



## Weber y Habermas o los umbrales de la modernidad progresista: constitución, interpretación y comprensión\*

Weber and Habermas or the Thresholds of the Progressive Modernity:  
Constitution, Interpretation and Understand

Fernando J. VERGARA HENRÍQUEZ

*Universidad Católica del Maule, Chile.*

### RESUMEN

Este artículo presenta a Weber y Habermas como los umbrales o polos de una modernidad que tiene al progreso como horizonte teórico-práctico. El diagnóstico weberiano sobre la modernidad y su proceso de desencantamiento del mundo y la injustificada reducción de la actividad racional a una actividad utilitario-estratégica desprovista de su carácter veritativo y de su orientación valórica, Habermas la utiliza para justificar su propuesta teórico-crítica respecto a la modernidad y la “paradoja de la racionalización”, distinguiendo “sistema” y “mundo vital”. Aquí “desencantamiento del mundo” y “consenso del proyecto de la modernidad”, se encuentran.

**Palabras clave:** Hermenéutica, Progreso, Modernidad, Racionalización, Filosofía de la Cultura.

### ABSTRACT

This article presents Weber and Habermas like the thresholds or poles of a modernity that has to the progress as theoretical-practical horizon. The diagnosis weberiano on the modernity and his process of disenchantment of the world and the unjustified reduction of the rational activity to a utilitarian-strategic activity devoid of his character of truth, Habermas uses to justify his theoretical-critical offer with regard to the modernity and the “paradox of the rationalization”, distinguishing “system” and “vital world”. Here “disenchantment of the world” and “consensus of the project of the modernity”, they are.

**Key words:** Hermeneutic, Progress, Modernity, Rationalization, Philosophy of culture.

\* Este artículo se enmarca en el Proyecto de Investigación Postdoctoral que el autor actualmente lleva a cabo en el Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía de la Cultura de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona, España bajo la tutoría del Dr. Miguel Morey Farré. Proyecto titulado *La modernidad revelada. Estructuración y rendimiento hermenéutico de la figuratividad en el pensamiento de Nietzsche y Gadamer*, con apoyo financiero de Becas Chile-CONICYT 2009-2011, Nº 74090015.

## INTRODUCCIÓN

El componente de hiper-racionalización que incorpora la Ilustración a la historia, se inscribe como el patrón identitario que define —de forma radical y ambivalente— a la modernidad hasta nuestros días, pues paradójicamente comporta «el peligro apocalíptico de la destrucción completa de la libertad individual, del mundo de los sentimientos, etc., [a manos de] la funcionalización universal de la producción industrial masificada. El riesgo que plantea es también, y ante todo, el de la pérdida progresiva de todo significado unitario de la existencia, que se dispersa en los múltiples roles sociales que cada uno se encuentra ejerciendo [es decir] la fragmentación de los significados efectivamente vividos por parte de cada uno»<sup>1</sup>, roles que otorgan sentido y significación a la existencia humana, a la colectividad social y al transcurso histórico, disponiendo aleatoriamente autonomía y subjetividad, secularización y compromiso, individualidad y civilidad, libertad y deber, pertenencia y diferenciación al proyecto ilustrado con su principio de perfectibilidad humana y cultural.

La Ilustración «formula su propia divisa, su propio precepto, y que dice lo que tiene que hacer, tanto con respecto a la historia general del pensamiento como con respecto a su presente y a las formas de conocimiento, de saber, de ignorancia, de ilusión en las cuales sabe reconocer su propia situación histórica [interrogándose] sobre su propia actualidad.»<sup>2</sup> Actualidad que se funda en la asignación de la noción de progreso como objetivo de la humanidad y sentido de sus acciones: la consigna es el compromiso por el progreso como causa de posibilidad de efecto, que se internaliza como el sentido totalitario del progreso: el progreso en sí mismo como certeza teleológica. La causa sería específicamente —desde un punto de partida negativo— la salida o resultado, «un proceso que nos libera del estado de “minoridad” [de] un estado determinado de nuestra voluntad que nos hace aceptar la autoridad de algún otro para conducirnos en los dominios en los que conviene hacer uso de la razón.»<sup>3</sup> La Ilustración viene definida por aquella modificación internalizada en la relación entre la voluntad, la autoridad y el uso de la razón, un uso «universal [...] libre [y] público»<sup>4</sup> en aras de la instalación siempre renombrable y renovable de la idea de “proyecto”.

No obstante a ello, el sujeto moderno desatendió que se filtraba la declaración del “dogma moderno de progreso”: un credo que posteriormente excluirá, aislará al mismo creyente de los presagios racionales, dado que la racionalidad moderna no seduce por la claridad conceptual que está a la base de su programa, sino por las transformaciones y resultados materiales que es capaz de realizar la “razón instrumental” independientemente de la capacidad o velocidad de asimilación, comprensión y reflexión por parte del sujeto que las experimenta de manera parcial, confusa y arbitraria, pues el «crecimiento de la “razón instrumental” no conduce a una realización concreta de la libertad universal, sino a la creación de una “jaula de hierro” de racionalidad burocrática dentro de la cual nadie puede escapar»<sup>5</sup>. Asimismo, este afán se debe, en gran medida, a los intentos por hacer concordar la compleja trama de sentidos —cultura— que articula nuestra sociedad contemporánea en el

1 VATTIMO, G (2004). *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho*. Barcelona, Paidós, p. 25.

2 FOUCAULT, M (2002). *¿Qué es Ilustración?* Argentina, Alsión, p. 70.

3 *Ibid.*, p. 85.

4 *Ibid.*, p. 89.

5 PICÓ, J (Comp.,) (1988). *Modernidad y postmodernidad*. Madrid, Alianza, p. 16.

tiempo –historia– a partir de una serie de metáforas hasta la náusea: sociedad postindustrial, sociedad postmoderna, sociedad red, sociedad de consumo, sociedad del riesgo, sociedad del ocio, sociedad de servicios, sociedad poli-céntrica, sociedad post-nacional, sociedad post-burguesa, sociedad post-humanista, sociedad postmarxista, sociedad sobre-moderna, sociedades-red, sociedad-mundo, sociedad tardomoderna, sociedad de la información, sociedad de masas, sociedad del conocimiento, sociedad de la comunicación, etc.

La Razón –entendida aquí como aquella facultad o capacidad para comprender la naturaleza, el orden, la legalidad y el sentido del mundo: aquello “que hay”, que “puede haber” o lo que “debe haber” como eje sustantivo y facultad totalizadora de la modernidad–, opera tanto el propósito libertador respecto su pasado histórico –la tradición judeo-cristiana occidental– como la apertura de un nuevo horizonte experiencial, hermenéutico, simbólico y genealógico, pero sobre todo, articula una transformación del sujeto moderno como «un ser más audaz a la hora de conquistar su libertad [que] parecería coronarse por una secuencia de asimilaciones que, en razón de su carácter indiscutible, diríase que recuperaba *para sí* el estilo de lo sagrado: asimilación de lo verdadero a lo científico, de lo científico a lo racional, de lo racional a lo valioso, de lo valioso a lo normativo, de lo normativo a lo lleno de sentido»<sup>6</sup>.

### **WEBER Y LA RACIONALIZACIÓN SACRO-ECONÓMICA DE LA MODERNIDAD**

En un movimiento de ampliación de la hermenéutica romántica referida sólo a la interpretación de textos, Weber aplica el concepto de comprensión al estudio de esa “racionalidad específicamente occidental” caracterizada por una revolución en las mentalidades a partir de aquellos aspectos subjetivos que operan en la interacción cultural y social, operando, lo que podríamos llamar, una “hermenéutica de la racionalización de la cultura moderna”. Para Weber la historia universal presenta un “problema”: el oxímoron escenario en que se desarrollan “modernidad” y “racionalidad occidental” insertas en un proceso histórico-universal de desencantamiento o conjugación tecnológica de la realidad<sup>7</sup>. Weber atisba, como centro del problema, que las sociedades industriales avanzadas han restringido la racionalidad –*logos, ratio, episteme*– a una racionalidad teleológica, es decir, aquella racionalidad que desarrolla los medios para la consecución de los fines previstos desde un acoplamiento mecanicista. El impulso de la modernización se debía fundamentalmente a una racionalidad instrumental que vinculaba medios y fines sin la necesidad de que los fines estuviesen justificados o, al menos, diferenciados entre la racionalidad de los fines –adaptación de los medios a fines– y la racionalidad del valor –o en la valoración de la práctica vital–. Responsabilidad de la Ilustración de hacer coincidir el crecimiento de la ciencia y la libertad humana universal.

El avance de la racionalización técnica, como herramienta de dominio y expresión de un talante moderno, conducen a un progresivo cuestionamiento de las fuentes de sentido,

6 BAYÓN, F (2004): “Sentido”, in: ORTIZ-OSÉS, A & LANCEROS, P (Dir.) (2004). *Diccionario de hermenéutica. Una obra interdisciplinaria para las ciencias humanas*. Bilbao, Universidad de Deusto, p. 493.

7 WEBER, M (1983). *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid, Taurus, p. 11.

aliento y realización. Esta fisonomía del racionalismo de la cultura occidental moderna no se trataba de una simple cuestión mental, sino de algo más profundo y que se instalaba supletoriamente a lo psicológico, es decir, consistía en una cuestión institucional en cuanto organización económica y política operada por una racionalidad justificada por su eficiencia enmarcada en el Estado como asimismo de una forma vital de existir. A partir de ahora, el progreso racional equivaldría a progreso tecnológico representado por el arranque –en el siglo XVII de la relación entre religión y capitalismo, como asimismo su decadencia– en los siglos XIX, XX–, debido al movimiento que hace la modernidad ilustrada al interpretar el progreso *en la razón encarnada en la tecnología como único criterio de racionalidad*, donde el empresario, el científico, el político y el líder carismático representan y llevan a cabo una peculiar voluntad de poder para hacer frente a la pregunta por el sentido del “hacer” en el nuevo escenario de una sociedad secularizada<sup>8</sup>.

Según Weber el legado cultural de la ética protestante, es la «conducción racional de la vida sobre la base de la idea profesional»<sup>9</sup>. El estilo de vida burgués expresa la orientación de división del trabajo y su signo ético es que sabe equilibrar acción con renuncia a la universalidad como «condición del obrar valioso»<sup>10</sup>. La división del trabajo y la especialización, significan el fin de una época cultural: la humanidad bella y plena de la construcción integral de la personalidad, dando paso a la época cultural del trabajo, el hombre culto es sobrepasado por el especialista. Como resultado de esta desligación transformadora, se asoma la “compulsión”: «el puritano quería ser un hombre profesional, nosotros *tenemos que serlo*»<sup>11</sup>. Es el paso al mundo de la necesidad por sobre el de la libertad, es el paso del mundo de la obligación por sobre el mundo de la voluntad: ahora la autonomía está condicionada a la máquina del capitalismo, que «determina hoy con fuerza irresistible el estilo de vida de cuantos individuos nacen en él»<sup>12</sup>. Un mecanismo devorador autónomo, el cual ha adquirido «un poder creciente y, en último término, irresistible sobre los hombres, como nunca se había conocido en la historia»<sup>13</sup>. La cosificación y la pérdida de sentido: dónde antes había espíritu, ahora yace una desesperada compulsión que expresando una paradoja: el punto de llegada de la racionalización no guarda relación con las buenas intenciones del origen.

Weber «se centra en el proceso de consolidación de una forma metódico-racional de conducirse en la vida, cuya clave constitutiva rastrea en el *ethos* ascético-racional que resulta de la racionalización de la religión de salvación judeocristiana. [...] Esta conducción metódica de la conducta en todos los órdenes de la vida, y no otro, es para Weber el elemento esencial de la modernización, el centro explicativo genuino de la eficacia social de las estructuras de conciencia modernas en cuya reconstrucción genealógica ocupan un puesto privilegiado ciertas formas de pensamiento religioso. Porque el modo metódico de vida es, ciertamente, el trasunto de una determinada ética ascética religiosa que favorece la aplica-

8 WEBER, M (1997). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona, Península, pp. 72-78.

9 *Ibid.*, p. 257.

10 *Ibid.*, p. 258.

11 *Ibidem*. Cursivas nuestras.

12 *Ibid.*

13 *Ibid.*, p. 259.

ción práctica sistemática de los resultados del progreso teórico-cognitivo, estético-expresivo y práctico jurídico a los fines de la modernización económica y política, sirviendo, de este modo, de refuerzo y consolidación del mismo proceso de modernización»<sup>14</sup>. El *ethos* económico se fusiona con un tipo de conducta y aptitud práctica racional de los hombres como elemento constitutivo de una “nuevo estilo de vida moderno”<sup>15</sup>:

Este *ethos* integra tanto una nueva actitud racional-dominadora hacia el mundo externo e interno como medio de comprobación de la cualidad ética personal, como una nueva estructura de la personalidad en la que impulsos, necesidades o intereses queden sistemática y unitariamente orientados en torno al cumplimiento del deber profesional como fin último dador de sentido<sup>16</sup>.

Este *ethos* es equivalente –en su característica autopropagante– a la modernidad como proceso legitimador de sus estructuras de modernización que, a su vez, son componentes de la racionalización de la estructura social capitalista que selecciona económicamente a los sujetos que necesita para su legitimación y permanencia<sup>17</sup>. La afinidad que se produce entre *ethos* económico y ascetismo-racional configurando un conjunto discursivo de sacro-estrategias de la racionalización económica de la modernidad, hace concluir a Weber que el “gran empresario” sólo puede ser pensado en el ámbito del cristianismo como dador de contenidos para la «formación de una mentalidad económica, de un *ethos* económico, fijándose en el ejemplo de las conexiones entre la moderna ética económica y la ética racional del protestantismo ascético»<sup>18</sup>:

El poder ejercido por la concepción puritana de la vida no sólo favoreció la formación de capitales, sino, lo que es más importante, fue favorable sobre todo para la formación de la conducta burguesa y racional –desde el punto de vista económico–, de la que el puritano fue el representante más típico y el único consecuente; dicha concepción, pues, asistió al nacimiento del moderno *homo aeconomicus*<sup>19</sup>.

En fin, *La ética protestante y el espíritu del Capitalismo* «lleva a cabo una reconstrucción genética de la racionalización de la conducta del hombre profesional, erigida en estilo de vida moderno, tomando como clave interpretativa de su conformación la presencia de un *ethos* ascético-racional cuya raíz última remite a la ascesis cristiano-protestante»<sup>20</sup>.” La exposición precedente debe haber mostrado que uno de los elementos constitutivos del moderno espíritu capitalista (y no sólo de éste, sino de la cultura moderna), a saber,

14 RUANO, Y (1996). *Racionalidad y conciencia trágica. La modernidad para Max Weber*. Madrid, Trotta, pp. 174-175.

15 WEBER, M (1983). *Op. cit.*, p. 19.

16 RUANO, Y (1996). *Op. cit.*, p. 176.

17 WEBER, M (1983). *Op. cit.*, p. 38.

18 *Ibid.*, pp. 19-20.

19 *Ibid.*, p. 159.

20 RUANO, Y (1996). *Op. cit.*, p. 179.

la conducción racional de la vida sobre la base de la idea de profesión, tuvo su origen en el espíritu de la ascesis cristiana”<sup>21</sup>.

En este contexto, racionalización cobra la figura de potencialidad dominadora, y por ende, aquello que desequilibra los polos respecto al desarrollo del ámbito teórico-cognitivo, asumido por una parte de positivo, y que se expresa en la tarea que emprende «el pensamiento sistemático con la imagen del mundo, [tarea] que aumenta su dominio teórico de la realidad mediante la utilización de conceptos abstractos cada vez más precisos»<sup>22</sup>. Una racionalización equivalente a intelectualización en cuanto proceso necesario para la configuración del sentido de la imagen del mundo desde el aumento de la complejidad de las estructura formal y sistematización de los patrones interpretativos de la realidad: en la intelectualización concurren tanto un saber técnico de ordenamiento de la realidad, como una valoración normativa que persigue la orientación de un mundo con sentido. Y, por otra parte, de negativo, es decir, sinónimo de desencantamiento o desacralización progresiva del mundo natural y social, dejando al mundo a merced de una totalitaria interpretación de dominio racional que el progreso científico y el positivismo científico representan:

El “desencantamiento del mundo” es un proceso que atraviesa los tiempos modernos. No se realiza plenamente. Se desarrolla, reitera, diversifica y continúa. No termina nunca, e incluye la filosofía, las ciencias y las artes, tanto como los modos de ser, pensar, sentir, actuar, imaginar y fabular. Se traduce como formas de sociabilidad, de organización del trabajo y la producción, las relaciones, los procesos y estructuras de dominación y de apropiación, enajenación y emancipación<sup>23</sup>.

Entiende Weber el desarrollo de la modernidad como aquel proceso de diferenciación que se produce al interior del concepto tradicional de razón como razón sustantiva—facultad encargada de establecer el orden racional de las cosas y del mundo, expresado en una estructura racional consistente y con un valor objetivo. De tal forma, constituye un criterio de valoración y decisión en relación a los diferentes y restantes usos de razón (teórica, práctica, científica, técnica, etc.)—, ahora separada en esferas autónomas a partir de una radical desconfianza respecto del optimismo ilustrado e impulsada por la certidumbre del sujeto sobre el rol de la racionalidad progresista como factor de soluciones futuras, pues supondría el advenimiento e instalación de, por una parte, la formalización, instrumentalización y burocratización del mundo de acuerdo a una lógica sistémica interna, que tejería la “jaula de hierro” o “férreo estuche” en el cual los sujetos quedarían atrapados por las normativas de la racionalidad instrumental—este tipo de racionalidad supone una orientación basada en reglas técnicas que descansa en el conocimiento empírico. Sus características centrales es ser subjetiva, formal, procedimental, calculadora y neutral, manifestando su inclinación por el orden, la clasificación, el procedimiento eficaz y rentable independiente del contenido de las valoraciones— expresada en macro-organizaciones formales, rígidas y opresoras autónomas al control humano y político, y por otra, el desencantamiento del mundo, es decir, la racionalización total de la vida a partir de la disolución efectuada por la racionalidad

21 WEBER, M (1983). *Op. cit.*, p. 164.

22 *Ibid.*, p. 215.

23 IANNI, O (2000). *Enigmas de la modernidad-mundo*. México, Siglo XXI, p. 215.

instrumental de la racionalidad sustantiva sobre la que se fundan los sistemas de significado y sentido humanos:

Weber se concentra en el proceso de la modernización social, que avanza gracias al tándem entre el Estado administrador y la economía capitalista. Sobre la base de la diferenciación funcional entre Estado y economía, ambas partes se complementan: un aparato administrativo dependiente de los recursos fiscales y una economía de mercado institucionalizada en términos de derecho privado, que, por su parte, depende de un marco de condiciones y de unas infraestructuras garantizadas estatalmente<sup>24</sup>.

La organización racional de la modernidad, entonces, es un destino inapelable para el sujeto, y este destino tiene las imágenes weberianas de “jaula de hierro” y “desencantamiento del mundo” como coordenadas del nuevo ordenamiento sistemático de la civilización moderna. La referencia que hace Weber sobre la naturaleza paradójica de la modernidad tiene que ver con su proceso de racionalización que, luego de haber sido un mecanismo indispensable para la liberación del hombre y el desarrollo de su creatividad transformadora, le conduce a un confinamiento progresivo en un sistema deshumanizado, tiene que ver con una concepción crítica-individualista de modernidad que critica la fe desmedida en el progreso, en un proceso de «intelectualización y racionalización [que] significan que se sabe o se cree que en cualquier momento en *se quiera se puede* llegar a saber que, por tanto, no existen en torno nuestra vida poderes ocultos e imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser *dominado mediante el cálculo y la previsión*. Esto quiere decir simplemente que se ha excluido lo mágico del mundo. [Por tanto] cabe preguntarse si todo este proceso de desencantamiento, prolongado durante milenios en la cultura occidental, si todo este “progreso” en el que la ciencia se inserta como elemento integrante y fuerza propulsora, tiene algún sentido que trascienda de lo puramente práctico y técnico<sup>25</sup>, cuyo eje se encuentra en la transformación de la racionalidad que transita desde una racionalidad sustantiva hacia una racionalidad formal, borrando el horizonte de objetivos últimos de acción y homologando el destino del sujeto por el destino material de la mecánica moderna, socavando la base social de significado autónomo y racional de los sujetos:

Max Weber introduce el concepto de racionalidad para definir la forma de la actividad económica capitalista, del tráfico social regido por el derecho privado burgués, y de la dominación burocrática. “Racionalización” significa en primer lugar la ampliación de los ámbitos sociales que quedan sometidos a los criterios de la decisión racional. Paralelamente, a esto corre, en segundo lugar, la industrialización del trabajo social, con la consecuencia de que los criterios de la acción instrumental penetran también en otros ámbitos de la vida (urbanización de las formas de la existencia, tecnificación del tráfico social y de la comunicación). En los dos casos se trata de la implantación del tipo de acción que es lo racional con respecto a fines: en el segundo caso esa implantación afecta a la organización de los me-

24 HABERMAS, J (2000a). *La constelación posnacional. Ensayos políticos*. Barcelona, Paidós, p. 178.

25 WEBER, M (1975). *El político y el científico*. Madrid, Alianza, p. 200.

dios, y en el primero a la elección entre posibles alternativas. Finalmente, la planificación puede ser concebida como una modalidad de orden superior de la acción racional con respecto a fines: tiende a la instauración, mejora o ampliación de los sistemas de acción racional mismos. La progresiva “racionalización” de la sociedad depende de la institucionalización del progreso científico y técnico. En la medida en que la ciencia y la técnica penetran en los ámbitos institucionales de la sociedad, transformando de este modo a las instituciones mismas, empiezan a desmoronarse las viejas legitimaciones<sup>26</sup>.

La reacción de Weber ante los derroteros específicos de la dinámica de racionalización sociocultural de la tradición occidental, de la autocomprensión moderna y de su proceso de diferenciación binaria de las esferas del saber, es retratándola como el triunfal *pathos* positivista de su racionalidad científica, el irreversible “apropiacionismo administrativo” de las instituciones político-económicas, como la “autodivinización de la razón” explicada por la “significación cultural de desencantamiento” (racionalización, intelectualización y racio-cientización) del mundo<sup>27</sup> y, finalmente como un “descentramiento cosmovisional” que altera las perspectivas iluminadas sobre el futuro y que trastoca las jerarquías de valor sustituidas por un sistema de medida/magnitud. Este desencantamiento del mundo tiene su inicio en las antiguas profecías judías y que, apoyado en el pensamiento científico heleno, las rechaza por considerarlas supersticiosas y sacrílegas en su búsqueda de todo medio mágico para la salvación. El significado profundo de esta progresiva intelectualización y racionalización como tal, reside en la conciencia o en la fe según la cual para poder sólo basta querer, es decir, todas las cosas en principio, pueden ser dominadas por la razón. Y esto es lo que significa un desencantamiento del mundo: que ya no es preciso recurrir a la magia para dominar o para congraciarnos con los espíritus como hacen los salvajes que creen en poderes semejantes, pues la razón y los medios técnicos han asumido esta función.

En fin, los ámbitos significativos de la sociedad moderna ya no están centradas en el sujeto, sino en la «institucionalización de la acción teleológica sobre todo en los dos sectores dinámicos centrales: Estado y economía»<sup>28</sup>. Ambas organizaciones racionales de la sociedad, actúan conforme a un *telos* de eficiencia y productividad laboral, formal, administrativa y funcional: «el estado burocrático está hecho a medida de la acción administrativa especializada –planteada en términos de racionalidad teleológica– de los funcionarios, mientras que el modo de producción de la economía de mercado se adecua a la elección racional y a la fuerza laboral cualificada de cuadros directivos y trabajadores»<sup>29</sup>.

La consecuente racionalización de las organizaciones e instituciones modernas, se funda en una consistente elección de la ciencia como valor humano frente al místico o religioso: el reino de la immanencia con sus conflictos entre cosmovisiones y la pérdida de la totalidad-unidad:

26 HABERMAS, J (1989a). *Ciencia y técnica como 'ideología'*. Madrid, Tecnos, pp. 53-54.

27 WEBER, M (1983). *Op. cit.*, p. 83.

28 HABERMAS, J (2000b). *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid, Taurus, p. 178.

29 *Ibid.*, p. 179.

Pero allí donde el conocimiento racional empírico realiza consecuentemente el desencantamiento del mundo, transformándolo en un mecanismo causal, aparece plena la tensión contra el postulado ético de que el mundo es un universo ordenado por Dios y que, por tanto, se rige por un *sentido ético*. En efecto, la consideración empírica del mundo, y también la matemáticamente orientada, genera por principio el rechazo de toda consideración del mundo que pregunte por un “significado” del acontecer intramundano. Todo avance del racionalismo de la ciencia empírica desplaza progresivamente la religión de lo racional hacia lo irracional, convirtiéndola en el poder suprapersonal irracional o antirracional por antonomasia<sup>30</sup>.

La dialéctica del progreso negativiza y desrealiza la razón humana, ya que ésta no se concibe como el resultado del despliegue histórico, sino como una ruptura en el continuo devenir del progreso y obstáculo para la acción burocrática de la racionalidad instrumental. La capacidad humana de construirse y destruirse expresa un despropósito entre el poder que alcanzamos y el saber que proyectamos, entre las técnicas que disponemos y la ética que practicamos. Weber preveía que el destino de nuestra época se caracteriza por la “racionalización” y la “intelectualización” expresadas en el desencantamiento del mundo, por la desaparición de la magia, de los espíritus, de los demonios, por la extinción del profetismo en manos del triunfo de la racionalidad instrumental y del *ethos* económico del capitalismo moderno—la racionalidad— consiste en la conjunción entre el afán de lucro—no de valor— y la organización burocrática del trabajo que «ha canibalizado cualquier negatividad, la de la historia y la del trabajo, en tono sarcástico; literalmente: es el devorador de la sustancia misma del ser humano, para transformarla en su esencia de ser productivo. Ha devorado la dialéctica sin mayores miramientos, mediante la asunción paródica de los términos opuestos, mediante la superación paródica de sus propias contradicciones. Lo que estamos presenciando es el triunfo paródico de la sociedad sin clases, la realización paródica de todas las metáforas utópicas: el hombre del ocio, el pluralismo transdisciplinario, la movilidad y disponibilidad de todos los signos»<sup>31</sup>:

La intelectualización y racionalización crecientes *no* significan, pues, un creciente conocimiento general de las condiciones generales de nuestra vida. Su significado es muy distinto; significan que se sabe o se cree que en cualquier momento en que se *quiera* se *puede* llegar a saber que, por tanto, no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos e imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser *dominado mediante el cálculo y la previsión*. Esto quiere decir simplemente que se ha excluido lo mágico del mundo. A diferencia del salvaje, para quien tales poderes existen, nosotros no tenemos que recurrir ya a medios mágicos para controlar los espíritus o moverlos a piedad. Esto es cosa que se logra merced a los medios

30 WEBER, M (1983). *Op. cit.*, p. 553.

31 BAUDRILLARD, J (1997). *La ilusión del fin o la huelga de los acontecimientos*. Barcelona, Anagrama, pp. 83-84.

técnicos y a la previsión. Tal es, esencialmente, el significado de la intelectualización<sup>32</sup>.

Tal como se plantea aquí, occidente opera una modalidad de “racionalidad” que desemboca en un proceso desmitificador de mundo y/o desmoronamiento del imaginario religioso deviniendo en una “cultura profana” donde «los valores últimos y más sublimes han desaparecido de la vida pública y se han retirado, o bien al reino ultraterreno de la vida mística, o bien a la fraternidad de las relaciones inmediatas de los individuos entre sí»<sup>33</sup>:

La “racionalidad” en el sentido de Max Weber muestra aquí su doble rostro: ya no es sólo la instancia crítica del estado de las fuerzas productivas, ante el que pudiera quedar desenmascarada la represión objetivamente superflua propia de las formas de producción históricamente caducas, sino que es al mismo tiempo un criterio apologetico en el que esas mismas relaciones de producción pueden ser también justificadas como un marco institucional funcionalmente necesario. A medida que aumenta su fecundidad apologetica, la “racionalidad” queda neutralizada como instrumento de la crítica y rebajada a mero correctivo *dentro* del sistema; lo único que todavía puede decirse es, en el mejor de los casos, que la sociedad está “mal programada”. En la etapa del desarrollo científico y técnico, las fuerzas productivas parecen entrar, pues, en una nueva constelación con las relaciones de producción: ya no operan a favor de la ilustración como fundamento de la crítica de las legitimaciones vigentes, sino que se convierten en las mismas en base de la legitimación<sup>34</sup>.

Una cultura moderna occidental como producto de que «las ciencias experimentales modernas, [...] las artes convertidas en autónomas, y con las teorías de la moral y el derecho fundadas en principios, se desarrollaron aquí esferas culturales de valor que posibilitaron procesos de aprendizaje de acuerdo en cada caso con la diferente legalidad interna de los problemas teóricos, estéticos y práctico-morales»<sup>35</sup>. Es decir, las esferas de valor (cognitivas, normativas y expresivas) se autonomizan y pierden el vínculo con la realidad y con el sujeto que las experimenta, ahora de forma inconexa, lo que genera la autonomía de las prácticas sociales (conocimiento, autoregulación moral y política, y las expresiones artísticas):

De esta manera, se decía que en las sociedades complejas modernas los criterios de validez en el ámbito del conocimiento (las discusiones en torno a la verdad/falsación de los enunciados científicos y descriptivos), en el ámbito de la justicias (los diversos modelos de teorías de lo justo o lo correcto), en el ámbito individual (las formas de la autenticidad de los sujetos, tanto en términos éticos como en su autopresentación expresiva) y en el ámbito estético (los debates sobre qué se pue-

32 WEBER, M (1975). *Op. cit.*, p. 201.

33 *Ibid.*, p. 231.

34 HABERMAS, J (1989a). *Op. cit.*, p. 57.

35 HABERMAS, J (1989b). *El discurso filosófico de la modernidad. (Doce lecciones)*. Madrid, Taurus, p. 11.

de entender como arte mismo y sobre los diversos criterios o factores que se consideran relevantes para definir cualquier producto cultural como producto artístico) caminaban por rutas distintas y, sobre todo, se configuraban en prácticas y en instituciones diferentes<sup>36</sup>.

A lo que nos conduce interpretar modernidad cargada de “procesos” y vaciada de “progresos”, es a insertar la existencia humana con su articulación de sentidos, motivaciones, intenciones y finalidades, con su horizonte de razones y alcances de *sus* significados, merced a considerar que:

Si el programa moderno entendía que esas lógicas y esas prácticas mantenían entre sí alguna suerte de equilibrio, bien sea ya en programa epistemológico determinado (pensemos, en Kant y en el neokantismo) o bien sea en alguna suerte de modelo social (y pensemos, a estos efectos, tanto en la perspectiva analítica de Weber como en los modelos políticos del liberalismo), la sensibilidad crítica –por ejemplo, tal como se expresó en la Escuela de Frankfurt– acentuó siempre en la diferenciación de lógicas, prácticas e instituciones conlleva no pequeñas dosis de ambigüedad: por una parte, la dimensión sentido (el lugar en el que se clarifica y articula el significado de la acción y donde se establecen los procesos sociales que lo dotan de coherencia explicativa) no le corresponde ya, en exclusiva, a ninguna de esas lógicas diferenciadas y, a diferencia de las sociedades no modernas y no racionalizadas, permanece en una esfera en cierto sentido indiferenciada, sin instituciones que la vehiculen en exclusiva; pero, por otra, la misma autonomía de esas lógicas permite que algunas de entre ellas se apresuren a reclamar el privilegio de acaparar y monopolizar la dimensión sentido que ha quedado en un difuminado estatuto<sup>37</sup>.

En este sentido, la modernidad no es sólo una expresión más de cambio en la historia, sino que la dinámica transformativa afecta a la misma modernidad, y así se nos presenta entonces como: «a) la época [...] del abandono de la visión sacra de la existencia y de la afirmación de esferas de valor profano; en suma, se caracteriza por la secularización; b) el punto clave de la secularización en el plano conceptual es la fe en el progreso (o la ideología del progreso) que se constituye en virtud de una readopción de la visión judeocristiana de la historia, en la cual se eliminan “progresivamente” todos los aspectos y referencias trascendentes, puesto que precisamente para escapar al rasgo de teorizar el fin de la historia (que es un riesgo cuando no se cree ya en otra vida en el sentido predicado por el cristianismo), el progreso se caracteriza cada vez más como un valor en sí; el progreso es tal cuando se encamina hacia un estado de cosas en el cual es posible un ulterior progreso; c) la secularización

36 THIEBAUT, C (1996). “La mal llamada postmodernidad (o las contradanzas de los moderno)”, in: BOZAL, V (Ed.). *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas*, vol. II, Madrid, Visor, p. 380.

37 *Ibid.*, p. 381.

extrema de la visión providencial de la historia equivale simplemente a afirmar lo nuevo como valor fundamental»<sup>38</sup>.

En este sentido, la modernidad, es el quicio del cambio y éste, es el sentido de la modernidad e instaura la variabilidad, la mutabilidad, la metamorfosis como códigos fundamentales de la vida social:

La mentalidad moderna nació junto con la idea de que *el mundo puede cambiarse*. La modernidad consiste en el rechazo del mundo tal como ha sido hasta el momento y en la resolución de cambiarlo. La forma de ser moderno estriba en el cambio compulsivo y obsesivo: en la refutación de lo que “es meramente” en el nombre de lo que podría y, por lo mismo, debería ocupar su lugar. El mundo moderno es un mundo que alberga un deseo, y una determinación, de desafiar [...] su miseria. Un deseo de hacerse diferente de lo que es en sí mismo, de rehacerse y de continuar rehaciéndose. La condición moderna consiste en estar en camino. La elección es modernizarse o perecer. La historia moderna ha sido, por consiguiente, una historia de diseño y un museo/cementerio de diseños probados, agotados, rechazados y abandonados en la guerra en curso de conquista y/o desgaste librada contra la naturaleza<sup>39</sup>.

El diseño del cambio modulado por la modernidad, tiene su conato en una realidad moldeable bajo presupuestos preestablecidos, pero carentes de una fiabilidad intrínseca, pues sólo «“tiene sentido” en la medida en que, en el mundo existente, no todo es como *debería* ser. Y, lo que es aún más importante, hace valer sus méritos disponibles o esperados de hacer las cosas diferentes. La meta del diseño consiste en dibujar más espacio para “lo bueno” y menos espacio, o ninguno, para “lo malo”. Es lo bueno lo que convierte a lo malo en lo que es: malo. “Lo malo” es el residuo del perfeccionamiento»<sup>40</sup>.

Este esquema, es el diseño que viene a reemplazar las leyes de la naturaleza que escapan del control humano. En esta incapacidad se programa la empresa moderna de reemplazo de las leyes de la naturaleza por leyes de factoría humana, ya que la «modernidad es una condición de diseño compulsivo y adictivo»<sup>41</sup> que como el “pensamiento destructivo” de Benjamin, es una tarea anti-institucional, anti-moderna en el sentido de proliferación de perspectivas que rompen la aspiración de validación universalista de la modernidad y de su proyecto: “El carácter destructivo no ve nada duradero [...]. Como por todas partes ve caminos está siempre en la encrucijada. En ningún instante es capaz de saber qué traerá consigo al próximo. Hace escombros de lo existente, y no por los escombros mismos, sino por el camino que pasa a través de ellos”<sup>42</sup>.

38 VATTIMO, G (1990). *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Barcelona, Península, p. 92.

39 BAUMAN, Z (2005). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Barcelona, Paidós, p. 38.

40 *Ibid.*, p. 44.

41 *Ibid.*, p. 46.

42 BENJAMIN, W (1990). *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. Buenos Aires, Taurus, p. 161.

El proceso de “cambio” –que sólo ve la superficie de la realidad y no su relieve de sentido con su ojo cíclope–, es sinónimo de mutabilidad material, de modernización efectiva de la realidad, una acción que, como destaca Bauman, es una acción de licuefacción de la realidad y de los márgenes modernos, lo fluido es una sustancia que no puede mantener su forma a lo largo del tiempo. Y ese es el rasgo de la moderna cultura occidental entendida como modernización obsesiva y compulsiva. La modernidad sólida mantenía la ilusión de que este cambio modernizador acarrearía una solución permanente, estable y definitiva a los problemas, específicamente a la ausencia de cambios que hacía peligrar el dinamismo histórico.

Así, la modernización en la modernidad sólida transcurría con la finalidad de lograr un estadio en el que fuera prescindible cualquier modernización ulterior. Sin embargo, en la modernidad líquida la modernización sigue operando de manera indolente, pues resuelve un problema acuciante del momento, pero con ello no desaparecerán los futuros problemas. Cualquier gestión de una crisis crea nuevos momentos críticos, y así en un proceso sin fin. En otras palabras: la modernidad sólida fundía los sólidos para moldearlos de nuevo y así crear sólidos mejores, mientras que ahora la modernidad funde sin solidificar después, quedándose sólo con los residuos, con los restos y no los resultados de la operación.

Entonces –y siguiendo esta línea argumentativa–, si por modernidad concebimos al desarrollo de la racionalidad normativa que apunta a la autodeterminación política y moral, por modernización, la entenderemos como aquella readecuación operativa de las proyecciones cognitivas y morales, los procedimientos sistémicos y las tecnologías de la racionalidad instrumental sobre pivotes tecnológico-pragmáticos, que apunta al cálculo y control de los procesos sociales y naturales incorporando cambios cuantitativos en los niveles económicos, tecnológicos y culturales. Su especificidad radica en la difusión y aplicación en la cotidianeidad práctica de la vida de los descubrimientos científicos a partir de la revolución científica. Por ello, se expresa en la flagrante simultaneidad entre la asimilación y la aplicación de los conocimientos, como también en una incuestionable interiorización y psicologización de los valores transmitidos<sup>43</sup> por este desarrollo:

«El vocablo “modernización” se introduce como término técnico en los años cincuenta [y] se refiere a una gavilla de procesos acumulativos y que se refuerzan mutuamente: a la formación de capital y a la movilización de recursos; al desarrollo de las fuerzas productivas y al incremento de la productividad del trabajo; a la implantación de poderes políticos centralizados y al desarrollo de identidades nacionales; a la difusión de derechos de participación política, de las formas de vida urbana y de la educación formal; a la secularización de valores y normas, etc.»<sup>44</sup>.

Desde sus inicios como temática sociológica y filosófica (Marx, Comte, Tönnies, Durkheim, Weber), la modernización ha representado una lógica “disyuntiva” y “antitética” referida a la sociedad, es decir, como paso –cambio social, transformación estructural, ajuste interno– de un modo de producción pre-capitalista a uno capitalista; de una sociedad

43 SOLÉ, C (1998). *Modernidad y modernización*. Barcelona, Anthropos, pp. 13-29.

44 HABERMAS, J (1989b): *Op. cit.*, p. 12.

agraria a una sociedad industrial; de una comunidad a una sociedad civil; de una solidaridad mecánica a una orgánica; y, de una racionalidad substancial a una razón instrumental.

El avance científico se ve impulsado por la fuerza correspondiente que se resta a la tradición y a la decisión individual retrotraída, es decir, frente al retroceso de la tradición, de la voluntad individual y de la toma de decisiones en lo social, la ciencia avanza exponencialmente: desmitologiza la realidad y el universo; el capitalismo opera una desvinculación a los siervos de la gleba; la secularización se encarga de debilitar el poder y legitimidad religiosa; y el individualismo en disminuir los lazos familiares.

En este sentido, la modernización se define como un proceso de adaptación de las instituciones tradicionales de una sociedad que realiza las funciones rápidamente cambiantes, permitiendo el manejo o control del hombre sobre su medio ambiente exigiendo una necesaria acoplación de las funciones tanto intelectuales como tecnológicas desarrolladas globalmente.

De lo anterior, finalmente, se entiende que los mecanismos que definen a la modernización sean los de “aceleración” y “masividad” de aquellos descubrimientos y avances científicos de aplicación de métodos y técnicas aplicados a los asuntos humanos, por ello las expresiones más propias y ajustadas de la modernización resulten ser las de mercado y desarrollo científico-tecnológico como dispositivos de integración transnacional operados por una razón instrumental triunfante y homogeneizante ahora en red global:

Pero cuando el legado de la Ilustración se extendió, y fue desenmascarado, se puso al descubierto el triunfo de la razón instrumental. Esta forma de razón afecta e invade toda la vida social y cultural, abarcando las estructuras económicas, jurídicas, administrativas, burocráticas y artísticas. El crecimiento de la “razón instrumental” no conduce a una realización concreta de la libertad universal sino a la creación de una “jaula de hierro” de racionalidad burocrática dentro de la cual nadie puede escapar<sup>45</sup>.

Weber, en fin, describe el significado de la experiencia «en la época de la fragmentación, de la especialización de los lenguajes científicos y de las capacidades técnicas, del aislamiento de las esferas de interés, de la pluralización de los roles sociales de todo sujeto individual –en definitiva, en la época de la racionalización moderna»<sup>46</sup>.

### **HABERMAS Y EL CONSENSUADO ESCRUTINIO DE LA MODERNIDAD**

El diagnóstico realizado por Weber sobre la modernidad y su proceso de desencantamiento del mundo y la injustificada reducción de la actividad racional a una actividad utilitario-estratégica desprovista de su carácter veritativo y de su orientación valórica, la esgrime Habermas para justificar y orientar su propuesta teórico-crítica respecto a la modernidad y la “paradoja de la racionalización”, distinguiendo “sistema” –estudio de la sociedad como sistema complejo en que subsisten estructuras subyacentes que interactúan entre sí como también imperativos sistemáticos como asimismo dinámicas integración y ruptura–

45 PICÓ, J (Comp.,) (1988). *Op. cit.*, p. 18.

46 VATTIMO, G (2004). *Op. cit.*, p. 26.

y “mundo vital” —que da un rol creativo a los actores sociales al momento de crear, negociar y reconstruir el sentido social de su mundo cotidiano— como «el universo que se da por supuesto en la actividad social cotidiana [...], un conjunto [...] de las formas de vida dentro de las cuales se desarrolla la conducta cotidiana»<sup>47</sup>.

La concepción revisionista o consensual sobre la condición moderna del saber y de los elementos constituyentes de la cultura moderna ilustrada ahora alineados de manera eficiente para cumplir el cometido para el que habían sido asignados, se funda en la noción de “proyecto” y en el afán “reconstructor” del pensamiento neomoderno ilustrado de Habermas —heredero del giro lingüístico y del entendimiento intersubjetivo de cuño weberiano, neokantiano y de las ciencias del espíritu— con su consenso universal apologético e institucionalizador por medio del diálogo de argumentaciones sobre la defensa de la modernidad como proyecto y el idealismo subjetivo, entendiendo por sujeto individual moderno desde una valoración sustantiva de su estructura, de su libertad y de su capacidad racional y crítica para construir su “mundo de la vida” y escapar de la “jaula de hierro” del sistema económico capitalista y gestiones administrativas para participar en la creación social de sentido: «el proceso de desarrollo capitalista ha acabado socavando los “residuos de tradiciones preburguesas” de los que “parasitariamente se nutría” el capitalismo liberal. Las visiones tradicionales del mundo resultaron ser socioestructuralmente incompatibles con la expansión de la esfera de “la acción estratégico-utilitarista, esto es, con la “racionalización” (Weber) de áreas de la vida en otro tiempo reguladas por tradiciones; al mismo tiempo resultaron ser cognitivamente incompatibles con el crecimiento de la ciencia y de la tecnología y con la difusión de los modos científico-técnicos de pensamiento que la generalización de la escolarización formal propuso. Como resultado, los residuos de tradiciones pre-burguesas que contribuyeron a fomentar el privatismo civil y familiar-profesional están siendo “desmontados de forma no renovable”»<sup>48</sup>.

Establece García Canclini las siguientes características de este “proyecto” moderno: es un «proyecto emancipador [que se manifiesta en] la secularización de los campos culturales, la producción autoexpresiva y autoregulada de las prácticas simbólicas y su desenvolvimiento en mercados autónomos [y también] la racionalización de la vida social y el individualismo.» Además, es un «proyecto expansivo [que] busca extender el conocimiento y la posesión de la naturaleza.» Por ello también es un «proyecto renovador [el cual intenta] reformar una y otra vez los signos de distinción que el consumo masificado desgasta», y por último, es un «proyecto democratizador [pues] confía en la educación, la difusión del arte y los saberes especializados para lograr una evolución racional y moral»<sup>49</sup>. Lo que subyace a esta consideración, es el posicionamiento agente del “dogma del conocimiento moderno”, es decir, la convicción de que el sujeto racional piensa, siente y actúa bajo la figura de principios, que luego se transforman en leyes consideradas naturales, esenciales y originarias para la nueva condición racional esquematizada por procedimientos cognoscitivos, éticos y estéticos de corte universal, persuadiéndolo de poseer una verdad inequívoca, ob-

47 GIDDENS, A (1991). “¿Razón sin revolución?. *La Theorie des kommunikativen Handelns* de Habermas”, in: GIDDENS, A et. al. (1991). *Habermas y la modernidad*. Madrid, Cátedra, pp. 162-163.

48 MCCARTHY, Th (1998). *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid, Tecnos, p. 430.

49 GARCÍA CANCLINI, N (1989). *Las culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, Grijalbo, pp. 31-32.

jetiva, positiva; como asimismo de una apreciación estética definitiva –la razón como medida y proporción de la facultad y experiencia original y originaria– y, en fin, de la posesión del bien como ley y norma universal de comportamiento:

La modernidad se puede caracterizar [...] como un fenómeno dominado por la idea de la historia del pensamiento [de una] progresiva “iluminación” que se desarrolla sobre la base de un proceso cada vez más pleno de apropiación y reapropiación de los “fundamentos”, los cuales a menudo se conciben como los “orígenes”, de suerte que las revoluciones, teóricas y prácticas, de la historia occidental se presentan y se legitiman por lo común como “recuperaciones”, renacimientos, retornos. La idea de “superación” [...], concibe el curso del pensamiento como un desarrollo progresivo en el cual lo nuevo se identifica con lo valioso en virtud de la mediación de la recuperación y de la apropiación del fundamento-origen [que dona una] dimensión ontológica a la historia [dando] significado determinante a nuestra colocación en el curso de la historia<sup>50</sup>.

Habermas intenta restituir la vigencia de lo universal y así, ahuyentar los fantasmas de la desfundamentación de los valores de la racionalidad moderna. Lo hace apelando al relato emancipador como motor del pensamiento filosófico del proyecto moderno y de las posibles sujeciones expulsadas por la misma modernidad, manteniéndose dentro de los márgenes de la misma historia moderna ilustrada. Con motivo del recibimiento del Premio Adorno, Habermas en su discurso titulado “La modernidad: un proyecto inacabado”<sup>51</sup>, defendía la vigencia de los valores modernos y su programa de “rectificación” o “re-encauzamiento” de la modernidad frente al advenimiento de nuevos conservadurismos estéticos, políticos y culturales, y lo hacía frente a la tesis que diagnosticaba a nuestra época de “anti-moderna”, expresión que «traduce una corriente afectiva que ha penetrado en todos los poros de los ambientes intelectuales y ha permitido articular teorías de la postilustración, de la postmodernidad, de la posthistoria, etc.; en resumen, que ha hecho aparecer un nuevo conservadurismo»<sup>52</sup>. Habermas se refiere al surgimiento de la ideología antimoderna de los jóvenes conservadores (de Bataille a Derrida, pasando por Foucault), de la corriente postmodernista de algunos conservadores viejos (Strauss, Jonas y Spaemann) y de la ideología postmodernista de los neoconservadores (Wittgenstein, Schmitt y Benn). Se enfrentan tres actitudes distintas: «por una parte los conservadores (Bell), que no quieren ser contaminados por el modernismo cultural, denuncian el proceso de secularización de los valores y auspician un retorno a posiciones anteriores a la modernidad; por otra los deconstructores y “postmodernos” (Lyotard, Derrida), que rehúsan todas las metanarrativas emancipadoras, las sustituyen por una multiplicidad de juegos de lenguaje y se aprestan a de-construir la lógica modernizadora; y, por último, los re-constructores reformistas (Habermas, Berman), que rechazan los discursos de unos y otros, tratan de desvelar el proceso selectivo de racionalización que se ha seguido hasta aquí denunciando sus patologías, y trabajan en la reconstrucción racional de las condiciones universales del desarrollo de la razón que nos

50 VATTIMO, G (1996). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona, Gedisa, pp. 10-11.

51 HABERMAS, J (1988). *Ensayos políticos*. Barcelona, Península, pp. 265-283.

52 *Ibid.*, p. 265.

gué hacia un proyecto de modernidad compartido por todos»<sup>53</sup>. Polémica que encuentra su núcleo en la constatación de una sensibilidad nueva referente a la tradición, de que el término “postmodernidad” adquiere una presencia y estatuto insoslayable y de alcance global en los ámbitos del arte, la filosofía, la política, las ciencias humanas y sociales, como ruptura radical con la lógica del progreso en una discursividad absoluta.

Habermas elabora su conceptualización teórico-crítica a partir del concepto hegeliano de modernidad en tanto que problema<sup>54</sup>, pero descentrado desde su inicio en la filosofía alemana a partir de Kant y su apertura de la época moderna<sup>55</sup>. La valoración que hace Habermas sobre el devenir histórico de la modernidad cultural ilustrada –criticando las tesis frankfurtianas sobre la disolución y retrogresión de la Ilustración en mitología o sobre la superación estética de la modernidad y su relación con las vanguardias o su temporal finalización histórica<sup>56</sup>, se basa en que la racionalidad instrumental científico-tecnológica, es un elemento dominador en la configuración cultural contemporánea, atentando tanto contra la construcción simbólica como también al “mundo de la vida” entendida esta categoría como el horizonte desde el cual se entienden las reproducciones de las actividades simbólico-sociales mediatizadas lingüísticamente: las modulaciones racionales modernas de ciencia y tecnología se han transformado en la fuerza productiva y reguladora de lo humano.

Este tratamiento profesionalizado de la tradición cultural destaca las estructuras intrínsecas de cada una de las tres dimensiones de la cultura. Aparecen las estructuras de la racionalidad cognitivo-instrumental, la moral práctica y la estético-expresiva, cada una de ellas bajo el control de especialistas que parecen más expertos en ser lógicos de estas particulares maneras que el resto de la gente. En consecuencia, ha crecido la distinción entre la cultura de los expertos y el gran público. Lo que corresponde a la cultura a través del tratamiento y la reflexión especializada no pasa inmediata y necesariamente a la praxis cotidiana»<sup>57</sup>.

El ser humano ha asumido acriticamente el quehacer de la ciencia y la concretización social de la tecnología como formas de legitimación del poder político y económico en la sociedad capitalista, cancelando según Habermas, la dialéctica entre el “ser” y el “mundo” que instalaba y acreditada la presencia de la razón entre los sujetos. Tal paradoja «consistiría en que la racionalización del mundo vital fue la *precondición y punto de partida* de un proceso de racionalización y diferenciación sistémicos, que después se ha hecho más y más autónomo frente a las coacciones normativas incorporadas en el mundo vital, hasta que al final los imperativos sistemáticos comienzan a instrumentalizar el mundo vital y amenazan con destruirlo»<sup>58</sup>.

La dialéctica instauradora de la razón moderna, ahora quebrantada, revela que se ha transitado desde la razón objetiva o instrumental a la par de un proceso de deshumaniza-

53 PICÓ, J (Comp.) (1988) *Op. cit.*, pp. 44-45.

54 HABERMAS, J (1989b): *Op. cit.*, p. 61.

55 *Ibid.*, p. 312.

56 *Ibid.*, pp. 135-162.

57 HABERMAS, J (1988). “Modernidad versus postmodernidad”, in: PICÓ, J (Comp.) (1988). *Op. cit.*, p. 94.

58 WELLMER, A (1991). “Razón, utopía y la dialéctica de la ilustración”, in: GIDDENS, A et al. (1991). *Op. cit.*, p. 95.

ción basada en la producción y reproducción del capital. Aquella que ha traicionado a la condición humana a la que se debe, pues no sólo pretende establecerse como el eje de las transformaciones sociales del siglo XX, sino como paradigma de todo conocimiento, separando cultura y estructura social. Habermas hace referencia a lo anterior, insistiendo en la modernización social como aquel proceso de institucionalización de la acción racional respecto a fines bajo la forma de subsistemas: una economía de mercado y una burocrática administración estatal regulados por los requerimientos de la producción material de las sociedades complejas<sup>59</sup>.

A pesar de los errores/horrores de la modernidad ilustrada, Habermas propone que en lugar de «renunciar a la modernidad como una causa perdida, deberíamos aprender de los errores de aquellos programas extravagantes que han intentado negar la modernidad»<sup>60</sup> y, por ello, refuta el proceso de racionalización como patrón autodestructivo de la Ilustración y cree que es necesario distinguir entre “modernidad como idea” y “modernidad como proyecto”, y poder así rescatar las ideas fundamentales de la misma: una racionalidad diferenciadora para el desarrollo de una ciencia objetiva, una moralidad y una ley universales como también de un arte autónomo. Y frente a la instalación de la postmodernidad como una variable socio-cultural, Habermas la rechaza por no aportar una energética transformación utópica que supere la propuesta moderna ilustrada y su proyecto.

El relato moderno se fundaba en la posibilidad de establecer una suerte de comunicación o diálogo entre las diversas esferas de la experiencia humana con el fin de “homologar discursivamente” las diferencias entre sujeto y realidad, entre sujeto y objeto, que eran asumidas interpretativamente como parte de un orden y fundamento. La ambigua noción de proyecto en su inicio ilustrado aún conservaba ingredientes ideológicos, ideales, morales, estéticos y políticos que con el tiempo, se fueron concentrando en la noción de progreso como núcleo direccional de tal proyecto. La crisis de la noción de proyecto surge, específicamente, cuando la noción de progreso reemplaza el ímpetu emancipador de las esferas teórico-prácticas y lo homologa por el afán totalitario y desmedido del desarrollo instrumental de la razón.

Centrado en la consideración de la modernidad estética y de la adquisición de sus perfiles en la teoría del arte de Baudelaire y de las corrientes vanguardistas, alcanza su culminación con los dadaístas y los super-realistas, Habermas se pregunta sobre los que hay detrás de esta consideración estética de modernidad: una «orientación hacia delante, la anticipación de un futuro indeterminado y contingente, el culto de lo nuevo implica en realidad la glorificación de una actualidad que da a luz pasados siempre determinados de nuevo subjetivamente»<sup>61</sup>.

La subversión contra la tradición, la rebelión contra lo normativo, la neutralización del bien moral y de lo útil práctico, la destrucción y la diferencialización radical, el surgimiento de las energía centrífugas que devoran los márgenes, son los signos de autenticidad y legitimidad de la modernidad. Sin embargo, la modernidad expulsa de sí misma una aporía fundamental, la oposición entre modernidad cultural y modernización social, relación

59 HABERMAS, J (1987). *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid, Cátedra, pp. 471-475.

60 HABERMAS, J (1988), in: PICÓ, J (Comp.,) (1988). *Op. cit.*, p. 98.

61 *Ibid.*, pp. 267-268.

insana que mezcla necesidad y lejanía, obligatoriedad y sinsentido, que pone de «manifiesto las posiciones intelectuales que o bien propugnan la postmodernidad, o recomiendan el retorno a la premodernidad o rechazan de modo radical la Modernidad. Con independencia de las consecuencias problemáticas de la modernización social y también del punto de vista interno del desarrollo cultural, surgen motivos para la duda y la desesperación ante el proyecto de la Modernidad»<sup>62</sup>, es decir, respecto la Ilustración.

El “proyecto de la modernidad” es una categoría que habla de una suerte de superación del ámbito artístico o estético, y está más bien, en estrecha relación con el proyecto socio-cultural de Ilustración. Siguiendo a Weber, Habermas se refiere a la separación de la expresión metafísico-religiosa de la razón sustantiva y su fragmentación tratadas en la Edad Moderna como cuestiones o temas, es decir, desde la deriva de las esferas axiológicas de la ciencia, la moral y el arte a puntos de vista específicos de la verdad, la justicia normativa, la autenticidad o la belleza, que serán tratada como cuestiones de conocimiento, de justicia o de gusto respectivamente.<sup>63</sup> La deriva hacia la consideración de las esferas de valor como cuestiones, se traduce en la elaboración profesional de especialistas de la crítica artística, en la «elaboración profesional de la tradición cultural bajo el aspecto de validez abstracta pone de manifiesto las peculiaridades normativas del complejo del conocimiento en los aspectos cognitivo-instrumentales, práctico-morales y estético-expresivo»<sup>64</sup>, vale decir, los procesos de aprendizaje vienen a reemplazar las evoluciones lineales de la historia, escrita ahora de manera interna. Por otra parte, como un segundo aspecto, «aumenta la distancia entre la cultura de los expertos y el gran público. El crecimiento de la cultura por medio de la elaboración y reflexión especializadas no pasa *sin más* a disposición de la práctica de la vida cotidiana. La racionalización cultural amenaza más bien con *empobrecer* el mundo vital devaluado en su sustancia relacional.

Habermas entonces, intenta recuperar el equilibrio perdido en el proceso de diferenciación sistémica de esferas, con el fin de «tender un puente por encima del abismo que separa el discurso del conocimiento, del discurso de la ética y la política, franqueando así un pasaje hacia la unidad de la experiencia»<sup>65</sup>. Por tanto, este proyecto—formulado en el siglo XVIII por los filósofos de la Ilustración— consiste, en lo esencial «desarrollar las ciencias objetivadoras, los fundamentos universalistas de la moral y ética post-religiosa y el derecho y el arte autónomo, sin olvidar las características peculiares de cada uno de ellos y, al mismo tiempo, [...] liberar de sus formas esotéricas las potencialidades cognoscitivas que [...] manifiestan y aprovecharlas para la *praxis*, esto es, para una configuración racional de las relaciones vitales»<sup>66</sup>. Este es el optimismo perdido en el siglo XX por la inconfluencia de las potencialidades cognoscitivas en el progreso técnico, en el crecimiento económico y en la administración racional, es decir, las energía reguladoras de la razón moderna no afec-

62 JAUSS, HR (1976). *Las transformaciones de lo moderno. Estudio sobre las etapas de la modernidad estética*. Madrid, Visor, p. 272.

63 *Ibid.*, pp. 272-273.

64 *Ibid.*, p. 273.

65 LYOTARD, J-F (1996). *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona, Gedisa, p. 13.

66 HABERMAS, J (1988). *Op. cit.*, pp. 267-268.

tan a una experiencia vital condicionada por unas tradiciones ciegas<sup>67</sup>. Esta separación es el problema que surge de la particularidad de las esferas diferenciadas, que al mismo tiempo, manifiesta los intentos frustrado de “superar” las culturas de especialistas apartada de la experiencia de la vida cotidiana.

La intención revisionista de Habermas respecto al “proyecto de la modernidad”, es de «aprender de los extravíos que han acompañado al programa de la Modernidad y de los errores del desvariado programa de superación [y no] dar por perdida la Modernidad y su proyecto. Quizás podamos tomar el ejemplo de la recepción del arte para *indicar* cuando menos una salida de las aporías de la Modernidad cultural»<sup>68</sup>. Habermas con esto, se refiere al lugar de la estética como aquella experiencia capaz de relacionar el ámbito estético con los problemas vitales, pues «la experiencia estética no sólo renueva las interpretaciones de las necesidades a cuya luz percibimos el mundo, sino que interviene al mismo tiempo en las interpretaciones cognoscitivas y las expectativas normativas y cambia la forma en que todos estos momentos remiten unos a otros»<sup>69</sup>. Se trata, en definitiva de utilizar ese poder exploratorio vitalmente orientador que surge de la percepción estética y sirve como guía al sentido de una biografía personal y social:

Una reorientación diferenciada de la cultura moderna con una *praxis* de la vida cotidiana, basada en las herencias vitales, pero empobrecida por el mero tradicionalismo, solamente se conseguirá cuando la modernización capitalista *también* pueda orientarse por *otras* vías no capitalistas, cuando el mundo vital pueda extraer de sí instituciones que limiten la peculiar dinámica sistémica de los sistemas de acción económicos y administrativos<sup>70</sup>.

En fin, Habermas intenta conciliar la “cultura de especialistas” con la “cultura vital” a partir de una apropiación compartida de una perspectiva de sentido, y con ello, ampliar la vida útil del proyecto de la modernidad gracias a la articulación comunicativa de las esferas axiológicas en instituciones que administren el desarrollo cognoscitivo o intelectual y el desarrollo económico con las expectativas práctico-morales y expresivo-estéticas<sup>71</sup>, formuladas en una racionalidad centrada en el sujeto, pero horizontalizada en perspectiva comunicativa. Para Habermas la razón que se puede preguntar por el bien o por el mal, por lo justo o injusto, antes que ser un componente constitutivo del yo humano, es un producto de la interacción social, se construye en el contexto de la internalización de normas sociales. En Habermas, la moralidad se construye sobre la base de un proceso comunicativo libre de dominación. La vida colectiva se realiza a través de acciones comunicativas en las que los individuos están en posición de hablante y oyente tratando de entenderse. Esta acción comunicativa tiene unos requisitos de validez y unas reglas que suponen en todo caso, que las personas se reconozcan como interlocutores válidos.

67 JAUSS, HR (1976). *Op. cit.*, p. 274.

68 *Ibid.*, p. 279.

69 *Ibid.*, p. 280.

70 *Ibid.*, p. 281.

71 HABERMAS, J (2000b). *Op. cit.*, pp. 169-198.

La propuesta habermasiana sobre la modernización de la razón moderna, descansa en la cuádruple distinción de la acción racional comunicativa: 1. la “teleológica”: por la que el agente se conecta con el mundo objetivo, en la que racionalidad y verdad se derivan de la capacidad cognitiva y descriptiva de la realidad; 2. la “regulada por normas”: aquella que guarda relación con los valores, los roles sociales, etc., que expresa una racionalidad unida a la rectitud de la acción con los enunciados normativos; 3. la “dramatúrgica”: que expresa la acomodación de subjetividades en los planos públicos y/o privados respecto de las manifestaciones del otro, es decir cuando una subjetividad limita con otra subjetividad, orientadas a la autoafirmación<sup>72</sup>; y, 4. la “comunicativa”: en la que las subjetividades buscan el entendimiento sobre una situación con el fin de coordinar un común acuerdo sobre sus planes de acción y con ello sus acciones, haciendo equivalente racionalidad con interpretación en aras a un consenso lingüístico expresado en un acuerdo sobre su sentido y comunitariamente aceptable<sup>73</sup>.

La racionalidad al estar relacionada con el saber, establece como condición de tal relación que los sistemas simbólicos encarnen un saber y que los sujetos que actúan en él dispongan de un saber y, por ello, la racionalidad tiene que ver específicamente con el “uso” de ese conocimiento, y ocurre tanto en la racionalidad práctica (actuar racionalmente implica el empleo racional de la información cognitiva referidas a lo empírico, a las consecuencias previsibles, a los medios adecuados desde la técnica y la economía, etc., como también en la racionalidad teórica referida a una imagen intelectual omnicompreensiva de los sucesos que ocurren en el mundo<sup>74</sup>.

La designación de la actividad de un sujeto centrado en la razón que modula su existir en oposición al sujeto medieval y a la tradición occidental judeo-cristiana, funda sus formas de vida en un nuevo reparto de referencias, ahora posibilitado por la constitución de una memoria histórica, filológica y hermenéutica escrita en referencia al progreso y desarrollo de las ciencias y de las técnicas, traducidos en una evolución acelerada del movimiento de las fuerzas productivas al servicio de un dominio sin precedentes sobre los procesos naturales; de un acceso empírico al mundo natural, objetivado como lugar de mirada de la ciencia y un racional afán dominador de la realidad.

Como causa de lo anterior –la secularización–, la modernidad engendra un nuevo principio ideológico-político como principio de juicio moral que sustituye a Dios por la Sociedad<sup>75</sup>. La sociedad vendrá reservada de los nuevos valores modernos y como contra-valores, se revelarán aquellos que no integren ni fortalezcan la eficacia del funcionamiento de la sociedad moderna: «la racionalización imponía la destrucción de los vínculos sociales, de los sentimientos, de las costumbres y de las creencias llamadas tradicionales, y que el agente de la modernización no era una categoría o una clase social particular, sino que era la razón misma y la necesidad histórica que preparaba su triunfo»<sup>76</sup>.

72 HABERMAS, J (1987). *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*, tomo I. Madrid, Taurus, p. 135.

73 *Ibid.*, p. 124.

74 *Ibid.*, p. 24.

75 TOURAINE, A (2000) *Crítica de la modernidad*. México, FCE, p. 23.

76 *Ibid.*, p. 18.

Específicamente la modernidad –hasta aquí– se define como un proceso de secularización ligado íntimamente a la importancia atribuida a la dimensión temporal de la realidad, pues se trata, del paso de un orden recibido, creado por Dios a un orden producido socialmente por el sujeto moderno, por ello, se aleja de la fundamentación trascendente y reivindica la realidad social como un orden determinado por el sujeto como centro –antropológico y epistemológico– de la sociedad moderna. En tanto secularización de la tradición judeo-cristiana, la Modernidad confiere a la historia una dimensión ontológica en sentido estricto, puesto que no es sino «aquella época en la cual el ser moderno se convierte en un valor, más aún, en el valor fundamental al que todos los demás valores se refieren»<sup>77</sup>.

La modernidad secularizadora instala un humanismo secularizado que prescinde de toda referencia a lo trascendental, tratando a la religión como un objeto más de la cultura y ya no como principio explicativo de los fenómenos físicos, psíquicos y existenciales ni tampoco como precepto normativo de la realidad social, restringiéndola en sus proyecciones socio-políticas y en la toma de decisiones sacro-estratégicas. La razón toma el espacio de lo sagrado y se hace fundamento exclusivo de lo individual y social, ensalzando al hombre y posicionando su finitud en perspectiva ilimitada.

Vemos, sin duda, que la modernidad no es sólo racionalización –ajuste de los medios a fines– y secularización –sustitución valórica y depotencialización de la ritualidad religiosa–, sino también subjetivación: una «penetración del sujeto en el individuo y por consiguiente la transformación –parcial– del individuo en sujeto»<sup>78</sup> haciéndose equivalente al proceso de separación entre el objeto-naturaleza y el sujeto-humano. El procedimiento de desvanecimiento del sujeto –que, por ejemplo: en Nietzsche y luego en Foucault alcanza un nivel aciago– se empieza a cumplir con la crítica estructuralista al programa epistemológico basado en categorías universalistas, racionalistas y subjetivadoras de la Ilustración que luego se proyectan en diversas teorías contemporáneas, considerando la idea de hombre una creación histórica reciente –momento clásico ilustrado– como una noción destinada a su desaparición:

El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizás también de su próximo fin. Si estas disposiciones desaparecieran como aparecieron, si [...] oscilaran, como lo hizo, a fines del siglo XVIII todo el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena<sup>79</sup>.

Expresa también tensión histórica entre el espíritu del Renacimiento, el determinismo científico y el capitalismo con el espíritu de la Reforma, la libertad moral y el individualismo burgués que hace de idolatría del yo en búsqueda de la autenticidad, el proceso resultante es un capitalismo sin freno ético, haciendo del placer un modo de vida y justificación cultural del capitalismo<sup>80</sup>. Una modernidad subjetivada que introducirá ruptura, separa-

77 VATTIMO, G (1990). *Op. cit.*, p. 91.

78 *Ibid.*, p. 209.

79 FOUCAULT, M (2005). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires, Siglo XXI, p. 375.

80 BELL, D (1977). *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid, Alianza, pp. 33-34.

ción y tensión en la dualidad sujeto-razón y avanzará contra la unidad del mundo sagrado y mágico, contra una «unidad de un mundo creado por la voluntad divina, la razón o la historia [en otras palabras, contra] la correspondencia entre un sujeto divino y un orden natural y, consecuentemente, entre el conocimiento objetivo y el orden del sujeto»<sup>81</sup>. Este proceso variado, extenso y complejo diseña un diferenciado estado o temple de ánimo de la cultura occidental hiperracionalizada, develando nociones que la promulgan tales como fragmentación, pluralismo, irreductibilidad, dispersividad, homogeneidad, proliferación de la diferencia y radicalización de los márgenes, particularismo, autonomía y privatización del existir.

Los rasgos anteriormente expuestos, coinciden en tres características que le son fundamentales: término de la legitimación teológica del discurso-poder; surgimiento de la vida urbana como centro económico y cultural; y desplegamiento de la noción de razón en todos los campos de la existencia social, y que cobran sentido en los grandes descubrimientos de la física, en la explosión demográfica, en los sistemas masivos de comunicación, en la industrialización de la producción, en la automatización y racionalización del sistema productivo y administrativo y en el surgimiento del mercado capitalista. Además, en tanto que proceso creciente y excesivo de racionalización, sus estructuras sociales vienen determinadas por la empresa capitalista y el aparato estatal burocrático<sup>82</sup>, personificadas en el proceso de objetivación de las categorías de la racionalidad instrumental que conduce a la progresiva racionalización de la sociedad; la secularización reflejada en la disyunción de los procesos de diferenciación social y sistémica; el surgimiento y consolidación de esferas independientes de producción de saber especializado guiadas por criterios autorreferenciales y de mercado; y, la emergencia de la subjetividad y su fijación como proceso de individuación cerrada:

La vorágine de la vida moderna ha sido alimentada por muchas fuentes: los grandes descubrimientos en las ciencias físicas, que han cambiado nuestras imágenes del universo y nuestro lugar en él; la industrialización de la producción, que transforma el conocimiento científico en tecnología, crea nuevos entornos humanos y destruye los antiguos, acelera el ritmo general de la vida, genera nuevas formas de poder colectivo y de lucha de clases; las inmensas alteraciones demográficas, que han separado a millones de personas de su hábitat ancestral, lanzándolas a nuevas vidas a través de medio mundo; el crecimiento urbano, rápido y a menudo caótico; los sistemas de comunicación de masas, de desarrollo dinámico, que envuelven y unen a las sociedades y pueblos más diversos, los Estados cada vez más poderosos, estructurados y dirigidos burocráticamente, que se esfuerzan constantemente por ampliar sus poderes; los movimientos sociales masivos de personas y pueblos, que desafían a sus dirigentes políticos y económicos y se esfuerzan por conseguir cierto control sobre sus vidas; y, finalmente, conduciendo y manteniendo a

81 TOURAINE, A (2000). *Op. cit.*, p. 209.

82 HABERMAS, J (1989b): *Op. cit.*, pp. 136-143.

todas estas personas e instituciones, un mercado capitalista mundial siempre en expansión y drásticamente fluctuante<sup>83</sup>.

Conceptualización moderna de progreso que nos ha hecho beber de la fuente de la objetividad, comer el fruto del árbol de la ciencia y gozar del orgullo racional sobre la naturaleza: experiencias que expresan la problematización profunda del fundamento racio-iluminista de identificación entre los planos o esferas políticas, estéticas y filosóficas, y su relación con las esferas valóricas, religiosas, de sentido.

83 BERMAN, M (1988). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Madrid, Siglo XXI, pp. 1-2.