

¿Qué es la racionalidad instrumental? XV Ateneo de Bioética

Carlos Pose

Doctor por la Universidad Pontificia de Salamanca y Máster por la UCM. Profesor del Dpto. de Humanidades de la Universidad de La Coruña.

Madrid, 22 de mayo de 2014

Los Ateneos son ya una tradición en la Fundación de Ciencias de la Salud. Se vienen organizando con periodicidad anual desde el año 1998, por tanto, desde hace más de quince años. La idea que los viene animando es la de analizar algún tema candente o de gran trascendencia en el campo de la bioética, poniendo en común algunos resultados, de tal modo que su exposición pueda ser de ayuda a aquellos profesionales que, ya con una cierta formación, desean continuar reflexionando sobre las cuestiones propias de las ciencias de la salud, la ética, la política, etc. Por eso, antes que divulgar o educar, se pretende compartir, reflexiva y críticamente, las opiniones de algunos invitados que han venido trabajando e investigando en los últimos años el tema en cuestión.

Este año el XV Ateneo de la Fundación de Ciencias de la Salud ha estado dedicado a una de las expresiones que definen la opción preferencial de las sociedades occidentales: la razón instrumental. En las dos últimas centurias abundan las transposiciones del lenguaje bélico a la actividad civil. La palabra "estrategia", que hoy se aplica a la gestión, tanto a la economía como a las empresas, a la acción política, etc., es en este sentido muy significativa. La filosofía del último siglo, y en especial la llamada "escuela de Francfort", ha llamado la atención sobre este fenómeno, que se ha convertido en una de las características más propias de nuestra época. Por estrategia se entiende la utilización de todos los medios disponibles para alcanzar la meta propuesta o deseada. Ahora bien, esta definición o descripción plantea, inmediatamente, algunas cuestiones. ¿De qué medios se trata? ¿Cabe una diferenciación de medios, o cualquier medio es útil, con tal de que satisfaga el fin deseado? ¿Y qué decir de los fines? ¿Son verdaderos fines, o acaban siendo meras metas, por tanto, otros medios, para alcanzar otras metas? ¿No se habrá olvidado el fin de los fines, algo así como lo que Kant llamaba Reino de los fines, o Aristóteles *eudaimonía*? Estamos, quizá, ante una de las grandes perversiones axiológicas de los últimos tiempos, tan incrustada en nuestra sociedad, que toda la vida política y empresarial, si no toda la vida civil, parece no entenderse a si misma sin esta apelación a la razón estratégica. Afortunadamente, existe otro modo de razonar. Frente a la "racionalidad estratégica", autores como Habermas han hablado de "racionalidad comunicativa", cuyo objetivo es la búsqueda de acuerdos racionales entre todos aquellos que resulten afectados por una norma. Quizá la crisis económica (es decir, la crisis de la escala de valores actual, la crisis de un tipo de racionalidad) que estamos sufriendo nos puede servir para reflexionar nuevamente sobre un problema de tanta trascendencia, que afecta a tanta gente, pues determina no sólo la organización de una sociedad, sino el propio modo de vida privada de sus ciudadanos.

Con la idea de contribuir a aclarar un poco este tema, se ha celebrado en

Madrid el 22 de mayo de 2014 el XV Ateneo dedicado, pues, a la pregunta por la Razón Instrumental (RI). La Primera Mesa del Ateneo, bajo el rótulo “Racionalidad instrumental y racionalidad práctica”, analizó el sentido de la racionalidad estratégica y su estudio por parte de la filosofía del último siglo. Moderada por el profesor Diego Gracia (Presidente de la Fundación de Ciencias de la Salud), en esta primera mesa tomaron la palabra la profesora Adela Cortina (Catedrática de Ética y Filosofía Política de la Universidad de Valencia) con la conferencia titulada “Racionalidad estratégica y racionalidad moral”. A ella siguió una segunda conferencia, esta vez a cargo del profesor Jesús Conill (Catedrático de Filosofía Moral y Política de la Universidad de Valencia), con el título “Genealogía hermenéutica de la racionalidad instrumental. Nietzsche, Heidegger y la época del nihilismo”. Como de costumbre, la Segunda Mesa fue mucho más práctica e inquisitiva, centrada en dos ámbitos científico-técnicos en los que la racionalidad estratégica ha hecho furor: el de la economía (racionalidad económica) y el de la política (racionalidad política) en la sociedad contemporánea. Por eso el escenario de esta Segunda Mesa se expresó a través de una pregunta “¿Qué racionalidad en la era de la técnica?”. Moderada, de nuevo, por el profesor Diego Gracia, intervino el profesor Antonio García-Santesmases (Catedrático de Filosofía Moral y Política de la UNED), con un ponencia sobre “La Razón de Estado”.

Racionalidad instrumental y racionalidad comunicativa

¿Qué es la racionalidad instrumental, también llamada racionalidad estratégica? ¿De dónde viene? ¿Cómo se ha formado? ¿Cuáles son sus consecuencias? Dña. Adela Cortina comenzó su intervención tratando de responder a todas estas cuestiones. Más allá de las diferencias, antiguas, entre *poiesis* y *praxis*, entre *phronesis* y *techne*, entre imperativo categórico e hipotético, etc., es de justicia – afirmó – empezar con los autores que acuñaron la expresión “racionalidad estratégica”. Se trata de la primera generación de la escuela de Francfort, un grupo de intelectuales no tanto preocupados por la situación política de la Alemania de la época (República de Weimar), como por la reflexión intelectual como antesala de la acción. Iniciaron su andadura a partir de la creación del Instituto para la Investigación Social en 1923. Aunque el Instituto fue frecuentado por muchos autores de gran reputación, los miembros principales de esta primera generación fueron Horkheimer, Adorno y Marcuse. Y lo que se propusieron, continuando la labor de Marx y Engels, fue promover la crítica de la sociedad existente. Se trataba, no obstante, de una teoría “crítica”, capaz de sacar a la luz la contradicción fundamental de la sociedad capitalista. Como la sociedad capitalista tiene a su base una teoría económico-política, la teoría crítica fue, fundamentalmente, una crítica de la economía política. Cuando Hitler subió al poder – recordó Dña Adela Cortina –, dado que la mayoría de los miembros de la escuela de Francfort eran judíos, y además marxistas, se vieron obligados a exiliarse, primero a Ginebra, luego a París y finalmente a Nueva York. A pesar de los desplazamientos, allí siguieron con su labor, si bien se dieron cuenta de que necesitaban ampliar la teoría crítica de la sociedad capitalista a la sociedad comunista (un capitalismo de Estado). Después de la Segunda Guerra Mundial Marcuse continuó en EE.UU, mientras que Adorno y Horkheimer regresaron a Francfort. Tiene interés saber que en 1950 renació el Instituto para la Investigación Social, puesto que en él sobresalió el filósofo del que acabo hablando Dña Adela Cortina, Jürgen Habermas.

Con la publicación de *Dialéctica de la Ilustración* (Adorno y Horkheimer) y *El*

*eclíps*e de la razón instrumental (Horkheimer) – continuó Dña. Adela Cortina – se sustanció la idea de que la sociedad occidental comenzó su declive en su propio proceso de modernización e ilustración, que estos autores extienden más allá de la llamada Ilustración (pues entienden por Ilustración, no la época de las luces, sino el trayecto recorrido por la razón que, desde la antigüedad, ha tratado de racionalizar el mundo convirtiéndolo en algo manipulable y objeto de dominación). En todo este tiempo ha habido un litigio, una “dialéctica” entre dos tipos de racionalidad, la “subjetiva” – que Horkheimer llamará precisamente, “razón instrumental” y “razón formal”, Adorno, “razón identificadora”, Marcuse, “unidimensional”, y Habermas, finalmente, “racionalidad instrumental y estratégica” – y la racionalidad objetiva. La meta de la racionalidad subjetiva – aseguró Dña. Adela Cortina – es la autoconservación, en el sentido de que “está dispuesta a todo con tal de alcanzar sus metas”. Es así una racionalidad técnica o instrumental, de control de medios en favor de fines deseados o queridos. La razón objetiva, por el contrario, ha tratado de desentrañar la realidad. Sin embargo, en los últimos tiempos ha triunfado la racionalidad instrumental. Lo que importa no es la verdad de las teorías sino su funcionamiento. La racionalidad es puramente racionalidad instrumental porque únicamente es capaz de individualizar, construir o perfeccionar los instrumentos o medios adecuados al logro de metas o fines preestablecidos. Y esto que parecía ser un medio de liberación, se ha convertido en una esclavitud. La cuestión – precisó Dña. Adela Cortina – es que si hay una única racionalidad triunfante, no se sabe cómo practicar la crítica a la racionalidad instrumental desde la misma racionalidad instrumental. Esta es una labor inviable para una crítica de la sociedad. La prueba está en que la racionalidad instrumental desembocó, como una de sus consecuencias, en el holocausto, una situación en la que nadie se pregunta por las metas, sino por los medios más eficaces para alcanzar los fines deseados. El problema es, pues, cómo superar la racionalidad instrumental.

Para explicar más ampliamente el contexto filosófico y sociológico de la época, Dña. Adela Cortina introdujo la figura de Max Weber. Como es sabido, Weber distinguió cuatro tipos de acción social: la acción social con arreglo a fines (o acción teleológica), la acción social con arreglo a valores (o acción axiológica), la acción afectiva y la acción tradicional. Como las dos últimas no son acciones racionales, Dña. Adela Cortina se centró en las dos primeras. La acción teleológica es la que lleva a cabo un sujeto pensando en un fin, pensando, por lo tanto, en la realización de sus propias metas. La acción axiológica es la del sujeto que es fiel a un valor, independientemente de las consecuencias. Visto así, el mayor grado de racionalidad, según Weber, lo posee la acción teleológica, porque permite calcular las consecuencias de la acción, comprobables objetivamente, etc. La acción axiológica tiene menor racionalidad, porque es cada sujeto el que tiene que probar en sí mismo, en su experiencia personal, qué valor es superior. No hay modo de comprobar objetivamente qué valor posee más rango. Como es obvio, con acción axiológica Weber se está refiriendo a Kant, cuando dice que hay acciones que valen por sí mismas, pero también está pensando en todos aquellos que no se apean de un valor, caiga quien caiga. Es el caso, a veces, de grupos pacifistas, etc., etc. En este tipo de racionalidad, no hay modo de ponerse de acuerdo. Por eso piensa Weber que el mayor grado de racionalidad lo posee la acción teleológica. Y Weber también considera que esta racionalidad es la que ha triunfado. La imagen del mundo con valores es la que ha ido retrocediendo. Al final – concluyó Dña. Adela Cortina en este punto – viene la conocida afirmación de Weber de que cuando se habla de valores, lo

único que cabe es que cada uno los elija por sí mismo.

En consecuencia, este somero análisis – afirmó Dña. Adela Cortina – nos descubre una razón instrumental o teleológica triunfante que impide una crítica de sí misma. Y la cuestión es si es posible encontrar alguna salida que permita criticar la racionalidad estratégica.

El objetivo de la segunda escuela de Francfort – continuó Dña. Adela Cortina – es precisamente éste: encontrar una racionalidad que nos permita criticar la racionalidad estratégica. El autor que la descubre es, sobre todo, Jürgen Habermas. Marx y Weber habían hablado de la razón subjetiva y objetiva, pero no pensaron en la razón intersubjetiva. Para decirlo resumidamente, los seres humanos no son meras “fuerzas” productivas, sino que también entablan “relaciones” de producción, es decir, hay intersubjetividad entre ellos. En este sentido, Weber no tuvo en cuenta cómo se coordinan o relacionan los sujetos. Tampoco los representantes de la primera generación han podido hallar una salida al problema planteado, porque se han movido en la filosofía de la conciencia como era tradicional. Desde una filosofía del lenguaje, tras el giro lingüístico producido en el siglo XX, ya es posible. Y ahí se sitúa precisamente Habermas. No se trata tan sólo de producir, sino de hacer proyectos conjuntamente, dialogando, comunicando...

La filosofía de Habermas – expuso Dña. Adela Cortina – se puede dividir en dos etapas. Una, la representada por *Conocimiento e interés* (1968), y otra, la representada por *Teoría de la acción comunicativa* (1981). En la primera, buscando la especificidad de las ciencias sociales, distingue tres tipos de saberes. Los saberes empíricos-analíticos (empíricos, en tanto que sus resultados están sometidos a un proceso de experimentación y verificación, y analíticos, debido a la formalización lógico-matemática de las teorías hipotético-deductivas) poseen un interés técnico. Los saberes histórico-hermenéuticos, orientados al mantenimiento y extensión de una intersubjetividad y comprensión entre los seres humanos, tienen un interés práctico. Finalmente hay un tercer tipo de saberes, los saberes de las ciencias críticas (crítica de las ideologías, psicoanálisis, etc.), que tienen un interés emancipatorio. Esta es la propuesta de Habermas, habida cuenta de que se trata de saberes en los que coincide al fin conocimiento e interés en la intención de realizar la racionalidad comunicativa de la interacción.

En la segunda etapa – continuó Dña. Adela Cortina – Habermas entra en el análisis profundo de la acción social desde la teoría de la acción comunicativa. La acción comunicativa no puede ser comprendida más que en el interior de una construcción tipológica que entrecruza las acciones con las situaciones. Esto le permite distinguir tres tipos de actividades: la actividad instrumental, que entrecruza las acciones orientadas al éxito con situaciones no sociales; la actividad estratégica, que entrecruza las acciones orientadas al éxito con situaciones sociales; y la acción comunicativa, que cruza las acciones orientadas a la comprensión interpersonal con situaciones sociales. Tanto la actividad instrumental como la actividad estratégica corresponden a lo que anteriormente hemos llamado acción racional. La diferencia entre una y otra estriba en que mientras la actividad instrumental está regida por reglas de acción técnica (o no social), la actividad estratégica lo está por reglas de elección racional (o social). Se puede evaluar su eficiencia (coste/beneficio) por la influencia que ejercen sobre las decisiones de otro individuo racional (teoría de la

decisión racional, teoría de juegos, etc.). En cambio, la acción comunicativa está regida por otro tipo de racionalidad, la llamada racionalidad comunicativa, que no busca ejercer una influencia, sino un entendimiento o comprensión interpersonal, para interpretar colectivamente las situaciones y llegar a un acuerdo mutuo sobre los planes de acción. No es que aquí no haya metas, objetivos, deseos, etc. Tal y como precisó Dña. Adela Cortina, de lo que se trata es de que los interlocutores, sin renunciar a todas esas cosas, traten de organizar los problemas sociales, los problemas que va generando el propio gobierno colectivo y vital, a través del entendimiento mutuo. En este sentido, se trata de algo completamente opuesto a la instrumentalización.

¿Qué hay que hacer, pues, con la racionalidad comunicativa – se preguntó Dña. Adela Cortina, ya para concluir? “Lo que nos ha pasado con las sociedades del capital es que la racionalidad estratégica, que tiene su lugar en economía y política, ha colonizado todo lo demás: el mundo económico, político y vital. Nos tratamos unos a otros como instrumentos. La solución sería conseguir que la racionalidad comunicativa, la intersubjetividad, sea la que vaya fortaleciéndose en el mundo vital, y de ahí al mundo político y económico. Todos tienen que organizarse comunicativamente.”

La crítica genealógico-hermenéutica a la racionalidad instrumental

Hay otra corriente, menos sociológica y más metafísica, que también ha hecho balance y crítica de la deriva de la cultura occidental. Es una corriente que puede situarse en las personas de Nietzsche o de Heidegger, por mencionar a dos de los máximos representantes. De su análisis se ocupó D. Jesús Conill con la segunda ponencia.

En principio parecía tratarse de un complemento de la primera ponencia en el sentido de intentar poner al descubierto, igualmente, las consecuencias de la opción preferencial por la racionalidad instrumental. Pero eso fue todo, porque a partir de aquí las diferencias comenzaron en el planteamiento mismo del problema. D. Jesús Conill no sólo analizó el problema del ocaso de la cultura occidental desde un punto de vista más filosófico, como corresponde a cualquier tratamiento de los autores mencionados, que además se expresan con una terminología difícil, rebuscada, llena de tecnicismos, sino que cuestionó la pregunta misma por la racionalidad instrumental. “¿Qué es la racionalidad instrumental? Ya no es qué es, sino qué significa.” D. Jesús Conill entró así en un nuevo análisis de la racionalidad occidental, subrayando, por un lado, el mundo de las interpretaciones, de la hermenéutica, y por otro, la importancia de los contextos interpretativos. Lo cual le dio pie a explicar el largo y oscuro título de su ponencia (“Genealogía hermenéutica de la racionalidad instrumental. Nietzsche, Heidegger y la época del nihilismo”): “‘Genealogía hermenéutica’ es como se llama la otra crítica, y el contexto es la época del ‘nihilismo’, porque va a desenmascarar, hacer ver que, por esa victoria de la razón instrumental, en el fondo hay nihilismo. Lo estamos viviendo, es lo que nos pasa; estamos viviendo en el nihilismo.” Fueron los dos aspectos que acotó el ponente para su exposición.

¿Qué significa exactamente “Genealogía hermenéutica” – expresión acuñada por D. Jesús Conill? Es un tipo de crítica distinta a la crítica moderna. La crítica genealógica no es la reflexión sobre las posibilidades y límites de nuestra razón o

entendimiento. Esa crítica es insuficiente. Hay que ir al fondo, al proceso de gestación de las cosas, buscando los orígenes. En vez de descalificar, hay que cualificar adecuadamente. ¿Cómo? No se trata de cosificar, entificar u objetivar, como ha sido tan frecuente, sino de comprender el sentido. Descubrir la dimensión de sentido es el objetivo de la “Genealogía hermenéutica”. Es desde aquí como cabe preguntarse por el sentido de la racionalidad instrumental.

Aclarado el nuevo planteamiento, o el nuevo procedimiento metodológico de la nueva perspectiva crítica, D. Jesús Conill avanzó las respuestas dadas, primero, por Nietzsche, y después, por Heidegger. El caso de Nietzsche es extraordinario. Se ve a sí mismo como el médico que hace el diagnóstico, el pronóstico y el tratamiento de la cultura occidental (figura del filósofo-médico), y por ello se sitúa más allá de la cultura de su tiempo. “Quien puede ver los defectos de la cultura es que está más allá de la cultura” (transculturidad). Nietzsche cree que la liberación que forjó la modernidad es una falsa liberación. La liberación (o libertad) no es haber alcanzado la verdad, el bienestar... Todos esos son valores que se creían supremos, primarios e incondicionados. Detrás de los valores de la cultura occidental no sólo hay intereses (Scheler, Apel, Habermas), sino otras cosas. Detrás de la verdad, la eficiencia, la objetividad, etc. está la voluntad de poder. “¿Por qué la verdad es más importante que la no verdad – se preguntó D. Jesús Conill, en su exposición de Nietzsche? Eso depende de otro nivel. Luego la verdad no es una instancia incondicionada. Lo mismo la objetividad, la felicidad, el bienestar”. Los valores supremos, que parecían intocables, se han quedado al descubierto en esta crítica, porque no responden a los instintos que hay detrás: la voluntad de poder. Por eso la época actual es el acontecer de algo: el nihilismo. La época del nihilismo – insistió D. Jesús Conill – es el trasfondo de la crítica a la razón instrumental, la época de la devaluación de esos valores que creíamos intocables. “Somos pragmáticos por fuera, nihilistas por dentro”. Ya no nos creemos esos valores, la verdad, la objetividad, la felicidad, etc. La vida ya no se hace con esos valores. La expresión radical de la devaluación de los valores tradicionales es que “Dios ha muerto”. Y quien dice Dios dice Estado, razón pura, etc. En consecuencia, vivimos una época de nihilismo, porque los valores tradicionales más altos han caído, y por eso se impone una nueva valoración (transvaloración), una nueva época, un nuevo hombre (superhombre, o como prefería Ortega, sobrehombre).

En cuanto a Heidegger, D. Jesús Conill señaló, muy brevemente, cómo para este autor la interpretación de Nietzsche es insuficiente. Heidegger piensa que Nietzsche todavía vive en la época del nihilismo, porque piensa en el lenguaje de los valores. El hecho fundamental de la voluntad de poder es que piensa en términos de valores. Y los valores han hecho ocultar el ser. La experiencia del ser ha sido obnubilada, incluso por Nietzsche, porque el ser es pensado como valor. Heidegger pretende abrirnos a una nueva experiencia, a un pensar que no esté larvado por las experiencias del valor. Hay que escuchar el ser. Hay que dejar ser al ser. Y eso se consigue por dos vías. La primera, bien conocida, es la vía de la poesía. La otra vía consiste en la apertura a lo sagrado. Ya no escuchamos al ser si no nos abrimos a lo sagrado.

Tras estas dos intervenciones, la de Dña Adela Cortina y la de D. Jesús Conill, se cerró la Primera Mesa con unas palabras del moderador de la misma, D. Diego Gracia. A modo de conclusión afirmó que queda claro que Europa ha vivido en unos valores que entran en crisis a mediados del siglo XIX. La expresión Dios ha muerto

culmina todo ese periodo. El problema es qué sucede cuando somos capaces de criticar toda una cultura, y no tenemos una alternativa. Eso es el nihilismo. La técnica en Heidegger (que es la versión de la razón instrumental de la escuela de Francfort) se ha desarrollado tanto que ha ocultado otros valores. “Tanto vales cuanto estés dispuesto a pagar por ello”, “sólo el necio confunda valor y precio” “la salud no tiene precio”, “los intangibles”, “el cariño verdadero no se compra ni se vende” y tantas otras expresiones, ¿qué significan? Da la sensación de que hay cosas que están más allá de la razón instrumental, por más que ésta sea la que monopoliza casi toda la vida de las sociedades occidentales.

La racionalidad instrumental en la vida política

La Segunda Mesa fue de carácter más práctico, y además dio lugar a un amplio debate sobre el conjunto de cuestiones planteadas a lo largo de la mañana. La ponencia estuvo a cargo de un filósofo y un militante político, D. Antonio García-Santesmases. Precisamente, por su militancia política, como se subrayó en su presentación, su tema fue el análisis de la racionalidad en el campo de la actividad política, centrándose, sobre todo, en el influjo de la historia, de la sociedad y de la ciudadanía en el pensamiento del filósofo y sociólogo ya aludido en la primera intervención, Jürgen Habermas, y a la inversa, cómo el pensamiento de este autor influye en la política actual, empezando por la política alemana. Apoyándose, pues, en la primera intervención, en el origen de la primera escuela de Francfort con la creación del Instituto para la investigación social (1923) y yendo incluso un poco más atrás, se preguntó qué significó el año 1914. Ese año plantea el problema en el que estamos en la actualidad, en el que está Habermas a partir de 1989: cómo interpretar el siglo XX, no sólo de la historia alemana, sino de la historia europea, qué queda de la ilustración en occidente, etc. Hay historiadores que consideran que hay un largo siglo XIX, y que el siglo XX comienza en 1914 y llega hasta 1989, año de la caída del muro de Berlín. La pregunta es pues por qué 1914, por qué ese largo siglo XIX. La clave está en las tres grandes posiciones políticas que sobresalen y se confrontan en ese momento: la de Eduard Bernstein (la posición de que el partido tiene que ser una institución democrática que asuma lo mejor del liberalismo), la de Karl Kautsky (la posición de mantener el marxismo, en la idea de que hay que llegar a una acumulación de fuerzas de producción hasta alcanzar el poder) y la de Rosa Luxemburg (la posición de un sindicalismo revolucionario). Tiene interés subrayar la posición de Bernstein, porque pensaba que el siglo XX iba a ser un siglo pacífico, fundándose en la democratización del partido y, por tanto, en la expansión convincente del liberalismo. Las cosas no fueron por ahí; más bien todo lo contrario. Acontecimientos de orden social y político desencadenaron en la Tercera Internacional, la Revolución de Octubre (Revolución bolchevique), etc. Ante ese panorama, en el que se van definiendo posiciones y sucediendo ciertos acontecimientos, un grupo de intelectuales, que constituirá la primera generación de la escuela de Francfort, se ve impelido a reflexionar. En todos los teóricos de la escuela comienza un debate sobre cómo unas instituciones democrático-políticas y democrático-representativas, con la subida al poder (democráticamente) del nacional-socialismo son eliminadas, objetivándose, además, el problema de la crisis económica, social y política en el pueblo judío. De hecho, esto es lo que provoca que casi todos los miembros de la escuela de Francfort tuvieran que marcharse de Alemania. ¿En qué medida – se preguntó D. Antonio García-Santesmases – va a influir esta situación en la perspectiva que van a adoptar los

francfortianos? No se ven identificados ni con la sociedad de su país, que ha dado lugar al nacional-socialismo, ni con la sociedad comunista, pero tampoco con la sociedad americana que los acoge. Y este es un punto crucial. El tema de la racionalidad instrumental está vinculado a esta experiencia; no sólo al acontecimiento más dramático de la época, el holocausto, sino al modelo social que se crea con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial. Cuando algunos miembros de la escuela de Francfort retornan a Alemania (Adorno, Horkheimer), se encuentran con una sociedad próspera económicamente, pero que no quiere hacer ajuste de cuentas con el pasado. Ven, por ejemplo, cómo la gran figura filosófica sigue siendo Heidegger, que no se ha arrepentido, que no ha hecho el ajuste de cuentas, que no ha planteado la culpa como Jaspers, etc. Pues bien, esto influye decisivamente en el joven Habermas. Es significativo – señaló D. Antonio García-Santesmases – que el primer artículo de Habermas sea una crítica a Heidegger. Nadie se plantea un debate sobre los fines de la vida humana, sino únicamente sobre los medios (racionalidad instrumental). Ni se hace cuestión de la política interna de Alemania, ni tampoco de la política externa. Y esto es lo que lleva a que a partir de los años 60 se vaya formando un movimiento estudiantil que rompe con la generación anterior. Es el momento en que irrumpe con fuerza Habermas. Por un lado, él había vivido la experiencia de sus maestros, pero veía que no tenían el predicamento de los grandes filósofos como Heidegger que, sin embargo, no había saldado cuentas con su pasado. Y, por otro lado, ve con preocupación cómo el movimiento estudiantil, con su explosión contestataria, puede poner en cuestión la propia democracia. El libro de Habermas, *Perfiles filosófico-políticos* – comentó D. Antonio García-Santesmases – hay que leerlo en este contexto, porque es donde va reconstruyendo qué debe a sus maestros, Adorno, Horkheimer, Hannah Arendt y, sobre todo, la conversación que tiene con Marcuse. Habermas no acepta el punto de vista de Marcuse, que interpreta como una desvalorización de las instituciones democráticas que no quiere avalar. Desde ahí Habermas plantea qué idea de democracia debemos rescatar que permita una argumentación consistente, lo que le llevará al desarrollo de la teoría de la acción comunicativa. Pero el punto que pretendió fijar en la intervención D. Antonio García-Santesmases, fue la conexión de Habermas con el grupo primero de la escuela de Francfort que se vio desplazado de la cultura de masas americana, que vivía con enorme crítica los acontecimientos rusos, y que vive en una sociedad avanzada, de posguerra, con la que no se siente identificado porque no ha habido un ajuste de cuentas con el pasado, etc.

En Habermas hay un periodo que D. Antonio García-Santesmases situó a partir del 68 y que puede llegar hasta el 89, en el que se hace cargo de la experiencia estudiantil, periodo que ve con nuevos peligros, de apatía por la política, de desvalorización de la democracia, de conformidad con la realidad existente, etc. Y con la nueva generación surge la necesidad de ir más allá del economicismo, del tecnicismo, de la racionalidad instrumental, etc. Y al llegar a 1989 hay que detenerse, para ver cómo interpreta Habermas el debate, que ya había iniciado antes, sobre la unificación alemana, la caída del muro de Berlín. Se da cuenta de que resurge el nacionalismo alemán. Habermas se da cuenta de que no se puede olvidar el pasado histórico, no se puede interpretar el nacional-socialismo como un mero episodio, un mal menor como respuesta a una mala situación previa, etc. Por tanto, frente a la borrosidad progresiva de la historia reciente de Alemania, Habermas batalla intelectualmente para que la experiencia que ha llevado al nacional-socialismo, etc. no se olvide. Hay que reconstruir, no volver al pasado, a los nacionalismos, etc., peligro

que acecha – insistió D. Antonio García-Santesmases – con la caída del muro de Berlín. Todo esto se visualiza en distintos artículos de Habermas, especialmente a propósito del debate sobre la constitución europea. Surgen, por un lado, movimientos populistas, nacionalistas, patrióticos, etc. que frenan la constitución europea, y, por otro lado, la propia construcción europea deja fuera derechos que se consideraban fundamentales desde la Segunda Guerra Mundial, básicamente derechos sociales. Habermas, en esta tesitura, plantea un proyecto global, más allá de la pura eficiencia, pura productividad, etc. La cuestión en que todo este debate está muy mediatizado por las emociones. Por eso Habermas plantea que Europa tiene que proponerse un proyecto que supere los nacionalismos. ¿Es posible? Es difícil. La solución pasa por el debate sobre qué es Europa, o qué queremos que sea Europa.

¿Qué nos dice todo esto sobre la racionalidad política? El político, sin duda, tiene que atender a cuestiones de economía, fiscalidad, eficiencia, productividad, etc. También a la promoción de los derechos sociales. Pero tiene que atender – ha concluido D. Antonio García-Santesmases – a la memoria colectiva, para no olvidar lo que ha sido nuestro pasado, y también para plantear problemas identitarios (de dónde venimos, a dónde vamos, que queremos ser, etc). Lo que ocurre es que, debido a la necesidad fáctica de vínculo de las personas (nación, región, grupo, cultura, etc.), la racionalidad política acaba identificándose también con la persuasión.

A la intervención de D. Antonio García-Santesmases siguió un largo debate en el que participaron varios asistentes al evento. Quizá lo más recurrente fue la pregunta por los límites de la racionalidad instrumental, o lo que es lo mismo, la pregunta por la esperanza. Aunque las respuestas fueron varias por parte de los ponentes, todas acabaron confluyendo en que la vida política no puede contentarse con la pura racionalidad instrumental, sino que tiene que echar mano de continuo de la racionalidad comunicativa o práctica a través de la creación de opinión pública. La esperanza está, por lo tanto, no en la gran política, sino en la educación y formación de toda la sociedad.