

La recepción weberiana en el marxismo crítico de Lukács y Horkheimer: un debate en torno a la racionalidad moderna.

Emiliano Torterola.

Cita:

Emiliano Torterola (2004). *La recepción weberiana en el marxismo crítico de Lukács y Horkheimer: un debate en torno a la racionalidad moderna*. VI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-045/510>

La recepción weberiana en el marxismo crítico de Lukács y Horkheimer: un debate en torno a la racionalidad moderna.

Por Emiliano Torterola

La separación de esferas en campos culturalmente diferenciados, como así también una acción guiada según criterios práctico-utilitario en el marco de un mundo desencantado, constituyen elementos centrales en la teoría weberiana de la racionalización moderna.

El presente trabajo intentará repasar tanto las certezas como los descuidos o errores que tanto Lukács como Horkheimer le señalarán a dicha teoría, desde una perspectiva cercana al marxismo.

La racionalización o intelectualización del saber científico adquiere una relevante importancia, como elemento puntual que posibilita comprender las discusiones en torno a la especialización, la formalización y el dominio técnico, pero también como esfera inestablemente separada de las racionalidades política y económica.

A modo de Introducción

La larga y continua racionalización social y cultural específica del occidente moderno –fundamentalmente desde comienzos del siglo XV y XVI- tiene como uno de sus pilares esenciales, según Max Weber, en la ruptura con las

“*imágenes unitarias del mundo*”, sostenidas hasta entonces -en sus fundamentos éticos y teóricos- por las religiones de salvación.

Lo paradójico en el citado proceso es, para el sociólogo alemán, que la propia ascesis religiosa ha estimulando y posibilitado por un lado, a la “*sistematización racional de los estilos de vida que desemboca en la ética racional de la conducta*, y por un lado, “*las tensiones y conflictos entre religiosidad y mundo*” (Fidanza, 1999: Pág. 10). Es decir, aquellas religiones de salvación que alentaban un actuar ascético –en oposición a las guiadas por la contemplación mística- han colaborado indirectamente en el desmoronamiento de la unidad estructural y valorativa del mundo; en la afirmación de una existencia última y fundamental del ser sostenida hasta entonces por la propia dogmática.

La consecuencia fundamental de dicho desmoronamiento, es que cada esfera cultural desarrolla autónomamente su propia legalidad interna, sus propios criterios de valoración, consagración y legitimación, legalidad que choca inevitablemente con los postulados éticos-religiosos.

Para el sociólogo berlinés, existe una histórica y peculiar relación entre la escisión de las esferas ética, estética y cognitiva impulsada por la racionalización cultural –escisión que se cristalizará en *pérdida de sentido* (Habermas, 1988:242), o más específicamente, en la imposibilidad de fundamentar científicamente un sentido último, si es que éste sigue siendo un problema- y lo que él entendía por *des-magificación*.¹

Weber caracterizará a dicha *des-magificación* desde dos planos sólo analíticamente diferenciados: en primer lugar, al moderno modo de *interpretar* un mundo culturalmente fragmentado y sus estructuras. En segundo término y como

¹ No entraré aquí en la polémica suscitada en torno a la diferencia significativa entre éste concepto y el de desencantamiento, ateniéndome, para el caso al empleo que de él hace Weber en la conferencia citada.

consecuencia de ello, la novedosa *disposición* por parte de las personas para *orientar sus acciones*.

Por interpretación, quiere éste autor subrayar que los “*poderes ocultos e imprevisibles*” han perdido su poder explicativo. Simplemente “*se ha excluido la magia del mundo*, no teniendo ahora que recurrir “*a medios mágicos para controlar los espíritus o moverlos a piedad*”. (Weber, 1997: Pág. 200). Son los mismos hombres quienes eligen sus “*dioses y demonios*” y dotan de sentido al mundo, sabiendo que pueden dominarlo a voluntad, etc.

El efecto práctico del moderno antropomorfismo -o más bien el un actuar que posibilita y fomenta la *intelectualización* secular del mundo- descansa en la convicción de que “*todo puede ser dominado mediante el cálculo y la previsión*” (Op. Cit., pág 200), merced al desarrollo de los medios técnicos y a la organización formal de las instituciones, desarrollo que se encuentra en afinidad con una racionalización del modo de conducir la vida, propia del hombre moderno (detallada histórica y minuciosamente por Weber, como sabemos en su *Protestantische ethic*).

Desde esta perspectiva, la racionalización social específica del occidente moderno -en términos de dedicación sistemática a la propia profesión, la despersonalización e instrumentalización de las relaciones sociales, etc.- se convertirá en el *común denominador*, que caracterice a la pluralidad de las esferas culturales *formalmente racionalizadas*, operadas por cuadros de *especialistas* técnicamente preparados.

Solo queda por señalar en esta presentación que, para el sociólogo alemán, la autonomía propia de cada campo cultural no debe entenderse en términos de aislamiento, conflictividad o menos aún irreconciliabilidad. Antes bien, el desarrollo histórico de la racionalidad moderna precisa de la integración entre dichos campos.

En la misma introducción a sus *Ensayos de Sociología de la Religión* (1995), Weber aclara que la racionalización de la esfera económica que desembocó en el moderno capitalismo, no sólo precisó de la organización formalmente libre del trabajo, la moderación del impulso irracional lucrativo, la contabilidad racional y la separación tajante entre economía doméstica e industrial.

También se necesitó de un Derecho que funcione “como una maquinaria” (por criterios estrictamente impersonales y eliminando cualquier “laguna” en sus codificaciones) o de una ciencia orientada en términos prácticos, posibilitando de ese modo progresivas innovaciones en beneficio del progreso material y tecnológico.

Los rasgos históricos fundamentales que dan forma a la racionalización social y cultural weberiana –apenas introducidos aquí-, han sido ya prolíferamente tratados en conocidos textos, como ser los de Habermas (1987), Kalberg (1988) o Aguilar Villanueva (1988), por citar solo algunos.

La recepción crítica: de las pérdidas de sentido y libertad a una racionalidad sustantivamente definida.

El presente trabajo desea centrarse no tanto en la consistente teoría weberiana como en la atenta recepción- desde una perspectiva poco conciliadora y complaciente- que de ella hace el marxismo crítico, centrándome específicamente en los estudios de Georg Lukács y Max Horkheimer.

Como punto de partida, puede asegurarse que ambos autores aceptan y entienden la imposibilidad de “dar marcha atrás” con el *desencantamiento* del mundo o el desmoronamiento de los saberes tradicionales que nuestra cultura reclama,

hechos que reclaman renunciar a un pensamiento ontológicamente fundado.² En segundo lugar, reconocerán las principales cualidades que el proceso racionalizador del occidente moderno trajo consigo: organización burocrático-formal, monetarización de los intercambios, cálculo racional, especialización de los saberes.

Al igual que Aguillar Villanueva (y antes que éste), comprenden y valoran el esfuerzo analítico tanto histórico como sociológico weberiano por caracterizar desde su concepto de racionalidad- aquellos rasgos propios y originales de la modernidad, señalando en este sentido que su *“organización social ya no descansa en normas sustantivas derivadas de valores universalmente aceptados, sino en principios universales de cálculo acerca de las condiciones que hacen factible la realización de fines individuales o colectivos.”* (Aguillar Villanueva, 1988: Pág. 84).

El filósofo húngaro señalará también la relevancia que adquiere el cálculo -en tanto pilar de la racionalidad moderna- para orientar la acción en todos los órdenes sociales y particularmente en la realización de los fines al transformar todo lo naturalmente existente en medios para el actuar, al sostener que *“el principio de la mecanización racional y la calculabilidad tiene que abarcar todas las etapas de la vida”*. (Lukács, 1984: Pág. 17).

Hablando más ampliamente, la primera parte de *“Historia y conciencia de clase”* del joven Lukács resulta una excelente conjugación de categorías marxistas, simmelianas y weberianas para exponer su perspectiva crítica sobre los alcances y consecuencias de la modernidad.

También en lo concerniente al llamado *estallido de esferas*, ahora funcionalmente diferenciadas, Lukács es receptor de la tesis que su antiguo profesor

² En todo caso, Lukács sí se reencontrará más adelante (en la segunda parte de la obra aquí citada o en sus posteriores escritos) con el pensamiento ontológico y la dogmática filosófica —no así Horkheimer—, vía el carácter normativo que tomarán dichos escritos a favor de una revolución social “verdaderamente marxista”.

había expuesto: “*La racionalidad formal del derecho, el Estado, la administración, etc., significa desde el punto de vista material objetivo una descomposición de todas las funciones sociales en sus elementos, una búsqueda de las leyes racionales y formales de esos sistemas parciales tajantemente separados unos de otros...*” (Op. Cit., Pág. 26).

A través de Weber, el joven filósofo encuentra una alternativa más rica y prolífera al monismo propio del marxista vulgar (para el cuál el conjunto de las restantes esferas sociales -arte, derecho, ciencia- son meros epifenómenos del ámbito económico) si bien sigue reconociendo a ésta última una estructura unitaria decisiva para el todo social.

Pero también Horkheimer, en su intento por exponer la génesis del moderno individualismo, ha leído detenidamente la tesis que vincula al modo en que la ascesis intramundana del protestantismo, ha colaborado en desarrollar la objetiva configuración del capitalismo moderno.

En dicha génesis, Horkheimer visualiza la *antropológica negativa* que caracteriza al pensamiento burgués, representada cabalmente por Maquiavelo y Hobbes, pero también por Lutero y Calvino, profetas que expresaron consistentemente “como ningún otro líder espiritual” -mediante sus severas convicciones religiosas- los intereses de la nueva clase dominante: “*Entre los grandes caudillos de la burguesía, no hay quizás ninguno en cuyo pathos moral y religioso, se expresen los matices de los intereses coligados por él en cada caso con tanta precisión, como lo hizo Lutero.*” (Horkheimer, 1973: Pág. 188)

Para el teórico de Frankfurt, el gran logro de la reforma protestante consistió en independizar al individuo en el plano ideológico-cultural respecto a la producción material de la vida. Al considerar que la salvación –como bien lo señalo

Weber- depende pura y exclusivamente del comportamiento espiritual de cada creyente, los abstrae de las condiciones históricas y sociales por ellos rechazadas, en beneficio del *self made man*.

Las críticas dirigidas hacia el sociólogo alemán deben buscarse en primer lugar, por la concepción estrecha –según estos filósofos- que el mismo tiene de la acción en una sociedad signada por la racionalidad. Y no de la acción entendida en *términos sociológicos*, descompuesta tipológicamente de manera plural, amplia y atendiendo al *sentido* atribuido por los sujetos.

Es en *términos históricos* que debe entenderse dicha crítica: Weber deja de lado la posibilidad de desarrollar en su teoría de la modernización otra acción que no sea la puramente instrumental, una acción que, originada en el *mundo de vida*, esté orientada por criterios valorativos.

Según lo expone Habermas (1988), tanto Lukács como Horkheimer creen que la misma crítica iluminista que impulsó la ruptura con el orden tradicional-religioso, crítica que abarcó al conjunto de las esferas culturalmente separadas, puede también allanar el camino hacia una racionalidad cualitativamente diferente, en la cuál la acción se oriente no ya al *éxito* sino al *entendimiento*, reemplazando de este modo al medio-dinero (cuyo objeto es la propia reproducción) por el medio-lenguaje (cuyo fin es lograr un consenso valorativo). Esto vale también para Horkheimer, totalmente escéptico en lo que concierne tanto a la existencia de un sujeto revolucionario como a una transformación radical de la sociedad, manifiesta la necesidad de que la teoría guíe sus análisis históricos en beneficio de un futuro cambio. Volveremos luego sobre este punto.

Para salir de la estrecha lógica racionalista, Lukács apela a la categoría hegeliana de *totalidad*, principio abandonado por la teoría weberiana, la cuál se

conforma con ceñirse a la “inmediata” diferenciación cultural anteriormente señalada. En tanto *método*, Lukács entiende por totalidad el estudio dialéctico del todo histórico social, comprender el modo en que se articulan los hechos de la vida social con el todo (rechazando de este modo al método positivo, abocado a los fragmentos empíricos y naturalizando el orden social).

En tanto *crítica*, el concepto apunta a señalar por un lado, la irracionalidad que se esconde tras la inmediatez de los espacios sociales autónomos, y por el otro, *la cosificación* que sufre el espíritu del hombre moderno ³ bajo el reinado de la racionalidad burocrática y la forma mercancía: “*Esta racionalización del mundo aparentemente ilimitada –señala Lukács- que penetra al ser psíquico y físico del hombre, tiene, empero, un límite en el carácter formal de su propia racionalidad. Esto es: la racionalización de los elementos aislados de la vida y las resultantes leyes formales se articulan inmediatamente, para la mirada superficial, en un sistema de leyes generales, pero el desprecio de la concreción de la materia de las leyes, desprecio en el que se basa su legalidad, se refleja en la real incoherencia del sistema legal mismo, en la casualidad de la relación entre los sistemas parciales, en la independencia relativamente grande que poseen esas partes las unas respecto las otras.*” (Op. Cit., Pág. 28)

La cosificación constituye el reverso, la otra cara de la racionalización (y es el motivo principal por el que no se puede vehiculizar una praxis revolucionaria que aspire a “organizar racionalmente” el todo). Cosificación y racionalización son entendidas por el filósofo húngaro como dos aspectos de un mismo proceso.

³ Por cosificación entenderemos aquí lo definido por Lukács: el carácter cósmico que adquieren tanto las relaciones interpersonales como las vivencias íntimas. Al transformarse la mercancía en la *forma universal de la configuración social*, los propios productos se presentan ahora a los hombres como entidades ya acabadas, pertenecientes a un mundo tan objetivado como naturalizado. Por otro lado, las relaciones o vivencias anteriormente citadas se vuelven ellas mismas extrañas, al experimentarse al mundo social como un cosmos independiente, como vida propia.

En resumen, y como ejercicio didáctico, se puede esquematizar la perspectiva crítica de Lukács y Horkheimer sobre la racionalización weberiana a la luz de dos ejes sólo abstractamente diferenciados. Por un lado, el *empírico-descriptivo*.

Si bien nos encargamos de señalar anteriormente aspectos inobjetables que presenta su descripción de la modernidad, Weber deja de lado o pone poco énfasis –por ejemplo, en sus estudios abocados al desarrollo de una ascesis intramundana protestante en tanto requisitos culturales de la economía capitalista– sobre la explotación, las luchas sociales, etc., en detrimento de un análisis meramente *histórico-comprensivo*⁴ del “nuevo estilo de vida”.

Horkheimer -antes que Thompson o el mismo Foucault- enfatizará el rol que la auto-disciplina o la represión teórica y práctica de los instintos a favor de la docilidad, la productividad, etc. han tenido, mediante la ética protestante, en la adaptación degradante y compulsiva de los hombres al “racional capitalismo moderno”.

Desde esta perspectiva crítica, Weber sólo se ciñe a señalar el paradójico paso de una *acción racional con arreglo a valores* (siendo los medios el abnegado y arduo trabajo en la propia profesión, la objetivación e impersonalización de las relaciones sociales, etc.) a una *acción puramente utilitaria*, con el único objeto de maximizar la ganancia y no ya el “*certitudo salutis*” de haber obtenido el reino de los cielos.

También Lukács le recriminará a Weber haber dejado la interconexión existente entre el desarrollo de la economía capitalista y la deformación, la atrofia del mundo interior como exterior del sujeto, interconexión observada desde el fenómeno

⁴ En Lukács, como en todo el marxismo occidental, la crítica al historicismo como ideología de la ciencia burguesa es manifiesta, ya que en el empeño de estudiar la “individualidad objetiva” propia de cada cultura se abstrae del enfrentamiento que los hombres mantienen con su entorno, enfrentamiento que determina no solo la

de la mercancía. Para el joven filósofo, es a través de su forma, que se debe comprender el carácter deshumanizado y cosificado al que se ven sometidas las relaciones personales y las manifestaciones vitales de la sociedad en su totalidad: “*La separación entre los productores y sus medios de producción, la disolución y la fragmentación de todas las unidades productivas espontáneas, etc., todos los presupuestos económicos-sociales de la génesis del capitalismo moderno actúan en este sentido: en el sentido de poner relaciones racionalmente cosificadas en el lugar de las situaciones espontáneas*” y orgánicas propias de la vida pre-moderna. (Lukács, Op. Cit., Pág. 17)

En términos generales, Lukács y Horkheimer le achacan al sociólogo alemán no haber enfatizado en el aspecto irracional de la modernidad tal como se presenta, irracionalidad del todo que conforma la *contracara* de la racionalidad de los fragmentos sociales. Ya se afirmó esto anteriormente, desde el significado crítico que se le otorgó al concepto de totalidad lucaksiano.

Horkheimer retoma la *diferencia cualitativa* entre la racionalidad de los sistemas parciales, autónomamente constituidos, y el “*cuadro en su conjunto*” señalando por Luckács. Considera que Weber fue incapaz no sólo de señalar la “ciega irracionalidad” que enmarca a las actividades sociales aisladas, sino también en la *posibilidad* de superar dicha ceguera, puesto que no se trata ni de fuerzas a-históricas o trascendentes, ni de un inevitable destino.

Mientras su teoría crítica señalará que “*La razón no puede hacerse comprensible a sí misma mientras los hombres actúen como miembros de un organismo irracional*”, “*Max Weber acentuó el aspecto racionalista del espíritu*

forma objetiva que caracterizará a esa cultura en tanto “específica totalidad”, sino también la vida interior y exterior de cada hombre. (Véase Habermas, Op. Cit., Pág. 452)

burgués; el aspecto irracionalista, sin embargo, no está menos ligado a su historia desde el comienzo.” (Op. Cit., Pág. 195).

Por otro lado, podemos señalar las discrepancias en el eje *valorativo-prescriptivo*: para estos autores, aún en sus estilizadas metáforas “*jaula de hierro*”, “*noche polar y oscura*” o en sus consideraciones sobre el rumbo al que parece dirigirse el profesional moderno -“*especialista sin espíritu, sensualistas sin corazón*”- la crítica weberiana hacia las instituciones modernas y los atributos del proceso racionalizador distan bastante en su desarrollo y en su dedicación comparados con la descripción histórico-fáctica.

Tanto uno como el otro disenterían con Aguilar Villanueva, quien afirma en un interesante pasaje de su trabajo: “*Weber no rebasa alegremente las fronteras del discurso científico. La afirmación weberiana de que el tipo de razón instrumental, orientada a la realización de fines, es la que efectivamente se ha desarrollado en la sociedad moderna no puede ni debe significar, so pena de una extrapolación gratuita y débil, que ese tipo de razón histórica sea la razón sin más, la única racionalidad que puede ser definida o la única que socialmente puede existir*” (Op. Cit., Pág. 80).

El mismo sociólogo berlinés en su famosa introducción a los *Ensayos sobre Sociología de la Religión*, anticipa “*el sobrio propósito*” de su estudio, “*puramente empírico*”... Weber es fiel al destino que le señala la máxima profesional al hombre de ciencia, quien “*hará bien en guardar para sí sus pequeños comentarios personales, como se los guarda cuando contempla el mar o la montaña, a no ser que se sienta dotado de formación artística o de don profético.*” (Weber, 1995: Pág. 20).

La racionalización y autonomización que inevitablemente caracterizará al saber científico, tienen como piedra angular en la teoría weberiana al reconocimiento

de que dicho saber se piensa a sí mismo incapacitada para fundamentar científicamente a los valores, “*no así la explicación de su validez histórica y de su influencia en la vida social. (...) Explicar y no validar es el objetivo y límite de las ciencias sociohistóricas (...) Este es El punto central de la interminable discusión que acompaña al concepto weberiano de racionalidad: una razón científica y técnica que se juzga a sí misma incompetente para llevar a cabo el acto de validación de valores.*” (Aguilar Villanueva, Op. Cit., Pág. 76)

La tan polémica *neutralidad valorativa* –sobre la que se hará luego mención- encuentra su justificación en la necesidad de asumir por un lado, la producción de verdades científicamente independientes y pero por otro, el objetivo hecho de la *pérdida de sentido* en la que se halla inmersa nuestra cultura.

Volviendo a la valoración que Weber hace de la racionalidad moderna, Lukács y Horkheimer creen que la misma se encuentra sumamente influenciada por las características del campo intelectual alemán de su época (fuertemente vinculado al llamado *pesimismo cultural*) y por su confeso liberalismo político. De su pesimista tesis sobre la *pérdida de libertad*, “*anhelada y necesitada*” por la “*raza de nulidades*” (Berman, 1989: Pág. 15) que habitan la infinita prisión de la racionalidad, se desprende que el lugar de los valores -de una acción guiada por criterios sustantivos- podrá llevarse a cabo en la esfera íntima del sujeto elevado, no así en el plano social o “sistémico”, colonizado por la racionalidad estrictamente formal, los principios científico-técnico, lo instrumental-utilitario, etc. Kalberg (1988) ya ha reparado anteriormente sobre esto. Dicho cambio, la posibilidad de organizar una sociedad bajo una racionalidad cualitativamente diferente, ha naufragado para Weber, junto al viejo orden social, o bien debe buscarse en las ensoñaciones utópicas desde el Renacimiento en adelante.

Para ver que tan intrincados y por momentos confundidos se encuentran uno y otro eje en la teoría weberiana, analizaré a continuación el lugar y las características que le otorga a la ciencia dentro de la racionalización cultural y social.

La ciencia desencantada: Renuncia, función técnica y praxis política.

El punto central que el marxismo crítico señala en la teoría weberiana puede entenderse de la siguiente manera: si Weber es incapaz de pensar otro destino para la racionalidad moderna, ello se debe básicamente a que su obra se enmarca - más implícita o explícitamente- dentro de las exigencias argumentativas o justificativas requeridas por la ciencia burguesa.

La primera de ellos es precisamente la naturalización al interior de la práctica científica del principio de separación de esferas, a partir del cuál el *homo academicus* -de la misma manera que lo hacen tanto el hombre económica como políticamente formado- debe regirse por principios puramente técnicos y prácticos.

Por ello, la racionalización que se suscita al interior de la esfera intelectual, tendrá como primer paso, en el diagnóstico weberiano, el asumir (como se señaló anteriormente) la *imposibilidad de fundamentar objetiva o científicamente a los valores* o la creencia de que alguno sea más sagrado o valioso que el resto. Esta es la herencia más fuerte, patente o contrastable, que recibiera el sociólogo alemán de la filosofía vitalista nietzschiana, herencia que transpondrá y sistematizará en su propia filosofía de la ciencia.

En todo caso, esta falta de sentido ya no constituye un problema o un enigma a resolver para el hombre especializado. De ella deberán más bien dar cuenta esferas vinculadas a la metafísica o a las actitudes últimas que se deben tomar frente al mundo, como ser la estética, la religiosa o incluso la política.

En Nietzsche, pero también en Tolstoi y en la *incapacidad* que éste encuentra en el moderno saber científico para señalarnos que caminos *debemos* seguir en el actuar diario o a lo largo de nuestra existencia, Weber halla parte de su justificación en lo que respecta a los límites que le atañen a dicho saber.

Para el sociólogo alemán, el aporte más valioso que en términos prácticos nos puede aportar la *ciencia racionalizada* es el de una *claridad* técnicamente posibilitada; es decir, señalar cuáles son los medios más apropiados para lograr los propios objetivos, como así también indicarnos las probables consecuencias, los efectos, que traerá consigo la acción. Guíen a esta principios instrumentales o valorativos, el hombre de ciencia cuenta con la habilidad de poder orientar en sus propios términos –sino dominar- el mundo material o la misma vida.

Elija la perspectiva que se quiera elegir, en cualquier caso Weber no deja demasiadas dudas en torno a que su filosofía de la ciencia debe enmarcarse positivamente en el desarrollo de la racionalización cultural y social, tanto en la institución de una sociedad funcionalmente diferenciada como en una instrumentalización cada vez mayor de la acción.

Es en lo más nodal de esta afirmación que debe entenderse cuanto de protestante había en Weber: las puertas de la profesión científica, del saber especializado, formal y prácticamente definido, etc. sólo se les abrirá a aquellos que acepten y hagan suyo “*el severo rostro*” que la racionalización trae consigo –tanto para los aspectos “externos” como “internos” del sujeto-, de la misma manera que el protestante ha *direccionado* su vida bajo la máxima del duro y sistemático actuar con el objeto de asegurarse la salvación.

No obstante, y a diferencia de las doctrinas más duras o positivistas, la teoría weberiana considera que la pasión y cierta “dionisiaca embriaguez” deben

estar presentes en la interioridad de todo hombre de ciencia, cuyo trabajo no debe cultivarse sólo bajo el signo de una rigurosa metodología o la estrecha y entumecida formalización conceptual.

De esta manera, Weber intenta conciliar o unir los principios irracionales y vitalistas, con los de una racionalidad objetiva e impersonalmente fundada, conciliación que resultaba imposible e impensada para dos siglos marcadamente anti-iluministas que caracterizaron a la tradición filosófica y literaria alemana. Sobre esto volveremos luego.

Wilhem Hennis (1994), quien en su brillante trabajo plantea la inexistencia de un valor supremo que guíe a Weber en el plano espiritual -no así tal vez en el formal-, ausencia que lo hace *tomar distancia* respecto a los elementos fundamentales de la cultura burguesa. Para Hennis, el único Dios que guiaba el espíritu de éste autor, era el de crear una individualidad autónoma, capaz de problematizar, en términos propios, cualquier valor o supuesto social.

Y sin embargo –a diferencia de lo que este escritor sugiere- los valores que el mismo Weber reivindica para la ciencia, aceptando a la moderna *especialización* como trasfondo histórico que caracteriza a todos los órdenes de la vida social, como así también a la propia personalidad, son los verbos *limitarse* y *renunciar*.

Señalemos al respecto un pequeño apartado de *la Introducción a los Ensayos*, en el que Weber nos describe sintéticamente la importancia de este “trasfondo histórico” de la experiencia moderna: (...) “*El cultivo sistematizado y racional de las especialidades científicas, la formación del especialista como elemento dominante de la cultura, es algo que solo en Occidente ha sido conocido* (...) Es claro que ninguna otra época o región “*se ha visto tan inexorablemente*

condenada como Occidente a encasillar toda nuestra existencia, todos los supuestos básicos de orden político, económico y técnico de nuestra vida en los estrechos moldes de una organización de funcionarios especializados". (Weber, Op. Cit.: Pág. 7).

Poco más de una década después, en una de su famosas conferencias, el enfoque girará desde un plano descriptivo a otro más bien enfático y normativo: *"Sólo mediante una estricta especialización puede tener el trabajador científico ese sentimiento de plenitud (...) En nuestro tiempo la obra realmente importante y definitiva es siempre obra de especialistas. Quien no es capaz de ponerse (...) unas anteojeras y persuadirse a sí mismo (...) de que pueda comprobar esta conjetura y no otra alguna, está poco hecho para la ciencia. Jamás experimentará en sí mismo lo que podríamos llamar la vivencia de la ciencia."* (Weber, Op. Cit.: Pág. 191).

Compartiendo el diagnóstico, pero posicionándose en una perspectiva bastante menos "positiva" que la weberiana, Lukács señalará que la ciencia es el *ejemplo por excelencia* de la cosificación moderna, o más precisamente, de *"la cosificación de las estructuras que padece la conciencia"* (Habermas, Op. Cit., Pág. 460) bajo la racionalidad formal y la moderna especialización.

Para este joven filósofo -heredero en buena medida de la *kultur* alemana clásica- la posibilidad de converger principios disímiles como el de *ciencia* y *vivencia*, le resulta tan poco probable como juntar el agua y el aceite: Mientras la segunda desborda la forma conceptual, la primera se aferra a ella; mientras la vivencia se define a sí misma como personal, tan inefable como irrepetible, la ciencia exige el reino del consenso y la objetiva comprobación.

Para Lukács –como también lo es para Weber- la esfera científica reproduce en su interior los rasgos fundamentales del mundo racionalizado, ya que

reduce al mundo bien a un problema empírico-conceptual, bien bajo el principio de dominio técnico. El error fundamenta de la ciencia burguesa, cree Lukács, “*consiste en buscar lo concreto en el individuo histórico empírico (ya se trate de un hombre, de una clase o de un pueblo) y en su conciencia empíricamente dada (...) Y así cuando cree haber hallado lo más concreto, ha errado del modo más pleno la concreción, la sociedad como totalidad concreta.*” (Lukács, Op. Cit., Pág. 130)

Y sobre todo, deja de preguntarse por el efecto primario que la racionalización social y económica trajo consigo, a saber, la *pérdida de libertad* que corona la “irracionalidad concreta” del todo. Vale decir, la ciencia burguesa –incluidas las tesis weberianas- es incapaz de diferenciar la diferenciación de esferas como objeto –y condición- de práctica científica de la diferenciación como ideología justificadora del todo irracional.

Obviamente, en este segundo punto atinente a la “*pérdida de libertad*” que reproduciría en su espíritu el hombre de ciencia, Weber disentiría. Para él -como se señaló anteriormente- el *límite* y la *renuncia* que exigen el deber profesional del científico, son el paradójico comienzo de la libertad en este mundo que nos ha tocado vivir: *limitarse* a aceptar tanto la tarea cotidiana, dejando de lado los amores u odios personales –de la misma manera que lo hace el jurista- como los límites ético-político en los que se encuentra la ciencia.

Renunciar al ideal de la *personalidad como un todo*, reivindicado por la antigua *kultur* de Shiller, Goethe o Nietzsche tan irracionalista como esteticista en sus principios y hacia los cuales Weber tenía terror que se direcciona la juventud alemana. Sobre la inevitable importancia que adquiere la renuncia en Max Weber, ha trabajado ya largamente Aguilar García (1992) y podría decirse que guía su trabajo. No casualmente uno de sus capítulos se titula “*Del mundo de la belleza al mundo del*

trabajo” para señalar el camino seguido por el sociólogo berliunés: de la cultura como principio orgánico y armónico al de la especialización y la simple “autoperfección mundana”.

Si hay algo que diferenciará a Lukács de su antiguo maestro, es precisamente el modo en que reciben la herencia filosófica y literaria del siglo XVIII y XIX. Al igual que Georg Simmel, el joven Lukács no hablará de especialización en términos *neutrales*, sino que utilizará un concepto menos eufemístico y complaciente: el de *unilateralización*. Producto de la división social del trabajo, el individuo experimenta una *atrofia* de sus cualidades o capacidades, al poder desarrollar solamente una de ellas.

Esta unilateral y degradante atrofia, debe enmarcarse para Lukács en el plano de una extrañeza mayor, la que experimenta el sujeto dentro de una maquinaria productiva totalmente ajena e independiente, maquinaria que no controla, como tampoco controla sus resultados.

La mecanización racionalidad, el frío cálculo que se abstrae de las peculiaridades, etc., ha roto el orgánico y artesanal vínculo que el hombre pre-moderno tenía con el mundo, al cuál concebía y experimentaba como una prolongación de su espíritu y de sus fuerzas. La ciencia naturaliza y legitima esta ruptura en detrimento de las manifestaciones singulares y vitales, naturalización – según el esquema presentado por Lukács- de la cuál Weber fue un eficiente abanderado.

Un pequeño paréntesis al respecto: es llamativo que Weber haya evocado a Tolstoi para justificar las incompetencias que padece la ciencia en lo referente a valores y modos de llevar la vida. Tolstoi es más radical en sus novelas, y probablemente se ubicaría más cerca del posicionamiento lucaksiano. Para él, los

hombres más exitosos, aquellos que se consagran *enteramente* a su profesión (como reclama Weber), son precisamente aquellos que ven vaciar diariamente, delante de sus propios ojos, el sentido de la existencia.

El fin último del comunismo significa para Lukács, posibilitar la autorealización del hombre, recuperando en este sentido el viejo vínculo orgánico entre las expresiones simbólicas y el ordenamiento social propio de la Grecia clásica y el renacimiento, mediante una “racional” organización y control de la economía.

Horkheimer retomará, por un lado, la crítica realizada por el filósofo húngaro al modo burgués en que se ha formado la ciencia, tanto más ideológico cuanto que se supone autónoma, libre de valores; y por otro lado, el carácter no menos cuestionador, que posee el concepto de razón para la tradición filosófica alemana.

Estos dos componentes, el de la cosificación lucaksiana y el de la razón filosófica, son los cimientos a partir de los cuáles diferenciará la *teoría tradicional* (de la que forma parte por supuesto la weberiana) de su *teoría crítica*.

En la medida en que la ciencia hace del mundo un problema meramente empírico, desconociendo a su vez los condicionamientos que el mismo le proporciona, sus productos tenderán a facilitar o servir la *auto-conservación*, la reproducción de las instituciones sociales tal como se manifiestan. Volvemos aquí al *carácter fantasmal* que adquieren en este caso las relaciones y las actividades científicas, como así también las *fuerzas trascendentales* que motorizan a la racionalidad política o económica para las que sirven.

Desde esta perspectiva, Horkheimer señalará que la pretensión weberiana de producir *verdades autónomamente definidas* representa la *ilusión de independencia* que la cultura científica toma del liberalismo económico, considerando

ilusoriamente al hombre de ciencia como un correlato del *Robinson Crusoe* ricardiano. Para el moderno *homo academicus* “*la recepción, transformación y racionalización del saber fáctico es un modo particular de espontaneidad*”, (Horkheimer, Op. Cit., Pág. 230), similar al modo libre y voluntario con que el *homo oeconomicus* concibe las relaciones o actividades comerciales.

Según el teórico de Frankfurt, es sólo *abstracta o inmediatamente* que la ciencia puede pensarse como esfera diferenciada e independiente, abstracción que le imposibilita reconocerse en tanto etapa particular de un modo de producción concreto: “*La idea tradicional de teoría es abstraída del cultivo de la ciencia tal como se cumple dentro de la división del trabajo en cada etapa dada (...) De ahí que en esa idea no aparezca la función social real de la ciencia, ni lo que significa la teoría en la existencia humana, sino solo lo que ella es en esa esfera, separada, dentro de la cual se producen ciertas condiciones históricas.*” (Horkheimer, Op. Cit., Pág. 231) Las “ramas de la producción” –tal como las llama Horkheimer- de la cuál la ciencia es una de ellas, desempeñan un rol específico en la moderna división del trabajo.

Si bien en su postulado básico la teoría crítica está cercana a Lukács al considerarse “interesada” en instaurar un estado racional de las cosas, en una organización *planificada* de la economía, guiar a esta por criterios racionalmente sustantivos, etc., coincidirá con Weber en el hecho de que un saber -por más universalmente válido y contrastable que se presente- es incapaz de asegurar el éxito en términos políticos.

Y sin embargo, no cree que la teoría científica deba ceñirse a los problemas fácticos, que el profesor “le venda” saberes a sus alumnos del mismo modo en que “*la verdulera le vende col a su madre*”, o que el *pluralismo de dioses y demonios* sea un inevitable destino. La ciencia racional, según Horkheimer, al

convalidar el relativismo de los valores, legitima indirectamente la diferencia entre juicios teóricos y objetivos prácticos, y por lo tanto, la irracionalidad que caracteriza a los mismos en la modernidad.

La teoría crítica apuntará contra este aspecto relativista de la *razón subjetivamente fundada* -justificada por Weber en el ciego *politeísmo* de los dioses y en su “*eterna e irreconciliable lucha*” -y para la cuál la moralidad no es más afín o valiosa que la inmoralidad.

Horkheimer –como lo será también luego para Bourdieu- señalará como un falso dilema, una justificación ideológica de la ciencia tal como está instituida, el que preocuparse por los problemas humanos de la sociedad –y realizar acciones orientadas en dirección a posibles cambios- corre en detrimento de defender una actividad científica autónomamente concebida.

La teoría crítica apunta a reflexionar, en última instancia, sobre las posibilidades existentes de cambio, que pueden presentarse en un mundo librado al oscuro destino de cada esfera cultural. Para ello es preciso defender científica y políticamente una racionalidad capaz de concatenar los principios de justicia, igualdad -y por lo tanto felicidad.

BIBLIOGRAFÍA:

- **Aguilar Villanueva, Luis.** “En torno del concepto de racionalidad de Max Weber”, en Ensayos sobre racionalidad en ética y política, ciencia y tecnología, León Olivé (comp.), Siglo XXI, México, 1988.
- **Berman, Marshall.** “Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad”, Siglo XXI Editores, Argentina, 1989.

- **Fidanza, Eduardo.** “Racionalización cultural y desencantamiento en la Religionssoziologie de Max Weber”, paper para uso interno de la cátedra Pensamiento Sociológico de Max Weber, Universidad de Buenos Aires, 1999.

- **González García, José M.** “Las huellas del fausto. La herencia de Goethe en la sociología de Max Weber”, Editorial Tecnos , España, 1992.

- **Habermas, Jürgen.** “La teoría de la racionalización de Max Weber” y “De Lukács a Adorno: La racionalización como cosificación”, en Teoría de la acción comunicativa”, Tomo I. Racionalidad de la acción y racionalización social, Taurus, España, 1988.

- **Hennis, Wilhem.** “El Problema Max Weber. Estudios para la biografía de la obra”, para uso interno de la cátedra Pensamiento Sociológico de Max Weber, Universidad de Buenos Aires, 1994.

- **Horkheimer, Max.** “Egoísmo y movimiento liberador” y “Razón y autoconservación” en “Teoría Crítica”, Barral Editores, España, 1973.

- **Kalberg, Stephen.** “Los tipos de racionalidad de Max Weber: piedras angulares para el análisis del proceso de racionalización de la historia” en American Political Review, vol. 82, N° 1, marzo de 1988.

- **Lukács, Georg.** “Historia y Conciencia de Clase”, Sarpe editorial, España, 1984, Vol. 1.

- **Weber, Max.** “Ensayos sobre sociología de la religión”, Taurus, Madrid,1983, Vol. 1

- **Weber, Max.** “El político y el científico”, Alianza editorial, España, 1997.

- **Weber, Max.** “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”, Península, España, 1995.