

Racionalización y evolución: Teoría e historia de la Modernidad en la obra de Habermas⁽¹⁾

JOSE L. VILLACANAS (Universidad de Murcia)

RESUMEN.—Este ensayo quiere confrontar los proyectos de Habermas en *Reconstrucción del Materialismo Histórico*, con los resultados de ese proyecto en la *Teoría de la Acción Comunicativa*. Defenderé que este proyecto ha sufrido un recorte teórico decisivo, del que se resiente la gran obra de Habermas.

ABSTRACT.—This essay hopes to present the project of Habermas in *The Reconstruction of Historical Materialism* and the results of this project in the *Theory of Communicative Action*. The essay claims that this project underwent a decisive theoretical 'cut' which is reflected in the Habermas great book.

El presente artículo tiene dos grandes apartados. En el primero analizo el programa de Habermas destinado a promover una sociología evolutiva capaz de rendir una teoría de la racionalización y de la modernidad. Para ello analizo fundamentalmente *Reconstrucción del Materialismo Histórico*. En la segunda parte estudio la concreción de este programa en *Teoría de la Acción Comunicativa* y muestro los déficits y las reducciones insoportables con que ha sido realizado en esta obra el programa definido en la *Reconstrucción del Materialismo Histórico*.

(1) Para las referencias bibliográficas completas de las obras de Habermas ver Informe Bibliográfico. *Teoría de la Acción Comunicativa* la cito indicando sólo el volumen (I y II).

I.—Teoría evolutiva y sociología.

1.—*El origen, necesidad y sentido del problema.*—Desde un tiempo a esta parte, Habermas ha encaminado su obra a reconstruir el contenido normativo de la modernidad⁽²⁾. Su estrategia, iniciada en *Reconstrucción del Materialismo Histórico (RMH)*, propició una Teoría Social Crítica⁽³⁾ evolutiva ampliamente apoyada en Piaget, y más recientemente⁽⁴⁾ en Kohlberg, en la que se muestra que el sentido de la normatividad de la modernidad procede de la potencia de ciertas estructuras de conciencia para aumentar nuestras capacidades de aprendizaje y resolver problemas centrales de las formaciones sociales. Se puede decir que, desde un principio, Habermas fue consciente de que no podría hablarse de normatividad de una manera abstracta, sino sólo de una manera relativa a unas pautas evolutivas⁽⁵⁾. McCarthy lo ha expuesto con claridad: «¿Qué es lo que hace que una teoría de la evolución social resulte importante para la teoría crítica? (...). Por una razón: la teoría marxista del capitalismo es una teoría de la crisis; trata de identificar las contradicciones estructuralmente inherentes a la organización capitalista de la sociedad. Pero (...) la identificación de las contradicciones comportará un elemento de arbitrariedad mientras no seamos capaces de especificar las estructuras esenciales para la subsistencia de este sistema y de distinguirlas de otros elementos que pueden cambiar sin que el sistema pierda su identidad. Y esto sólo puede hacerse, a juicio de Habermas, dentro del marco general de una teoría general de la evolución social» (McCarthy, 275). Por eso tiene razón este autor al proponer el contexto teórico de *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío (PLCT)* como clave para mostrar la necesidad de apelar a una teoría de la evolución: sólo desde ella se puede definir un concepto unívoco de crisis, y ofrecer una salida de la misma, como proponía el marxismo⁽⁶⁾. Para nuestro problema, sin embargo, es de especial importancia mencionar que a fin de aclarar esta relación entre estructuras norma-

(2) De una forma implícita se puede decir que el primer ensayo está perfectamente delineado en la Introducción a la edición de 1971 de *Teoría y Praxis (T.P.)*, sólo que ahí parece vincularse mucho más claramente al momento ilustrado de la Modernidad que al propiamente inaugural. La razón de ello quizás se encuentre en *Evolución e Historia (RMH)* donde Habermas otorga mucha más relevancia a los procesos de surgimiento que a los procesos de instauración. Sin duda la Ilustración como tal es ya instauración estable de la Modernidad. Esta finalidad de encontrar un núcleo normativo de la Modernidad ya ha quedado de manifiesto en el último capítulo del *Discurso Filosófico de los Modernos*.

(3) Así la llama en la mencionada introducción (T.P., pp. 21, 23), donde también recibe el nombre de Sociología Crítica. Repárese en que esta Introducción habla de «Algunas dificultades en el intento de mediar teoría y praxis» (idem, 13). Por lo tanto esta teoría Social Crítica es una solución de su problema inicial de TP. Todas las notas con que Habermas conceptúa ahí a la teoría crítica: autoreflexividad respecto del contexto genético (13), anticipación del contexto de utilización (14), distancias frente a idealismo hermenéutico, frente a sistemas (23), frente a filosofía trascendental (25), serán mantenidas después en TAC.

(4) En *Conciencia Moral y Acción Comunicativa (CMAC)* le dedica el ensayo más importante a este autor cf. pp. 46 ss. y el capítulo IV, pp. 135-219.

(5) No quiero entrar en el problema de hasta qué punto esta escala evolutiva representa una opción de valor. Sólo indicaré que de ser representada así (y hay elementos para creer que es defendible la idea de que tras cada teoría de la evolución hay un juicio de valor), entonces la tesis de Habermas sería metodológicamente intachable, pues se debería aceptar su voluntad práctica, su voluntad hermenéutica, y su voluntad teórica al mismo tiempo, pero en todo caso ya se hablaría de una metodología impecable desde el punto de vista de Weber. Creo que esta línea es la verdadera y que Habermas es reconstruible desde la metodología weberiana en todo momento. Pero esto no puede ser objeto de discusión aquí.

(6) De hecho, toda una serie de problemas que van a encontrar su despliegue en RMH y en TAC ya están perfectamente apuntados en PLCT, dentro de un contexto mucho más claramente marxista. Así el concepto de Principio de Organización como determinante de las posibilidades de identidad de un sistema social, y su potencialidad de autogobierno. En PLCP se dice: «Principios de organización de este tipo establecen en primer lugar, el despliegue de las fuerzas productivas, en segundo lugar, determinan el campo de variación de los sistemas de interpretación garantizados de identidad. Por último, establecen los límites institucionales del aumento posible de la capacidad de autogobierno» (23). Ya está aquí dicho

tivas y problemas de crisis y autogobierno, Habermas cree que debería realizarse un análisis «de sistemas sociales orientado en sentido histórico (...) pues los límites de variación en este campo aparecen como límites de la continuidad histórica» (PLCT, 22). Es importante traer a mención esta cita porque ya permite orientarnos hacia el problema de la relación entre teoría de evolución e historia, que es el principal objetivo de este trabajo.

Creo que desde sus propios estudios recogidos en *Teoría y Praxis*, (TP) Habermas viene aplicando de manera implícita estos intereses a un campo muy concreto donde verificar sus planteamientos: al de la modernidad. Este debía ser el tema central de la teoría de la evolución social⁽⁷⁾, que Habermas decía no poseer todavía en PLCT (pág. 34). El mecanismo de sustitución que ideó en esta última obra fue, en propias palabras, realizar una inferencia inductiva sin el conveniente nivel de abstracción. La debilidad de este ensayo residía en que se investigó fundamentalmente el campo institucional que poseía el primado sistémico, lo que en el caso de la modernidad debía recaer en el sistema económico. Pero al hacerlo así, Habermas era demasiado mimético respecto del marxismo, pues volvía a analizar la estructura de identidad de un sistema social desde los problemas de integración del sistema económico⁽⁸⁾, lo que ya era una débil base para plantear en toda su amplitud los problemas de legitimación del capitalismo tardío. En efecto, ya en este libro se reconoce, como no podía ser de otra manera, la idoneidad funcional entre liberalismo comercial, ética protestante y Estado administrativo y neutral (PLCT, 39), pero se sigue demasiado al pie de la letra la estructura de la teoría marxista de la crisis (pp. 42-48), aunque sea con la finalidad de hallar lo diferente y peculiar del capitalismo de organización y de sus crisis⁽⁹⁾. Todo ello dejaba bien claro que Habermas, si quería realmente cumplir con su proyecto, tenía que aproximarse decididamente hacia una teoría evolutiva social que revisara ampliamente las tesis marxistas.

De forma idónea con esta problemática, Habermas propuso como metodología de la Teoría Crítica⁽¹⁰⁾ la propia de las Ciencias Reconstructivas. La Sociología crítica, y la Teoría de la Mo-

(Sigue de la página anterior)

de manera implícita que los principios de organización social deberán determinar tanto la integración sistemática como el mundo de la vida. Pero queda por ver cómo evoluciona la plasmación concreta del principio de organización de la sociedad capitalista. Esta organización concreta es muy variable y difusa en las obras de Habermas. Para nuestro problema es importante saber que este principio de formación social depende directamente del concepto de formación social de Marx (cf. PLCT, 23).

(7) Cf. RMH, en *Desarrollo de estructuras normativas*, p. 42.

(8) McCarthy ha visto perfectamente que en RMH ya queda claro que «la esfera básica de la sociedad, el núcleo institucional en torno al cual se organizan las relaciones de producción, no necesita pertenecer al subsistema económico en sentido estricto» (p. 285). Los nuevos principios de organización se exponen en p. 295 y ya hacen referencia a lo que aquí estudiaremos: esferas de interacción postconvencionales.

(9) Ya en PLCT quedaba claro qué línea superadora de la contradicción de la sociedad burguesa era la prevista por Habermas. El paso del capitalismo liberal al capitalismo de organización representa ciertamente un despliegue de la capacidad productiva del principio de organización capitalista. También significa un despliegue de las estructuras normativas hacia sistemas de valores plenamente universalistas. Pero este principio capitalista «es incompatible con una ética comunicativa que no exija sólo la universalidad de las normas, sino un consenso, obtenido por vía discursiva, acerca de la capacidad de generalización de los intereses normativamente prescritos. El principio de organización desplaza el potencial de conflictos de la oposición de clases a la dimensión de autogobierno, donde se exterioriza en la forma de crisis económicas» (ide, 41).

(10) Este es el título, un tanto pomposo, con que McCarthy expone esta parte de la filosofía de Habermas. El estudio de McCarthy, como es ampliamente conocido, tiene una utilidad indudable para analizar la obra de Habermas previa a la TAC. En buena medida, el presente trabajo parte de una tarea que el propio McCarthy no ha realizado. Se trata de contraponer los resultados de la obra de Habermas, establecidos en TAC, con las previsiones programáticas de los estudios anteriores, y sobre todo de la RMH. En un sentido muy concreto, McCarthy defiende que hay rasgos de la metodología crítica que son reconocibles tanto al principio como al final de la evolución habermasiana. Da ejemplos: «la teoría crítica de la sociedad es empírica, sin ser reducible a ciencia empírico-analítica; es filosófica en el sentido de crítica, y no de filosofía primera; es histórica sin ser historicista; es práctica no en el sentido de poseer un potencial tecnológico, sino en el sentido de estar orientada a la ilustración y a la emancipación» (McCarthy,

derinidad que le sirve de base en *Teoría de Acción Comunicativa* (TAC), es una de ellas. Estas ciencias son capaces de ordenar secuencias de aprendizaje social, que generalmente formaban conglomerados confusos en el mundo social, en procesos lógico-evolutivos. Una vez definida esta temática, Habermas discutió al marxismo que la mejora de las estructuras de aprendizaje se realizara sólo en los procesos de evolución de las fuerzas productivas y sugirió la tesis de que también hay procesos de aprendizaje en las relaciones morales que están a la base de la integración social (RMH, 12). De ahí que se propusiera la necesidad de centrarse en las pautas, reconstruibles a posteriori, de la lógica de desarrollo interno de las transmisiones culturales y de los cambios constitutivos de las sociedades, en una especie de *historia interna* de las mismas (RMH, 32). En dicho desarrollo debería hacerse evidente el rango evolutivo de los procesos de aprendizaje⁽¹¹⁾. Estas pautas tenían objetivos al mismo tiempo filogenéticos y ontogenéticos: en el ámbito del Yo y del grupo, en la formación de comprensiones racionales del mundo (con lo que se llegaba al problema de Weber) y de identidades subjetivas. Entre estos dos procesos Habermas veía analogías (RMH, 16, 20). Respecto de estas analogías y su función ya decía en 1976: «En el mejor de los casos estos apuntes pueden estimular a utilizar el desarrollo de la identidad del individuo como clave para la transformación de las identidades colectivas» (RMH, 30). Y esta propuesta ya suponía algo decisivo: que nuestra sociedad sienta la necesidad de conformar reglas de identidad, algo así como un espíritu objetivo en el que reconocerse⁽¹²⁾. Lo que resulta evidente es que dicho potencial de autoreconocimiento no se obtiene en los avances de las fuerzas productivas, ni en el seno del Estado o un partido, ni se desprende desde una visión material unificadora del mundo (cf. RMH, 93-104), sino en el seno de tradiciones culturales que no se han desprendido de su medio natural, que todavía conservan su poder de conformar estructuras de la personalidad y que integran potenciales de racionalidad todavía no ejercidos socialmente (lo que ya desde PLCT viene aflorando como el mundo de la vida (cfr. pp. 15 y ss.).

(Sigue de la página anterior)

p. 155). Creo que algunos de estos rasgos quedan ampliamente desdibujados en el punto final de la obras de Habermas, y defenderé que las pretensiones más profundas y meritorias de Habermas, de hacer un discurso filosófico que tenga en cuenta la ciencia empírica, y en este sentido la historia, no se cumple. Esto es así, no porque Habermas no integre conocimientos históricos precisos, sino porque no ha definido bien la relación entre teoría crítica e historia, o mejor, porque no ha cumplido sus exigencias, inicialmente definidas en RMH.

(11) Conviene diferenciar ambos puntos: se puede reconocer la existencia de procesos de aprendizaje, pero no se tiene por qué pensar que son reconstruibles en procesos evolutivos conquistables de manera autónoma mediante una pretendida lógica, sino de manera interna a la reflexión reconstructiva de los procesos de la historia. Como se verá esta es mi posición.

(12) Este era el tema de la disertación de 1974 para recibir el premio Hegel de Stuttgart, *¿Pueden las sociedades complejas desarrollar una identidad nacional*. El problema es estrictamente hegeliano y se trata de la posibilidad de configurar un espíritu, esto es, una estructura en la que el reconocimiento del yo se integre en el reconocimiento del grupo (RMH, p. 87). Si esto no está garantizado, la conquista de señas de identidad racionales será un asunto siempre minoritario. La tentativa de Habermas naturalmente tiene que ver con 1.—La democratización de una forma de vida burguesa que tiene sobre sus espaldas todas las connotaciones de altura y dignidad (cf. 89-90). 2.—Con la imposibilidad de que estas señas de identidad las brinden los estados nacionales (RMH, 99ss) o las organizaciones políticas. Para la relación de Habermas con Hegel, el mejor trabajo es el de W. Ch. Zimmerli, *Van der Emancipation durch Reflexion zur Identität zukünftiger Gesellschaften oder Jürgen Habermas und sein Weg durch Hegel*, en Simón Schaefer-Zimmerli, *Theorie zwischen Kritik und Praxis, Jürgen Habermas und die Frankfurter Schule*, Problemata, Fromann, Stuttgart, 1975. La tesis central de este trabajo es que el giro de la Teoría crítica en Habermas tiene como punto central una alteración de la recepción de Hegel, y más concretamente de la *Fenomenología*, como obra en la que la reflexión alcanza realmente el papel de ser vehículo de emancipación. La conclusión es esta: «La ingenuidad de Habermas es el descuido de la reflexión de Hegel sobre los impulsos contingentes para la historia trascendental de la conciencia» (p. 64). De hecho también nosotros mostraremos que es preciso otra relación entre lo contingente y la historia trascendental de la conciencia,

En polémica directa con Luhmann⁽¹³⁾, Habermas mantuvo que seguía siendo un problema con sentido esta formación paralela y dialécticamente recíproca de la identidad del Yo y del grupo⁽¹⁴⁾ social. Con ello, insistiendo en una reconstrucción del marxismo, Habermas dio entrada a sus análisis de la racionalidad social en términos de sistema y de mundo de la vida (RMH, 35). Del segundo pretendía obtener la fuente de racionalidad cultural para iniciar procesos de transformación de integración social no sistémica. Pues sólo desde el mundo de la vida se pueden recuperar argumentativamente tradiciones culturales, dudosas en su validez material, pero siempre sometidas a la situación postradicional de discusión libre (RMH, 113-4)⁽¹⁵⁾. Estas tradiciones sólo se podrían actualizar mediante interacciones comunicativas que complementan la racionalidad de las relaciones productivas. Y, sin embargo, este dualismo es algo a superar. Habermas cree que las condiciones para trazar diagnósticos de identidad del Yo y del Grupo deben brotar desde nuevos principios capaces de influir tanto en la racionalización sistemática como en el mundo de la vida, al proceder de principios organizativos anclados en formas culturales no plenamente desplegadas en todos sus potenciales racionales. Con ello el dualismo sistema-mundo de la vida apela a un monismo inicial donde el mundo de la vida debe mantener o reconquistar su hegemonía originaria.

Por todo ello resulta evidente que sólo con esta dualización del análisis en sistema y mundo de la vida (dualización conflictiva en sí, pero diseñada a la medida de resolver los retos evolutivos actuales, de los que no podemos hablar,⁽¹⁶⁾ no se obtiene ya una Teoría social crítica. Esta tiene como objeto superar tanto al marxismo como a la teoría de Sistemas, al vincular ambas dimensiones sociales en una dialéctica que muestre sus profundas relaciones. Por eso Habermas insistió de esta manera en su relación recíproca: «Quisiera incluso sostener la tesis de que el desarrollo de estas estructuras normativas (del mundo de la vida) representa la avanzadilla de la evolución social, pues nuevos principios de organización social significan nuevas

(Viene de la página anterior)

diferente de la que propicia la obra de Piaget. Porque según el autor, Habermas deja en la oscuridad las deficiencias que impulsan al género humano a la negación reflexiva de su situación (p. 72). Este veredicto final tiene un momento central, según nuestro punto de vista: entender lo que lleva al género humano a superar el pensamiento ilustrado en el que Habermas permanece anclado.

(13) «Si nos planteamos todas estas dificultades (de extraer identidad social), ¿se deriva de ello que la pregunta de si y cómo las sociedades complejas pueden desarrollar una identidad racional es acaso una pregunta sin sentido? Tal es la consecuencia que —muy enérgicamente— extrae Niklas Luhmann.» (RMH, 104). El punto más importante es el rechazo de Luhmann de la vinculación entre política y derecho que ha trazado Europa desde la revolución burguesa. Esto determina que se entienda la política como algo que no debe tener en cuenta la subjetividad individual. La tesis es que la política sólo puede ser sistémica. Ya no tiene sentido referir la acción social a las personas (cf. *Weltgesellschaft*, p. 14. *Archiv für Recht und Sozialphilosophie*, 1, 1971, p. 33). El enfrentamiento con Luhmann en este pequeño ensayo es más valiente y decidido que en LCS.

(14) Esto sigue siendo necesario por el conflicto latente de despolitización social y necesidad de legitimación de los sistemas sociales. Cf. para todo esto PLCT y la propia introducción a TP. Cabría anotar que una de las tesis más precisas de Habermas contra Luhmann es que la teoría de sistemas no puede entregar una verdadera teoría de la evolución social, desde el momento en que olvida las energías ontogénicas y sus procesos evolutivos como relevantes para el sistema, siendo así que Habermas ha definido la evolución social como la relación entre ambos elementos. Ciertamente Habermas cree que en esta tesis resulta apoyado por la historia, sobre todo por los problemas de comprensión de la modernidad. Lo que entonces quiere decir Habermas es que la Teoría de Sistemas no puede dar cuenta de la propia historia (cf. para la primera acusación p. 126, y para la segunda p. 106). El juicio definitivo sobre esta teoría es mucho más divertido: la teoría de sistema es la noche en que todos los gatos son pardos (RMH, 128).

(15) Habermas sabe que esto es sólo una lógica procedimental que debería tener a la base una teoría de las condiciones empíricas para que tales procesos se den efectivamente. Esto implicaría el estudio de las condiciones de transformación de los sistemas de las sociedades capitalistas y burocrático-socialistas (RMH, 114). Pero cabe preguntarse si esto puede ser un buen planteamiento, si esta división de cuestiones es aceptable.

(16) Sin embargo, es perfectamente legítimo, desde la metodología que Habermas quiere instrumentar, el partir de esta exigencia práctica, que procede naturalmente de un diagnóstico social. Con ello, la Teo-

formas de integración social y sólo éstas, por su parte, hacen posible la implementación de las fuerzas productivas existentes o la generación de otras nuevas, así como el incremento de la complejidad social» (RMH, 35). Esto significa una profunda y decidida revisión del marxismo⁽¹⁷⁾ que no carece de antecedentes históricos, pero que hay que situar en la base de los últimos ensayos de Habermas por exponer su posición (sobre todo en la tesis de la paradoja de la modernidad en TAC). Este esfuerzo destinaba a Habermas a enfrentarse a las tesis de Weber, en cierto sentido emparentadas con estos antecedentes históricos revisionistas⁽¹⁸⁾. Esto es lo que de hecho ha sucedido en la TAC, como veremos.

2.—*La estructura de la Evolución social.*—En RMH Habermas ha definido de manera clara la estructura de la evolución social que defiende. Sabemos que toda evolución social tiene su base en los problemas sistémicos. Pero sería prematuro interpretar que los problemas sistémicos son problemas que se dan en el seno de subsistemas concretos. Al menos ésta no es la tesis de RMH. Allí (p. 37) se nos dice que los problemas sistémicos alcanzan a toda la sociedad y afectan a su propia reproducción. Esto significa que cuando se habla de problemas sistémicos se quiere decir problemas del «sistema social»⁽¹⁹⁾ (RMH, 120), esto es, relativos a la relación funcional y ordenada de sus elementos. Son problemas de integración sistémica y de integración social⁽²⁰⁾, o de aquella dialéctica entre ambas a la que antes aludimos. Por tanto implican problemas tanto de reproducción material, como de gobierno normativo: es el momento en que la reproducción material de la sociedad no puede seguir realizándose con las pautas normativas o de identidad definidas. Entonces se produce una crisis (retos evolutivos) en la que surge la necesidad de alterar los patrones de identidad a fin de que la sociedad avance en su reproducción material y obtenga la capacidad de ordenar el todo social⁽²¹⁾. Este modelo puede apoyarse en el estudio de la crisis del sistema feudal, en la emergencia del capitalismo y naturalmente, en las previsiones de la emergencia del orden socialista realizados por Marx. El desorden social sólo puede resolverse cuando cambian los patrones normativos de tal manera que se abre paso un uso diferente de los recursos económicos.

(Sigue de la página anterior)

ría Crítica mantiene su compromiso con una práctica no técnica, sino emancipadora. Pero no sólo eso, porque desde esta perspectiva, el diagnóstico de la época no es sino una interpretación de la misma, una hermenéutica de la misma, con todo su carácter circular (cf. McCarthy, 208), pues dicho diagnóstico se quiere fundar a su vez sobre esta reconstrucción. En este sentido, en modo alguno se puede afirmar la apariencia de que con esta estrategia Habermas abandona la dimensión hermenéutica y práctica de su teoría. La teoría de la evolución social, por principio, surge desde un análisis de las necesidades prácticas con las que nos enfrentamos, y éstas sólo surgen desde una hermenéutica del presente apoyado por una autoconciencia histórica que se pretende impulsar (cf. en contra, McCarthy, 307). Ciertamente McCarthy sabe que él denuncia una apariencia, pues en las páginas siguientes reconoce la verdad del caso, citando por extenso un párrafo crucial de RMH, 250, de *Evolución e Historia*.

(17) Cf. para esto McCarthy, 280-282.

(18) Para estos intentos revisionistas y su fundamentación en estructuras éticas y culturales, cf. mi trabajo de Introducción al libro de K. Vorländer, *Kant, Fichte, Hegel y el Socialismo*. Ed. Natán, Valencia, 1987.

(19) El marxismo sería desde luego mucho más claro en este asunto: «las innovaciones evolutivas únicamente resuelven aquellos problemas que ya han surgido en la esfera de la base de la sociedad correspondiente» (RMH, 145). Y esto es así porque su desarrollo endógeno hace aparecer desequilibrios en las relaciones sociales que reinciden en desequilibrios sobre las formas de producción. Tenemos así un claro sentido estructuralista de los elementos sociales de la crisis (RMH, 147).

(20) De hecho, la síntesis se produce entre Marx y Durkheim, de quien Habermas toma el sentido de la noción de integración social (cf. RMH, 158 y McCarthy, 284-5).

(21) Repárese en cómo Habermas propone en TAC un modelo revisado de marxismo: éste en buena lógica predice la crisis social como una incapacidad de despliegue de las fuerzas productivas desde la existencia de patrones de identidad de Yo y Grupo clasistas. La inevitabilidad tradicional de la crisis es alterada por Habermas en el sentido de que la crisis no se manifiesta según los parámetros de violencia social, ya que el propio sistema productivo cambia y altera patológicamente las señas de identidad sociales del mundo de la vida, con lo que naturalmente la crisis es ante todo cultural y de conciencia, una colonización que emerge en patologías inconscientes.

Habermas pone dos condiciones para que se dé esta estructura de la evolución de las sociedades, lo que permite evaluar el montante de revisión del marxismo vigente en sus doctrinas: 1.—Que tienen que existir racionalizaciones culturales —de carácter ético moral y no técnico— previas, que abran «posibilidades estructurales de racionalización de la acción». 2.—Que se encuentren medios propicios a la estabilización de intentos exitosos, condición que significa que deben llevarse a cabo efectivas institucionalizaciones sociales, del tipo empresa o Estado, según las nuevas potencialidades racionales, etcétera. Pero además, las tesis del marxismo tradicional son revisadas e integradas desde este requisito: con la delimitación del ámbito objetivo de lo social no queda delimitado el ámbito de la evolución social⁽²²⁾. «Si la separamos de los sistemas de la personalidad, la sociedad no evolucionó por sí sola. Son estos dos complementos (sistema social y sistema de la personalidad) tomados en su conjunto, los que constituyen un sistema susceptible de evolución» (RMH, 120). Se trata entonces de que una teoría de la Evolución social sólo puede determinar aquellas relaciones entre racionalizaciones culturales, personalidad y sistema social, relevantes para la evolución entendida como mejora unívoca de los potenciales de aprendizaje de una sociedad (RMH, 121). Esta tesis permite reformular la anterior en el sentido de que las racionalizaciones culturales ya existentes (punto 1), en el fondo tienen que darse en procesos evolutivos ontogenéticos, esto es, en sistema de personalidad, antes de que se den en sistemas sociales propiamente dichos. Con ello Habermas logra una síntesis de marxismo y de Parsons, al propiciar una teoría de la evolución social estructurada en base a las diferentes esferas de sociedad, cultura y personalidad. Así lo afirma Habermas, anticipando la tesis de la racionalización del mundo de la vida en TAC:

«La base de la teoría es la suposición de que los procesos ontogenéticos de aprendizaje se adelantan a los avances sociales evolutivos, de forma que, en cuanto la capacidad de dirección estructuralmente limitada de los sistemas sociales se ve superada por problemas *inevitables*, éstos pueden recurrir, en ciertas circunstancias, a capacidades de aprendizaje individuales excedentes a fin de aprovecharse de ella para conseguir la institucionalización de nuevos niveles de aprendizaje» (RMH, 123) [sub, J.L.V.].

En este caso, las preguntas que Habermas contempla como aptas para producir una teoría reconstructiva de la evolución social, serían: 1.—Qué problemas históricos fueron la fuente del fracaso de las sociedades tradicionales y del descrédito de sus principios de identidad. 2.—Qué problemas de dirección se han resuelto de modo innovador (cf. RMH ed. alemana, 41). 3.—Gracias a qué competencias y procesos de aprendizaje han sido posible estas innovaciones⁽²³⁾. 4.—Qué racionalizaciones culturales tenían en su base. La teoría de la evolución social entonces mostraría no sólo A) que estas competencias nuevas resuelven aquellos problemas y al institucionalizarse producen nuevos principios organizativos de los sistemas sociales — que generalizan las posibilidades individuales de aprendizaje y que aumentan la capa-

(22) Es evidente que aquí se hace mención de la necesidad de elementos subjetivos, clases, dotadas de una conciencia subjetiva específica en la que se integran avances morales.

(23) Podrían existir otras preguntas de la índole de ¿Cómo se pueden desplegar criterios para que se definan los retos evolutivos como inevitables? ¿Cuándo la solución de un problema o un reto puede entrar en una teoría evolutiva? ¿Cuándo los retos son evolutivos o son meramente internos a un sistema social? ¿Cómo se caracterizan los principios formativos de los sistemas sociales, a diferencia de sus consecuencias? etcétera.

cidad de dirección de los sistemas sociales nuevamente dotados de identidad (RMH, 123), sino que al mismo tiempo tiene que mostrar B) *cómo se hace tal cosa, mediante qué proceso de aprendizaje que se pueda reconstruir evolutivamente*—. Este tipo de preguntas deben ser planteadas sobre todo respecto de las cuestiones que obsesionaron al marxismo: la transición a las sociedades clasistas⁽²⁴⁾, el proceso de modernidad y la emergencia de la sociedad capitalista y la dinámica de la sociedad mundial presente (RMH, 118) (B integra una dirección de aproximación a la historia). Y por fin, una teoría de la evolución tiene C) que definir la estructura lógica interna de la potencialidad racional del principio innovador, en un nivel de abstracción que no coincide con «la especificidad histórico-social» (lo que integra un alejamiento de la historia y una entrada en la Teoría propiamente dicha). McCarthy no ha descrito bien este triple proceso y por eso acusa a Habermas de deslizarse hacia programas unilateralmente teóricos y antihistóricos ya en RMH (McCarthy, 306)⁽²⁵⁾.

Pero de todo esto resulta especialmente claro que estamos ante problemas que conectan por todos lados con el marxismo, que Habermas empezó definiendo como teoría de evolución

(24) Estudiado en la línea habermasiana por Eder, K. *Zur Entstehung staatlich-organisierter Gesellschaften*, Frankfurt, 1976). Efectivamente, las tesis de Habermas son ampliamente coincidentes con las de Eder. Para una visión crítica de ambos, realizada desde el marxismo, cf. W. Kunstmann. *Geschichte als Konstruktion der Vernunft. Bemerkungen zur Evolutionstheorie J. Habermas*, en Kunstmann, Sander (ed). *Kritische Theorie zwischen Theologie und Evolutionstheorie*, Fink, 1981. Igualmente básica a ambos es la distinción entre Historia del Sistema y Lógica de la evolución. La primera se dedica a la reproducción de sistema social y la segunda al tránsito de un sistema social a otro y por tanto a la pregunta por los mecanismos evolutivos de la historia del género. Esto lo hace Eder por primera vez, en *Komplexität, Evolution, Geschichte*, in Franz Maciejewski (ed.). *Theorie der Gesellschaft oder Socialtechnologie, Supplement*, 1. Frankfurt, 1973, pp. 9-42. La finalidad de este proceso de estudio es hallar «Los mecanismos de producción de formas nuevas de evolución» (Eder, *Zum problem der logischen Periodisierung von Produktionsweisen* en Jaeggi-Honnet (ed) *Theorien des Historischen Materialismus*, pp. 501-523) y explicar los modos de transitos.

(25) Con ello Habermas era perfectamente consciente de estar superando la posibilidad de eliminar los peligros de la Filosofía de la Historia. En su *A Reply to my Critics (Critical Debates)* dice claramente que la filosofía de la Historia se caracteriza por no separar cuidadosamente los problemas concernientes a la lógica evolutiva de aquellos que conciernen a la dinámica del desarrollo (p. 253). Esta diferencia deberá mantenerse escrupulosamente en lo que sigue. En efecto, este proceder exige un corte analítico claro entre evolución social e historia. Ese corte analítico de hecho no puede significar una radical separación, sino antes bien la posibilidad de mostrar procesos de aprendizaje sobre la base de procesos ya alcanzados históricamente. Habermas entiende que este es el punto en el que se separa de la Hermenéutica, y estoy perfectamente de acuerdo en ello: aunque expresados en forma de vida concretas, siempre se puede entrever desde el análisis estructuras abstractas y universalizables, ante las que la obra de Gadamer retrocede. Desde el punto de vista de la separación analítica de procesos sociales evolutivos y concreciones históricas de formas de vida, por una parte, y de estructuras cognitivas y dinámica histórica de sucesos, por otra, Habermas está perfectamente acertado. Con ello destruye las tentaciones de la filosofía de la historia (p. 254). Pero lo importante y lo problemático reside en el juego positivo en que se pueden poner esas mismas instancias. ¿Cómo se produce la reconstrucción efectiva de los principios de conciencia desde la inmanencia de los procesos históricos? Eso es lo que Habermas no ha explicado, sin duda porque la parte lógica-evolutiva de su tesis las encuentra en Piaget. En este sentido Zimmerli tenía razón al afirmar que Habermas siempre retrocede ante Hegel, quien encuentra la manera de explicar esa evolución lógica desde dentro de una peculiar metodología de relación entre Filosofía e Historia, que sin embargo tampoco es Filosofía de la Historia.

social (RMH 131)⁽²⁶⁾ y que tienen todo su interés porque a) evitan una confusión entre evolución y aumento de complejidad sistémico-económica y b) exigen un aumento paralelo de las estructuras de integración social y de integración sistémica (RMH, 143). Pero también conectan con Weber, pues los potenciales de racionalidad y aprendizaje que ya poseen los individuos sólo podían surgir desde la racionalidad implícita en las imágenes del mundo, y sobre todo en esa imagen del mundo que es el cristianismo. De ahí que Habermas exigiera al marxismo su conexión con Weber mediante un «análisis estructural del desarrollo de las imágenes del mundo. La evolución de las imágenes del mundo es un intermediario entre las etapas de desarrollo de las estructuras de interacción y de los progresos del conocimiento técnicamente valorable» (RMH, 172). Ellas construyen así el camino que vertebra esa dialéctica de relaciones entre sistema, sociedad y personalidad. Con ello estaba servido un análisis de la modernidad, aparentemente weberiano, para demostrar la exactitud de las tesis de Piaget; esto es, un análisis de la modernidad como proceso de racionalización *cultural* de las imágenes del mundo para mostrar que en el período histórico de la modernidad se da un cumplimiento paralelo de las últimas etapas evolutivas de las estructuras de aprendizaje de la *personalidad* definidas por Piaget-Kohlberg⁽²⁷⁾ (postconvencionalismo, conciencia moral individual, competencia interactiva, fundamentación argumental, etcétera.), capaces de jugar en la integración social de una manera sustitutiva de la conciencia de clase marxista. Pero sugeriré que el análisis es sólo aparentemente weberiano, porque lo que realmente muestra es la necesidad de llevar adelante una teoría sesgada y preweberiana de la modernidad en base a las relaciones de los tres órdenes (personalidad, cultura y sociedad), propios de la teoría de sistemas de Parsons. Este movimiento acabará reduciendo hasta tal punto no sólo el contenido histórico de los procesos de modernidad, y el juego de los procesos históricos de adaptación, sino la atención a la propia evolución de las imágenes del mundo, que privará a la Teoría Crítica Evolutiva de 1.—La dimensión de apoyo histórico necesario para una ciencia que se prevee reconstructiva⁽²⁸⁾ y naturalmente, 2.—De un sentido abierto de la experiencia histórica que

(26) Aunque desembarazándose de la teoría del sujeto genérico a gran escala heredero de la Filosofía de la Historia de XVIII (RMH, 141), que sería el portador de la gran teleología histórica.

(27) Esta tesis ya estaba de hecho apuntada en PLCT. Véase este texto: «Aquellos ingredientes de las imágenes del mundo que aseguran la identidad y cumplen un efectivo papel en la integración social, es decir, los sistemas morales y las interpretaciones correspondientes, siguen, con creciente complejidad, un modelo que encuentra un paralelo, en el plano ontogenético, en la lógica del desarrollo de la conciencia moral» (op. cit., p. 28).

(28) En lo que sigue tendremos ocasión de referirnos de nuevo a esta objeción. En términos generales baste decir ahora que la entrega de Habermas a Parsons es aquí especialmente dañina para la obra de Habermas. Pero no es el único momento donde Habermas parece recibir a Parsons con demasiada benevolencia. También recibe de él la necesidad de complementar la teoría de Weber con la de Durkheim (es sabido que Parsons defiende esta tesis en la *Estructura de la Acción Social*, New York, Free Press, 1937). Esta tesis ha sido ampliamente criticada en la literatura sociológica. Sobre todo Sahay A. *Sociological Analysis*, London, Routledge and Kegan Paul, 1972, cap. 6; S. Butts en «Parsons, Weber and the subjective point of view» *Sociological Analysis and Theory*, 5, pp. 185-217, 1975; J. Cohen, «De-Parsonizing Weber: a critique of Parsons interpretation of Weber's Sociology» *American Sociological Review*, 40, pp. 229-241, 1975, y «On the divergences of Weber and Durkheim: a critique of Parsons convergence thesis» *American Sociological Review*, 40, 417-427). Cfr. también D. Zaret, «From Weber to Parsons and Schutz: the eclipse of history in modern social theory» *American Journal of Sociology*, 85, pp. 1.180-1.210, 1980. Habermas conoce este último ensayo, pero no lo discute en parte alguna de TAC, siendo así que resulta vital para su propia estrategia. Los demás artículos no los menciona. Se puede igualmente decir que la separación radical de Sociología e Historia que propone TAC es de gusto radicalmente parsonsiano. Pero esta tesis también ha sido sometida a muchos ataques, cf. Gordon Marshall para todos estos puntos, sobre todo Cap. VI y conclusión de *A la búsqueda del Espíritu del Capitalismo*, FCE, 1984. Cf. igualmente Burger, Th. *Max Weber's Theory of concept Formation: History, Laws and Ideal Types*, Durham, N.C. Duke U.P. 1976, pp. 135-140.

hay que elevar a concepto reconstruido, lo que determinará, 3.—Que Habermas desprecie de facto como carente de interés evolutivo la experiencia de los siglos postilustrados⁽²⁹⁾. Este movimiento se consumará en TAC.

3.—*Sociología evolutiva e historia*.—Resulta evidente desde lo dicho que la propuesta de evolución social que nos propone Habermas exige, al menos en RMH, definir de manera clara las relaciones de la Sociología con la Historia, como punto de partida y como terreno donde se producen las racionalizaciones, los retos, los mecanismos evolutivos y los procesos de aprendizaje que estudian las ciencias reconstructivas⁽³⁰⁾ para llegar a establecer series evolutivas lógicamente precisas. Esta problemática la abordó Habermas en un artículo escrito para contestar a Luhmann: *Historia y Evolución*. Tenemos delante un profundo y complejo problema en el que están implicados muchos de los *topoi* centrales de una época dominada por la Filosofía de la Historia⁽³¹⁾. Dejaremos de lado el problema de la relación de las tesis de Habermas con la comprensión comparativa de la sociología de Weber, ampliamente defendida en la actualidad por la metodología histórica⁽³²⁾ como carente de especiales problemas. La tesis central que Habermas va a defender para garantizar la relación entre ambas disciplinas (necesaria al menos en RMH) es la siguiente: *la investigación histórica es indispensable para que una teoría de la evolución social se asegure una base empírica para sus reconstrucciones*. Pero, sin embargo, esta teoría evolutiva no debe aplicarse a la historiografía (que conforma una disciplina con diferentes intereses teóricos (RMH, 184), pues entonces sería difícil esquivar la acusación de «filosofía de la historia aplicada» y la pérdida de la voluntad narrativa de la historia. La condición que Habermas impone a esta tesis es que tiene que ser más eficaz que la teoría de la evolución de Luhmann para aclarar las cuestiones *genéticas* de los principios de formación de los sistemas sociales.

Esta tesis se puede establecer de la siguiente manera: la relación entre la historia y la sociología-crítica-evolutiva es positiva y necesaria porque la historia siempre tratará del problema de la acción. Esta referencia a la acción es central en la sociología crítica evolutiva porque ésta busca intervenir en la acción presente y en los actuales retos sociales desde competencias descritas en procesos de aprendizaje históricos ya acreditados, aunque quizás no institucionalizados. Sin embargo, los resultados de la sociología crítica no son aplicables a la historiografía porque rompen con la estructura de relato de la misma y porque tal dinámica da lugar a un neohegelianismo que hace de la historia una aplicación dogmática de la filosofía de la historia y la convierte en una estructura unitaria, obstinada, continua, necesaria, irreversible, dotada de un único sujeto, entendida en un sentido unitario, etcétera, en el que esa evolución de estructuras de conciencia se desplegaría como historia del género humano,

(29) Ciertamente que en sus recientes ensayos sobre la problemática del Nihilismo, Habermas comprende que su teoría anterior no ha dominado un profundo aspecto evolutivo de la Modernidad. Pero sigue desplegando sus análisis en términos de la razón y su Otro.

(30) Ciertamente, se puede apreciar en Habermas una evolución del sentido de ciencia reconstructiva que se desprende con mucha más facilidad del contenido empírico y que no hace apelación a la historia. Y sin embargo, aunque respecto de la investigación social la escala evolutiva juega como un a priori, en la misma psicología evolutiva la escala tiene que ser legitimada y apoyada desde resultados empíricos. cf. su trabajo *Ciencias sociales reconstructivas versus comprensivas*, en CMAC, p. 53. Pero Habermas no ha propuesto ninguna metodología de prueba o de verificación de las teorías reconstructivas sociales respecto de la propia empirie de la historia.

(31) Indudablemente para los historiadores resulta muy problemático utilizar sus investigaciones históricas a favor de una teoría evolutiva de las sociedades. Ellos tienden a considerar la historia universal evolutiva como «filosofía de la historia aplicada», dirigidos por la voluntad de interpretar la dirección y el sentido del proceso histórico (cf. F.G., Meier, *Das Problem der Universalität* en G. Schulz (ed.) *Geschichte Heute*), Gotinga, pp. 84 y ss.

(32) Cf. Schulin, E. *Universalgeschichte*, Köln, 1974. Esta metodología estaría representada por Otto Hintze, Marc Bloch, Barrington Moore, etc.

en una nueva Fenomenología de la Conciencia (RMH, 226-228). Por el contrario, la sociología crítica resultante, dotada de un escalonamiento evolutivo, e integradora de estructuras normativas, sólo tendría un uso anticipatorio respecto de las disposiciones de aprendizaje que se pueden emplear para resolver los restos evolutivos diagnosticados de manera interna desde esta teoría evolutiva⁽³³⁾. Sigue teniendo un interés práctico, y no teórico. Por eso no puede emplearse para la historiografía. Pero Habermas no quiere negar que con anterioridad y posterioridad a la reconstrucción de la propia estructura evolutivo-normativa, la referencia a la historia tiene un papel indispensable: describir retos insuperables, procesos de aprendizaje, y el triunfo de los mismos, o bien localizar potenciales de racionalidad no institucionalizados.

4.—*Competencia y procesos de aprendizaje reflexivos: Contra Luhmann y su visión de la Historia.*—La sociología crítico-evolutiva tiene que ver con competencias. Cuando se trata de competencias no hay narración, sino teoría. Por ejemplo, la Teoría Social de Parsons o la Teoría evolutiva de las escalas morales en Kohlberg. Una competencia no es nunca un acontecimiento ni cabe apelar a sujetos empíricos portadores. La clave es que estas competencias se complementan con escalas susceptibles de *reconstrucción lógica* (RMH, 198), pero queda sin definir su relación con la *reconstrucción histórica*⁽³⁴⁾. Esta dualidad nunca es elevada a problema por Habermas y resultará fatal. Pero no todavía en RMH. Creo interpretar bien a Habermas si digo que el engarce real entre historia y teoría social evolutiva reside —en esta obra— en que sólo mediante la historia se puede explicar cómo es posible que en el tiempo se dé como suceso el paso de un escalón evolutivo a otro, de tal manera que se institucionalice o se encarne en la propia realidad social llegando a establecer una racionalización social. Pero esto significa únicamente cómo las competencias lógicamente descritas en una escala evolutiva se han aprendido, o lo que es lo mismo, han desplegado procesos de aprendizaje. Estos procesos de aprendizaje serían los mecanismos evolutivos, cosa radicalmente diferente de las categorías abstractas de la escala evolutiva, pues «se trata de representaciones narrativas a pesar del modelo racional más o menos explícito que se halle en la base y que describen la tarea, la solución del problema y los procesos idealizados de aprendizaje» (RMH, 197)⁽³⁵⁾. Pero aquí se trata de vincular la historia no con una teoría general, sino con una teoría de la evolución de las capacidades racionales. Por lo tanto, desde aquellos procesos de aprendizaje se debería reconstruir abstractivamente sus principios universalizables de conciencia.

(33) Habermas dice expresamente que estos discursos evolutivos sólo tienen un uso en «los discursos en los que se negocian las proyecciones competitivas de identidad» (RMH, 230). Sirven por tanto para la diagnosis de los problemas de evolución, siempre partiendo de las expectativas de la acción, y únicamente tienen sentido en el contexto de la formación discursiva de la voluntad, esto es, «en una argumentación práctica en la cual se trata de averiguar por qué en ciertas situaciones ciertos actores eligen ciertas estrategias y ciertas normas de acción en lugar de otras» (RMH, 232). Podríamos decir que sólo sirven en contextos de acción comunicativa. Lo importante es que esto sólo se puede realizar mediante la referencia 'a parte ante' a la historia. La razón de ello es porque así las tradiciones culturales dejan de separarse de las estructuras de la personalidad y del mundo de la vida.

(34) Habermas juega con la ambigüedad de la noción de reconstrucción. El centro de la metodología positiva de Weber reside en que no hay posibilidad de construcción de tipos lógicos dotados de estructura interna poderosa salvo mediante una *reconstrucción histórica*. Esto es lo que hace que sociología e historia no puedan sobrevivir aisladas.

(35) Las idealizaciones de los procesos de aprendizaje son narrativas e históricas, ciertamente, aunque se trate de una historia con fines sociológicos. Weber podría ser de mucha ayuda en este tipo de idealizaciones, y en la metodología histórica que requieren.

Aquellos procesos de aprendizaje histórico entonces tienen que concentrarse alrededor de principios «con aspiraciones de universalidad» (RMH, 198), una condición que resulta añadida a las dos anteriormente expuestas y que implica sin duda compromisos considerables.

Es aquí donde Habermas pone en juego su exigencia de que la alternativa teórica a proponer debe superar los puntos de vista sistémicos. Y es que Luhmann renuncia a explicar los pasos de nivel entre líneas evolutivas (RMH, 207), pues se ha desprendido de dos axiomas: que determinados sistemas sociales llevan consigo problemas lógicamente peculiares a ellos mismos, dimensiones contradictorias estructuralmente, y que la evolución social se pueda entender como secuencias de principios de formación social encadenados por la necesidad de superar aquellos retos estructurales a su propia constitución. Al desprenderse de estos puntos de vista, Luhmann *no está dispuesto a integrar una noción causal con virtualidad explicativa de estos cambios históricos*, sino a introducir una noción de causalidad contingente que supone ya una universalización de la estructura sistémica tal, que lo que no puede decidirse desde el propio sistema, queda como radicalmente contingente. Evolución para Luhmann sería sólo la diferenciación paulatina de los mismos mecanismos intrasistémicos. Las decisiones internas a los sistemas, rodeados siempre por un medio ambiente que no controlan, producen una causalidad que es contingente respecto del sistema. El medio produce una reacción que no puede estar desde el principio prevista. Pero poco a poco estas reacciones se van convirtiendo en consecuencias previstas. Este es el papel de los historiadores: mostrar que las relaciones entre el sistema y el entorno dejan de ser contingentes y se tornan calculables como consecuencias (RMH, 207), orientando las decisiones del sistema en el futuro por la presión más o menos reducida de las reacciones del entorno. La evolución sistémica es estudiada con ayuda del historiador sólo en la medida en que se acepte como insustituible el sistema que define las posibilidades estructurales de acción cada vez más capaces de reducir la complejidad del entorno, pero en modo alguno puede concentrarse en cuestiones genéticas reconstruibles con cierta lógica de necesidad. Por eso no puede plantearse como problema la emergencia o la definición de nuevos principios de organización social, o cambios de las mismas⁽³⁶⁾. Luhmann tiene que jugar con la identidad del sistema proyectado a todo el mundo social temporalmente caracterizado. Por el contrario, las investigaciones de la Teoría Social Crítica evolutiva deben mostrar que determinados retos, tareas y procesos de aprendizaje aparecen como no-contingentes respecto de un sistema social, con lo que el nuevo principio de formación social también aparecerá como dotado de algo más que contingencia. A esta secuencia de no-contingencia es lo que sin duda puede llamarse evolución social. Pero Habermas entendía que sólo desde un juego real con la reconstrucción histórica que tiene a la base, esta Teoría Evolutiva Crítica se impondría a la Teoría de Sistemas.

Lo importante para Habermas reside en dos apuntes claves: 1.—El entorno siempre es el mundo de la vida donde entra en juego la acción; 2.—La diferenciación sistémica puede dar lugar a que emerjan a la conciencia problemas para los que, sin embargo, dicho sistema no dota de soluciones⁽³⁷⁾. La complejidad sistémica no permite por sí misma explicar el origen

(36) Este tema, el del nacimiento y muerte de los sistemas es una de las críticas fundamentales que Habermas volverá a hacer en su LCS., *Discusión con Niklas Luhmann; ¿Teoría sistémica de la sociedad o teoría crítica de la sociedad*, pp. 315 y ss.

(37) Esta es la tesis de Eisenstadt en *Social Change and Development in Reading in Social Evolution and Development* Oxford, 1970).

de los procesos de aprendizaje⁽³⁸⁾. Estos procesos de aprendizaje deben ser desplegados por grupos sociales que poseen racionalizaciones culturales preexistentes en el mundo de la vida, y justamente desde intervenciones de la acción del entorno (que desde luego es algo más que contingente, al ser ya mundo de la vida dotado de potencialidades racionales). Lo problemático, desde mi punto de vista, es que Habermas se inclina hacia la tesis de que para ser reconocidos como tales procesos de aprendizaje, tienen que ser juzgados desde patrones evolutivos definidos previamente a nivel ontogenético. Esto hace necesaria la apelación a Piaget, como algo extrahistórico. Los sujetos de acción son tales sujetos porque muestran —anzeigen— aquellos patrones (RMH, 211, ed. alem.) por los que se definen estructuras de conciencia ordenadas según la lógica del desarrollo. Habermas hace retroceder la posibilidad, perfectamente reconstructiva, de que aquellos patrones emerjan desde la propia reflexión sobre los procesos históricos de aprendizaje y sus ideas de racionalidad reconocidas como sus principios, con lo que la utilidad de las escalas ya conformadas en Piaget o Kohlberg quedaría muy reducida, y no serían una estructura impuesta desde fuera de la propia investigación reconstructiva histórica. En las dos posibilidades (reconstrucción histórica y reconstrucción psicológica) podemos ver que los problemas evolutivos-genéticos y de reconocimiento de los sistemas sociales se resuelven mediante la identificación entre sistema social y principio estructural de conciencia, con sus sistemas culturales de interpretación correspondientes. Habermas podría afirmar —de manera coherente con lo defendido en RMH— que estos contextos de cambio de principio de organización sistémica, o del principio estructural de conciencia, se hacen con referencia a la acción, tienen estructura histórica, y exigen otra noción de causalidad no radicalmente contingente. Esto es lo que significa que son realmente procesos de aprendizaje. Pero además son procesos reflexivos porque en ellos las nuevas estructuras de conciencia llegan a reconocer históricamente y a emerger socialmente como posibilitadoras de los procesos de aprendizaje. Al elevarse a principios y universalizarse, ilustran los momentos de identidad y autoconciencia, las energías de emancipación. Con ello Habermas se distanciaría realmente de la Teoría de Sistemas. Mi punto es que para ello, la Teoría Crítica Evolutiva no necesita de la orientación de escalas evolutivas externas obtenidas desde la Psicología de Piaget, pues ella misma reconstruye reflexivamente la racionalidad del proceso histórico y su justificación racional. Que los procesos históricos pueden reconstruirse de la manera descrita, sin primar la plataforma externa de la reconstrucción psicológica, es lo que sin duda alguna se cumple ante todo en los procesos de la modernidad, lo que designa su peculiaridad frente a todos los demás procesos históricos.

5.—*Este es el momento de explicar la tesis central de RMH.*—Porque esta tesis consolida la doble referencia a los procesos históricos y a los procesos lógico-evolutivos, lo que sugiere que Habermas ha pensado prescindir de la reconstrucción psicológica. En efecto, dice:

(38) Esta tesis podría aceptarla la teoría de sistemas como un corolario de la identidad funcional de vivencia y conocimiento. Cuando la diferenciación sistémica produce una experiencia de vivencia que no se puede deducir vía conocimiento, entonces se intentará reducir vía eliminación de la vivencia. La tesis más básica de este punto es que la realidad no tiene un status ontológico en sí, sino relativo al sistema: de tal manera que cuando no se posee capacidad de conocerla siempre queda el remedio de olvidarla o no vivenciarla cf. para todo esto LCS, op. cit., 354 y ss. Todo eso hace que la teoría de sistema apele directamente como mecanismo de ajuste a la simulación o ocultación de las vivencias y que, por eso, legitime en la teoría los medios patológicos de colonización del mundo de la vida. Reducción de vivencia perturbadora es sinónimo de colonización del mundo de la vida por parte del conocimiento técnico declarado como principal. El análisis de Habermas aquí me parece excelente.

«Propongo explicar las transformaciones evolutivas de los sistemas sociales por referencia coincidente a los procesos lógicos-evolutivos (estructuras de conciencia) y a los históricos (acontecimientos)» (RMH, 214).

Estas serían dos causalidades interdependientes y distintas: la del plano de las *posibilidades* estructurales (niveles evolutivos de aprendizaje) y la del plano de los decursos fácticos en los que estos procesos de aprendizaje se dan. Las dos causalidades se conjugan de la siguiente manera: un nuevo acontecimiento histórico surge tanto por referencia a condiciones marginales contingentes del entorno no controlado, como por el reto de posibilidades estructuralmente abiertas, esto es, desde el principio organizativo mismo. Explicamos la aparición de una nueva estructura de conciencia tanto por referencia al modelo lógico-evolutivo, como por el impulso proporcionado por acontecimientos que originan problemas (RMH 214)⁽³⁹⁾. Esto daría una lógica procesual de la creación y solución de problemas: así se aclararía la influencia de las estructuras en la historia (y los decursos acumulativos formadores de sistemas), y la influencia de la historia en las estructuras, tanto en la actualización de modelos de desarrollo y el surgimiento de estructuras nuevas. Aquí se introducen algunos términos básicos de los análisis de Habermas, destinados a superar las propuestas de Luhmann:

«En otra ocasión me he propuesto caracterizar a las formaciones sociales en razón de regularidades muy abstractas a las que llamo principios de organización. Por tales entendemos aquellas innovaciones producidas por medio de etapas de aprendizaje reconstruibles de modo lógico evolutivo y que determinan un nivel nuevo de aprendizaje de la sociedad en cada caso. Un nivel de aprendizaje implica condiciones estructurales de la posibilidad de procesos de aprendizaje técnico-cognoscitivo y práctico-moral» (RMH 215).

Por tanto, el principio de formación⁽⁴⁰⁾ social determina tanto la formación de principios sistémicos como del mundo de la vida. Determina los ámbitos de variación estructural en las cuales

(39) Es lamentable que Habermas no indique procesos históricos que se describan bien por este tipo de relación, que recuerda a veces la diferencia de Kuhn entre ciencia normal y ciencia extraordinaria, entre problemas que se despliegan desde dentro de un paradigma para perfeccionarse, y problemas que son verdaderos enigmas para el paradigma, de tal manera que rompen sus propias señas de identidad. Un ejemplo podría ser interesante: el caso Lutero ¿rompe el paradigma medieval o más bien lo refuerza? Parece que no hay aquí posibilidad de decisión salvo por referencia a valores, esto es, a una escala evolutiva de patrones de universalidad. Ahora bien, resulta ambiguo mantener que ambos tipos de problemas (normales y excepcionales) tienen el mismo peso sobre la evolución social. ¿Qué produce más pérdidas de la identidad, los problemas externos a veces tan graves como azarosos o los problemas evolutivos internos? La peste del siglo XIII generó procesos que situaron al principio organizativo social ante retos incapaces de contestar: despoblación de las ciudades, ruina del campo, pérdida de mejores condiciones de vida por parte de los siervos, revoluciones agrarias, etcétera. Todo esto es lamentablemente abstracto y exige una mejor metodología de relación con la historia real y con la historia de las racionalizaciones de las imágenes de mundo, esto es, de las ideas filosóficas.

(40) Para este concepto cf. el trabajo de Michael Schmid, *Habermas's Theory of Social Evolution*, en *Critical Debates*, p. 163. «Los principios de organización son categóricamente definidos sólo como «reglas abstractas» cuya esencial característica es la de que limitan los rangos de variación de los cambios estructurales. Esta definición es claramente insuficiente para diferenciar varios tipos de formaciones sociales. Habermas (...) intenta consistentemente poner estas reglas abstractas en una relación empírica con estructuras sociales establecidas que dejan espacio para la diferenciación requerida» (p. 171). Este planteamiento alienta inevitablemente la necesidad de un texto empírico para las descripciones de la formaciones sociales (p. 172). Las propuestas finales de este autor son muy lejanas de las mías propias, pues él pretende establecer una teoría evolutiva de la sociedad —como proceso de optimización de las estructuras sociales libre de todas las cuestiones de una lógica evolutiva de principios de conciencia (p. 174 y ss.). De hecho resulta difícil en último extremo diferenciar estas posiciones de la Teoría estructuralista (p. 179), de la Teoría de sistemas o de las interpretaciones científicas de la sociedad, que dejan el terreno de la emancipación para otros «commitment» diferentes de los relacionados con el conocimiento social (cf. p. 180).

son posibles los cambios, el uso y la expansión de fuerzas productivas, y define en qué medida se pueden intensificar la complejidad sistémica de una sociedad⁽⁴¹⁾.

Pues bien, dar cuenta de la transición de una sociedad a otra implica tanto explicar «el núcleo institucional del nuevo principio de organización, como descubrir el nuevo principio mismo (p.e. en TAC, la Ética de la Profesión y el sistema económico diferenciado en la modernidad) y su relación con la escala evolutiva lógica. Aquí regresamos a los problemas sistémicos que son retos evolutivos porque rebasan la capacidad de orientación de la vieja formación social y recurrimos a procesos de aprendizaje que originan un nuevo principio de organización. Cuando este principio pretende universalidad, surge desde un mundo tradicional o desde una imagen del mundo, y se instituye reflexivamente, entonces el proceso de aprendizaje se puede describir y reconstruir evolutivamente.

Se supone que aquí es donde la historia tiene su momento estelar desde el punto de vista de una sociología evolutiva. Como veremos, de hecho esta tesis va a elevar el proceso de modernización a clave histórica en la que se muestran, se reconocen y se institucionalizan las energías de nuevos principios evolutivos. Pues en efecto, el núcleo institucional de un nuevo principio de organización social sólo se puede explicar en dos niveles y rige dos procesos: el de agotamiento de las posibilidades estructurales antiguas y el ensayo parcial de los nuevos niveles de aprendizaje que se van instituyendo. El agotamiento tiene que ir parejo de una «institucionalización de los excedentes de potenciales de innovación individuales disponibles de forma latente en las imágenes del mundo ([mediante racionalización cultural o teodicea filosófica evolucionada] míos, J.L.V.) (RMH 216). Estos instituyen una nueva forma de integración social (vía familia, intercambio comercial, etc.) en la que se expresa el nuevo nivel de aprendizaje, que posibilita la intensificación de la complejidad sistemática. Habermas reconoce que este esquema debería poder aplicarse al surgimiento de la modernidad.

6.—*El problema de la Modernidad*.—Debemos ante todo registrar una ambigüedad importante. Hemos dicho que los pasos evolutivos de competencias tienen que poseer una universalidad enunciable en una teoría lógica-evolutiva. Pero ésta podía ser tanto el resultado de una escala de los principios universalizables reconstruidos desde el seno del devenir histórico, o la escala reconstruida según el modelo Piaget. Dado que Habermas arruinará el primer modelo de reconstrucción desde la Historia, tendrá que vincular la escala extra-histórica de Piaget a la historia, mediante la selección de los grandes momentos en que se generan energías universalistas en los procesos sociales.

Sin embargo, RMH no decidía claramente entre éstas dos posibilidades. Su programa central era éste:

(41) Resulta claro que en esta misma exigencia ya están implícitos los términos de la paradoja de la modernidad de la TAC. El principio de formación social nuevo y moderno es ciertamente una ética de la convicción nueva, postradicional, portadora de los valores del individuo y de la estructura autónoma de la moral. Este nuevo principio debe entenderse, desde la teoría evolutiva de Habermas, como origen tanto de racionalidad sistémica como de racionalidad moral. La forma de cumplir este requisito reside en mostrar que la ética de la profesión es la forma por la que la acción racional con arreglo a fines se configura en sistema y potencia la racionalidad técnica. Pero al mismo es la forma por la que se crea una nueva forma de entender la moral postconvencional. La paradoja de la modernidad reside en que el mismo principio organizativo tiene dos direcciones de desarrollo equilibrado, de las cuales sólo una se ha impuesto empíricamente. La historia intervendría para mostrar su inicial conjunción y para mostrar su fatal disolución.

«Tendremos que intentar una combinación entre las posiciones de Marx y Weber de tal manera que consigamos una guía para la confección de un esquema evolutivo» (RMH 224)⁽⁴²⁾. «Para ello —confesaba Habermas— me faltan los conocimientos empíricos necesarios» (RMH 224). Interpreto que se trataba de construir un esquema evolutivo histórico en el que se mostraran los procesos de emergencia de ideales universalistas autónomamente reconocibles, no como casos históricos de institucionalización de estructuras de conciencia tipo Piaget, sino como procesos de aprendizaje frente a retos estructurales del mundo histórico antiguo. Pero esto no sería algo así como reconocer que una teoría evolutiva ya dada de los potenciales racionales tiene instancias históricas. Aun suponiendo algo que no acepto, a saber, que la reconstrucción evolutiva en base a la experiencia histórica ofrezca una escala semejante a la de Piaget, creo que aquella referencia a la reconstrucción histórica significaría algo más que una mera instanciación o ejemplificación. Pues significaría que por ese camino se reconocerían las fuerzas sociales que han institucionalizado estructuras de conciencia, las racionalizaciones culturales que han ofrecido la base para ello, los retos claves que los han conformado, los problemas de esas racionalizaciones y la reflexividad de los procesos de aprendizaje. Con ello se podría mostrar cómo las estructuras de la conciencia pueden vincularse con una teoría de la acción, ya que se han acreditado en procesos activos de aprendizaje. Pero las estructuras de conciencia no son las estructuras defendidas por Piaget ni la lógica evolutiva de la historia puede duplicar la lógica evolutiva que muestra la psicología. Tal esquema evolutivo describiría: cómo las estructuras de conciencia evolucionada se pueden hallar y encarnar en la historia y alcanzar allí un papel de integración social y sistemática. De otra manera la historia no sería sino un banal ejercicio de instanciación de los resultados de Piaget. Pero resulta evidente que esto privaría de casi toda función al esquema evolutivo conquistado de espaldas a la historia. Es preciso entonces, y sin apriorismos psicológicos, centrar la atención en una reconstrucción lógica de los grandes momentos históricos de la humanidad (en el marxismo tradicional, una historia de las grandes crisis) y de los sujetos actuantes, con la finalidad de recuperar la primacía de la acción, sus principios de conciencia, sus procesos de racionalización de las imágenes del mundo anteriores, su interpretación de los retos ante los que se hallaban sus usos

(42) Es aquí donde Habermas se vuelve por primera vez con simpatía a las tesis de Weber, a quien considera complementario de Marx. Este ha descubierto en el trabajo asalariado y en el capital el nuevo principio de organización. «El establecimiento de un mercado laboral implica que los principios universalistas penetran en el trabajo social» (218). Weber por el contrario analiza las «estructuras de la conciencia que han sido decisivas desde un doble punto de vista para el surgimiento de la formación social moderna, esto es: a) imágenes del mundo que dan la base motivacional de una forma de vida racional: la importancia socializante del protestantismo para la ética económica; b) estructuras que ya eran accesibles de modo selectivo en las imágenes del mundo con anterioridad a la transición de la modernidad, pero que sólo determinaron un nivel nuevo de aprendizaje en el acceso a la modernidad. Materializaron así instituciones de los principios universalistas en las diversas esferas vitales: en el trabajo social con el surgimiento de mercados, el sistema del derecho privado, administración pública, socialización de la libertad de confesión, familia burguesa, en los que fueron adquiriendo influencia una ética individualista y universalista al mismo tiempo. Así, en el principio capitalista de organización se ha alcanzado un nivel de aprendizaje de posibilidades estructurales. Pero según Habermas, Weber 1.—No separó la importancia psicológica social de estructuras universalistas de conciencia de su importancia evolutiva general, para todas las sociedades. 2.—No analizó lógicamente estas mismas estructuras (RMH 220-221). Son tanto propias de una moral universalista y de una institucionalización de ciencia técnica. (Id. 221). Aquí Habermas se refiere a Nelson sobre todo. Su tesis central es que las categorías de la conciencia moderna (RMH 223) pueden explicarse con ayuda de las estructuras de racionalidad del siglo XIII. Para la obra de Nelson cf. *The Idea of Usury*, Chicago, 1949; «Probabilis, Antiprobabilis and the Quest for certitude in the 16th and 17th century», en *Actes du X Congrès. Inter. d'Histoires des Sciences*. Vol. 1, Paris 1965, pp. 267-273; *The Early Modern Revolution in Science and Philosophy*, Boston Studies, 3 Dordrecht, 1868; *Conscience and the Making of Early Modern Cultures; The Protestant ethic beyond Max Weber. Sociological Research*, 36, 1969, pp. 4-21.

reflexivos, sus mecanismos de imposición social, las formas y circunstancias por las que pudieron institucionalizar la misma estructura evolutiva alcanzada. Entonces la Historia no es una mera instancia particular de un estadio evolutivo, sino el único expediente para comprender y conquistar su lógica y explicar causalmente la eficacia social de este mismo estadio. Sólo así sirve a la teoría de la acción y a los intereses prácticos de la sociología crítica. La reconstrucción histórica de la modernidad sería así la clave para la instauración de un principio organizativo nuevo, y para orientar la acción ante los retos presentes. Estos planteamientos generales en TAC, al ser defendidos desde aquel uso, cargado de simplezas, de las escalas evolutivas psicológicamente conquistadas de espaldas a la reconstrucción histórica, quedan depotenciados en su genuina profundidad. Pues las escalas de Piaget obligan a Habermas a tener un prejuicio que ya Guiddens ha señalado: marcar el momento cenital de la evolución histórica en aquel punto en que parece ajustarse al momento superior de la escala de conciencia de Piaget, a saber, la época de la Ilustración como forma de secularizar el pensamiento cristiano de la modernidad. *Con ello Habermas acaba la evolución reconstruible de Europa justo antes de la experiencia de la Revolución Francesa. La experiencia central del Nihilismo y del Romanticismo, que atraviesa todo el XIX, no parece albergar principios universalizables, ni formas estructurales de conciencia. Al ser opaco a esa experiencia, Habermas no puede tener un concepto adecuado de Modernidad, ni una visión determinada de sus retos, ni un conocimiento de los intentos ya existentes de superar esa pérdida de identidad del Yo y de la sociedad que es la experiencia del nihilismo.*

7.—*El esquema evolutivo de la modernidad.*—Ya en RMH Habermas se enfrenta a este problema de comprender la modernidad más temprana (consciente de no poseer todos los conocimientos empíricos) en una especie de guía que tiene los siguientes puntos:

a) Reto evolutivo: problemas sistémicos del feudalismo de la Edad Media que superen la capacidad de adaptación y aprendizaje de esta sociedad de clases⁽⁴³⁾.

b) Nuevo principio organizativo. El germen de descomposición del mundo feudal, el comercio, se impone al desgajarse del ámbito político un sistema de economía de mercado basado en el trabajo asalariado. El principio de integración es la esfera universalmente organizada de la actuación estratégica. La empresa capitalista⁽⁴⁴⁾.

c) Potenciales de innovación especiales: el papel de las ciudades occidentales y el estamento de los burgueses⁽⁴⁵⁾.

d) Condiciones de estabilización. Surgimiento de estados territoriales, división internacional del trabajo en la economía europea, la acumulación primitiva en los estados dominantes, tradiciones culturales favorables al capitalismo (Weber)⁽⁴⁶⁾ (RMH 225).

(43) Aquí habría que incluir la función desintegradora del capital comercial y la tesis de Dobb acerca de las desestabilizaciones que produjo el comercio de Lujo (también habría que analizar las tesis de Sombart sobre *Lujo y Capitalismo*, cf. Alianza Ed. Madrid, 1979).

(44) Repárese en que aquí no existe ninguna referencia real al principio estructural de conciencia, que define a la vez racionalización cultural y sistema de la personalidad, que debe ponerse en la base de este trabajo asalariado y de esta innovación el comercio, a saber: el principio de la ética protestante. Por lo demás, quizás se están dado ahí procesos sumamente complejos de evolución social o se ignoran otros que deberían introducirse: p.e., los problemas de evolución de la noción de empresa en el capitalismo inicial, el paso del sistema doméstico de producción al sistema fabril, y las peculiaridades del sistema comercial. Por lo demás no habría que dejar como algo evidente la separación del sistema económico del sistema político, pues quizás aquí haya procesos de aprendizaje que esconden asuntos de interés.

(45) Habermas debería añadir como potenciales de innovación especial el hecho del descubrimiento de América, la venida a Europa de metales preciosos, etcétera.

(46) Dentro de las condiciones de estabilización sería preciso estudiar la relación entre capitalismo y

e) Consecuencias creadoras de estructuras del modo nuevo de producción: conflicto universalismo legal-estatal y desigualdades reales, explicables como clases.

Y, sin embargo, esta guía —que convenientemente reformulada y proyectada al período del siglo XIX sería la única que cumpliría realmente con las condiciones de relación entre sociología evolutiva e historia— se abandona en TAC y queda sustituida por una TEORÍA DE LA MODERNIDAD que tiene que justificarse desde un cambio de contexto teórico respecto de los vigentes en RMH. El planteamiento de RMH no impone una historia de la modernidad en general (tal cosa es absurda), pero sí una reconstrucción histórica de la misma que cumpla al menos el requisito siguiente: mostrar los procesos de aprendizaje y racionalización por los que se introducen nuevos principios organizativos universalistas capaces de cumplir los retos insuperables del feudalismo, y los procesos autoreflexivos por los que esos principios nuevos se presentan con pretensiones de universalidad y exigen la institucionalización, así como los problemas internos que generan. Resulta a todas luces evidente que esta guía permitía mostrar el origen y los procesos de aprendizaje que permitieron la instauración del Estado y de la empresa moderna, su vinculación con las imágenes del mundo tradicionales, las estructuras de universalización que favorecían, las contradicciones que producía esta propia exigencia de universalización, las dinámicas culturales de legitimación, y los procesos críticos conscientes y reflexivos de llevar a coherencia aquellos principios universales, etcétera.

Ciertamente que todo el planteamiento de Habermas quedaba muy apegado al materialismo histórico tradicional en el sentido de que las nuevas estructuras de futuro se introducen por la contradicción entre el universalismo del estado y la moral y la desigualdad de posición en el seno de la sociedad burguesa. Esto hacía realmente del esquema de RMH algo estrechamente dependiente del marxismo tradicional. Sin embargo, en TAC Habermas abandona no sólo la premisa materialista del marxismo, sino igualmente su adjetivo de Histórico.

8.—*El abandono de la Historia y la 'ampliación' del marco teórico.*—Habermas ha ampliado entre tanto su esquema teórico para enfrentarse al mismo problema en su obra decisiva, TAC. Aquí va a usar una teoría de la racionalización evolutiva centrada en la separación de esferas de actividad desde la racionalización del mundo de la vida. Y va a proponer que esta racionalización *se aprende* en la modernidad de una determinada manera, empíricamente desorganizada. La historia va a jugar la función de mostrar lo que realmente sucede, y la sociología teórica va a jugar como estructura contrafáctica de posibilidades⁽⁴⁷⁾. El tema de la seculariza-

(Sigue de la página anterior)

ciencia moderna, así como la generación de avances técnicos (de lo que Habermas es consciente en TAC, hasta el punto de criticar por ello a Weber). Ciertamente que este momento puede introducirse también en el anterior: la ciencia es potencia de innovación, pero también de estabilización e institucionalización.

(47) En TAC, II, 402 se explica de otra manera el paso de la sociedad feudal al capitalismo: «La progresiva desconexión de sistema y mundo de la vida es condición necesaria para el tránsito desde las sociedades de clases estratificadas del feudalismo europeo a las sociedades de clases económicas de la modernidad temprana. Empero el patrón capitalista de modernización se caracteriza porque las estructuras simbólicas del mundo de la vida quedan deformadas, esto es, cosificadas bajo imperativos de los subsistemas diferenciados y autonomizados a través de los medios dinero y poder». Con ello, la creación de expectativas utópicas se produce cuando el mundo de la vida recuerda sus exigencias racionalizadas incumplidas. La debilidad de Parsons, para Habermas, reside en que se ahorra invocar estos potenciales utópicos y las patologías que denuncian, eliminando la noción de mundo de la vida como plus de exigencias racionales respecto de las que se encarnan en un sistema (cf. II, 404-5). La modernización como racionalización social aquí es explicada únicamente como un aumento de complejidad sistémica, con lo que la teoría sistémica y evolutiva quedan absolutamente identificadas (II, 408). Racionalización es diferenciación sistémica y no hay nada más que eso. Desde ahí no puede explicarse la emergencia de patología sino como desequilibrios del estado interno normal de los sistemas (II, 415).

ción es central en este contexto. Racionalización es secularización, sin ninguna duda. Pero la sociología brinda contrafácticos de modelos de secularización que no coinciden de hecho con el empíricamente registrado en la Modernidad. Esta, ya desde el principio, queda descrita como un caso de secularización y de racionalización con un núcleo evolutivo, pero con otro núcleo contingente que sería el histórico (ya en un sentido devaluado). Habermas va a usar de una manera clara la sociología de Mead y Durkheim, pues en ellas se estudian los procesos de desacralización y secularización que permiten teóricamente el paso del mundo de la fe al acuerdo comunicativo y la cooperación (II, 409). Pero en lugar de mostrar (en una reconstrucción vía historia) cómo se produce en la modernidad (si se produce) este proceso de aprendizaje racional desde la exigencia de universalización de actitudes ante el mundo y de la emergencia de potenciales de entendimiento vía lenguaje desacralizado, esto es, en lugar de verificar en la modernidad las tesis de Durkheim y Mead sobre racionalización, Habermas se va a concentrar en la visión que ofrece Weber de este proceso de secularización de ideales religiosos, criticándole los puntos débiles que se aprecian desde los contrafácticos de Durkheim-Mead. Es así como una metodología de contrafácticos, prevista para el análisis de las estructuras lógicas de mundos posibles, sirve de base a una sociología normativa. Queda por saber si esta sociología funda su normatividad en la mera posibilidad metafísica o si tiene una relación real con los procesos de aprendizaje realizados tras la modernidad, y la experiencia del nihilismo, propia de la contemporaneidad, esto es, si posee la normatividad de la posibilidad objetiva histórica.

Desde aquí las tesis de RMH quedan alteradas metodológicamente. La tesis que vinculaba *sociología evolutiva e historia* y que construía una teoría de la modernidad, abandona la guía de RMH y se concentra en lo siguiente: los niveles de potencial comunicativo propios de la sociología de Mead-Durkheim, que son niveles de racionalidad evolutiva, se dan en la modernidad justamente en el proceso de la emergencia de la ética protestante de la convicción. Pero justo porque ésta se impone como ética de la 'Beruf' e la realidad histórica empírica, sólo racionaliza los medios económicos y políticos, y produce una racionalización parcial del mundo de la vida que deja sin institución social los potenciales de comunicación y entendimiento del lenguaje desacralizado, vigentes en el núcleo cultural de la ética protestante. Esto es: la teoría de la Modernidad no va a ser una nueva reconstrucción histórica de la Modernidad cercana, sino una revisión de la teoría de Weber, dirigida por los intereses críticos expresados en los enunciados contrafácticos de la teoría social. La teoría de la Modernidad tiene ahora como veredicto que estas estructuras de conciencia universales no han alcanzado sino una institucionalización parcial en el seno de la empresa y del Estado, ni han entrado nunca de manera plena en la acción social, sino que han permanecido ancladas en los sistemas de personalidad y racionalización cultural cada vez más amenazados por los sistemas devenidos autónomos del Estado y la empresa. Es así como Habermas desarrolla en TAC el esquema de RMH, pero lo altera profundamente, en tanto en cuanto la Teoría de la Modernidad ya no acumula funciones de describir los procesos históricos de aprendizaje para ayudar a enunciar los teoremas evolutivos, y los caminos por los que éstos se han abierto a la institucionalización y a la acción. Su función ahora es mostrar la causa de que se produzca la colonización actual del mundo de la vida por parte del sistema, a saber, la institucionalización de la ética protestante secularizada en la ética de la Beruf.

En cambio, empero, también significa algo más: el abandono del modelo marxista de evolución social. Porque ahora ya no se trata de mostrar la necesidad de un nuevo principio de organización social (semejante al de la sociedad socialista), desde las contradicciones del prin-

cipio organizativo de la sociedad capitalista. Sino sobre todo de mostrar que ese principio de futuro está ya en el principio mismo de la modernidad, en una auténtica secularización de la religión cristiana en la ética protestante de la fraternidad, hurtada al hombre por su implantación parcial como ética de la Beruf. La clave de este cambio de situación reside en la aceptación por parte de Habermas de la estructura de la racionalización del mundo de la vida en cultura, personalidad y sociedad. El resultado de su examen dirá que la modernidad es un proceso inconcluso porque las potenciales normativas alcanzados autónomamente en personalidad y cultura no se han institucionalizado ni abierto a la acción social, sino que están amenazados de muerte porque el nuevo principio organizativo (estructura de conciencia postradicional y universalista), se ha institucionalizado en la acción social sólo desde la acción instrumental o estratégica, y no desde la ética comunicativa. Con ello el marxismo —y la sociedad sin clases— queda reconocido como el ideal de la modernidad cumplida en sus propias exigencias éticas iniciales. Teoría —no histórica— de la Modernidad es ahora un discurso mucho más vinculado a la dimensión normativa de la sociología contrafáctico-crítica, pues muestra desde la *contingencia* de sus propios procesos históricos los déficits sociales y los retos no cumplidos. El deber es ahora algo que el propio ser de la modernidad muestra: algo así como su destino aún no cumplido. Normatividad no tiene nada que ver con tendencias históricas, ciertamente, pero las tareas concretas en las que se verifica aquella normatividad es algo que sólo puede descubrirse por la propia descripción de los procesos de modernidad histórica como internamente desequilibrados desde un ideal sociológico supuesto. Para eso, para cifrar las soluciones de los retos y crear nuevas fuerzas de aprendizaje, Habermas ofrece una Teoría de la Modernidad (CMAC, 28), que cuadra perfectamente con la Teoría Psicológica de Piaget, donde el adjetivo histórico sobra, ya que no tiene virtualidad *explicativa* del cambio social ni apela a componentes causales, ni a procesos de aprendizajes reconstruibles, como exigía RMH y la crítica a la teoría de sistemas. Aquella Teoría de la Modernidad ahora está diseñada para definir los retos del presente y orientar la acción social actual, de una manera autónoma apriorística e interna a la propia sociología, tomando como cristalizado de los procesos históricos sólo la teoría weberiana de la separación de las esferas de conducta.

Pero lo importante es que, en RMH, la relación real con los procesos de aprendizaje históricos, no tenía como finalidad señalar los déficits estructurales desde un modelo ideal sociológicamente aceptado, ni el papel de la sociología era proponer ideales contrafácticos, sino antes bien, y en relación con estos temas: 1.— Señalar los procesos en los que se impone el nuevo principio, y por qué se impone frente a otros principios alternativos y además de *esta* manera concreta (p.e. por qué se impone la ética de la Beruf y no la ética de la fraternidad). 2.— Registrar las subjetividades que encuentran su expresión en la acción así determinada y las fuerzas sociales en las que se puede apoyar. 3.— Los gérmenes de nuevos principios futuros no eran propuestos desde el exterior como posibilidades abstractas, sino por contradicciones que emergen internamente al proceso de institucionalización de los nuevos principios. Sólo así la reconstrucción histórica puede tener validez sociológica, esto es, apuntar a sujetos reales capaces de acción y a interpretaciones de formas y principios de acción nuevos. Como veremos, la tesis de la modernidad como proceso de angostamiento de la racionalización está ya cantada desde el principio, desde su comparación con otros modelos sociales de secularización puramente teóricos. Pero al perder su vinculación explicativa con la historia, se desprende igualmente de la posibilidad de ilustrar acerca de los procesos reales de aprendizaje, superación de retos y reconocimiento de las subjetividades operativas en la acción que pueden llevar históricamente adelante una forma de racionalidad ya sea ampliada o angosta.

Es así como Habermas puede superar a Weber: desde la escala evolutiva de Piaget-Kohlberg,

hace *de parte* de lo que ocurre en la Modernidad (separación de esferas de actividad como racionalización del mundo de la vida y separación sistémica⁽⁴⁸⁾, junto con la decentración del mundo) algo más que un suceso histórico. No se trata ya de una diferenciación peculiar de la vida moderna, sino de toda cultura con pretensiones de racionalidad. Es una condición moderna, pero al mismo tiempo ontológica. Tiene un valor universal (TAC, I, 246). Pero, sin embargo, el que se presenten como esferas que entran en conflicto y el que se produzcan patologías muestra que la razón se presenta en la vida moderna de una manera limitada. La contradicción no viene motivada tanto por «el desarrollo racional de la lógica propia de las distintas esferas de valor, cuanto por la automatización de algunas esferas de la vida a costa de las demás» (I, 247). La teoría de la Modernidad (que ya no es una reconstrucción histórica sino en un sentido muy reducido, como contrapunto de un deber ser social estrictamente formal) muestra al mismo tiempo el principio del progreso evolutivo y los retos evolutivos incumplidos, pues muestra el hecho racional de la emergencia de la separación de las esferas, y el fenómeno de su incompatibilidad fruto de una racionalización parcial y desequilibrada (I, 247). «Estas pretensiones de validez constituyen un sistema que ciertamente aparece por primera vez en forma de racionalismo occidental, pero que allende su peculiaridad en esta determinada cultura, reclama validez universal, y por tanto vinculante para todo hombre civilizado» (I, 247). Es así una teoría de la razón, pero al mismo tiempo una teoría de las sendas perdidas de la razón.

(48) Las escalas normativas y evolutivas de competencias de conciencia se conforman independientemente de toda referencia a la Historia y de su manifestación temporal. De dónde obtienen su fuerza normativa es algo problemático que se puede dar por supuesto si se aceptan los resultados de la investigación evolutiva moral de Piaget. Dentro de esta estructura evolutiva postconvencional que corona el proceso de racionalización existe un elemento fundamental: lo que se define como visión decentrada del mundo, esto es, la emergencia de actitudes que no pueden ser desempeñadas simultáneamente, pero sí sucesivamente por el mismo sujeto, de tal manera que todas ellas puedan darse en este sujeto si se respeta la lógica implícita a ellas (CMAC, 15). Pues bien, esta actitud decentrada emerge y tiene un tiempo amplio de existencia que constituye el proceso de modernización. Este proceso es el momento en que la razón se presenta en la historia en sus últimos procesos de autoconciencia y perfeccionamiento. Por lo demás, esto sólo puede defenderse si cada una de estas actitudes decentradas usa realmente un poder racional. Si definimos este poder racional como algo que siempre se realiza en el lenguaje, y como una forma de argumentación, entonces la actitud decentrada define tres raíces o formas de argumentación o de logoi: la asertórica, la ilocucionaria y la expresiva (II, 91ss). Pues bien, estas tres actitudes que definen tres competencias (ciencia, política-derecho-moral y arte; II, 131), analizadas por las tres cifras de Kant*, definen tres momentos evolutivos en el seno de la historia: el que construye una imagen del mundo, una institución y una noción de individuo (II, 126), en las que se efectúan las tres relaciones de actor con el mundo (II, 170); acción en el mundo objetivo, acción en el mundo social, acción en el mundo subjetivo, y en las que se verifica las tres funciones de la acción comunicativa o discursiva: el entendimiento, la integración social y la formación de la personalidad (de otra manera: aspecto funcional del entendimiento, aspecto coordinación de la acción y aspecto de socialización, por los cuales la acción comunicativa sirve al saber cultural, integración social, formación de individuos, en un espacio semántico, social o histórico (II, 196). Pues bien esto es lo que Durkheim expone como proceso de diferenciación del mundo de la vida en cultura, sociedad y personalidad, o en hechos, normas y vivencias (II, 191). Esta tesis es lo que ha sido recogida por Parsons con su reformulación de la racionalización del mundo de la vida (II, 409) que supera la argumentación racional weberiana sobre la modernización (II, 412) en tanto que distingue racionalización en estos segmentos, frente a Weber que sólo habla de racionalización social explícitamente. Se podría decir que también expone explícitamente que la racionalización social es contradictoria con la formación de una personalidad expresiva o con una cultura ética determinada. Este es el problema de la contradicción entre las esferas de acción que posteriormente veremos.

(*) Esto es lo que permite decir a Habermas: «En el concepto de Kant de una razón formal y diferenciada de sí misma se encuentra una teoría de la modernidad» (CM, AC, 14). La cuestión es que Habermas acusa a Kant de tener una actitud fundamentalista de esta teoría de la modernidad, cuando Kant refiere siempre a lo incondicionado o a lo suprasensible como punto desconocido de síntesis de las tres dimensiones racionales de la subjetividad. Por tanto si Kant es fundacionalista es de ese club extraño de los fundacionalistas que demuestran que el fundacionalismo radical es imposible. Pero la negativa de este

Pero es todo esto si aceptamos el modelo sociológico de Durkheim como teórico y metahistórico. Así tenemos que la sociología se vincula a priori con la historia, ante todo mediante una teoría ideal de la Modernidad. Y desde una teoría de la Modernidad se convierte en Teoría Crítica. Pero con ello queda problematizada definitivamente su relación plena con la Historia Real de Nuestra Modernidad (tal y como quedaba claro en RMH). Frente a la complejidad de la experiencia occidental, aquel único medio de enlace entre Sociología e Historia es Weber y la problemática del camino real de la racionalización de la imagen cristiana del mundo, y su institucionalización social sesgada desde la ética de la 'Beruf'. Por eso, la teoría habermasiana de la Modernidad (y las tareas de la Crítica y la misma Teoría de la acción social) depende directamente del uso de Weber y de la voluntad de hallar sus déficits desde el contrafáctico de la sociología de Durkheim. No valoraré un hecho: que la diferencia reside realmente entre un proceso real de secularización (Weber) y un proceso posible de secularización (Durkheim). La cuestión es que el proceso de secularización es como un disparo: la pólvora (la religión) queda gastada para siempre. Resulta entonces poco alentador pensar que el disparo podía haber dado en el blanco, cuando no tenemos ya posibilidad de disparar de nuevo. Creo que Guiddens ha dicho algo parecido en su reseña de la TAC⁽⁴⁹⁾. Por mi parte, lo que queda de este artículo lo concentraré en la discusión de mi conclusión: que la relación con la historia de la modernidad queda tan reducida en Habermas, y la polémica tan descaradamente centrada en Weber, que la Teoría Crítica amenaza con perder todas las referencias al aprendizaje y sus procesos históricos, con sus sujetos portadores, para centrarse en un apriorismo evolutivo preñado de teoreticismo e incapaz de mostrar realmente el camino de la acción y del ethos. La Modernidad de Habermas entonces es un proceso irreconocible para la conciencia histórica.

II.—Historia y teoría de la modernidad: El uso de Weber en la Teoría de la Modernidad de Habermas

1.—*Modernidad y Presente*. Lo que nos interesa ahora es mostrar cuáles son realmente las estrategias de aprendizaje acreditadas en la historia evolutiva de la modernidad. Weber es aquí de primera utilidad. La tesis más básica, como en RMH, es la siguiente: los retos evolutivos

_____ (sigue de la página anterior)

fundacionalismo último no impide la existencia de otros más humildes: el trascendental (cf. mi *Racionalidad Crítica*, Tecnos, 1987). Para Habermas, incomprensiblemente, fundamentación es esencialmente lo mismo que deducción de los conceptos desde la unidad de la conciencia pura (CM, 16). Este deductivismo habría de sustituirse por una demostración de la imprescindibilidad de ciertas reglas. El trilema de Munchausen impide el fundamentalismo y exige su sustitución por la comprobación crítica. Habermas nunca se ha preguntado si el fundacionalismo trascendental de Kant opera ya de esta forma. Pero lo más importante es que Habermas sigue hablando en los mismos términos de vincular teoría evolutiva e historia en una Teoría de la Modernidad, en la que se rastrean la emergencia de competencias trascendentales de la conciencia y en la que se acrisola un contenido normativo (*Critical Debates* 232, RMH, 111) propio de la época postconvencional, esto es, del uso de fundamentación racional (RMH, 123), del uso de la argumentación universalista (RMH, 158-159), de la diferencia entre legalidad y moralidad. Habermas no se ha planteado nunca la relación entre el fundacionalismo postconvencional y el kantiano.

(49) Guiddens ha señalado algunos puntos de los que acabo de hacer en su *¿Razón sin Revolución?*, cf. *Habermas y la Modernidad*, p. 153, Cátedra, Madrid, 1988. Dice en la p. 186: «Es verdaderamente sospechoso que las formas más elevadas de la razón humana dupliquen los ideales de la Ilustración occidental». Todo esto refuerza «el incómodo sentimiento que tengo de que usted tiende a elegir las teorías

de las sociedades se resuelven porque se usan de manera universal formas privilegiadas de conducta ya existentes en el seno social. Dicho de otra forma: porque usan e instituyen materialmente estructuras de conciencia acuñadas en la racionalización cultural de las imágenes del mundo⁽⁵⁰⁾. Esta estructura se aplica al caso de la Modernidad con pleno sentido tal y como quedó definida por Weber.

La frase «análisis de la modernidad cultural» quiere significar de hecho meramente «apropiación de los análisis weberianos sobre modernidad cultural» (cf. II, 445-446). En efecto, la estrategia de solución de problemas sociales por la universalización de pautas culturales privilegiadas —que Habermas propone— no es sino una paráfrasis de la comprensión weberiana de la emergencia de la época burguesa como universalización de patrones de vida elitista ya existentes en la baja edad Media: la vida esforzada del caballero y la del fraile, la vida de los *virtuosi*. En este sentido, los aspectos de vida calculada y ascética propia de los claustros se institucionalizaron en la Beruf secular y se universalizaron solucionando problemas del Estado y de la actividad económica de las sociedades. Esta tesis es la que de hecho quería exponer Weber al afirmar que la Reforma, más que destruir los claustros, enclaustró a toda la sociedad y significó un aumento de rigor religioso, esto es, una colonización de toda la vida por las formas superiores de conducción racional encarnadas anteriormente en minorías. La misma visión de las cosas es la que rezuma este pasaje de TAC: «En la evolución social, los procesos de aprendizaje en el ámbito de la conciencia práctico-moral son los que se encargan de dar el primer paso» (II, 445). Con ello Habermas propone al mismo tiempo una estrategia práctica y obliga a preguntar *¿qué principios de la conciencia práctico-moral realmente existente en la actualidad pueden dar el primer paso en este momento de la evolución social y resolver nuestros retos evolutivos?* Habermas afirma que los que proceden de la ética cristiana de solidaridad no secularizada mediante la noción de Beruf. Esa forma alternativa de secularizar la ética cristiana es la ética discursiva vertebrada en la acción comunicativa en la que se dan cita capacidades racionales universalizables.

Es así como el análisis de la propia estructura de la modernidad sirve de pauta para el análisis de los retos evolutivos del presente. La Sociología histórica, a pesar de todas sus variaciones, sigue siendo una ciencia teórico-práctica. Y es aquí donde se dan cita los momentos estelares de la recepción que Habermas hace de Weber. Pero al olvidar las preguntas que producen una relación fuerte entre sociología e historia, al analizar esta modernidad de una manera excesivamente teórica, Habermas deja de preguntarse por los procesos de aprendizaje social en que se pueden acreditar las nuevas secularizaciones, las fuerzas sociales que las pueden usar, y las instituciones en las que se pueden imponer, así como el fracaso histórico

(sigue de la página anterior)

que prima facie encajen en el marco general de sus ideas» (...) «No comprendo qué justifica su optimismo. Weber esperaba después de todo que existieran movimientos de protesta dirigidos contra el predominio de la racionalización; y esperaba que estos adoptaran la forma de un resurgimiento religioso o lo que se ha venido a llamar movimientos contraculturales. Pero no creía que éstos pudieran lograr que retrocediera la corriente de la racionalización, con sus consecuencias opresivas» (p. 191).

(50) Resulta evidente que aquí Habermas abandona el marxismo para orientarse hacia Weber, pero esta línea ya estaba apuntada en RMH. Sin embargo, Habermas no quiere decir que las sociedades no tengan retos evolutivos materiales que resuelven con la universalización de determinados medios técnicos: lo que Habermas quiere decir es que el problema de la sociedad presente es el índole cultural, y este veredicto determina que la crítica marxista, e incluso la crítica ideológica que tenía en su base categorías de ordenación económica, sean sustituidos por los análisis de la modernidad cultural, que así sustituye la teoría de la conciencia de clase (II, 501), en el sentido de que los problemas culturales del capitalismo tardío (ética-política y estética) alcanzan de manera semejante a todas las clases sociales, rechazando así que exista un mundo de la vida propia de una clase (II, 497). Los antiguos problemas de la cosificación pueden ser tratados ahora desde una perspectiva realista y no bajo la forma de una filosofía de la historia quasi mística. Esto sin duda es un mérito de Habermas.

que han producido. Pues Habermas olvida que la secularización comunicativa de la ética cristiana coincide únicamente con el proceso histórico preciso de la Ilustración Kantiana. Que ya ha agotado su experiencia histórica. Y que esa experiencia del agotamiento debe ser elevada a teoría, como momento fundamental de nuestra Historia, y elevada a contemporánea de la misma manera que Weber ha hecho con la propia Modernidad del Protestantismo. Por tanto, tenemos que ver ante todo la recepción de las tesis weberianas sobre la Modernidad por parte de Habermas.

2.—*Éticas religiosas de solidaridad y su secularización o Racionalidad social y cultural en Weber.* El punto de vista general de Habermas es que la secularización de las grandes religiones es, desde la teoría social, mucho más compleja que la propuesta weberiana, que la reduce a un proceso de racionalidad con arreglo a fines (I, 198ss)⁽⁵¹⁾. Esto lleva a Habermas a distinguir en Weber dos hornadas de racionalización: la que impone la racionalidad de las religiones universales, como el cristianismo, y la que, con el cristianismo como base, desarrolla la ética protestante como clave para la institucionalización de la economía y el Estado. La primera es la racionalidad de las imágenes del mundo (impulsada por la teodicea cristiana), la segunda es la racionalidad moderna en la que aquella racionalización cultural tiene por primera vez influencia sobre la racionalización social. Todo ello exige una aclaración del concepto de racionalidad moderna y su angostura al concretarse en la noción de Beruf: Pues con esta noción se impone un modo metódico y racional de vida ya que en la profesión se reunifica toda la praxis humana. «LA CONEXION DE LA ACCION RACIONAL CON ARREGLO A FINES Y LA ACCION RACIONAL CON ARREGLO A VALORES (en la ética de la Beruf) PRODUCE UN TIPO DE ACCION QUE CUMPLE TODAS LAS CONDICIONES DE LA RACIONALIDAD PRACTICA» (TAC, I, 233). La Beruf estimula recíprocamente los tres aspectos de la vida: el instrumental-teórico, el afectivo y el ético según principios. También desarrollan tres tipos de saber: empírico, analítico y práctico moral (también estético-expresivo) (I, 235). Entonces la Beruf es principio de racionalización porque es principio de desarrollo y separación de esferas del mundo de la vida⁽⁵²⁾.

3.—*Modernidad y proceso evolutivo racional.*—Esta separación de esferas, que la ética de la convicción secularizada en la ética de la Beruf produce, es un aspecto universal de la racio-

(51) De hecho esta tesis no hace sino apoyarse ulteriormente en Durkheim, y en su teoría de que las religiones se secularizan formando valores de cohesión social y de solidaridad.

(52) Desde este razonamiento, Habermas acusa a Weber de haber estudiado bien la racionalización cultural —esto es, la de las imágenes del mundo y las esferas de valor—, pero denuncia su proyección exclusiva en términos de una teoría de la cultura (I, 235) sin agotar sus potencialidades de proyección social. Mediante esta racionalización se satisfacen dos exigencias racionales: coherencia interna y desencantamiento del mundo. Con ellos Habermas se prepara para recibir a Weber vía Parsons: Weber sólo habría estudiado la racionalidad en el plano de la conciencia personal y en el plano de las culturas (vida protestante racional y separación de las esferas de valor) (I, 240). El problema real sería que, sin embargo, quiere usar estos principios para explicar algo de naturaleza social: la economía y el estado. Este paso le parece a Habermas poco feliz, pues Weber tendría que haberlo hecho desde una teoría específica de la acción social. Weber no parece haber comprendido que unos patrones no pueden aplicarse a otras esferas. La índole de su equívoco reside en que si bien los patrones de racionalización cultural pueden ser universales (I, 243), no lo son los patrones de racionalización social que *facticamente* producen. Weber cierra el camino a la crítica de esta racionalización social cuando la pretende fundada en valores culturales que son radicalmente relativistas. Habermas, al considerarlos universales, cree que encierran exigencias que no son cumplidas por la racionalización social occidental y de ahí extrae una energía de crítica: exigir su cumplimiento en todos los niveles sociales. Por eso el problema del relativismo de los valores adquiere una importancia central, y por eso Habermas precisa otorgar a su planteamiento exigencias transcendentales y universalistas. Sin embargo, los argumentos de Habermas para superar el relativismo de Weber son especialmente complejos y no puedo exponerlos ni criticarlos aquí (cf. TAC, I, 245-246).

nalización cultural. Ahí cree Habermas encontrar los veneros éticos aplicables a cualquier sociedad y, por lo tanto, a la nuestra y a sus retos de contención de la colonización del mundo de la vida por los imperativos sistémicos. Este aspecto universal puede exponerse así: las éticas de la intención, que emergen de aquella racionalización del cristianismo como imagen del mundo, deben su fuerza, penetración y capacidad sistematizadora a las estructuras de conciencia post-tradicional que permiten aislar las cuestiones de justicia de las cuestiones de verdad y de las cuestiones de gusto. «Son estas estructuras las que fijan la dimensión en que las imágenes del mundo pueden ser objeto de una mayor o menor racionalización ética (TAC, I, 246). Al integrar energías post-tradicionales liberan planteamientos críticos y consideran las normas de actuación como sometibles a discusión. Con ello se separan de la tradición y adoptan una actitud decentrada. La conciencia reflexiva que emerge desde esta actitud es fuente de racionalización evolutiva. Con ello, Habermas considera que a nivel histórico, en la modernidad se da el grado de experiencia de madurez que se registra en la cima de la escala de Piaget-Kohlberg. En lo que sigue voy a mostrar que la experiencia histórica de la modernidad, por la que emerge la ética cristiana protestante de la convicción no puede identificarse con un avance de racionalidad registrable en una tabla evolutiva de Piaget. La recepción de la esencia conceptual de la ética de la intención por parte de Habermas es, desde este planteamiento, sencillamente lamentable.

Resulta a todas luces evidente que las éticas de la intención (que para Weber son los caminos por los que penetra en la historia la fuerza carismática) son residuos del mundo tradicional, por mucho que ese residuo —por mediaciones históricas contingentes— arrastre e institucionalice como una locomotora la forma de acción que impone el capitalismo. Si Habermas le concede valor de post-tradicionalidad se debe a que la ética de la intención devalúa las formas jurídicas vigentes (la vida feudal) y las reduce a convenciones que pueden establecerse de forma positiva y que son enjuiciables de manera hipotética (TAC, I, 220-221). Y esto es así, porque Habermas cree que suponen ya la separación de las cuestiones acerca de la justicia de las cuestiones acerca de la verdad y de la belleza. Ciertamente en todas estas apreciaciones hay algo de verdad. Pero sólo algo. La menor parte. La ética de la convicción no asume ningún compromiso con la verdad teórica a la que desprecia, y no tiene peor enemigo que la actitud esteticista. Pero esto no es síntoma de haber ganado una actitud decentrada ante el mundo, en la que el sujeto puede simultáneamente usar de sus diferentes competencias racionales. La ética luterana de la convicción no es una ética evolucionada que se basa en la separación de las esferas, sino que reacciona frente a esta diferenciación con exigencias globalizadoras de salvación concentradas sólo en el valor ético asumido por la convicción. Es el desprecio positivo de la ciencia y de la belleza, bases de la vida de los señores y *virtuosi*⁽⁵³⁾, lo que juega en esta ética, que no asume argumentativamente las consecuencias que se van a derivar de su acción (pues se trata de una ética que se define por no ser de este mundo, en el que se tienen que verificar dichas consecuencias mediante la razón). En el sentido normativo de modernidad reconocido desde Piaget, la ética luterana es premoderna, o antimoderna, pues pretende restaurar mundos de unidad y de reconciliación desde energías éticas carismáticas y totalitarias. Por eso inevitablemente tiene un componente crítico extremado respecto de las formas vigentes de la justicia y del derecho señoriales y con las formas de conocimiento propia de humanistas y científicos: porque las considera pertenecientes al reino de tierra, de la pecaminosidad consumada y ejemplos de corrupción soberbia.

(53) Cf. para todo esto el libro de Vittorio Tranquili, *Il concetto di Lavoro da Aristoteles a Calvino*, donde se defiende la tesis de la emergencia del luteranismo y las pp. 250 y ss.

Si la ética luterana tiene una exigencia universal, es sobre todo porque rompe las legitimaciones aristocrática y señoriales del mundo tradicional, universalizando la situación del siervo⁽⁵⁴⁾ como prototípica del hombre cristiano. Considera por tanto a las instituciones como normas sometibles a crítica, PERO no a LA CRITICA RACIONAL QUE SE CONQUISTA MEDIANTE LA VISION DESCENTRADA DEL MUNDO Y LA SITUACIÓN HIPOTETICA de cálculos de consecuencias. La crítica antes bien es desarrollada desde la negatividad moral. Si ésta produce ámbitos secularizados, como el Estado y la Ciencia, es porque se desprecian como territorios del pecado y de la vida natural en los que no se cifra salvación alguna. Habermas no puede ser ajeno a todos estos detalles. Por tanto, la modernidad histórica no puede definirse en paralelo con Piaget. Una sociología que establezca este paralelismo se olvida de la historia y, con ello, de la realidad.

4.—*La Colonización esencial a la modernidad.*—La paradoja del capitalismo es que sólo pudo romper con el mundo tradicional señorial y feudal al engancharse a una renovada convicción cristiana fanática y tradicional racionalizada en su capacidad de universalizarse: la del hombre como siervo esclavizado al trabajo. Sólo desde aquí tiene sentido la idea de la conquista del cielo mediante el éxito terreno —económico o político—⁽⁵⁵⁾. Cuando Weber traza esta genealogía de la modernidad, también le mueve naturalmente un afán teórico-práctico: comprender la compulsión al deber profesional como el eco de un mandato de salvación religiosa. Esa convicción moderna (dirá Weber) debe cesar en su monoteísmo para abrir paso a una pluralidad de valores que, esos sí, permitan a las esferas crecer de manera autónoma y dar lugar a una ética descentrada y con integración de la actitud hipotética: la de la responsabilidad basada en unos valores crítica y no fanáticamente aceptados⁽⁵⁶⁾, esto es, sin pretensiones de fundamentación últimas, sino autoconscientes del compromiso no-racional que integran. Desde esta perspectiva, el Estado y el capital serían, justo por venir desplegados por éticas

(54) Una vez más debo referir a Tranquilli para demostrar que con Lutero no se produce una exigencia de universalización abstracta, sino una exigencia de universalización según el modelo del siervo. La teoría de Lutero parte de aquí. Habermas, al haber obviado la relación entre reconstrucción histórica y sociología, de facto tiene que prescindir de estos estudios. Pero con ello se comprueba lo que me parece debilidad extrema de su posición: que considera a la sociología como constituida.

(55) Ciertamente este tema sólo puede ser reconstruido aquí mediante una nota: no sólo se debe distinguir entre ética luterana y ética calvinista (Tranquilli ofrece buena cantidad de documentos para ello) a pesar de que la segunda sea una racionalización y un aprendizaje respecto de la primera. En este sentido la primera hace del trabajo la vocación del siervo del Señor, y su justificación es mantener al género humano porque en él se encuentran los elegidos (lo que define un ideal anticapitalista de subsistencia y de sometimiento a valores religiosos materiales. Un ejemplo de esta ética y el capitalismo que genera es el descrito en la novela *Buddenbrook* sobre todo en la generación del Cónsul Thomas (la segunda generación). Calvino hace del éxito en el mundo la señal de los elegidos y por tanto lo absoluta como síntoma de salvación, y por lo tanto es acética, precisa de un éxito indefinido y es la clave para que el estado y el dinero devengan sistemas. Pero también hay que distinguir entre una primera y una segunda fase del calvinismo; la primera es la que impone el éxito mundano como éxito político fundamentalmente. El estado exige ser dominado por la convicción de los justos. Cronwell y el mismo Calvino es un buen ejemplo de ello. Es la privatización del estado tras las guerras dogmáticas de la religión y la emergencia del estado absolutista (cfr. Koselleck, *Crítica y Crisis del Mundo Burgués*) lo que exige el repliegue de la *certitudo salutis* en el ámbito privado de la economía, con lo que se aplica la energía salvadora y acética al terreno económico. Indudablemente esto sucede en América con mayor facilidad porque el estado siempre emerge desde la vida privada, como reunión de ciudadanos privados. En este caso, el éxito económico se impone libre de cualquier otro valor religioso material (como en Lutero), y por tanto permite una acumulación indefinida.

(56) Todos los problemas de la legitimidad del terrorismo en el mundo moderno se han fundado en las éticas de la convicción. Para una aproximación bien meditada del tema cf. la recepción de Weber de la ética de la convicción en el joven Lukács, en los artículos del *Bolchevismo como Moral*, o en la figura de Nafta, de *Zauberberg*.

de la convicción en las que se pone energías de salvación, potenciales colonizadores de todos los demás valores y esferas mundanos, y esto explicaría la tesis de la colonización que acaban produciendo sobre el mundo. Esta colonización sucedió desde el principio, y vino motivada por la raíz carismática que recubría la acción como instrumento de la salvación, y no por la angostura del proceso de racionalidad en la ética de la Beruf que no fue sino un buen expediente para ejercer esa colonización. Esta colonización no es contingente, sino estructural a la ética de la convicción. Pero la esencia de la misma es que la modernidad buscó siempre un expediente para someter todas las facetas del mundo y de la realidad a las exigencias dogmáticas de una salvación religiosamente definida desde una «racionalización» de la Teodicea cristiana. La modernidad es un proceso colonizador de la vida porque fue producida por la resacralización de la praxis humana, no por la secularización de la misma. Y aquí no hay ningún proceso universal evolutivo. Expliquemos esto brevemente.

5.—*Ética de la intención y reparación de esferas.*—Aquí las tesis de Habermas adquieren un grado de problematicidad interna elevado. Porque realmente propone como características de los procesos universales de racionalización cultural aspectos que *de facto* son radicalmente incompatibles entre sí. El primero es la emergencia de éticas de la intención y el segundo la separación de las esferas, que Habermas considera propio de cualquier cultura evolucionada (TAC, I, 247). Hemos mostrado, sin embargo, que la separación de las esferas no es fruto de la modernidad europea que siempre ha apostado por su unidad desde el modelo de la Teodicea y, del Ser en el que se dan cita la verdad, la bondad y la belleza) sino de la conciencia crítica kantiana, weberiana post-positivista y post-cristiana. La separación de las esferas no puede confundirse con la pretensión de reducir o deducir desde una esfera la realidad de las otras (que ha primado en el racionalismo y en buena parte de la Ilustración hasta Condorcet, en el Idealismo de Fichte y en el Romanticismo), sino con la íntima conciencia (por primera vez conquistada por Kant y Weber) de que desde una de ellas no se puede agotar los aspectos racionales de la acción y del mundo y que por tanto no hay salvación fáustica y global que pueda ejercer su acción sobre toda la realidad. Esto se apareja en Weber con la exigencia de negación del Monoteísmo cristiano. La ética de la intención cristiana pretende anular la dimensión de racionalidad de la ciencia, de la política y de la estética, y por tanto no es esa la ética que puede convivir en un mundo escindido. Ahora bien, si Habermas considera que la separación de las esferas es la prueba de fuego de la racionalidad evolutiva de una cultura, ésta no puede venir introducida ni preparada por la ética de la intención que es precisamente globalizadora, sino por una ética auténticamente secularizada que sólo se empieza a definir con la ética radicalmente distinta de la intención, la ética de la responsabilidad también definida por Weber por primera vez⁽⁵⁷⁾.

Ahora bien, mediante la ética de la intención sí que puede imponerse una automatización sistémica, que pretende reducir a una sola dimensión el complejo mundo de la vida, si la dirección central de esta intención se racionaliza con carácter absoluto. Es lo que sucede con

(57) Esto me lleva a otra tesis que no puedo desplegar aquí: a que los procesos de aprendizaje que Habermas atribuye a la modernidad, de hecho, son procesos de aprendizaje sólo descritos por Weber para nuestra época. Pero si esto es así, ¿dónde situar la relación entre etapas racionales evolutivas y la historia efectiva de la modernidad? ¿En el siglo XVI o en el siglo XX? Desde aquí surge otra cuestión: que la experiencia de los procesos de aprendizajes no tiene una estructura evolutiva reconstruible lógicamente de una manera unívoca, sino desde perspectivas de valor previamente definidas. Y segundo, algo a lo que volveré: que Weber sólo puede exponer estas categorías para los retos de su época (y la nuestra) porque ha considerado como portadores de aprendizaje la experiencia del nihilismo, la carencia de fundamentación racional última de la acción, y todo lo que se ha detectado como nietzscheano en él.

el calvinismo, que genera una ética de éxito mundano, primero centrada en la lucha política y luego, reducido a la fuerza al ámbito privado, en la racionalización autónoma de la ganancia capitalista a la que se someten todos los demás valores. Esta es la tesis weberiana clásica de la afinidad electiva entre capitalismo y calvinismo⁽⁵⁸⁾, que ahora resulta ampliada a la afinidad electiva entre el poder colonizador del cristianismo reformado y el poder colonizador del capitalismo en el que se realizan las aspiraciones de salvación propias de aquél. La consecuencia es la colonización de la vida por este valor recogido en la intención: la salvación no se cifra en separar esferas desde una actitud decentrada ante el mundo, sino que pone al servicio de este valor de salvación todas las demás facetas y esferas de acción: la ciencia, la estética, la política, etcétera. La prueba de ello es que los Estados modernos no surgen como realidades autónomas ni tienen que ver con el valor del capital, sino justamente con las colonizaciones o dominio de la vida que exige el dogmatismo de la ética de la convicción, sea calvinista o católica⁽⁵⁹⁾. Y esto es así porque la ética de la convicción tiene una potencia colonizadora de la que ahora volvemos a ser conscientes al sufrir sus productos (Estado y Capital) como meros resultados sociales, sin referencia a las formas subjetivas de entender los valores modernos y a los tipos de personalidades que ha producido.

6.—*intención y Beruf.*—Indudablemente estamos ante una faceta del pensamiento de Weber —y por consiguiente de Habermas— que requiere estudios más avanzados y análisis más precisos. En las notas he ido dando una idea de todo eso. Pero lo que deseo concluir es que el esquema trazado en RMH era más poderoso que el que Habermas ha acabado ofreciéndonos en TAC, y que esta debilidad se debe a que Habermas entre tanto ha alterado la relación de la sociología con la historia. De trazar una sociología evolutiva desde la reconstrucción interna de la experiencia histórica, Habermas pasa a mirar la historia y la modernidad con los ojos superabstractos de la reconstrucción de la experiencia ontogenética de Piaget. Sólo desde esta alteración resulta comprensible que Habermas cargue con todas las debilidades de Weber, que ya han sido ampliamente superadas y complementadas en los estudios concretos sobre los procesos de modernidad⁽⁶⁰⁾. Habermas insiste en una idea abstracta: que en la ética protestante de la intención se da por primera vez la estabilidad y la continuidad del tipo complejo de acción que aúna sistemáticamente la racionalidad con arreglo a medios, fines y valores (TAC, I, 248) como para dar lugar al sistema económico autonomizado. Materializa así tres aspectos universales de la racionalidad práctica. Habermas quiere demostrar que los aspectos de irracionalidad que Weber puede descubrir en ellas se debe «al carácter meramente parcial, es decir, incompleto, de esa forma histórica de racionalización ética» (I, 249). Pero no apunta a la tesis de que esa racionalización parcial se debe justamente al hecho de tener en la base una ética de la intención, ni nos explica por qué esta forma histórica tiene las peculiaridades de angostura que tiene, ni se pregunta si la evolución histórica reconstrui-

(58) La última revisión de las tesis weberianas se encuentra en Gordon Marshall, en una obra muy importante y ponderada *A la búsqueda del espíritu del capitalismo*, FCE, 1984.

(59) A este respecto, la crisis del siglo XVII como crisis de Guerra Civil permanente no se entiende sin la impotencia de una ética de convicción —el alma bella *avant la lettre*— calvinista de imponerse a la convicción católica. Los efectos mundanos de ambas variaciones de la ética son poco diferentes respecto del bloqueo de toda capacidad discursiva en los estados dominados —sea Ginebra o sea España—.

(60) Se podría recordar aquí la ingente obra de Koselleck, Polany, Blumenberg, Nelson, Kristeller, etc.

da puede darnos claves diferentes de la reconstrucción de la evolución del niño hacia la madurez, como creo que es el caso.

7.—*Realidad y posibilidad de la modernidad.*—Resulta en todo caso cierto que la racionalización social capitalista constituye un proceso de transferencia o apropiación de ideas culturales en favor de las instituciones sociales de una manera que está abierta a discusión⁽⁶¹⁾. La única forma de desarrollar este proceso de transferencia o apropiación desde la cultura a la vida social fue dejar la acción al dictado de convicciones muy poderosas. Este tipo de transferencias (que la historia presenta en muchas ocasiones) se produce desde la emergencia de fuerzas carismáticas imperiosas. Pero Habermas pretende que esa transferencia en el caso del occidente capitalista es una transferencia con efectos *ontológicamente racionales*. Por tanto, las convicciones tienen que poseer una fuerza sobre la voluntad que «dependen del potencial de fundamentación y justificación. Esto supone que los órdenes legítimos poseen limitaciones estructurales resultantes de las limitaciones de incorporación de *ratio* que posean sus ideas fundamentales (concepto que Habermas desea llamar «condiciones de valor internas», I, 258), y que en ese grado poseen eficacia empírica las ideas y su capacidad de conciliarse con los intereses⁽⁶²⁾. Veamos las consecuencias de estas propuestas. La clave consiste en que se abre al investigador una tarea: mostrar el paralelismo o la divergencia entre las potencialidades estructurales de las ideas y valores y las realizaciones adscritas a los mismos, por una parte, y la distinción entre contenidos evolutivos y formas de conciencia, por otra (I, 260-261). Con ello se puede comprender un estudio de la ordenación lógico-evolutiva de la estructura de las imágenes del mundo (que es el problema de la Teodicea), y la comparación con las peculiaridades empírico-tipológicas resultantes de la aplicación de los contenidos, peculiaridades históricas motivadas por problemas de entorno. Weber sólo se habría especializado en este punto segundo, no en el primero⁽⁶³⁾. Esto es lo que permite explicar que Weber no se plantee el problema de la secularización ética en general de las imágenes religiosas del mundo, sino el problema de esa ética especial que permite el tránsito al capitalismo porque institucionaliza la acción racional con arreglo a fines⁽⁶⁴⁾ (I, 263). Esto es, Weber sólo se habría aplicado a lo que

(61) Pues se discute si mediante la legitimación de una actividad ya estructurada, pero carente de prestigio social, o desde la autoconciencia de lógica interna de esa actividad ya estructurada, pero sin racionalizar. Esta es la tesis weberiana central: que produce ambas cosas. Una racionalización siempre lleva efectos legitimadores. Pero lo importante es que el calvinismo no sólo representó la limpieza social de la actividad económica, sino sobre todo que racionalizó el capitalismo y lo hizo metódico, vale decir, occidental. Cf. capítulo VI de Gordon Marshall, op. cit.

(62) Esta sería ciertamente la puerta de entrada para la reconstrucción histórica. En Habermas no deja de ser un comentario igualmente abstracto.

(63) Toda esta comprensión de Weber es ampliamente deudora de Dobert.

(64) Que si Habermas fuera coherente tendría que venir motivada por problemas del entorno, y no por problemas lógico-evolutivos internos. En efecto, Habermas insiste en la diferencia entre estructuras de conciencia moderna y la realización de valores. Desde ahí pretende la separación entre factores internos y externos. Este juego explica por qué de todas las imágenes del mundo sólo llegó al desarrollo de sus posibilidades evolutivas la judeo-cristiana; por qué sólo en occidente se cumplieron las condiciones de institucionalización de las estructuras universales de la moral y el derecho; por qué se dio aquí la solución sistémica a los problemas económicos propios de la sociedad capitalista (266). Esto es: los factores externos permiten explicar por qué las posibilidades evolutivas sólo se cumplen en un sitio: en Occidente, pretendiendo así resolver el problema de la tipicidad del Capitalismo occidental al mismo tiempo que se mantiene la tesis universalista de que las estructuras permitían la misma posibilidad racional en cualquier imagen del mundo, por el hecho de que todas ellas dependían de una cierta *ratio* de coherencia interna. H. entonces se ve legitimado a esta estrategia: dejar de lado los condicionantes externos de la

pues su ciencia es de realidad, mientras que Habermas se habría aplicado a la sociología crítica con pretensiones normativas extraídas del desarrollo contrafáctico de las potencialidades evolutivas de las estructuras que Weber sólo analiza *de facto*.

Desde aquí se puede desarrollar la tesis de Habermas que considero central: que la ética de la intención procedente de la racionalidad de la Teodicea funcionó en Occidente para institucionalizar la acción racional con arreglo a fines. Esto significó para Habermas el angostamiento fundamental de la modernidad. Esta tesis⁽⁶⁵⁾ tiene una contrapartida: reconquistar la dimensión interna y potencial de la ética de la intención que permita anclar otra forma de acción, esta vez, la acción comunicativa. Pues bien, frente a Habermas, creo que lo que se da en la transferencia de la ética de la intención calvinista a la institucionalización de la acción racional con arreglo a fines no es una sobredeterminación de la estructura interna de la convicción por imperativos del entorno, sino antes bien el despliegue colonizador inevitable a toda ética de la convicción libremente desarrollada como ascetismo intramundano de conquista del mundo. Esta actitud de base es la clave, no el accidente histórico de que el mundo se conquistó mediante la ganancia capitalista —lo que en todo caso fue una válvula de escape una vez fracasada en el siglo XVII la lucha en la que se empeña inmediatamente toda convicción que quiere conquistar el mundo: la que se libra en torno al poder político. Habermas no está en condiciones de darse cuenta de que el capitalismo no es colonizador por integrar una lógica medios-fines, sino por ser un libre desarrollo de la lógica de la ética de la intención calvinista. Aquí vamos a dar una versión alternativa de su tesis.

En efecto, el calvinismo impuso que la acción racional con arreglo a fines quedara reconocida como valor social. Pero el calvinismo, como toda ascética intramundana que tiene que conquistar el mundo sensible como medio de salvación, puede caracterizarse como una ética de la intención impura (frente al Luteranismo y al espíritu franciscano). Esas éticas impuras intramundanas llevan en su germen el sello de su propia destrucción. Es obvio que plantearse estas preguntas exige ya la metodología weberiana que hace del calvinismo una individualidad histórica no indicativa de ninguna estructura transcendental de conciencia, sino forma de racionalización social contando con determinadas ideas e intereses de salvación en juego. En efecto, el calvinismo introdujo una convicción clave: que el éxito económico justo es *certitudo salutis*. El conflicto está en que la salvación cristiana —como un asunto esencialmente individual— impuso una definición y una sobredeterminación a su criterio de certeza. Si el éxito económico asegura la salvación, ese éxito económico tiene que deberse y adscribirse sin ningún tipo de duda al individuo que debe salvarse. El individualismo de la acción económica surge de ahí, igual que la necesidad de que el individuo sea autónomo, responsable

(Sigue de la página anterior)

emergencia del capitalismo y el final del feudalismo (cita el trabajo de Van Dülmen, *Formierung der europäischen Gesellschaft in der frühen Neuzeit, Geschichte und Gesellschaft*, 7, 1981, 5ss), para centrarse en las posibilidades estructurales evolutivas internas de las imágenes del mundo y la formación de las estructuras de conciencia moderna ejemplificadas en la ética protestante y el sistema jurídico moderno.

(65) Ciertamente la tesis de Habermas tiene otra serie de matices que permiten comprender mejor la tesis del angostamiento: y es que Weber no pone en relación la modernidad de la ética de la intención con la emergencia del estado ni con la emergencia de la ciencia, esto es, no respeta el análisis de la complejidad de las esferas de la racionalización cultural moderna (cf. I, 265).

de su éxito o de su desgracia, etcétera. El individualismo no impone la caída de toda «justicia» para el éxito. Este sigue exigiendo no hundir la autonomía del otro individuo, ni su estricta responsabilidad, ni su crédito sin motivos justos, etcétera. Pero también desde esa estructura se ve claro que la convicción de salvación es meramente formal y que en cierto sentido se entrega en manos del dominio técnico de la propia acción económica dentro del marco de este «éxito justo». Aquí se puede afirmar que todo lo que sea *mejor* conocimiento y más poder basado en la economía justamente conquistada forma parte de la justicia. Tenemos así que el éxito económico exige incorporar la sumisión de la esfera de la ciencia y del poder a la lucha económica elevada a salvación absoluta. Pero con ello asistimos a una transformación muy peculiar, porque la validez de la acción intencional no reside en sí misma, en su propia voluntad o convicción o fe —como en el luteranismo— sino en el éxito en la conquista del mundo. Esta conexión de mundo sensible y un mundo inteligible es lo peculiar de la ética de la intención calvinista y no se da en la luterana, que no encuentra la manera de unir la intención y el mundo sensible, atravesada por un dualismo radical que impide que algo terreno sea símbolo de salvación, excepto el goce confiado de la convicción en sí misma. Esta es la peculiaridad histórica propia e individual, no reductible a ninguna estructura transcendental, de la ética intencional calvinista y luterana. En la primera la intención quedó cosificada y lo único que se movilizó hacia niveles de perfeccionamiento fueron los sistemas de conquista de éxito mundano, que pronto atentaron incluso contra los «contenidos de justicia» que desde siempre había sido vigentes. Es así como el capitalismo hizo posible, al integrar como decisiva la obtención de éxito, un sistema cultural que quedará libre de sus propias premisas culturales y que resultará legitimado por sus consecuencias. Pero en todo caso hay un hecho: que Calvino significó la reducción a un mínimo del elemento de la intención en la acción al introducir el éxito como *certitudo salutis*. Por eso, la crítica moderna de la cultura del capitalismo siempre acaba recurriendo a formas fuertes de éticas de la intención, generalmente procedente del Luteranismo, pues considerará que para una genuina ética de la intención es intolerable esta apelación al éxito externo de la acción como criterio de su justicia. El calvinismo fácilmente es considerado como una traición para cualquier cristianismo realmente intencional, esto es, para el que basa su conducta en el Sermón de la Montaña, y así lo recuerda Weber. Pero la cuestión no es esa: la cuestión es que ambas opciones han existido sociológicamente y atraviesan toda la modernidad europea, a veces en la misma persona, como dos formas de encarar la relación del hombre con su dignificación y salvación. Pues por mucho que quiera, el hombre ha de vivir en el mundo y participar de los criterios del éxito calvinista; pero la misma tradición cristiana tiene otras facetas que exige relativizar esa apelación al éxito y centrarse en valores y actitudes que se adoptan con independencia de las consecuencias. Una vez desplegado el Calvinismo, la ética del Sermón de la Montaña carece de viabilidad pues no puede ser competitiva con ella para la solución de la violencia económica, central en la existencia humana. Aquí el calvinismo mostró su racionalidad al describir ideas que integraban soluciones para intereses más amplios y necesarios. Pero al mismo tiempo, la convicción de la pureza de intenciones con independencia de las consecuencias muestra su mayor dignidad en el seno de la tradición cristiana, resistiéndose a desaparecer. Que la modernidad resulta de esta doble tradición se verifica en la existencia de la dialéctica entre ascética racionalista y misticismo moral.

Sin duda, tanto el calvinismo como la ética cristiana del Sermón de la Montaña son racionalizaciones de la teodicea cristiana. Ambas suponen la existencia de un cosmos ordenado (cf. I, 269). Aquí los análisis de Habermas son impecables (I, 270ss), aunque se olvida algunos de

tales de importancia, que también pasan desapercibidos para Weber⁽⁶⁶⁾. Por lo demás Habermas amplía los tópicos de Weber hasta construir casi una verdadera genealogía de Occidente, aunque de niveles muy generales (I, 280). Lo decisivo es mostrar en qué se sustancia la racionalización ética considerada desde la intención, esto es, la decentración del mundo que permite. La tesis de Habermas (I, 281-282) podría decir así: La relación fuerte entre Dios el hombre, comprendida en términos de personas, lleva consigo la diferenciación del concepto de mundo, la diferenciación de la actitud ética en la que el agente obedece normas, la formación de un concepto individualista de persona, con los correlatos de culpa, conciencia, responsabilidad, autonomía. Habermas insiste en que esto crea una forma de vida postradicional en la que el mecanismo de la vinculación es sustituido por la libre orientación según principios universales. Pero cuanto más se separa el mundo como fenómenos empírico, tanto más se sustituye por una libre orientación en base a leyes generales, lo que constituye el otro problema del desencantamiento del mundo. Cuando esta decentración ética se vinculó en síntesis con la decentración teórica de origen griego tenemos el mundo moderno. El calvinismo fue el vehículo privilegiado de esa síntesis (I, 284) en una feliz coincidencia con dinámicas de intereses externos y produjo el camino regio de la racionalización⁽⁶⁷⁾. En él se dieron todas las condiciones para que la acción racional con arreglo a fines se anclara y se institucionalizará (I, 288), ya que logró poner la acción racional con arreglo a fines al servicio de una intención, formó subsistemas sociales de desarrollo como familia y religión, creó un sistema de normas como medio del éxito y en sí mismas caracterizadas como 'no contrarias a la justicia' (derecho burgués privado) (I, 288-9). Así la racionalización ética se materializa institucionalmente. Hasta ahora Habermas no hace sino exponer a Weber.

El peso de la intervención de Habermas debe mostrar, sin embargo, que aquí se produce el angostamiento de la racionalización que permitirá a la larga la colonización, y que Weber está equivocado al considerar este proceso como *la forma esencial de racionalización social*. Habermas debe mostrar esta angostura como una selección de los avances en racionalización cultural disponibles por la tradición. Estos avances de racionalización cultural son avances, no hay que olvidarlo, en Teodicea. La tesis de Habermas diría que mientras que la ética de la convicción intramundana calvinista acabó encontrando en la Beruf su forma de secularizarse, la ética de la convicción pura, que cifraba su valor en el respeto absoluto e incondicional a un valor, el de la dignidad e igualdad del hombre, no encontró la forma de secularizarse mediante una socialización o institucionalización⁽⁶⁸⁾. Su crítica al calvinismo está contrapesada por un intento de mostrar las potencialidades no desplegadas factualmente por él, pero sí hallables siguiendo la lógica interna de la secularización de cristianismo mediante proyec-

(66) Hay una diferencia: que ser instrumento de Dios es radicalmente diferente en el luteranismo que en el calvinismo. En el primero se es instrumento de Dios en la medida en que existe comunidad y se despliega una noción de Beruf racionalmente conducida desde el mandato mismo. En el segundo no se es instrumento de Dios, sino elegido por Dios —lo que en el luteranismo pasa desapercibido como un orden de interioridad espiritual escatológico ajeno a las obras—, y por tanto no se tiene que desarrollar una Beruf para con los demás, sino simplemente se tiene que desarrollar una Beruf para llegar a estar cierto de ser elegido por Dios. Esta diferencia es radicalmente importante para dar lugar al liberalismo o para dar lugar a una forma de objetividad de las tareas sociales dependientes de su propia estructura social. Fichte es un autor clave en esta segunda dirección estrictamente luterana.

(67) Las críticas que Habermas dirige contra Weber de no atender otros procesos de racionalización producidos por las transferencias culturales tienen en su origen un intento de mostrar cómo la teoría de sistemas de Parsons es válida también como estructura capaz de dar cuenta del proceso evolutivo de Occidente, en base a su división en cultura, personalidad y sociedad, división que Weber no podría jamás aceptar (cf. 285ss).

(68) Debemos recordar que otro valor de salvación absoluto, la supervivencia de la Iglesia de Roma en el Estado Español de los Austrias, sí que encontró su forma de institucionalizarse y de racionalizarse en el Estado Pontificio.

ciones contrafactuales⁽⁶⁹⁾. Esta reducción cultural cristalizó en el hecho de que la *Beruf* —la actividad productiva— fue la única dimensión de la vida que quedó racionalizada por la ética de la intención⁽⁷⁰⁾. Se podía ampliar diciendo que fue sólo en la actividad privada y económica donde se encontró un terreno propicio para una acción con dimensiones absolutas de salvación. Habermas no concede valor al hecho histórico de que esta relación fuerte entre actividad privada y racionalización no fue una exigencia de la «racionalización» de la teodicea calvinista, sino un recurso ante el fracaso de las exigencias de la Teodicea racionalizada de dominar el poder político y público⁽⁷¹⁾. De todas maneras es cierto que la profesión como forma de vida metódica y ordenada recibe todos los rasgos que ha analizado Schluchter: el individualismo y la comprensión del prójimo como un otro neutralizado en contextos estratégicos de acción (I, 296). Pero sigue sin decidirse si esto no era inevitable desde la idea de salvación cristiana individual terriblemente peraltada por la Reforma (y ajena al mundo católico y a la racionalización de la teodicea del Islam) y no fruto de ningún proceso accidental e histórico. Desde esta estructura individualista de la salvación se arruina la idea de comunidad si y sólo si los elegidos y salvados exigen signos sensibles con capacidad de ser convertidos en propiedad, ruina en la que Habermas está interesado hasta el punto de medir con ella la angustura de la racionalización⁽⁷²⁾. Pero esa angustura no era necesaria si esa salvación era conquistada por la pertenencia a la sociedad eclesial sensible —como en el catolicismo—, o no era conquistada, sino sólo recibida independientemente de las obras —como el luteranismo—. Y de hecho no fue necesaria salvo porque el calvinismo se mostró a lo largo del siglo XVII incapaz de imponer su noción de comunidad en Europa —la Iglesia de los Justos— y tuvo que centrarse en la vida privada como dinámica de salvación. Ninguna estructura evolutiva piagetiana puede transformar este hecho o alterarlo, o elevarlo a esencial o introducirlo en una

(69) Es muy interesante el uso que hace Habermas de la noción de contrafactual como semejante a lo históricamente posible. Tiene que ver con la noción Weberiana de posibilidad objetiva, pero su uso es radicalmente distinto. Primero, y en contra de la teoría de la contrafactuales, cuando Habermas la aplica al pasado —único terreno donde los contrafactuales rigen en este mundo posible— tiene la finalidad de mostrar potencialidades de nuestro futuro, algo por cierto absurdo. Sin embargo, es verdad que los contrafactuales permiten un análisis de esencias lógicas, pero entonces deben ser usados únicamente a efectos comparativos, en el sentido en que Weber le otorga como posibilidad objetiva a fin de mostrar en qué falló la racionalidad de una acción.

(70) Quizás esto no es exacto. En muchos casos la ética de la intención racionalizó el estado, como en Calvino y en la experiencia de los Hugonotes, Cromwell, o en el campo católico, en España, donde todo el estado se puso al servicio de la convicción religiosa. El problema reside justo ahí: que de todas las experiencias de ordenamiento del mundo desde la convicción sólo fue exitosa la que ordenó la economía privada. Lo que importa es que la época dorada de instauración del calvinismo no fue la época revolucionaria, donde se pretende controlar el estado y donde la reformulación de la Teodicea da lugar a una Teocracia, sino la época donde impotente para dominar el estado y construido el estado absolutista, la moral sólo pudo encontrar su camino de expresión en la vida privada. Ya no es el dominio del estado *certitudo salutis*, sino el ámbito privado, en el que la economía fue siempre el centro de la vida. Si aquí obtuvo éxito se debe no sólo a que la vida entera privada se usó al servicio del éxito económico (lo que ya la hacía superior *en este terreno* a cualquier otra forma de existencia no ordenada económicamente, sino por otros valores), sino también porque la estructura de la ética de la convicción era muy adecuada a la acción económica en contratos privados, individuales, autónomos, responsables y de una dimensión social limitada, no estatal.

(71) Ver nota anterior.

(72) La ética calvinista viene definida como «monológica de la intención con consecuencias afraternales», pues exige la capacidad de objetivar las expectativas del otro, de objetivarlo en suma, permitiendo así la introducción de la acción racional con arreglo a fines (I, 296), y la pérdida del amor (como ya vio el joven Hegel). Schluchter reconoce que supone el final del concepto de *pietas* como vehículo de salvación.

serie evolutiva. Tiene que ver con la creatividad y la singularidad de la experiencia histórica, que puede reconstruirse sólo desde una explicación y teorización de su propio devenir.

Habermas dice que la tradición podría haberse roto sin que se perdiera esta noción de comunidad, esto es, sin que el 'otro' fuera objetivado, sin que la comunidad quedara éticamente neutralizada (II, 297). Esto hubiera implicado por lo demás considerar a la *Beruf* como algo carente de privacidad (así resultó de hecho en el luteranismo hasta Fichte, corriente en la que siempre se definió como servicio a la comunidad en la tierra), y la acción racional con arreglo a fines como algo éticamente neutro respecto de las posibilidades de generar salvación. La alteridad postradicional, dice Habermas, no tiene por qué ser lo mismo que la objetivación propia de las exigencias del capitalismo y del mercado. Pero lo genuinamente cierto es que estas dos alternativas se dieron simultáneamente en la época, escindidas y enfrentadas, y ninguna ha conquistado el carácter de ser paradigma exclusivo de modernización, ni ninguna ha podido eliminar a la otra. Porque el calvinismo ha triunfado en su adecuación al orden económico como orden de lucha mundana. Sólo él hizo de la lucha económica —que en todo caso ya existía— un símbolo de la nueva salvación que ahora y por motivos concretos también se entendía como una lucha individual. Ahí está su profunda afinidad electiva: hacer de la lucha en este mundo clave de la lucha por el otro. Aplicó en este sentido todos los aportes de racionalización, pues a los problemas de salvación siempre se aplican todos los aportes de racionalidad de cualquier sociedad cuando la salvación se entiende como conquista del mundo⁽⁷³⁾. Pero esta lógica siempre fue sospechosa desde las energías intencionales del cristianismo tradicional entendido como caridad y fraternidad. Y de ahí surgieron las energías críticas de Rousseau, de Kant y de Fichte, en las que se intenta secularizar ese componente cristiano no recogido por el Calvinismo.

8.—*Factividad y necesidad en la Historia de la Secularización. La revisión de la Zwischenbetrachtung.*—Las acusaciones de Habermas a Weber brotan aquí en cascada. Que empíricamente no sucedió nada parecido a lo que dice Habermas no impone que lo que sucedió fuera lógicamente necesario. Esta necesidad que *supuestamente* defiende Weber es lo que Habermas desea eliminar. De hecho, Habermas recrimina a Weber que se mostrara incapaz de entender que la Teodicea tradicional permitía formas evolutivas diferentes incluso en los mismos contextos de intereses y que por tanto no se cumple su tesis de «la incompatibilidad estructural de toda religión de redención consecuentemente reelaborada en términos éticos, con los

(73) Por lo demás resulta descorazonador la incompreensión por parte de Habermas de las mutaciones que sufre la teoría de la *Beruf* en manos de los protestantes y de Calvino. Este tema es de real importancia porque muestra que la idea de comunidad puede cristalizar (así lo hace en Lutero) en un idea de *Beruf* que no tiene repercusión para la salvación personal, sino para la supervivencia social de la comunidad. Y esto sólo si la comunidad se desvincula de la idea de salvación, esto es, porque la *Beruf* se desvincula de la noción de salvación personal y se impone por la determinación en todo caso debida a los otros por ser hermanos y entre los cuales Dios puede haber depositado su elección. Sin esta desvinculación entre *Beruf* y salvación personal no habría sido posible tener una noción de *Beruf* que dependa de los servicios a la comunidad. Pero para que esta *Beruf* dejara de ser estructura de salvación, las obras humanas debían secularizarse radicalmente. Esto fue lo que sucedió con Lutero, al negar a las obras el papel de salvación. No hay que olvidar que esta teoría estaba basada en la predestinación y la gracia como único instrumento no-sensible de salvación. Calvino acepta esta base. Pero considera la fe como subjetiva y dudosa, por lo que significa una recaída en la necesidad sacramental, en la teoría de los signos sensible de la salvación. El capital y el éxito económico sustituye ahora a los bienes sacramentales de la Iglesia, igual que el senado de patricios sustituye a la propia estructura eclesiástica. Resulta a todas luces obvio que esta racionalización no puede deberse a evolución de estructuras internas sino al juego de lo que estas posibilitan, con los intereses y las demandas de orden social de la comunidad donde se crean.

órdenes impersonales de una economía racionalizada y de una política objetivada» (I, 279). Habermas está dispuesto a aceptar el reto que implica esta tesis y muestra que la Teodicea cristiana permitía la formación de una racionalización ética diferente: la ética de la fraternidad. Esto, sin embargo, lo sabe un weberiano. Pero Habermas quiere demostrar que estas alternativas son compatibles con la economía racionalizada y con la política objetiva⁽⁷⁴⁾, y por tanto, con estos ámbitos organizados en sistemas. Desde esa ética de la intención pura de la fraternidad tenemos todos los rasgos germinales que se dan en la base de la ética de la acción comunicativa. Esto resulta evidente: una versión universalista de principios morales, un tipo de autocontrol basado en la autonomía, en principios de acción altamente abstractos, en el modelo de la reciprocidad completa de las relaciones entre los miembros de una irrestricta comunidad de comunicación.

Resulta obvio que esa ética de la fraternidad es destruida en sus propias raíces por la ética calvinista. Lo que Habermas discute es que esta ética de la fraternidad sea contradictoria con los órdenes intramundanos racionalizados porque traba la racionalidad formal. Que existe tal contradicción sería la tesis de Weber. Lo que Habermas desea criticar es la *Zwischenbetrachtung* en la que se expone la tesis de que la separación de la esfera científica, política, artística, jurídica, etcétera, clave de la modernización, va directamente en contra de toda ética de la convicción —y es especial de la ética de la fraternidad—. Habermas defiende que cuando Weber mantiene que la accesis intramundana **debe** aceptar la no fraternidad y renunciar al universalismo del amor, debe objetivar la intervención en el mundo reificando el cosmos económico, traspasando poco a poco el éxito de *principio cognoscendi* a *principio essendi* de la salvación (Weber, 1963, 545), entonces está retrocediendo por debajo del nivel evolutivo que había conquistado la ética de la fraternidad⁽⁷⁵⁾. Con lo que tenemos la tesis de Ghelen: el progreso social supone un patrón autodestructivo de la racionalización social frente a la cultural (I, 300): esto se da cuenta la ética protestante calvinista se impone frente a la ética de la fraternidad. Pero nosotros hemos visto que este tipo de procesos no pueden explicarse, medirse, describirse y entenderse desde la aplicación de una escala evolutiva externa, sino desde la reconstrucción evolutiva de la propia experiencia histórica. En este sentido, el que fracasara la opción de la ética de la fraternidad es algo más que una regresión evolutiva. Es una experiencia que muestra a las claras el poder de las dimensiones del mundo plural que chocaban con esta convicción, experiencia que debe racionalizarse y no meramente desprestigiarse desde una opción moral apriorística.

La segunda crítica que Habermas hace a Weber va más allá. De hecho Habermas ahora concreta los motivos de su crítica. La incompatibilidad entre ética de fraternidad y mundo social viene mediada por la incompatibilidad de la ciencia y el sentido ético del mundo. Esta es la tesis que Habermas **atribuye** a Weber. Esto significa que Weber debería mostrar que la ética de la fraternidad sólo puede vivir en contextos religiosos, y que la religión es indispensable para la conciencia moral. Es así que la ciencia sí tiene efectos destructores contra la religión, luego los tendría como la moral. Esta tesis, que Habermas atribuye a Weber, no está

(74) De hecho en el catolicismo no lo fue, pues el sometimiento al valor incondicional de la supervivencia de Roma impidió una racionalización de la economía y de la política en los estados católicos. El caso español es ejemplar.

(75) Pasamos por alto el uso normativo de los niveles evolutivos de Piaget que Weber consideraría inaceptable, como cualquier otra pretensión de ajustar una noción de progreso objetivo.

demostrada por éste último⁽⁷⁶⁾. Para eso Habermas: 1.—Muestra que la burguesía formó una conciencia civil autónoma frente a la Iglesia, disociada de la religión. Cita a Groethuysen en el sentido de que «el burgués encontró una forma de vida y una moral que guarda íntima relación con las condiciones de vida burguesa» (302). 2.—Analiza que la conciencia moral puede estabilizarse en niveles evolutivos post-religiosos. Y aquí está el punto clave de la tesis de Habermas:

«Si no puede excluirse a priori la posibilidad de una teoría moral racional, esto es, de una teoría no científica, pero sí compatible con las exigencias que el pensamiento moderno impone en cuestiones de fundamentación, la disonancia cognitiva entre *la conciencia cotidiana ilustrada por la ciencia* y la ética protestante de la profesión tendría que explicarse de otra manera: (...) pues 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» (I, 303)⁽⁷⁷⁾.

Lo decisivo es que entonces le aparecen a Habermas como potencialidades de racionalización ética, como veneros secos y sendas perdidas de la energía ética de occidente, las sectas anabaptistas que pretendieron una institucionalización de la ética universalista de la fraternidad sin reservas, esto es, una nueva forma de comunidad social y de toma de decisiones políticas⁽⁷⁸⁾. Desde un punto de vista weberiano, sin embargo, estas sectas, que también han sido el espíritu de la modernidad, no han incorporado la racionalidad moderna, ni la ciencia, ni los principios de objetividad, ni la organización racional de instituciones, ni nada parecido: son movimientos igualmente de ética de la intención, igualmente dogmáticos e irresponsables de sus consecuencias, algunas de las cuales son su propio fracaso frente a formas más mundanas de racionalidad. Esto lo sabe Habermas, quien reconoce (I, 305) que los grupos protestantes estudiados por Weber eran funcionales respecto de la empresa capitalista. Esto significa que la racionalización cognitivo-instrumental obtuvo la primacía sobre la práctico-moral-estética. Naturalmente, esto es una obviedad. Pero la clave está en que estas obviedades para Weber tienen un trasfondo ontológico, mientras que para Habermas parecen ser meros accidentes históricos superables desde despliegues contrafácticos de las mismas ideas en juego. La dimensión ontológica de Weber reside en que la racionalidad de la salvación mediante la ética calvinista emplea la ciencia y el racionalismo moderno porque hizo del *mundo sensible* (el mismo de la ciencia y la política, de la economía y el poder), el teatro de la salvación. Por eso la ciencia y la racionalización son funcionales para ella. Si se produce una ruina de la racionalidad práctica moral y expresiva no es, sin embargo, por algo inmanente a la ciencia o al poder, sino al hecho de que estas fuerzas se ponen al servicio de un interés de salvación dogmática y férreamente desarrollado de manera egoísta, la única manera de entender la salvación en el calvinismo tardío. Los anabaptistas, conscientes de su salvación eterna por el hecho del nuevo bautismo y por la vida en la comunidad de los

(76) Repárese que aquí se están enfrentando en la sombra el modelo de sociología de Weber al de Durkheim. Este enfrentamiento debe ser precisado, porque podría demostrarse que Durkheim construye su sociología sobre el pensamiento de los maestros de Weber, lleno de un optimismo espiritualista que el gran maestro acabará destruyendo en su crítica a la escuela histórica en 1905.

(77) Esta es la tesis de Dobert (cf. I, 304). Pero resulta a todas luces obvio que la ética del calvinismo no se deriva de la ética de la fraternidad en modo alguno. Es la materialización de otros supuestos. La ética católica sí permite una ética de la fraternidad en el sentido de que la salvación está abierta a todos los que como hermanos se acogen en el seno de la Iglesia. Pero el calvinismo acepta de entrada la teoría de la salvación limitada, y por tanto sublima en la racionalización teológica la comprensión de la rivalidad humana y la precariedad y escasez de los bienes humanos.

(78) Esta es la tesis de Dülmen, *Reformation als Revolution*, München, 1977.

justos, no tenían que emplear la ciencia ni el saber del mundo, porque éste era para ellos mero tránsito sobre el que sobrevivir, no un terreno que tenían que conquistar. La Ontología a la que Weber hace referencia y que justifica que hable de necesidad de fracaso de los anabaptistas, se refiere a que mientras que seamos hombres —y no místicos extramundanos— tendremos que actuar sobre el mundo. Y esta tesis ontológica es la que fuerza a una sociología como reconstrucción histórica de lo real. Pero Habermas ignora toda estos planteamientos porque le llevarían a una noción de reconstrucción más amplia de la que desea introducir desde el esquema demasiado estrecho de Piaget, esto es, desde la creencia en una racionalidad evolutiva fuerte tal, que coloca casi toda la historia europea en regresión, por debajo de los niveles alcanzados en las sectas anabaptistas. ¿Qué será entonces para la escala de Piaget la efectiva experiencia del nihilismo moral y del individualismo extremo realiza en Europa tras el fracaso de los ideales sociales de la Ilustración?

9.—*Racionalización no selectiva*.—La solución de Habermas pasa por reconocer de manera clara su interés: «deducir las condiciones necesarias de una forma de racionalización no selectiva» (I, 313)⁽⁷⁹⁾. A esa finalidad dedica un prolijo análisis de las posibilidades de racionalización contraria a los supuestos culturales de Weber y desde luego a la tesis de la *Zwischenbetrachtung*. Se trata de una interpretación muy concreta de la tesis de Piaget según la cual el sujeto moderno puede adoptar distintas actitudes básicas frente a los componentes de un mismo mundo. Esta es la sustancia de la actitud decentrada del mundo⁽⁸⁰⁾. La cuestión es que esto define cinco sistemas de acción social y cultural: ciencia, arte, economía, política y erótica. En todas estas tramas se define la racionalidad por procesos de aprendizajes acumulativos. Habermas renueva aquí la tesis de que una teoría de la argumentación podría realmente fundamentar estos ámbitos de manera independiente de toda trama de intereses externos y de todo proceso histórico, de tal manera que garantizara una racionalización no selectiva. Este proceso no selectivo debe garantizar: 1.—Pretensión de validez independizada de las esferas y su vinculación a los sistemas de acción. 2.—La cultura de expertos tiene que pasar a la práctica comunicativa para ser utilizada en los sistemas sociales de acción. 3.—Institucionalización de las esferas de valor de forma equilibrada para no producir colonizaciones. Desde aquí Habermas puede reconstruir la ZW. En esta, la Racionalidad cognitivo-instrumental queda institucionalizada en la ciencia y domina la estructura económica y política. La racionalidad práctico estética no logra institucionalizarse salvo en el *Genussmensch* reactivo al *Fachmensch*. La racionalidad práctico-moral se hace imposible (I, 315). Con ello queda fuera la «posibilidad inicialmente articulada en términos religiosos» de que el mundo tenga un sentido ético (I, 315) (de hecho esto es verdad sólo si añadimos en el sentido de la ética de la convicción). Esto da, dice Habermas, una idea del carácter parcial y selectivo de la modernidad. Weber no necesita recurrir a una materialización institucional desequilibrada de las esferas, sino que lo explica todo «desde el germen de destrucción de la racionalización del mundo que esa misma diferenciación hace posible» (I, 315), eso que se ha dado en llamar el proceso de pérdida de sentido y libertad. Lo que Habermas objeta a esa idea es que resul-

(79) Que Macarthy ha criticado en otro lugar.

(80) Weber podría aceptar esta tesis, pues equivale a la teoría de las esferas de actividad. Sin embargo, Habermas asegura contra Weber que los problemas entre ellas no son externos, sino internos, tienen su origen no en la irreconocibilidad de sus tramas de intereses, sino en la incompatibilidad de diferentes estructuras (I, 308).

ta válida mientras que no se tome en consideración una forma secularizada de la ética religiosa de la fraternidad capaz de codearse con la ciencia moderna y el arte autónomo, de una ética comunicativa desconectada del fundamento que a no dudarlo tuvo en las religiones de redención⁽⁸¹⁾. Weber no habría visto esta posibilidad.

En todo caso, para el punto de vista weberiano que defiende, la ética de la fraternidad seguiría siendo incompatible con el mundo (no sólo con el mundo moderno), y forzaría a la huida mística del mundo. En ella no cabe encontrar hoy energía éticas. Ni por ella cabe una ulterior racionalización de la religión ni de la teodicea⁽⁸²⁾. Pero no porque se produzca un rechazo desde intereses externos: sino por límites internos de su propia norma para dar cuenta del mundo, por sus límites internos de racionalización. Pues no sólo la esfera de racionalización por excelencia —ciencia, y mundo social entero— sino el mundo de la vida también, con sus categorías implícitas, parte de la evidencia de la carencia de sentido ético del mundo o bien muestra que el mundo realmente es lucha y combate. Es tanto el hecho y la realidad de la economía y del estado como la violencia del mundo sensible lo que desprestigia la ética de la fraternidad. Desde luego ésta queda incólume mientras el mundo sea despreciado. La huida mística del mundo está justificada cuando se supone el nihilismo del mundo. Pero la ciencia y el mundo de la vida potencia la afirmación fenoménica del mundo, y por tanto impone a todas luces contar con sus fenómenos y realidades, una de las cuales es el sujeto violento y depredador de la naturaleza humana. Los desarrollos culturales de la modernidad están recogidos en Habermas con una simplicidad pasmosa de lo que es responsable en buena medida su propia visión de las relaciones entre sociología e historia, su propia noción de lo que es una Historia de la Modernidad⁽⁸³⁾. Si esta se ampliara convenientemente se podría mostrar que la única ética con capacidad de cumplir todos los requisitos de la racionalización y de la moder-

(81) Todo esto es lo que intenta establecer Lessing, Kant y Fichte acerca de la religión dentro de los límites de la mera razón. Esto es: esas otras posibilidades estructurales ya se han registrado en la modernidad y han fracasado en ella. Weber no hace sino tomar registro. Por eso no ve otra cosa que relaciones de tensión entre religión y mundo.

(82) Es posible mostrar que la ética de la responsabilidad tiene también su faceta de racionalización de la teodicea, pero desde luego como racionalización según el modelo pagano y griego de la misma. El pluralismo de los dioses ante los que ser responsable también tiene la contrapartida de la carencia absoluta de dogmatismo y fanatismo respecto de la potencialidad colonizadora de estos valores entre sí.

(83) En cierto sentido, se puede decir que su obra es internamente contradictoria desde el momento en que se sirve, para hacer una teoría de la modernidad y criticar a Weber, de un sociólogo que no tiene una teoría de la modernidad como es Durkheim. Es así como de hecho enhebra dos discursos radicalmente divergentes: uno que vale para lo que de hecho sucedió en Occidente desde el siglo XVI, al presente; otro que tiene en cuenta sociedades mucho más primitivas que pasan a juzgarse como normativas y que encuentran su paragon en fenómenos muy tangenciales de los grandes canales de construcción del mundo moderno. En este orden de cosas, resulta claro que los anabaptistas no triunfan no sólo porque sus principios éticos no tengan posibilidades de institucionalizarse. Claro que pueden hacerlo. La clave reside en que para hacerlo tendrían que contar con ciertas posibilidades estructurales de ordenación del mundo económico y político. Resulta claro que los anabaptistas podrían establecerse como unidades de propietarios agrícolas cooperativos. Pero las fuerzas de las cosas económicas y políticas, así como su violencia, sus niveles evolutivos alcanzados, el desarrollo de las fuerzas productivas, los problemas internos de la economía y de las relaciones de poder, hacen inviable la creación de esos contextos económicos donde fueran posibles tales comunidades. Desde esta perspectiva, sin tener en cuenta la evolución de fuerzas carente de ética —como el poder y la economía—, resulta imposible entender los procesos de racionalización. Si han sido selectivos se debe a que son el resultado de tramas de intereses y de ideas que deben ser descritas en tiempos más concretos, y desde luego sin ningún tipo de estructuras lógicas necesarias y sin prejuicios apriorísticos. Esto es lo que intentó hacer Weber. En todo caso, desde esta perspectiva, difícilmente se puede encontrar potencia ética al anabaptismo, para el que no cabe imaginar qué tendría que suceder en nuestro mundo para que se institucionalizara. No son energías éticas que estén al alcance de la mano. Resulta obvio que Durkheim tiene la función en TAC de dar condiciones de cientificidad al tratamiento de la religión y de las éticas secularizadas en las tramas sociales. Pero

nidad es la ética de la responsabilidad definida por Weber como ética profana y burguesa. Sólo entonces se podrá entender lo que realmente significa la relatividad de los valores, la imposibilidad de una teodicea monoteísta, la sospecha de toda fundamentación racional de los valores, la ruina de la esperanza en éticas de la fraternidad si han de instaurarse — institucionalizarse — en el mundo, incluso cuando son secularizadas y transformadas en ideales políticos, el escepticismo fundamentalista en la moral y la superación moral del nihilismo, y demás conquistas que la modernidad ha seguido realizando hasta nuestros días, sin preocuparse si está de acuerdo o no con Piaget, quien por lo demás tiene una noción peculiar de evolución, que priva de cualidad y diferenciabilidad moral a las experiencias del ser humano posteriores a su madurez intelectual. Como si la adquisición de procesos de identidad moral a nivel ontogenéticos no fuera de mayor alcance que el de la sexta etapa Kohlberg, y no tuvieran que atravesar las duras experiencias morales de la soledad que entenebrecen la madurez y la vejez de la existencia.

10.—*Conclusión.*—Aquí quisiera decir dos cosas. Primero, que la posibilidad de paralelismos reconstructivos de la historia y la experiencia ontogenética puede seguir abierta. Y con ello la posibilidad de definir etapas evolutivas tipificadas. Pero siempre que ambas —sociología histórica y psicología— se confirmen como discursos y ciencias reconstructivas que tienen en su base ámbitos de realidad empírica muy diferentes: la realidad de la historia y la de la persona humana. Sobre esa realidad empírica, la sociología se constituye en la reconstrucción de los retos evolutivos de los sistemas sociales, en los procesos de aprendizaje y en los sistemas de acción de los sujetos sociales. La metodología de la RMH, abandonada de facto en TAC sigue siendo convincente en este sentido. Pero la aplicación de estas tesis impone una conclusión: el paralelismo entre reconstrucción histórica y personal debe ser capaz de responder de manera autónoma e independiente a estas dos preguntas: ¿cómo puede generar potencia ética un hombre que ha experimentado la situación de soledad radical de tal manera que no experimente el más ciego cinismo? ¿Cómo pueden generar energías éticas los grupos que han atravesado las plurales experiencias del nihilismo? Al fin y al cabo no debe dudarse, sin embargo, de una cosa, que la obra de Habermas es el estímulo fundamental de la cultura filosófica viva para hacerse y contestarse esas preguntas.

La segunda cosa que quería decir en esta conclusión es que, para ello, la última serie evolutiva racional, en el sentido de Piaget, no ha de coincidir históricamente con la época ilustrada o con el Apéndice a la Paz Perpetua de Kant. ¿No hay forma de vincular sociología evolutiva e Historia posterior a la Ilustración? Todo el siglo XIX y la experiencia del nihilismo no cabe dentro de la sociología evolutiva de Habermas. ¿Es qué debe despreciarse como una patología? ¿Pero es que no ha aprendido nada el género humano con la experiencia del Nihilismo? Y esta experiencia, ¿acaso no tiene nada que ver con la desconfianza en el logos como constructor de la comunidad? El problema de la relación entre sociología evolutiva y la historia queda aquí abierto de una manera radicalmente nueva. Pues desde la teoría de Habermas no se puede explicar cómo la emergencia de procesos de aprendizaje y de racionalización ilustrados, del tipo de los que él propone, han generado la experiencia del nihilismo. Sin una Teoría del Nihilismo complementaria de esa teoría de la Modernidad y de la Ilustración,

(Viene de la página anterior)
es muy discutible que ese uso sea beneficioso. Para la cuestión sería absolutamente clave describir las relaciones entre Durkheim y Weber. En este sentido hay un punto central: Durkheim todavía procede de la escuela de Economía Nacional Clásica, basada en ideas de cohesión y de «espíritu», que Weber someterá a crítica de la forma más aguda en *Roscher* y *Knies*.

que al fin y al cabo fue su antecedente histórico, no será posible mostrar los retos evolutivos de la moderna sociedad mundial. Al proponer estas categorías, sin duda, ya estamos avisando sobre los pasos que debería dar una sociología evolutiva en su reconstrucción de los procesos históricos. Pero para esta tarea ya no valen los desarrollos sociológicos contrafácticos. Hay que atenerse a una conciencia de lo real, en el sentido weberiano, y a las escasas energías éticas que esa realidad muestra.