

Una propuesta teórica alternativa a la interpretación de Max Weber por parte de Jürgen Habermas

Francisco Gil Villegas M.

PROBABLEMENTE LA MÁS SONADA APORTACIÓN ALEMANA en torno a la obra de Max Weber de la década de los ochenta se da al iniciarse ésta, cuando se publica la monumental investigación de Jürgen Habermas sobre una *Teoría de la acción comunicativa*, la cual tomó como punto de partida una muy peculiar interpretación “reconstructiva” de la noción de racionalización en la obra de Max Weber. Tal reconstrucción interpretativa pretendía también, entre otras cosas, cerrar la discusión que en torno al significado de la obra de Weber se había gestado en Alemania durante la década anterior. En el presente artículo desarrollaremos una evaluación crítica de esa interpretación de Habermas, pero como paso preparatorio para el más importante y auténtico objetivo de esta investigación, que consiste en elaborar una *propuesta teórica alternativa* capaz de dar cuenta de una más amplia y compleja noción de racionalidad y sus derivados (racionalismo y racionalización), que la ofrecida por Habermas. Y como nuestra propuesta teórica se basa en una interpretación más apegada a los auténticos propósitos de Max Weber que la presentada por Habermas, también se propone demostrar la mayor relevancia contemporánea del primero, frente a la paradójicamente más limitada y utópica perspectiva teórica del segundo.

Teoría de la acción comunicativa: objetivos y pretensiones

La publicación a fines de 1981 de los dos volúmenes de la *Theorie des kommunikativen Handelns* de Jürgen Habermas¹ fue algo más que un importante acontecimiento.

¹ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols., Francfort, Suhrkamp, 1981.

tecimiento académico. En Francfort y Heidelberg se discutía su todavía “misterioso” contenido, con base en las reseñas de dos planas enteras que sobre esta obra había publicado el *Frankfurter Allgemeine Zeitung*,² y en tal discusión participaba todo tipo de público para comentar lo que parecía ser la principal noticia del diario de mayor circulación en la República Federal Alemana. Al margen de apreciaciones subjetivas, el dato duro e irreductible es que los 10 000 ejemplares de la primera edición se agotaron antes de cumplirse el primer mes de su aparición.³ Lo cual llevó a Jeffrey Alexander a considerar esto una muestra irrefutable sobre como “los alemanes se toman en serio su teoría”.⁴

¿Cuáles podían ser las razones para ese extendido interés de la opinión pública alemana en un voluminoso y complicado texto de filosofía y teoría sociológica? La mencionada reseña del *Frankfurter Allgemeine Zeitung* de febrero de 1982 incluía dos grandes fotografías: una de Habermas y otra de Max Weber. Habermas era conocido en amplios círculos por su participación en el movimiento estudiantil de 1968 y por su no menos conspicuo distanciamiento frente al mismo cuando lo calificó de “fascismo de izquierda”; por otro lado, Habermas también era visto como el más claro heredero de la Escuela Crítica de Francfort, en especial de las aportaciones de Adorno, Horkheimer y Marcuse, así como del marxismo hegelianizado característico de esa tradición. Por ello resultaba intrigante que, en su más reciente obra, el autor que recibía la mayor atención era Max Weber, a quien ya se le reconocía su enorme influencia en la tradición del marxismo occidental que arranca con Lukács. Pese a esta clara influencia, ningún miembro de la Escuela de Francfort había saldado sus cuentas con Max Weber mediante un tratamiento detallado y sistemático de su obra, hasta que en 1981 Habermas cubrió la asignatura pendiente en su *Teoría de la acción comunicativa*, y en ello residía buena parte del interés despertado por ella.

Por supuesto que a diferencia de las obras de Tenbruck y Schluchter de la década anterior, Habermas no tenía un interés fundamentalmente exegético en la obra de Max Weber, sino en aprovechar especialmente la teoría de la racionalización weberiana para la construcción de su propia teoría de la acción comunicativa, la cual, advierte Habermas desde un inicio, no es ni una metateoría ni la continuación de la teoría del conocimiento por otros medios, sino que su análisis permite conectar tres niveles de racionalidad relevantes

² *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, sábado 27 de febrero de 1982, pp. 10 y 11 y anuncio en la primera plana.

³ *Ibid.*, p. 10.

⁴ Jeffrey C. Alexander, “Review Essay: Habermas’s New Critical Theory: Its Promise and Problems”, *American Journal of Sociology*, vol. 91, núm. 2, septiembre 1985, pp. 400-424 (cita en la p. 400).

para el análisis y fundamentación de la teoría de la sociedad.⁵ Los tres niveles relevantes de racionalidad son: 1) el hermenéutico conectado con cuestiones de relativismo cultural, pues si cada cultura o forma de vida tiene su propio criterio de racionalidad, ¿hasta dónde es posible compararlas y sujetarlas a una crítica basada en criterios “universales” de razón?; 2) el de la acción conectado con cuestiones de significado (*verstehen*) y la función de las ciencias sociales para pretender tener una explicación de la conducta social “superior” a la que pueden dar o tener de sí los propios actores sociales; y 3) el de la expansión social de la racionalidad como racionalización de la sociedad, en cuanto algo característico del desarrollo social de la modernidad occidental.⁶ En este último aspecto es donde Habermas utiliza extensamente los escritos de Weber, al buscar reformular la concepción de la reificación que conecta a Weber con la primera etapa del Lukács marxista, así como con la Escuela de Francfort.⁷

Pero antes de llegar a ello, Habermas ofrece una “presentación preliminar” de su propia teoría de la acción comunicativa en cuanto criterio de demarcación para evaluar y criticar, tanto los tres niveles de racionalidad, como otras teorías que han dado cuenta de los mismos. De manera sintética puede decirse que mediante una combinación del enfoque *sistémico evolucionista* de Talcott Parsons y el enfoque de *desarrollo cognitivo* por etapas de Jean Piaget, Habermas elabora las bases de su propia teoría normativista y evolucionista de la interacción y el cambio social, en donde la Modernidad aparece, por un lado, como una creciente diferenciación *sistémica*, y, por el otro, como una creciente “descentración de la conciencia” (Piaget), lo cual permite una mayor apertura para aprender de otras experiencias sin perder la pretensión de *validez universal*, dado que el más elevado nivel de *evolución* social y cognitiva se da cuando se generan las bases de una racionalidad de intercambio comunicativo con los demás, conforme se superan las formas o manifestaciones “inferiores” de racionalidad instrumental o estratégica.⁸ La garantía de la superioridad cognitiva de la acción comunicativa se basa en que procura generar consensos por acuerdos racionales, basados en un entendimiento

⁵ Citaremos aquí la traducción castellana de esta obra de Habermas por ser la de más fácil acceso para consultar las citas y referencias que tomaremos de ella. Véase Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1987, y *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, trad. de M. J. R., Madrid, Taurus, 1987. Aquí la referencia es al vol. I. pp. 9 y 13.

⁶ *Ibid.*, pp. 82-99.

⁷ *Ibid.*, especialmente pp. 439-508.

⁸ *Ibid.*, pp. 99-110 y 136-146.

recíproco que excluye tanto la coacción impositiva como la manipulación estratégica y, por ello, “en el caso de la acción comunicativa los rendimientos interpretativos de que se construyen los procesos cooperativos de interpretación representan el mecanismo de coordinación de la acción; la *acción comunicativa* no se agota en el *acto de entendimiento* efectuado en términos de interpretación [pues] designa un tipo de interacciones que vienen coordinadas mediante actos de habla, mas que no coinciden con ellos”.⁹

Habermas introduce aquí la noción de *Lebenswelt* o “mundo de vida” proveniente de la fenomenología de Husserl, vía Schütz, Berger, Luckmann y Garfinkel, para referirse al universo dado de actividad social cotidiana. El *mundo de vida* resulta ser un conjunto preinterpretado de formas de vida dentro del cual se desarrolla la conducta social cotidiana. En la modernidad, el proceso de evolución social que implica la “descentración de las visiones del mundo” y la consolidación de las diferentes dimensiones del discurso, altera los rasgos tradicionales del *mundo de vida*, pues mientras más avanzado es el proceso de descentración, menos puede garantizarse alcanzar el consenso mediante creencias o modos de conducta preestablecidos. La expansión de la racionalidad sistémica e instrumental implica, por otro lado, una disminución del carácter compartido del *mundo de vida*. De tal modo que, después de todo, no hay mucho espacio para la racionalidad comunicativa en el mundo moderno, desde el momento en que Habermas sugiere que se encuentra limitada a esa pequeña sección de lo que queda del *mundo de vida* en la sociedad contemporánea. Habermas parece retratar así a los *mundos de vida* de la modernidad como íntimas islas de sentimiento y pensamiento amenazadas por hostiles océanos de “sistemas” racionalizados, pues la “colonización” del *mundo de vida* por la expansión de la racionalidad sistémica es un fenómeno creciente, aparentemente inevitable, de la modernidad.¹⁰ Los sistemas son definidos como organizaciones regidas por la acción estratégica y funcional, esencialmente ajenas a los valores y normas de comunicación humana: el sistema económico capitalista, el sistema político legal racional, e incluso el sistema de medios de comunicación masiva de la modernidad, no se basan ni apoyan en el medio del lenguaje para comunicarse, sino que operan con medios coercitivos como el dinero y el poder. Por ello, en el mundo moderno, los sistemas y los *mundos de vida* son esencialmente antitéticos.¹¹

Más adelante se verá que Habermas llega en parte a esta posición mediante una tergiversación del concepto de racionalidad de Max Weber, pero por

⁹ *Ibid.*, p. 146. Cursivas del original.

¹⁰ *Ibid.*, vol. I, pp. 104-110 y 433-438; y vol. II, pp. 258-280.

¹¹ *Ibid.*, vol. I, pp. 435-438.

lo pronto conviene advertir que la antítesis entre el sistema como lo “malo” y el *mundo de vida* como lo “bueno”, proviene de dos distorsiones adicionales: una empírica y otra ideológica. Por el lado empírica Habermas se equivoca al caracterizar a la vida política y económica de la modernidad como sistemas meramente instrumentales, pues esos sistemas siempre se encuentran mediados por estructuras normativas y culturales. La diferenciación social no implica la desaparición absoluta de los fundamentos morales y normativos de la sociedad. Pero tampoco los mundos modernos de valores, normas y solidaridad resultan ser esos “mundos de vida” tan simples, intuitivos e íntimos como Habermas pretende caracterizarlos, sin ser consciente del uso de una ingenua unilateralidad, prácticamente típico ideal, mediante la cual construye sus nociones de “sistema” por un lado, y “mundo de vida” por el otro, aun y cuando Habermas crea haber “descubierto” fenómenos reales claramente diferenciados y antitéticos. Tal distorsión empírica deriva a su vez de una distorsión ideológica, pues en más de un sentido Habermas es heredero del idealismo clásico alemán, mismo que ve al objeto y a la materia como amenazas cosificadoras para la libertad y pureza del sujeto y el “mundo ideal”, que en este caso se encuentra representado por el vulnerable aislamiento del “mundo de vida”, es decir, el ámbito de la vida moral íntima y personal, amenazado por las tendencias “cosificadoras” y “reificadoras” (nociones que de Hegel y el joven Marx pasan por medio de Lukács a la Escuela de Frankfurt) de la expansión sistémica de la racionalidad instrumental en las condiciones de la modernidad.

Habermas construye pues una dicotomía típico ideal entre la acción instrumental por un lado, y la acción comunicativa por el otro. Toda acción puede distinguirse mediante el criterio de si se orienta hacia el éxito y trata a los otros agentes sociales como objetos, medios o instrumentos, o si se orienta hacia la comprensión y el entendimiento, donde los otros son vistos y tratados como sujetos y fines en sí mismos. Tal distinción nuevamente proviene de la tradición del idealismo alemán, pues deriva del imperativo ético kantiano de tratar a los sujetos morales como fines en sí mismos, y no como medios. En la acción comunicativa los participantes no se orientan tanto por el éxito de su propio éxito individual, como por entender a los otros y basar sus planes sobre la definición común de sus situaciones. Comunicar significa así concordar y generar consensos, y como la acción estratégica o instrumental implica competencia, conflicto y manipulación, no satisface ninguno de los criterios comunicativos.¹² En el fondo, la definición de comunicación de Habermas apenas puede ocultar que consiste en una traducción de los requisitos de una democracia política ideal, basada en el valor de la cooperación

¹² *Ibid.*, vol. I, pp. 367-370 y 425-432 (en especial la figura 18 de la página 426).

voluntaria. Y como tal propuesta se enmarca en el contexto de desarrollo evolutivo y cognitivo de la humanidad, al mismo tiempo que tiene pretensiones de validez universal, pues resulta que implícitamente sugiere que *toda la humanidad* debe orientarse a alcanzar tal etapa de desarrollo cognitivo y moral, a fin de poder concluir “el proyecto inacabado de la modernidad”, que en el fondo es el de la Ilustración. Tal posición llevó a que la teoría de la acción comunicativa de Habermas fuera criticada, en más de una ocasión, por ser sospechosa de incurrir en presupuestos etnocéntricos, cuando no de imperialismo cultural. Probablemente el primero en llamar la atención sobre esta paradójica consecuencia fue Anthony Giddens, quien desde 1982 hizo notar cómo “es por lo menos sospechoso que para Habermas las formas más elevadas de la razón humana resulten ser las que duplican los ideales de la Ilustración occidental”.¹³ En suma, la noción de racionalidad comunicativa de Habermas no es tan amplia y plural como pretende y, según veremos más adelante, tampoco puede incluir dentro de sí, ni absorber o “superar”, la plural noción de racionalidad de Max Weber, la cual se vio obligado a deformar a fin de poder incluirla en sus propios objetivos teóricos.

Por lo pronto, Habermas concluyó en 1981 que las nuevas tareas de la “teoría crítica de la sociedad” debían integrarse en el contexto institucional de la oposición entre “sistema” y “mundo de vida” apuntado en la teoría de la acción comunicativa. Tal oposición se presenta no nada más en las condiciones de la aparición de la modernidad, sino sobre todo en las tensiones inherentes al funcionamiento del capitalismo tardío. En éste han aparecido nuevos conflictos y movimientos sociales que se diferencian claramente de los viejos estilos de lucha de clases centrados en las relaciones de producción y el alivio parcial proporcionado por los mecanismos del Estado de bienestar. En el nuevo contexto los conflictos ya no tienen que ver primordialmente con la distribución de los bienes materiales, sino con la reproducción cultural, la integración social y la socialización, y por ello los conflictos ya no se resuelven con los mecanismos tradicionales de negociación de los sindicatos y partidos políticos. Como tales mecanismos tradicionales ya sólo contribuyen a la ulterior reificación del orden comunicativo del *mundo de vida*, las tensiones y el conflicto social no pueden resolverse ni mediante un

¹³ Anthony Giddens, “Reason Without Revolution? Habermas’s *Theorie des kommunikativen Handelns*”, *Praxis International*, núm. 2, 1982, pp. 318-338, reimpresso en Richard J. Bernstein (ed.), *Habermas and Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1985, cap. 4, pp. 95-121. Citaremos aquí esta última edición (p. 117) dado lo difícil que resulta conseguir en México la revista *Praxis International*. Si bien hay una traducción al español (“¿Razón sin revolución? La *Theorie des kommunikativen Handelns* de Habermas”, en *Habermas y la modernidad*, trad. de F. Rodríguez Martín, Madrid, Cátedra, 1999, pp. 153-192), en todos los casos ofrezco mi propia versión.

mayor desarrollo económico, ni mediante el mejoramiento técnico del aparato administrativo del gobierno.¹⁴ Los nuevos conflictos, asociados a nuevos movimientos sociales, derivan de problemas que sólo pueden resolverse mediante una reconquista del orden normativo de la vida cotidiana en el “mundo de vida” por medio de la acción comunicativa, pero hasta ahora esos nuevos movimientos han operado de manera primordialmente defensiva, al procurar proteger espacios residuales del *mundo de vida* frente a su creciente colonización por parte de la razón sistémica. Los movimientos ecológicos y antinucleares de la República Federal Alemana de la década de los ochenta, tenían este carácter meramente defensivo, pues su principal atractivo todavía residía en la expresión de un nuevo anticapitalismo romántico. Pero estos movimientos son tan sólo expresión de una bifurcación mucho más amplia de movimientos sociales, y así, de manera profética, Habermas apuntaba ya a lo que una década después se conocería bien en México y no sólo por el caso del EZLN en Chiapas.¹⁵ Habermas considera que sólo la teoría de la acción comunicativa puede ayudar a entender las razones y motivaciones de esta nueva situación, así como también podrá ser muy útil cuando se ponga al servicio de indicar dónde se localizan los principales puntos de presión para promover y alcanzar un profundo cambio social, capaz de frenar la expansión de la racionalidad sistémica.¹⁶

La teoría de la acción comunicativa supera así las limitaciones de la antigua teoría crítica de la sociedad, de origen hegeliano marxista, para explicar adecuadamente el funcionamiento del capitalismo tardío, pero también proporciona una nueva fundamentación teórica y filosófica capaz de orientar el nuevo tipo de acción.¹⁷ Y dentro de esta nueva fundamentación resultaba imprescindible saldar cuentas con las ventajas que el diagnóstico de la moder-

¹⁴ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa II*, op. cit., pp. 554-556.

¹⁵ *Ibid.*, vol. II, p. 557: “En la República Federal Alemana se utilizan en la actualidad las siguientes rúbricas para identificar las distintas corrientes: movimiento antinuclear y movimiento ecologista; movimiento pacifista (que incluye el tema del conflicto Norte-Sur); movimiento de iniciativas ciudadanas; movimiento alternativo (que comprende tanto a los *crackers* y grupos con proyectos de vida alternativos en el marco de las grandes urbes como a las comunas agrícolas); minorías (ancianos, homosexuales, minusválidos, etc.); grupos parareligiosos y sectas juveniles; fundamentalismos religiosos; movimientos de protesta contra los impuestos, protesta escolar de las asociaciones de padres, resistencias contra las ‘reformas modernistas’, y, finalmente, el movimiento feminista. De importancia internacional son, además, los movimientos autonómicos, que luchan por la autonomía regional, lingüística, cultural y a veces también por la autonomía confesional”.

¹⁶ *Ibid.*, vol. II, pp. 558-562. Véase también, Jürgen Büsche, “Sein oder Nichtsein—das ist nicht die Frage: Jürgen Habermas und seine *Theorie des kommunikativen Handelns*”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, sábado 27 de febrero de 1982, p. 11.

¹⁷ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa II*, op. cit., pp. 562-572.

nidad de Max Weber presentaba frente a las limitaciones del marxismo. Sólo que “saldo de cuentas” implica también evidenciar, a su vez, las limitaciones de la teoría weberiana y precisamente eso es lo que se propuso hacer Habermas en la parte central y más extensa del primer volumen de su *Teoría de la acción comunicativa*, dedicada a una muy *sui generis* “reconstrucción” teórica e interpretativa de la obra de Weber.

Habermas inicia su análisis de la teoría sociológica contemporánea con la discusión de la teoría de la racionalización de Max Weber, a la cual considera como punto de referencia insoslayable para su propio “problema fundamental, a saber: la cuestión de si la organización capitalista puede entenderse como un proceso de racionalización unilateral y de cómo proceder para articular teóricamente tal comprensión”.¹⁸ El reconocimiento a la importancia y originalidad de las aportaciones de Weber lo resume Habermas, al inicio del extenso capítulo intitulado “La teoría de la racionalización de Max Weber”, del siguiente modo:

Max Weber fue entre los clásicos de la sociología el único que rompió con las premisas de la filosofía de la historia y con los supuestos fundamentales del evolucionismo, sin renunciar, empero, a entender la modernización de la sociedad viejoeuropea como resultado de un proceso histórico-universal de racionalización. Max Weber sometió los procesos de racionalización a prolijos estudios empíricos, pero evitando reducciones empiricistas que eliminasen en los procesos de aprendizaje social precisamente los aspectos de la racionalidad. Max Weber dejó su obra en estado fragmentario. Sin embargo, utilizando como hilo conductor su teoría de la racionalización, puede reconstruirse su proyecto en conjunto; esta perspectiva interpretativa, que ya dominó en las discusiones de carácter predominantemente filosófico de los años veinte (...) ha vuelto a imponerse en los estudios recientes sobre Weber.¹⁹

A partir de aquí, Habermas inicia la “reconstrucción teórica” de la compleja noción de racionalidad de Weber con la crítica de que aun y cuando en sus estudios sobre sociología de la religión, así como de su análisis sobre el proceso del desencantamiento del mundo, Weber trabajó con la amplia perspectiva “de un concepto complejo, aunque no poco confuso, de racionalidad”, en su análisis de la *racionalización social*, tal y como ésta se manifiesta y expande en las condiciones de la modernidad occidental, Weber se dejó guiar por una estrecha y “recortada idea de racionalidad, por la idea de racionalidad con arreglo a fines [*Zweckrationalität*]”.²⁰ Habermas afirma que la

¹⁸ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I*, op. cit., pp. 195-196.

¹⁹ *Ibid.*, p. 197.

²⁰ *Ibid.*, p. 198.

gran influencia de Weber en el desarrollo del marxismo occidental, especialmente en los maestros y mentores del propio Habermas, como Adorno, Horkheimer y Marcuse, proviene de la tendencia compartida por todos ellos a identificar la racionalización social con la expansión de la racionalidad instrumental, pero también por compartir una más amplia y diferente, aunque vaga, noción de racionalidad, la cual les permite evaluar y criticar los aspectos negativos “de los procesos de racionalización que empíricamente describen”, aunque sea de manera insuficiente. Habermas critica por ello a Marx, Horkheimer, Adorno, pero en especial a Weber, por no haber desarrollado explícitamente una teoría comprehensiva de la racionalidad social a fin de explicar y criticar adecuadamente los avances y riesgos del proceso de racionalización dentro del *mundo de vida*.²¹ En suma, el punto medular de la crítica “reconstructiva” de Habermas reside en afirmar que Weber concibe la función, alcance y meta de la racionalidad de manera sumamente estrecha, pues es incapaz de distinguir las potencialidades de la razón comunicativa frente a la racionalidad instrumental con arreglo a fines.

Tanto Weber, como Adorno, Horkheimer y Marcuse, tenían así serias debilidades teóricas por el hecho de trabajar con una restrictiva “filosofía de la conciencia” con dualidades epistemológicas como la del modelo “sujeto-objeto”, mientras que Habermas considera que esas limitaciones pueden superarse mediante una perspectiva de “filosofía del lenguaje” orientada hacia la comunicación y el acuerdo intersubjetivo.²² Por ello, aunque la teoría de la racionalización de Weber todavía ofrece para Habermas “el enfoque más prometedor para explicar las patologías sociales que se presentan como secuela de la modernización capitalista”, sus restricciones en cuanto al manejo limitado de la racionalidad, como racionalidad con arreglo a fines, y sus inconsistencias internas “ponen de manifiesto que el contenido sistemático de la teoría de Weber no puede ser asumido hoy sin someterlo a una reconstrucción efectuada con mejores instrumentos conceptuales”.²³ Pero de hecho lo que Habermas hace es construir su propia noción de la acción instrumental, caracterizada por los aspectos más negativos de la expansión de la racionalidad sistémica que “coloniza” cada vez más al *mundo de vida*, sobre la base de la noción de la racionalidad con arreglo a fines de Weber, a fin de afirmar posteriormente que, en el fondo, ésta era la *única* noción de racionalidad que Weber concebía y sobre la cual realizó todas sus investigaciones empíricas. Por otro lado, Habermas argumenta que la expansión de los

²¹ *Ibid.*, p. 199.

²² *Ibid.*, pp. 497-508.

²³ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa II*, op. cit., p. 429.

subsistemas de la racionalidad instrumental en la “colonización del mundo de vida” impide la discusión racional de procedimientos, reglas, valores y todos los demás elementos necesarios para la acción comunicativa, así como niega a los individuos la posibilidad de desarrollar esa misma “acción comunicativa”, es decir, el tipo de discusión que puede generar el consenso, el acuerdo racional, el desarrollo de la conciencia individual y la capacidad para ver y realizar la acción más racional y conveniente de acuerdo a los intereses comunitarios. Sólo mediante una superación de los aspectos supuestamente más restrictivos y limitados de la noción de racionalidad de Max Weber, podrá tener éxito tal faena “reconstructiva” en aras del correcto apuntalamiento de la “superior” teoría de la acción comunicativa.

Pero ¿es correcta en términos hermenéuticos tal “reconstrucción” de la noción de racionalidad de Weber? ¿No violenta y deforma los textos escritos por Weber mediante un ilegítimo interés estratégico? ¿Acaso no concibe Weber en su noción de racionalidad y sus derivados muchas más potencialidades que las que de manera interesada quiere adjudicarle e imponerle Habermas de forma tan restrictiva? Y, más aún, ¿no pudiera ser que la compleja noción de racionalidad de Weber sea incluso más plural y amplia que la de Habermas, conforme ésta quedaría abarcada como una variante más de un específico tipo de racionalidad previsto explícitamente por el propio Weber?

Max Weber y la teoría de la racionalización social

Comencemos por considerar qué tan válida es la reconstrucción interpretativa de Habermas con respecto a la teoría de la racionalización social de Max Weber. Para empezar, Habermas minimiza o niega las tendencias pluralistas, historicistas, relativistas y antievolucionistas mediante las cuales Weber enmarcó su visión del sentido variable, en términos culturales, de la noción de racionalidad, a fin de poder adjudicarle una especie de visión unilateral, instrumental y sistémica, de la racionalidad y sus derivados, así como una perspectiva en última instancia de carácter evolucionista, o por lo menos neoevolutivo, con respecto al significado del proceso de expansión de la racionalización occidental. Con el fin de conseguir estos resultados, Habermas hace a un lado la herencia del historicismo alemán tardío en Weber (Dilthey, Meinecke y Troeltsch), la cual es innegable cuando se considera precisamente desde un enfoque hermenéutico basado en la historia del desarrollo intelectual de Weber, y en cambio le adjudica ilegítimamente un marco de interpretación sistémica de raigambre parsoniana, el cual sí que resulta esencialmente ajeno a la auténtica perspectiva weberiana, no sólo porque Weber jamás conoció a Parsons

o nunca reconoció la validez de la teoría de sistemas, sino sobre todo porque la perspectiva historicista y pluralista de Weber era esencialmente antagónica a las reducciones sistémicas o a sus pretensiones totalizadoras e integradoras. Encontramos aquí la ilegitimidad de la interpretación parsoniana de la obra de Weber en los años treinta frente a la gran potencialidad exegética de las interpretaciones historicistas de Raymond Aron y Carlo Antoni en esa misma década. Ni Aron ni Antoni tuvieron jamás problemas con las cuestiones del pluralismo y el relativismo antiteleológico de Max Weber, ni con las influencias historicistas y pluralistas de Georg Simmel en su obra, a diferencia de Parsons, quien se vio obligado a sacar a Simmel del proyecto original de *La estructura de la acción social* (1937) porque el pluralismo antisistémico de Simmel, en última instancia metafísico, le metía “demasiado ruido” a su propio intento de “convergencia teórica”; por su parte, Habermas jamás explicó satisfactoriamente por qué razón ni siquiera mencionó a Simmel, ni en su ecléctica *Teoría de la acción comunicativa*, ni en *El discurso filosófico de la modernidad*.²⁴

Con respecto a la minimización de la incómoda (para Habermas, pero no para Weber) pluralidad antisistémica y culturalista del historicismo, con sus consecuentes tendencias antiteleológicas y en última instancia antievolutivas en la obra de Weber, Habermas se ve obligado a eliminarlo de su “reconstrucción” interpretativa bajo el pretexto, mal fundamentado, de que “bajo la rúbrica de problema del historicismo, se trató sobre todo la cuestión sustancial de la singularidad y comparabilidad de civilizaciones e imágenes del

²⁴ Véase “Habermas: equilibrio racional de intereses, no democracia radical”, entrevista concedida por Jürgen Habermas a Francisco Galván Díaz, Francisco Gil Villegas y José María Pérez Gay, publicada en *El Nacional*, 12 de septiembre de 1989, primera plana y páginas 8-9. A mi pregunta concreta de por qué Simmel no había sido incluido, a pesar de su importancia, en la reconstrucción interpretativa de *El discurso filosófico de la modernidad*, Habermas me respondió de una manera insatisfactoria y muy poco convincente: “Usted me pregunta por qué en ese análisis de la era moderna y de la modernización, hago poco uso o recorro poco o prácticamente nada, a los hallazgos de Simmel, y eso tiene dos razones: una de índole más bien trivial y otra menos trivial. La primera razón es que (...) resulta mucho más importante, de mayor repercusión, Max Weber que Georg Simmel. La segunda razón, no tan trivial, es que a mi modo de ver, Simmel está todavía inscrito en la lógica de la *Lebensphilosophie* (...) y ocurre que Simmel llega a una visión del mundo un tanto trágica en el sentido en que la enajenación es irremediable, inevitable y de este modo la productividad vital se empieza a estancar” (p. 8). Los rasgos esenciales de mi crítica a Habermas en este aspecto, así como en lo que respecta a su reduccionista interpretación de la noción de racionalidad en Max Weber que desarrollamos en el presente artículo, se encuentran apuntados ya, a manera de programa de investigación, desde el capítulo introductorio de mi libro *Los profetas y el Mesías: Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad*, México, FCE, 1996, especialmente pp. 26-27.

mundo. Esta parte de la discusión, más que concluida, quedó empantanada a finales de los años veinte, al no lograrse dar al problema un planteamiento suficientemente preciso”.²⁵ Habermas parece ignorar aquí que el libro sobre *El historicismo y su génesis* de Friedrich Meinecke apareció en 1936; que Karl Mannheim basó en buena medida a la sociología del conocimiento de *Ideología y utopía* (1936) precisamente en los problemas de relativismo y pluralismo cultural planteados por el historicismo; que también ése fue el tema central de las tesis doctorales de Raymond Aron en 1938, o que en Italia primero Carlo Antoni (1940), y después Pietro Rossi (1956) elaboraron sus principales obras con base en las cuestiones planteadas por el estoricismo alemán de ese momento. Pero agotada o no la problemática del historicismo alemán tardío, ya sea a finales de la década de los años veinte o de los treinta, lo cierto es que para Weber tal influencia es una herencia *constituyente y fundamental de su obra* y no puede eliminarse o separarse de ella más que a riesgo de mutilarla y deformarla. Más aún: tal menosprecio por esa influencia fundamental equivale simplemente a no poder entender ni a Weber ni al significado de su obra, cuando Habermas habla o bien “desde el punto de vista enteramente ahistoricista de la racionalización” en Weber, o por el contrario que la “herencia historicista impidió a Weber hacer justicia al funcionalismo sistémico en sus aspectos metodológicamente no tan discutibles”.²⁶

Por otro lado, si va a criticarse la noción de racionalidad y sus derivados en la obra de Max Weber, tal faena debería hacerse sobre la base de sus propios supuestos y no sobre los de una “reconstrucción” ilegítima con supuestos parsonianos, porque, en tal caso, la posterior crítica con respecto a que Weber tiene una noción demasiado restringida de la racionalidad, por quedar básicamente “recortada” a una racionalidad con arreglo a fines y privilegiar el ámbito sistémico y normativo, es susceptible de aplicarse a Parsons pero no a Weber, a quien previamente se le ha deformado para poder criticarlo convenientemente, de acuerdo a un criterio difícilmente “comunicativo” desde el momento en que no puede ocultar su manipuladora intención “estratégica”. En efecto, desde un inicio, Habermas desliza su deformada lectura parsoniana de la noción de los “fenómenos del racionalismo occidental” en la obra de Weber cuando nos propone que “para la clasificación que sigue voy a servirme de la división, corriente desde Parsons, en sociedad a], cultura b] y personalidad c]”.²⁷ Tal esquema le permite a Habermas reducir efectivamente la plural noción historicista de racionalidad en Weber a algo esencialmente

²⁵ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I*, op. cit., p. 83.

²⁶ *Ibid.*, p. 210.

²⁷ *Ibid.*, p. 214.

antagónico a ella, es decir, a un enfoque sistémico, mismo que le permite encuadrar, de manera sumamente conveniente para sus propios propósitos “reconstructivos”, a la obra weberiana en una clasificación de sistemas y subsistemas. Y mediante este cuestionable recurso Habermas puede llegar así a la siguiente síntesis mediante la cual reduce la noción de racionalidad de Weber primordialmente a sus aspectos motivacionales y “de las estructuras de la conciencia” de los subsistemas “cultural” y de la “personalidad”, a fin de darnos una representación básicamente “idealista” y “parsoniana” de Weber:

Max Weber sitúa la problemática de la racionalidad en el plano de las estructuras de conciencia; en términos de Parsons: en el plano de la personalidad y en el plano de la cultura. Por un lado, Weber obtiene el concepto de *racionalidad práctica* analizando un tipo de acción en que se aúnan la racionalidad de los medios, la de los fines y la de los valores, y que históricamente se presenta en la figura del *modo de vida* inducido por la ética protestante. Por otro, Weber confronta esta racionalidad de las orientaciones de acción con las *perspectivas de aprehensión del mundo* y la de las *esferas de valor*. Los puntos de referencia de la racionalidad cultural los ve en la ciencia moderna, en la conciencia moral y jurídica postradicional y en el arte autónomo. Por el contrario los fenómenos de racionalización que Weber quiere *explicar* pertenecen al plano de la sociedad (...); veremos cómo Weber aborda estos fenómenos de racionalización *social*, principalmente las instituciones de la economía capitalista y del Estado moderno, poniéndolos bajo unas categorías que antes ha aclarado a base de otros fenómenos, a base de fenómenos pertenecientes a la racionalización *motivacional* y a la racionalización *cultural*.²⁸

Habermas refuerza el viejo prejuicio de ver a Weber fundamentalmente por su lado supuestamente “idealista”, sin darle su justa dimensión al análisis de las estructuras políticas y económicas, y además todo esto lo presenta dentro de la camisa de fuerza de la clasificación parsoniana de los subsistemas social, cultural y de la personalidad, privilegiando a los dos últimos. La compleja relación entre ideas e intereses que Weber había analizado con tanto refinamiento en las secciones teóricas del primer volumen de sus *Ensayos de sociología de la religión*, es reducido finalmente dentro del peculiar y sesgado esquema interpretativo de Habermas, a la solución parsoniana y no a la que Weber mismo asignó a esta complicada cuestión, con lo cual refuerza la representación idealista y sistémica que desde un principio se ha propuesto deslizar de contrabando. En efecto, respecto a la cuestión de la relación entre ideas e intereses, Habermas afirma:

²⁸ *Ibid.*, p. 240. Cursivas del original.

Max Weber parte de un modelo que Parsons desarrollaría más tarde (en una versión influida por Durkheim): los sistemas de acción social o los “órdenes de la vida social” integran ideas e intereses pudiendo así ordenar las oportunidades legítimas de satisfacción de intereses materiales e ideales. (...) Los intereses tienen que quedar ligados a ideas para que las instituciones en que esos intereses se expresan tengan consistencia; pues sólo a través de ideas puede un orden de la vida social cobrar validez legítima.²⁹

El gran problema con semejante interpretación es que no hace justicia a la insistencia de Weber respecto a que cuando las ideas no se enganchan a la dinámica de los intereses pierden su posibilidad de eficacia histórica, al mismo tiempo que tampoco toma en consideración la explícita afirmación de Weber con respecto a que, precisamente por esta importancia que siempre adjudicó a la dinámica de los intereses, él era más bien un legítimo representante del materialismo histórico, aunque ciertamente no de corte marxista.³⁰

Además de representar a un Weber demasiado inclinado hacia el lado del idealismo, Habermas lo deforma también al presentarlo como partidario de una concepción de la historia universalista y evolucionista, al mismo tiempo que elimina o minimiza los aspectos potencialmente relativistas y pluralistas de su obra, en especial de su compleja noción de racionalidad. De tal manera que aun y cuando en un principio Habermas reconoce que Weber “rompió (...) con los supuestos fundamentales del evolucionismo”,³¹ y que abordó la temática de la racionalidad en “un contexto científico (...) liberado (...) del lastre (...) que todavía arrastra el evolucionismo del siglo XIX”,³² poco después se desdice de este reconocimiento inicial al afirmar que Weber *sí* tenía a final de cuentas una posición *universalista* con respecto al significado del desarrollo del *racionalismo*, que éste había alcanzado su nivel *más elevado* en la modernidad occidental, y que en todo esto Weber trabajaba con categorías teórico *evolutivas* aunque a veces manifestara lo contrario. Tal representación nuevamente puede ser muy adecuada para representar a Parsons y a la teo-

²⁹ *Ibid.*, p. 252.

³⁰ Paul Honigsheim menciona la airada protesta de Max Weber ante el intento de uno de sus admiradores, Hans Delbrück, por difundir la llamada “teoría capitalismo-calvinismo” en la dirección de una interpretación “idealista” de la historia de corte antimarxista. Según el testimonio de Honigsheim, Weber declaró en señal de protesta: “debo defenderme contra eso, porque yo soy mucho más materialista de lo que cree Delbrück” (“y también de lo que cree Habermas” podría haber agregado de haber conocido la interpretación de este último). Véase, Paul Honigsheim, “Max Weber in Heidelberg”, en René König y Johannes Winckelmann (eds.), *Max Weber zum Gedächtnis*, Frankfurt, Westdeutscher Verlag, 1985, p. 202.

³¹ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I*, op. cit., p. 197.

³² *Ibid.*, pp. 199-200.

ría de la modernización de los años sesenta influida por él, pero ciertamente resulta ajena y antagónica con la orientación pluralista, relativista, nominalista y hasta decisionista del historicismo de Max Weber. No obstante, Habermas insiste en su deformada interpretación:

Voy a sostener que del planteamiento conceptual de Weber, tal como lo hemos expuesto hasta ahora, se desprende una *posición universalista*. Sin embargo, Weber siempre se mostró receloso a la hora de sacar consecuencias universalistas. Como lo demuestra el diagnóstico que hace de nuestro tiempo, Weber, precientíficamente, en sus experiencias cotidianas, adoptó ante el racionalismo occidental una actitud sumamente ambigua. Por eso buscó un punto de vista desde el cual poder relativizar la desgarrada racionalización de la sociedad y entenderla como un desarrollo cultural *particular*. Weber considera el racionalismo como algo “occidental”, no solamente en el sentido de que fue en Occidente donde se dieron las constelaciones históricas bajo las que pudo presentarse por primera vez un fenómeno que por su naturaleza tiene un carácter universal, sino que, como tipo particular de racionalismo, expresa también rasgos de esta particular cultura occidental.³³

Y a fin de poder sostener esta interpretación universalista, occidentalizadora y modernizadora de la obra de Max Weber, así como de sus nociones de racionalidad, racionalismo y racionalización, Habermas afirmará a su vez que Weber tenía, por un lado una perspectiva *evolutiva* del desarrollo de ese racionalismo, y por el otro que no tenía, pese a las apariencias en contra, un marco conceptual acorde con el *relativismo* cultural historicista. Para sostenerlo, Habermas se apoya en las investigaciones de Wolfgang Schluchter y Friedrich Tenbruck de los años setenta, las cuales interpretan la obra de Weber a partir de supuestos neoevolutivos. Con respecto a Schluchter, Habermas cita un fragmento de su libro de 1979 donde su posición parece más evolutiva de lo que en realidad es, porque no se menciona que Schluchter adjudica a Weber, en todo caso, “un programa mínimo evolutivo” y no un esquema íntegramente evolucionista. De cualquier modo, la cita que Habermas toma de Schluchter es la siguiente: “el punto de vista que Weber destaca, el criterio de direccionalidad que él saca a la luz, resulta ser, en efecto, un producto evolutivo, un resultado”.³⁴ Y de Tenbruck, Habermas toma su teoría referente a que la sociología de la religión de Weber se rige por un evolucionismo que responde a la propia lógica interna de las ideas, de tal modo que “en asuntos

³³ *Ibid.*, p. 241. Cursivas del original.

³⁴ Wolfgang Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*, 1979, citado en Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I*, op. cit., p. 242.

de religión [Weber] se sitúa de súbito, pese a su escepticismo frente a las leyes del progreso, en la posición del evolucionismo contemporáneo”, porque “su objetivo es hacer una ordenación lógico-evolutiva de las estructuras de las imágenes del mundo y una clasificación tipológica de sus contenidos”.³⁵

En cuanto a que aun así Weber podría todavía interpretar los procesos de “evolución” religiosa en términos de una pluralidad incommensurable e irreductible de cada uno de ellos a partir de supuestos historicistas relativistas, Habermas ha cubierto previamente ese flanco con una mera afirmación de principio para estipular lo contrario: “No creo que el relativismo, ya sea de primer grado o de segundo, sea compatible con el marco conceptual en que Weber articula la problemática de la racionalización”.³⁶

De tal modo que el escenario queda finalmente listo para que Weber no pueda escaparse de la camisa de fuerza confeccionada por Habermas a fin de representarlo como un teórico evolucionista y universalista de la modernización occidental, con una visión unilateral del proceso de racionalización al entenderlo básicamente como resultado de la expansión de la racionalidad instrumental y sistémica con arreglo a fines, y con una afirmación absolutista, antirrelativista y antiplural, de la “superioridad” del racionalismo propio de Occidente, frente al de las demás culturas y civilizaciones, a fin de culminar y concretar así el proceso de la modernidad occidental como modelo de desarrollo planetario. Todo lo cual será a su vez posteriormente criticado por “parcial”, demolido por estratégico e instrumental, por promover “la colonización del mundo de vida” y por ser, en fin, algo superable mediante una “mejor” noción de racionalidad: por supuesto, la racionalidad “comunicativa” prevista y promovida por la teoría del propio Habermas. De esta manera Weber quedará absorbido, transcendido y superado (*aufgehoben*), en una teoría supuestamente superior.

El caso de la tesis weberiana sobre el protestantismo

En este cuadro “reconstructivo” y reduccionista de la noción de racionalidad de Weber es donde se encuentra, por otro lado, el papel fundamental que juega su tesis sobre la ética protestante, la cual es interpretada con las mencionadas premisas de Habermas, en términos de un desarrollo evolutivo que culmina el proceso de la modernización occidental; en términos de ser una ética que promueve una racionalidad con arreglo a fines; en términos de un

³⁵ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I*, op. cit., pp. 260 y 262.

³⁶ *Ibid.*, p. 243.

marco de evolución cognitiva; y en términos de cometer el típico error interpretativo de verla como *causa* del desarrollo del *sistema* capitalista como tal, así como de la supuesta prioridad que Weber otorgaba a las ideas para explicar el cambio social y económico. De esta manera, las tergiversaciones introducidas mediante los ilegítimos supuestos del marco evolutivo, la teoría de sistemas y subsistemas y la supuesta reducción de la noción de racionalidad en general a la racionalidad con arreglo a fines, son combinadas por Habermas para interpretar “a su modo” la relevancia de la tesis weberiana sobre el protestantismo:

Weber estudia el proceso de desencantamiento de las imágenes religiosas del mundo desde un punto de vista histórico concreto. (...) lo que le interesa no son las estructuras de las éticas de la intención *en general*, sino el nacimiento de la ética económica capitalista, ya que lo que Weber trata de aclarar son las condiciones culturales bajo las que se efectuó el tránsito al capitalismo y, por tanto, que permitieron resolver el problema evolutivo central, a saber: el de integrar socialmente un subsistema social diferenciado, especializado en la acción racional con arreglo a fines. De ahí que sólo se interesara por las ideas que hicieron posible que el *tipo de acción racional con arreglo a fines* quedara anclado, *de forma racional con arreglo a valores*, en el sistema del trabajo social.³⁷

Habermas insiste más adelante en que “el punto de referencia bajo el que Weber estudia la racionalización social es, pues, el de la racionalidad con arreglo a fines de la acción empresarial, institucionalizada en la empresa capitalista”,³⁸ pues tal forma de racionalidad produce una integración social, anclada en el “sistema de la personalidad y en el sistema institucional”, lo cual exige “una ética de la intención que sistematice todos los ámbitos de la vida y que en términos de racionalidad con arreglo a valores dé asiento en el sistema de la personalidad a las orientaciones de acción racionales con arreglo a fines (ética protestante)”.³⁹

Una vez reducido el planteamiento weberiano a esta formulación basada en la teoría de sistemas de Parsons, Habermas procede a “criticar” a Weber por tener una noción “tan estrecha” de la racionalidad social, supuestamente idéntica al tipo particular de la racionalidad con arreglo a fines. Tal reducción jamás la comete Weber, pero Habermas “completa” así, de todos modos, su crítica:

³⁷ *Ibid.*, p. 263. Cursivas del original.

³⁸ *Ibid.*, p. 288.

³⁹ *Ibid.*, p. 289.

No deja de ser curioso que Max Weber *no* se atenga aquí a la estructura en dos niveles de su propio planteamiento, el cual procede de la racionalización cultural a la racionalización social. Parte más bien del hecho de que en la empresa capitalista queda institucionalizada la racionalidad con arreglo a fines de la acción empresarial, y de que la explicación de este hecho ofrece la clave para la explicación de la modernización capitalista. (...) Weber explica la institucionalización de la acción económica racional con arreglo a fines recurriendo primariamente a la cultura profesional protestante y, subsiguientemente, al sistema jurídico moderno. (...) Con ellos surge una nueva forma de integración social capaz de satisfacer los imperativos funcionales de la economía capitalista. Weber no vacila en identificar *esta* forma histórica de racionalización con racionalización social *simpliciter*. (...) De modo que en el paso de la racionalización cultural a la social se hace visible un *decisivo estrechamiento* del concepto de racionalidad, que Weber efectúa, como aún veremos, en su teoría de la acción, recortándola al talle del tipo de acción racional con arreglo a fines.⁴⁰

Pero tal acusación no toma en cuenta, de manera seria y honesta, los múltiples significados que Weber desarrolló en sus ensayos de sociología de la religión sobre los términos de racionalidad y racionalismo, así como Habermas también parece ignorar la advertencia “relativista” de Weber cuando insiste, incluso desde la primera versión de sus ensayos sobre el protestantismo, en que nada hay “racional” o “irracional” por sí mismo, sino que todo depende del marco evaluativo con el que se juzgue, o el marco cognitivo con el que se “construyan” a los diversos tipos de racionalismo y racionalidad. Weber es demasiado pluralista, por no decir relativista, como para caer en la absolutización de un tipo particular de racionalidad como el que supone Habermas, tampoco es un evolucionista teleológico ni “sistémico” como sugiere esa sesgada interpretación (donde es Habermas el explícitamente evolucionista teleológico y sistémico), pues tanto en sus ensayos sobre el protestantismo como en *Economía y sociedad* Weber jamás habla de *un solo tipo* de racionalidad, ni de la superioridad de un tipo sobre otro en términos absolutos (como sí lo hace, en cambio, Habermas), sino que siempre explica los procesos sociales, en especial para el caso del surgimiento del sistema económico capitalista moderno a finales de la Edad Media, en términos de un constante intercambio entre los procesos de la “racionalidad formal” y la “racionalidad material”, así como del intercambio recíproco entre la “racionalidad con arreglo a fines” y la “racionalidad con arreglo a valores”.⁴¹ Pese a ello, Habermas

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 291-292. Cursivas del original.

⁴¹ Con respecto a los variados usos y distintas formas de racionalidad que Weber distinguió en sus escritos, especialmente para explicar el surgimiento del capitalismo moderno, puede consultarse lo ya aportado desde 1984 en F. Gil Villegas M., “El concepto de racionalidad

deforma la tesis weberiana sobre el protestantismo al verla forzosamente en términos tanto evolucionistas como causalistas y, además, dentro del reduccionista esquema de la racionalidad con arreglo a fines que Habermas, no Weber, ha construido para interpretarla de manera tan “conveniente” para sus propios intereses teóricos:

Según lo entiende el propio Max Weber, sus estudios sobre la ética protestante versan sobre una variable clave de la evolución cultural global de Occidente. Considera la cultura profesional moderna no sólo como un retoño de las estructuras de conciencia modernas, sino, justamente, como aquella traducción práctica de la ética de la intención, con que la “racionalidad con arreglo a fines” de la acción empresarial queda motivacionalmente asegurada de un modo que resulta decisivo para la empresa capitalista. Desde un punto de vista estratégico, sus estudios sobre el protestantismo cobran, pues, una significación central.⁴²

A Habermas le interesa analizar la manera en que esa ética protestante, fundamentada en una “racionalidad con arreglo a fines”, pudo haber cerrado totalmente el camino en la modernidad a la antigua “ética fraterna con bases comunicativas”, en aras de una salvación reservada no para todos, sino para los selectos elegidos de acuerdo al dogma del *particularismo de la gracia* derivado del decreto de la predestinación:

La ética protestante satisface las condiciones necesarias para el nacimiento de una base motivacional de la acción racional con arreglo a fines en la esfera del trabajo social. Pero con este anclaje “racional con arreglo a valores” de las orientaciones de acción racionales con arreglo a fines, esta ética sólo satisface las condiciones *de partida* de la sociedad capitalista; *la ética protestante pone en marcha el capitalismo*, pero sin poder garantizar las condiciones de su propia estabilidad como ética. Weber cree que a la larga los subsistemas de acción racional con arreglo a fines constituyen un entorno destructivo para la ética protestante, y ello tanto más, cuanto más se desarrollan éstos según la legalidad cognitivo-instrumental específica del crecimiento capitalista y de la reproducción del poder estatal. (...) A la larga queda sustituida por un utilitarismo que es fruto de una reinterpretación empirista de la moral (...).⁴³

Dentro de las variadas maneras de deformación del argumento weberiano sobre la ética protestante, este párrafo resulta especialmente sintomático

en la obra de Max Weber”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. XXX, núms. 117-118, julio-diciembre 1984, pp. 25-47.

⁴² Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I*, op. cit., p. 292.

⁴³ *Ibid.*, p. 299. Las primeras cursivas, del original; las segundas, mías.

porque incurre en el frecuente error de adjudicarle a tal tesis una intención de explicación causal genética de la ética protestante sobre el sistema capitalista como tal. En efecto, al afirmar que “la ética protestante pone en marcha el capitalismo” o, según insiste más adelante en la misma dirección, que “Weber ve en la ética protestante de la profesión y en el sistema jurídico moderno las dos innovaciones a que *el capitalismo debe su nacimiento*”,⁴⁴ Habermas comete la típica simplificación que adjudica a Weber la explicación de la génesis del capitalismo como consecuencia de la causa del protestantismo, algo que Weber jamás afirmó, ni se encuentra en la definición de los objetivos de su investigación sobre el protestantismo, y que además fue explícitamente desmentida por él como algo “tonto y doctrinario”, pues él se proponía algo muy distinto a explicar en ese texto el nacimiento del sistema capitalista como tal.

El sesgo interpretativo de Habermas en este específico tema, sin embargo, vuelve a aparecer en otras variantes aún más deformadoras de su exposición como cuando afirma, por ejemplo, que “las investigaciones empíricas de Weber se concentran *directamente* sobre el problema del nacimiento del capitalismo y sobre la cuestión de cómo las orientaciones de acción racionales con arreglo a fines pudieron quedar efectivamente institucionalizadas en esa fase inicial. Con ello reduce de antemano la racionalización social al aspecto de la racionalidad con arreglo a fines”.⁴⁵ Sólo que el que en realidad efectúa semejante reduccionismo es Habermas y no Weber pues es falso que éste 1) se haya concentrado únicamente “en sus investigaciones empíricas” en la cuestión del “nacimiento del capitalismo”, desde el momento en que también realizó muchas otras investigaciones sobre los procesos de racionalización religiosa en otras culturas muy diferentes a la occidental; 2) también es falso que en sus ensayos sobre el protestantismo Weber busque explicar “el nacimiento del capitalismo en su fase inicial”, pues eso lo ubica más bien al final de la Edad Media en el capítulo sobre “La ciudad” de *Economía y sociedad* o en el último capítulo de su *Historia económica general*; 3) finalmente también es falso que Weber “reduzca la racionalización social al aspecto de la racionalidad con arreglo a fines”, pues sus observaciones sobre los procesos de racionalización de “adaptación” y “fuga” del mundo en China y la India, o su compleja tipología donde también aparecen múltiples variantes de la racionalidad sustantiva y material, desmienten “de antemano” la posibilidad de tal reduccionismo. Por ello, el deformador del proceso de racionalización es Habermas, no Weber.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 329. Cursivas mías.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 305. Cursivas del original.

El orden cronológico mediante el cual Weber fue desarrollando los objetivos y temas centrales de sus investigaciones también es tergiversado e invertido por Habermas como consecuencia del interés estratégico que exige deformarlo en función de las necesidades de su propia teoría de la acción comunicativa. Considérese la secuencia de errores en los que incurre Habermas en el siguiente párrafo representativo de sus tergiversaciones interpretativas:

Weber estudia el nacimiento y desarrollo del capitalismo [*sic!*] desde el punto de vista de la institucionalización de orientaciones de acción racionales con arreglo a fines [*sic!*] y se topa [*sic!*] en ese estudio con el papel de la ética protestante de la profesión y con el papel del derecho moderno.⁴⁶

Con tal de “probar” a toda costa su tesis con respecto a que Weber redujo la racionalidad en general al identificarla con el tipo específico de la *Zweckrationalität* o “racionalidad con arreglo a fines”, Habermas tergiversa el orden de aparición de los intereses de investigación de Weber pues los ensayos sobre el protestantismo se redactan y publican primero (1904/1905) y ahí el interés fundamental es mostrar una relación, pero *no entre el protestantismo y el capitalismo*, sino algo mucho más específico y circunscrito, a saber, entre una “ética” y un “espíritu” en cuanto a los objetivos de una investigación sumamente acotada, la cual ni siquiera establece explícitamente una relación causal directa o monofactorial, sino más bien una de meras “afinidades electivas” que necesariamente debe complementarse con muchos otros factores para explicar el desarrollo del capitalismo en cuanto sistema económico. Por lo tanto, jamás fue el propósito de esos ensayos explicar “el nacimiento y desarrollo del capitalismo”, sino algo mucho más acotado y delimitado donde, en todo caso, la influencia del ascetismo intramundano de la ética protestante fue la de influir en el desarrollo de una dinámica de intereses del proceso del capitalismo cuya trayectoria *venía de mucho tiempo atrás* a la aparición de la Reforma protestante en el siglo xvi, lo cual es algo expresamente advertido por Weber desde la primera versión de sus ensayos cuando estipula lo que, al parecer, las gafas interpretativas de Habermas perdieron totalmente de foco:

(...) no menos absurdo sería defender una tesis tan tontamente doctrinaria (*töricht-doktrinaire These*) según la cual el “espíritu capitalista” (siempre en el sentido provisional que le hemos asignado) sólo habría podido nacer por influencia de la Reforma, con lo que el capitalismo sería un producto de la misma. En

⁴⁶ *Ibid.*, p. 323.

primer término, hay formas importantes de economía capitalista que son *notoriamente anteriores a la Reforma*, y ya este hecho desmiente aquella tesis. Lo que es menester señalar es si han participado influencias religiosas, y hasta qué punto, en los matices y expansión cuantitativa de aquel “espíritu” sobre el mundo, y qué aspectos concretos de la *cultura capitalista* se deben a ellas. Dada la variedad de *recíprocas influencias* entre los fundamentos materiales, las formas de organización político-social y el contenido espiritual de las distintas épocas de la Reforma, la investigación ha de concretarse a establecer si han existido, y en qué puntos, determinadas “afinidades electivas” (*Wahlverwandschaften*) entre ciertas modalidades de la fe religiosa y la ética profesional.⁴⁷

Tan sólo después de haber realizado su investigación sobre la ética protestante, en la que si se lee con atención el párrafo citado no hay todavía ninguna mención a los aspectos jurídicos, Weber procedió a elaborar, alrededor de 1911, las investigaciones posteriormente incorporadas en *Economía y sociedad*, y ahí, especialmente en el capítulo sobre “La ciudad”, aunque también en el de la “Sociología del Derecho”, Weber desarrolla, ahora sí ya, su versión sobre los orígenes y nacimiento del capitalismo moderno, el cual es expresamente ubicado como un proceso que arranca a finales de la Edad Media, por tanto dos siglos antes de la Reforma protestante, y en el cual juegan un papel esencial todos aquellos factores económicos, técnicos y de organización política, administrativa y jurídica (los “factores de distinta índole” a lo religioso con los que concluye el párrafo donde se encuentra el fragmento previamente citado) en la aparición del capitalismo como sistema económico y político, lo cual no había sido ni el objetivo, ni el propósito original de sus ensayos sobre la ética protestante. Tanto en la versión de *Economía y sociedad* (1911-1913) como en la de *Historia económica general* (1919), con respecto a los orígenes del capitalismo moderno, Weber sí proporciona explicaciones causales “duras”, lo cual no es tan fácil demostrar para el caso de los ensayos sobre el protestantismo, pero en ambos casos no hay ni explicaciones monofactoriales, ni de unilateralidad “superestructural”, ni tampoco a partir de un supuesto exclusivo “punto de vista de la institucionalización de orientaciones de acción racionales con arreglo a fines” como afirma y necesita “demostrar” Habermas.

El tema de la complejidad del concepto de racionalidad y sus derivados, así como el desplazamiento del interés por el tema del capitalismo en fun-

⁴⁷ Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, edición crítica de Francisco Gil Villegas, México, trad. de Luis Legaz Lacambra, y radicalmente revisada por F. Gil Villegas, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 152 (las cursivas han sido agregadas por mí en esta específica transcripción —a excepción de las que aparecen entre paréntesis— a fin de resaltar mejor los puntos esenciales de la argumentación y propósitos de Weber en esta coyuntura, pero no aparecen resaltadas así en el texto original).

ción del más amplio tema del proceso de racionalización, no ocurre sino hasta los años de la Primera Guerra Mundial, cuando Weber elabora sus investigaciones de sociología de la religión comparada, tema que adquiere su más clara y nítida expresión en la “introducción general” de 1920. De tal modo que Habermas presenta exactamente al revés el orden de gestación de los temas de investigación de Weber: no es el “punto de vista” de la racionalidad (1915-1920), ni siquiera la del tipo específico “con arreglo a fines”, el que orientó originalmente su estudio sobre “el nacimiento y desarrollo del capitalismo” (1911-1913), para “después” llegar a “toparse” con el papel de la ética protestante (1904/1905) en tal proceso, sino que el desarrollo de la aparición de temas es exactamente al revés de lo que supone Habermas, desde el momento en que la secuencia cronológica va, de manera irrefutable, en sentido inverso.

La pluralidad de formas de racionalidad en la crítica cultural de Max Weber

Otro aspecto donde Habermas deforma los planteamientos de Weber, se encuentra en reconocer primero, y de manera periférica, que después de todo éste sí tenía una plural y compleja noción de racionalidad, así como una diferenciada representación de las diversas esferas culturales, cada una de ellas con su propia autonomía valorativa, para después criticarlo por su supuesta incapacidad en desarrollar un “mejor” análisis basado en la teoría de sistemas, y por no conciliar en una fórmula armónica los valores que Weber veía contrapuestos en un conflicto irresoluble e inconciliable. En efecto, con respecto al diagnóstico de Weber sobre la época actual, Habermas identifica su visión de las cosas y su crítica de la modernidad como una fundamentada, en última instancia, en una perspectiva “de tono existencialista e individualista”⁴⁸ porque detecta la fusión de dos tendencias contrapuestas: por un lado, la diferenciación de esferas culturales autónomas y, por el otro, la independencia de los sistemas de acción racional con arreglo a fines. La conjunción de estas dos tendencias tiene como consecuencia, dos aspectos que en efecto constituyeron la preocupación central de pensadores existencialistas cercanos a Weber como lo fueron Simmel y Jaspers: la pérdida del significado de la existencia en la modernidad y la conciencia de una reducción o pérdida completa de la libertad individual. Habermas sigue aquí las interpretaciones filosóficas de Jaspers y el heideggeriano Karl Löwith, quienes efectivamente

⁴⁸ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I*, op. cit., p. 317.

consideraban que Weber era uno de los más grandes pensadores existencialistas de nuestro tiempo.⁴⁹ Para ellos, Weber tiene similares planteamientos a los de la problemática existencialista en buena medida por la enorme influencia de Nietzsche, aspecto también subrayado por Habermas al advertir que para Weber el signo de nuestra época es el politeísmo e inconmensurabilidad entre los valores últimos, tal y como ya lo habían expresado tanto Nietzsche como Baudelaire, quien, en *Les Fleurs du Mal*, demuestra cómo algo puede ser bello, sin ser bueno, porque precisamente es bello al no ser bueno.⁵⁰ Para Habermas tal diferenciación de valores resulta a final de cuentas negativa, porque en su afirmación pluralista destruye la universalidad de la razón y así conduce al nihilismo, con lo cual Weber se desliza por el pretil de un peligroso despeñadero ante el angustiado vértigo del espectador Habermas:

Bajo la rúbrica de “nuevo politeísmo” Weber expresa la tesis de la pérdida de sentido. En ella se refleja la experiencia del nihilismo, típica de su generación, que Nietzsche había dramatizado de forma tan impresionante. (...) *la razón se disocia en una pluralidad de esferas de valor destruyendo su propia universalidad*. Esta pérdida de sentido la interpreta Weber como el desafío existencial ante que se ve el individuo de reconstruir en el ámbito privado de su propia biografía, con el arrojo que la desesperación produce y con la absurda esperanza del desesperado, la unidad que ya no cabe reconstruir en los órdenes de la sociedad.⁵¹

Para Habermas, sin embargo, no resulta claro cómo se relaciona la tesis de la pérdida del sentido de la existencia con la tesis de la disminución de la libertad individual, y por ello acusa aquí a Weber de una inconsistencia teórica que puede conducir, mediante su pluralismo valorativo y su énfasis en la racionalización de relaciones medio-fin, a los riesgos autoritarios del decisionismo y el irracionalismo.⁵² De cualquier modo, la afirmación de una *pluralidad* inconciliable entre valores últimos, misma que en última instancia genera el fundamento para el descubrimiento de Weber de una pluralidad de formas de racionalidad, es lo que a Habermas le produce gran angustia y vértigo desde el momento en que para él, al igual que para todos los marxis-

⁴⁹ Véase Karl Jaspers, “Max Weber” (1920), en *Balance y perspectiva*, trad. Fernando Vela, Madrid, Revista de Occidente, 1953, pp. 1-14; y Karl Löwith, “Max Weber und Karl Marx” (1932), en *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart, Kohlhammer, 1960, pp. 1-67.

⁵⁰ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I*, op. cit., p. 320, citando a Weber.

⁵¹ *Ibid.*, p. 321. Cursivas del original.

⁵² *Ibid.*, pp. 326-327.

tas e “ilustrados”, debe haber *en principio* una fórmula armónica capaz de conciliar en un todo racional los valores últimos máspreciados, por lo cual rechaza la afirmación pluralista e irreconciliable entre los valores últimos detectada por Weber a partir de Nietzsche, así como también es incapaz de reconocer el fundamento a partir del cual Weber detecta la pluralidad de formas de racionalidad. En todo caso, para Habermas resulta mucho más cómodo y “conveniente” reducir a Weber a la expresión de *una sola* forma de racionalidad, la orientada por el arreglo de medios a fines, y después criticarlo por su *monismo* racionalista cuando previamente se le ha cuestionado por su *pluralismo* valorativo, sin entender que de éste también se desprende necesariamente una concepción plural de las formas de racionalidad. En esto reside así una de las múltiples inconsistencias de la crítica reduccionista de Habermas a Weber, lo cual lo lleva a afirmar que “Weber va demasiado lejos cuando de la pérdida de la unidad sustancial de la razón infiere el politeísmo de unos poderes últimos que contienden entre sí y cuya irreconcilabilidad radicaría en un pluralismo de pretensiones de validez *incompatibles*”.⁵³

Para Habermas no es admisible afirmar pues ni un pluralismo valorativo que cuestione los “*criterios* universales” de valor y de racionalidad,⁵⁴ ni tampoco acepta que “la diferenciación de los *sistemas* en que se organizan la ciencia, el derecho y el arte (...) tenga forzosamente que provocar un conflicto entre órdenes de la vida irreconciliables”.⁵⁵ En suma, Habermas no acepta la posibilidad del reconocimiento de un *pluralismo valorativo* que a su vez lleve a la postulación de un *pluralismo de las formas de racionalidad* y racionalización, al mismo tiempo que su propio enfoque sistémico, esencialmente ajeno a la obra de Weber, lo lleva a negar las condiciones de *conflicto* dado el equilibrio homeostático que a final de cuentas siempre busca alcanzar y promover un enfoque basado en la teoría de sistemas. Tal deformación interpretativa se fusiona con la insistencia de reducir la plural noción de racionalidad de Weber a su expresión particular de una racionalidad con arreglo a fines o *Zweckrationalität*, para después criticarlo por supuestamente caer en un análisis sistémico:

Weber dispone de un concepto complejo de racionalidad práctica que parte de una coordinación de los aspectos “racionales con arreglo a fines” y “racionales con arreglo a valores” de la acción. Mas, *por otro lado*, Weber considera la racionalización social exclusivamente [*sic!*] bajo el aspecto de racionalidad con arreglo a fines. Ese concepto comprensivo de racionalidad que Weber pone a

⁵³ *Ibid.*, p. 323. Cursivas del original.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 324. Cursivas del original.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 325. Cursivas mías.

la base de sus investigaciones sobre la tradición cultural no lo aplica al plano de las instituciones. Para la racionalidad de los sistemas [*sic!*] de acción sólo parece tener importancia el complejo de racionalidad cognitivo-instrumental. Curiosamente, en el plano de los subsistemas [*sic!*] economía y política, sólo tendría efectos generadores de estructuras el aspecto de acción racional con arreglo a fines, no el de acción racional con arreglo a valores. Leyendo la sociología weberiana del Estado y del derecho se obtiene la impresión de que en las sociedades modernas los procesos de racionalización sólo afectan al saber teórico-empírico y a los aspectos instrumentales y estratégicos, mientras que la racionalidad práctica no parece poder institucionalizarse de forma autónoma, esto es, con el sentido propio que competiría a un subsistema [*sic!*] específico.⁵⁶

Tal crítica resulta a final de cuentas inválida porque parte de demasiadas deformaciones que después son esgrimidas como premisas demostradas. En primer lugar, 1) Weber no aborda la cuestión de la racionalización social “exclusivamente” en el ámbito de la economía, del derecho y del Estado, sino que también lo hace en el ámbito de la religión y las formas de dominación; 2) en segundo lugar, Weber toma muy en cuenta la dialéctica entre la racionalización formal y la racionalización material en los ámbitos del derecho y de la economía, así como también de las formas de dominación, a pesar de que Habermas borre convenientemente en su crítica toda referencia a los aspectos de racionalidad *material* tan presentes en *Economía y sociedad* para explicar el desarrollo de la economía y el derecho, así como de formas de dominación tradicional, como por ejemplo la justicia del Cadí de la dominación sultanista; 3) y en tercer lugar, la referencia a “sistemas” y “subsistemas” no pertenece al corpus teórico weberiano, y por ser ajenos a Weber podría lógicamente deducirse que la crítica de Habermas resulta más apropiada para Parsons que para Weber, quien ni comete el reduccionismo del que se le acusa, ni estaba interesado, como sí le ocurre a Habermas y a Parsons, en eliminar *normativamente* el conflicto social, el cual siempre es visto por Weber, en todo caso, dentro de un enfoque *realista e historicista* y no dentro del antitético enfoque de la teoría de sistemas, con su sesgado interés por mantener el orden, y ver al conflicto social como algo naturalmente superable dada su esencia “disfuncional”, por lo cual siempre es deseable su eliminación.

Tal deseo por la eliminación del conflicto, caería para Weber dentro del ámbito de una evaluación normativa y no necesariamente dentro de uno de “posibilidad objetiva”, pues en este aspecto Habermas parece no percatarse, que con relación al tema de conflicto, la visión de Weber era mucho *más radical* que la de Marx, y esto por una sencilla razón: Marx preveía como

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 329-330. Cursivas del original (excepto las que están entre corchetes).

meta de la historia la *eliminación del conflicto*, una vez que desapareciera el Estado, la lucha de clases y la dominación del hombre sobre el hombre en la etapa del comunismo científico; en cambio, Weber es un *realista* que no considera posible ni la eliminación del conflicto social, ni la desaparición de la dominación del hombre sobre el hombre. En este sentido el *realismo* político de Weber es heredero de Maquiavelo y Hobbes en su *radical* (es decir, que va a la raíz del asunto) visión del conflicto, mientras que el utopismo marxista, y quizá también el de Habermas, es heredero de Rousseau y la Ilustración en su aspiración por eliminar el conflicto en alguna fase “color de rosa” de la historia. Con estas observaciones finalizamos nuestras críticas a la interpretación de Habermas de la teoría de la racionalización de Max Weber; debemos proceder ahora a dar cuenta de las de otros autores.

Críticas europeas a la deformación reduccionista de Habermas en su interpretación de la obra de Weber

La tergiversación de la lectura de Max Weber por parte de Habermas ha sido señalada ya por distintos autores, atentos tanto a los textos de Weber como a los de Habermas, aun y cuando no hayan criticado necesariamente los mismos aspectos aquí señalados. Así, mientras que, por un lado, al discutir la cuestión de la racionalización en Weber, el británico Anthony Giddens hace notar con justa razón que “la interpretación de Weber por parte de Habermas es ciertamente tan cuestionable aquí como en otros puntos”,⁵⁷ y el alemán Jürgen Busche advierte que la noción de racionalidad en Weber es demasiado compleja como para reducirla al estrecho tipo de la *Zweckrationalität* o “racionalidad con arreglo a fines”,⁵⁸ por el otro, el estadounidense Jeffrey Alexander critica el que para alcanzar sus objetivos teóricos, “Habermas se ve obligado a distorsionar la comprensión de Weber de la racionalidad moderna tan imperiosamente como la escuela de Francfort distorsionó a la de Hegel”,⁵⁹ en tanto que la francesa Catherine Colliot-Thélène denuncia tanto “la violencia impuesta a los textos weberianos para ponerlos al servicio de un propósi-

⁵⁷ Giddens, “Reason Without Revolution? Habermas’s *Theorie des kommunikativen Handelns*”, *op. cit.*, p. 104.

⁵⁸ Jürgen Busche, “Sein oder Nichtsein—das ist nicht die Frage: Jürgen Habermas und seine *Theorie des kommunikativen Handelns*”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, sábado 27 de febrero de 1982, p. 10.

⁵⁹ Jeffrey C. Alexander, “Review Essay: Habermas’s New Critical Theory: Its Promises and Problems”, *op. cit.*, p. 411: “To do this, Habermas must distort Weber’s understanding of modern rationality as badly as the Frankfurt school distorted Hegel’s”.

to que no era el suyo”, como la tendencia general de *La acción comunicativa* de Habermas “a imponer distorsiones a los textos de diversos autores reclutados para ponerlos a pesar suyo al servicio de una supuesta ‘razón comunicativa’”.⁶⁰

Un aspecto específico de la distorsionada interpretación de Habermas, que a Colliot-Thélène le merece especial atención, es precisamente el de la tesis weberiana sobre el protestantismo, desde el momento en que “la manera en que Habermas reinterpreta la función de la ética protestante (más exactamente, calvinista o puritana) dentro de la comprensión weberiana de la racionalidad occidental es particularmente desconcertante”.⁶¹ En efecto, Habermas critica a Weber por no ver la posibilidad de una “evolución moral” en Occidente que trascienda las restricciones antifraternales de la ética protestante y sea capaz de “superarla” mediante “una forma secularizada de la ética religiosa de la fraternidad capaz de codearse con la ciencia moderna y el arte autónomo, es decir, de una ética comunicativa”.⁶² Frente a la posibilidad de esta ética comunicativa secularizada, Weber “se empecina” en tan sólo considerar la “evolución moral” en términos del ineluctable avance de la racionalidad con arreglo a fines y por ello ve en la ética protestante una etapa “más avanzada” del desarrollo ético frente al de la ética religiosa de la fraternidad. Habermas fustiga a Weber por este supuesto empecinamiento y no ser capaz de ver que “la ética protestante no es en modo alguno una materialización ejemplar, sino una materialización distorsionada y *sumamente irracional* de esa conciencia moral que empezó expresándose en la ética religiosa de la fraternidad”.⁶³ Como consecuencia de su restricción de la noción de racionalidad a la “racionalidad con arreglo a fines”, Weber fue incapaz de explorar las verdaderas potencialidades de la “evolución moral” en Occidente en la dirección de una “superior” y más “avanzada” ética comunicativa, desde el momento en que en términos de esa misma “evolución moral”, la ética protestante no puede ser vista más que como una forma de retroceso. De tal modo que:

Apenas podría formularse de modo más tajante la *recaída particularista* que esta ética ascética de la profesión, basada en la arbitrariedad de la gracia, recor-

⁶⁰ Catherine Colliot-Thélène, “Habermas, lecteur de Marx et de Max Weber”, *Actuel Marx*, núm. 11, primer semestre 1992, pp. 95-112, reeditado posteriormente en Catherine Colliot-Thélène, *Études wébériennes. Rationalités, histoires, droits*, París, PUF, 2001, pp. 57-76; páginas citadas: 69 y 65.

⁶¹ *Ibid.*, p. 65.

⁶² Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I*, op. cit., p. 315.

⁶³ *Ibid.*, p. 303. *Cursivas del original.*

tada en términos egocéntricos, adaptada a las exigencias de una economía capitalista hostil a la fraternidad, supone por debajo del nivel ya alcanzado en la ética de la fraternidad desarrollada en términos comunicativos. Sin embargo, Weber no explota teóricamente esta idea.⁶⁴

Ahora bien, Colliot-Thélène considera que esta crítica se basa en las forzadas premisas de una “lógica evolutiva” y por etapas que Weber no compartía; en una supuesta y no demostrada reducción de la noción de racionalidad de Weber al tipo específico de la “racionalidad con arreglo a fines”; y en una también muy forzada e infundamentada suposición en el sentido de que Weber haya deseado presentar a la ética protestante como “modelo” de desarrollo moral. Por otro lado, los propósitos explícitos de Weber en su investigación sobre la ética protestante son de naturaleza muy distinta a la que supone Habermas, quien simplemente parece ignorarlos en aras de sus propios intereses por el desarrollo de una ética comunicativa, lo cual evidentemente era ajeno a los intereses de Weber. En suma, Colliot-Thélène fustiga a su vez a Habermas porque:

El problema que Habermas plantea simplemente es ajeno a Weber, quien jamás presentó a la ética protestante como un modelo o una anticipación de una racionalidad práctica global que implicara tanto la racionalización de valores como la de medios y fines (...). La noción misma de “nivel ético” se encuentra totalmente ausente en la problemática de Weber. Por consiguiente resulta vano y fuera de contexto reprocharle el que no haya explotado la fecundidad de la paradoja que descubrió en la ética protestante de la vocación (...). La ética protestante no podía representar para él ninguna regresión desde el momento en que no comparte el canon para apreciar tal “regresión”. La ética protestante era para Weber simplemente una forma de racionalismo ético particular, cuya importancia no tenía, en sus análisis, ninguna ejemplaridad, sino que únicamente importaba por sus efectos históricos.⁶⁵

En cuanto a la interpretación de Habermas de la ética religiosa de la fraternidad como una anticipación de la ética comunicativa, al lado del surgimiento del derecho liberado de la tradición como un proceso evolutivo en la misma dirección, Colliot-Thélène afirma que aunque tal premisa resulta fundamental para la argumentación de Habermas, no es válido manipular los textos weberianos a fin de imponerles propósitos ajenos: “Lejos de pensar los dos procesos en cuestión (el desarrollo de una ética de la fraternidad

⁶⁴ *Ibid.*, p. 299. Cursivas del original.

⁶⁵ Colliot-Thélène, “Habermas, lecteur de Marx et de Max Weber”, *op. cit.*, pp. 66-67.

universal y el surgimiento de un derecho liberado de la tradición) como solidarios, Weber los trató en contextos muy diferentes”.⁶⁶ La explicación de por qué Habermas perpetra tal manipulación de los textos weberianos conduce directamente “al punto más problemático de toda la empresa de Habermas”, a saber: intentar refundar el proyecto inacabado de la Modernidad, con su pretendida “significación normativa universal, mediante la *rehabilitación de la idea del progreso*, tan cuestionada por el escepticismo historicista”.⁶⁷ Para ello, Habermas le impone un enfoque evolucionista a la obra de Weber e intenta borrar todas las incómodas huellas de relativismo historicista en la misma, así como también subestima la enorme influencia de Nietzsche en ella. No obstante:

El rigor con el que Max Weber toma su distancia, lo mismo frente a toda forma de filosofía de la historia como de sus sustitutos evolucionistas, se debe en mucho, sin duda, a la influencia de Nietzsche, influencia subestimada en gran parte por Habermas. A los ojos de Weber, la idea del progreso, en todas sus variantes, no tiene ningún otro sentido que el de llenar el vacío dejado por la erosión de las ideas religiosas (...). Las condiciones hermenéuticas generales de toda historiografía inevitablemente suscitan la apariencia del progreso. Pero Max Weber nunca cesó de luchar contra esa apariencia, y con tanto vigor que incluso reconocía las orientaciones eurocentristas de sus propias directrices de investigación (...). Por el contrario, es muy claro que la renovación del evolucionismo propuesto por Habermas busca restaurar la idea de un sentido para la historia, a pesar de todas las cautelas con las que acompaña la enunciación de ese proyecto, [pero éste] no puede apoyarse en Weber más que al precio de una interpretación difícilmente aceptable.⁶⁸

Por otro lado, el intento de Habermas por apoyarse en y “superar” a Weber resulta a final de cuentas infructuoso precisamente por no haber respetado sus supuestos y haber deformado sus ideas y aportaciones. Porque, según Colliot-Thélène, cuando no se deforman o simplifican las ideas de Weber, es posible encontrar que sus soluciones a diversos problemas teóricos son difícilmente “superables”. Por ejemplo, frente al dualismo de las ideas y los intereses, por medio del cual se le ha caracterizado o como un “espiritualista” opuesto a Marx, o como una especie de marxista de nuevo cuño, lo cierto es que al ubicar en el centro de su interés a la noción de la *Lebensführung*, o estilo de modo de conducción de conductas sociales, Weber

⁶⁶ *Ibid.*, p. 69.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 70-71.

de hecho rechazó y superó el dualismo de los intereses y las representaciones “ideales”; al plantear la posibilidad de pensar en términos de “afinidades electivas” las demandas simbólicas y las condiciones materiales, Weber exhibió como un falso problema la cuestión de la prioridad de las unas sobre las otras o viceversa; al advertir explícitamente en sus ensayos sobre el protestantismo la necesidad de complementar esa investigación con otras que prestaran mayor atención a las condiciones sociales, especialmente económicas, que influyeron en el desarrollo del ascetismo intramundano del protestantismo, y realizar posteriormente buena parte de ese proyecto en *Economía y sociedad*, Weber demostró la manera en que pueden ponerse en práctica, en investigaciones empíricas, sus supuestos teóricos sobre la articulación de las ideas con los intereses.⁶⁹

Y respecto a la interpretación del significado de la historia, todo indica que es más bien el proyecto evolucionista, teleológico y optimista de Habermas el superado, conforme la perspectiva historicista y pluralista de Weber sigue hoy más que nunca vigente. La sociología weberiana tiene notables logros al registrar la pérdida de credibilidad no sólo en la idea del progreso, sino también en los esquemas evolucionistas y teleológicos utilizados para explicar el “sentido” de la historia. Al tomar nota de esta pérdida de credibilidad, “Weber se esfuerza por constituir un saber estrictamente empírico de la historicidad de las diversas sociedades humanas, mediante la suspensión de toda presuposición respecto al sentido inmanente del devenir de esas sociedades (...). La ausencia del sentido de la historia era sin duda para Weber el destino de nuestra época”.⁷⁰ Lo ilegítimo de la manera en que Habermas se apropia de Weber proviene, según Colliot-Thélène, tanto de una paradoja como de un inaceptable estilo de apropiación del trabajo de los demás:

La paradoja del proyecto de Habermas proviene de que exige a la obra weberiana los medios para una reconstrucción del materialismo histórico capaces de restaurar precisamente esa dimensión evolucionista de la que Weber quería emanciparlo. Por supuesto que nada impide reconstruir (...) una especie de esquema de desarrollo racional de la humanidad, si se considera que ese postulado es necesario para salvar la pretensión universal de la razón occidental, y si esa operación de salvamento se antoja indispensable para pensar la posibilidad de una ética. En cambio, resulta sumamente criticable requisar para tal empresa obras que se basan en premisas radicalmente opuestas.⁷¹

⁶⁹ *Ibid.*, p. 75.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 76.

⁷¹ *Ibidem*.

La crítica de Anthony Giddens a la apropiación de Weber en el proyecto de Habermas va, sin embargo, no tanto en la dirección de considerar incompatibles ambas perspectivas, sino más bien en detectar que Habermas fracasó en su intento para “superar” a Weber precisamente porque se basó demasiado en él y así acabó por construir una teoría que le debe a Weber mucho más de lo que le gustaría reconocerle. En la tabla de variadas críticas que Giddens le propina a Habermas, sobresale la de su complicada relación con Weber, tanto en lo referente a las diferencias, como a las deudas:

Las teorías evolucionistas siempre tienen muchas dificultades para disociarse del etnocentrismo, especialmente del eurocentrismo; no estoy para nada convencido de que hayas logrado evadirlos (...). El sentido de contingencia en la historia, tan acentuado en los escritos de Max Weber, parece estar ausente en tu trabajo (...).

Encuentro tu adaptación y crítica del concepto de racionalización de Weber intrigante e impositivo. Has demostrado que la obra de Weber, al menos en ciertos aspectos básicos, es más importante para diagnosticar los rasgos del tipo de sociedad en que vivimos hoy, que los escritos de Marx. [Pero] ¡tienes demasiado de Weber y muy poco de Marx! Cualquiera que se apoye tanto en Weber, como tú lo has hecho, muy probablemente será arrastrado también a conclusiones weberianas —por mucho que diga que no. Criticas a Weber por confinar la racionalidad primordialmente a la expansión de la racionalidad con arreglo a fines, pero te ves obligado a aceptar que éste es el tipo de racionalidad que domina a la cultura moderna. Tu diagnóstico sobre los orígenes, y probable futuro, de los actuales movimientos sociales es notablemente similar al que Weber hubiera hecho, excepto porque tú deseas hablar de “patologías” y apegarte más a una perspectiva optimista respecto a las posibilidades del cambio social. Pero no veo qué justifica tu optimismo. Después de todo, Weber esperaba que hubiera movimientos de protesta dirigidos contra el predominio de la racionalización; y esperaba que tomaran la forma, o de un renacimiento religioso, o como el de los llamados movimientos de “contracultura”. Pero no creía que tuvieran éxito en revertir la marea de la racionalización, con todas sus opresivas consecuencias. A pesar de todo lo dicho sobre las frustradas pretensiones de validez, y acerca de la colonización del mundo de vida, no veo en dónde tu análisis lleva a una conclusión sustancialmente diferente.⁷²

De hecho sí hay conclusiones muy diferentes entre Weber y Habermas en sus respectivos diagnósticos de la modernidad y, sobre todo, en la forma como ven el futuro: Weber ve una creciente diferenciación pluralizada entre

⁷² Giddens, “Reason Without Revolution? Habermas’s *Theorie des kommunikativen Handelns*”, *op. cit.*, pp. 118-121.

los valores últimos y una imposibilidad de reconciliarlos en una fórmula armónica de última instancia, mientras que Habermas quiere ser el heredero de la Ilustración, de Hegel y de Marx, al proponer un proyecto de racionalidad evolutivo tendiente a una reconciliación armónica de los mejores valores de la experiencia histórica de la humanidad, aun y cuando esos valores sean en última instancia los de la experiencia histórica de Occidente.

No obstante, lo que Giddens parece detectar es que Habermas no logró ni “superar” ni trascender a Max Weber; que a pesar de hacer todo lo posible para reducir la compleja noción de racionalidad de Weber, ésta tiene un fondo insobornable e irreductible, lo cual se expresa en su reaparición, bajo múltiples formas, en los análisis que el propio Habermas curiosamente intenta presentar como “opuestos” a la “racionalidad” weberiana. Más aún, con su distinción entre racionalidad comunicativa por un lado, y la *Zweckrationalität*, la racionalidad instrumental y la racionalidad estratégica, abierta o encubierta,⁷³ por el otro, Habermas pretende tener un marco teórico de mayor alcance y amplitud que el de Weber, entre otras cosas porque la noción de racionalidad con arreglo a fines, supuestamente “privilegiada” por éste, queda incorporada y superada en el marco más amplio que conduce a la acción comunicativa. Una de las principales y más caras pretensiones teóricas subyacentes al proyecto de Habermas es así “superar”, trascender y conservar simultáneamente a Weber en la teoría de la acción comunicativa.

Una propuesta teórica más completa y alternativa a la de Habermas

Ahora bien, es posible demostrar nuestra tesis con respecto a que Max Weber tenía una noción de racionalidad mucho más compleja y plural que la que supuso Habermas, mediante la siguiente serie de consideraciones. Precisamente porque Weber no pretendió concebir a la racionalidad dentro de un “sistema”, tiene varios rasgos que la hacen mucho más amplia que la teoría de la acción comunicativa, al grado que ésta podría quedar incorporada dentro de ese marco teórico más amplio, en calidad de un mero tipo específico de racionalidad, previsto y contemplado expresamente por Max Weber. Más aún, el marco teórico de Weber resulta de mayor alcance que el de Habermas entre otras cosas porque es menos “eurocéntrico” o “imperialista”, desde el momento en que está construido sobre la base de la conceptualización historicista no sólo de las experiencias del desarrollo del racionalismo occi-

⁷³ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I*, op. cit., especialmente la figura 18 en la p. 426.

dental, sino también de otras formas de racionalismo en culturas no occidentales.

En muchas partes de su obra Weber trabaja con una compleja y diversificada noción de racionalidad, pero es sobre todo en las secciones teóricas del primer volumen de sus *Ensayos sobre sociología de la religión* donde aparece con mayor precisión conceptual esa pluralidad de distinciones analíticas en torno a la noción de racionalidad y sus derivados (racionalismo y racionalización). Así, en su “Introducción a la ética económica de las religiones universales” (1915/1916), Weber distingue por lo menos cuatro tipos de racionalismo,⁷⁴ de los cuales pueden extraerse cuatro tipos de racionalidad para una clasificación sistemática, según ya se ha propuesto en otra investigación.⁷⁵ Uno de esos tipos es el de la *racionalidad teórica*, emprendida por ejemplo, cuando “el pensador sistemático aumenta su dominio teórico de la realidad mediante la utilización de conceptos abstractos cada vez más precisos”;⁷⁶ otro es el de la *racionalidad instrumental con arreglo a fines* (*Zweckrationalität*), “en el sentido del logro metódico de un fin determinado, dado en la práctica, mediante un cálculo cada vez más preciso de los medios adecuados para ello”;⁷⁷ un tercero es el de la *racionalidad formal* definido por la ordenación metódica en términos de reglas abstractas (*Planmässigkeit*),⁷⁸ para ordenar las actividades mediante un establecimiento de reglas fijas y rutinas, donde las decisiones jurídicas, económicas o de dominación se toman con relación a esas reglas y no con base en criterios personales o de excepción; finalmente el cuarto, y más amplio tipo, se da en la *racionalidad material, sustantiva o valorativa* (*Wertrationalität*), basado en postulados valorativos o ideas éticas que tienen un efecto transformador sobre la vida cotidiana, tales como la justicia, la igualdad, la salvación, el nirvana, la sociedad sin clases y sin Estado, la soberanía, la lucha contra la corrupción, la igualdad de géneros, las decisiones por consenso, en fin, un tipo de racionalidad regido por imperativos éticos, ideas de salvación y redención, o máximas de conducción política. O, si se prefiere otra síntesis:

⁷⁴ Véase Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, trad. de José Almaraz y Julio Carabaña, Madrid, Taurus, 1983, p. 215.

⁷⁵ F. Gil Villegas M., “El concepto de racionalidad en la obra de Max Weber”, *op. cit.*, especialmente pp. 39-43.

⁷⁶ Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, *op. cit.*, p. 215.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Ibidem*. Véase también Max Weber, *Economía y sociedad*, 2ª ed., trad. de José Medina Echavarría, México, FCE, 1964, pp. 64-65; 603-608; y 707-708.

La racionalidad sustancial puede dirigirse a una sola esfera vital o institucional dejando las otras intactas. El comunismo, el feudalismo, el capitalismo, el hedonismo, el esteticismo, el budismo, hinduismo, etcétera, son ejemplos de racionalidades sustantivas. Puesto que estos valores pueden ser en principio infinitos, la acción puede ordenarse en patrones o enteros modos de vida en un número infinito de formas. La economía, el derecho, la religión, la forma de dominación sultanista, son susceptibles de ordenarse de acuerdo a distintos valores y caer así bajo el criterio de la racionalidad sustantiva. La infinitud y pluralidad de posibilidades sitúa a la racionalidad sustantiva en un perspectivismo radical. Para Weber, la racionalidad sustantiva y los procesos de racionalización basados en ella, siempre han existido en referencia a direcciones o “puntos de vista” últimos (...). Este tipo de racionalizaciones depende así de la preferencia implícita o explícita, consciente o inconsciente, por ciertos valores últimos y por la sistematización de la acción para conformarse a esos valores (...); para Weber lo “irracional” no es algo fijo e intrínsecamente irracional, sino que resulta de la incompatibilidad de una constelación de valores con otra.⁷⁹

La pluralidad de perspectivas en torno a la noción de racionalidad la amplificó Weber al estudiar los diferentes tipos de racionalidad que surgen de las diversas maneras en que las grandes religiones universales han dado su propia respuesta al problema de la teodicea, a fin de encontrar así que hay un “racionalismo de dominio del mundo” propio de Occidente, un “racionalismo de adaptación pragmática al mundo” propia del confucianismo; un “racionalismo de fuga del mundo” propio del hinduismo; y un “racionalismo de conquista violenta del mundo” propio del Islam.⁸⁰ En todos ellos operan distintos “puntos de vista” últimos con respecto al significado del mundo y la manera de actuar y conducirse en él. Lo importante de esta clasificación adicional de formas de racionalismo es que con ello se demuestran dos cosas: 1) que Weber no redujo todas las formas de racionalidad a la *Zweckrationalität*, como erróneamente supusieron, primero Marcuse, y después Habermas; y 2) que en la pluralidad de tal perspectivismo radical no hay posibilidad de acusar a Weber de “eurocéntrico”, tal y como Giddens sí acusa y caracteriza a Habermas, desde el momento en que Weber fue capaz de encontrar, con fundamento en su perspectiva historicista, la posibilidad de ver la “superioridad relativa” de otras formas de racionalidad no occidentales, a partir de una determinada perspectiva, basada en un específico criterio valorativo, que no es del de la mayor eficiencia, o la selección de los mejores

⁷⁹ F. Gil Villegas M., “El concepto de racionalidad en la obra de Max Weber”, *op. cit.*, p. 43.

⁸⁰ Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, *op. cit.*, especialmente pp. 193-196; 208-210; 438-451 y 464-466.

medios para la consecución de un determinado fin, ni la del mejor desarrollo tecnológico, o el dominio estratégico del mundo mediante la conquista militar de otras culturas, sino el de la manera de encontrar la mejor integración, y explicación posible, al significado de la existencia en el mundo. De una manera que difícilmente podría calificarse de “eurocéntrica”, pero sí de cosmopolitismo historicista, Weber expresamente advirtió así, en relación con las formas de saber propias de la India, que se trata de:

Un saber, bien entendido, no de las cosas de este mundo, de los sucesos cotidianos de la naturaleza y de la vida social y de las leyes que rigen ambos dominios. Sino un saber filosófico del “sentido” del mundo y de la vida. Obviamente, un saber filosófico así nunca puede ser sustituido con los medios de la ciencia empírica occidental, que, según su intrínseca finalidad, tampoco debe aspirar a ello. Está más allá de ésta. Asia, y esto quiere decir de nuevo la India, es el país típico de la lucha intelectual única y exclusivamente por la “cosmovisión” en el sentido propio de la palabra: por un “sentido” de la vida en el mundo. Podemos asegurar aquí (...) que no hay absolutamente nada en el ámbito del pensamiento sobre el “sentido” del mundo y de la vida que no haya sido ya pensado *de alguna forma* en Asia.⁸¹

Por supuesto que Weber tampoco consideraba que este tipo de racionalismo podía servir de “modelo” para el desarrollo propio de Occidente, pues era demasiado “realista” para suponer tal cosa, además de que la perspectiva historicista a la que él pertenecía junto con Troeltsch y Meinecke, se basaba precisamente en el supuesto de Herder de afirmar y reconocer la pluralidad irreductible de la diversidad de formas culturales e históricas sin intentar reducirlas todas a un solo modelo, sea el de la Ilustración, el de la experiencia oriental, el de las lecciones del sermón de la montaña, el del racionalismo cartesiano, o el de la revuelta romántica contra la corriente ilustrada. *Lo decisivo* es detectar y afirmar pues la pluralidad irreductible de las diversas formas de racionalismo. Y tal característica perspectivista ha sido reconocida por otros intérpretes de Weber, quienes también parecen responder con ello al reduccionismo de Habermas, cuando plantean, por ejemplo, lo afirmado por Levine en 1985:

En primer lugar, el aparato conceptual que desarrolló Weber para representar las formas y procesos de racionalización está mucho más diferenciado que el empleado en otros análisis. En segundo lugar, mediante sus estudios comparati-

⁸¹ Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. II, trad. Julio Carabaña y Jorge Vigil, Madrid, Taurus, 1987, p. 348. Cursivas del original.

vos de los diversos esfuerzos para racionalizar la cultura en la Antigüedad, el Medio Oriente, China y la India, Weber trascendió decisivamente la noción eurocéntrica de que el desarrollo del racionalismo es un fenómeno exclusivamente occidental. De hecho es posible verlo como alguien que reconoció la manera en que Oriente había alcanzado formas de racionalidad superiores en diversos aspectos a las alcanzadas en Occidente. [En cuanto a] lo escrito por Weber con respecto a las formas y procesos de racionalización, conviene reconocer que su profundidad en estas cuestiones no sólo carece de precedentes, sino que permanece insuperada. Ninguna discusión subsecuente de la racionalización que conozca ha conseguido dominar los niveles de complejidad y claridad de visión que alcanzó Weber.⁸²

Esto nos lleva a presentar la siguiente propuesta teórica con respecto a la relación que más bien guardan entre sí las respectivas teorías de la racionalidad de Weber y Habermas. Lejos de poder incluir y absorber la teoría de la acción comunicativa a la compleja y plural noción de racionalidad de Weber, una vez demostradas las razones por las cuales no puede quedar reducida ésta al tipo específico de la *Zweckrationalität*, queda de manifiesto que la teoría estrecha, por sus tendencias eurocéntricas y reduccionistas hacia un supuesto modelo universal de racionalidad, es más bien la de Habermas, mientras que la de Weber, fundamentada en una perspectiva historicista y plural irreductible es, no tan sólo más compleja y abarcadora, sino también más realista desde el momento en que no considera que actualmente haya una posibilidad objetiva para suponer que el interés por la comunicación supuestamente “no distorsionada” sea capaz de eliminar, en el futuro previsible, las formas de racionalidad estratégica e instrumental de la acción social contemporánea. De la misma manera en que resultó utópica e históricamente falsada la suposición de Marx con respecto a que la desaparición de las clases y del Estado eliminaría las condiciones de conflicto social una vez que los medios de producción fueran desplazados de las manos privadas a las colectivas, así también ha resultado utópica y falsada la suposición de Habermas con respecto a que la acción social del futuro previsible se regiría por los cánones de una acción comunicativa capaz de eliminar los remanentes de la acción estratégica y la creciente “colonización del mundo de vida”.

Toda la teoría de la acción comunicativa de Habermas puede quedar así incorporada sin mayores problemas dentro de la teoría de la racionalidad de Weber en calidad de no ser, en el fondo, más que una forma particular, una variante más, del plural tipo de la *racionalidad sustantiva o valorativa*: inte-

⁸² Donald N. Levine, *The Flight from Ambiguity. Essays in Social and Cultural Theory*, Chicago, The University of Chicago Press, 1985, pp. 150-151.

resante en su propuesta y aspiraciones éticas emancipativas, pero nada más y sin posibilidad real de cristalización en las condiciones actuales de distribución de formas de poder y de conflicto que tercamente se rehúsan a desaparecer. La pluralidad historicista de Max Weber resulta en este sentido mucho más amplia, compleja y abarcadora, así como más realista, que la supuesta pretensión de validez universal y planetaria propuesta por Habermas dentro de su aspiración para concluir y culminar el “proyecto inacabado de la Modernidad”, en cuanto “modelo” para que por ahí transiten todas las formas de expresión cultural del planeta.

Concluimos en consecuencia que nuestra propuesta teórica alternativa, basada en un apego mucho más fiel a los textos de Max Weber, así como a la irreductible tradición historicista a la que él mismo pertenecía, permite demostrar no sólo las insuficiencias y tergiversaciones de la interpretación de la obra de Weber por parte de Habermas, sino que también exhibe sus sesgos y limitaciones. La auténtica posición historicista y antisistémica de Weber no sólo resulta más realista y cosmopolita que la de la “acción comunicativa”, sino que también es más pluralista y compleja porque en el fondo rechaza la supuesta racionalidad única e inmanente en las construcciones evolutivas y teleológicas, tanto del sentido o significado de la historia, como de los procesos de racionalización social y cultural. Frente a las tendencias “imperialistas” o “eurocéntricas” de Habermas, acusadas ya en la crítica de Giddens, es la posición de Max Weber la que finalmente resulta más amplia, compleja y cosmopolita. Por ello, nuestra tesis con respecto a que es la teoría de la acción comunicativa de Habermas la que encaja como una forma particular de las diversas formas de racionalidad distinguidas por Weber, y no viceversa, puede defenderse con mayor naturalidad y menos problemas que la forzada pretensión de Habermas por reducir a Weber a sus propios parámetros de interpretación. Creo haber expuesto en este artículo todos aquellos elementos que permiten concluir que la “reconstrucción” de la noción de racionalidad de Weber por parte de Habermas, es sesgada y reduccionista. En cambio, no creo haber deformado ninguno de los supuestos esenciales de Habermas, ni haber negado ninguna de sus aspiraciones de interés emancipatorio: no obstante, tampoco creo ser injusto al hacer notar que a final de cuentas tales aspiraciones han resultado utópicas, pues la terca realidad de la “facticidad realmente existente” se ha encargado de falsarlas, cuando no de refutarlas. La amplitud de la perspectiva de Max Weber con respecto a la cuestión de la racionalidad deriva de su cosmopolitismo historicista; en cambio, la estrechez de las ambiciosas pretensiones de validez de Habermas derivan de su normativismo absolutista, así como de su pretensión de proponerlo como “modelo” normativo de conducción política y social válido para *toda* la hu-

manidad. Así, Habermas no puede evitar caer en una posición en última instancia occidentalizadora y “eurocéntrica”, mientras que la plural perspectiva historicista de Max Weber es la real y plenamente cosmopolita, y por lo mismo es también, en el fondo, mucho más amplia que la de Habermas. De lo cual puede deducirse por qué es más fácil y menos forzado incorporar la posición de Habermas dentro del marco teórico weberiano, mientras que éste es demasiado complejo como para incluirlo, sin deformaciones y reduccionismos, en la estrecha y paradójicamente más limitada teoría de Jürgen Habermas.

Recibido: octubre, 2004

Revisado: marzo, 2005

Correspondencia: Centro de Estudios Internacionales/El Colegio de México/Camino al Ajusco 20/Col. Pedregal de Sta. Teresa/México 10740, D. F./tel.: (5255) 54 49 30 00 ext. 3212/correo electrónico: fgil@colmex.mx

