

RACIONALIDAD Y RELIGIÓN EN LA MODERNIDAD LA ACTIVIDAD DE MAX WEBER COMO CRÍTICO CULTURAL

José María Mardones

Résumé

La crise des valeurs, la crise morale est, au fond, une crise spirituelle. La référence et le contrôle de la transcendance font défaut. Tout a été profané après le coup de balai expérimental et desacralisant de la modernité et de la postmodernité.

Max Weber pasa por ser uno de los pensadores que mayor agudeza ha demostrado a la hora de plantear los problemas de la sociedad moderna. Todavía lidiamos sus cuestiones. La vuelta a M. Weber no resulta, por ello, un ejercicio académico, sino una ocasión para plantearse, una vez más, los malestares que nos acucian.

M. Weber recogió con originalidad propia diagnósticos y barruntos que venían haciéndose en Alemania, al menos desde Hegel, y que radicalizaría Nietzsche¹. En él alcanza madurez la problemática de la Modernidad. La autorreflexión sobre la propia época que se vive pasa a ser una cuestión importante; problema de alcance filosófico y de urgencia cultural dados los avatares socio-culturales y político-económicos que rodean las primeras décadas del siglo XX y que parecen prolongarse hasta nuestros días, sin disminuir ni su complejidad ni su dramatismo.

En este contexto o perspectiva de diagnóstico socio-cultural de nuestro tiempo, voy a situar las reflexiones que siguen. M. Weber será nues-

1. Cfr. Detlev J.K. Peukert, *Max Webers Diagnose der Moderne*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989, 11s.; W. Hennis, *Max Webers Fragestellung*, Mohr Tübingen, 1987, 167s.

tro cualificado dialogante. Pero lo tomamos como iniciador de un debate que hoy ofrece rasgos propios. Será, por tanto, un modo de mostrar las virtualidades del pensamiento weberiano y su actualidad en nuestro hoy. Centraré mi atención en algunas de las paradojas del proceso de racionalización occidental advertidas ya por Weber y donde la religión juega un rol importante.

LAS RAÍCES RELIGIOSAS DEL PROCESO DE RACIONALIZACIÓN

Uno de los fenómenos advertidos por M. Weber que conlleva más serias consecuencias para la sociedad y cultura occidentales es el proceso desatado por la peculiar concepción de Dios que ofrece la tradición bíblica y su modo de entender el tiempo, la historia, y el comportamiento del ser humano. Conduce, a través del Renacimiento y la Reforma protestante, a una creciente secularización de la sociedad occidental. Sin duda, el factor religioso no es el único fenómeno actuante, sino que hay un cúmulo de ellos anudados a la historia del paso de la concepción judía del Dios por el formalismo del pensamiento heleno y las vicisitudes de la sociedad y la cultura europeas en dos milenios. Proceso demasiado complejo para decir que está aferrado en cualquier teoría monocausalista. Weber fue el primero en rechazar tamañas simplificaciones tergiversadoras². Pero sus análisis e indicaciones tienen la virtualidad de acentuar aquellos elementos que, al menos, no deben ser menospreciados ni pasados por alto en una consideración actual acerca de la visión del mundo y sus problemas en la sociedad occidental moderna.

Nos hallamos, lo oímos por doquier, en un momento histórico de fragmentación cosmovisional. La unidad de visión del mundo ha saltado hecha pedazos. Miramos desde diversos aspectos la realidad mundana y los avatares del ser humano. El resultado es una pluralidad de imágenes y de valores, de dioses y de demonios³.

Esta situación racional de confrontación plural con el mundo no es ajena a la religión judeo-cristiana. Según M. Weber se enraíza en los

2. M. Weber, *Sobre la Teoría de las Ciencias Sociales*, Península, Barcelona 1971, 48s.

3. *Idem*, *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1972 (3. ed.).

dinamismos que desata la concepción de un Dios (Yahvé) creador⁴. Un Dios de este género, sitúa todo lo creado "fuera" de él. Esta distancia de Dios respecto a su obra, hace que el mundo aparezca como lo no-divino, lo profano, lo distinto de Dios. Esta desdivinización radical de todo lo creado, hace que el mundo sea visto crecientemente como el lugar de la posibilidad no de la necesidad, de la contingencia, de lo que puede ser pero podría ser, siempre, de otra manera.

Y Dios aparece como "lo totalmente otro" (R. Otto). Se inicia un proceso de trascendentalización de Dios -que separa a Israel de sus vecinos culturales Egipto y Mesopotamia- que impide cualquier teología de la unidad cósmica sagrada. En lugar de un orden cósmico sagrado, aparece un mundo que es sólo mundo, una creatura de Yahvé. Si se ve al hombre como el administrador de dios de esta creación, que pone nombre a las cosas, vamos entendiendo el transfondo sobre el que, más tarde, se pueda levantar una actividad empresarial y científica de creciente dominio del mundo.

La trascendentalización de Yahvé vemos que lleva correlativamente a la desacralización del mundo. Se introduce en la corriente cultural occidental, vía el cristianismo, una fortísima polarización entre Dios y el mundo, una discontinuidad radical -sólo atemperada por el vínculo creatural- que marca toda una tensión desmitologizadora. La cultura occidental tiene las semillas secularizadoras en su misma entraña. Esta radical temporalización del mundo afecta a otro aspecto muy importante y característico de la cultura occidental: la concepción histórica del mundo y la vida.

El mundo o universo, que no es divino, es dejado a la responsabilidad humana. Se instaura así un espacio de tiempo donde el ser humano juega las cartas de su destino libremente. Es decir, se crea el ámbito de la historia, el tiempo de la libertad. El hombre va advirtiendo, poco a poco, que es el definidor de esta situación. Aquí forja su vida en el encuentro con los demás hombres. Aparece el futuro como el tiempo por delante donde realizar sus proyectos. La vida misma va apareciendo como proyecto de vida. Se rompen las coyundas de los órdenes sa-

4. *Idem*, *Ensayos sobre sociología de la Religión*, Taurus, Madrid, 1988, vol. III, El judaísmo antiguo, 136s. Cfr. también W. Schluchter (Hgr.), *Max Webers Studie über das antike Judentum*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981.

grados, de los fatalismos y los eternos retornos, para estar ante Dios responsablemente en la construcción de este mundo. El hombre se va entendiendo, más que puro tenedor de unos haberes, co-creador, partícipe de la tarea de gobernar y perfeccionar este universo. No queremos decir que este descubrimiento estuviera claro desde el principio, sino que, desde nuestra situación moderna y releando el dinamismo, ínsito en la concepción judeo-cristiana de Dios y su relación con el mundo, M. Weber advierte una actitud o postura grávida de consecuencias para la sociedad y cultura modelada por esta cosmovisión religiosa que pasa por la libertad y la historia. La Modernidad es el punto álgido que nos permite ver hasta donde alcanzaba aquel dinamismo.

Israel, además, va a entender la historia como el lugar de su experiencia religiosa, el lugar de las manifestaciones de Dios, de las actuaciones liberadoras de Yahvé. Los hechos del Exodo, la Alianza, la conquista de Canaán, el Exilio, etc. son leídos en Israel como acciones de Dios. Dios no se confunde con el mundo, pero no se desinteresa de él. Yahvé se manifiesta al creyente israelita, sobre todo, en la serie de vicisitudes que forman la trama de la vida de las relaciones e interrelaciones humanas. Este mundo queda así constituido en un espacio para la acción humana responsable. Los diversos actores que prueban la Biblia son agentes de la historia cabe Yahvé. Están dadas así las condiciones para que el perfil individual de cada persona se configure en su libertad en el espacio responsable de la historia. La individualización es un fenómeno concomitante e "induce" en el proceso religioso desatado por la Biblia.

M. Weber hará hincapié, sobre todo, en un fenómeno que produce este ámbito religioso creador de un espacio apto para el juego de la libertad y el despliegue de la acción libre del individuo: la racionalización de la moral.

Desde el profetismo hebraico ve tensarse un arco que desembocará, finalmente, en el puritanismo calvinista. Se trata de una tendencia a racionalizar la vida, dado que el mundo queda desacralizado y como espacio de la libertad humana. El tiempo de la libertad es tiempo de proyecto de realización responsable ante Yahvé. Toda la vida del ser humano, y del pueblo de Israel, aparecerá ante la faz de Dios. Esta responsabilidad supone una racionalización: la vida es proyecto al servi-

cio de la voluntad divina. La vida humana, el tiempo, queda estructurado desde un objetivo que penetra y juzga todas las acciones e imprime un dinamismo teleológico a todo el comportamiento humano. La vida queda así disciplinada, racionalizada. De nuevo habrá que insistir en que se trata de una potencialidad, que a la altura de la sociedad moderna, vemos que se ha desarrollado fuertemente a través del cristianismo, con variedades y matices que ahora no son del caso. Pero, de acuerdo con los estudios que ocuparon toda la vida de M. Weber, difícilmente se puede entender lo que ha sucedido en la sociedad moderna respecto a la secularización, ruptura de la cosmovisión unitaria, aparición de las diversas esferas de la vida y el conocimiento, si no atendemos a estas potencialidades presentes en la tradición judeo-cristiana. Las consecuencias respecto al proceso de racionalización van a ser enormes, supuesto su peculiar desarrollo en la andadura cristiano occidental. Indiquemos a título de recuerdo algunas de las más notorias y evidentes que son objeto de nuestra preocupación, malestar o elogio entre nuestros contemporáneos.

DE LA FRAGMENTACIÓN COSMOVISIONAL AL RELATIVISMO POSTMODERNO

M. Weber fue muy consciente de la pérdida de unidad en la visión del mundo.

El grandioso racionalismo de una vida ética y metódicamente ordenada que resuena en el fondo de toda profecía religiosa destronó aquel politeísmo en favor del “único que hace falta”, pero después, enfrentados a las realidades de la vida interna y externa, se vio obligado a esos compromisos y relativizaciones que conocemos por la historia del cristianismo. Hoy todo es ya “rutina” religiosa. Los numerosos dioses antiguos, desmitificados y convertidos en poderes impersonales, salen de sus tumbas, quieren dominar nuestras vidas y recomienzan entre ellos la eterna lucha⁵.

La cultura occidental se fragmentaba en perspectivas. La cosmovisión de matriz religiosa cristiana, aunque conservaba su predominio, se veía socavada por otras visiones de carácter científico o humanista. Los di-

5. M. Weber, *El político...*, op. cit., p. 217-218.

versos "ismos", en suma, competían en proporcionar significado a la realidad y la vida de los seres humanos.

Era una consecuencia de la erosión interna producida por el proceso de racionalización, cuyas semillas encontrábamos en la tradición judeo-cristiana. Dado el principio de secularización que trabaja en el interior de la religión judeo-cristiana y de la cultura occidental, nos encontramos tras pasar por el Renacimiento y la Reforma, con una agudización de los síntomas. La racionalización de la vida se ve fortalecida por el impulso renacentista hacia el individualismo. Este empujón hacia la libre disposición personal, se traduce en Martín Lutero en un afianzamiento en la libre conciencia ante Dios, no desconocida por la escolástica, pero que encuentra la sensibilidad cultural y la ocasión social para producir una conmoción en toda Europa. Tras la radicalización secularizada en la Ilustración y la nueva ciencia experimental, este énfasis en el individuo, su conciencia y razón, cristalizará en un movimiento de autonomización creciente de los diversos ámbitos culturales del padrinazgo religioso.

Aunque no es exclusivo de M. Weber, se ha convertido en un lugar común el ver avanzar este proceso de autonomización de los diversos ámbitos del saber, desde la nueva ciencia galileana, la filosofía de las luces, la historia y ciencias sociales en el siglo XIX, hasta, más cercanos a nuestros días, la estética, ética y los ámbitos de la familia y la sexualidad. M. Weber ya vio que las diversas esferas de la ciencia, el derecho, el arte y la moral se independizaban en la religión y se legitimaban desde su propia lógica interna. Era la consecuencia de un proceso de disolución de una cosmovisión religiosa unitaria. Rotas esas ligaduras a través de la cuña de la libre interpretación, y de una búsqueda de razones fuera de la revelación, se alcanza una situación de pluralismo de visiones del mundo y de autonomización de las diversas dimensiones de la razón. Estamos ante una de las características culturales de la Modernidad y ante un fenómeno con múltiples repercusiones en la religión y la razón.

Se ha señalado que la fragmentación o pluralismo de visiones del mundo conduce a un relativismo de tales visiones⁶. La objetividad se

6. Cfr. Peter Berger, *Un mundo sin hogar*, Sal Terrae, Santander, 1979; *Idem*, *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona, 1972.

escurre entre las diversas manos que tratan de aferrarla. Las consecuencias para la religión vienen sintetizadas en la denominada tesis de la secularización. La religión pierde plausibilidad para imponer con facilidad, con la obviedad de lo dado y aceptado culturalmente, su concepción del mundo y de la vida. No sólo le salen competidores, visiones alternativas a la suya, sino que queda erosionada en su función tradicional de donador de sentido generalizado. Pierde la calidad garante de los diversos ámbitos del saber. Estos crecen autónomos sin pedir otro permiso que el derivado de su propia consistencia interna según sus objetivos y postulados. En suma, como ya vio M. Weber, la religión es empujada hacia los márgenes de la sociedad. Ya no monopoliza la región central de la reproducción social, sino que queda circunscrita al rol específico de las necesidades religiosas que se concentran en el individuo, su interioridad y esfera privada.

Si M. Weber no tuvo toda la claridad que los sociólogos de la religión actual explicitan, sí que atisbó lo suficiente para apuntar a esta lógica secularizadora que ya es palpable en nuestros días para el no especialista.

Pero no sólo la religión queda afectada por las nuevas circunstancias, sino la razón misma. La racionalidad también sufre el embate del relativismo. La razón una aparece despiezada. Kant ya dio la voz de alarma cuando se vio obligado a someter a la razón a la crítica de sus dimensiones teórica, práctico-moral y estética. A la altura de M. Weber estas diversas dimensiones de la razón aparecían crecientemente autonomizadas. Poseían su circunscripción propia y su peculiar estatuto de validez. La razón corre peligro creciente de verse desde una determinada dimensión que se toma como el todo. Se inicia un problema que va a recibir una atención creciente por parte de los críticos culturales y que M. Weber formuló como "el destino de nuestra cultura"⁷: "la imposibilidad de resolver la lucha entre los distintos puntos de vista sobre la vida y la necesidad de optar por uno u otro"⁸. Y ligados a éste surgían nuevos problemas: la reducción de la razón ilustrada a una de sus facetas. Reducción peligrosa que amenaza con introducir una lógica deshumanizadora dentro de la sociedad y cultura occidentales. Los teóricos

7. M. Weber, *El político...*, op. cit., p. 218.

8. *Ibidem*, p. 224.

críticos de la Escuela de Frankfurt, fuertemente influidos por los análisis weberianos, no cesarán en poner el acento en esta distorsión de la racionalidad, verdadero cáncer cultural en su unilateralidad.

La primera consecuencia que produce esta pluralización de la razón en racionalidades o razones, es la ruptura de las pretendidas visiones racionales del mundo. El grandioso intento hegeliano de sustituir la religión por la razón muere justo en el momento en el que Hegel siente la necesidad de secularizar la insostenible cosmovisión religiosa unitaria. El ensayo de sustituir la providencia por una filosofía de la historia dura el tiempo justo del inicio de su desmoronamiento, aunque haya que llegar hasta nuestros días para palpar las ruinas de su catástrofe. Desde entonces han pugnado las diversas dimensiones de la razón -o esa "eterna lucha entre dioses"⁹, que dirá M. Weber- por obtener el primado cosmovisional. Con desigual resultado porque siempre hay una situación socio-cultural privilegiada que favorece una función tiránica de una dimensión de la razón sobre las demás. El campo del diagnóstico socio-cultural se transforma así en un lugar de observación y análisis de las confrontaciones entre las diversas dimensiones de la razón. La crítica cultural deviene crítica de la razón, mejor, crítica y diagnóstico de la dictadura de una dimensión de la razón sobre las demás. Pero algo queda claro, la cultura occidental comienza a ser consciente de que si ya no es posible continuar las visiones unitarias religiosas, tampoco funcionan los substitutivos racionales, menos los de carácter científico¹⁰. La unidad cosmovisional se resquebraja. La visión del mundo salta hecha fragmentos, no sin antes experimentar los intentos fallidos de las uniformidades unilaterales. Se accede por esta vía, y es la segunda gran consecuencia derivada de esta situación de fragmento, a uno de los temas donde el aliento de M. Weber sigue siendo profundo: la confrontación entre pluralismo y uniformismo cosmovisional; entre visiones globalizadoras y visiones fragmentadas. Las visiones unitarias se saben intentos o proyectos que coexisten al lado de otros, de esta manera, su pretensión de objetividad y verdad decae. Siguiendo esta sensibilidad nada tiene de extraño que junto a los "fundamentalismos" religiosos no científicistas, crezca en nuestra cultura occidental un cierto utilitarismo

9. *Ibidem*, p. 223.

10. M. Weber, *El político...*, *op. cit.*, p. 206.

cosmovisional o de "*bricolage*" en la visión del mundo¹¹. Una especie de solución de fontanería del sentido de la vida y del mundo, que no va más allá de las reparaciones más o menos provisionales. Esta suerte de utilitarismo provisional se instaura como una de las respuestas ante el relativismo cosmovisional en que está sumida culturalmente la Modernidad. Un paso más darán los epígonos nietzscheanos de la postmodernidad, que se puede ver anticipado en los análisis weberianos: la aceptación, sin nostalgia, de la situación de fragmentación cosmovisional y de relativismo de valores.

Las cosmovisiones son vistas ya, en expresión de J. F. Lyotard, como grandes relatos. Metarrelatos que más que una función objetiva y de verdad, poseen una función social. Son el vínculo o lazo social que posee la función de dar cohesión unitaria al grupo o colectividad en cuestión. Desde el cristianismo hasta el socialismo, el liberalismo o cualquier visión global y unitaria del mundo, tales visiones totalizantes juegan una función legitimadora de las relaciones de dominación de unos sobre otros¹². Se trata de hacer aceptables la estructuración vigente de la sociedad y los valores y los comportamientos que lleva consigo. En definitiva, se pretende, no sólo hacer inteligible lo dado, sino hacerlo aceptable y, finalmente, obtener la cooperación activa a su mantenimiento y expansión. Una estrategia de uniformación colectiva y de lazo social. Quizá, como el debate postmoderno ha puesto de manifiesto, sea inevitable el mantenimiento de estos grandes "hilos rojos" para dar sentido a la vida de los más en nuestras sociedades (G. Vattimo), pero lo deseable, por ejemplo para Lyotard, sería sustituir los grandes relatos uniformadores por numerosos pequeños relatos. Se evitaría así el peligro del uniformismo totalitario y sentaríamos las bases de un pluralismo real más acorde con la riqueza inagotable de la vida.

En suma, a la advertida fragmentación cosmovisional como un fenómeno irreversible, pero que en M. Weber todavía tiene nostalgias del sentido global del incuestionado¹³, le sigue un planteamiento post-

12. M. Weber, *el político...*, *op. cit.*, p. 85s.

13. Cfr. Por ejemplo las famosas expresiones del final de la "Ética protestante y el espíritu del capitalismo" o de "La ciencia como vocación", *op. cit.*, p. 207, con referencia a los nietzscheanos "últimos hombres".

11. P. Berger, *Un mundo sin hogar*, *op. cit.*

moderno que dice adiós a tales sentimientos y comienza a explorar positivamente las ventajas de esta situación: la posibilidad de, por primera vez, dar sentido a la historia y no dejarse llevar por las pseudo-objetividades de las filosofías de la historia de turno; acceder con más plenitud a las múltiples e inagotables facetas de la realidad; vivir una actitud menos posesiva y más estética y contemplativa de la dicha realidad con lo que se sentarían las bases de la superación real de la racionalidad calculadora e instrumental y nos abriríamos a una propedéutica del misterio. Es decir, instaurar un estilo de vida que tendría propiedades tan humanizadoras y dispares como estetizar y mejorar nuestra vida cotidiana (Vattimo), liberarse de las garras del productivismo capitalista (Lyotard), conjurar un localismo, contextualismo y temporalismo en nuestros valores y decisiones que se zafen del engaño-so universalismo abstracto (Rorty, Lyotard), procurar un pragmatismo social e individual donde crecería al lado del respeto mutuo por la diferencia y lo diferente del otro, la poesía y la religión (Rorty)¹⁴.

El espíritu racional, avisado y escéptico de M. Weber haría un gesto de incredulidad frente a tantos logros. M. Weber advertía más bien una serie de penosas consecuencias que hoy son esgrimidas por los teóricos críticos y los neoconservadores frente a los postmodernos. Una breve atención a esta confrontación, además de mostrar la actualidad de los problemas avistados por M. Weber, nos introduce en lo penoso e intrincado de su solución.

LA DIALÉCTICA DEL DESARROLLO CIENCIA / RELIGIÓN O LA CRÍTICA DE LA RAZÓN ILUSTRADA UNIVERSAL

El problema que suscita un relativismo contextualista como el presentado por Rorty y Lyotard es que amenaza no sólo a la razón ilustrada

14. Cfr. J. F. Lyotard, *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid 1984; *Idem*, *La postmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona, 1987; *Idem*, *El entusiasmo*, Gedisa, Barcelona, 1987; G. Vattimo, *El fin de la Modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1986; *Idem*, *Las aventuras de la diferencia*, Península, Barcelona, 1986; R. Rorty, *Consequences of pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1983; *Idem*, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge Univ. Press, N. Y., 1989; A. Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985; J. M. Mardones, *Postmodernidad y Cristianismo*, Sal Terrae, Santander, 1988.

y sus pretensiones generalizadoras, sino a la razón como tal. Así lo ve, al menos, J. Habermas¹⁵, para quien la crítica postmoderna de la razón corre el peligro de arrojar el niño con el agua sucia. Si no hay criterios universales para discernir lo justo de lo injusto -la víctima del verdugo- aún aceptando la necesaria aplicación práctica, la valoración de la situación, la *sindéresis*, nos hallamos ante el desarme moral y el desvalimiento frente a las razones de la fuerza de cada tiranuelo del momento. Sabemos históricamente, y pocas ilusiones nos podemos hacer al respecto, de la impotencia de la razón (práctica) ante la fuerza de la arbitrariedad y la violencia, pero siempre será contra la razón. Es decir, al hombre ético le quedará el recurso de apelación a la fuerza de la razón, a pesar de su impotencia fáctica. Y también sabemos, que tal fuerza no es inane en el correr de la historia. Esta fuerza de la razón es la que se malversa y abandona al querer superar por liquidación el universalismo de la razón.

No es la razón ilustrada quien es sometida a depuración crítica, sino la razón en cuanto tal. Porque está bien desear como Lyotard la justicia sin consenso, o la vida solidaria y respetuosa sin falsas fundamentaciones como quiere Rorty. El problema es ver cómo se pueden lograr dichos objetivos sin repetir las ingenuidades de la tradición liberal y anarquista, que sacan la solidaridad de la chistera de los comportamientos de mercado y de la búsqueda de intereses y objetivos individualistas.

¿Cómo mantener la crítica a la unidad y totalidad de sentido ilusoria y ficticia, sin caer en la desintegración de la razón y del sujeto? No, por supuesto, mediante vueltas atrás de la historia. Es decir, no podemos soñar con recuperaciones tradicionales de la unidad y del todo. La diferenciación de la razón y separación entre sí de las diversas esferas de valor, que constituyen la ciencia, la moral y el arte, no admiten recuperaciones restauradoras. Hay que pensar en la línea del impulso postmoderno que M. Weber ya anticipó. Pero hay que impedir la liquidación de la razón universal. Hay que sospechar, por tanto, que sólo una autotranscendencia de la razón (Castoriadis) puede ser la solución.

Wellmer, siguiendo sugerencias habermasianas pero llevándolas más adelante, propone una radicalización del escepticismo wittgensteiniano

15. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1987.

y postmoderno. Se trata de superar las fundamentaciones últimas, como la posibilidad de superar el pluralismo de las esferas de la vida mediante una armonía general e inmediata; se trata de localizar a la razón en medio de la trama de variados juegos de lenguaje, prácticas, discursos, cambiantes, sin principio ni final, pero también sin límites fijos ni transiciones cerradas. Si aceptamos este proceso racional e intentamos localizar ahí la razón, tenemos que aceptar, que no existen límites, *a priori*, a la argumentación racional, pero que tampoco hay fronteras irrefutables. Es decir, que, en este caso, tiene Habermas razón frente a Lyotard, acerca de la posibilidad de mediación -no de reconciliación uniformadora- entre las diversas facultades o dimensiones de la razón. No hay un abismo de separación, sino un archipiélago que puede ser recorrido por la razón comunicativa o dialógica. Una mutua permeabilidad de los diferentes discursos racionales, estético, práctico-moral, teórico, factual, que interactúan y se vinculan entre sí más allá de la razón una en un juego de racionalidades plurales. Queda así "asegurada la unidad de la racionalidad en la diversidad de las esferas de valor, racionalizadas cada una conforme a su propio sentido interno"¹⁶.

Hay una revuelta contra la episteme cartesiana que encuentra su corroboración en una serie de intentos actuales por superar la razón fundamentadora y unitaria rígida en pro de la razón plural, hermenéutica y dialógica. M. Weber percibió que era la cuestión de nuestro tiempo y cultura. Sin duda, esta cuestión se agudiza cuando hemos de elegir entre los varios dioses y demonios que nos rondan y solicitan. Cuando somos conscientes de que "la ciencia carece de sentido puesto que no tiene respuesta para las únicas cuestiones que nos importan, las que debemos hacer y cómo debemos vivir"¹⁷.

M. Weber respondió con el decisionismo consecuente -que rechaza enérgicamente cualquier ilusión fundamentadora como una debilidad- acerca de la cuestión del fundamento último de la moral. Las opciones entre la ética del Sermón de la Montaña u otras implica la aceptación o el rechazo por entero¹⁸. Pero distinguió entre la ética absoluta que se atiene a las máximas y no se pregunta por las consecuencias y la que

16. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, op. cit., vol. I, p. 324.

17. M. Weber, *El político...*, op. cit., 207.

18. *Ibidem*, p. 161.

tiene en cuenta las consecuencias previsibles de la propia acción¹⁹.

La incapacidad de la razón humana para encontrar fundamentación racional última a la ética va generalizándose²⁰. Pero de nuevo se trata de no vendera bajo precio las posibilidades de una ética que conjugue el respeto a la diferencia, y la solidaridad, o, si se quiere, la insistencia en la igualdad de la dignidad humana y la tolerancia y la pasión por superar la desigualdad, no ha encontrado todavía respuesta abarcadora y consensuada. Los sesgos por uno u otro de los aspectos (diferencia vs. igualdad) parecen marcar decisivamente los diversos intentos. Quizá haya un mínimo, apuntado por M. Weber, donde se pueden encontrar los espíritus éticos del presente mientras van de camino de una opción razonable y razonada, sin caer en el esperpento de las respuestas fáciles: la del centinela edomita que ofrece una resistencia esperanzada²¹. Ética de la resistencia frente a las inhumanidades del presente, que no puede ser sino ética negativa, de la universalidad negativa, que pretende reganar espacios de humanidad desde la denuncia de lo que no puede continuar más, como decían los frankfurtianos Adorno, Horkheimer W. Benjamin.

Ética de la acción, que como nos recuerda Weber, no sólo espera y anhela, sino que pone manos a la obra y a "las exigencias de cada día". Y ética de la esperanza, que confía en que "la mañana ha de venir, aunque es de noche todavía". Una ética propia, quizá, de un "pesimismo heroico" como el weberiano, pero que estamos llamados a reproducir si queremos mantener el élan de la ética en las condiciones del presente. Una ética que esté en armonía con el desencanto del capitalismo (B. S. Turner).

"El destino de nuestro tiempo, racionalizado e intelectualizado", que decía M. Weber, ha desembocado, hoy lo vemos más claramente en una serie de perversiones de la racionalidad científico-técnica. Son "las con-

19. *Ibidem*, p. 163s.

20. A. Mc Intyre, *After Virtue. A Study in a Moral Theory*, Duckworth, London, 1981; E. Tugendhat, *Problemas de la ética*, Crítica, Barcelona, 1987; J. Muguerza, *Desde la perplejidad*, F.C.E. México, Madrid, Buenos Aires, 1990; C. Thiebaut (ed.), *La herencia ética de la Ilustración*, Crítica, Barcelona 1991.

21. M. Weber, *El político...*, *op. cit.*, p. 231. Cfr. también J. Muguerza, «Aunque es de noche», en: *Diario 16*, 23-1-92; B. S. Turner, *La Religión y la Teoría Social. Una perspectiva materialista*, F.C.E. México, 1988, p. 227.

secuencias secundarias" no previstas por la Ilustración. Estos "hechos incómodos" hay que afrontarlos y reflexionarlos. Nos conducen a una crítica de la razón ilustrada y sus tergiversaciones, sobre todo, de su unilateralización.

M. Weber vio el creciente predominio de la razón científica "desmitificadora del mundo y de todo valor último" "mediante el cálculo y la previsión"²². Incluso en el prólogo a sus "Ensayos sobre sociología de la religión" dejó constancia, en el primer párrafo, del dinamismo universalizante que impulsaba²³. Pero no se le escaparon tampoco muchas de las consecuencias no queridas ni pretendidas de este desarrollo: el creciente empobrecimiento del mundo de las tradiciones; la imposibilidad de las visiones unitarias y totalizantes de que hemos hablado, o la desaparición de los valores últimos y sublimes de la vida pública; la fragmentación de yo y la subjetivización de la cultura. Las ganancias obtenidas, a las que no quieren renunciar en modo alguno M. Weber, no le impiden ver las ambigüedades y problemas concomitantes.

M. Weber, seguidor genial de los críticos culturales de fin de siglo, prosiguió la polémica nietzscheana contra el nihilismo de la Modernidad. Especialmente fue sensible a la reducción de la razón a la racionalidad tecno-científica y burocrática. El proceso histórico universal de desencantamiento del mundo viene impulsado por lo que en Occidente se denomina "ciencia". Produce una fuerte racionalización de la vida, que, como ya hemos indicado, conduce a una creciente autonomización de las diversas dimensiones de la razón o esferas culturales de valor. La consecuencia es que los diversos aspectos de la razón aparecen cada vez más claramente a la conciencia poseyendo su ámbito y lógica propia. Desde el punto de vista social, entramos en una institucionalización y diferenciación de estos diversos ámbitos del conocimiento y la cultura. Y aparecen las tensiones mutuas. Pero, en la medida en que la primacía social y cultural se adscribe a una de esas dimensiones de la razón -la instrumental o reguladora de las acciones sociales con arreglo a fines-, sucede una creciente preeminencia social de este tipo de racionalidad que desemboca en la absorción de la razón y lo racional por parte

22. M. Weber, *El político...*, op. cit., p. 200.

23. M. Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, Taurus, Madrid, 1983, vol. I, p. 11.

de lo científico cognitivo instrumental. Esta superioridad socio-cultural de la racionalidad instrumental en la Modernidad se torna una creciente dictadura de esta dimensión de la razón sobre las demás. Más aún, como ha indicado Habermas²⁴, prosiguiendo el impulso del análisis weberiano, la tendencia a la objetivación funcional, típica de la racionalidad instrumental penetra en los demás campos o esferas de la racionalidad. La racionalización de la vida termina funcionalizando la vida; la racionalidad científico-técnica y burocrática expande sus dominios por los ámbitos de la moral, la política, la educación, las relaciones interpersonales. Termina colonizando las dimensiones del juego inter-subjetivo, donde, en principio, era previsible otro juego de la racionalidad no funcional. Con conceptos más weberianos, se dirá que la racionalización funcional de la vida y la fragmentación de la razón termina en la pérdida de sentido para el individuo, y el predominio social y cultural de lo instrumental, en la pérdida de la libertad.

Se discute entre los diversos intérpretes en rol que juega el énfasis de M. Weber, en sus primeros y últimos escritos, sobre el carisma y el liderazgo carismático. Según W. Mommsen, mostraría la búsqueda de un contraponedor que equilibrara la burocratización de la vida impulsada por la razón instrumental²⁵. De cualquier modo, M. Weber deja manifiesto, en varias ocasiones, las dualidades y paradojas que desgarran al hombre moderno "intelectualizado". Con tono de ansiedad cultural repite como un estribillo que este es "el destino de nuestro tiempo"²⁶. Nada tiene de extraño que numerosos espíritus hayan experimentado las contradicciones y desgarramientos que M. Weber señala en la Modernidad. Es un signo de estar ante un problema real. Pero ante esta dialéctica del desarrollo de la ciencia y la religión no todos los espíritus enjuician igual situación. El problema de Weber nos sigue inquietando e interesando, de ahí la prosecución de las reflexiones y la polémica.

24. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, op. cit., vol I, pp. 197s, 316s.

25. W. J. Mommsen, *The Political and Social Theory of Max Weber*, The University of Chicago Press, Chicago, 1989, 142s.

26. M. Weber, *El político...*, op. cit., p. 218 (dos veces), 229. Cfr. W. Schluchter "The Paradox of Rationalization: On the Relation of Ethics and World", en: G. Roth/ W. Schluchter, *Max Weber's Vision of History: Ethics and Methods*, Univ. California Press, Berkeley, 1979, 11-64.

ENTRE NEOCONSERVADORES Y TEÓRICOS CRÍTICOS

La cuestión, vista desde nuestros días, se torna una disputa por las causas o factores que determinan el malestar cultural de la Modernidad. ¿Se trata, realmente, de un problema generado por la cultura moderna o por la producción capitalista? ¿Es un problema puramente cultural o secundariamente cultural? ¿El "cáncer" social está situado en la cultura o en los sistemas económico y político-administrativo? Las interpretaciones de Weber están al fondo de estos interrogantes y, más allá, nos las tenemos que ver con las disputas ideológicas de nuestro tiempo. De nuevo la dialéctica del desarrollo moderno de la ciencia y la religión vuelve a aparecer.

La respuesta denominada neo-conservadora prosigue el diagnóstico weberiano del sin-sentido como un mal de la Modernidad. Pero en vez de apuntar hacia el proceso científico como uno de los máximos inductores, los D. Bell y P. Berger²⁷ -por citar sólo a dos de los considerados máximos representantes del neoconservadurismo norteamericano- giran su vista hacia la cultura en la modernidad. Es el dinamismo cultural el que se ha unilateralizado y corrompido. El análisis del modernismo y postmodernismo culturales corrobora, a juicio de estos autores, sobre todo D. Bell, la crisis cultural de la Modernidad.

Hay una confrontación entre las lógicas que presiden la dinámica de los órdenes sociales tecno-económico y político respecto al cultural. Mientras que la tecno-economía se rige por una racionalidad funcional y unos valores concomitantes que acentúan la eficacia y la rentabilidad y exigen la laboriosidad, la competencia, competitividad y el respeto a la jerarquía, la cultura moderna se rige por la racionalidad estético-expresiva y busca en la autorrealización, la autoexpresión, la satisfacción propia, sus máximos objetivos. Se ve claramente la contradicción estructural que subyace a la estructura social de la Modernidad (capitalista democrática). Hay una disyunción o desgarramiento en las dinámicas de los órdenes sociales de la Modernidad. Y se ve donde está la raíz

27. Cfr. D. Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza, Madrid, 1977; P. Berger, *Un mundo sin hogar*, Sal Terrae, Santander, 1979; *Idem*, *La revolución capitalista*, Península, Barcelona, 1989; J. M. Mardones, *Capitalismo y religión. La religión política neoconservadora*, Sal Terrae, Santander, 1991.

de la contradicción: en esta esquizofrenia económico-cultural. En un momento de prevalencia de los valores culturales de autorrealización y autosatisfacción, por encima de los propios de una ética de la productividad, el peligro proviene claramente de la esfera u orden cultural. Esta es la que hay que sanar.

La continuación consecuente de este análisis de la crisis cultural de la Modernidad, conduce a unas precisiones interesantes para el tema que nos preocupa. La crisis cultural se desvela una crisis de valores, de orientación normativa. En el fondo, nos las vemos con una crisis moral, porque así hay que llamar a la pérdida de las líneas orientadoras, tradicionales, de la Modernidad, a manos del experimentalismo modernista y el postmoderno. El relativismo de los valores, llevado hasta la destabulización de lo más sagrado de la cultura tradicional burguesa de rai-gambre cristiana, ha producido el desvarío normativo y de desorientación generalizada que advertimos. El nihilismo es el horizonte que se atisba bajo esta aventura cultural de traspasar todas las barreras.

En suma, nos damos cuenta, finalmente, que la crisis de valores, la crisis moral, es, en el fondo, una crisis espiritual²⁸. Falla la referencia y control de la transcendencia. No hay sentido de lo sagrado. Todo ha quedado profanado tras la barrida experimentalista y desacralizadora modernista y postmoderna. Sin límites, sin barreras, que indiquen lo permitido y lo prohibido, todo queda reducido a un inmenso desierto, abierto, pero sin norte orientador. La experiencia cultural weberiana de la vuelta del politeísmo de dioses y demonios, queda radicalizada en este diagnóstico neoconservador que sólo ve las puertas abiertas, de par en par, de lo demoníaco en la cultura moderna.

Las soluciones les parecen bastante evidentes a los neoconservadores. Hay que recuperar el sentido de lo sagrado como modo de poner límites al experimentalismo cultural y poder proporcionar orientación normativa. Sólo revitalizando las experiencias de sagrado y transcendencia, la experiencia religiosa, se puede avanzar hacia la recuperación de los valores que sirven de sustento a la civilización burguesa occidental. Esta tuvo -como bien supo Weber- sus orígenes en una serie de impulsos recibidos de la tradición judeo-cristiana, "del ascetismo cristiano que

28. D. Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, p. 38.

engendró uno de los elementos constitutivos del moderno espíritu capitalista²⁹, y no hay nada que pueda hacer creer sobre la pérdida de su necesidad y de sus virtualidades. En este sentido, los neoconservadores introducen una nueva corrección en la visión pronósticos weberianos. En vez de creer en la inexorable realidad del “estuche vacío”, estos neoconservadores, no creen en su total vaciamiento, ni en la “no necesidad del apoyo religioso para el capitalismo victorioso”. Al contrario, solicitan su ayuda para dar sentido a estos “especialistas sin espíritu, gozadores sin corazón”³⁰. Con ello, además de dotar de una relevancia pública a la religión, corren el riesgo de una solicitud instrumental de la religión (judeo-cristiana) al servicio de la salud del sistema.

Quizá tenga cierto éxito ideológico la propuesta neoconservadora, porque, como bien recuerda T. Mc Carthy, la justificación del capitalismo está hecha de recompensas materiales y del recurso complementario a los valores tradicionales y religiosos. Pero, para Habermas la solución, aunque funcione durante un tiempo, es a contrapelo del dinamismo de la Modernidad: viste con jubón tradicionalista a la celebrada razón funcionalista. Trata de conjugar la lógica funcional, económico-administrativa, con la religioso-expresiva. Un matrimonio difícil de sostener, porque, como acertadamente a juicio de Habermas vio Weber, la razón instrumental, funcional, deseca los valores tradicionales y religiosos.

Vemos que el diagnóstico de los teóricos críticos respecto a las contradicciones de la Modernidad se invierten frente a los neoconservadores. No es el orden o subsistema cultural el enfermo, sino el económico administrativo. Es la ilustración capitalista la que produce la desorientación normativa y la pérdida de sentido. Porque es desde los subsistemas económico y político-administrativo desde donde se expande a toda cultura y sociedad la lógica funcional y los valores utilitarios y pragmáticos predominantes. La cristalización social de la dimensión cognitivo-instrumental. A través de sus logros científico-instrumental ha tenido un éxito sin precedentes en la Modernidad occidental. A través de sus lo-

29. M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona, 1977, (4. ed.), p. 257, también en: *Idem, Ensayos sobre sociología de la religión, op. cit.*, vol. I, p. 164.

30. *Ibidem*, p. 260.

gros científico-técnicos, la denominada revolución industrial y la consolidación de un modo de producción tecno-económico y la paralela expansión de un modo de producción tecno-económico y la consolidación del sistema burocrático de la administración pública del Estado moderno, alcanza el predominio social en la Modernidad. La racionalidad estricta es la orientada a regular los aspectos “racionales con arreglo a fines”, es decir, la dimensión instrumental o funcional de la razón.

Pero no sólo hay predominio social y cultural de una de las dimensiones de la razón, que se hace parar como la razón en cuanto tal, sino que hay colonización. La funcionalidad de los sistemas prevalentes de la Modernidad -economía y administración política- impregnan todas las prácticas sociales. No es necesario funcionar en el ámbito económico o burocrático para que la lógica de dichos sistemas, el giro hacia la funcionalidad objetivante, se ponga en práctica. Este paso de una actitud propia de la esfera instrumental se transpasa, en nuestras prácticas y relaciones sociales, hacia las esferas que no se rigen propiamente por la “racionalidad con arreglo a fines”. El resultado es una inmensa colonización de lo instrumental sobre lo práctico-moral y sobre lo estético-expresivo. Se explica así lo que no queda del todo claro en el análisis weberiano, acerca de por qué la racionalización del mundo producía una desecación de las tradiciones, de los “valores sublimes”, y del sentido. La extraordinaria expansión y colonización feudal de la dimensión funcional, cognitivo-instrumental, es el factor decisivo: extiende sus dominios funcionalizándolo todo. Tras su paso sólo queda la mirada funcional petrificada socialmente en los aspectos monetarios y burocráticos. La vida pública y hasta la vida cotidiana, quedan bajo esta colonización. Habermas³¹ precisando más el análisis dirá, que lo que realmente ocurre es la supeditación del mundo de la vida -donde acontece el encuentro interpersonal y se fraguan los valores y el sentido- a la lógica sistémica. Esta desvinculación del sistema (económico y de la administración pública) del mundo de la vida es la causante, junto con la colonización a que la somete el sistema, de la pérdida de libertad y de sentido a que hacía referencia Weber. Este, no sólo no tuvo el utillaje conceptual para efectuar estas precisiones, sino que quedó preso de la

31. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, op. cit., vol. I, p. 445s.

enfermedad que diagnosticaban sus propios análisis. Aunque atisbó la importancia central de la racionalidad comunicativa para la acción social, sin embargo, no pudo a juicio de Habermas, soltarse de las redes dominantes de la razón instrumental.

La reformulación habermasiana de la tesis de la burocratización weberiana, permite entender el malestar cultural que nos aqueja -y del que hoy se hacen fuerte eco los neoconservadores-, al mismo tiempo que invierte sus tesis. Lo que hay que corregir es el imperialismo tiránico de la funcionalidad de los sistemas económico y administrativo. Hay que cuestionar la ilustración capitalista, hay que sacudir, desde una racionalización y profundización de la racionalidad práctico-moral y expresiva, la colonización sistémica. Dicho de un modo más común, hay que domesticar a la economía capitalista mediante la profundización democrática. Hay que profundizar la democracia potenciando los niveles de reflexión, asunción crítica de las tradiciones, participación responsable en la determinación de los objetivos y fines públicos³².

Se comprende desde este diagnóstico habermasiano la subjetivización de la fe y de la moral a que impulsa nuestra sociedad moderna. No parecen poseer -como la razón cognitivo-instrumental- una pretensión de verdad proposicional. De ahí que "el destino de nuestro tiempo, racionalizado e intelectualizado, (...) conduzca, o bien al reino ultraterreno de la vida mística, o bien, a la fraternidad de las relaciones inmediatas de los individuos entre sí"³³.

Habermas intentará la recuperación de la pretensión de la verdad propia de la dimensión práctico-moral e intentará reivindicar la ética comunicativa como una dimensión inevitable de la razón y de una dinámica autocorrectiva de la Modernidad. La religión tiene escasa atención en su obra, aunque últimamente reconoce "la fuerza retórica del discurso religioso mientras no encontremos un lenguaje más convincente para las experiencias e innovaciones conservadoras en él"³⁴. Pero no solamente la religión puede expresar mejor que otros, léase filosofía crítica, todavía hoy, determinadas experiencias; puede ayudar a crear

32. *Idem*, "El futuro del socialismo occidental", en: *Leviatán* 43/44 (1991) pp. 39-58, 56

33. M. Weber, *El político y el científico*, op. cit., p. 229.

34. *Idem*, *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990, 36.

espacios de encuentro y debate, ámbitos de racionalidad dialógica. La condición es que actúe con sensibilidad crítico-ilustrada³⁵. Esta vía no es recorrida por Habermas, aunque sí por numerosos teólogos y teologías de nuestros días. Pero hemos de dejar este tema para mejor ocasión.

CONCLUSIÓN

El rápido recorrido efectuado por las principales tendencias socio-culturales de nuestro momento ha mostrado la actualidad de M. Weber. En el fondo de los debates actuales laten cuestiones vinculadas con sus preguntas, diagnósticos y propuestas. Tuvo sensibilidad para percibir, anticipadamente, muchas de las consecuencias que, posteriormente, se han visto con claridad de lo que sucede alrededor. No tuvo respuesta para todo, pero sí supo plantear los interrogantes que todavía hoy nos intranquilizan.

Y supo mostrar la conexión religiosa de la razón moderna. Las raíces religiosas de la misma fragmentación cosmovisional y de la autonomización de las diversas dimensiones de la razón y de las esferas culturales de valor. Un destino de la razón, la religión y la cultura modernas que todavía hoy es objeto de las disputas y de intentos de superación.

35. E. Arens (Hgr.), *Habermas und die Theologie*, Patmos, Düsseldorf, 1989, cfr. sobre todo la colaboración de F. Schüsler Fiorenza, "Die Kirche als Interpretationsgemeinschaft. Politische Theologie zwischen Diskursethik und hermeneutische Rekonstruktion", 115-145. Cfr. también: J.M. Mardones, "Religión y Teoría Crítica. El potencial crítico de la religión frente al proyecto de J. Habermas", en: *Memoria Académica, del Instituto Fe y Secularidad*, Madrid, 1989-90, p. 5-17.