalidad, i.e. infalibilidad. En esto se halla una dogmática semejante a la de las verdades reveladas, salvo por el criterio de verificación de esta infalibilidad, que compete a la práctica, y es a posteriori.

Más que una ciencia que da cuenta del mundo y comprende su funcionamiento, la ciencia cartesiana construye un mundo, una imagen del mundo, a medida de intereses y necesidades determinadas, *aunque no lo haga conscientemente*: pensando

que la razón da cuenta de lo que es, se procede a representarse una realidad en el acto mismo en que se la recrea, de modo que el conocimiento resulta ilusorio, si se plantea como fundado en la realidad de las cosas.

La ciencia no está fuera de la sociedad ni es autosuficiente. Al escindir-se de su contexto social, el científico adquiere poder, dominio hegemónico, sobre ella. Pero la ciencia existe en virtud de un proceso histórico-social, y depende de ese proceso, aun cuando se sienta fuera y actúe como si estuviera fuera. Asimismo, toda consciencia se produce históricamente, como consciencia del mundo histórico-social en que se vive y actúa. Una perspectiva teórica tradicional supondrá en cambio que el mundo y la organización social son inmutables y atemporales, y que la ciencia es conocimiento neutral de esta realidad.

Ciencia sin consciencia: racionalidad e intereses

Contra el supuesto de una ciencia pura, sea natural o social, no contaminada de subjetividades, ha presentado Jürgen Habermas su discusión sobre las relaciones entre conocimiento e interés.² En principio,

2. Cfr. *Ciencia y técnica como ideología* (1968), *Conocimiento e interés* (1968).

discute la noción de teoría como actividad intelectual que, en la medida en que supone distanciamiento y trascendencia del mundo de las apariencias, no solo descubre o produce conocimiento verdadero, sino que se constituye en marco de orientación para el pensamiento y la conducta, idea esta en todo afín al proyecto de las *Reglas para la dirección del espíritu*. En realidad, a Habermas la idea de una teoría iluminadora de la praxis le parece mística y emparentada con el sentido original de la palabra: "Theoros se llamaba el representante que las ciudades griegas enviaban a los festivales públicos. En la teoría, vale decir, contemplando, se enajena el mensajero ante el sacro acontecer."³

En el ejercicio del pensamiento teórico así orientado hay, no obstante, una base fundamental que tiene consecuencias paradójicas sobre los conocimientos descubiertos o producidos, y es la preconcepción del necesario rechazo que ha de practicarse hacia el mundo de las apariencias, que debe ser abstraído, por su "inestabilidad e incertidumbre", para dar con ciertos principios elementales, a partir de los cuales podrá reconstruirse en el orden del pensamiento un orden real y verdadero. El conocimiento reflexivo o teórico empieza, pues, por apar-

3. *Ciencia y técnica como ideología*, p. 159.

tarse o enajenarse del mundo material, para contemplar este mundo desde alturas eidéticas, desde las cuales reaparece el mundo ya ordenado conforme con un modelo racional. Lo que hay de malo en esta forma tradicional del teorizar, y por ende, con la concepción y práctica científica que le son consecuentes, es que sus bases son prejuiciosas, y el conocimiento obtenido resulta forzosamente falaz.

El supuesto en general consiste en que la actitud teórica debe buscar la objetividad y, por tanto, debe desprenderse de consideraciones subjetivas como prejuicios, predilecciones, valoraciones, necesidades e intereses, puesto que si se pone a la ciencia a trabajar en consideración de estos elementos, sus resultados carecerán de la necesidad y universalidad pretendidas. De modo que el compromiso con la teoría ha de ser incondicional y debe emprenderse por amor del conocimiento, con independencia del contexto de descubrimiento en que se produzca, y desde la rigurosa separación entre sujeto y objeto. Tal conocimiento depurado e hiperobjetivo es el objeto de la crítica de Habermas. El conocimiento científico jamás prescindir de factores subjetivos, sino todo lo contrario. Y la consciencia de este hecho es fundamental para que el trabajo teórico no devenga una mistificación de los objetos de conoci-

miento. Un ideal de la ciencia cartesiana era el análisis matemático basado en axiomas indemostrables, por asumirse como verdades evidentes, que garantizaba conocimiento exacto y objetivo, universal y necesario, de las cosas. La *mathesis universalis* era el conocimiento de lo que es, con independencia de cualesquiera valoraciones o intenciones atinentes a la vida de los seres humanos.

El concepto de interés, desde su etimología misma, remite al ámbito de la convivencia social: *inter - esse* es el ser situado entre, ante o al interior, de una gama de instrumentos, medios, bienes, ideas, tradiciones, e individuos, indispensables para la autopreservación. El interés resulta ser así una condición existencial necesaria y orientadora del pensamiento y la acción, que hace entender al ser humano como sujeto social que interactúa en un contexto material y simbólico, en el que busca y obtiene sus insumos vitales: "Llamo *intereses* a las orientaciones básicas que son inherentes a determinadas condiciones fundamentales de la reproducción y la autoconstitución posibles de la especie humana, es decir, al *trabajo* y a la *interacción*" (Habermas, 1992:199). No cabe concebir pensamientos ni actos desinteresados, salvo desde la representación del individuo como alma pura, enajenada del mundo material y de

otras almas, cuya existencia ni siquiera acontece en coordenadas espacio-temporales, a saber, el individuo como una *res cogitans*.

El modelo teórico que epistemológica y ontológicamente parte de la fragmentación de lo real es lo que induce esta representación sesgada del individuo, de tal forma que la ciencia se presenta como una actividad mental que procura conocimiento desinteresado de sus objetos, que son asimismo pura e inerte extensión. A esto llama Habermas la "ilusión ontológica de la teoría pura"; el conocimiento verdadero sería resultado de una actitud de desaprensión ante los problemas de la vida diaria, y en esa medida, una muestra de independencia o emancipación de ataduras pedestres, como por ejemplo, las necesidades materiales de un cuerpo orgánico, o las necesidades institucionales de un cuerpo social: "La contemplación desinteresada significa ostensiblemente emancipación. Desligar al conocimiento del interés no debía acaso purificar a la teoría de las perturbaciones de la subjetividad, sino, inversamente, someter al sujeto a una extasiadora purificación de las pasiones. El hecho de que la «katharsis» ya no se logre ahora por la vía del culto místico, sino que se establece mediante la teoría en la voluntad de los individuos, muestra el grado de la emancipación: ha

prosperado la individuación de cada uno, al extremo de que la identidad del yo aislado como una magnitud fija sólo se puede constituir mediante la identificación con las leyes abstractas del orden cósmico. (...) De este modo la teoría acreditó antaño un mundo liberado, depurado de demonios, sólo por virtud de distinciones ontológicas" (1999:167).

Mediante el trabajo teórico, el sujeto objetiva conceptualmente una realidad, pero desde una convicción ontológica y metodológica de que procede objetiva y desinteresadamente. En este movimiento, el sujeto entra en una especie de éxtasis o salida de sí en cuanto sujeto material, y se convierte en una *res cogitans* pura y liberada de preocupaciones mundanas. Pero en realidad el sujeto acaba siendo actuado por una racionalidad pseudoemancipadora que reifica sus objetos de investigación en calidad de pura *res extensa*, materialidad desprovista de espíritu.

La vida teórica se asume disciplinar y ascéticamente, bajo el supuesto de que conducirá a la verdad, más allá de las apariencias del mundo sensible, más allá de lo efímero y contingente. Pero en tal ejercicio se encuentra en realidad el ocultamiento y autoengaño de un proceder científico que se quiere objetivo-desapasionado -y liberado en esa medida de condicionamientos so-

ciales- pero que en realidad utiliza el conocimiento como medio de consecución de "condiciones fundamentales de reproducción y autoconstitución", bajo condiciones materiales socioculturales. Y este proceder científico se ampara en una concepción ontológica escisiva, en la que se quiere ver emancipación: una individualidad monádica. La realidad opera entonces una suerte de cisma centrífugo, y en todos los órdenes de la vida se disparan realidades claras, distintas e incomunicables: el orden espiritual de la *res cogitans*, el material de la *res extensa*, el epistémico de la teoría, el práctico de la preservación del cuerpo, el moral de las costumbres, el religioso de la fe y el clero, el político de la sujeción al poder, etc. En todos estos órdenes, que se presentan aislados desde una representación teórica anclada en el análisis, se pueden identificar con facilidad los intereses que animan las acciones, y una perspectiva teórica como la referida reconocería efectivamente tales intereses en todos los órdenes, con excepción del epistémico de la *res cogitans*. Un tal conocimiento interesado implicaría la destrucción del modelo teórico que dispara realidades, puesto que exige reconocer que los órdenes se imbrican unos con otros, y que la *res cogitans* no es autónoma, sino que está inscrita, depende, o es indiscernible, de un mundo mate-

rial, y que el conocimiento de ese mundo, y las acciones que se siguen de ese conocimiento, son necesarias para conservar la existencia de esa *res cogitans* como tal. Por otra parte, y según la perspectiva cartesiana, un conocimiento interesado pertenece a una tradición científica que sistemáticamente deforma la realidad para ver lo que quiere y necesita ver, pues proyecta sobre los objetos de conocimiento ideas preconcebidas, prejuicios, valoraciones e intenciones ulteriores al afán epistemológico. Tal es, según Descartes, la tradición de la *Escuela*, que explica la realidad objetiva con base en esencias, fuerzas e impulsos invisibles, y acaba atribuyendo espiritualidad a lo que es mecánico y automático. La ciencia aristotélico-escolástica está contaminada de subjetividad, y por lo mismo es irracional, toda vez que la razón es facultad desapasionada que indaga metódicamente los rasgos objetivos de todo lo cognoscible. Pero tanto la escuela como el cartesianismo comparten la misma orientación teórica. La razón, en un caso y en otro, persiguen el mismo interés: configurar un modelo de realidad que permita controlar y manipular la realidad exterior según fines, valores, necesidades e intereses particulares de la formación social en que se produce el conocimiento.

Ciencia y emancipación social

Con la filosofía cartesiana del *cogito* vemos la representación de un pensamiento racional que conduce al espíritu al descubrimiento de verdades eternas, mediante una práctica disciplinar alejada de las consideraciones mundanas. El racionalismo cartesiano resulta ser no obstante, como expusimos antes, una producción del pensamiento motivada por factores que no son racionales ni competen a la actividad científica por mor de sí, sino que siguen orientaciones pragmáticas: todo conocimiento es interesado, y la razón cartesiana es por esto, una facultad mental puesta a operar en función de la consecución de ciertos intereses, a los que hemos denominado, junto con Habermas, *técnicos*, o de control y dominación de procesos: "Las teorías científicas de tipo empírico abren la realidad bajo la guía del interés por la posible seguridad informativa y ampliación de la acción de éxito controlado. Este es el interés cognitivo por la disponibilidad técnica de procesos objetivados" (Habermas, 1999:170). La racionalidad del conocimiento funciona aquí como instrumento que permite la apropiación, control y dominación de sus objetos de conocimiento que, como tales, y bajo un interés técnico, son concebidos como obje-

tos inertes, es decir, se cosifican bajo la consideración de que se deben manipular para obtener conocimiento y control de ellos. Recordemos el mecanicismo cartesiano: la *res extensa* no es más que materia creada y movimiento infligido por Dios; el mundo material funciona según leyes naturales decretadas por Dios, y que consisten en la conservación de la materia y movimiento de las cosas en el tanto no se alteren a causa del encuentro con otras cosas, y a la determinación del movimiento por colisión con otros objetos (Descartes, 1995:97-101). En el mundo material no hay autonomía, en la medida en que no hay alma ni pensamiento. Los cuerpos animales, vegetales y humanos son autómatas que reaccionan inercialmente ante las colisiones que experimentan. En tal sentido, con el mundo intuitiva y racionalmente reducido a pura *res extensa*, desprovista de vitalidad, el conjunto de los objetos externos puede ser acometido por la ciencia para su experimentación, con vistas al control. Nos interesa enfatizar que la racionalidad que opera en este sistema de pensamiento tiene una funcionalidad instrumental: la razón es instrumento de conocimiento, y el conocimiento está orientado al control de la realidad. La razón es puesta a operar entonces como instrumento de dominación, a partir de premisas irraccio-

nales: la intuición de la realidad como *cogito* y *extensio* claras, distintas e incommunicables.

En este punto, y a propósito del *cogito*, debemos preguntarnos si el *cogito ergo sum* que se asume como primera certeza realmente brinda conocimiento verdadero sobre la existencia del ego, pues lo que emerge de esta intuición es la idea de una pura *res cogitans*, que existe en cuanto tal. Pero la existencia del yo como ente no es objeto de constatación, sino un producto de acciones exteriores. Lo que constata Descartes es que el ego existe, pero no la causa de su existencia, ni cómo existe. De modo que si digo "pienso, luego existo", obtengo la *dudosa certeza*, ilusa e ingenua, de mi existencia como individuo pensante, pues qué o quién me ha hecho pensar no es algo que llegue a mi pensamiento junto con la certeza de que nada más existo como pensamiento, y por tanto mi pensamiento no es algo que me brinde conocimiento sobre notas esenciales de mi constitución subjetiva. Eventualmente, Descartes quizá habría podido reformular su principio de otra manera, tal como "soy pensado, luego existo." Pero este pensamiento del sujeto no es remitido a un contexto social, sino a Dios, la *res cogitans* infinita creadora de todas las cosas. Con una teoría irreflexiva para con-

sigo misma, la subjetividad queda determinada como individualidad ajena al mundo, pero en potestad para tomar control sobre él. De manera que a la ilusión ontológica de la teoría pura le sigue la ilusión ontológica del sujeto como *res cogitans* pura. La racionalidad se vuelve racionalización, en el sentido de ocultamiento y justificación del interés de dominio que rige inconscientemente la producción de conocimientos. El mundo puede ser asumido como despensa, desde la convicción de que en su desintegración el sujeto conservará su integridad, puesto que no es parte del mundo. En Descartes hay una ausencia de reflexión sobre las verdaderas fuentes y propósitos de la producción de conocimientos, aun cuando su epistemología responda a estas fuentes. Pero responde en términos de una epistemología que posibilita una ciencia orientada al control, y no a la emancipación.

Ya hemos hecho alusión a los intereses técnicos que caracterizan la actividad científica cartesiana, ideológicamente enmarcada en una concepción de teoría como pura contemplación de las verdades eternas, y desinteresada en las cosas de la vida cotidiana. Esta concepción del trabajo teórico no es exclusiva de las ciencias empírico-analíticas, sino la comparten las ciencias del espíritu

que pretendieron seguir el modelo y método de las ciencias de la naturaleza. Habermas ha hecho una tipificación de los procesos de investigación científica -que son procesos de producción de conocimiento- sobre la base del interés específico que persiguen. Asimismo, les corresponde a estos procesos un uso específico de la racionalidad. El filósofo alemán distingue entre ciencias empírico-analíticas, regidas por un interés técnico; ciencias histórico-hermenéuticas, regidas por un interés práctico-comprensivo; y ciencias críticas, regidas por un interés emancipatorio. Sobre esta tipología volveremos en unos momentos.

Insistamos en la idea de que los intereses son orientaciones básicas para la consecución de insumos vitales.⁴ Los intereses son rectores del conocimiento,⁵ aún cuando en sí mismos no sean racionales, y la producción de conocimiento sea concebible como una actividad ra-

cional. La razón o inteligencia humana es una capacidad de captación, análisis e interpretación de la realidad, que sigue aquellas orientaciones básicas, es decir, su naturaleza es instrumental, siempre que se la considere con independencia del interés, como si se tratara antropomórficamente de una potestad supraordinaria de otras facultades. Pero si, desde una perspectiva sistémica, consideramos al sujeto humano y sus operaciones vitales, podemos ver en ciertas actitudes a la racionalidad y el interés como una sola operación, tendiente a fines. Estas son las actitudes en las que el interés rige sistemáticamente la racionalidad para la obtención de requerimientos vitales, y deben ser consideradas actitudes científicas. El interés rector del conocimiento científico, en el acto mismo de esta rectoría, no es algo separado de la razón, sino la razón de ser de la producción de este conocimiento, tal y como propone Habermas al mencionar la inmanencia de razón e interés:

4. "Interés en general, es la satisfacción que vinculamos a la representación de la existencia de un objeto o de una acción. El interés tiene como meta la existencia porque expresa una relación del objeto de interés con nuestra facultad apetitiva. Es decir, que el interés presupone una necesidad o genera una necesidad" (Habermas, 1992:201). En esta postulación, se asocia interés con deseo, necesidad, e impulso vital, categorías no tradicionalmente relacionadas con la racionalidad teórica.

5. "Sólo a partir de su conexión con el interés cognoscitivo emancipatorio de la reflexión racional pueden los intereses técnico y práctico ser comprendidos sin malentendidos como intereses rectores del conocimiento; sin malentendidos, es decir, sin caer en la psicologización o en un nuevo objetivismo" (Habermas, 1992: 201).

“Desde presupuestos materialistas no pueden concebirse ya los intereses de la razón por la vía de una autoexplicación autárquica de la razón. La fórmula de que *el interés es inherente a la razón* sólo tiene sentido suficiente en el idealismo, esto es, mientras estemos convencidos de que la razón puede hacerse transparente a través de una autofundación. Pero si comprendemos la acción cognitiva y la fuerza crítica de la *razón* a partir de una autoconstitución de la especie humana bajo condiciones naturales contingentes, entonces es la razón la que es *inmanente al interés*” (Habermas, 1992:283).

Cuando Habermas refiere el sentido que cobra, en el idealismo, la fórmula “el interés es inherente a la razón”, hemos de recordar el citado pasaje del *Discurso* en que Descartes alude a los innumerables beneficios esperables de la ciencia, más la admonición de que el conocimiento no debe producirse en busca de tales beneficios. Por otra parte, en la interpretación materialista, no es la razón, sino el interés lo que aparece como factor que relaciona al sujeto con el mundo objetivo mediante el trabajo y la interacción. Por parafrasear a Freud, podríamos decir que el interés es un concepto límite entre lo psíquico y lo somático, pues sus

notas remiten a los deseos y necesidades orgánicas y anímicas de un sujeto, que no pueden satisfacerse sino mediante la interacción material y simbólica con un mundo exterior objetivo.

En Descartes, la razón aparece de modo preeminente, y es además una razón analítica instrumental, que fragmenta la realidad para determinar y controlar su funcionamiento. El racionalismo cartesiano se funda en un concepto de razón analítica e instrumental, que desde sus principios intuitivos, opera enajenada de consideraciones extramentales. El racionalismo cartesiano hace del sujeto una mente pura y del mundo material una corporeidad inerte que puede ser manipulada sin escrúpulo. Entonces, una racionalidad sesgada e hipostásica toma control de la acción humana. No dudar de la razón, porque la misma nos da conocimiento de un yo que es razón, y de un Dios garante de nuestros conocimientos racionales, es un razonamiento paralógico que pretende en realidad erigir la razón en autoridad vicarial del Dios de la cristiandad. La razón es la nueva autoridad, pero bajo la forma de una autoridad racional, o una racionalidad autoritaria, que no da cuenta de sí, puesto que no está en capacidad ni en disposición de hacerlo, en la medida en que surge desde

fundamentos irracionales: la intuición de primeros principios, según Descartes; el interés técnico dominador, según Habermas.

Volviendo sobre la tipología habermasiana de los procesos de investigación científica, decíamos, el autor distingue las ciencias empírico-analíticas, las ciencias histórico-hermenéuticas, y las ciencias críticas. Las primeras buscan, mediante un uso instrumental y experimental de la razón, determinar objetiva y descriptivamente el mundo fenoménico para producir un bagaje cognoscitivo que permita incidir eficazmente sobre los procesos de este mundo, en forma tal que este bagaje sitúe al investigador en la posición de predecir y transformar a voluntad los hechos que acontecen en estos procesos, bajo el supuesto de que el conocimiento que se ha obtenido de la investigación es nomológico, y las leyes rectoras de los procesos son universales y necesarias. Con esto, el investigador puede considerarse *amo* y *señor* del mundo objetivo, es decir, utilizarlo y manipularlo a voluntad. Esto es efecto del interés técnico-hegemónico tras el desarrollo de estas ciencias: control y dominación del mundo material.

En las ciencias histórico-hermenéuticas, el propósito de la investiga-

ción no aparece signado de inmediato por un prurito de dominación, sino de comprensión: “es la comprensión de sentido lo que, en lugar de la observación, abre acceso a los hechos” (Habermas, 1999:170). Si bien la *empeiria*, e incluso la experimentación controlada, no están descartadas, lo que caracteriza la investigación histórico-hermenéutica es la interpretación. No cabría pensar en un patrón nomológico para este tipo de trabajo científico, en consideración al carácter social, histórico y cultural que particulariza los hechos sociales. De modo tal que el interés que rige estas ciencias es práctico, y consiste en asumir hermenéuticamente la experiencia histórica para que provea claves significativas para la acción. Puesto que la experiencia histórico-cultural no se repite, los fundamentos para su interpretación deben renovarse, y las claves significativas para la acción presente han de ser siempre innovadoras. “La investigación hermenéutica abre la realidad guiada por el interés de conservar y ampliar la intersubjetividad de una posible comprensión orientadora de la acción” (*Idem*, 171). Este proceder científico no necesariamente hace de las ciencias histórico-hermenéuticas procesos de investigación orientados a la comprensión idiográfica, ya que, por una parte, el modelo teórico que las anima suele ser aquella con-

cepción de la teoría como ejercicio desinteresado, que coloca al teórico en la situación de *theorós* abstraído de la realidad cotidiana y extático en la contemplación de verdades eternas. Tal puede ser la situación del hermeneuta que se abstrae del mundo para interpretarlo. Y por otra parte, conspira contra el interés práctico-comprensivo de estas ciencias la tentación de imitar el método de las ciencias empírico-analíticas, e intentar producir conocimiento nomológico sobre hechos socioculturales, en cuyo caso las ciencias del espíritu asumen el mismo interés técnico-hegemónico de las ciencias naturales.

Finalmente, Habermas considera las ciencias críticas, y su desarrollo orientado por intereses emancipatorios. En principio, constata en este teorizar crítico el mismo interés que oblicuamente motivó la teoría tradicional: la búsqueda de la emancipación. La teoría comenzó su desarrollo como un esfuerzo por emancipar al sujeto de poderes ajenos, inhibidores de sus potencialidades. No obstante, estos poderes fueron asociados a las mismas condiciones subjetivas, en tanto que se los refería inmediatamente a las *pasiones del alma*, que alienaban la lucidez en el pensamiento y la acción. De modo que emanciparse por vía de la teoría tenía que ver con liberarse del po-

der de las pasiones a través de un intelecto riguroso y disciplinado, regulado por normas racionales objetivas. Eventualmente, la capacidad emancipadora y catártica de la razón se evidenció como racionalidad objetiva alienada y alienante con respecto al pensamiento y la acción subjetiva. Por teoría empezó a entenderse esa disciplina ascética que escinde la realidad en dos o más mundos, y asigna aparentemente preeminencia al mundo del espíritu y lo encomienda a dominar el mundo de la materia, y acaba condenando al sujeto -que es y se siente corpóreamente material- a ser dominado por los poderes institucionales erigidos sobre ese modelo teórico.

La emancipación consiste efectivamente en un esfuerzo teórico-práctico por liberarse de todo poder ajeno inhibitor de potencialidades subjetivas. Emanciparse implica negar y superar todo obstáculo para la autoconstitución, y en este sentido, y fundamentalmente, comprender la naturaleza de los obstáculos alienantes e inhibidores. Las ciencias críticas regidas por el interés emancipatorio son aquellas que hacen de la autorreflexión su instrumento específico. A través de la autorreflexión, el sujeto está en posición de ponderar, corregir y apropiarse los resultados de procesos de investigación empírico-analíticos e histórico-

hermenéuticos, considerando en cada caso la diferencia real de los objetos de la investigación, y haciendo depender en cada caso la investigación y sus resultados, del interés emancipatorio, referible a la autoconstitución del sujeto como sujeto social, consciente de su naturaleza comunitaria intersubjetiva, y comprometido en el esfuerzo permanente de liberarse, como sujeto social, de las enajenaciones sobre el pensamiento y la acción, que tiende a imponer una racionalidad objetivada y reificadora.

En la actitud de emancipación, el investigador asume el bagaje teórico de la tradición y lo torna en fundamento de efectiva autoconstitución comunitaria. Todo esto contrasta con un proceder teórico-científico que hace uso acrítico de la razón para modelar mundos paralelos de almas y cosas puras, que asintóticamente tienden a desintegrarse.

CONCLUSIONES

En Habermas, la producción de conocimientos se presenta siempre como actividad orientada y regida por intereses. En contraste, Descartes manifiesta que la teoría debe ser una búsqueda desinteresada de verdades eternas, absolutas, universales y necesarias, un punto de vista que ha fundado la concepción

de las ciencias modernas. Desde la perspectiva de Habermas, en la producción de conocimiento, razón e interés forman unidad; no hay teoría desinteresada, toda vez que la producción de conocimientos está determinada por procesos de reproducción y autoconstitución, es decir, por la necesidad de conservar y mejorar condiciones vitales, al interior de un modelo y proyecto de sociedad. Si un proceso de producción de conocimientos no parte de este principio, eso no significa que opere desinteresadamente, sino que opera sin consciencia de sus intereses, y en el mismo movimiento, ocultando y justificando esos intereses con alguna coartada semejante a la contemplación de verdades eternas. Es decir, se trata de una ciencia no autorreflexiva ni emancipatoria, sino orientada al control, y con tendencia reificante con respecto a su medio y a sus actores. La "ilusión ontológica de la teoría pura" tiene que ver con representarse la teoría como una contemplación desinteresada de verdades eternas. Habermas presenta este ideal como un ideal fallido de emancipación, que implica una forma de autoengaño y alienación.

Habermas clasifica las ciencias con base en el interés que manifiestamente ostentan. Las ciencias empírico-analíticas están regidas por el

interés técnico de control y dominación de procesos y fenómenos, y desde este interés resulta comprensible que se representen sus conocimientos como universales y necesarios: se trata de acometer y manipular una realidad con garantía de éxito en los objetivos. Las ciencias histórico-hermenéuticas están regidas por el interés práctico de dar sentido a la experiencia histórica y cultural del mundo de la vida. Por su naturaleza, estas investigaciones no pretenden universalidad y necesidad, pues parten del principio de la particularidad y contingencia del hecho histórico-cultural. Finalmente, las ciencias críticas están regidas por el interés emancipatorio de lograr una autoconstitución subjetiva-intersubjetiva mediante la autorreflexión de las acciones sociales. Autorreflexión y autoconstitución son principios y fines para el desarrollo de ciencias emancipatorias, que presuponen articulación dialéctica con las ciencias regidas por el interés técnico y el interés práctico, es decir, tal articulación es la condición de posibilidad de una ciencia emancipatoria, autoconstitutiva y no reificante del sujeto.

BIBLIOGRAFÍA

- COTTINGHAM, John (Editor, 1999). *The Cambridge Companion to Descartes*. USA: Cambridge University Press.
- DESCARTES, René (1984a). *Reglas para la dirección del espíritu*. Madrid: Alianza. Trad. Juan Manuel Navarro Cordón (Regulae ad directionem ingenii, 1701).
- (1984b). *Discurso del método*. Madrid: Alianza. Trad. Risieri Frondizi (Discourse de la méthode, 1637).
- (1994). *Tratado de las pasiones*. Barcelona: RBA Ediciones. Trad. Eugenio Frutos (Les passions de l'âme, ou Traité des passions, 1649).
- (1995). *Principios de la filosofía*. Madrid: Alianza. Trad. Guillermo Quintás (Principia philosophiae, 1644).
- (2000). *Meditaciones metafísicas*. Ed. electrónica de la traducción de Vidal Peña.
- GRACIA, Jorge J. E. (Editor, 1998). *Concepciones de la metafísica*. Madrid: Editorial Trotta.
- HABERMAS, Jürgen (1990). *Teoría y praxis*. Estudios de Filosofía Social. Madrid: Editorial Tecnos. Trad. Salvador Más Torres y Carlos Moya Espí (Theorie und Praxis, 1963).
- (1992). *Conocimiento e interés*. Madrid: Editorial Tecnos. Trad. Manuel Jiménez Redondo (Erkenntnis und Interesse, 1968).
- (1999). *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Editorial Tecnos. Trad. Manuel Jiménez Redondo y Manuel Garrido (Technik und Wissenschaft als «Ideologie», 1968).
- REALE, Giovanni y Dario Antiseri (1995). *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Barcelona: Editorial Herder. Trad. Juan Andrés Iglesias.