

Razón instrumental, razón moral

Instrumental reason, moral reason

Adela Cortina

Catedrática de Ética y Filosofía Política. Universidad de Valencia

Resumen

Este artículo tiene por objeto analizar el recorrido de la Escuela de Fráncfort desde su constitución como Teoría Crítica de la razón instrumental hasta la identificación de una nueva forma de racionalidad, la racionalidad comunicativa. La primera generación de francfortianos identifica el fracaso de la Ilustración con el triunfo de la razón subjetiva e instrumental (Horkheimer), con la razón subjetiva e identificadora (Adorno), con la razón unidimensional (Marcuse), etc. Sin embargo, Jürgen Habermas, principal representante de la segunda generación de la Escuela de Fráncfort, entenderá que la primera generación no pudo ofrecer una idea de racionalidad capaz de criticar la racionalidad instrumental porque estaba presa todavía del marco de una filosofía de la conciencia. Por eso, apoyándose en la filosofía del lenguaje, sacará a la luz un tipo de racionalidad de la acción, no sólo instrumental, sino también una racionalidad comunicativa, es decir, no meramente subjetiva, pero tampoco objetiva, sino *intersubjetiva*. La articulación política de racionalidad comunicativa y estratégica tomará la forma de una democracia deliberativa que insiste en la necesidad de deliberación pública, en el fortalecimiento de redes sociales dialógicas y en la conexión entre las deliberaciones ciudadanas y las del Parlamento.

Palabras clave: Escuela de Fráncfort. Habermas. Razón instrumental. Razón comunicativa. Razón moral. Democracia deliberativa.

Abstract

This paper focuses on the Frankfurt School's evolution from the formulation of the Critical Theory of the instrumental rationality to the identification a new form of rationality, the communicative rationality. The first generation identified the failure of the Enlightenment with the triumph of subjective and instrumental reason (Horkheimer), or the subjective and identifying reason (Adorno), or the one-dimensional reason (Marcuse), etc. However, Jürgen Habermas, the main representative of the second generation of the Frankfurt School, understood that the first generation couldn't offer an idea of rationality able to criticize the instrumental rationality, because it was still depending on the context of the modern philosophy of subjectivity. On the contrary, according to the new language's philosophy, Habermas try to bring to light a new type of rationality of human action, which is not only instrumental but also a communicative rationality; neither subjective nor objective, but intersubjective. The political combination of communicative and strategic rationality takes the form of a deliberative democracy that emphasizes the need of public deliberation, strengthening the social dialogic networks and the connection between the Parliamentary and the citizen's deliberations.

Keywords: School of Franckfut. Habermas. Instrumental reason. Communicative reason. Moral reason. Deliberative democracy.

1. Crítica de la razón instrumental

El deseo de investigar cuándo nacen las expresiones “razón instrumental” y “racionalidad instrumental” nos lleva de la mano a los miembros de la primera generación de la Escuela de Fráncfort, esa escuela que nació en esta ciudad en el primer tercio del siglo XX en torno al *Institut für Sozialforschung*, inaugurado oficialmente el 2 de febrero de 1923. La Escuela se inscribía explícitamente en la tradición de la crítica de la ideología, que había surgido en Alemania a mediados del siglo XIX con la obra de Marx y Engels. La filosofía constituía en Alemania la forma más avanzada de conciencia crítica y, por lo tanto, una teoría que pretendiera transformar el orden existente había de ser filosófica; pero como la naturaleza de la estructura social burguesa es económica, no se trataba ya de hacer una crítica de la razón pura, sino de llevar a cabo una crítica de la ideología, entendida como crítica de la economía política, en la línea de Marx y Engels.

En aquella primera etapa de la Escuela de Fráncfort trabajaron conjuntamente un amplio y selecto grupo de intelectuales, comprometidos socialmente, aunque no políticamente, que hicieron suyo el propósito de la interdisciplinariedad: era necesario recurrir a cuantas aportaciones de las ciencias sociales, las artes y las humanidades pudieran ayudar a bosquejar una Teoría Crítica de la Sociedad, capaz de presentar un diagnóstico de los males presentes y también orientaciones para la acción futura, aunque no utópica.

Los autores más conocidos de la Escuela de aquel tiempo son sin duda Max Horkheimer, Theodor W. Adorno y Herbert Marcuse, pero en torno a ella trabajaron intelectuales tan acreditados como Hannah Arendt, Walter Benjamin, Erich Fromm, Ernst Bloch o Paul Tillich. El primer órgano de expresión del grupo fue el *Grünbergs Archiv*, sustituido a partir de 1932 por la *Zeitschrift für Sozialforschung*. El nacimiento de la Escuela coincidió, no por casualidad, con el ascenso al poder del Nacionalsocialismo, y se vio obligada a trasladarse a París primero y más tarde a Estados Unidos, para regresar de nuevo a Fráncfort.

Sin embargo, lo que importa sobre todo a esta contribución es que a partir de los años cuarenta los francfortianos van apreciando que lo que Lukács había llamado la “reificación” no sólo se produce en las sociedades capitalistas, sino también en las socialistas. La reificación es una forma de alienación, que consiste en la transformación de propiedades, relaciones y acciones humanas en propiedades, relaciones y acciones de cosas que se independizan del hombre y rigen su vida. Consiste también en el proceso y resultado de convertir a los hombres en cosas.

Y si esta cosificación se produce tanto en las sociedades burguesas como en las socialistas, entienden los francfortianos que la clave debe encontrarse en el proceso de modernización misma, en el tipo de razón sobre el que se asienta la sociedad industrializada, en el hecho de que haya sido la llamada “razón instrumental” la que ha presidido y preside el desarrollo de la historia occidental, tanto en las sociedades capitalistas como en las socialistas.

En esto es en lo que ha consistido la dialéctica de la Ilustración, en que la razón, que parecía estar al servicio de la liberación, ha ido destruyendo la naturaleza externa y reprimiendo la interna, produciendo una doble alienación del hombre.

Los francfortianos identifican el fracaso de la Ilustración con el triunfo de la razón subjetiva e instrumental (Horkheimer), con la razón subjetiva e identificadora (Adorno), con la razón unidimensional (Marcuse), con la racionalidad instrumental y estratégica (Habermas). La razón subjetiva – como dirá Horkheimer – es la capacidad de calcular probabilidades y de adecuar los medios a un fin dado, pero si ésta es la razón que ha triunfado, entonces no hay ninguna meta racional en sí misma.

En la primera etapa de la Escuela de Fráncfort trabajaron conjuntamente un amplio y selecto grupo de intelectuales que comprometidos socialmente, aunque no políticamente, hicieron suyo el propósito de la interdisciplinariedad.

La razón subjetiva tiende a la autoconservación y, persiguiendo esa meta, convierte todo en medios a su servicio. La razón objetiva, por su parte, se ocupa de los fines últimos y del bien humano. La crítica de la razón ilustrada ha consistido en la crítica recíproca de las dos formas de razón, cada una de las cuales por sí sola, cuando se exagera, tiene resultados tan perversos como la acomodación en el primer caso y el totalitarismo en el segundo. Pero el triunfo de la razón subjetiva, instrumental, ha borrado del horizonte la idea de fines y metas últimos, se ha producido ese eclipse de la razón, que dará título al libro publicado por Horkheimer en inglés en 1947, *Eclipse of Reason*. El libro apareció más tarde en alemán con el expresivo título *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (1967). La Teoría Crítica de la Sociedad se convierte entonces en una teoría crítica de la razón instrumental, de esa razón técnica que ha eclipsado a la razón objetiva. De ahí que afirme Horkheimer:

El hecho de percibir – y de aceptar dentro de sí – ideas eternas que sirvieran al hombre como metas era llamado, desde hace mucho tiempo, razón.

Hoy, sin embargo, se considera que la tarea, e incluso la verdadera esencia de la razón, consiste en hallar medios para lograr los objetivos propuestos en cada caso. Los objetivos que, una vez alcanzados, no se convierten ellos mismos en medios, son considerados como supersticiones (Horkheimer, 1969: 7).

Cuando se concibió la idea de razón – piensan los francfortianos –, ésta había de cumplir mucho más que una mera regulación de la relación entre medios y fines: se la consideraba como el instrumento para comprender los fines, para determinarlos. Sócrates luchaba contra la razón subjetiva, formalista de los sofistas, a favor de una razón objetiva, capaz de hacerse cargo de los fines últimos. Pero los filósofos de la Ilustración atacaron a la religión en nombre de la razón y acabaron venciendo a la metafísica y al concepto objetivo de razón. La Ilustración disolvió la idea de razón objetiva.

Los francfortianos identifican el fracaso de la Ilustración con el triunfo de la razón subjetiva e instrumental (Horkheimer), con la razón subjetiva e identificadora (Adorno), con la razón unidimensional (Marcuse), con la racionalidad instrumental (Habermas).

El triunfo de la razón subjetivo-instrumental supone el triunfo de la razón formal y la derrota de la razón sustancial, que señalaba contenidos como valiosos. Ese triunfo tiene consecuencias de envergadura para el mundo industrializado: la imposibilidad de juzgar racionalmente la realidad social, la reificación de las relaciones humanas, el ocaso del individuo, los hombres ya no son sujetos de la historia, sino objetos de un sujeto

El triunfo de la razón instrumental, que hace imposible argumentar racionalmente sobre fines últimos, ha llevado al puesto más elevado en el pódium de la racionalidad a lo que Aristóteles consideraba como racionalidad de la *poíesis*, de la producción, que necesita de la virtud de la *tékne*, la técnica, para ejercerse bien, mientras que ha caído de ese pódium la racionalidad de la *práxis*, que precisa para ejercerse bien la virtud de la *phrónesis*, la prudencia.

elíptico que los trata como medios, la democracia resulta irracional, porque no se puede hablar de una sustancia espiritual o de una conciencia moral supuestas en todos los hombres. El pragmatismo y el positivismo impregnan la cultura de masas. Es imposible llevar a cabo una crítica de la razón instrumental desde la razón instrumental, es imposible la crítica de la ideología (Cortina, 1986: 85 y ss.).

2. Max Weber: La racionalidad teleológica

El concepto francfortiano de racionalidad instrumental está muy cercano al concepto weberiano de racionalidad teleológica⁽¹⁾. En efecto, al estudiar en *Economía y Sociedad* el proceso de modernización occidental como un progreso en la racionalización, Max Weber se refiere a la racionalidad de la acción, no ya a una facultad humana llamada “razón”, y distingue entre cuatro tipos de acción, que gozan de distinto tipo de racionalidad: 1) La acción racional teleológica, que persigue fines teniendo en cuenta como medios para alcanzarlos las expectativas de comportamiento de los objetos del mundo exterior y de los otros hombres y que valora las consecuencias que se siguen de las decisiones. 2) La acción racional-axiológica, determinada por la creencia consciente en el valor propio (sea ético, estético, religioso o de otro tipo) de un comportamiento determinado, sin tener en cuenta el éxito que pueda lograrse (sin atender a las consecuencias). 3) La acción afectiva, determinada sobre todo emocionalmente por afectos y estados sentimentales. 4) La acción tradicional, determinada por una costumbre arraigada (Weber, 1944).

Dado que la acción racional-teleológica tiene en cuenta medios, fines, valores y consecuencias, su grado de racionalidad es mayor que el de los restantes tipos de acción, porque es posible comprobar su objetividad al comparar los medios utilizados con las consecuencias que se siguen. En cuanto a la acción racional-axiológica, Weber entiende que goza de un menor grado de racionalidad porque no puede valorar los medios al no tener en cuenta las consecuencias. En realidad Weber está pensando como ejemplo de este tipo de racionalidad en la filosofía práctica de Kant y en las posiciones de los protestantes de su tiempo.

A juicio de Weber, la evolución de Occidente consiste en un proceso de racionalización, que refleja el progreso de la racionalidad medios-fines, es decir, de la racionalidad teleológica, que se va extendiendo a la economía y a la burocracia, pero también a los restantes sectores del sistema socio-cultural. Hasta el punto de que “racionalizar” significa aplicar los medios más adecuados a los fines que se persigue, teniendo en cuenta sus posibles consecuencias. El otro lado de la moneda en el proceso de modernización es el de desencantamiento, el de des-magificación

El concepto francfortiano de racionalidad instrumental está muy cercano al concepto weberiano de racionalidad teleológica, que persigue fines teniendo en cuenta como medios para alcanzarlos las expectativas de comportamiento de los objetos del mundo exterior y de los otros hombres y que valora las consecuencias que se siguen de las decisiones.

(*Entzauberung*), aquel proceso por el que se van oscureciendo las imágenes del mundo con contenido que pertrechaban a las sociedades de unos valores últimos capaces de crear cohesión social, de legitimar la dominación política y de justificar la obligatoriedad del derecho. El

proceso de desencantamiento tiene como resultado el politeísmo axiológico y, en consecuencia, la imposibilidad de discutir racionalmente sobre fines últimos. Habiendo retrocedido las imágenes del mundo con contenido como formas de cohesión social y de legitimación política, en el mundo de los valores y los fines últimos cada quien tiene su dios, cada uno opta por unos valores u otros por una suerte de fe.

Pero si resulta imposible discutir racionalmente sobre fines últimos, el decisionismo irracional es la última palabra.

3. Las raíces de la racionalidad técnica

Este proceso que ha desembocado en el triunfo de la razón instrumental y en el consiguiente politeísmo axiológico, que hace imposible argumentar racionalmente sobre fines últimos, ha llevado al puesto más elevado en el pódium de la racionalidad a lo que Aristóteles consideraba como racionalidad de la *poíesis*, de la producción, que necesita de la virtud de la *tékne*, la técnica, para ejercerse bien, mientras que ha caído de ese pódium la racionalidad de la *práxis*, que precisa para ejercerse bien la virtud de la *phrónesis*, la prudencia.

En efecto, según Aristóteles, la técnica se refiere a la producción, no a la acción. Y lo que distingue a una de otra es que la producción tiene el fin fuera de sí misma, su valor viene del objeto producido, y no se encuentra en ella misma. Es *práxis atelés* no *práxis teleía*, mientras que la acción tiene el fin en sí misma, es *práxis teleía* y, por lo tanto, superior a la técnica (Aristóteles, 1970: VI, 4 y 5). Hasta el punto de que no sólo el *bíos theoretikós*, la vida contemplativa, sino también la vida en su conjunto podría interpretarse como *práxis teleía* (Cubells, 1965).

La razón práctica se guía por la virtud de la prudencia, que busca lo bueno y conveniente para vivir bien en general. Como afirma Aristóteles: “La prudencia (...) tiene que ser una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el hombre. Porque el fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción no puede serlo: la buena actuación misma es un fin” (Aristóteles, 1970: VI, 5, 1140 b).

La distinción entre la racionalidad de las acciones que son medio para otra cosa y las que valen por sí mismas se oscurece en el mundo occidental especialmente a partir de Bacon, cuando el afán por dominar la naturaleza y los indiscutibles avances que se van logrando en ese afán de dominio oscurece paulatinamente toda otra forma de razón.

Esta razón técnica – entenderá Kant – no es la que expresa el mundo moral, ni siquiera lo hace la razón aristotélica que busca la felicidad, por dos motivos al menos.

En primer lugar, porque el conjunto del saber humano tiene dos esferas, la teórica y la práctica, y el mundo de la técnica está más ligado a la primera, que saca sus fines de la naturaleza y no puede dar leyes a la naturaleza, no puede legislar. En efecto, dirá Kant explícitamente en la *Crítica del Juicio*:

En un mundo dominado por la razón instrumental no quedan más posiciones filosóficas que el cientificismo, el pragmatismo y, en lo que hace al mundo moral, el emotivismo.

La legislación por medio de conceptos de la naturaleza la realiza el entendimiento, y es teórica; la legislación por medio del concepto de la libertad la realiza la razón y es sólo práctica. Solamente en lo práctico puede la razón ser legisladora (...). Pero, en cambio, donde hay reglas prácticas, no por eso es la razón en seguida legisladora, pues aquéllas pueden también ser técnico-prácticas (Kant, 1977: 73).

La razón técnico-práctica saca sus fines de la naturaleza, no los determina ella misma, por lo tanto, no es legisladora. El mundo de la habilidad y la felicidad, precisamente por sacar sus fines de la naturaleza, no es el mundo moral, no es el mundo de la libertad.

Por eso, a pesar de Aristóteles, entenderá Kant que los imperativos de la felicidad todavía pertenecen a una suerte de razón técnico-práctica, y no práctica.

Ante la pregunta “¿cómo son posibles todos esos imperativos? (...), ¿cómo puede pensarse la constricción de la voluntad que el imperativo expresa en el problema?” (Kant, 1967: 66), la respuesta es clara: los imperativos hipotéticos son analíticos con respecto al querer, porque el imperativo saca el concepto de las acciones necesarias para tal fin del concepto de un querer ese fin. Por eso, el único problema que debe resolverse es cómo es posible el imperativo de la *moralidad*, porque “es una proposición sintético-práctica *a priori*, y puesto que el conocimiento de la posibilidad de esta especie de proposiciones fue ya muy difícil en la filosofía teórica, fácilmente se puede inferir que no lo habrá de ser menos en la práctica” (Kant, 1967: 71).

El imperativo de la moralidad es la *ratio cognoscendi* de la libertad, el punto de partida que permite descubrir que la razón práctica es legisladora. Sus mandatos valen por sí mismos, no son medio para ningún otro fin, y los seres que gozan de ella son valiosos por sí mismos, tienen dignidad y no un simple precio, nadie está legitimado para instrumentalizarlos.

En un universo emotivista, en el que todo es medio para otra cosa y en el que no se puede argumentar sobre valores y fines últimos, es imposible tratar a las personas como fines en sí mismas.

Pero justamente en el proceso de modernización occidental es esta razón la que queda eclipsada, la que entiende de lo que es valioso por sí mismo. Y en un mundo dominado por la razón instrumental no quedan más posiciones filosóficas que el cientificismo, el pragmatismo y, en lo que hace al mundo moral, el emotivismo. El emotivismo es la teoría del significado del lenguaje moral, según la cual, los juicios morales no son más que expresión de emociones subjetivas e intento de causar en otros la misma emoción, pero no son verdaderas proposiciones porque no pueden ser verificadas ni falsadas y, por lo tanto, no hay en ellas racionalidad (Ayer, 1971: 124 y ss.). Argumentar sobre afirmaciones morales se hace entonces imposible, es una cuestión de emociones.

En un universo emotivista, en el que todo es medio para otra cosa y en el que no se puede argumentar sobre valores y fines últimos, es imposible tratar a las personas como fines en sí mismas, como apuntará MacIntyre:

Tratar a cualquiera como fin en sí mismo es ofrecerle lo que yo estimo buenas razones para actuar de una forma más que de otra, pero dejándole evaluar esas razones. Es no querer influir en otro excepto por razones que el otro juzgue buenas. Es apelar a criterios impersonales de validez que cada agente racional debe someter a su propio juicio. Por el contrario, tratar a alguien como un medio es intentar hacer de él un medio para mis propósitos, aduciendo cualquier influencia o consideración que resulte de hecho eficaz (...).

Si el emotivismo es verdadero, esta distinción es ilusoria (...). No puedo apelar a criterios impersonales, porque no existen criterios impersonales (MacIntyre, 1987: 41).

4. Racionalidad instrumental y racionalidad comunicativa

En el contexto de este universo emotivista, en el que parece imposible argumentar sobre cuestiones morales, Jürgen Habermas, principal representante de la segunda generación de la Escuela de Fráncfort, entenderá que la primera generación no pudo ofrecer una idea de racionalidad capaz de criticar a la racionalidad instrumental porque estaba presa todavía del marco de una filosofía de la conciencia.

Jürgen Habermas, principal representante de la segunda generación de la Escuela de Fráncfort, entenderá que la primera generación no pudo ofrecer una idea de racionalidad capaz de criticar a la racionalidad instrumental porque estaba presa todavía del marco de una filosofía de la conciencia.

Jürgen Habermas, principal representante de la segunda generación de la Escuela de Fráncfort, entenderá que la primera generación no pudo ofrecer una idea de racionalidad capaz de criticar a la racionalidad instrumental porque estaba presa todavía del marco de una filosofía de la conciencia. Transitar de una filosofía

de la conciencia a una filosofía del lenguaje, que tenga en cuenta la triple dimensión de los signos (sintáctica, semántica y pragmática) permitirá sacar a la luz un tipo de racionalidad de la acción, no sólo instrumental, sino también una racionalidad comunicativa. Esta racionalidad no será meramente subjetiva, pero tampoco objetiva, sino *intersubjetiva*. El núcleo de la pragmática es la relación sujeto-sujeto, la relación intersubjetiva.

Estas afirmaciones, que Habermas hará con una sólida fundamentación sobre todo a partir de su teoría de la acción comunicativa, están ya prefiguradas en la teoría de los intereses del conocimiento, que comparte con Karl-Otto Apel. El mundo del saber viene presidido por tres intereses, no hay saber desinteresado: el interés por dominar, propio de esa racionalidad científico-técnica que al parecer ha triunfado, pero que da sentido únicamente a las ciencias empírico-analíticas; el interés por la comprensión y la interpretación, que abre todo el mundo de las ciencias histórico-hermenéuticas, que son también racionales, pero con una racionalidad que busca comprender, y no dominar; y el interés por la emancipación, que siempre puso en movimiento a saberes críticos, como la crítica de la ideología o el psicoanálisis (Apel, 1973: 28 y 29; Habermas, 1984; Cortina, 1986: 115 y ss.).

Si una teoría de los intereses del conocimiento permite a la teoría crítica desvelar que existe un ámbito de intersubjetividad humana en que es posible argumentar y que es, por lo tanto, racional, la teoría de la acción comunicativa refrendará esta posibilidad desde el punto de vista del lenguaje tomado en su triple dimensión. La propuesta será cognitiva, en el sentido de racional por argumentable.

En efecto, una tipología de la acción, que vaya más allá de la weberiana, nos mostrará al menos los siguientes tipos de acción, atendiendo a su racionalidad:

La acción racional-teleológica es aquella en que el actor se orienta primariamente al logro de una meta, elige los medios y calcula las consecuencias. El éxito de la acción consiste en que se realice en el mundo un estado de cosas deseado. A su vez la acción racional-teleológica puede ser:

- 1) Instrumental, cuando se atiene a reglas técnicas de acción, que descansan sobre el saber empírico; estas reglas implican pronósticos sobre sucesos observables, que pueden resultar verdaderos o falsos.
- 2) Estratégica, cuando se atiene a las reglas de la elección racional y valora las influencias que pueden tener en las decisiones de un contrincante racional.

Las acciones instrumentales pueden ligarse a interacciones sociales, mientras que las acciones estratégicas son en sí mismas acciones sociales.

Ciertamente, si no existiera más racionalidad que la teleológica, sea instrumental o estratégica, entonces la convivencia humana quedaría perfectamente reflejada por las teorías de juegos, en los que los jugadores se instrumentalizan mutuamente, de tal modo que cada uno hace sus jugadas buscando su propio beneficio y se interesa por las jugadas que pueden hacer los demás precisamente para sacar mayor provecho personal. Pero en ese caso, como bien dice Apel:

Una filosofía del lenguaje, que tenga en cuenta la triple dimensión de los signos (sintáctica, semántica y pragmática) permitirá sacar a luz un tipo de racionalidad de la acción, no sólo instrumental, sino también una racionalidad comunicativa, es decir, no meramente subjetiva, pero tampoco objetiva, sino *intersubjetiva*.

Si la racionalidad de la interacción social se agotara en la racionalidad estratégica, Kant no habría defendido, como pretendió – evidentemente – una ética racional, sino un principio arracional – o irracional –, tal vez un dogma, que sólo podemos entender como secularización de la fe cristiana, en que el hombre es la imagen de Dios (Apel, 1983: 383).

Sin embargo, sí existe otro tipo de racionalidad de la acción, la racionalidad de la acción comunicativa, que es la interacción simbólicamente mediada. En ella los planes de acción de los actores no se coordinan sobre la base de cálculos egocéntricos de éxito, sino sobre el entendimiento mutuo, porque los participantes no se orientan primariamente por el éxito propio, sino que persiguen sus metas en la medida en que pueden conjugar sus planes desde definiciones comunes de la situación. Mientras que el aprendizaje de las reglas de la acción racional-teleológica nos permite adquirir

nuevas habilidades, la internalización de normas de conducta afecta a las estructuras de la personalidad.

Habermas caracteriza a la acción comunicativa expresamente como “la clase de interacciones en que *todos* los participantes concilian entre sí sus planes individuales

Una política gestada por la articulación de racionalidad comunicativa y estratégica tomará la forma de una democracia deliberativa, es decir, una democracia representativa que insiste en la necesidad de deliberación pública en distintos niveles, en el fortalecimiento de redes sociales dialógicas y en la conexión entre las deliberaciones ciudadanas y las del Parlamento.

de acción y, por tanto, siguen sus metas ilocucionarias *sin reservas*”. A ese tipo de interacciones es al que él ha llamado “acciones comunicativas” (Habermas, 1981b: 395)⁽²⁾.

Se abre paso una forma de racionalidad que no es subjetiva, formal, identificadora, sino una racionalidad práctica intersubjetiva, que procede del mundo vital, en el que los sujetos se legitiman mediante interacciones. Y sucede que el uso lingüístico orientado al entendimiento es el modo originario de usar el lenguaje, porque el lenguaje se dirige esencialmente a lograr un entendimiento (*Verständigung*) entre los interlocutores.

El entendimiento (*Verständigung*) – como puntualizará Habermas – es inherente como *télos* al lenguaje humano. Lenguaje y entendimiento no se comportan recíprocamente como medio y fin, pero sólo podemos esclarecer el concepto de entendimiento cuando precisamos lo que significa utilizar proposiciones con sentido comunicativo. Los conceptos de habla y entendimiento se interpretan recíprocamente (Habermas, 1981b: 387).

Por supuesto la racionalidad teleológica, sea instrumental o estratégica, es racionalidad humana y los seres humanos deben hacer uso de ella para vivir y para vivir bien. Pero no es la única, sino que sin contar con la racionalidad comunicativa ni siquiera la teleológica funciona. Sin la base del entendimiento, no hay humanidad posible. Lo que ocurre es que esa base se ha oscurecido y relegado, se ha eclipsado. Los francfortianos de la primera generación han sido incapaces de descubrirla por no contar con una filosofía del lenguaje. Marx intentó una reconstrucción de la historia en la que las fuerzas productivas eran el motor del progreso y descuidó las relaciones de producción; esas relaciones que los seres humanos contraen necesariamente a la hora de explotar los recursos materiales (Marx, 1975). De suerte que el progreso lo es tanto en el trabajo como en la interacción. De ahí que sea necesario reconstruir el Materialismo Histórico, sacando a la luz la dimensión olvidada de la interacción, que estaba, sin embargo, apuntada (Habermas, 1981a). Y en cuanto a Max Weber, no se ha percatado de que el progreso en la racionalización procede tanto del avance de la racionalidad medios-fines como de la racionalidad comunicativa, capaz de ir decidiendo los fines últimos desde el diálogo de quienes construyen juntos su vida.

5. El progreso moralmente deseable: la expansión de la racionalidad comunicativa frente a la colonización del mundo vital por la racionalidad estratégica.

El progreso en la racionalización consistirá entonces en el progreso de la racionalidad comunicativa, que orienta el progreso de la racionalidad instrumental, intentando organizar los planes de acción desde el entendimiento mutuo y desde el acuerdo. Y la

conciencia de que éste es el camino ha surgido precisamente al analizar las crisis en las sociedades del capitalismo tardío.

Según la lectura habermasiana, las crisis se han producido porque la racionalidad estratégica, que tiene su asiento natural en el subsistema económico y en el político, ha colonizado el mundo vital. Pero sucede que el principio de control del mundo político es el poder y el del económico, el dinero; y en esos mundos el uso de la racionalidad estratégica está justificado. Sin embargo, el mundo vital es aquel por el que se produce y reproduce la vida, el que permite la transmisión de los valores, por eso su principio

Desde la asunción de la necesidad de potenciar la racionalidad comunicativa, sería preciso tener dialógicamente en cuenta las expectativas legítimas de los afectados como una apuesta de prudencia y de justicia, así como defender un caudal de solidaridad y compasión y extenderlo a los demás ámbitos, para que la razón instrumental, que es también razón humana, ocupe el lugar que le corresponde.

político es el poder y el del económico, el dinero; y en esos mundos el uso de la racionalidad estratégica está justificado. Sin embargo, el mundo vital es aquel por el que se produce y reproduce la vida, el que permite la transmisión de los valores, por eso su principio

es la solidaridad. Si la racionalidad estratégica coloniza el mundo vital, entonces las crisis son inevitables.

Por tanto, si queremos superar las crisis y seguir una senda de progreso, por muy discutible que sea el término, es necesario incrementar el poder de la racionalidad comunicativa en el mundo vital, reducir el de la racionalidad instrumental y estratégica para evitar la mercantilización y la burocratización de las relaciones humanas y de las personas mismas. Y extender a la política y la economía ese poder comunicativo que también ellas precisan para legitimarse.

Qué forma tomará una política gestada por la articulación de racionalidad comunicativa y estratégica no es difícil de intuir: la de una democracia deliberativa. La democracia deliberativa es una democracia representativa que insiste en la necesidad de deliberación pública en distintos niveles, en el fortalecimiento de redes sociales dialógicas y en la conexión entre las deliberaciones ciudadanas y las del Parlamento (Cortina, 1993: Parte III; 2010: cap. 7; Habermas, 1998: 363-406). En cuanto a la economía, Habermas no se ocupa de ella y ésta es una de las grandes limitaciones de su propuesta. Quienes desde la asunción de la necesidad de potenciar la racionalidad comunicativa creemos que debe ser central también en la economía, consideramos que ha de seguir una línea diferente a la de la pura estrategia. La economía debería tener dialógicamente en cuenta a los afectados por su actividad, transformando la teoría de la empresa de los *stakeholders* en una teoría de los afectados, no sólo de los que apuestan por la empresa. Sería preciso tener dialógicamente en cuenta las expectativas legítimas de los afectados como una apuesta de prudencia y de justicia (Ulrich, 1987, 2008; Cortina et alii, 1994; Conill, 2004; García-Marzá, 2004).

En lo que hace al mundo vital, por su parte, tiene que defender su caudal de solidaridad y compasión y extenderlo a los demás ámbitos, si queremos que la razón instrumental, que es también razón humana, ocupe el lugar que le corresponde.

Bibliografía

- Apel, Karl-Otto. (1973). *La transformación de la Filosofía, I*. Madrid: Taurus.

- Apel, Karl-Otto. (1983). Lässt sich ethische Vernunft von strategischer Zweckrationalität unterscheiden? Zum Problem der Rationalität sozialer Kommunikation und Interaktion. *Archivio di Filosofia*, LI.
- Aristóteles (1970). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Ayer, A. J. (1971). *Lenguaje, verdad y lógica*. Barcelona: Martínez Roca.
- Conill, Jesús (2004). *Horizontes de economía ética*. Madrid: Tecnos.
- Cortina, Adela (1986). *Crítica y utopía. La Escuela de Fráncfort*. Madrid: Cincel.
- Cortina, Adela (2008). *La Escuela de Fráncfort. Crítica y utopía*. Madrid: Síntesis. (Edición ampliada con la Tercera Generación de la Escuela de Fráncfort y la Política Deliberativa de Habermas).
- Cortina, Adela (1993). *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid: Tecnos.
- Cortina, Adela (2010). *Justicia cordial*. Madrid: Trotta.
- Cortina, Adela; Conill, Jesús; Domingo, Agustín y García-Marzá, Domingo (1994). *Ética de la empresa*. Madrid: Trotta.
- Cubells, Fernando (1965). Los fines de la actividad humana según la doctrina de Aristóteles. En: *Anales del Seminario de Valencia*, nº 10, pp. 94-125.
- García-Marzá, Domingo (2004). *Ética empresarial*. Madrid: Trotta.
- Habermas, Jürgen (1981a). *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen (1981b). *Theorie des kommunikativen Handelns*, I. Frankfurt: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1984). Conocimiento e interés. En: *Ciencia y técnica como "ideología"* (pp. 159-181). Madrid: Tecnos.
- Habermas, Jürgen (1998). *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.
- Horkheimer, Max (1967). *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Horkheimer, Max (1969). *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Sur.
- Kant, Immanuel (1967). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Kant, Immanuel (1977): *Crítica del Juicio*. Madrid: Espasa-Calpe.
- MacIntyre, Alasdair (1987): *Tras la Virtud*. Barcelona: Crítica..
- Marx, Karl. (1975) Prólogo de *La contribución a la crítica de la economía política*. En *Obras escogidas*, I (pp. 371-376). Madrid: Akal
- Schnädelbach, Herbert (1984). *Rationalität*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Ulrico, Peter (1987). *Transformation der ökonomischen Vernunft*. Bern und Stuttgart: Haupt.
- Ulrico, Peter (2008). *Ética económica integrativa*. Quito: Abya-Yala,.
- Weber, Max (1944). *Economía y sociedad*. México: FCE.

Notas

1.-Según Herbert Schnädelbach, el término "razón" parece antiguo, mientras que no sucede lo mismo con "racionalidad". El término "razón" despierta sospechas metafísicas, mientras que "racionalidad" produce una sensación científica. Además la razón trae el recuerdo de la conciencia, del alma, del espíritu, es decir, de lo psíquico, que una psicología actual no utiliza, mientras que esa psicología sí que se interesa por la racionalidad en las ciencias de la conducta, como una propiedad

comprobable de personas y sistemas. Por otra parte, el término “racionalidad” provoca sobre todo asociaciones con las ciencias sociales. Inmediatamente se piensa en el tipo ideal de acción racional-teleológica de Weber (*zweckrational*), que enfrenta a la acción racional-axiológica (*wertrational*). También, como comentamos en el texto, Weber piensa en la racionalidad como un tema de la antropología cultural y lo liga al proceso de modernización occidental. Los problemas teóricos de las ciencias sociales configuran un trasfondo, que es interesante para los filósofos (Schnädelbach, 1984: 7-14).

2.- Ésta es la traducción del texto alemán. La traducción española contiene un error.