

SOBRE LA IMPOTENCIA DE LA LIBERTAD. ACCIÓN Y SENTIDO EN EL JOVEN NIETZSCHE Y EN MAX WEBER

*On the Impotence of Freedom. Action and Meaning
in the Young Nietzsche and in Max Weber*

Natalia Sofía GARCÍA PÉREZ*
Universidad Complutense de Madrid

Resumen

El presente trabajo trata de mostrar, en primer lugar, la similitud de los planteamientos antropológicos implícitos en la *II Intempestiva* nietzscheana y en la metodología weberiana de las ciencias culturales, los cuales se articulan en torno a una determinada comprensión del modo de ser histórico del hombre que tiene en su centro la dimensión de la acción. En segundo lugar, se examinan los diagnósticos de la condición humana moderna desarrollados por ambos autores y la solución que proponen ante la pérdida de libertad del hombre moderno. Se presta especial atención a la solución propuesta por Weber, que se revelará como meramente reproductora de los términos del problema, y frente a la cual se sugerirá la pertinencia de explorar una posibilidad inscrita, aunque no desarrollada, en el propio planteamiento weberiano.

Palabras clave: antropología filosófica, historia, acción, sentido, racionalidad formal, racionalidad valorativa, decisionismo, libertad, proceso de racionalización.

Abstract

This paper aims at demonstrating, in the first place, the similarity between the anthropological approaches implicit in Nietzsche's *Second Untimely Meditation* and in the weberian methodology of cultural sciences, which articulate around a certain

* Licenciada en Filosofía. Premio Extraordinario de Licenciatura de la U.C.M y Tercer Premio Nacional de Fin de Carrera del M.E.C. Doctoranda del Departamento de Filosofía I (Metafísica y Teoría del Conocimiento) de la Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid. Correo electrónico: natalia.s.garcia@hotmail.com. Fecha de recepción del artículo: 2 de enero de 2008. Fecha de aceptación: mayo de 2008.

comprehension of the human historical way of being that has in its centre the dimension of action. In the second place, we examine the diagnosis of modern human condition developed by both authors and the solution they proposed when faced against modern man's loss of freedom. We pay special attention to the solution proposed by Weber, which will reveal itself as merely reproductive of the terms of the problem, and as opposed to which we will suggest the appropriateness of exploring a possibility which is present, albeit not developed, in the weberian approach itself.

Key words: philosophical anthropology, history, action, meaning, formal rationality, substantive rationality, decisionism, freedom, process of rationalization.

La importancia del pensamiento nietzscheano para la obra del sociólogo Max Weber ha sido abundantemente subrayada. Sin embargo, aquí no proponemos realizar un análisis de la influencia de determinados aspectos de la obra de Nietzsche sobre unas u otras cuestiones del pensamiento weberiano. Lejos de ello, hemos elegido una obra nietzscheana de juventud de la que nos servimos de modo heurístico para una determinada aproximación a la obra de Weber. En *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II Intempestiva)* se halla implícita una antropología que comprende la relación entre el individuo y la cultura a partir de una determinada concepción del modo de ser histórico del hombre que subraya la acción creadora de valores y la funcionalidad del conocimiento histórico para la vida. Desde esta antropología, que señala las características de lo auténticamente humano, Nietzsche diagnostica la pérdida de humanidad del hombre moderno y esboza una propuesta de solución. Comenzaremos el apartado I de este trabajo con el análisis de este opúsculo destacando los aspectos que nos interesarán para la subsiguiente comparación con la metodología de las ciencias culturales de Weber y con algunos de los conceptos de su sociología comprensiva, comparación mediante la que trataremos de mostrar la gran similitud de la concepción antropológica que subyace a ambos planteamientos. Posteriormente, en el apartado II, nos ocuparemos del diagnóstico que también Weber, como Nietzsche, realiza de la situación en la que se encuentra el hombre moderno. La propuesta de solución weberiana, sin embargo, se alejará de la nietzscheana, pues, como veremos, no podría haberla aceptado. Sin embargo, al hacerlo, no logrará recomponer las relaciones entre individuo y cultura, acción, sentido y conocimiento, de la antropología implícita en su metodología. Plantaremos la hipótesis de que quizás, para haberlo logrado, debería ha-

ber explotado una posibilidad también implícita en su propio planteamiento, esta vez en su teoría de la racionalización, desde la cual sí habría podido recomponer la concepción de la condición humana de la metodología pero que, por lo demás, también se encontraría alejada de la propuesta nietzscheana. El desarrollo y análisis de estas cuestiones será el objetivo de las páginas que siguen.

1. LA ACCIÓN COMO LA CATEGORÍA FUNDAMENTAL EN LA COMPRENSIÓN DE LA CONDICIÓN HUMANA EN EL JOVEN NIETZSCHE Y EN MAX WEBER

El primer apartado de la *II Intempestiva* se inicia con una reflexión antropológica en la que la diferencia entre el hombre y el animal se cifra en la incapacidad de olvidar del primero frente al estar «atado a la inmediatez de su placer y disgusto, en realidad atado a la estaca del momento presente»¹ del animal. Algo más adelante, en este mismo apartado, Nietzsche señala las dos condiciones que hacen que el hombre sea hombre:

Lo ahistórico y lo histórico son en igual medida necesarios para la salud de un individuo, de un pueblo o de una cultura. [...] La capacidad de poder sentir de manera no histórica es mucho más importante y originaria en la medida que constituye el fundamento sobre el que puede en general desarrollarse y crecer algo justo, sano y grande, algo, en definitiva, auténticamente humano. Lo ahistórico es, pues, semejante a una atmósfera envolvente en la que se desarrolla únicamente vida, pudiendo ésta desaparecer si esta atmósfera se destruye. Es verdad que el hombre sólo llega a ser hombre en tanto que pensando, reflexionando, comparando, separando y sintetizando limita ese elemento ahistórico, y en tanto que forma en el interior de esa envolvente nube un poco de claridad luminosa y resplandeciente, es decir, mediante esa fuerza de utilizar el pasado como instrumento para la vida, transformando lo acontecido en Historia nueva. Pero no es menos cierto que, por medio del exceso histórico, el hombre deja, por el contrario, de serlo. Por eso, sin esa envoltura de lo ahistórico, no habría nunca llegado a ser hombre ni se atrevería a comenzar siquiera a serlo².

Este fragmento expone el modo en que lo ahistórico y lo histórico constituyen las condiciones del ser hombre mediante su limitación recíproca. El

1. Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*, edición, traducción y notas de Germán Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, p. 40. En adelante se citará esta obra por esta edición con las siglas UPV.

2. *Ibid.*, pp. 45-46.

elemento ahistórico³ señala lo que debe recuperarse del pasado para que éste pueda servir a los fines de la vida, pues el conocimiento histórico no ha de serlo de todo lo pasado sino sólo de aquello determinado por la perspectiva en la que se encuentra instalado el individuo (pueblo o cultura). Se trata, por tanto, de un conocimiento perspectivístico recuperado desde el horizonte en el que se encuentra inserto el sujeto cognoscente. Por su parte, el elemento histórico, como ha puesto de manifiesto V. Gerhardt⁴, no se refiere aquí a ninguno de los tres tipos de historia listados por Nietzsche⁵, sino más bien a una recuperación *consciente* del pasado con los métodos de las disciplinas históricas, a los que Nietzsche se refería en la cita anterior mencionando las operaciones de pensar, reflexionar, comparar, separar y sintetizar. Mediante la introducción de este elemento de consciencia lo histórico limita al estado ahistórico en la medida en que procura que el horizonte se aclare a sí mismo en ese pasado al cual se refiere (al formar «en el interior de esa envolvente nube un poco de claridad luminosa y resplandeciente»). Ahora bien, es esencial reparar en que lo ahistórico y lo histórico constituyen conjugados las condiciones del ser hombre justamente en la medida en que lo son de la acción: la limitación recíproca de lo ahistórico y lo histórico se expresa en la *utilización* «del pasado como instrumento para la vida», la cual significa «transformar lo acontecido en Historia nueva», *hacer* de lo acontecido *otra vez historia*⁶. La condición humana queda, de este modo, definida en relación con la acción, de manera que la elucidación de la antropología filosófica subyacente a este opúsculo nietzscheano pasa por la indagación de la razón por la que el hombre, a diferencia del animal, es un ser que actúa. Esta razón se funda a su vez, como mostraremos a continuación, en el modo de ser histórico del hombre.

3. El elemento ahistórico recibe muchos nombres a lo largo de la *Intempestiva*: es el «horizonte» o «atmósfera envolvente», la «ilusión» o «nube protectora y veladora» (*Ibid.*, pp. 44, 46, 96, 99) en la que se desarrolla la vida de un individuo, pueblo o cultura, cuya productividad («la alegría en el actuar») y dimensión de futuro («la confianza en el futuro») dependen de que exista «un límite que separe aquello que es claro y capaz de ser abarcado desde una perspectiva de todo lo que es oscuro y no visiblemente iluminado.» *Ibid.*, p. 45.

4. Volker Gerhardt, «Leben und Geschichte: Menschliches Handeln und historischer Sinn in Nietzsches zweiter “Unzeitgemäßer Betrachtung”», en: *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*, Stuttgart, Reclam, 1988, pp.133-162.

5. Nietzsche expone en los apartados 2 y 3 de la *II Intempestiva* tres tipos o maneras de hacer historia en los que ésta serviría a la vida: «En un triple sentido pertenece la historia al ser vivo [...] A esta trinidad de relaciones corresponden tres maneras de abordar la historia. Así se distinguiría una historia *monumental*, una *anticuaria* y una *crítica*.» UPV, p. 52.

6. El análisis del conocimiento histórico que realiza Nietzsche en la *II Intempestiva* desde el punto de vista de su *utilidad* o *perjuicio* para la vida se desarrolla como una teoría de la relación entre el conocimiento y la acción.

En efecto, la diferencia entre el hombre y el animal, pese a lo que pudiera parecer ateniéndose a la letra del planteamiento antropológico con el que se inicia la *II Intempestiva*, no es meramente la incapacidad para el olvido del hombre, pues, aun en el caso de que éste lograra olvidar, no retornaría a estado alguno de inmediatez asimilable al del animal, ya que el estado ahistórico del hombre no es equivalente al modo no histórico de vida propio del animal. La ahistoricidad del hombre es más bien, por estar históricamente constituida, intrínsecamente histórica, y esta historicidad presente incluso en la ahistoricidad misma es la que da cuenta de la necesidad que el hombre tiene de actuar:

En la medida en que somos el resultado de generaciones anteriores [...] no puede eliminarse que también procedemos de ellas [...] llegamos entonces a una lucha entre la naturaleza heredada y precedente y nuestro conocimiento [...] plantamos entonces una nueva costumbre, un nuevo instinto, una segunda naturaleza, y de ese modo la primera termina por atrofiarse. [...] No deja de existir un consuelo singular en saber efectivamente que esa primera naturaleza alguna vez fue segunda y que cualquier segunda naturaleza triunfante también será algún día primera⁷.

El hombre se crea a sí mismo *a posteriori* con su acción una segunda naturaleza que sustituye a su primera naturaleza ya ella misma históricamente configurada: heredada. Del mismo modo, la naturaleza *a posteriori* que el hombre se crea con su acción entrará a formar parte en la configuración de la primera naturaleza del hombre futuro. Es decir, lo ahistórico mismo está siempre ya históricamente constituido, históricamente mediado, a diferencia de la ahistoricidad del animal, que es puramente inmediata. Son las características de esta naturaleza heredada, que constituye el «horizonte» o «atmósfera envolvente» en la que se encuentra el individuo, pueblo o cultura, las que dan cuenta tanto de la necesidad que el hombre tiene de actuar como de la necesidad que tiene de utilizar el pasado para la acción. Nietzsche insiste en que las concepciones de la historia del hegelianismo y de la filosofía de Hartmann suponen la pérdida de la dimensión de futuro y de la acción en tanto que consideran al presente como siendo ya «perfecto»⁸ en sí mismo por ser resultado aporético de lo anterior, «cúspide y meta del proceso del mundo»⁹. Esta consideración tiene como consecuencia una «adoración divina a lo dado»¹⁰ que cierra toda posibili-

7. *Ibid.*, p. 66-67. El subrayado es mío.

8. *Ibid.*, p.118.

9. *Ibid.*, p.115.

10. *Ibid.*, p.111.

dad para el futuro y para la acción: el presente ya es perfecto como resultado de un proceso homogéneo y lineal que lo configura como un todo armónico. Para poder dar cuenta de la necesidad de la acción la naturaleza heredada no habrá de ser por tanto armónica sino precisamente heterogénea y conflictiva. Asimismo, sólo esta conflictividad de lo ahistórico mismo explica la necesidad de recurrir a la historia, pues en el caso del hegelianismo y de la filosofía de Hartmann ya no sería necesario hacerlo, ya que en la medida en que la historia estuviera inmediata y aproblemáticamente configurando al hombre del presente, lo pasado quedaría ahogado en lo presente mismo en tanto que éste se hubiera generado en aquél como final de un proceso histórico homogéneo y lineal. En este sentido, podría el hombre desear olvidar lo pasado: no recuperaría la inmediatez del animal pero ya estaría instalado en un presente que, por armónico, aseguraría su felicidad. Sin embargo, en el modo de comprensión nietzscheano del presente, al hombre no le cabe olvidar porque el pasado está incorporado en sus mismas condiciones de existencia, pero de tal modo que éstas condiciones encierran, *en tanto que presente*, la dimensión de historicidad del hombre, al tratarse de un presente conflictivo, disarmónico, que obliga a la re-configuración y re-construcción de uno mismo, a la armonización, a la *organización del caos*, la cual abre la dimensión de futuro y *exige* la acción¹¹. Los modos de hacer historia propuestos por Nietzsche definen en su conjunto esta estructura disarmónica del horizonte. En efecto, la historia anticuaria señala el lugar de procedencia, la configuración histórica del horizonte¹², por su parte la historia crítica es la que percibe la conflictividad del presente y tiene la «fuerza de destruir y liberarse del pasado»¹³ y, finalmente, la historia monumental pone de relieve la dimensión de la acción, pues es la historia que pertenece al individuo que busca en ella modelos para crear «lo grande»¹⁴. Este concepto de lo grande se halla

11. Los griegos tuvieron necesidad de actuar y crearse una unidad porque su horizonte vital no era homogéneo. Si ellos hubieran sido un resultado aproblemático de un proceso histórico homogéneo y lineal no habrían tenido necesidad de darse unidad *a posteriori*: «Su cultura fue más bien durante mucho tiempo un caos de formas extranjeras, semíticas, babilónicas, lidias, egipcias; y su religión, una verdadera lucha de dioses de todo Oriente. [...] Pese a ello, la cultura helénica no se convirtió en un mero agregado de cosas dispersas, gracias, principalmente, a la máxima apolínea. Los griegos aprendieron poco a poco a *organizar el caos*, de modo que, reflexionando sobre sus auténticas necesidades y sobre sí mismos, de acuerdo con la doctrina delfica, dejaron que sus necesidades aparentes se extinguieran.» *Ibid.*, pp.138-139.

12. *Ibid.*, pp. 60-64.

13. *Ibid.*, p. 65.

14. *Ibid.*, pp. 52-55.

en relación con el carácter artístico de la acción histórica. Así, son muchas las maneras de crear nuevos sentidos organizando el caos a partir del propio horizonte y estos sentidos no se deducen meramente del pasado (como sí ocurriría en el caso de las filosofías de la historia teleológicas hasta que se alcanzara el final del proceso) sino que precisamente se crean frente a él, si bien, como sabemos, teniéndolo en cuenta para conocer las propias condiciones de las que se parte. La única característica que Nietzsche sí exige de este sentido es la que se desprende de la misma idea de la necesidad de organizar el caos desde un horizonte disarmónico, esto es: establecer o reestablecer una cultura *unitaria*¹⁵. En cualquier caso nos interesa señalar aquí que, para Nietzsche, sólo «los individuos más excepcionales», los «genios» o «grandes hombres», son los capaces de dar sentido y de hacer la historia¹⁶.

Reparemos ahora en la implicación que las relaciones que la *II Intempestiva* ha establecido entre el conocimiento, el sentido y la acción tienen para la noción de la relación entre el sujeto y el objeto. La acción es simultáneamente la creación de una segunda naturaleza y la creación de una nueva cultura. En efecto, Nietzsche defiende un concepto de cultura según el modelo griego como «una nueva y mejorada *physis*»¹⁷. Crearse a uno mismo, darse sentido, es imponerlo en el mundo configurando la cultura; por tanto, la creación de nuevos sentidos, la segunda naturaleza que el hombre se da *a posteriori*, de ninguna manera puede implicar únicamente al sujeto. De este modo, el sujeto es un sujeto *dador de sentido* en la medida en que es un sujeto *actuante*. Asimismo, el sujeto es también un sujeto *cognoscente* en tanto que actuante, pues la perspectiva desde la que el sujeto conoce es la de ese presente intrínsecamente histórico que obliga a la acción: el pasado se recupera en función del futuro. Por ello la «utilidad» de la historia para la vida es su utilidad para la acción creadora de cultura. Así pues, conocimiento, sentido y acción en la *II Intempestiva* significan una interdependencia o conjugación entre el sujeto y el objeto. La «enfermedad histórica» de la que se encuentra aquejado el hombre moder-

15. «La cultura de un pueblo [...] ya ha sido definida alguna vez del modo que aquí vengo exponiendo con algún derecho como unidad del estilo artístico en todas las expresiones vitales de un pueblo. Esta definición no debe malentenderse como si se tratase de un contraste entre barbarie y estilo *bello*. El pueblo denominado «culto» debe ser en cualquier tipo de realidad una unidad viviente y no disociarse miserablemente entre un interior y un exterior, un contenido y una forma.» *Ibid.*, p. 71. El subrayado es mío.

16. *Ibid.*, pp. 93, 121 y 125.

17. *Ibid.*, p. 139.

no invierte justamente estas relaciones¹⁸. Se pierde la perspectiva, el horizonte desde el que recuperar el pasado, a consecuencia de querer conocer todo lo que alguna vez fue de una manera pretendidamente objetiva, anteponiendo el conocimiento a la acción. De ese modo, ese conocimiento así recuperado no impulsa a acción alguna y se queda replegado en el sujeto¹⁹. Es decir, la pérdida de la funcionalidad del conocimiento para la acción por la búsqueda de una supuesta objetividad supone la creación de un sujeto meramente contemplativo y estéril incapaz de transformar el objeto, de crear una auténtica cultura.

A continuación trataremos de mostrar cómo en las reflexiones weberianas sobre el método de las ciencias culturales que atañen a los conceptos de «referencia a valores» (*Wertbeziehung*) y «desvinculación valorativa» o «axiológica» (*Wertfreiheit*) las relaciones que se establecen entre el conocimiento histórico y la acción son afines a las presentes en la *II Intempestiva* nietzscheana, así como también lo es la comprensión del modo de ser histórico del hombre que subraya la primacía del individuo como dador de sentido frente a toda suposición de un sentido suprahistórico que postule un fin de la historia y tenga como consecuencia la acomodación a lo dado. Puesto que la estructura de relaciones entre la acción, el conocimiento histórico y el sentido se nos revelará como siendo la misma en Weber que en Nietzsche veremos cómo en la sociología comprensiva weberiana se dará igualmente una conjugación entre el sujeto y el objeto.

En «La “objetividad” cognoscitiva de la ciencia social y de la política social»²⁰ Weber establece la «referencia a valores» como precepto metodológico irrenunciable en el ámbito del estudio de la realidad cultural para que quepa hablar en ella de objetividad. Ante la infinitud intensiva y extensiva de la realidad se hace preciso recortar una parte de ella para poder

18. «La *Segunda intempestiva* (1874) descubre lo que hay de peligroso, de corrosivo y envenenador de la vida, en nuestro modo de hacer ciencia: —la vida, *enferma* de este engranaje y este mecanismo deshumanizados, enferma de la *impersonalidad* del trabajador, de la falsa economía de la «división del trabajo». Se pierde la finalidad, esto es, la cultura; el medio, el cultivo moderno de la ciencia, *barbariza...*» Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2005, p. 83. El subrayado es mío.

19. «Del amontonado caos del que aprende no resulta ninguna acción hacia el exterior.» UPV, p. 78.

20. Max Weber, «La “objetividad” cognoscitiva de la ciencia social y de la política social», en: *Ensayos sobre metodología sociológica*, traducción de J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1993, pp. 39-101. (En adelante *Objetividad*).

disponer del objeto de la investigación²¹. En las ciencias culturales esta parte se obtiene a partir de determinados puntos de vista desde los que se realiza la selección del objeto:

Ningún análisis científico «objetivo» de la vida cultural o —lo que quizás es algo más restringido, pero con seguridad no significa en esencia otra cosa para nuestros fines— de los «fenómenos sociales» es *independiente* de puntos de vista especiales y «unilaterales», de acuerdo con lo cuales estos —expresa o tácitamente, de manera consciente o inconsciente— son seleccionados, analizados y organizados como objeto de investigación²².

Hemos visto que Nietzsche rechazaba la posibilidad de que el conocimiento histórico lo fuera de todo lo pasado y exigía que la historia se recuperara de manera perspectivística desde el horizonte en el que se hallaba inserto el individuo, pueblo o cultura. De igual manera, en el caso de Weber, esos «puntos de vista especiales y unilaterales» desde los que se selecciona el objeto son las ideas de valor de la cultura en la que se encuentra inserto el investigador, porque ellas son las que resultan interesantes por significativas para esa cultura²³. Asimismo, la relación que las ciencias culturales van a poder mantener con las tomas de postura prácticas es la misma que la establecida por Nietzsche entre el conocimiento histórico y la acción. Vimos que el elemento histórico limitaba al elemento ahistórico en la medida en que introducía en él un elemento de consciencia en virtud del cual el hombre que actuaba podía hacerse consciente de su circunstancia y su lugar de procedencia, pero que en modo alguno le daba las claves para la acción ni la orientación para el futuro, para lo que debía ser hecho, lo cual precisaba más bien de la dimensión artística dadora de sentido de los «grandes hombres». Y ello porque, para Nietzsche como para Weber, del

21. «Cualquier conocimiento conceptual de la realidad infinita por la mente humana finita descansa en el supuesto tácito de que solo una *parte* finita de esta realidad constituye el objeto de investigación científica, parte que debe ser la única “esencial” en el sentido de que “merece ser conocida”». *Ibid.*, p. 62.

22. *Ibid.*, p. 61.

23. «Lo único que introduce orden en este caos [el caos de la multitud infinita de fenómenos] es la circunstancia de que, en cada caso, solo una *parte* de la realidad individual reviste para nosotros interés y *significación*, porque únicamente ella muestra relación con las *ideas de valor culturales* con las cuales abordamos la realidad.» *Ibid.*, pp. 67-68. El encorchetado es mío. Si puede seguir hablándose de objetividad por más que el punto de vista revista subjetividad es porque los resultados son enteramente objetivos y aceptables por cualquiera como válidos *desde la referencia* a los valores desde los que se realiza la selección del objeto. Lo que varía es, según Weber, no su validez, sino el grado en que pueden resultar interesantes a diversas personas. *Ibid.*, p. 73.

ser no se deduce el deber ser. El modo en que las ciencias culturales sirven a la toma de postura práctica, a la acción, es en Weber exactamente el mismo: una toma de conciencia:

Ustedes preguntarán, por último: «Si todo esto es así, ¿qué es lo que de realmente positivo aporta la ciencia para la «vida» práctica y personal?» [...] Por de pronto, la ciencia proporciona conocimiento sobre la técnica que, mediante la previsión, sirve para dominar la vida, tanto las cosas externas como la propia conducta de los hombres. [...] En segundo lugar [...] la ciencia proporciona métodos para pensar, instrumentos y disciplina para hacerlo. [...] Aún podemos mostrar un tercer resultado importante de la misma, *la claridad* [...] Podemos obligar al individuo a que, *por sí mismo, se dé cuenta del sentido último de las propias acciones*. O si no obligarlo, al menos podemos ayudarle a esa toma de conciencia²⁴.

Conocimiento y acción se relacionan en Weber, como en Nietzsche, únicamente de este modo. Lo que no puede producirse de ninguna manera es la derivación de la acción del conocimiento. Weber muestra cómo la intelectualización y desencantamiento del mundo fruto de la racionalización de las religiones ha tenido como consecuencia la pérdida del sentido unitario del mundo y de la orientación práctica conforme a ese sentido que esas mismas religiones ofrecían. El conocimiento del acontecer del mundo ya no va a descubrir su sentido ni a dar, consiguientemente, las claves para la acción. Toda acción humana ha de estar dotada de un sentido para ser tal:

Pero «acción» (incluidos el omitir y el admitir deliberados) significa siempre para nosotros un comportamiento comprensible en relación con «objetos», esto es, un comportamiento especificado por un *sentido (subjetivo)* «poseído» o «mentado»²⁵.

Acción y sentido, por tanto, se implican mutuamente, pues, como establece la definición anterior, sólo cabe hablar de acción cuando ésta es «un comportamiento especificado por un sentido» y, por otro lado, dado que el sentido ya no va a venir dado por el conocimiento del mundo, sólo puede ser el sentido dado por el sujeto a su acción. El imperativo webe-

-
24. Max Weber, *La ciencia como vocación*, en: *El político y el científico*, introducción de R. Aron, traducción de F. Rubio Llorente, Madrid, Alianza, 2005, pp. 222-225. Ver también: *Objetividad*, pp. 42-44 y Max Weber, «El sentido de la “neutralidad valorativa” de las ciencias sociológicas y económicas», en: *Ensayos sobre metodología sociológica*, traducción de J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1993, pp. 240-242. (En adelante *Neutralidad*).
25. Max Weber, «Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva», en: *Ensayos sobre metodología sociológica*, traducción de J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1993, p. 177.

riano de la «desvinculación axiológica» de la ciencia exige que ésta se abstenga de formular juicios de valor. Y. Ruano ha incidido en el hecho de que este imperativo se opone a que los valores que en las ciencias culturales se toman como referencia para realizar la selección del objeto de investigación, esto es, los valores culturales del presente, sirvan para formular juicios de valor y, de esa manera, eternicen lo dado:

Ahora bien, el difícil juego entre objetividad y subjetividad desemboca en que la máxima weberiana de la «desvinculación axiológica» de la ciencia, haga acto de presencia como un correctivo fundamental para que la racionalidad científica no se arrogue la misión de ser *la* fuente de validación de las «creencias» en las que enraíza. Weber parece así ligar conocimiento y valores en un momento, y desligarlos, en otro²⁶.

Se trata, por tanto, de que la objetividad no se convierta en imperativo imponiendo las formas de validar el sentido del presente a la acción de los individuos. Este precepto metodológico contra la eternización de lo dado es equivalente a la crítica nietzscheana a la adoración a lo dado y cierre del proceso histórico que conllevaban el hegelianismo y la filosofía de Hartmann. El sentido suprahistórico postulado por esas filosofías de la historia teleológicas suponía la pérdida de la acción dadora de sentido del individuo, quien era para Nietzsche el auténtico agente de la historia. Para Weber el individuo dador de sentido a través de su acción es *también* un componente esencial del proceso histórico frente a cualquier filosofía de la historia que unilateralmente atribuya el motor del desarrollo histórico a causas ajenas a la acción con sentido de los individuos²⁷. Ahora bien, como veremos a continuación, lo que en Nietzsche aparecía como carácter artístico de dotación de sentido se manifiesta en Weber, dada la incapacidad de fundamentación cognoscitiva de las tomas de postura prácticas, como decisionismo en la elección de los valores.

Hemos visto que toda acción humana debe estar guiada por un determinado sentido. Weber distingue entre la «acción racional con arreglo a fines» (*Zweckrationales Handeln*) y la «acción racional con arreglo a valores» (*Wertrationales Handeln*). En el primer caso el sentido de la acción

26. Yolanda Ruano de la Fuente, *La libertad como destino. El sujeto moderno en Max Weber*, introducción de J. M. González García, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, p. 162.

27. Su interpretación *idealista* del nacimiento del capitalismo moderno llevada a cabo en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, si bien explícitamente reconocida como unilateral y parcial (pues el proceso histórico no depende *únicamente* de las *ideas* de los individuos), sólo es comprensible sobre la base de esta concepción antropológica.

viene dado por la realización del fin propuesto, mientras que en el segundo el sentido puede ser la misma realización de la acción, en tanto que cumplimiento de un determinado mandato que el agente considera como un valor absoluto o, del mismo modo que en la «acción racional con arreglo a fines», la realización del fin propuesto. Lo que varía en uno y otro caso es el modo en que se produce la elección del fin: en el caso de la «acción racional con arreglo a fines» se establecen criterios formales para la elección tanto de los medios (racionalidad instrumental de los medios) como de los fines (racionalidad en la elección de un fin medida por las condiciones de contorno y los medios de que se dispone); por el contrario, en el caso de la «acción racional con arreglo a valores» los fines se eligen en función de determinados valores que el agente considera como bienes en sí o valores absolutos. La racionalidad de la «acción racional con arreglo a fines» o «racionalidad formal» de la acción es objetivamente comprobable a partir del principio de eficacia técnica en virtud del saber empírico acumulado y de la racionalidad científico-cognitiva. Frente a ello, no hay modo de justificar racionalmente la elección de un valor concreto como fin o como mandato por el que regir las acciones, de manera que el grado de racionalidad de una «acción racional con arreglo a valores» o «racionalidad material» de la acción sólo puede establecerse en función de sus propiedades formales, esto es: dado el valor, se considera si ese valor permite un estilo de vida unitario. Lo que la razón no puede determinar es la validez de los valores: «*No obstante, enjuiciar la validez de tales valores es asunto de la fe*»²⁸. Nos parece que la «acción racional con arreglo a fines» podría considerarse según lo expuesto un tipo muy específico de la «acción racional con arreglo a valores» en la que los fines se eligen conforme al valor último de la eficacia técnica. La elección de este valor está igualmente injustificada: lo único que en la «acción racional con arreglo a fines» es objetivamente comprobable es el fin concreto que por medio de ella se quiere realizar y los medios que para su realización se ponen en juego, pero no el valor último en virtud del cual el agente resuelve elegir fines con arreglo a las condiciones de contorno y a los medios de que dispone en función de criterios de eficacia técnica. Volveremos sobre esta cuestión en el próximo apartado.

Hasta aquí hemos mostrado cómo la estructura general de relaciones entre conocimiento histórico, sentido y acción es la misma en Nietzsche que en Weber. Nos resta evidenciar el modo en que esta estructura, tam-

28. *Objetividad*, p. 44.

bién en el caso de Weber, implica una conjugación entre el sujeto y el objeto o, más concretamente, entre el individuo y la realidad cultural. De igual manera que no hay un sentido suprahistórico que guíe la historia al margen de la acción individual, tampoco la cultura es independiente del individuo o externa a él, por lo que el modo de aproximación al estudio de la cultura no puede ser el del análisis de ésta como si de una forma objetiva y cristalizada se tratara. Por ello la sociología weberiana buscará la comprensión (*Verstehen*) de la acción con sentido del individuo y no un estudio de la realidad cultural objetiva que prescindiera del sujeto. Ahora bien, la sociología es la «ciencia que quiere comprender la acción social»²⁹, de manera que no puede limitarse al estudio de la acción con sentido de los individuos aislados sin considerarlos en sus relaciones recíprocas. En el caso de la acción social, el sentido que el individuo asocia a su acción está referido al comportamiento de los otros y es comprensible a partir de éste. Así, el individualismo metodológico permanece siendo la base sobre la que se estudian los conceptos colectivos, de manera que Weber evita una concepción sustancialista de los mismos³⁰. Dado que sólo los individuos son sujetos de acciones provistas de sentido, la sociología comprensiva considera las instituciones sociales como «procesos y relaciones de acciones específicas de personas *individuales*»³¹. Con los conceptos colectivos la sociología comprensiva se refiere únicamente a la realización o posibilidad de realización de una acción social por parte de varios individuos. Estos conceptos son las *ideas* por las que los hombres guían sus acciones y es a partir de dichas ideas como puede lograrse la comprensión de esas acciones. Así pues, las instituciones sociales, lejos de ser algo sustancializado y situado frente al sujeto (algo objetivado, por tanto) sólo existen para la sociología a través de las acciones de los individuos particulares cuyo sentido está referido a las relaciones de reciprocidad sobre las que se sustentan dichas instituciones. Sin embargo, tampoco esas instituciones se reducen estrictamente a los individuos concretos. Así, en cierto sentido, son supraindividuales, pues se mantienen en el tiempo con la renovación de los individuos que entran a formar parte en ellas y, además, se sostienen sobre ideas, que si bien existen en las mentes de los hombres también tienen una existencia «exterior» aunque sólo sea porque existen en las mentes de otros hombres y se hallan recogidas (aunque no siempre) en estatutos u ordenamientos.

29. Max Weber, *Conceptos sociológicos fundamentales*, edición y traducción de Joaquín Abellán, Madrid, Alianza, 2006, p. 69.

30. *Ibid.*, p. 106.

31. *Ibid.*, p. 85.

Esas ideas tienen que ver con la validez que los individuos otorgan a las oportunidades de acción en el contexto de cada relación social:

Los partícipes en una acción, y más concretamente en una acción social y más concretamente aún en una relación social, pueden guiar su acción por la *idea* de que existe un *orden legítimo*. Llamamos «legitimidad» (*Geltung*) de un orden a la probabilidad de que realmente ocurra que los partícipes en una acción social se guíen por esa idea³².

Esta legitimidad no es normativa sino empírica, pero ello no obsta para que, en la base del orden, exista efectivamente una legitimidad, cuando menos, con pretensiones normativas. Por otro lado, las ideas que alientan la validez empírica de los órdenes han sido creadas por individuos. Weber resalta las figuras carismáticas con capacidad de crear sentido y de agrupar en torno a ellas seguidores, como ocurría también en el caso de Nietzsche con los «genios» o «grandes hombres» que hacen la historia. Así pues, esas ideas son creadas por los individuos, las acciones de los individuos están condicionadas por ellas y, a su vez, esas ideas, de las que depende la existencia del orden, sólo subsisten a través de las acciones de los individuos efectivamente guiadas por ellas. Se trata de una conjugación entre el individuo y la cultura en la que el individuo es tanto el creador como el sustentador de esa cultura que nunca queda sustancializada y objetivada, puesta al margen, «en frente» del sujeto.

En el próximo apartado veremos cómo el proceso de racionalización social como formalización de la razón va a suponer para el hombre moderno el quebrantamiento de las relaciones entre acción, sentido y conocimiento que definían en la *II Intempestiva* nietzscheana y en la metodología weberiana el modo de ser histórico del hombre. Correlativamente, la conjugación entre el individuo y la cultura que hemos defendido como característica de la antropología filosófica implícita tanto en uno y otro planteamiento dará paso al dualismo entre ambos términos. El propio Weber será consciente de esta situación, que diagnosticará como una pérdida de libertad. Sin embargo, su propuesta de solución, cifrada en su imperativo ético de «ser personalidad», se revelará como claramente insuficiente y, en el fondo, meramente reproductora de los términos del problema, y ello frente a las que habrían sido, como demuestra Habermas, las posibilidades inscritas en su propio planteamiento.

32. *Ibid.*, p. 114.

2. SOBRE LA IMPOTENCIA DE LA LIBERTAD DEL HOMBRE MODERNO: EL IMPERATIVO WEBERIANO DE «SER PERSONALIDAD» VS LA ESFERA DE VALOR PRÁCTICO-MORAL

Con el capitalismo se produce una expansión de la racionalidad formal de la acción, de la que nos hemos ocupado más arriba, a todos los órdenes de la vida. Hallándose todos los contextos de acción formalizados, el fin último que impera para todos ellos es el de la eficacia técnica, el cual se yergue, de esta manera, en fin absoluto, en algo, en última instancia, equiparable al bien supremo de la metafísica escolar. Supuesto este fin o valor absoluto, las decisiones que tomen los individuos serán fines subordinados a él, de tal manera que lo que no habrá en ningún caso es elección del valor último conforme al que regir las propias acciones, con lo que al individuo se le habrá hurtado su racionalidad valorativa, lo que evidencia una pérdida de libertad. Habrá únicamente un mínimo margen de elección relativo a la pieza que el individuo elija ser de la enorme maquinaria capitalista, elección que estará a su vez sujeta a principios de eficacia técnica (cuáles son las condiciones de mi entorno y de qué medios dispongo), pero, más allá de este margen, las posturas prácticas podrán establecerse a partir de una racionalidad estrictamente cognoscitiva, pues, como hemos visto, la racionalidad formal de la acción es objetivamente comprobable desde el saber empírico acumulado y la racionalidad científico-técnica. Esto es, como salta a la vista, justamente lo opuesto a la exigencia weberiana de la *Wertfreiheit* de la que nos hemos ocupado en el primer apartado de este trabajo. Se produce de este modo la reducción de lo individual a lo estructural y el fin absoluto de la eficacia técnica se alza como un nuevo monoteísmo, una nueva forma de servidumbre. En la *II Intempestiva* son otros los términos del problema, pero la situación a la que se enfrenta el hombre moderno es también la de una tecnificación de la vida y una pérdida del carácter dador de sentido y creador de cultura de la acción. Al igual que Weber, Nietzsche diagnostica al hombre moderno como un especialista que es una pieza más de la maquinaria capitalista. Sin embargo, seguirá exigiendo el reestablecimiento de las relaciones entre conocimiento, acción y sentido propias del ser humano «auténticamente humano» y propondrá para ello la figura del gran hombre, del genio o de la personalidad fuerte. La figura carismática weberiana, equivalente al gran hombre nietzscheano, habría sido también para Weber el único freno posible ante la expansión de la racionalidad formal si no hubiera tenido que negarse a sí mismo esta salida ante la necesidad de seguidores que implica, los cuales ya no se darían a sí mismos el sentido de sus acciones. Frente a la salida carismática, la propuesta weberiana

ante el proceso de formalización de la razón se cifra en su ideal ético de «ser personalidad». Sin embargo, como trataremos de mostrar, esta propuesta sólo reproduce los términos del problema, esto es, el quebrantamiento de las relaciones entre el sentido, la acción y el conocimiento implícitas en la metodología, quebrantamiento que da paso a una acción deducida cognoscitivamente de un fin último impuesto al individuo el cual fin es a su vez el (sin-) sentido de dicha acción.

El imperativo de la «desvinculación axiológica» de la ciencia establece la imposibilidad de hacer una defensa científica de las posturas prácticas. Sin embargo, en su misma limitación, la racionalidad científica no puede negar la racionalidad práctica, con lo que queda abierto un espacio para ella. Pero este espacio así abierto todavía no garantiza de por sí ni la posibilidad real ni la existencia fáctica de una racionalidad práctica autónoma. El imperativo de la *Wertfreiheit* se alza contra la pretensión de recubrir con la dignidad de lo ético los valores culturales vigentes eternizándolos de ese modo. Weber insiste en la diferencia entre imperativos éticos y valores culturales: ni los valores culturales del presente pueden erigirse en imperativos éticos ni estos pueden determinar cuáles hayan de ser los valores culturales³³. En efecto:

Pretender deducir de los imperativos éticos, que el sujeto asume como ideales de actuación, *una decisión material de conducta* es tan estéril «como pretender deducir de enunciados lógicos estados de cosas químicas materiales»³⁴.

El espacio vacío dejado por la racionalidad científica autolimitada va a quedar ocupado en Weber por una ética de carácter formal de cuyo imperativo no podrán deducirse decisiones materiales de conducta. Pero la cuestión es que este imperativo va a ser, además, impotente para crear una *efectiva* conducta material regida por valores y no atendida exclusivamente a la racionalidad formal conforme al único fin de la eficacia técnica, con lo que no podrá asegurar la *existencia* misma de la libertad, del mismo modo que no habría enunciados lógicos si no existieran cosas materiales, a no ser que se postulara, claro está, un transmundo metafísico.

El imperativo ético de «ser personalidad» exige al individuo que se haga consciente de que el sentido no puede venirle dado y de que es él quien ha

33. Cf. *Neutralidad*, pp. 234-239 y *Objetividad*, p. 41.

34. Yolanda Ruano de la Fuente, *op. cit.*, p. 204. La autora señala que el entrecomillado es un fragmento del *Nachlass* de Max Weber, citado por Eduard Baumgarten en *Max Weber: Werk und Person*, Tubinga, J. C. B. Mohr, 1969, p. 400.

de crearlo. Se vincula, por tanto, con la noción de racionalidad valorativa, y su grado de cumplimiento se mide con los mismos criterios con los que se medía el grado de racionalidad de ésta: la unidad. La única exigencia que se hace al contenido es la de la ausencia de contradicción, una condición estrictamente formal. D. Henrich ha argumentado en su obra *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers* que esta exigencia derivaría de la evidencia de que el ser humano es un ser racional, donde por racional se entiende un ser con capacidad de crear el sentido consciente de sus acciones en relación con valores o significaciones últimos al margen de la vivencia (*Erleben*) que compartiría con el resto de los animales:

La ética de Max Weber se asemeja a la kantiana en que también ella quiere ofrecer una teoría de la evidencia. Todos los postulados de Weber son únicamente comprensibles como llamamiento a la evidencia de lo exigido para el ser racional³⁵.

El imperativo weberiano se asemeja al kantiano en que la atención al imperativo se funda en la pura evidencia que debe suponer para el hombre como ser racional y en que una vez obedecido sobre la base de esa evidencia tiene un carácter estrictamente lógico-formal. Pero Henrich va todavía más lejos en su interpretación del imperativo ético weberiano: para el hombre plenamente consciente, en la elección del valor conforme al que orientar su vida, el valor mismo no puede en el fondo ser el objetivo último, sino que lo que auténticamente es el objetivo es la realización de la razón en la personalidad, realización consistente en decidirse a elegir conscientemente una vida unitaria al margen del *Erleben*, sólo que, para ello, *no le va a quedar más remedio* (esta expresión la podría muy bien haber utilizado Henrich) que elegir un contenido *determinado*³⁶. Por otro lado, no hay que olvidar que este imperativo se impone a la conciencia individual y que el individuo debe elegir el valor que rijan su conducta conforme a su razón *subjetiva*. La pregunta que planteamos es la de cuál es la potencialidad de este imperativo ante el proceso arriba mentado de formalización de la razón. Esta ética individualista y formal aboca al individuo a dos posibilidades que no son sino las dos caras de una misma moneda:

- a) Por un lado, ante la formalización de la razón, si el individuo tiene que mantener una unidad de sentido conforme a un determinado valor, sólo podrá rendirse al de la eficacia técnica, pues no se encuentran ór-

35. Dieter Henrich, *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1952, p. 116. Traducción propia.

36. *Ibid.*, p. 129.

denes de la vida regidos por otros valores y no va a poder elegir crear, como individuo, otro valor por el que regir su acción en la medida en la que un individuo solo difícilmente va a poder crear órdenes de la vida regidos por un determinado valor frente al único necesario del capitalismo. (Se enfrentará, en última instancia y llevándolo al límite, a la alternativa —siempre cabe elegir— de rendirse al fin último de la eficacia técnica o sucumbir). Pero en tal caso, como ya sabemos, no será libre, pues el fin subordinado a esa eficacia técnica que el individuo elija (su profesión, su labor, la pieza que elija ser de la enorme maquinaria) se deduce del fin último, impuesto, de la eficacia técnica.

- b) Por otro lado, si el individuo se aferra a su capacidad y necesidad de otorgar un sentido propio a su acción, la única alternativa que le quedará tras la formalización de la razón será la de recubrir *a posteriori* su acción, que discurre de manera formalizada, de un sentido por él supuesto (convertir la profesión, pero una profesión inevitablemente cortada con el patrón capitalista, en vocación). Pero en tal caso, como es obvio, el sentido estará meramente replegado en el sujeto y disociado de la acción, mientras que lo específico del ser humano, según hemos visto, es la conjugación entre sentido y acción de tal manera que sea el sentido el que guíe a la acción y no la acción la que quede *a posteriori* recubierta de sentido.

Así pues, el imperativo de «ser personalidad», por su carácter individualista y formal, se muestra impotente ante el proceso de formalización de la razón³⁷. Sin embargo, y frente a esta propuesta ética explícitamente desarrollada por Weber, puede encontrarse en su propio pensamiento, esta vez en su planteamiento del proceso de racionalización, una propuesta para el hombre moderno que, de ser factible, sí permitiría mantener la conjugación implícita en la metodología entre el sentido y la acción o entre el individuo y la cultura. Esta propuesta se sigue de la interpretación de la teoría de la racionalización weberiana desarrollada por Habermas en su *Teoría de la Acción Comunicativa*³⁸. Trataremos a continuación los aspectos más relevantes de esta interpretación para el tema que nos ocupa.

37. Siguiendo la interpretación de Henrich cabría tratar de inferir que el capitalismo es, en realidad, la mismísima realización de la personalidad, en la medida en que la conducta de todos y cada uno de los individuos discurre de manera unitaria conforme al fin de la eficacia técnica. Lo único por lo que no puede extraerse esta conclusión es porque sigue firme que ese fin no ha sido elegido consciente y libremente por el individuo.

38. Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1987. Sobre todo: «II. La teoría de la racionalización de Max Weber», pp. 197-350.

Siguiendo la división trazada por Parsons, Habermas agrupa los fenómenos del racionalismo occidental, listados en la *Vorbemerkung*³⁹, del siguiente modo: a) como modernización de la sociedad o racionalización social, donde se ocupa de la empresa capitalista y del Estado moderno, b) como racionalización cultural, de la que surgen las estructuras de conciencia modernas de la ciencia y la técnica, el arte autónomo y el derecho y la moral, que constituyen tres esferas de valor independientes cada una atendida a su propia lógica y, finalmente, c) como racionalización del sistema de la personalidad en tanto que constitución de un modo metódico de vida. Los fenómenos de racionalización que Weber pretendería explicar serían los pertenecientes al plano de la sociedad y esta explicación se lograría poniéndolos bajo las categorías de la racionalización motivacional y cultural. Sin embargo, frente a la ciencia y el arte, sólo el derecho y la moral, junto con la racionalización del modo de vida, son para Weber los centrales en la explicación de la racionalización social. En sus estudios sobre la ética económica de las religiones universales Weber se ocupa del proceso de racionalización religiosa e intelectualización-desencantamiento de las imágenes del mundo que tiene como consecuencia el surgimiento de las estructuras de conciencia modernas (las esferas de valor), esto es, de la racionalización cultural. Por otro lado, en sus estudios sobre el nacimiento y el desarrollo de la economía capitalista y del Estado moderno trata de cómo estas estructuras de conciencia, pertenecientes a la racionalización cultural, se transforman en racionalización social, esto es, se institucionalizan. Habermas señala que el proceso de intelectualización sólo pudo lograr eficacia práctica en la medida en que los valores o ideas que se fueran desarrollando llegaran a ponerse a la base de los órdenes legítimos:

La racionalización de la cultura sólo se torna empíricamente eficaz cuando se convierte en racionalización de las orientaciones de acción y de los órdenes de la vida social⁴⁰.

Las *ideas* sólo pueden lograr eficacia práctica en la medida en que otorguen legitimidad a las pretensiones de satisfacción de los *intereses*. Al tratar de los órdenes legítimos hemos distinguido entre una validez empírica, relacionada con la probabilidad de que las acciones de los individuos se guíaran

39. «Prefacio» (*Vorbemerkung*) a los *Ensayos sobre sociología de la religión*, en: Max Weber, *Sociología de la religión*, edición y traducción de Enrique Gavilán, Madrid, Istmo, 1997, pp. 313-328.

40. Jürgen Habermas, *op. cit.*, p. 251.

efectivamente por las ideas legitimadoras del orden, y una validez normativa, que se encontraría en la base de los órdenes y sería la desarrollada por los intelectuales. Para que la racionalización de la cultura se torne empíricamente eficaz la validez normativa se ha de transformar, por tanto, en validez empírica de los órdenes. Lo que en este punto interesa ante todo señalar a Habermas es que esta validez empírica o social también depende de la ideal:

La estabilidad de los órdenes legítimos está sujeta *también* a limitaciones estructurales resultantes del potencial legitimador que poseen las ideas y las imágenes del mundo disponible. Este potencial cambia, así con las condiciones fácticas (externas) de credibilidad como con las condiciones racionales (internas) de validez. Pues bien, el grado en que la facticidad del reconocimiento de las pretensiones de validez depende de las condiciones internas que convierten algo en digno de ser reconocido (es decir, de las condiciones internas de validez) es también el grado en que tiene eficacia empírica la racionalización de las imágenes del mundo, racionalización que se cumple conforme a una lógica interna regida por criterios de validez. Esta racionalización es empíricamente eficaz en el sentido de «un puesto de agujas que marca las vías» por las que los intereses se conjugan con ideas para dar un orden legítimo⁴¹.

Ahora bien, según Habermas, Weber no agota las posibilidades de este planteamiento articulado en «ideas» e «intereses». Este planteamiento en dos niveles permite una doble lectura del proceso de racionalización desde las ideas y desde los intereses. Los intereses explicarían por un lado el impulso que las estructuras de las imágenes del mundo reciben para desarrollarse conforme a su lógica y, por el otro, la acuñación selectiva, el tipo de contenidos. Weber, sin embargo, se limita a la perspectiva «desde las ideas». Así, realiza el análisis de la racionalización social *partiendo del hecho que quiere explicar*, la empresa capitalista y el Estado moderno, como institucionalización de orientaciones de acción racionales con arreglo a fines, esto es, como un proceso de formalización de la razón. Esto le lleva a limitar su análisis de las imágenes del mundo al punto de vista de su etización (no estudia los componentes cognitivos y expresivos correspondientes a las otras dos esferas de valor) y sólo se interesa por el nacimiento de la ética económica capitalista a partir de la ética del protestantismo ascético, limitación debida a que son estos factores los que sirven para explicar la institucionalización de la acción racional con arreglo a fines. En opinión de Habermas, el punto de vista de Weber es restringido. Sugiere frente a él

41. *Ibid.*, p. 258. El subrayado es mío.

un planteamiento *contrafáctico* que exploraría las posibilidades del doble planteamiento weberiano. Las estructuras de conciencia modernas están presentes en el plano de la tradición cultural y la cuestión sería entonces cuál es el patrón selectivo de su materialización en órdenes de la vida:

Si nos dejamos guiar por tal perspectiva para interpretar los estudios de Weber de sociología de la religión obtenemos un agudo contraste entre las *posibilidades de orientación* que ofrecen las estructuras de conciencia modernas que resultaron del proceso de desencantamiento y el perfil de las posibilidades seleccionadas y *realizadas*, traducidas efectivamente en instituciones, que caracteriza a la sociedad capitalista⁴².

Habermas sugiere, por tanto, que la vía de racionalización que se siguió en Europa es sólo una realización parcial de las estructuras de conciencia modernas según el patrón selectivo que la racionalización capitalista representa, una racionalización que sólo ha permitido la institucionalización de la racionalidad formal y no de la racionalidad valorativa. Se trataría, por tanto, de cuáles serían las condiciones de una forma de racionalización no selectiva en la que se produjera la conexión de las esferas de valor fruto de la racionalización cultural con órdenes de la vida (Habermas los llama «sistemas culturales de acción») en los que la validez exigida por aquéllas encontrara eficacia práctica, así como de su utilización social (en los «sistemas sociales de acción»), unido ello a una institucionalización equilibrada de esas esferas de valor. Sin embargo, de hecho se ha producido una materialización desequilibrada: la racionalidad cognitivo-instrumental es la que determina, a través de los órdenes de la vida económico y político, que se cumplen según ella, la estructura de la sociedad, mientras que la racionalidad estética no genera estructuras para la sociedad global y la práctico-moral no encuentra asidero alguno en instituciones.

Según lo anterior, la posibilidad de haber mantenido la conjugación entre la acción y el sentido o entre el individuo y la cultura habría sido posible si el espacio vacío dejado por el imperativo de la *Wertfreiheit* para una racionalidad práctica independiente de la cognoscitiva se hubiera llenado no con el individualismo ético weberiano sino con la exigencia de la materialización institucional de la esfera de valor práctico-moral que surge en el proceso de racionalización cultural. Weber, sin embargo, no pudo ver esto porque no concebía, pese a su conciencia de la diferente lógica de las

42. *Ibid.*, p. 264.

esferas y su politeísmo valorativo, otro tipo de racionalidad que no fuera la cognoscitiva. En efecto, en la *Zwischenbetrachtung*⁴³ Weber muestra cómo la ética religiosa de la fraternidad entra en contradicción con los órdenes de la vida hostiles a la fraternidad. Este conflicto sólo puede evitarse con la fraternidad acosmística del amor sin objeto o con la ascesis intramundana de la ética protestante. Sin embargo, la racionalidad práctico-moral de esta ética termina también sucumbiendo a estos órdenes convirtiéndose en un mero utilitarismo. Habermas argumenta que, dado que esta ética ya era afraternal, su desaparición sólo puede explicarse por el hecho de su inserción en el contexto de una religión, pero esta explicación no es válida porque Weber no demuestra que una conciencia moral sólo pueda sobrevivir en contextos religiosos⁴⁴. Nos parece que esto evidencia la ausencia de un concepto de racionalidad práctica en Weber: al suponer que una conciencia moral sólo puede sobrevivir en contextos religiosos lo que Weber deja translucir es la necesidad que él tiene de fundamentación, también en el orden de las cuestiones prácticas, conforme a las reglas de la racionalidad cognoscitiva (lo que ocurre en las religiones, dados ciertos presupuestos). Es frente a esta necesidad de fundamentación frente a la que, precisamente, se genera su característico decisionismo, que va de la mano de su individualismo ético. Habermas argumenta, frente a Weber, que cabría esperar que la racionalización ética prosiguiera dentro de la esfera de valor especializada en cuestiones práctico-morales, y trae a colación al respecto las «éticas del discurso» de la actualidad⁴⁵. No podemos entrar aquí a discutir estas éticas y sus posibilidades de materialización institucional, pero sí podemos expresar lo siguiente de manera condicio-

43. «Consideración intermedia» (*Zwischenbetrachtung*) de los *Ensayos sobre sociología de la religión*: «Teoría de los grados y direcciones del rechazo religioso del mundo», en: Max Weber, *Sociología de la religión*, ed. cit., pp. 388-424.

44. Jürgen Habermas, *op. cit.*, pp. 292-305.

45. *Ibid.*, p. 302. La cuestión sería si es factible una materialización institucional y social de esas éticas. Weber podría insistir en la incompatibilidad de esas éticas con los órdenes de la economía y la política, atendidos a otro tipo de razones. Habermas considera que «la ética protestante no es en modo alguno una materialización ejemplar, sino una materialización distorsionada y sumamente irracional de esa conciencia moral que empezó expresándose en la ética religiosa de la fraternidad.» (*Ibid.* p. 303) Se trataría por tanto de un carácter parcial de esta forma de racionalización ética seleccionada frente a la ética universalista de la fraternidad porque satisfacía las condiciones requeridas por el capitalismo. Por tanto, la cuestión es si serían posibles otro tipo de economía y otro tipo de política compatibles con una ética de la fraternidad y si sólo la economía y la política capitalistas no son compatibles con ella. En este sentido, podría plantearse si Weber, con su opción por una ética formal e individualista frente a la materialización social de la esfera de valor práctico-moral, no se rinde más ante el capitalismo que ante la intelectualización.

nal: sólo si estas éticas fueran posibles y sólo si logran eficacia práctica podría hablarse de una *realización de la libertad* si por tal entendemos la dación de sentido por parte del individuo al mundo a través de su acción. En efecto, sólo colectivamente pueden crearse órdenes legítimos regidos por valores otorgados por los individuos conforme a los que éstos rijan su acción de tal manera que no haya un dualismo entre una supuesta libertad de la mente del sujeto (una libertad formal) y un cuerpo sometido a contextos de acción formalizados. La validez normativa de esas éticas habría de lograr una validez empírica o social en los órdenes de la vida de tal modo que, sin embargo, esa validez normativa pudiera ser una y otra vez cuestionada y reformada. Se trata de una conjugación entre el sentido y la acción, entre el individuo y la cultura, y no de una reducción de un término al otro: no se trata ni de recubrir con la dignidad de lo ético (la forma de la universalidad y necesidad) los valores culturales del presente ni de deducir el contenido (los valores culturales) de la forma para alcanzar unos valores culturales necesarios y universales, eternamente válidos. Los contenidos concretos de valor que rigieran los órdenes de la vida habrían de estar continuamente sujetos a la crítica, en modo alguno han de concebirse como eternos, pues, como ya sabemos, la historia está abierta para Weber y no debe entenderse como un proceso de *realización de la razón*. Por eso debemos insistir en que no se entienda que la *realización de la libertad* sea algo a conseguir *de una vez por todas*. Más bien todo lo contrario: como algo a conseguir y recuperar una y otra vez a partir de los conflictos siempre renovados, pero a conseguir colectivamente, único modo como el individuo particular puede lograr, ante la formalización de los sistemas de acción, la creación de sistemas no formalizados que le permitan orientar su acción conforme a valores. Recordemos cómo, también en Nietzsche, la historia estaba abierta por conflictiva, lo cual no obstaba, sino que precisamente forzaba, a restaurar una y otra vez una unidad en la cultura, una segunda naturaleza. La diferencia con Weber, y precisamente aquello que crea la ambivalencia en Weber entre una ética individualista y formal y el reconocimiento de una esfera de valor práctico-moral, es que Nietzsche aceptaba la figura del gran hombre, mientras que Weber ya no podía hacerlo, pues la figura carismática implicaba servidumbre para sus seguidores, pero tampoco hallaba base para una racionalidad práctica capaz de mediar entre los individuos para la creación social de órdenes regidos por una racionalidad valorativa. Así pues, para que el hombre no perdiera, ante la formalización de los sistemas de acción, su humanidad y su libertad tal y como Weber las presupone en su metodología, debería haber luchado por una noción de racionalidad práctica que permitiera la institucionaliza-

ción de acciones racionales con arreglo a valores en lugar de refugiar al individuo en un decisionismo y un reencantamiento en esa «fe» que según él hay que tener en los valores elegidos, en esa especie de convencimiento interno no fundado racionalmente sobre la validez del valor. Y es que quizás, aunque no haya valores eternos, sí haya de lucharse por reconquistar una y otra vez la libertad en la acción, la libertad en el mundo.