

UNIVERSIDAD DE CHILE



3 5601 01083 3550



Universidad de Chile

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA

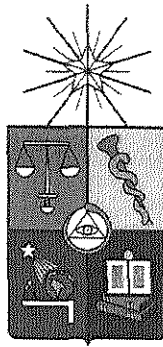
EN BUSCA DEL PARADIGMA POLITICO
DE LA MODERNIDAD

APROXIMACION DE LAS TEORIAS POLITICAS
DE MAX WEBER Y JURGEN HABERMAS

TESIS PARA OPTAR AL TITULO PROFESIONAL DE
SOCIOLOGO

TESISTA: ALBERTO MAYOL MIRANDA
PROFESOR GUIA: RODRIGO BAÑO

SANTIAGO, ENERO DE 2002 - 01 - 22



Universidad de Chile
Facultad de Ciencias Sociales
Departamento de Sociología

Sociedad
M473e
2002
C.I.

En Busca del Paradigma Político de la Modernidad

Aproximación a partir de las Teorías Políticas de Max Weber y Jürgen Habermas

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
I. BIBLIOTECA
Carrera Fñho 1045
Fño: 67 877 27

TESIS PARA OPTAR AL TÍTULO PROFESIONAL DE SOCIÓLOGO

Tesista: **Alberto Mayol Miranda**

Profesor Guía: **Rodrigo Baño**

Santiago, enero de 2002-01-22



Apologías y Rechazos (Agradecimientos)

La convención dicta ciertas imperiosas necesidades normativas, mientras la anomia no haga lo suficiente para anularlas. La sociología ha reparado en esto desde años atrás. Esta sección (en abstracto) es una convención en muchas publicaciones y es capítulo fijo en toda tesis. Se le llama usualmente 'agradecimientos' y se menciona a todos quienes ayudaron en la génesis del documento. Por supuesto, los autores suelen agradecer sólo aquello que es confesable, sin señalar habitualmente cuánto se profitó de ciertas capacidades, conocimientos e insumos ajenos.

Los agradecimientos, por cierto, pueden ser un arma de doble filo. Un mal trabajo donde se agradece a alguien con una presencia significativa en el área puede menoscabar al sujeto a quien se destina el agradecimiento. O un adjetivo excesivamente preciso puede no ser capaz de cualificar la dimensión extraordinaria del aporte de un asesor coyuntural o eterno. Por demás, la forma de adjetivar puede ser extraordinariamente irónica, habiendo tras de un elogioso comentario una muestra más o menos evidente de sarcasmo. Por cierto, cabe también aquí el comentario neutro que lleva en su contracara la patética fórmula del resentimiento. Como se ve, en esta sección cabe mucho, quizás buena parte de lo interesante: es como el receptáculo de lo nietzscheano del autor en la obra, un efluvio dionisiaco antes de la (usual) aridez apolínea de un estudio.

Sin embargo, no sólo agradecimientos se ameritan en una investigación. Está lleno de quienes han sido más un estorbo que un aliciente, más una zancadilla que un envión. Por esto es que la presente sección se ha preferido llamar 'apologías y rechazos', sabiendo que están los que ameritan la apología y quienes merecen el rechazo.

Apologías

Para iniciar la ronda de nombres en tono de reconocimiento hay que señalar a mis padres, quienes hicieron posible mi existencia y de quienes deriva, lógicamente, el origen de esta tesis. Por cierto en agradecer mi existencia no se agotan las asesorías de mis padres. También hay que considerar el irremediablemente necesario pago del arancel de la universidad, el que finalmente se repartió en partes casi iguales entre ambos (lo que desvirtuó el acuerdo inicial, pero que finalmente se autorreguló por la mano invisible del mercado). Por cierto, no puedo olvidar que el primer año fue pagado íntegramente por la propia Universidad de Chile, la que me favoreció con el beneficio de la exención por razones meritocráticas que más temprano que tarde demostraron ser injustificadas.

Los agradecimientos alcanzan democráticamente a muchos, como a algunos profesores de sociología que significaron alguna clase de aporte, léase Rodrigo Baño, Edmundo López, Raúl Atria, Manuel Antonio Garretón, Manuel Vivanco, Manuel Canales y probablemente alguno más que se escapa y que en su grandeza sabrá disculparme (quien no lo haga entonces no pertenece al grupo). Al profesor Rodrigo Baño, guía de esta tesis, es necesario añadir mis agradecimientos por sus observaciones, críticas, recomendaciones; además de su relevante preocupación por leer siempre lo más rápido posible aquello que le entregaba. Por su labor como guía y por haber sido mi primer estímulo (exitoso) por internarme en la sociología política, agradezco de sobremanera su aporte y sólo queda pensar que seguiremos, eternamente, debatiendo



sobre Weber. Por otro lado, entre el estamento estudiantil, muchos compañeros merecen una referencia apologética. Se trata de aportes sustantivos como los de Gonzalo y Sebastián, con quienes forjé mi formación a punta de reuniones en el antiguo pasto hoy tristemente borrado con el cemento periodístico. A ellos les debo gran parte de la posibilidad de hacer esta tesis, aunque le moleste a nuestro querido Sebastián por tratarse de un estudio tan escandalosamente burgués. Del mismo modo, debo esta tesis a Daniel y su indignante precisión, sus prodigiosas caras de reparo y sus invaluable préstamos de libros (de pieza, de casa, etc). Debo también un gigantesco pedazo de esta tesis a Lorena, quien ha escuchado cotidianamente mis divagaciones y ha logrado tolerarlas con, a estas alturas, sublime talento. Su escepticismo ha sido una fuerte ayuda, sobre todo a la hora de la radical observación de cuando algo no suena bien. A ella no sólo debo ayudas en esta dimensión específica. Ha sido también una especie de cimiento para afrontar la ardua tarea de una tesis (y de la otra tesis también). Ciertamente es que en esta vanguardia de los meritorios debe estar también Tatiana con su insuperable incondicionalidad como amiga y sus búsquedas conceptuales únicamente enturbiadas por un corazoncito político demasiado marcado.

Por supuesto, mi grupo de amigos de sociología fue más amplio que los mencionados. A todos aquellos con quienes compartí una relación honesta y las risotadas de rigor, les dedico también esta tesis. Con muchos de ellos mi relación se ha enfriado, deteriorado o destruido. O eso creo. No significa nada, da lo mismo, mi dedicación va igual. Lo que pasó es que en esa época tuve más amigos que lo que mi personalidad está dispuesta a sostener. Más aún, si algo de distancia hay, probablemente no recuerde las razones.

Agradezco también a todos aquellos que con su actitud digna hacen más fácil afrontar los procesos académicos. Muchos compañeros ya sea del magister en ciencia política de la Universidad de Chile, del seminario de Estudios Internacionales en la misma casa de estudios o de Estética en la otra universidad, merecen este saludo, partiendo por Nicolás y su pasión bioquímico-política, siguiendo por Pablo, Andrea, Daneo, Juan Carlos, Antonio, Fabiana, además de toda la gente de estudios internacionales, donde hay que destacar por supuesto a Amparo Menéndez-Carrión quien cada vez que aterriza es como un poco de oxígeno en el básico mundo de los estudios políticos en Chile. De igual modo, hago llegar mis agradecimientos a Eugenio Guzmán, Carlos Miranda, Gustavo Martínez, Sergio Moras, Augusto Merino y Gerardo Vidal por haber realizado con dedicación y talento sus labores docentes y/o de investigación, única forma en que uno puede aprender algo.

Necesario es destacar el aporte sustantivo de los debates, insultos y otro tipo de manifestaciones con mi grupo de amigos formado por el ya citado Gonzalo, su novia Marcela, Ange, Jéssica y Manuel (Jose, Huaso, como sea). A todos ellos mis agradecimientos y dedico especiales parabienes a quienes están en la distancia que supone una beca u otro afortunado acierto educacional. A los visitantes coyunturales que marginalmente estuvieron en nuestras reuniones, un saludo también por su siempre omitido aporte. Otro agradecimiento meritorio es el que va conducido a Angel Spotorno y su fuerza creativa, por medio del quien espero llegar a toda su familia, tan importante en mi formación infantil. Por la misma razón, sintetizada en lo que se puede llamar su 'aporte histórico', debo mencionar a mis amigos del escolaridad como Cristián, Mauro, Álvaro F., Álvaro G., Pancholín, Antonia, Rodrigo y Soledad.

La invaluable ayuda de Boris y Marcela, de quienes me he favorecido tanto con su apoyo en infraestructura, como con sus constantes observaciones sobre los distintos ámbitos de la vida (para el caso, realidad social), no puede ser omitida como eje de esta tesis. Al respecto, necesario es destacar el exitoso empeño de Boris por demostrarle al mundo que reírse un rato puede prescindir del objetivo dato de que el mundo es una mierda. A partir de ellos asumo la insoslayable



mención honrosa a la Nacha, la Poli y el Payo; quienes con sus talentos en bruto llenan de ilusión y potencia el camino hacia el futuro. Sé que es una ideología sobre la infancia, pero opera. Un significativo agradecimiento también para Óscar Andrés quien no tiene la menor idea de la relevancia que puede tener su esfuerzo y su mensaje de lucha solitaria por hacer las cosas mejor, el único gran mérito que puede existir en este mundo.

Antes de terminar, debo agradecer a mi abuela, cuya compañía en mi infancia fue fundamental para mi formación y para el desarrollo de mis capacidades. Tengo que detenerme además en mi abuelo, cuya sólida imagen fue una compañía en mis primeros años y ha seguido siendo desde su muerte. Espero responder a su imagen de alguien justo, aunque sea marginalmente y con todas las precariedades que supone. Finalmente, retorno a mi madre que merece algo más que la dedicación inicial. A ella debo mucha disciplina y rigor transmitido por su mensaje de trabajo y esfuerzo, al mismo tiempo que le debo la importancia de la dignidad, tan carente a ratos en muchos lugares. A ella espero poder recompensarla en sus esfuerzos y sus sueños, siempre tan presentes (me imagino) a la hora de mirar un hijo. Espero mamá que ya con el título te logres hacer la idea de un hijo sociólogo, cosa que se te ha hecho cuesta arriba.

Rechazos

Los rechazos pueden ser múltiples. Pasa básicamente por todos los que, con o sin intención, han sido un obstáculo en la realización de esta tesis. Muchos de los antes mencionados (en 'apologías') pueden serlo, pero finalmente sus méritos y ayudas han compensado con creces su estatus de 'lomo de toro'.

En estos rechazos destacan, por ejemplo, el cartero, controladores de la luz, el agua y el gas, todos los cuales suelen interrumpir mi proceso de escritura con sus labores. Por supuesto, ellos son meros chivos expiatorios de toda una dinámica sobre la que carecen de todo control. En este sentido, su responsabilidad es limitada. Igual de acotada es la culpa de la aspiradora, que tanto malestar causa a mis horas de trabajo, pero que carece de opciones en su desempeño.

Más responsabilidad le cabe al mercado, cuya mano invisible se ha empeñado en molestarme durante estos últimos años, haciéndome trabajar mucho sin ganar nada (o muy poco) y sacándome de mis intereses más arraigados y de las cuestiones relevantes.

Una mención le cabe también a mi padre, cuyo empeño en desvirtuar mi camino con base en su lamentablemente irreal (y miserable) mundillo, ha sido causa suficiente para dilatar más este proceso, ya sea a partir de motivos psicológicos y hasta las explícitas razones de sus imposiciones.

El rechazo más contundente pasa por todos aquellos que han hecho de nuestras ciencias sociales un verdadero asco, no sólo por opciones epistemológicas, sino incluso por la total ausencia de opciones y la total presencia de mediocridad. Con esto paso revista a personas como Ricardo Israel, Guillermo Holzmann, María Eugenia Morales, además de muchos nombres de sociología que olvidé por el peso de los traumas, con quienes pretendo sólo simbolizar el nivel de trabajo que estamos obligados a abandonar por completo, extirpando con ello los nefastos escenarios que supone la ausencia de criterios académicos en la academia.

*Alberto Mayol Miranda
enero de 2002*



Índice

I-	Introducción	6
	I.1) Introducción para sí: problema de investigación	6
	I.2) Introducción en sí	9
II-	Teorías de la Racionalización Social	11
	II.1) Concepto de racionalidad y racionalización en Weber	15
	II.2) Habermas: la Segmentación de la Comprensión de la Racionalidad	24
III-	Pormenores de las Teorías Políticas de Weber y Habermas	37
IV-	Poder y Racionalidad como Ejes	44
V-	Integración social como premisa de 'lo político' en la Modernidad	57
VI-	Legitimidad y Racionalidad de Conjunto	66
	VI.1) Legitimidad en Weber	66
	VI.2) Legitimidad en Habermas: las exclusiones de la validez	77
VII-	Conclusiones	82
	VII.1) Observaciones	82
	VII.2) La Política en la Modernidad	84
VIII-	Bibliografía	103



I. Introducción

I.1) Introducción para sí: problema de investigación

Como proyectos de 'modernización' se han nombrado a toda una serie de pretensiones de optimización en los funcionamientos de diversas formas organizacionales. El término, es un hecho, se ha llegado a convertir en un 'cliché' técnico que parece ser capaz de justificarlo todo. La política, como concepto, no ha estado ajena a este proceso, el que ha afectado de manera relevante su principal organización: el Estado. Prescindiendo de cuál es el discurso predominante y sus articulaciones principales en la mentada 'modernización del Estado', se comete un error teórico importante al no invertir la pregunta. En vez de preguntarnos qué significa la modernización del Estado quizás debiéramos preguntarnos qué es el Estado en el paradigma moderno, si es que hay algo así. Más aún, detrás de esta primaria inversión cabe la sensata pregunta: ¿qué es modernizar en la política? Es un asunto no menor. Suponer que modernizar es lo mismo en todas las esferas de la vida social o en todos los sistemas sociales es sólo una conjetura, una hipótesis que además no deja de tener sus riesgos teóricos y empíricos.

Lo señalado no es menor. La Modernidad como proyecto histórico se caracterizó por las articulaciones, los grandes proyectos, la inmensa consistencia. Pensar que un par de criterios como eficiencia y transparencia - por mencionar algunos claves en la 'modernización del Estado' - pueden ser el sustento de todo un proyecto de modernización es una cuestión por problematizar. Asumir que la eficiencia incrementa rendimientos y la transparencia aumenta la legitimidad tiene una serie de implicancias que pueden no ser desechables. Sin embargo, hasta cuestionar esos supuestos es un exceso. Es necesario insistir en el hecho de que no se puede modernizar sin saber qué es modernización y a su vez sin saber qué es 'moderno' en política. Por supuesto, un debate puede reemplazar el concepto de 'lo moderno' por otro concepto, incluso prescindiéndose de la seriedad del debate. Pero es necesario el debate.

Y para que este debate sea posible, parece indispensable saber cómo se articula el Estado en la Modernidad. Por supuesto, no sólo es necesario para este debate: hay muchos otros que se beneficiarían de la visión de lo político en el proyecto moderno. La cuestión del proyecto de la Modernidad supone la necesidad de vislumbrar si efectivamente hay tal (imposible de ver en toda su dimensión aquí), la forma en que se articula -si es que se articula- en las distintas esferas de la vida social y el sitio que ocupa tras de sí uno de sus conceptos claves que es el de racionalización. Por cierto, el desarrollo teórico podría abarcar muchos aspectos más, pero estos son núcleos que permitirían pormenorizar el debate.

En este marco es que surge la pregunta por saber qué es y qué rol cumple lo político en el proyecto de la Modernidad. Detrás de esto se esconde, por cierto, una suerte de imagen de la sociedad que se pretende o, más escépticamente, se vislumbra. Surge así el problema de esta investigación, el cual se aprecia a cabalidad en el objetivo general expuesto a continuación.



Objetivo General

Articular -exploratoriamente- una versión consistente de las problemáticas que constituyen, en la teoría social, el paradigma político de la Modernidad.

Por supuesto, la dificultad subyacente a este objetivo es metodológica. Queda medianamente claro que hay que entrar a una lectura de los autores que tematizan el proyecto moderno en su esfera política. Parece la fórmula más sensata de apreciar los ejes que aparecen en lo político. Pero el problema metodológico subsiste y se enfatiza al enunciarlo de manera más cruda: ¿cómo articular un paradigma a partir de sus representantes? En este caso, al tratarse de teorías, se plantea la cuestión de cómo seleccionar a los representantes idóneos del presuntamente subyacente paradigma político de la Modernidad. Esta elección de los autores que se usarán es un tema central pues la Modernidad contiene en su seno un debate interno muy importante y una cantidad de aproximaciones que -sin tender al infinito- se aproxima al exceso. No obstante, el mismo hecho de los debates es una base relevante y positiva metodológicamente. Pues si bien es cierto que los debates son ilustraciones de las diferencias y divisiones, no es menos cierto que los debates en su base contienen el germen de los acuerdos básicos, probablemente traslapados, pero presenciados.

Para afrontar este estudio es necesario considerar una serie de factores relevantes que requieren ser manejados para la selección de los autores centrales. Uno de ellos es considerar que al ser el paradigma una articulación, es indispensable que la argumentación abarque aspectos que no sólo tienen que ver con la política sino además con la teoría de la sociedad. Por demás, esto es fundamental con relación al indesmentible hecho de que ésta es una tesis de sociología. Otro requerimiento que es obvio se sintetiza en que los autores a seleccionar deben ser representativos del paradigma. Pero hay requerimientos que tienen más relación con los debates mismos que con las premisas de base del estudio. Aquí se resumirán estos requerimientos en ejes que suponen polaridades dentro del debate moderno. Se asume que la investigación debe dar cuenta de todos los polos que se mencionen para que sea viable su realización y para que tengan validez metodológica las conclusiones. Veamos estos ejes y sus polaridades como requerimientos del estudio:

- Dar cuenta de las vertientes más formalistas y de las más sustancialistas de los proyectos modernos en torno a la política y al derecho.
- Dar cuenta de las teorías que están más centradas en la política como actividad de élites y de las que están más concentradas en la política como aquello que se 'absorbe' desde la ciudadanía.

Para articular las teorías a utilizar con un marco que integre la teoría de la sociedad el camino más sensato deriva de la inclusión de la temática de la racionalización social, la que además tiene la ventaja de no sólo ser propia de la sociología, sino además ser el núcleo alrededor del cual giran aspectos sustanciales de las teorías modernas o sobre la Modernidad. Este es ya un factor que permite seleccionar autores. Y desde este factor surgen particularmente dos autores especialmente relevantes, quienes han tratado de modo sistemático la cuestión de la racionalidad y quienes además han penetrado en teoría política. Se trata de los alemanes Max Weber y Jürgen Habermas. Weber de hecho es el fundador de la cuestión de la racionalización social como eje de construcción teórica, aunque se ha señalado que ya en Tönnies aparece el concepto, aunque sin la



sistematicidad weberiana. Lo cierto es que a Weber se le considera un autor clásico del problema de la Modernidad y de la modernización. Por su parte, Habermas incluye en su teoría un acucioso trabajo de las imágenes de mundo modernas, ha discutido y apoyado el proyecto de la Modernidad y además ha recorrido los problemas planteados por Weber (lo que ayuda metodológicamente pues el debate entre los autores seleccionados existe teóricamente, aunque no en la práctica por una cuestión atribuible a cuestiones temporales). Este debate se sustenta en el hecho de que Habermas siendo un deudor importante de Weber, ha generado una propuesta teórica muy elaborada que le permite posicionarse a la vez como uno de los principales contradictores de éste.

Notablemente, ambos autores permiten generar una revisión con diferentes prismas, pues aunque comparten ya sea el haber dado cuenta del paradigma de la política en la Modernidad o el haber hecho propuestas sobre cómo articular el proyecto moderno mismo; no es menos cierto que el posicionamiento de ambos autores dentro del paradigma es distinto. Weber es más bien un formalista, mientras Habermas es más bien un sustancialista. Weber tiende a concentrarse en la política como actividad de elites y Habermas entiende la política desde una mirada más discursiva en la sociedad civil, lo que lo conecta de inmediato con las bases ciudadanas. Weber tematiza de manera más elaborada cuestiones relacionadas con la racionalidad instrumental en el desarrollo de la política (por ejemplo, la burocracia), en cambio, Habermas deviene de la Escuela de Frankfurt donde desde Adorno y Horkheimer se insiste en una Modernidad menos instrumentalizada. Weber es un 'realista político', mientras la mirada crítica de Habermas le quita opción de pronunciarse a la política desde un mero nominalismo.

Ambos autores entonces permiten insertarse en el paradigma, al mismo tiempo que permiten dar cuenta -en algunos aspectos- de polos opuestos dentro del mismo paradigma. Más relevante resulta ser el que ambos autores facilitan el trabajo en términos sociopolíticos en la medida en que sus teorías abarcan la política desde la teoría de la sociedad.

Al acotarse el estudio a dos autores, parece posible profundizar de manera consistente en las articulaciones completas del paradigma en sus distintos recorridos desde la teoría social a la política. Por el contrario, existe el riesgo 'estadístico' de que la selección haya sido equivocada y se omitan cuestiones relevantes. Pero este es un estudio teórico que pretende ser una revisión exploratoria de un tema fundamental. El propósito subyacente es plantear la cuestión de cómo se vincula la Modernidad y lo político. Y aquí se ha optado por mayor profundidad y menor dispersión. Y no es más que eso, una opción.

A partir de los autores seleccionados es posible generar un conjunto de objetivos específicos que, respondiendo a la estrategia metodológica, aparecen como susceptibles de generar un acceso a la cuestión del paradigma político de la Modernidad.

Objetivos Específicos

- Definir un concepto operativo de paradigma.
- Sistematizar los conceptos de racionalidad y racionalización social en Weber y en Habermas.
- Vincular de modo articulado las teorías de Weber y Habermas sobre la racionalidad con la teorías de la sociedad de ambos autores.



- Articular las teorías de la sociedad de Weber y Habermas con sus respectivas teorías políticas.
- Rastrear los principales aspectos de la teoría política de Weber y Habermas.
- Pormenorizar y sistematizar los aspectos comunes de las teorías políticas de Weber y Habermas.
- Establecer los aspectos comunes a ambas teorías que cumplen con los requisitos operativos del concepto de paradigma que se esté utilizando.

Un aspecto relevante a destacar es la forma en que se pretende acceder a estos objetivos. La metodología más pura no permite explicar ni asumir, por ejemplo, el nivel de profundidad que pretende el análisis. Pero en este estudio es vital explicar este aspecto. No se trata hablar de profundidad como juicio de valor, sino como grado de abstracción. Puede ser que se esté confundiendo 'profundidad' con 'altura' y de hecho parece que es así, pero no estamos para discusiones metafórico-perceptuales. Lo cierto es que la pretensión del estudio no intenta dar cuenta de instituciones particulares de la política en la Modernidad, salvo como instrumentos analíticos, ni pretende rastrear elementos concretos. Por esto, el estudio se salta cuestiones tan fundamentales como apreciar directamente el Estado, los partidos políticos u otras 'organizaciones intermedias', el tipo de derecho, la forma de relación entre los poderes del Estado o la sociedad, etc. En una arbitrariedad inmensa se ha dejado de lado esta dimensión. Lo que sí importa es apreciar, con o sin el necesario paso por estas u otras expresiones concretas, los ejes fundamentales del proyecto. Se pretende una aproximación más abstracta a este respecto, que permita entender la teoría política de la Modernidad desde la teoría sociológica, no con relación a la realidad.

1.2) Introducción en sí

La concepción predominante de la modernización es bastante pobre. Tiende a vincular dicho concepto con un mero incremento de la racionalidad instrumental, generalmente llamada 'eficiencia', a partir del cual se dan las condiciones para que se esté en presencia de una modernización. Esta concepción, ya hegemónica culturalmente, limita el concepto de racionalidad al de racionalidad instrumental y luego autonomiza este último, el que, en rigor, es por definición heterónimo. Y es heterónimo porque una racionalidad medio-fin supone la imposibilidad de determinar de manera enteramente racional el fin y sólo luego de la elección de éste, es posible optimizar racionalmente la búsqueda de los medios para dicho fin. Esta omisión, sustantiva, expresa un paradigma de la 'modernización' que es enteramente limitado.

Pero el estudio de la política desde sí misma es completamente incapaz de dar cuenta de este fenómeno. Las concepciones de la modernización están vinculadas necesariamente a teorías de la sociedad, pues su eje central, el de las teorías de la racionalidad, es una temática que ha sido abordada precisamente desde la sociología. Es por esto que una investigación de corte sociológico es la fórmula que permite acceder a las imbricaciones entre modernidad y política.

Para saber si la concepción de modernización que hoy hegemoniza la política es efectivamente la fórmula de la Modernidad, como proyecto histórico, para la orientación de las organizaciones de conducción de las sociedades, la pregunta central es conocer el espacio que el proyecto moderno otorgaba a la política, su rol, sus precondiciones.



Este estudio pretende llegar a argumentar que *la concepción de la política en el paradigma moderno es una articulación consistente que supera con mucho la idea de una modernización como mero incremento de racionalidad instrumental en busca de la eficiencia*. Si se quiere, esta conjetura ha de poder funcionar como hipótesis. Para esto se requiere, como se ha señalado en los objetivos, dar cuenta del paradigma político de la Modernidad. Y surge como necesario un concepto operativo de paradigma. En vista de que se trata sólo de dar con un concepto operativo, no se dedicarán sistematizaciones a este propósito y para permitir a la investigación una marcha fluida en el tema mismo del estudio, se realizará en esta misma introducción la enunciación del concepto de paradigma en el que se enmarcará formalmente la sistematización del concepto de 'lo político' en la Modernidad.

Se utilizará en este estudio el concepto de paradigma de Thomas Kuhn. Si bien el concepto de este autor surge en el seno del trabajo epistemológico, el uso del vocablo ha rebasado esas fronteras y resulta posible extrapolar su noción de paradigma a terrenos muy diversos, como el estudio de la cultura o de determinados procesos en la historia de las ideas. En este caso, el *terreno* en el que se hará uso de los conceptos de Kuhn no está distante del uso original. A partir de dos teorías que se atribuyen como síntoma y/o propuesta de la Modernidad, se pretende sistematizar lo que vendría a ser el paradigma buscado. El hecho de trabajar con teorías científicas permite no alejarse del sentido original del concepto kuhniano, aunque es evidente que es posible reconocer desviaciones respecto al concepto primigenio que es usado por el mismo Kuhn para analizar básicamente las ciencias naturales¹.

Resumiendo la clásica argumentación de Kuhn, ésta señala que la mayor parte de la investigación científica que tiene éxito produce como resultado un cambio en un contexto de 'ciencia normal', esto es, dentro de los marcos de la ciencia que produce investigación y conocimiento progresivo. Así, el cambio normal es aquél que tiene como resultado el crecimiento o adición de saber a lo que se sabía antes.

Pero el desarrollo científico manifiesta también una modalidad no acumulativa y los episodios que la exhiben proporcionan claves únicas de un aspecto central del conocimiento científico: las revoluciones. Los cambios revolucionarios son bastante problemáticos. Ponen en juego descubrimientos que no pueden acomodarse dentro de los conceptos que eran habituales antes de que se hicieran dichos 'descubrimientos'. Para hacer -o asimilar- un 'descubrimiento' tal, debe alterarse *el modo en que se piensa y describe un rango de fenómenos naturales* (para el caso, sociales).

Uno de los ejemplos de Kuhn es bastante banal, pero a la vez ilustrativo. Se trata del paso de astronomía ptolemaica a la copernicana. Antes de esta transición, el Sol y la Luna eran planetas, pero la Tierra no. Después de la revolución, la Tierra era un planeta como Marte y Júpiter; el Sol era una estrella y la Luna era una nueva categoría de cuerpo celeste: un satélite. Este es un cambio de paradigma. Para Kuhn los cambios de paradigma no se producen porque se pase de un cuerpo teórico inferior a uno superior. En un minucioso análisis, Kuhn argumenta que la física aristotélica no es inferior a la newtoniana; sólo es muy distinta. Los cambios revolucionarios son holísticos, no pueden hacerse poco a poco, paso a paso. En el cambio normal se

¹ De cualquier modo, más allá de la sistematización conceptual de Kuhn, su teoría está evidentemente abierta a otras disciplinas. Es esto tan evidente que, según comenta el mismo Kuhn, su idea de los paradigmas surgió al ver cómo discutían, sin posibilidad de acuerdo, sicólogos con sociólogos.



añade una sola generalización, por el contrario, en el cambio revolucionario se revisan a un tiempo varias generalizaciones. Las revoluciones implican un cambio esencial de modelo o analogía, un cambio en la noción de qué es semejante a qué y qué es diferente.

El tema de las revoluciones nos sumerge en la cuestión de los paradigmas. Un paradigma es un modelo o patrón aceptado. Un paradigma obtiene reconocimiento como tal en la medida en que tiene más éxito que sus competidores para resolver unos cuantos problemas que el grupo de profesionales ha llegado a reconocer como los problemas más agudos. *En rigor, los paradigmas no triunfan cuando proponen soluciones, sino cuando logran establecer como problema o pregunta aquello para lo cual tienen una solución satisfactoria.* La lucha por establecer un paradigma es una lucha por imponer determinada problematización, una lucha por una 'imagen del mundo' se podría decir en términos más sociológicos. Esto es muy claro en las primeras etapas de la mayoría de las ciencias. Ellas se han caracterizado por una competencia continua entre una serie de concepciones distintas de la naturaleza, cada una de las cuales se derivaba parcialmente de la observación y el método científico y -hasta cierto punto- todas eran compatibles con ellos. Lo que diferenciaba a esas escuelas no era uno u otro error de método, sino lo que se puede llamar sus modos de ver el mundo y de practicar en él sus ciencias. La observación y la experiencia no pueden determinar por sí solas -aunque sí restringir- un cuerpo de creencias.

La pista es bastante clara. Kuhn sugiere un concepto de paradigma donde más que buscarse patrones, lo que define el carácter paradigmático es el hecho de que impere una problematización, una pregunta compartida por una comunidad que la valida como el asunto a resolver. La lógica es: quien impone las preguntas puede imponer las respuestas.

El uso del concepto de paradigma será útil a la hora del trabajo de conclusiones. En las etapas de desarrollo de la investigación lo que se enfatizará será la sistematización de las teorías políticas de Weber y Habermas.

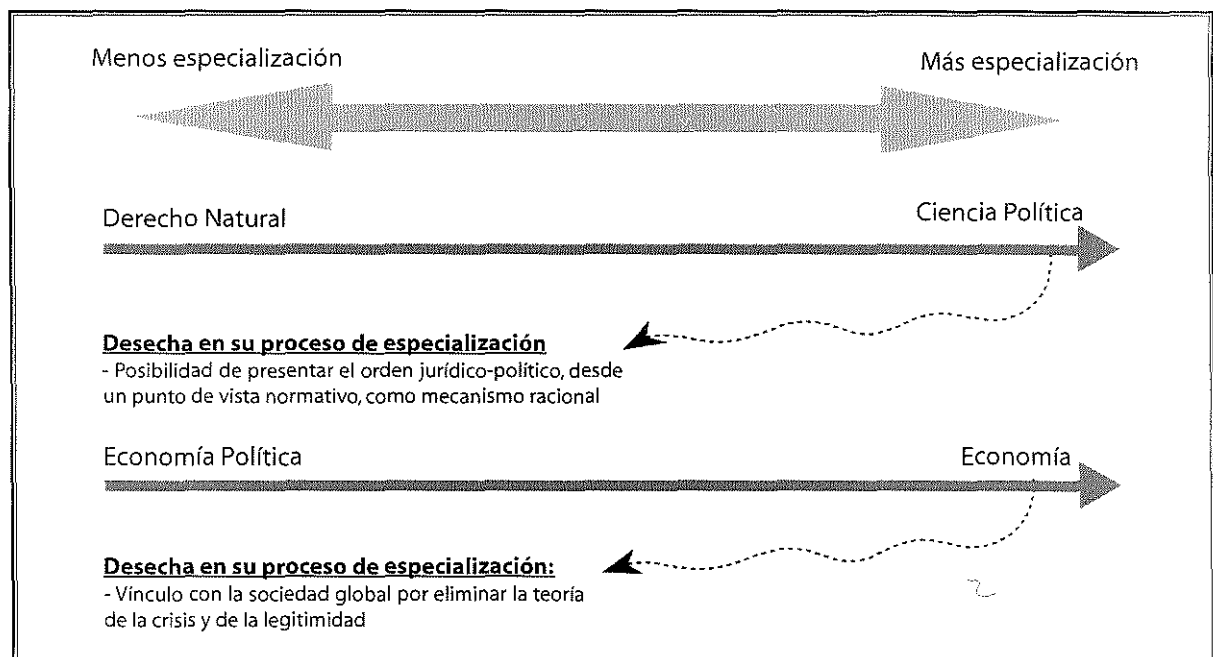
II- Teorías de la Racionalización Social

Como ninguna época anterior, la Modernidad es un proyecto racional. Un proyecto donde se funde (o confunde) la búsqueda de una articulación consistente de la vida en sociedad (Saint Simon para nombrar uno) con la concepción de una presunta inevitabilidad del imperio de la razón en la humanidad (Hegel, por nombrar el paradigma hecho carne). El eje entonces de la Modernidad es la razón, tema fundamental de la filosofía. "La filosofía se viene esforzando desde sus orígenes por explicar el mundo en su conjunto (...) con principios que hay que buscar en la razón" (Habermas, 1999 a: 15). Sin embargo, la filosofía ha visto coartado su proyecto en la medida que la posibilidad de dar una visión unitaria del mundo se volvió cuestionada. Habermas atribuye este fenómeno a que la filosofía era un sustituto teórico (racional) de imágenes de mundo más bien míticas, 'centradas' cognitivamente, donde el mundo se aparece como unitario; en tanto, en la Modernidad, la cultura se fragmenta en distintas esferas culturales que son inconmensurables entre sí (ciencia, moral, arte). La filosofía entonces retrocede: desde la pregunta que intenta explicar el mundo a través de la razón, la filosofía pasa a la pregunta por la razón misma, esto es, por la teoría de la razón. Y aquí se produce (en abstracto) la inflexión: el pensamiento, desprovisto de referencia a la totalidad, pierde su autarquía, dirá Habermas. Se produce la tensión, presente en toda ciencia y toda filosofía, derivada del choque entre preten-

siones normativas y pretensiones universalistas, que actúan de manera simultánea. En este marco, la racionalidad deviene en un tipo particular de productos: 'estructuras de racionalidad', esto es, cuerpos conceptuales que aparecen con la pretensión de materializarse, pretensión que deriva del sentido de proyecto histórico de la Modernidad. Como estas 'estructuras de racionalidad' tienen pretensiones de validez, la teoría cognitiva es incapaz de absorberlas, pues no son articulables las adquisiciones de competencias específicas con esas pretensiones de validez. Entonces, "los procesos de materialización de las estructuras de racionalidad ya no pueden ser interpretados en sentido estricto como procesos de aprendizaje, sino en todo caso como un aumento de las capacidades adaptativas" (Habermas, 1999 a: 18).

Ante este escenario, la ciencia que aparece con mayor ventaja para dar cuenta -desde sus conceptos- con la problemática de la racionalidad es la sociología. Estas ventajas derivan de dos órdenes de cuestiones, según Habermas: 'históricas' las unas; 'sistemáticas' las otras². Entre las cuestiones históricas, es el mismo tipo de desarrollo que adquirieron ciertas disciplinas el que es capaz de explicar el proceso. Es el caso del tránsito entre el derecho natural racional y la ciencia política. Esta última, para poder afirmar su orientación empírica, elimina lo normativo. Se ocupa de la política como subsistema social y se descarga de la tarea de concebir la sociedad en su conjunto. En tanto, en el caso de la economía política, al ser una teoría de la crisis que, por tanto, tenía referencia a la totalidad, el proceso de especialización hacia la 'economía pura' supone concentrarse en la legalidad propia del sistema económico. Reduce entonces las cuestiones de racionalidad a cuestiones de equilibrio económico y desecha la teoría de la crisis y las cuestiones de legitimidad. Esto es lo que se aprecia en el cuadro 1.

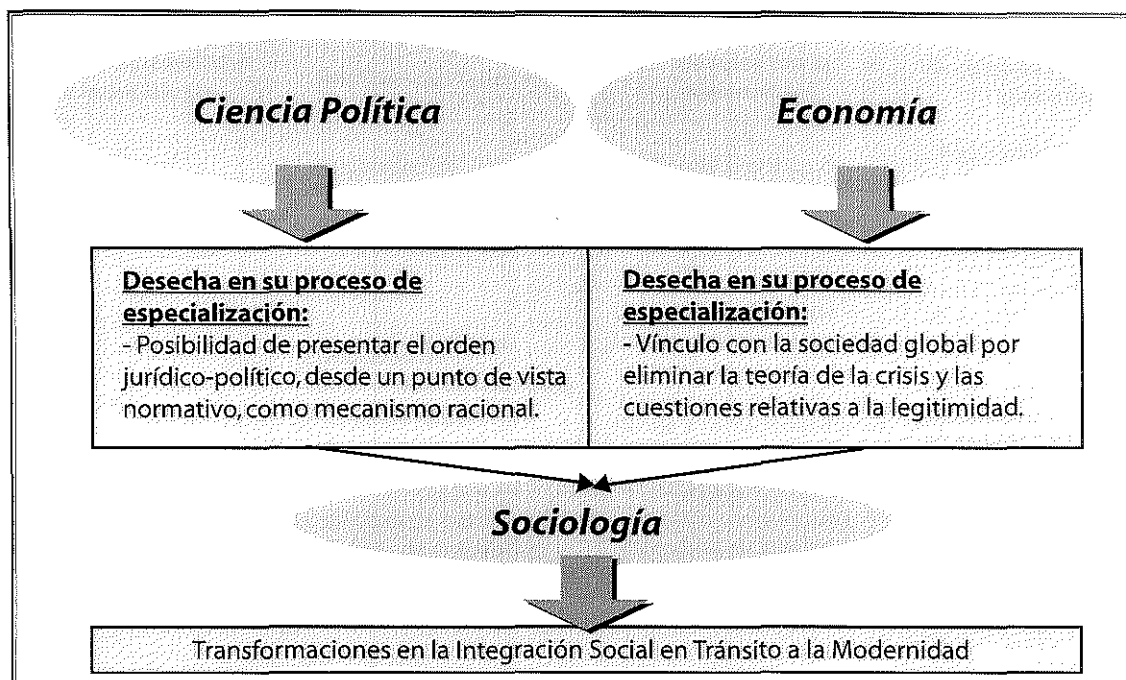
CUADRO 1: Caracterización de los Procesos de Especialización del Estudio de la Política y la Economía



² La distinción parece estar hipostasiando un correlato entre cuestiones contingentes y ontológicas, aunque en rigor el problema es más complejo, pues sin duda las cuestiones 'sistemáticas' son contingentes, pero también es cierto que lo son en menor medida que las cuestiones 'históricas'.

En este escenario, tanto el estudio de la política como de la economía se desentienden de problemas globales de la sociedad. La sociología se va haciendo cargo de los problemas que la ciencia política y la economía iban dejando de lado. Se convierte en la ciencia de la crisis y de los cambios en sistemas sociales. Su gran problema de investigación se enmarca en las transformaciones en la integración social a medida que se produce la racionalización social. Suele estar atenta a los “aspectos anómicos de la disolución de los sistemas sociales tradicionales y de la formación de los modernos” (Habermas, 1999 a: 19). Es lo que se aprecia en el cuadro 2.

CUADRO 2: Implicancias de los Procesos de Especialización del Estudio de la Política y la Economía



Este proceso de la sociología como resultado del reciclaje de las problemáticas sociales generales que las ciencias especializadas dejaban de lado es uno de los ejes para entender cómo se imbrica el problema de la racionalidad con los conceptos claves de la sociología. El hecho de que la gran temática de origen sean las transformaciones en la integración social resultantes del tránsito a formas sociales modernas, explicita que los procesos de racionalización constituyen un pilar desde donde comprender las cuestiones globales de las sociedades.

Sin embargo, no son sólo razones de carácter heterónimo las que permiten a la sociología imbricarse con la cuestión de la racionalidad. También hay cuestiones internas a la misma disciplina, ‘sistemáticas’ dirá Habermas, que suponen la imbricación entre esta ciencia y la racionalidad. Estas razones son básicamente dos:

- La imposibilidad de que las interacciones se encuentren ellas mismas tan especializadas como las ciencias especializadas. La sociología (y la antropología social) no se ve confrontada con tipos de acción delimitados, sino con espectros completos de fenómenos de la acción social. Tiene que tomar en cuenta entonces todas las formas de orientación simbólica de la acción
- La sociología surge como ciencia de la sociedad burguesa: a ella compete explicar el decurso y las formas de manifestación anómicas de la modernización capitalista en las sociedades preburguesas. Para esto elige categorías capa-



ces de aprehender el incremento de racionalidad de los mundos de la vida modernos. Los clásicos tratan de explicar el camino desde la comunidad a la sociedad.

Si se ligan las razones 'sistemáticas' y las denominadas 'históricas' ('heterónomas' si se pretende caracterizarlas), se apreciará la formación de un escenario para la sociología que se torna particularmente apto para dar cuenta de los problemas globales ligados a la racionalización social. Este escenario puede caracterizarse en la propuesta de síntesis que aparece en el siguiente cuadro.

**CUADRO 3: Imbricaciones de elementos conceptuales básicos de la sociología.
La construcción de un escenario**

Elementos conceptuales base de la sociología	Implicancias teóricas	Vínculos con la racionalidad	Vínculos con problemas 'globales'
<i>Teoría de la crisis</i>	Posibilidad de comprender transformaciones.	Abordar procesos de cambio a formas sociales racionalizadas	Posibilidad de abordar el fenómeno del cambio en las sociedades.
<i>Cuestiones de Legitimidad</i>	Posibilidad de comprensión de relaciones de poder integradoras.	La legitimidad supone la fundamentación del poder. Esa fundamentación, en formas sociales modernas, tiende a ser racional (formal o material)	Posibilidad de comprender cómo extensos grupos sociales son capaces de 'tolerar' que un pequeño número se inserte en un aparato de dominación para tomar decisiones del colectivo.
<i>Teorías amplias de la acción social</i>	Posibilidad de tratar todas las formas de orientación simbólica de la acción social.	La acción social incluye categorías racionales de acción	Posibilidad de dar cuenta en abstracto de todas las acciones referidas 'a otro', esto es, con sentido social
<i>Teorías sobre la Modernización Capitalista</i>	Posibilidad de aprehender los incrementos de racionalidad.	Cómo se articulan socialmente los incrementos de racionalidad.	Posibilidad de caracterizar y eventualmente explicar procesos históricos similares en un conjunto de sociedades y en una serie de dimensiones dentro de cada sociedad.
<i>Estudio del derecho</i>	Posibilidad de análisis del derecho desde la racionalidad.	Derecho como forma racionalizada de construcción de normas sociales y de un orden social formal.	Comprensión de formas de articulación del orden social con base en decisiones políticas.

De este modo, aparece una serie de conexiones que permiten articular el marco indispensable para el recorrido conceptual que exige un intento por dar cuenta del paradigma político de la Modernidad desde una visión de teoría social. Queda claro que hay elementos nucleares, partiendo por el concepto de racionalización social, siguiendo por las cuestiones relativas a la integración social y el intento por dar cuenta de la sociedad de un modo global. Articular estos elementos nucleares puede ser el desafío que conduzca a generar el cuerpo conceptual con que se intenta dar. Y es bastante claro que, a partir de lo señalado, es la sociología la disciplina que permite recorrer de forma consistente los distintos niveles de trabajo analítico y conceptual que este estudio exige.



El primer concepto que aparece como necesario de ser explicitado y sistematizado es el de 'racionalidad'. Es en este concepto donde está el núcleo del estudio de la Modernidad como proyecto. Y para dar cuenta de este concepto es necesario recorrer la forma en que articulan sus teorías de la racionalidad tanto Weber como Habermas, los autores elegidos para el caso.

II.1) Concepto de racionalidad y racionalización en Weber

La descripción de Weber sobre 'racionalidad' refiere sustancialmente a la 'racionalización social'. Este concepto tiene dos caras principales. Por un lado, la racionalización es un proceso de expansión de los ámbitos que quedan sujetos a los criterios de decisión racional. Por otro lado, hace referencia a que los criterios de la acción instrumental penetran en ámbitos de la vida en los que solían imperar otros criterios. Aquí hay una dualidad en Weber. La forma más pura de racionalidad es la "absoluta racionalidad en la acción con arreglo a fines (la que) es, sin embargo, un caso límite, de carácter esencialmente constructivo" (Weber, 1996: 21). La racionalidad que vincula los medios con los fines guarda en su esfera más platónica el potencial del óptimo, del medio idóneo, manejado con la precisión requerida, para llegar al fin deseado. Pero siempre, y esto ha de recalcar, el fin deseado es 'elegido' de algún modo. Por eso, desde la perspectiva de la racionalidad con arreglo a fines, la racionalidad con arreglo a valores "es siempre *irracional*, acentuándose tal carácter a medida que el valor que la mueve se eleve a significación de absoluto" (Weber, 1996: 21). Esta es la cara más unidimensional de la racionalidad weberiana, aquélla que por alguna suerte (probablemente lamentable) se suele asumir como la conceptualización de racionalidad más adecuada al planteamiento weberiano. Sin embargo, esta no es la única faceta de la racionalidad en Weber. En "La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo" (1904) confronta la cuestión de las múltiples direcciones que puede adoptar la racionalización:

"Hay, por ejemplo, 'racionalizaciones' de la contemplación mística (...), como las hay de la economía, de la técnica, del trabajo científico, de la educación, de la guerra, de la justicia y de la administración. Además, cada una de estas esferas puede ser 'racionalizada' desde distintos puntos de vista, y lo que desde uno se considera 'racional' parece 'irracional' desde otro. Procesos de racionalización, pues, se han realizado en todas partes y en todas las esferas de la vida. Lo característico de su diferenciación histórica y cultural es precisamente cuáles de estas esferas, y desde qué puntos de vista fueron racionalizadas en cada momento" (Weber, 1984: 33).

Por supuesto, ante una racionalidad que puede ser de diversas formas pero que es más racionalidad sólo de una de esas formas, no es posible decir mucho más que el reconocimiento de confrontar una paradoja. Es cierto que siendo muy finos esta conceptualización quizás no alcanza a consolidar una contradicción, pero al menos la prefigura.

Sin embargo, para entender a un autor como Weber y un concepto de tanta relevancia en su obra (de hecho, el más relevante) como es el de racionalidad, no parece sensato comenzar sin antes elaborar el trayecto teórico que desarrolla Weber en su análisis de la racionalidad. Esto se hace necesario de momento en que Weber, en consecutivos giros teóricos de proporciones, elabora un constructo conceptual de gran sofisticación. Suele aparecer como banal la distinción weberiana entre los tipos de acción. Su sola explicitación puede ser prueba suficiente de la excepcional simplicidad de esa construcción de tipos puros. Sin embargo, tanto el trabajo teórico que conduce a la viabilidad de los tipos puros, como la labor de abstracción que permite hipostasiar los actos de los agentes sociales en una gama de categorías; constituyen logros del refinamiento teórico. Veamos por qué y, sobre todo, cómo.



El razonamiento que conduce a Weber a acceder a los tipos de acción es el siguiente: la sociología es una ciencia generalizadora.

“Como en toda ciencia generalizadora, es condición de la peculiaridad de sus abstracciones el que sus conceptos tengan que ser relativamente *vacios* frente a la realidad concreta de lo histórico. Lo que puede ofrecer como contrapartida es la *univocidad* acrecentada de sus conceptos” (Weber, 1996: 16, 17).

El proceso de vínculo entre el tipo puro y la realidad es la *adecuación de sentido*. Esta adecuación se fundamenta en la flagrante imposibilidad de que un tipo puro se aparezca en la realidad, por varios motivos, entre los que destaca la total inexistencia de pureza (ver Platón) y la total inexistencia de la realidad (ver teoría cuántica). Ahora bien. Sin importar este tipo de apreciaciones, lo relevante es enfatizar el marco metodológico presentado, a través del cual Weber se enfrenta a la acción social, esto es, a la acción orientada por las acciones de otros (definidos o indefinidos). Con esta mirada, Weber genera un esquema fundacional en la sociología de los tipos de acción, una línea teórica crucial en dicha ciencia. De manera muy gruesa y esquemática, las tipologías weberianas son las que aparecen en el Cuadro 4.

CUADRO 4:
Tipos Puros de Acción Social según Max Weber

TIPO DE ACCIÓN ³	DEFINICIÓN
1) Racional con arreglo a fines	Determinada por expectativas en el comportamiento, ya sea de objetos del mundo exterior o de otros hombres, y utilizando esas expectativas como condiciones o medios para el logro de fines propios racionalmente sopesados y perseguidos.
2) Racional con arreglo a valores	Determinada por la creencia consciente en el valor propio (ético, estético, religioso, etc) y absoluto de una determinada conducta, sin relación con el resultado.
3) Afectiva	Emotiva, determinada por afectos y estados sentimentales actuales.
4) Tradicional	Determinada por una costumbre arraigada.

La sofisticación señalada en el constructo weberiano radica en un aspecto en específico. Desde estos tipos de acción Weber configura una base para conectar con la teoría de la racionalidad. Esto es particularmente notable. La acción social es engarzada con un concepto particularmente abstracto (racionalidad), el que a su vez le permite quedar imbricada con un proceso como es el de la racionalización social que acaba por conectar con el proceso socio-histórico de modernización. De este modo, el proceso histórico es susceptible de hacerse visible, incluso, en las acciones individuales (aunque no íntimas) de los agentes sociales.

³ Todos estos tipos de acción son susceptibles de conversión, según Weber, en otras tipologías. Lo hace con la ‘inclinación al trabajo’, por ejemplo. A cada tipo de inclinación (afectiva, tradicional, racional de acuerdo a valores o racional con arreglo a fines) le corresponden probabilidades según el tipo de trabajo que se trate (especificado, especializado, patriarcalizado, basado en incentivos morales o pecuniarios, etc). Pero lo hace también con los tipos de ‘comunidades cerradas’ en virtud de razones tradicionales, afectivas, racionales con arreglo a valores y con arreglo a fines. Este aspecto (perseguir la tipología weberiana de la acción en cada instante) es uno de los ejes metodológicos de esta investigación, pues permite ejercitar combinaciones que puedan ser ilustrativas.



A partir de los dos tipos de acción racional, de acuerdo a valores y de acuerdo a fines, Weber enfrenta la cuestión de la racionalidad en un abordaje de elevados niveles de abstracción. De modo muy grueso, la concepción weberiana de la racionalidad la establece como un potencial de estabilización, de previsibilidad y de control de los actores sociales sobre el mundo exterior o sobre otros individuos. Aparentemente es en la confluencia de estas tres características que se puede hablar de racionalidad, pues los rasgos de sentido, de expectativa y manejo de ellas, a la vez que de conciencia en determinados contenidos o valores, tienden a conducirnos a la caracterología señalada.

Pero el notable salto desde una teoría de la acción a una de la racionalidad no sólo es un ejercicio de sofisticada abstracción. Su mismo carácter purista, muy a la manera weberiana donde los conceptos pretenden sólo ser una guía para la adecuación de sentido propia de la confrontación con la realidad histórica, acaba por tensionarse cada vez que se avanza en las adecuaciones de sentido. En términos abstractos el modelo funciona bien. La racionalidad con arreglo a fines es el paradigma más alto de racionalidad y un modelo heurístico a la hora de enfrentarse a la racionalización social. Pero Weber notará que ciertos procesos de racionalización en una dimensión no conducen a racionalizaciones en otras áreas que 'debieran' verse afectadas. Es el caso del derecho inglés, cuyo grado de racionalidad nunca fue acorde con los niveles de racionalización en la esfera económica y, sobre todo, con el desarrollo del capitalismo. Weber explica esta situación incluyendo varios factores, de entre los cuales nos interesa particularmente uno como ilustración del punto señalado: el sistema de jurisprudencia inglés favorecía a las clases pudientes sin necesidad de racionalización, por lo que el capitalismo no exigió cambios en el funcionamiento de la jurisprudencia⁴. Como se aprecia, este factor que se ubica en un 'subámbito' social (económico) afecta la institucionalidad jurídica de una sociedad.

Weber no sólo entiende la racionalización social como un incremento en la capacidad de control y predicción. La racionalización social cruza las culturas occidentales a partir de un proceso de secularización y aumento progresivo de la capacidad de control sobre la naturaleza y el hombre. En Weber, racionalización social involucra siempre una racionalización en la cultura. Esta imbricación también contiene ambigüedades: a ratos la racionalización de la cultura aparece como inmanente e inevitable luego de procesos de racionalización social específicos. Pero a ratos, la adecuación de la cultura aparece como *funcional* a otras racionalizaciones o a intereses específicos (usualmente de las clases dominantes). El caso paradigmático de una cultura cuyas características son funcionales a determinadas articulaciones sociales es el estudio weberiano de la ética protestante, donde aprecia cómo el protestantismo es factor decisivo de la eclosión del capitalismo. De hecho, llama al protestantismo 'el espíritu del capitalismo', metáfora no menor viniendo desde un alemán.

Aparentemente por todos los matices señalados es que Weber efectúa una distinción que *sensibiliza* el concepto de racionalización social y lo permeabiliza a una nueva clasificación: la diferenciación entre la racionalidad formal y la racionalidad material, que parecen tener la capacidad heurística para superar, explicar o al menos afrontar las 'ambigüedades' señaladas.

⁴ No hay que olvidar que Weber es enfático en señalar a mayor racionalización de los procedimientos jurídicos y a mayor igualdad formal, la desigualdad material se incrementa pues predominan los recursos con los que enfrentarse a los procedimientos formales. Por esto, el vínculo entre capitalismo y racionalización del derecho no es sólo explicable de un modo teórico por adecuaciones en el nivel cultural, sino además por explícitos motivos del modelo económico. De cualquier modo, la señalada no es la única explicación para la escasa racionalización del sistema judicial inglés. El otro factor que Weber vislumbra como decisivo es el interés de los juristas, que se veía satisfecho con el sistema de precedentes como legislación.



La dualidad formal/material tiene su origen en la teoría jurídica y su consumación en la teoría constitucional. Quizás la primera referencia sistemática al respecto fue señalada por Savigny, para quien los juristas despliega una doble actividad; una actividad material por concentrarse en ellos principalmente la producción jurídica del Pueblo, la que practican continuamente como representantes de la totalidad; y una actividad formal, puramente científica por llevar a la conciencia y exponer científicamente el Derecho, no importa el origen que haya tenido. Esta mirada es un buen precedente para las conceptualizaciones posteriores en teoría jurídica y en sociología, disciplina a la cual accede esta polaridad por Weber, quien extrapola desde su formación en abogacía estos conceptos.

Para Weber, la consumación de la tensión material/formal se encuentra en el iusnaturalismo, donde coexisten orientaciones en ambas direcciones en un mismo 'producto histórico'. Como señala el propio Weber

“la legitimación iusnaturalista del derecho positivo puede hallarse más vinculada a condiciones formales o a condiciones más materiales. La diferencia es gradual, pues no puede existir un derecho natural puramente formal (...) El tipo más puro de la primera especie es el derecho natural que apareció (...) en la forma de la 'teoría del pacto' y de modo muy particular en su forma individualista. Todo derecho legítimo descansa sobre un estatuto y el estatuto se apoya en última instancia en un convenio racional de voluntad” (Weber, 1996: 641).

Detrás de esta tensión descansa la problemática en el derecho natural de que el derecho ha de estar positivado (instalado, prescrito) y al mismo tiempo debe estar fundamentado más allá del derecho mismo o sus procedimientos, esto es, que los fundamentos de la norma son trascendentales a ella. Así, el derecho natural es una confluencia conceptual e histórica del 'derecho positivo' de Abelardo, desde el cual se entiende la 'voluntad' del legislador como concepto clave para la positivación; en conjunción con un proceso de fundamentación a partir de ciertos principios, que encuentra su punto cúlmine en lo que Habermas denomina el 'sentido de declaración' en las declaraciones francesa y norteamericana de derechos del hombre y del ciudadano.

El concepto 'material' estaba vinculado en la originaria visión historicista del derecho como las tendencias a la inserción de criterios externos a la lógica interna de la legislación y sus criterios constructivos. Por otro lado, los criterios de consistencia lógica y sistematicidad se denominan 'formales'. Desde el derecho Weber tomará esta dualidad y la trasladará a la sociología, donde la aplica en distintos 'subámbitos' de la sociedad (economía, trabajo, burocracia y derecho). Estas distintas aplicaciones son las que se esquematizan en el Cuadro 5, donde se explicita el significado de ambos tipos de racionalidad en una serie de ámbitos que son los utilizados por el mismo Weber. La pretensión de esta labor es sistematizar la teoría de la racionalidad del sociólogo alemán con el objetivo de poder contar con la base conceptual para poder pasar desde la teoría social a la teoría política. Por supuesto, no toda sistematización a realizar se extraerá del esquema señalado. Existe un par de comentaristas de Weber que se han concentrado en este aspecto y que merecen tener un lugar destacado en la interpretación de este aspecto de la teoría.

2



CUADRO 5: Significado de la Racionalidad Formal y Material en Distintos Marcos

Ámbito	Tipo de racionalidad	Racionalidad Formal	Racionalidad Material
	Gestión Económica ⁵	Grado de cálculo técnicamente posible y que se aplica realmente (óptimo técnico).	Grado en que el abastecimiento de bienes dentro de un grupo de hombres tenga lugar por medio de una acción de carácter económico orientada por determinados postulados de valor.
	Expropiación de los trabajadores ⁶ de los medios de producción	Interés en la explotación como sustento del nombramiento de puestos directivos y en la conducción empresarial	Intromisión de intereses extraños a la explotación. La orientación a la producción lucrativa por intereses puramente especulativos son un buen ejemplo, frecuente además en la economía de cambio y que se suele afrontar bajo el concepto de 'crisis'.
	Burocracia ⁷	Garantía de oportunidades con prescindencia de la situación de clase y en claro intento por evitar la arbitrariedad	Uso de criterios utilitario-materiales en servicio de los dominados, especialmente de aquellos que no se ven beneficiados por la racionalidad formal ⁸
	Derecho ⁹	Procedimentalización racionalista y sistematización del derecho. Distinción entre normas jurídicas y morales	Cuando se prioriza la satisfacción, desde el punto de vista del contenido, de exigencias prácticas, éticas o utilitarias.

Si apreciamos la características de cada tipo de racionalidad en cuanto a la distinción formal-material, nos encontramos con una serie de regularidades que explicitan una interpretación más acabada de la tipología. La racionalidad formal aparece como un grado superior de racionalidad, donde predominan características técnicas, con un alto grado de abstracción respecto al contexto, con una fuerte búsqueda de consistencia lógica y con énfasis en la generación de una concepción de interacción social fundada en esquemas preexistentes a la interacción misma. En cuanto al término 'racionalidad material', aparece con mayores niveles de equívocidad o multivocidad. Con frecuencia, da la sensación que simplemente sirve a Weber de *pieza de bodegaje* de todo aquello que no es susceptible de ser entendido en la dimensión formal, más acotada y precisa. Weber parece ver ciertos contenidos de racionalidad que no son susceptibles de categorización acuciosa, que si bien constituyen, configuran o responden a un marco racional, no ostentan el potencial de ser tratados en niveles elevados y precisos de racionalidad. Allí donde a la conducta, por ejemplo, económica, se le plantean exigencias éticas o hedonistas, por decir algo, lo que se hace es medir la acción económica en relación con ciertos valores o fines materiales, no siempre proyectables con anticipación y desviados del sentido explícito de la *empresa* llevada a cabo.

Pero es necesario avanzar un poco más en la tensión formal/material. Para ello hay que volver una vez más a la racionalidad a secas. En Weber la razón se halla en una dinámica donde acaba cuestionando sus propias pretensiones. Rechaza así el mito de la razón como principio único, capaz de reducir toda diversidad y de desterrar el conflicto del mundo. La razón, en cambio, está en los procedimientos que nos permiten situar y revisar críticamente nuestro saber (Serrano, 1994: 9). La razón es una entidad influenciada históricamente como cualquier otra. Por eso nuestro trabajo aquí está en buscar el paradigma de la Modernidad y no el de la Ilustración, la que intenta extender el dominio de la razón sobre la historia.

⁵ Véase en Weber, Max; *Economía y Sociedad* (1996), p. 64

⁶ Idem., p. 111.

⁷ Idem., p. 180

⁸ Ya se ha señalado que los desposeídos materialmente se ven perjudicados con la igualdad formal.

⁹ Idem., p. 604.



Pues bien. Volvamos a la cuestión de la racionalidad formal y la material. La racionalización formal es básicamente incremento en la calculabilidad y sistematicidad. La arbitrariedad parece ser el gran enemigo de cualquier racionalización formal. En este aspecto Breuer es un intérprete muy preciso. Como ejemplo del polo material de la racionalidad, utilizaremos la fórmula del mismo Breuer respecto al imperio en Weber. El imperio tiene mucho de arbitrariedad, pero no es sólo eso. Lo que más hace es favorecer “la racionalización en tanto que, por la fuerza, ordena y unifica la asociación política” (Breuer, 1996: 19). Hay aquí un criterio utilitario-material evidente.

Aplicando la teoría de la racionalidad formal/material a la teoría política weberiana es que Bendix ha propuesto entender la dominación legal-racional como una armonización de dichas racionalidades. Ya finalizando este estudio se volverá sobre este aspecto en particular. De momento, la cuestión de la racionalidad sigue avanzando en sus diversas direcciones, las que deben ser contempladas.

Una de las cuestiones que se vinculan de manera inmanente con las teorías de la racionalidad es la problemática de la técnica, la que teóricamente ha supuesto un desarrollo con enormes alcances, siendo finalmente una cuestión clásica en las teorías de la racionalidad. Para el caso, es particularmente interesante esta imbricación en un marco determinado: la teoría del Estado. Racionalidad, técnica y Estado tienen en Weber una articulación que merece ser detallada, pues comienza a visibilizar algunos de los ‘problemas’ del paradigma político de la Modernidad.

El paradigma de la racionalización weberiana en el aparato de Estado es la burocracia (hoy sería probablemente la tecnocracia). Para Weber “la razón decisiva que explica el progreso de la organización burocrática ha sido siempre su superioridad *técnica* sobre cualquier otra organización” (Weber, 1996: 730). Esta cita nos permite encontrar un elemento obvio, pero no por ello de utilidad menor: la burocracia como organización. La burocracia responde a la racionalización en todos los sentidos posibles: busca eficiencia, incrementa capacidad técnica, pero además tiene una estructura formal propia, tiene un reglamento, constituye un cuerpo administrativo en plenitud, pues en la asignación de funciones específicas “rige el principio de las atribuciones oficiales fijas, ordenadas, por lo general, mediante reglas, leyes o disposiciones del reglamento administrativo” (Weber, 1996: 716). He aquí el meollo de la burocracia como paradigma de racionalidad: es especialidad técnica, pero no es sólo eso. Es también racionalización organizacional que respeta la jerarquía política y la hace (o pretende hacerla) operativa. Es racionalidad en la estructura normativa. En rigor, para Weber la burocracia representa una racionalización relativamente integral, que abarca las distintas dimensiones implicadas y no sólo la superioridad técnica. Weber es claro: la burocracia es superior técnicamente que cualquier otra *organización*. Quizás puedan haber otras formas superiores en racionalización, pero no son organizaciones.

Al enfrentar la cuestión de la burocracia, Weber es enfático:

“En el Estado moderno, el verdadero dominio, que no consiste ni en los discursos parlamentarios ni en las proclamas de monarcas sino en el manejo diario de la administración, se encuentra necesariamente en manos de la burocracia (...) Lo mismo que el llamado progreso hacia el capitalismo a partir de la Edad Media constituye la escala unívoca de la modernización de la economía, así constituye también el progreso hacia el funcionario burocrático (...) la escala igualmente unívoca de la modernización del Estado” (Weber, 1996: 1060).



Para Weber no hay salida. Toda la vida cotidiana está tejida en el marco que se establece desde el trabajo administrativo, pues si la burocracia es en general la más racional de las formas de administración en cuanto a su especialización y su desarrollo técnico formal, entonces es inseparable de la administración de masas. Se tiene que elegir entre los especialistas o los *dilettantes*. La burocracia está ligada a la propia continuidad de su existencia. La forma de derrotar a la burocracia es con otra burocracia, su presencia estará en el socialismo o el capitalismo.

“La burocracia continúa funcionando para la revolución triunfante o el enemigo en ocupación, lo mismo que lo hacía con el gobierno hasta ese momento legal. La cuestión es siempre ésta: ¿quién domina el aparato burocrático existente? Y siempre esa dominación tiene ciertas limitaciones para el *no* profesional: el consejero profesional impone las más de las veces a la larga su voluntad al ministro no profesional” (Weber, 1996: 178).

Sin importar el origen de la burocracia en el capitalismo, Weber observa que cualquier administración de masas la requiere y que sólo institutos de pequeño tamaño pueden funcionar prescindiendo de ella. He aquí la prefiguración del fundamento de la imposibilidad de escapar de la burocracia, la famosa ‘jaula de hierro’ weberiana. Pero esa ‘jaula de hierro’ no es más que la expresión en el ámbito de la organización de un fenómeno de ‘autonomización’ de lo que podría llamarse la ‘lógica del sistema’. La burocracia es una articulación organizacional donde, como en cualquier organización, su racionalización supone ‘expropiación’. El funcionario no posee los medios de administración al igual que el obrero no posee los medios de producción. Giddens ve aquí un correlato con la enajenación marxista. Pero esa enajenación no necesariamente supone falta de poder. La enajenación puede significar la pérdida de sentido de la administración, caracterizada por un funcionamiento perverso donde es ‘administración para la administración’, esto es, medios para fomentar más medios.

“Lo que incita a la burocratización es, todavía más que la dilatación extensiva y cuantitativa, la ampliación intensiva y *cualitativa* y el desarrollo interno de las tareas administrativas (...). Dentro del Estado moderno, cooperan en la misma dirección las crecientes exigencias administrativas motivadas por la complicación cada vez mayor de la cultura (...). En su repercusión sobre el nivel de necesidades esto condiciona una creciente imprescindibilidad subjetiva de la procuración colectiva e interlocal, es decir, de la intervención burocrática en las más diferentes necesidades vitales, necesidades que antes fueron desconocidas o que eran satisfechas de un modo local o mediante economía privada. Entre los factores puramente políticos influye con especial persistencia, en la tendencia a la burocratización, la creciente necesidad de una sociedad acostumbrada a una *pacificación* absoluta por medio de la aplicación del orden y la protección en todos los sectores” (Weber, 1996: 729, 730).

Pero la tendencia a la expansión de la burocracia supone, en el terreno político donde la burocracia es racionalización de esa esfera, una tensión entre ‘democracia’ y ‘burocracia’. Las normas abstractas dan lugar a una trinchera monopólica que es la burocracia, cuyo incremento en racionalización no conduce por demás a la democracia, sino a una tendencia a su supresión. “Mientras la ampliación de los derechos democráticos exige el desarrollo de la centralización burocrática, (...) a la inversa no ocurre lo mismo” (Giddens, 1995: 28, 29). En la lectura de Giddens la única forma de contrarrestar el poder burocrático es con el liderazgo ‘irracional’ que otorgue sentido al trabajo burocrático y que impida el incremento de las dinámicas de dominio del funcionariado democrático. No obstante, Weber señala otras posibilidades de contrapeso, como son trabas al cierre del estamento de funcionarios en la postulación a cargos y reducción al mínimo de su poder. Pero estas soluciones son lo que denomina ‘democratización’ y asume Weber que en el seno de este problema es que “con ello entra inevitablemente en conflicto con las tendencias a la burocratización por ella producidas”



(Weber, 1996: 739). Por esto, hasta las salidas parciales de la jaula burocrática acaban por conducir al mismo problema inicialmente visto: una tendencia al aumento de la burocracia que afecta la base democrática. Y es por esto que predomina en Weber su mirada escéptica sobre las posibilidades de desenjaularse.

Tanto en sus escritos sociológicos como políticos, (Weber) define el avance de la racionalidad burocrática como un componente inevitable del crecimiento del capitalismo: los efectos ‘alienantes’ del orden social moderno, que Marx remontó al carácter del sistema de clases en la producción capitalista, se derivan del hecho de la burocratización (...). Según Weber, no puede haber ninguna posibilidad de trascender la subordinación de los individuos a la especialización de las tareas inherentes a la burocratización” (Giddens, 1995: 73, 74, paréntesis mío).

Como en toda la teoría weberiana, donde resaltan las imbricaciones entre los procesos sociales, especialmente los referidos a la racionalización, el incremento de racionalidad en el ámbito burocrático no es autónoma de la cultura. En rigor, esto se deriva de la necesaria conjunción del análisis de los factores materiales y los culturales para dar cuenta de la realidad histórica. Considerar sólo factores materiales o ‘espirituales’ sirven cuando mucho como trabajo preliminar, pero son incapaces de dar cuenta de una investigación completa. Esto se aprecia con claridad en las últimas páginas de “La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo” (1904), donde deja en claro que no es su intención saltar desde la interpretación materialista a la espiritualista, en clara -pero no directa- alusión a la evidente polémica que genera su análisis del capitalismo si se parte desde Marx. La imbricación entonces de las cuestiones materiales y culturales aparece en Weber con claridad, tal y como lo señala Giddens, cuando afirma:

“la descripción de Weber de la ‘jaula de hierro’ a la que la expansión de la burocratización condena al hombre moderno –sin esperanza de perdón- cobra gran parte de su verosimilitud en su asimilación de los dos aspectos de la racionalización. Porque es difícil resistirse a la idea de que la racionalización de la cultura es un proceso acumulativo ineludible (...); y así parece que fuera igualmente inevitable lo que Weber llamó el ‘parcelamiento de la vida humana’, representado por la burocracia” (Giddens, 1996: 328).

Pero aquí es más relevante la (re)articulación de la teoría, más que la explicitación de ella misma. Es ante esto que se elabora un sencillo ejercicio: si “para la vida cotidiana, dominación es primariamente ‘administración’” (Weber, 1992: 175) y si “la administración burocrática significa (...) dominación gracias al *saber*” (Weber, 1996: 179), entonces, en la burocracia Weber está viendo una cotidiana dominación del especialista. Pero en un nivel determinado, definido, en el nivel operativo de la labor metodológica, no en términos de toma de decisiones. Nunca hay que dejar de recalcar que para Weber el burócrata no es ni debe ser el paradigma de la toma de decisiones, pues para ello se requieren perspectivas más amplias, no especializadas.

“(Weber) tuvo el cuidado de indicar que el burócrata está normalmente subordinado al mando del ‘no especialista’ que tiene una visión más amplia que la conferida por el dominio de los conocimientos técnicos o administrativos” (Giddens, 1996: 325, paréntesis mío).

Es muy relevante llegar a enfatizar el que Weber sí distingue un tipo de saber que considera superior al burocrático. Cree ver un mayor nivel de racionalidad aplicado al mundo social en el ‘interesado privado’.

”(Hay un mayor) conocimiento de la especialidad de los hechos dentro del círculo de sus intereses (... en) el interesado privado de una actividad lucrativa. Es decir, el empresario capitalista. Es realmente la única instancia *inmune* (o al menos relativamente) frente a la ineludibilidad de la dominación científico-racional de la burocracia”



cia. Todos los demás, en las asociaciones de *masas*, están irremisiblemente sometidos al imperio burocrático” (Weber, 1996: 179, paréntesis míos).

Weber no pormenoriza de manera detallada esta observación, quizás dejada de lado de manera sistemática por la teoría sobre la burocracia. Parece ser una buena presentación del fenómeno que pasada la mitad del siglo XX se dio en llamar ‘tecnocracia’, la que tiene sus raíces en la racionalización de la toma de decisiones dentro de las empresas capitalistas y que desde ahí ha pasado al Estado. Weber no vislumbró esa posible extrapolación, pero sí hizo notar que el manejo racional dentro de las empresas tenía al menos el potencial de ser superior a la burocracia. Desgraciadamente, a falta de mayores datos, sólo quedará como una relativamente interesante hipótesis.

Con lo visto, lo que sí parece más relevante a la hora de hacer anotaciones, es que lo que está en juego en la burocracia es un supuesto de dominación según administración interna del aparato de dominación. La burocracia es dominación en tanto administración, esto es, en tanto el ciudadano inserta en la administración aquello que requiere respuesta o en tanto el ciudadano recibe desde la administración lo que ésta ha procesado.

Pero la cuestión de la racionalización del aparato de dominación, su burocratización y la ‘jaula de hierro’, plantea en el fondo una tensión que la teoría de la racionalidad presenta desde su estructura, al menos en Weber. Es la tensión que Wright Mills describirá con la estructura razón/libertad.

“La creciente racionalización de la sociedad, la contradicción entre esa racionalidad y la razón, la quiebra de la supuesta coincidencia de razón y libertad, estos hechos están detrás de la aparición del hombre ‘con’ racionalidad pero sin razón, que cada vez es más auto-racionalizado y cada vez se encuentra más a disgusto. Es en relación con este tipo de hombre como mejor puede enunciarse el problema contemporáneo de la libertad” (Wright Mills, 1987: 182).

Como se aprecia, la teoría de la racionalidad de Weber explota hacia diferentes problemáticas e invade las cuestiones políticas desde sus mismas bases. El problema de la libertad es sólo un ejemplo, pero no es un caso menor. La temática es uno de los núcleos de la discusión doctrinaria, clásica de la Modernidad, entre el liberalismo y el socialismo. No obstante, más importante que esto resulta ser el hecho de que la racionalidad deje de ser una instancia trascendente, a la manera kantiana, pasando a ser contingente.

“La teoría weberiana de la racionalidad trata, precisamente, de demostrar que la razón no es una instancia ajena al devenir histórico, sino una entidad inmersa en éste, que adquiere una pluralidad de contenidos en los distintos contextos sociales, culturales e históricos” (Serrano: 1994, 109)

Ahora bien, más allá de la visión de una racionalidad unida por su, si se me permite el oximoron, ‘naturaleza contingente’, en Weber la lectura de la racionalización social tiene distintas formas de penetrar en esta misma problemática. Hay universos conceptuales diferentes, aunque relacionados, para los que se usa la misma nominación. Es así como Giddens, sintetizando la teoría weberiana de la racionalidad, propone un compendio a partir de tres conjuntos de fenómenos, que, en conjunto, permiten entender los distintos usos del autor alemán con relación al concepto de racionalidad. Por supuesto, destacará Giddens, las tres entradas a la cuestión de la racionalidad en Weber están relacionadas entre sí. Enumerando:



- 1- “el [desarrollo de la racionalidad] que denomina unas veces (visto en positivo) ‘intelectualización’, y otras (visto en negativo) ‘desencantamiento’ del mundo” (Giddens, 1996: 68).
- 2- El desarrollo de la racionalidad como consecución metódica de un fin determinado, mediante el cálculo crecientemente más preciso de los medios adecuados.
- 3- “el desarrollo de la racionalidad en el sentido de formación de ‘éticas que se orientan de forma sistemática y sin ambigüedades hacia metas fijas” (Giddens, 1996: 68).

Por cierto, esta lectura no es plenamente compartida. Hay quienes ven en el concepto de racionalidad weberiano una amplitud plástica, irreal. Marcuse denuncia con claridad que la racionalidad formal weberiana le coincide totalmente a la racionalidad capitalista, que le es inmanente y equivalente. Y la racionalidad formal es el paradigma, eje y sentido de la razón weberiana. Como se aprecia a continuación, la lectura de Marcuse supone una caracterización de la razón acotada a tres ámbitos bastante próximos y muy restrictivos de la racionalidad:

- 1- Matematización progresiva de las experiencias y conocimientos que de las ciencias naturales trasciende a otras ciencias e incluso al modo de vida.
- 2- Insistencia en la necesidad de experimentos y comprobaciones racionales en la organización de la ciencia, así como en el modo de vida.
- 3- La creación de una organización universal de funcionarios entrenada por expertos, que se convierte en un ‘círculo mágico del que nada ni nadie puede escapar en toda nuestra existencia’.

Sin embargo, el desarrollo de lo visto sobre Weber permite estar más próximos, en este punto, a la lectura de Giddens, del mismo Habermas y de la gran mayoría de los comentaristas, donde se señala una visión más amplia de la racionalidad -como concepto- en la teoría weberiana. Los tres conjuntos de significados señalados por Giddens suponen reiterar, nuevamente, el peso sustantivo de mantener la teoría weberiana abierta a sus distintos conceptos de racionalidad. Marcuse es muy drástico al considerar aquello que figura bajo racionalidad material como mera irracionalidad. Quizás Marcuse hace en esto un uso de Weber similar al que han hecho los teóricos de la elección racional, lo que no es menos que una ironía de la teoría. Esa postura parece ser el núcleo de lo que aquí se pretende mostrar como una lectura parcial. Para el caso -y de momento- lo relevante de señalar es que el traslado desde la teoría sociológica de la racionalidad hacia la teoría política debe respetar esta complejidad si pretende validez.

II.2) Habermas: la Segmentación de la Comprensión de la Racionalidad

Como veremos, la entrada habermasiana a la cuestión de la racionalidad hereda muchos aspectos weberianos, pero además es rupturista con esa tradición, lo que se explica fácilmente al ver en Habermas una entrada más deudora de la filosofía, del marxismo y de Parsons (lo que más que ilustrar el punto sirve para explicar la confusión, al menos la mía). Es así como Habermas se enfrenta con las concepciones weberianas reconstruyendo la problemática de la racionalidad. Pero su entrada no es unitaria, tiene una historia compleja y con importantes implicancias que ilustran las dificultades de afrontar esta temática teórica. La sofisticación del modelo de Habermas supone captar tanto los aspectos teóricos en sí como las problemáticas que han ido surgiendo para el filósofo y sociólogo. En este marco, la pretensión será -por un lado- entender el devenir de la historia de la teoría habermasiana, intentando siempre concentrar los esfuerzos en el acceso a la compren-



sión teórica. Por cierto, se han excluido algunos momentos del trabajo habermasiano que habrían complejizado en exceso el desarrollo de esta investigación¹⁰. Y, por otro lado, se intentará dar cuenta de las argumentaciones nucleares de esta teoría.

La primera articulación que Habermas hace -y que le permite esbozar sus iniciales alcances (y tropiezos) sobre la racionalidad- es la distinción entre interacción y trabajo. Es una distinción filosófica, que desarrolla en "Ciencia y Técnica como Ideología" (1968) y que es, en cierto modo, una base para la teoría que posteriormente le ha dado fama a Habermas: la teoría de la acción comunicativa.

Por mediados de los sesenta Habermas se vinculaba con la problemática que suponía el vínculo entre el conocimiento y el interés. La posibilidad de una praxis de la teoría que permitiese la emancipación se le aparecía como una preocupación de gran relevancia. La importancia atribuida tenía fundamento: la cuestión de la praxis es central para la teoría crítica. Entonces, tenía que revisar Habermas toda la gama de articulaciones del vínculo teoría/praxis. Era una forma de fundamentar su visión normativa de la racionalidad, la que luego reemplazará por una argumentación centrada más en el lenguaje. Lo cierto es que, como señala Giddens, en "Conocimiento e Interés" (1965) Habermas vislumbra

"una nueva concepción de la teoría crítica, basándose en la constitución del conocimiento a través de los intereses. Pero el 'interés en la emancipación' parecía existir sólo como un momento (...). La obra posterior de Habermas puede considerarse como un intento de encarnar el potencial emancipatorio del análisis social" (Giddens, 1996: 155).

El intento de llegar directamente al vínculo teoría y praxis a partir del par conocimiento/interés acusa a Habermas de un intento excesivamente sencillo. Sin embargo, se le reconocen méritos a este vínculo.

"En *Conocimiento e Interés* las líneas generales de la *primera* síntesis sistemática comenzaron a aclararse. Sus tesis principales se resumieron sucintamente en el discurso inaugural que dio en la Universidad de Frankfurt (...). Distinguió tres intereses cognitivos 'cuasi-trascendentales' e irreductibles: técnico, práctico y emancipatorio (...). Cada uno de estos intereses cognitivos está arraigado en una dimensión de la existencia social humana: trabajo, interacción simbólica y poder" (Bernstein, 1994: 24).

La distinción entre trabajo, interacción y poder presenta, desde el eje conocimiento/interés, problemas de articulación para Habermas. De hecho, en la citada "Ciencia y Técnica..." Habermas elabora sólo la distinción entre trabajo e interacción. Y parece que al poder prefiere permitirle un sitio de un modo distinto, en otro nivel (el cual por mientras se prefiere no abordar). Tal vez, y en esto no hay más que especulación precariamente plausible, estos desajustes lo hacen abandonar la distinción entre interacción y trabajo señalada como el par sustantivo de su teoría en "Ciencia y Técnica..." y buscar algún reemplazo. Al respecto, vale la pena apreciar este recorrido conceptual de Habermas que acaba en su teoría de la acción comunicativa.

Habermas comienza su entrada todavía filosófica con una definición de sus principales conceptos: en primer lugar, por 'trabajo' Habermas entenderá ya sea la acción instrumental o la elección racional. La acción instru-

¹⁰ Se ha dejado fuera la visión de "Problemas de Legitimación en el Capitalismo Tardío" que expresa distinciones sistémicas internas al sistema de sociedad que luego el autor no retomará, lo que justifica que la exclusión no es arbitraria.



mental se orientará por reglas técnicas que descansan sobre el saber empírico. En tanto, el comportamiento de la elección racional se orienta por estrategias que descansan en un saber analítico. En segundo lugar, por el lado de la interacción, Habermas entenderá a ésta basada en la acción comunicativa, esto es, una interacción simbólicamente mediada, que se orienta por normas intersubjetivamente vigentes.

El trabajo analítico de Habermas en la distinción entre el marco institucional y los sistemas de acción racional es particularmente sofisticado, no obstante parece no haberle resultado del todo fructífero de manera inmediata, lo que le obligó a traducir estas distinciones en términos de teoría social. Más aún, en términos conceptuales (al menos en castellano) la distinción conduce a imprecisiones pues el marco institucional no está compuesto por instituciones formales, sino que se trata del marco semántico en el que se desenvuelven las interacciones. El trabajo analítico de Habermas se expresa en el siguiente cuadro.

CUADRO 6: Diagrama de Distinción entre la esfera de la Interacción y del Trabajo en Habermas¹¹

	MARCO INSTITUCIONAL: INTERACCIÓN SIMBÓLICAMENTE MEDIADA	SISTEMAS DE ACCIÓN RACIONAL CON ARREGLO A FINES (instrumental y estratégica)
Reglas orientadoras de acción	Normas sociales	Reglas técnicas
Niveles de definición	Lenguaje ordinario intersubjetivamente compartido	Lenguaje libre de contexto
Tipo de definición	Expectativas recíprocas de comportamiento	Pronósticos condicionados: imperativos condicionados
Mecanismos de adquisición	Internalización de roles	Aprendizaje de habilidades y cualificaciones
Función del tipo de acción	Mantención de instituciones	Solución de problemas
Sanciones cuando se viola una regla	Castigo basado en sanciones convencionales	Ineficacia: fracaso ante la realidad
Racionalización	Emancipación, individuación; extensión de la comunicación libre de dominio	Aumento de las fuerzas productivas; extensión del poder de disposición técnica

Habermas utiliza este diagrama como orientación para distinguir a los sistemas sociales según el predominio, ya sea de una acción racional con arreglo a fines, ya sea de la interacción simbólicamente mediada (trabajo e interacción, en resumen). A partir de esto es que analíticamente Habermas acaba por generar la línea divisoria

¹¹ Véase HABERMAS, Jürgen (1989); Ciencia y Técnica como Ideología. Madrid: Tecnos, p. 70.



ria entre un marco institucional y los subsistemas de acción racional con arreglo a fines. Sin embargo, la división analítica de Habermas revela, intencionadamente por el mismo autor, una inconsistencia: “la garantía de que (las acciones) se atengan con cierta probabilidad a ciertas reglas técnicas y a estrategias esperadas sólo puede venir asegurada por medio de la institucionalización. Estas distinciones nos permiten reformular el concepto weberiano de ‘racionalización’” (Habermas, 1989: 71, paréntesis mío). Ante el predominio de los aspectos funcionales en los análisis sociales, Habermas elabora, siendo minimalista, dos argumentaciones: en primer término, que la racionalidad instrumental no predomina en toda la sociedad, y, en segundo término, que incluso cuando predomina y donde predomina, su hegemonía o preferencia *sólo* puede asegurarse en el marco institucional, en la esfera de la interacción simbólica. En último término, también la técnica, en cuanto uso social, se decide fuera de la técnica. Esta precariedad en la distinción, con todo lo obvia que parece luego de ser enunciada, tiene un peso específico particularmente significativo: el trabajo no puede autonomizarse del todo de las estructuras simbólicas. Esta observación, que bien puede transformarse en un insumo de la ingeniería social más burda para vender intervenciones organizacionales a nivel comunicacional, no deja de tener implicancias en el nivel de una teoría de la sociedad. Sin embargo, la observación de una imbricación necesaria, de un ‘anclaje’ del trabajo en la interacción, no permite abordar las transformaciones sociales directamente, ni los problemas de integración, sólo permitiendo una entrada muy de soslayo a las cuestiones relativas a la acción social.

La distinción entonces entre ‘interacción’ y ‘trabajo’, filosófica como es, parece impedirle a Habermas confrontar las grandes temáticas de la teoría de la sociedad en general y no le permite acceder a la cuestión de la racionalidad de manera óptima. Su intento de superar estas deficiencias se da en su obra más conocida, la “Teoría de la Acción Comunicativa” (1981), en cuya introducción encontramos las pistas de su giro desde la filosofía a la sociología para abordar las cuestiones relativas a la racionalidad¹². No obstante para Habermas “el tema fundamental de la filosofía es la razón” (Habermas, 1999 a: 15), no le parece menor que crecientemente la filosofía se haya convertido en ‘metafilosofía’ y retroceda autocriticamente en el abordaje de temáticas. Habermas explica este proceso de manera un tanto híbrida (un argumento entre filosófico y sociológico) señalando que se produce ante el crecimiento de la conciencia reflexiva que se ha dado con la racionalización social. Ante esto, el tema de la filosofía (la razón) se transforma, aunque sigue siendo el centro de la filosofía. La razón es enfrentada, predominantemente, desde las condiciones formales de la racionalidad del conocimiento. Efectivamente la filosofía, que parece dirigirse crecientemente a las teorías de la argumentación, se presenta cara a cara con las cuestiones referidas a la racionalidad. La pregunta que se hace Habermas es: “¿cómo puede entonces la Sociología tener competencias en lo tocante a la problemática de la racionalidad?” (Habermas, 1999 a: 16). La explicación a esto radica en precariedades propias de una filosofía enfrentada a nuevas condiciones. El pensamiento abandona su referencia a la totalidad y, por tanto, pierde su ‘autarquía’. No hay esperanzas de teorías ‘substantivas’ ni de reconstrucción de la trascendencia del sujeto. “Todos los intentos de fundamentación última en que perviven las intenciones de la Filosofía Primera han fracasado” (Habermas, 1999 a: 17). Ante esto,

“se pone en marcha una nueva constelación en las relaciones entre filosofía y ciencia (...). Las teorías acerca de las ciencias experimentales modernas (...) presentan una pretensión normativa y a la vez universalista, que ya no

¹² En la introducción a esta tesis se puede encontrar un seguimiento más acabado al tratamiento del problema de la racionalidad realizado por Habermas en la introducción de su primer tomo de la «Teoría de la Acción Comunicativa».



puede venir respaldada por supuestos fundamentalistas de tipo ontológico o de tipo trascendental” (Habermas, 1999 a: 17).

De este modo, y paradójicamente por motivos filosóficos, la filosofía pierde parte importante de su capacidad para enfrentar las temáticas de la racionalidad. Y “dentro de las ciencias sociales es la Sociología la que mejor conecta en sus conceptos básicos con la problemática de la racionalidad” (Habermas, 1999 a: 18). Para Habermas, al surgir como una disciplina que se hace cargo de los problemas que la política y la economía iban dejando de lado en su especialización, la sociología aborda las cuestiones referidas a las transformaciones de la integración social provocadas por el nacimiento de los Estados modernos. La sociología se convierte en una ciencia de la crisis y, no obstante algunas tendencias a especialización en las cuestiones referidas a la integración social, esta ciencia ha sido la única

“que ha mantenido su relación con los problemas de la sociedad global. Ha sido siempre *también* teoría de la sociedad, y a diferencia de las otras ciencias sociales, no ha podido deshacerse de los problemas de la racionalización, redefinirlos o reducirlos a un formato más pequeño” (Habermas, 1999 a: 20).

Para Habermas la racionalidad tiene menos que ver (aunque tiene) con el conocimiento y su adquisición, que con “la forma en que los sujetos capaces de lenguaje y de acción hacen uso del conocimiento” (Habermas, 1999 a: 24). Las pretensiones de validez¹³ ligadas a la racionalidad son la verdad (afirmaciones fundadas) y la eficacia (acciones eficientes), pues dichas pretensiones son capaces de responder a la siguiente exigencia: son pretensiones transubjetivas de validez, que intentan respetar que cualquier observador o destinatario obtenga el mismo significado que el sujeto agente. Sin embargo, si se somete la concepción de racionalidad habermasiana a un análisis más acucioso de su carácter de proceso, se hace necesario tomar en cuenta la observación de Serrano relativa a que:

«Habermas concibe la racionalización que conduce a las sociedades modernas como un doble proceso. Por una parte, una diferenciación de los elementos constitutivos del mundo de la vida y, por la otra, una diferenciación entre mundo de la vida y sistema. A la primera, la denomina ‘lingüistización de lo sacro’ y a la segunda ‘desacoplamiento de sistema y mundo de la vida’» (Serrano, 1994: 184).

Bajo el segundo punto, la política queda inserta como subsistema abierto al mundo de la vida. En la Modernidad la tensión entre sistemas y mundo de la vida es muy aguda. Los mecanismos sistémicos sólo pueden permanecer ensamblados con los mecanismos de la integración social mientras estén adheridos a estructuras sociales previamente existentes, por ejemplo, el sistema de parentesco. Pero en cuanto se forma un poder político que obtiene su autoridad de la capacidad de hacer uso de medios de sanción jurídica, el mecanismo de poder se desvincula de estructuras preexistentes. Así, el surgimiento de una organización política diferenciada y la forma de estratificación que ello presupone, representa el punto de partida del doble proceso de racionalización consistente en, por un lado, la generación de un subsistema cuyo medio específico es el poder y, por otro lado, el cuestionamiento de las visiones de mundo míticas que supone afrontar el desafío de

¹³ Habermas entiende por pretensiones de validez una forma de abordar la cuestión de la validez de las argumentaciones permitiendo mantener ‘valores’ absolutos como la verdad y, a la vez, cuestionándolos. Las argumentaciones se distinguen según sus pretensiones de validez y éstas varían según los contextos. Para Habermas, las pretensiones de validez claves en la Modernidad serían: la verdad (que define institucionalmente a la ciencia), la rectitud normativa (que define institucionalmente a la moral) y la autenticidad expresiva (que define institucionalmente al arte).



generar legitimidad a una organización política que cobija una sociedad estratificada, esto es, con desigualdades (véase Serrano, 1994: 186).

Por otro lado, la racionalización del mundo de la vida es una diferenciación de sus componentes principales. Estos componentes son los que distinguió originalmente Parsons: cultura (acervo de saber para abastecer interpretaciones sobre el mundo), sociedad (ordenaciones legítimas a través de las que los participantes en la ^{interacción} integración regulan ésta) y personalidad (competencias que convierten a un sujeto en un ser capaz de lenguaje y acción). La acción comunicativa, para Habermas, se relaciona con estos tres niveles. En la cultura la acción comunicativa sirve a la tradición y la renovación del saber cultural. En la sociedad la acción comunicativa sirve a la coordinación de acciones. Y a la personalidad la acción comunicativa sirve como socialización, formando identidades personales.

No deja de ser relevante que la racionalización del mundo de la vida sea 'lingüistización de lo sacro'. Asume en este punto Habermas que el componente central del entendimiento que él atribuye como núcleo de la acción comunicativa desplegada en el mundo de la vida, es un componente históricamente condicionado y cuyos antecedentes se encuentran en formas de convivencia bajo normas religiosas que limitaban la necesidad del entendimiento. La comunidad de creencias y valores deviene por la racionalización (aquí habría que seguir a Weber) en una ética crecientemente racionalizada y secularizada. Habermas ve la posibilidad de reconstruir esta ética a partir del proceso de conversión que supondría la Modernidad en tanto transformación desde la comunidad vinculada religiosamente hacia una sociedad integrada bajo criterios comunicativos. Pero la fuerza normativa no debe desprenderse. De ahí la ética argumentativa a la que Habermas intenta acceder, donde la razón consigue cierta universalidad.

«Habermas (...) sostiene que no sólo los rasgos fonéticos, sintácticos y semánticos de las oraciones, sino también ciertos rasgos de las emisiones admiten una reconstrucción en términos universales. En otras palabras, no sólo la lengua (competencia lingüística) sino también el habla (competencia comunicativa) es susceptible de una reconstrucción racional» (Serrano, 1994: 141).

El objetivo de la pragmática universal es identificar y reconstruir las condiciones universales de un posible entendimiento. Y esas condiciones, dirá Habermas, suponen un núcleo normativo. Toda comunicación se encuentra ligada a pretensiones de validez: entendimiento, verdad, veracidad, corrección. Las tres últimas pretensiones de validez remiten a funciones pragmáticas del habla (representativa, expresiva, interactiva). En tanto, el entendimiento es una pretensión de validez común a todo acto de habla. Y su meta es acceder a un acuerdo «que tiene como término una comunidad intersubjetiva de comprensión recíproca, de saber compartido, de confianza mutua y coincidencia» (Serrano, 1994: 143, citando a Habermas). Se forma así un acuerdo aporético donde transcurre la acción comunicativa, el que se configura como mundo de la vida. Todo discurso presenta una dinámica de la acción comunicativa, pero la argumentación discursiva va en busca de la estabilización del entendimiento. «El resultado del discurso racional debe ser, según Habermas, un acuerdo válido no sólo para sus participantes, sino también para todo sujeto racional posible» (Serrano, 1994: 144). Todo esto configura la situación ideal de habla, obviamente inexistente, pero que al ser una suposición subyacente en todo discurso, genera implicancias.



Interesante resulta que desde este modelo se accede rápidamente desde la racionalidad a la legitimidad. Los aspectos más procedimentales que permiten acceder a esta legitimidad se verán más abajo, pero de momento vale la pena señalar que la definición de legitimidad de Habermas se estructura como un proceso aprehensible analíticamente por vía de la comunicación. Como el uso comunicativo del lenguaje busca el entendimiento, la legitimidad estará dada por las condiciones que permiten un proceso comunicativo orientado al entendimiento. Finalmente, la legitimidad presupone la idea de una argumentación libre de coacciones.

Para Habermas la racionalización a la vez cuestiona el fundamento tradicional de los valores y ofrece una alternativa de fundamentación, localizada en el propio proceso de comunicación. La racionalización en el nivel de la sociedad conduce a la autonomización del discurso práctico. Al desligarse de sus fundamentos sacros, la validez normativa se convierte en un tema discursivo que puede someterse a crítica. La solidaridad surge por el reconocimiento comunicativo y ya no en la fe. En esto Habermas difiere de Weber quien somete la selección de los valores al voluntarismo. «La tesis de Habermas es que la fundamentación de las normas se encuentra en el consenso al que acceden los hombres a través de sus acciones comunicativas» (Serrano, 1994: 193).

Detrás de todo esto subyace un concepto central. Se trata del concepto de 'mundo'. Habermas lo usa ligado a la constitución de la experiencia. Bajo este prisma, la Modernidad presenta un descentramiento del mundo donde se diferencia entre el mundo objetivo (conjunto de estados o cosas sobre los que es posible emitir enunciados verdaderos), mundo social (conjunto de normas e instituciones vigentes en una sociedad, es decir, las relaciones interpersonales legítimamente vinculadas) y el mundo subjetivo (conjunto de vivencias e intenciones a las que cada actor tiene acceso privilegiado). Los distintos conceptos formales de mundo entran en relación con distintas 'actitudes básicas' (objetivante, de conformidad con las reglas y expresiva). Es relevante que frente a cada mundo, el actor puede comportarse de modos distintos. Al configurarse estas relaciones entre actitudes y mundos, se aprecian relaciones (cognitivo-instrumental, de obligación, por nombrar dos de las ocho totales). Y finalmente es posible extraer tipos de racionalidad (véase Habermas, 1998: 311):

- Racionalidad cognitivo-instrumental: confluencia entre actitud objetivante y mundos objetivo y social. Con el primer mundo se articula como ciencia y técnica. Con el segundo mundo se configura como técnicas de intervención social.
- Racionalidad práctico-moral: confluencia entre actitud de conformidad con las normas y mundos social y subjetivo. Con el primero toma la forma de derecho y con el segundo, de moral.
- Racionalidad práctico-estética: confluencia de actitud expresiva con mundos subjetivo y objetivo. Con el primero toma la forma de erotismo y con el segundo lo hace en forma de arte.

Si bien la teoría de la racionalidad de Habermas asume todos estos matices, gran parte de los intérpretes -e incluso los énfasis del mismo autor- se concentran en la dualidad que se produce entre la racionalidad cognitivo-instrumental y la racionalidad comunicativa. La racionalidad comunicativa no está señalada en los tres tipos recién destacados. Ocurre que la razón comunicativa opera en un nivel interpretativo, donde no se acotan las actitudes y sus mundos de referencia. La utilización comunicativa de la racionalidad supone un concepto más amplio de la racionalidad, el que a su vez enlaza con la idea de *logos*. Es este el concepto de *racionalidad comunicativa* que remonta a una experiencia específica: la capacidad de aunar sin coacciones y de generar



consenso que tiene un habla argumentativa en que diversos participantes superan la subjetividad inicial de sus respectivos puntos de vista y se aseguran, por medio de una comunidad de convicciones racionalmente motivada, la unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad del contexto en que desarrollan sus vidas. Esta comunidad de convicciones sobre el mundo objetivo, que establecen un acervo de saber que no se pone en cuestión por los actores, es el germen y epicentro de la concepción del *mundo de la vida*. De este modo, Habermas comienza a perfilar gran parte de su tarea de superar las problemáticas filosóficas. Ha conseguido salir del concepto de *interacción* y se ha posicionado a partir de un concepto con implicancias claramente sociológicas como es el de *mundo de la vida*.

“en tanto que trasfondo, (el mundo de la vida) es la fuente de donde se obtienen las definiciones de la situación que los implicados presuponen como aporéticas. En sus operaciones interpretativas los miembros de una comunidad de comunicación deslindan *el mundo objetivo* y el mundo social que intersubjetivamente comparan, frente a los mundos subjetivos de cada uno y frente a otros colectivos. Los conceptos de mundo y las correspondientes pretensiones de validez constituyen el armazón formal de que los agentes se sirven en su acción comunicativa para afrontar en su mundo de la vida las situaciones que en cada caso se han tornado problemáticas, es decir, aquellas sobre las que se hace menester llegar a un acuerdo” (Habermas, 1999 a: 104, paréntesis mío).

El mundo de la vida pasa a ser una especie de acumulación de interpretaciones incuestionadas que contrapesa, conservadoramente, el riesgo de disenso que comporta todo proceso de entendimiento. “El *mundo de la vida* intersubjetivamente compartido constituye el trasfondo de la acción comunicativa” (Habermas, 1999 a: 119). Y la *acción comunicativa* “se refiere a la interacción de a lo menos dos sujetos capaces de lenguaje y de acción que (ya sea con medios verbales o con medios extraverbales) entablan una relación interpersonal” (Habermas, 1999 a: 124). Los actores, en búsqueda de entendimiento, negocian definiciones de la situación en un proceso de formación de consenso (proceso de Habermas llama ‘interpretación’).

Si Weber había llegado a proponer una entrada hacia la racionalidad desde la teoría de la acción, Habermas hace el camino inverso: inicia su trabajo en busca de la racionalidad comunicativa, para luego acceder a la acción comunicativa. La imbricación teórica entre razón y acción se mantiene desde Weber a Habermas, pero el sentido se invierte.

Pues bien. Hasta aquí hemos visto el salto teórico de Habermas desde su primario y filosófico *interacción* hacia su sociológico *mundo de la vida*. Pero Habermas no sólo trabajaba con el concepto de ‘interacción’: también lo hacía con el de *trabajo*. La esfera del trabajo tuvo en Habermas un vínculo sociológico desde el comienzo, pues ya en “Ciencia y Técnica como Ideología” establece que dicha esfera configura el marco de los subsistemas de acción racional con arreglo a fines, esto es, las configuraciones sociales que contenían en su seno la racionalidad instrumental y la estratégica.

Los subsistemas de acción racional con arreglo a fines sólo pueden surgir en el proceso de modernización de la sociedad. Habermas observa que, al igual que Marx, Weber entiende esta modernización “como el proceso por el que emergen la empresa capitalista y el Estado moderno. Ambos se complementan en sus funciones estabilizándose mutuamente. El núcleo organizativo de la economía capitalista lo constituye la empresa capitalista (...) el núcleo organizativo del Estado lo constituye el ‘instituto’ o aparato racional del Estado” (Habermas,



1999 a: 215). En cuanto al subsistema social 'ciencia', se configura a partir del fenómeno de que los procesos de aprendizaje científico se tornan reflexivos. La racionalización de la ciencia es un asunto cultural, que se ancla en la sociedad a partir de un subsistema, pero cuyo fundamento se origina en el clásico proceso weberiano de la racionalización, entendido como "toda ampliación del saber empírico, de la capacidad de predicción, y del dominio instrumental y organizativo sobre procesos empíricos" (Habermas, 1999 a: 216). Relevante resulta resaltar el que, a juicio de Weber, una pieza clave de la 'metodización de la vida' sería la recepción de la ciencia al servicio de la economía. Ahora bien, más importante aún resulta el análisis de Habermas sobre la racionalidad científica. Señala que se trata de un complejo de racionalidad cognitivo-instrumental "que ciertamente puede reclamar validez por encima del contexto de una cultura en particular" (Habermas, 1999 a: 98).

De este modo Habermas configura un cuadro donde el surgimiento de la Modernidad manifiesta el racionalismo occidental de un modo particular: la ciencia moderna y el derecho natural racional, ubicados en el ámbito cultural, se trasuntan societalmente en la organización social de la ciencia (universidades, academias, etc) y en teoría universitaria del derecho (y su consecuente formación de profesionales), lo que acaba configurando la economía capitalista y el instituto estatal. En términos más técnicos, Habermas lo explicita del siguiente modo:

- 1- **Esferas culturales de valor:** donde se ubican ciencia y técnica, arte y literatura, derecho y moral.
- 2- **Sistemas culturales de acción:** donde se aprecia la organización del trabajo científico, la organización del cultivo del arte, el sistema jurídico y la comunidad religiosa.
- 3- **Sistemas centrales de acción:** estos sistemas *fijan la estructura de la sociedad* y en ellos encontramos a la economía capitalista, el estado moderno y la familia nuclear.
- 4- **Sistema de la personalidad:** donde radican las disposiciones para la acción y las orientaciones valorativas que subyacen al comportamiento metódico de la vida.

Es en el punto 3 de este listado donde debemos poner atención. Los sistemas centrales de acción, que fijan la estructura de la sociedad, presentan a dos subsistemas de acción racional con arreglo a fines que son cruciales para nuestro estudio: Estado y empresa. Son la institucionalización más clara de la acción racional con arreglo a fines en el proceso de incremento de capacidad de control y predicción propio del capitalismo.

Con todo lo visto respecto a Habermas, parece sensato suponer que ya se ha conseguido establecer la distinción clara entre el mundo de la vida y los subsistemas de acción racional con arreglo a fines. Ahora la pregunta obvia es qué importa todo esto.

Habermas ve una racionalidad que subyace a toda la comprensión moderna del mundo. Sin embargo, enfatiza que "las sociedades occidentales modernas fomentan una comprensión distorsionada de la racionalidad, centrada en los aspectos cognitivo-instrumentales" (Habermas, 1999 a: 99). Este fenómeno hace que creamos ver toda racionalización como incremento de racionalidad en sólo un aspecto, que en términos institucionales sería el ámbito de la ciencia y la técnica. Se deja de lado la racionalidad práctico-moral y la racionalidad práctico-estética. En rigor, no se les reconoce el estatus de ámbito sometido a la modernización. Habermas hace interactuar para acceder a estas distinciones entre racionalidad cognitivo-instrumental, práctico-moral y



práctico-estética a tres actitudes básicas y a tres 'mundos'. Las actitudes serían: objetivante, de conformidad con las normas y expresiva. Y los mundos serían: objetivo, social, subjetivo. Lo interesante de la inserción de estos mundos radica en que el concepto de una acción comunicativa que fluye por el mundo de la vida supone agentes sociales que se refieren tanto al mundo social, al mundo objetivo y al mundo subjetivo. En tanto, los otros tipos de acción (teleológica, dramaturgica, normativa), suponen referencias a un máximo de dos de los tres mundos. Es el hecho de que el mundo de la vida suponga la posibilidad de referir a todos los mundos donde subyace la potencia de convertirse en horizonte de interpretación.

Es así como se configura un marco teórico donde el mundo de la vida aparece como el horizonte de sentido de la sociedad, desde donde se descuelgan subsistemas que enfatizan formas más acotadas de racionalidad, particularmente instrumental. Esto genera la percepción de que los subsistemas instrumentales ostentan un *lugar* acotado en la sociedad, lo que constituye el epicentro de la gran discusión de Habermas con las teorías de sistemas. Mientras Habermas, reconociendo escenarios y contextos donde se da un marco que permite un análisis en torno al concepto de sistema, es enfático en desconfiar y descreer ante una presunta 'colonización' por los sistemas al mundo de la vida. En rigor, la teoría de sistemas tiene sentido en un 'contexto heurístico' sistémico, donde predominan acciones instrumentales. Fuera de él, en el mundo de la vida, predominan —dirá Habermas— criterios propios de la interacción simbólicamente mediada, de la acción comunicativa. La teoría de sistemas no distingue entre esferas funcionales y de interacción, o, más evolucionadamente en términos conceptuales y societales, no distingue entre *mundo de la vida* y *subsistemas de acción racional con arreglo a fines*. Para las teorías sistémicas todos los aspectos de la sociedad son funcionales (o al menos son susceptibles de analizar en torno a ese criterio). Habermas, en cambio, será enfático en señalar lo contrario, pues "la racionalización de las orientaciones de acción y de las estructuras del mundo de la vida no es lo mismo que el aumento de complejidad de los sistemas de acción" (Habermas, 1999 a: 199). La racionalización del mundo de la vida mantiene algún peso estabilizador en tanto tiene la posibilidad de ser leído desde una perspectiva tradicional. El mundo de la vida «almacena el trabajo interpretativo de muchas generaciones precedentes». El peso de la tradición en el mundo vital actúa como un contraequilibrio de las posibilidades intrínsecas del desacuerdo que hace surgir la comunicación» (Giddens, 1996: 163).

El que Habermas tome con gran seriedad la teoría parsoniana está altamente correlacionado con su estrategia analítica de distinguir entre sistemas y mundo de la vida. Como señala Giddens:

«Desde sus primeros escritos, señala Habermas, Parsons estudió la relación existente entre la acción humana por un lado, y la constitución de los sistemas sociales por otro. Aunque muchos intérpretes de Parsons han tendido a acentuar uno de estos aspectos a expensas del otro, Habermas insiste en que tienen una importancia equivalente. Podemos expresarlos en términos de la distinción de la integración social/integración de sistema» (Giddens, 1996: 170).

La integración social pasa, según Habermas, básicamente por el lenguaje. En el ámbito del mundo de la vida, donde predomina la racionalidad comunicativa,

«la racionalidad significa (...) extirpar aquellas relaciones de fuerza que están discretamente establecidas en las mismas estructuras de la comunicación y que evitan el establecimiento consciente de los conflictos, y la regulación consensual de éstos por medio de la comunicación intersíquica así como interpersonal. La racionalización significa superar tal comunicación sistemáticamente distorsionada en la que la acción que apoya el consenso en



lo que concierne a los requisitos de validez que han surgido de un modo recíproco (...) puede mantener sólo en apariencia, esto es, contrafactualmente» (Habermas recitado desde Bernstein, 1994: 43, 44).

La integración sistémica, en tanto, resultante de un alto grado de racionalización instrumental, se fundamenta en los medios de extensión y coordinación de la acción racional estratégica.

«Un alto grado de racionalización, producido por el movimiento evolutivo que se dirige hacia la modernidad, es la base sobre la que el dinero (en economía) y el poder (en política) llegan a diferenciarse como los 'medios de dirección' (...). Como esferas diferenciadas de la integración de sistema, la economía y la política siguen fundamentadas en el mundo vital, de la que adquieren un apoyo normativo y un compromiso-de-valor» (Giddens, 1996: 172).

Para Bernstein, Habermas accede a partir de su marco teórico a una reformulación de la paradoja de la racionalización señalada por Wellmer, la que consiste en que una racionalización del mundo de la vida es precondition y origen de la racionalización y diferenciación sistémica, la que luego se hace autónoma frente a las coacciones normativas del mundo de la vida, hasta que finalmente los imperativos sistémicos instrumentalizan el mundo vital. Ahora bien. El mismo Wellmer es enfático en señalar que esta paradoja, vislumbrada por Weber, Adorno/Horkheimer y Habermas, no tiene el mismo estatus 'ontológico' en los distintos autores. Para Habermas, contrario a Weber, Horkheimer y Adorno, esta paradoja no es inmanente a todo proceso de racionalización. Este fatalismo es inaugurado por Weber bajo el rótulo de 'fatalismo' de la racionalización. Para él

«Es la propia diferenciación de la legalidad interna de las distintas esferas culturales de valor la que lleva *ya en sí* el germen de la destrucción de la racionalización del mundo que esa misma diferenciación hace posible» (Habermas, 1999 a: 315).

Adorno, por su parte, ve que el avance de la razón instrumental está inmunizado y que esa inmunidad no está sometida a dialéctica alguna. Por el contrario, según Habermas el reemplazo de la concepción restringida de la racionalidad por una concepción post-metafísica rescata a la Modernidad de la paradoja. De hecho, Habermas es explícito en señalar que la teoría sociológica más clásica comete el error de no distinguir formas de racionalización social en pos de una atribución instrumental de la misma. Acusa de ello tanto Weber, a Marx, a Horkheimer y a Adorno, quienes "identifican racionalización social con aumento de la racionalidad instrumental y estratégica de los contextos de acción" (Habermas, 1999 a: 199), no obstante siempre utilicen una especie de trasfondo con un concepto más amplio de racionalidad, el que nunca es identificado en el mismo plano que los subsistemas de acción racional con arreglo a fines. Esta diferencia sustenta la postura habermasiana relativa a que:

«Oponiéndose al punto de vista de la dialéctica de la ilustración, Habermas argumenta que los descontentos de la modernidad se originan, no en la racionalización como tal, sino en el fracaso para desarrollar e institucionalizar de una manera equilibrada todas las dimensiones diferentes de la razón inauguradas por la comprensión moderna del mundo» (McCarthy, 1996: 278).

Pero esto no significa que la Modernidad no tenga tendencias inmanentes que afectan experiencialmente sus procesos. Sí hay una 'experiencia *inevitable* de la modernidad' para Habermas y ésta se trata de la tendencia a agudizar la polarización de las posturas en torno a la racionalidad, tendencia que conduce a encontrarnos por



un lado con la visión 'historicista' de la racionalidad y, por otro lado, con la visión 'trascendentalista' de ella. A juicio de Habermas, «los fracasos de ambas posturas son evidentes» (Habermas, 1996: 307). Más evidente, creo, es que Habermas necesita algo de cada lado. Necesita un resultado que le permita vincular cuestiones normativas con la racionalidad, la que fundamentará aquéllas. Pero descreo de la posibilidad de obtener ese vínculo en el marco de una mirada trascendental. Es necesaria una base que, siendo histórica, presente *necesidad*. En esta búsqueda Habermas sigue necesitando a la filosofía, pero requiere además las ciencias sociales. «La filosofía comparte entonces con las ciencias una conciencia falible, en lo referente a que sus poderosas suposiciones universales requieren confirmarse recíprocamente con las teorías empíricas» (Habermas, 1996: 311). La cita ayuda a entender algo, aunque eso de 'teorías empíricas' es discutible y probablemente sea un detalle de traducción.

Pues bien. ¿Cómo conjugar historicidad y necesidad? A partir de la pragmática formal Habermas pretende mantener la posibilidad de hablar de racionalidad 'en singular'. Así se evita fundamentos últimos emanados filosóficamente. Con esto, Habermas se mueve en una tensión particularmente riesgosa. Está intentando «clarificar un concepto de racionalidad comunicativa que escape a las trampas del logocentrismo occidental» (Habermas, 1996: 312). El logocentrismo es descuidar la complejidad de la razón y restringirla a su fórmula cognitivo-instrumental. Ese escape puede ser a la manera de Nietzsche, echándolo todo por la borda como dice Habermas, o puede ser al modo tibio del análisis del potencial operativo de la racionalidad que se encuentra ya contenido en la práctica cotidiana de la comunicación.

Pero Habermas sigue en el camino intermedio. Un campo lleno de minas, felizmente conceptuales. Necesita la filosofía, pero requiere deshacerse rápido de la metafísica que le pasa 'convenciones' que no tienen el peso de la necesidad. En este camino se acerca a muchos positivistas que anduvieron en la búsqueda de una lógica sin metafísica (Nagel por ejemplo). Encuentra uno de los caminos a partir del paso de la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje. «Las operaciones constitutivas del mundo pasan de la subjetividad trascendental a estructuras gramaticales» (Habermas, 1990b: 17). A la vez, la razón se hace 'razón situada' en la filosofía del siglo XX, lo que ayuda a un proyecto de 'pensamiento postmetafísico'. Pero Habermas sigue necesitando 'sustancia' en medio de su proyecto, sustancialidad sin metafísica por cierto: «la conciencia trascendental ha de concretizarse en la práctica del mundo de la vida, ha de cobrar carne y sangre en materializaciones históricas» (Habermas, 1990b: 17). ¿Por qué requiere deshacerse de la metafísica? No es que sea requisito de todo tiempo. Es la Modernidad la que supone la pérdida de convenciones a partir de la destradicionalización. Pero Habermas halla la salida: una pragmática universal formal que supone una acción orientada al entendimiento donde el hablante se inserta como actor autodeterminado (voluntad autónoma) y autorrealizado (individuado). «Los presupuestos pragmático-universales de la acción comunicativa constituyen recursos semánticos, de los que las sociedades históricas extraen y articulan cada una a su manera representaciones» (Habermas 1990b: 230).

Lo interesante para nuestro caso es que Habermas ha logrado salir del atolladero, ha cruzado Afganistán a pie y su salida trae sorpresas. Habermas ha tratado de fundamentar el universo normativo sin religión y sin metafísica. Su camino le ha conducido al mundo de la vida como momento de tematización desde el cual pueden emanar valores universales postmetafísicos. Lo curioso es que los valores que acaba por reconocer son estrictamente políticos: democracia y derechos humanos. Los valores que se articulan argumentalmente en el



mundo social parecen presentar *por necesidad* un carácter político. Y dentro de lo político, vale la pena señalar que ambos valores (sustancia del proyecto) remiten a la necesidad de salvaguardar fórmulas no coactivas desde el sistema político. Habermas no quiere que la dominación se haga tal. Quiere controlar la verticalidad. Pero eso no es lo interesante. Lo más notable radica en el hecho de que esos valores (democracia y derechos humanos) no tienen más vínculo con la teoría de la acción habermasiana que el derivado del supuesto de que las conjunciones de acciones orientadas al entendimiento en un mundo de la vida no colonizado por formas acotadas de racionalidad, supone necesariamente acceder a esos valores. Habermas ha accedido a una fundamentación formal, un híbrido sustancia-forma de gran sofisticación. Y en medio pulula un pedazo del paradigma político de la Modernidad, en el precario equilibrio de saber que todo pasa porque el mundo de la vida cumpla con lo suyo.

Hay una crítica interesante a la teoría de Habermas que se aprovecha de los devaneos de este autor para encontrar su precario equilibrio conceptual y normativo. Se trata de la crítica de Rorty, pragmatista que se las arregla para no necesitar usar su trinchera como paradigma de base en la crítica, sino que es capaz de involucrarse en el cuerpo teórico habermasiano y cuestionarlo desde las raíces de ese cuerpo. Esta crítica comienza a construirse en una reconstrucción conceptual-histórica. En un arrollador resumen, Rorty se muestra empeñado en señalar la ingenuidad (antes de Rorty ya evidente) de un Habermas que -tomando la fórmula del mismo Rorty- 'se tomó demasiado en serio' a muchos autores. Como alguna vez señaló un agudo analista, hay veces que los intelectuales se ponen como el Quijote: los libros cobran vida, los conceptos se vuelven molinos y los cerdos se tornan argumentos. Es esto lo que parece ver Rorty en Habermas. Ahora bien, para el caso, lo cierto es que Rorty, en medio de la acusación de exceso de credulidad a Habermas, realiza un fantástico resumen del alemán, el que se re-sintetiza a continuación:

Develando las premisas de Habermas, Rorty señala que aquél:

«piensa que Kant hizo bien dividiendo la cultura superior en ciencia, moralidad y arte, y que Hegel hizo bien aceptándolo esto como 'la interpretación estándar de la modernidad'. (...) Se toma tan seriamente, como Hegel, la cuestión de '¿cómo puede construirse una forma ideal intrínseca a partir del espíritu de la modernidad, que no imite sólo las formas históricas de la modernidad ni se imponga a ellas desde fuera?' (...). Pero como Habermas está de acuerdo con Hegel en que existe una 'necesidad de unificación' para 'regenerar el devastado poder de la religión en el medio de la razón', quiere volver a Hegel y comenzar de nuevo» (Rorty, 1996: 263).

No se citará toda la síntesis de este pragmatista. Pero sí tiene sentido señalar el final del argumento, donde Habermas 'mantiene abierta' la posibilidad de usar la idea de formación de una voluntad no-coaccionada en una comunidad de comunicación. Algo así como «un modelo de reconciliación de una sociedad civil bifurcada» (Rorty, 1996: 264). Para Rorty, tras de esta argumentación subyace el hecho de que Habermas acepta la filosofía del sujeto como necesaria culturalmente y que puede 'cumplirse' en una comunidad de comunicación. Pero, en opinión de Rorty, mientras Habermas piensa esto, «yo alegraría que se trata de un problema creado por tomarse a Kant demasiado en serio» (Rorty, 1996: 264). En último término, Habermas «quiere ofrecer una justificación de la ilustración y la modernidad cuando para muchos éstas han caído en descrédito» (Giddens, 1996: 157). Algo de cierto hay en todo esto. Es cierto que Habermas quiere refundamentar el trabajo kantiano pues en ese trayecto ve la posibilidad de rescatar la ilustración, la que tiene una conexión histórica fundamental con el proyecto moderno:



«El mundo moderno es según Habermas más ilustrado que el primitivo. En su teoría evolutiva intenta demostrar que esto está todavía relacionado con la concepción materialista de la historia de Marx. Como en las culturas más tradicionales, las fuerzas productivas están subdesarrolladas, la vida social tiende a estar dominada por los azares de la naturaleza. Surge la necesidad de investigar el 'flujo de las contingencias'. Éstas no pueden investigarse de hecho, de modo que se interpretan a través del mito» (Giddens, 1996: 161).

Y es indiscutible que Habermas ha cuestionado poco y nada el proyecto ilustrado. Menos adecuadas parecen ser las críticas a la división de la cultura en ciencia, moral y arte, esferas culturales de valor que se hallan sistematizadas de un modo muy agudo por Habermas. En este sentido, la sistematicidad de la obra (general) de Habermas es una garantía en muchos aspectos. Sí es cierto que Habermas no es del todo capaz de fundamentar cuestiones básicas, como por qué es mejor la racionalidad que otras fórmulas, por qué en sociedades premodernas, con ninguna colonización del mundo de la vida, no se imponía el mejor argumento o por qué Habermas abandona el eje de la dominación que es tan importante en todo el siglo XX. En el primer punto la crítica desde Nietzsche y la postmodernidad hace impacto en Habermas. En el tercer punto, la crítica apoyada en Schmitt y desde el realismo político tiene alcance. En el segundo punto, la inconsistencia es menos relevante pues no es núcleo teórico, sino implicancia del modelo.

III- Pormenores de las Teorías Políticas de Weber y Habermas

La lectura y el análisis más corriente de la teoría política weberiana acusa con patente claridad el defecto de la interpretación apurada y unidimensional, de la minimización conceptual y, en síntesis, de la conversión en manual. Pasa mucho con los clásicos. En todos los autores se pierde algo al resumir sus teorías y los clásicos, a fuerza de ser tan resumidos, pierden demasiado. En Weber se ha llegado a perder casi todo, salvo en lectores algo más sagaces, como Giddens o el mismo Habermas. No obstante, incluso algunos de los buenos lectores ostentan la inconmensurable falta de resumir a Weber por áreas, distinguir entre su sociología de la religión, de la economía, del derecho, de la política, de la música, de la ciencia, de la ética y así sucesivamente por no seguir con el listado interminable. Desconozco si la teoría weberiana es estrictamente una sola, altamente consistente, abordable en un par de ejes que nos guíen por los mamotretos. Y me excuso de ese desconocimiento con total tranquilidad y sin excesiva mediocridad: un mero cálculo matemático de las páginas escritas por Weber señala lo desproporcionado y hasta insano de la labor de leerlo completo. Claro que todos saben, y es además cierto, que el eje subyacente en la teoría weberiana es la racionalización social, pero ¿es eso suficiente para sintetizar a Weber? Sin dudarle diré que no es suficiente. Y es un problema de niveles de análisis. Asumiendo en la base la cuestión de la racionalización social, todavía nos queda apreciar cómo se articula la teoría weberiana. Y esa articulación es un punto central.

Hasta aquí un lector exigente estará esperanzado en que mis comentarios deriven en una efectiva, consistente y completa articulación de la teoría weberiana. Pues bien. No se hará en esta ocasión. Más aún. Pecaré, al igual que los demás, de segmentar a Weber por pedazos y hablar de su sociología de esto y de lo otro. Las únicas diferencias serán: la autoconciencia de la deficiencia (que según Freud no es menor) y este capítulo donde se



intenta sistematizar la base de la teoría weberiana para permitir un acceso más cómodo y fundamentado a la teoría política de Weber.

La teoría weberiana es ante todo una teoría de la cultura y sus procesos de racionalización. Pero aquí cultura está usada en un sentido amplio, donde es resultado y fundamento de todas las acciones humanas. Probablemente el sentido weberiano sea el de simplemente oponer estructuralmente naturaleza/cultura (lo que ya supondría un paradigma, por cierto). Lo que es claro es que Weber jamás desarticulará la sociedad para dar una explicación. De hecho, hará exactamente lo contrario. Nótese la siguiente cita:

«El destino del campesino está ligado a la naturaleza de un modo tan fuerte, depende en tan alta medida de procesos orgánicos y de acontecimientos naturales, y en lo económico tiende tan poco a una racionalización sistemática, que en general sólo se hace partícipe de una religiosidad cualquiera cuando siente la amenaza de convertirse en esclavo o proletario, ya sea bajo la presión de poderes interiores (fiscales o señoriales) ya sea bajo la influencia de un poder exterior (político)» (Weber, 1996: 376).

El magnífico análisis de Weber, aunque improbablemente correcto, manifiesta la forma de trabajo del autor. Los factores políticos, económicos y de estilos de vida (proximidad a la naturaleza en este caso) se imbrican para generar un escenario donde la probabilidad de surgimiento o énfasis de la religión aumenta o disminuye según la forma en que se articulen esos factores. Pues bien. Todo, absolutamente todo en Weber, es así. El análisis separa, distingue, es cierto, pero luego rearticula.

Ergo: el estudio de la teoría política weberiana no se puede reducir así de simple al estudio de ciertas cuestiones de la dominación, el poder, el Estado y esas cosas típicas. La política en Weber está inserta en sus teorías de la economía, el derecho y la religiosidad, por nombrar algunas. Cómo olvidar el análisis sobre el sacerdote, que no es más -ni menos- que teoría política aplicada para entender la configuración de determinadas instituciones de la vida religiosa.

«Lo mismo que el mago tiene que probar su carisma, así el dios tiene que someter su poder a prueba. Si el intento de influencia sobre un dios se manifiesta, de modo constante, como ineficaz, en ese caso, o bien el dios no tiene poder alguno, o bien se desconocen los medios adecuados y se renuncia al intento (...). La ventaja de la clases sacerdotal respecto del mago está en que puede pasar al dios la responsabilidad del fracaso. Pero al hundirse el prestigio de su dios también se hunde el suyo. Ocurre entonces que encuentra medios convincentes para interpretar la falta de éxito en el sentido de adscribir la responsabilidad no ya al dios, sino a la conducta de sus adoradores (...). (Si) los dioses de los enemigos continúan siendo los más fuertes. En ese caso, se acabó su reputación. Se desvía uno hacia los dioses más fuertes, a no ser que existan medios todavía para explicar de tal suerte la conducta negativa del dios propio que en lugar de desmerecer, suba su prestigio. En algunas ocasiones el sacerdocio ha sido capaz de encontrar tales medios. El ejemplo más destacado nos lo ofrece el sacerdote de Jehová, pues (...) las relaciones de Jehová con su pueblo son tanto más intensas cuanto más profunda es la desgracia» (Weber, 1996: 348).

Ilustrado el punto entonces. La teoría política de Weber se expande por toda la obra. La reducción conceptual de manual debe ser evitada a toda costa. Lo sensato sería tomar a todo Weber, incluyendo las decenas de tomos sobre sociología de las religiones y todas sus otras obras más 'concisas' y sistematizar su concepto de lo político. Sí, es cierto, sería lo sensato. Pero la teoría política que se busca en este estudio es la teorización sobre la Modernidad. Y si bien es un requerimiento para quien pretenda hablar de la teoría política weberiana que



revise cada fragmento de Weber, no es menos cierto que aquí el asunto es más acotado y sólo como pormenores o ilustraciones calzan observaciones más amplias. Sin embargo, no por usar un método distinto a la versión ampliada, hay que omitirla. Es fundamental abordar la teoría política weberiana con énfasis en la sistematización e interpretación, sin esquematizar su teoría sólo para resumirla. Este es el desafío, si así se quiere expresar.

La teoría más convencionalmente 'política' de Weber comienza a manifestarse desde el concepto de acción social, como todo en su obra. Para este trabajo se considera que el problema de la acción debe ser tomado en consideración de manera prioritaria, sobre todo para entender cómo la acción social deviene en relación social y en la estructuración de relaciones sociales específicas. Se trabaja en este estudio con la premisa de que para entender el problema de lo político es perentorio captar cómo la teoría da cuenta del fenómeno del *orden social*. Esto resulta obvio por la misma base conceptual del concepto de 'lo político' donde el eje está en las cuestiones que superan el nivel del actor.

En Weber la forma de vinculación entre acción social y orden social es interesantísima. «La relación social consiste sola y exclusivamente -aunque se trate de 'formaciones sociales' como 'estado', 'iglesia', 'corporación', 'matrimonio', etc.- en la *probabilidad* de que ocurran determinadas acciones sociales con sentido» (Weber, 1996: 22). Weber será enfático en que el sentido puede ser muy distinto para todos, pero que la existencia de algún orden exige que la confluencia venga sustancializada por ese sentido. Y aquí se comienza a vislumbrar el tema de la legitimidad, que casi inmediatamente aborda el autor.

«La acción, en especial la social y también singularmente la relación social pueden orientarse, por el lado de sus partícipes, en la *representación* de la existencia de un orden *legítimo*. La probabilidad de que esto ocurra de hecho se llama 'validez' del orden en cuestión» (Weber, 1996: 25).

Como se ha señalado, la cuestión del orden social a la que acaba por remitir la acción social de modo mediato por el concepto de 'relación social', es un elemento que no debe ser omitido a la hora de apreciar la teoría política weberiana. El orden es un aspecto del 'contenido de sentido' de una relación social. Y se define por lo que contiene: orden es cuando las acciones se orientan por máximas que pueden ser señaladas. Y la validez del orden deriva de que la orientación a esas máximas se presente como obligatorias o como modelos para la conducta. La validez otorga estabilidad pues acrecienta la posibilidad de orientaciones con base en el orden.

Un orden legítimo es aquel que orienta la acción. Un orden válido es el que tiene alta probabilidad de afectar una acción y orientarla. «Weber habla de validez y legitimidad cuando un orden es reconocido subjetivamente como vinculante u obligatorio» (Habermas, 1999 a: 253). La lectura de Habermas no es muy sofisticada en este punto pues se despreocupa de la distinción legitimidad/validez. Sin embargo, Habermas añadirá algunas observaciones más interesantes. Señalará que el reconocimiento del orden social «se apoya *directamente* en ideas, que son las que llevan consigo un potencial de fundamentación y justificación, y no una trama de intereses» (Habermas, 1999 a: 253). Ya a estas alturas del trabajo weberiano, todavía en el terreno de la validez del orden y ni siquiera de una dominación, surgen distinciones sobre las formas más efectivas a la hora de otorgar validez. De hecho,

«un orden sostenido *sólo* por motivos racionales de fin es, en general, mucho más frágil que otro que provenga de una orientación hacia él mantenida únicamente por la fuerza de la costumbre, por el arraigo de una conducta; la



cual es con mucho la forma más frecuente de actitud íntima. Pero todavía es mucho más frágil comparado con aquel orden que aparezca con el prestigio de ser obligatorio y modelo, es decir, con el prestigio de la *legitimidad* (Weber, 1996: 25 y 26).

No es la pretensión aquí recapitular toda la teoría weberiana, pero sí se encuentran en esta revisión algunos aspectos vitales del recorrido weberiano. Al arribar a la cuestión de la legitimidad se genera una conexión con la teoría política más dura en Weber. Es cierto que se ha criticado aquí el reduccionismo de circunscribir la teoría política weberiana a esferas muy acotadas, aunque también se le ha aceptado a condición de tenerlo presente y sobre todo de utilizarlo de un modo mínimamente sensato, por no decir digno. Por esto es que no resulta menor esta revisión que permite conectar las cuestiones más sociológicas con las de teoría política. Es interesante a este respecto la discusión de Weber con Stammler a quien le critica su distinción 'desdichada' entre el orden y la acción concreta, que según su interlocutor no tendrían relación. Y es en este punto donde Weber realiza una crítica radical. Es la *representación* de la validez del orden la que conecta la acción con aquél. Y es este vínculo entre acción social y orden social un eje que no hay que perder de vista en su teoría política y, además, en cuanto a su comparación y correlato con Habermas, quien en este sentido coincidirá (por motivos distintos) con Weber.

Luego de este trabajo con la cuestión del orden y su validez (que tiene más implicancias de las aquí señaladas), Weber se inserta en el trabajo sobre legitimidad (que es sistematizado en otro lugar de esta investigación). Como aquí lo que se pretende es generar el mapa, no se profundizará a este respecto. Lo cierto es que, de cualquier modo, se mantiene el tema de la relación social como aspecto fundamental de la comprensión del orden. Y la relación social puede tener dos tipos de consecuencias: el que toda acción de uno de los participantes se impute a todos (solidaridad) o el que la acción de un participante *específico* se impute a todos los demás (representación). Esta distinción conceptual, notable por demás, no puede ser omitida en la comprensión de fenómenos políticos y en la articulación de teoría política. Más aún, desde este espectro temático Weber avanzará hacia la cuestión de las 'asociaciones', entendidas como relaciones sociales «con una regulación limitadora hacia fuera cuando el mantenimiento de su orden está garantizado por la conducta de determinados hombres destinada en especial a ese propósito» (Weber, 1996: 39):

Desde las asociaciones Weber saltará a los órdenes estatuidos de una sociedad, surgidos ya por pacto libre o por otorgamiento, imposición y sometimiento. He aquí el tema de la 'constitución de una asociación'. La teoría del Estado y del derecho tienen aquí fuerte cabida y, más bien, encuentran en esta articulación conceptual su base. El vínculo entre acción y orden queda realizado y Weber se aboca ya a comprender las articulaciones del orden social.

Resumiendo. Tanto los conceptos de 'poder', 'dominación', 'asociación política', 'legitimidad', 'partidos', 'estamentos', 'clases', 'comunidad política', 'nación', 'Estado' y todos sus derivados conceptuales en distintos niveles de análisis pueden emanar fácilmente de lo hasta aquí reseñado como el panorama de la teoría weberiana. Quizás si el único concepto político de Weber que requeriría otra forma de acceso sea el de 'imperialismo' cuyos fundamentos serían predominantemente económicos. Veamos dos citas al respecto.

«El territorio ajeno, políticamente incorporado de un modo más o menos violento, desempeña también en otras estructuras económicas un papel importante para la forma en que se utiliza el derecho del vencedor» (Weber, 1996: 673).



«El capitalismo imperialista, especialmente el capitalismo colonial de presa basado en la fuerza directa y en el trabajo forzoso, ha ofrecido en todas las épocas las mayores probabilidades de lucro, mucho mayores que las ofrecidas normalmente por las empresas industriales exportadoras orientadas en el trueque pacífico con los miembros de otras comunidades políticas» (Weber, 1996: 676)

De cualquier modo, Weber requiere aquí utilizar el aparataje conceptual anterior, como comunidades políticas o el 'derecho de vencedor' como poder sobre los bienes de la sociedad conquistada. Pero por cierto, el peso de la conceptualización puramente política no es tan avasallador como en las articulaciones conceptuales antes vistas.

En cuanto a algunas consideraciones sobre la teoría weberiana, las imbricaciones entre su trabajo político y sociológico con su teoría del derecho no puede ser pasada por alto. En esto, por demás, el vínculo de sus estudios de derecho con el concepto de orden social es bastante claro, en términos que el orden jurídico es evidentemente una forma específica de orden social. El citado vínculo entre la teoría weberiana del derecho y su sociología puede vislumbrarse en su relevancia a partir del hecho que para Parsons, según discurso pronunciado en 1964, el centro de la sociología weberiana está en su sociología del derecho. Parsons señalará además que en la noción de 'orden legítimo' se encuentra un punto nodal de la teoría weberiana «en que convergen los conceptos del derecho, de la autoridad política y del papel social de la ética religiosa» (Parsons, 1971: 25). En este sentido, la búsqueda aquí realizada en torno al orden social parece quedar justificada. No queda tan claro, esto hay que señalarlo, la tendencia a excluir la sociología del derecho de gran parte de esta sistematización. Es cierto que marginalmente es usada, pero su peso ameritaría una dedicación especial. La explicación, sin embargo, es sencilla (y por lo mismo riesgosa). La búsqueda de un paradigma ha supuesto el seguimiento a problemas. Es esta la base de la estrategia metodológica. Toda la teoría aquí trabajada será contemplada como síntoma de algo. La sociología del derecho supone tensiones interesantes, que recorren el proyecto moderno. Su inclusión se hace entonces parte relevante de la estrategia a seguir, al menos en términos de la búsqueda de algunos 'núcleos' teóricos relevantes.

La sociología del derecho de Weber tiene como eje, para Parsons, la noción de racionalidad formal. Siguiendo la tradición del positivismo jurídico, el desarrollo de la racionalidad del derecho supone altos niveles de consistencia interna que le permiten finalmente cierto grado de autonomía como esfera de vigencia con una legalidad propia. Aún prescindiendo del nada leve matiz de si acaso esa autonomía supone o prefigura la conversión en sistema, la tendencia señalada muestra una dinámica relevante para una política cuyo estatus decisorio empieza a tensionarse con el creciente 'cierre' del derecho bajo sus propias legalidades¹⁴. En esto la racionalidad formal es crucial.

«El criterio de la racionalidad formal designa un nivel de diferenciación del orden normativo en el nivel societal (...). Las decisiones jurídicas ya no son entonces una simple aplicación de orientaciones éticas (...) mientras que (...) también pueden llegar a ser relativamente independientes de las constelaciones de intereses políticos o económicos más particularistas» (Parsons, 1971: 26 y 27).

¹⁴ Esto ha sido trabajado por el autor de este estudio en una investigación anterior sobre sociología del derecho, la que se encuentra sin publicar y cuyo título es «¿Consistencia versus Heteronomía?», donde se sistematizan algunas tendencias sociológicamente relevantes del positivismo jurídico.



El enlace visible en Weber como más importante entre los fenómenos del derecho, la política y la economía; está dado por la concepción de autoridad jurídica racional. Ahí confluye el orden jurídico altamente desarrollado con las especificaciones a la organización de la autoridad y del poder del estado.

Este es, sintéticamente, el recorrido temático de base para acceder a la teoría política weberiana. Antes de pasar al trabajo más fino con esta teoría, vale la pena señalar el panorama previo a la teoría política del otro autor fundamental en este trabajo: Jürgen Habermas.

Un punto en el cual no se ha reparado suficientemente en la teoría habermasiana es en la implicancia que tiene su proyecto de construcción de un orden normativo de la sociedad. Este aspecto es confrontado por Habermas en medio de su trabajo de sistematización de la razón funcionalista, que le permite dar cuenta de la esfera societal centrada en racionalidad instrumental. En este terreno Habermas toma a Parsons en todas las dimensiones posibles, en un trabajo de extremada acuciosidad. Y una de las temáticas abordadas es la del 'orden social', cuestión que -como se verá- no es menor.

«Parsons responde a la pregunta de cómo es posible el orden social utilizando como hilo conductor la discusión de Durkheim con Spencer. Hace suya la idea de Durkheim de que las acciones de una pluralidad de actores sólo pueden quedar suficientemente coordinadas sobre la base de normas reconocidas intersubjetivamente. Esta *integración social* exige de los actores individuales respeto a una autoridad moral en la que pueda apoyarse la pretensión de validez de las reglas de acción colectivamente vinculantes. Ya en este punto Parsons desarrolla la idea de un sistema de valores moralmente imperativos» (Habermas, 1999 b: 293).

Este sistema de valores moralmente imperativos se materializa en normas sociales (y reglas normativas) y se ancla a su vez en los motivos de los sujetos agentes. Para Habermas la pretensión de fondo en Parsons es dar a la idea kantiana de libertad (como obediencia a leyes que uno mismo se ha dado) un 'giro sociológico'. Para ello busca la idea de autonomía en las categorías sociológicas existentes en Durkheim y Weber. En esta búsqueda se genera la tensión entre autoridad de las normas y autocontroles de la propia personalidad. Esta tensión se resuelve por institucionalización e internalización de los valores. Pues en esta correspondencia «se refleja el doble carácter de una libertad que se constituye por el reconocimiento *personal* de la vinculación a un orden *suprapersonal*» (Habermas, 1999 b: 294). Desde aquí Parsons saltará al problema de la estabilización del orden, donde convergen los problemas de las tramas de intereses en la sociedad y el consenso valorativo, como dos fuentes potenciales de construcción y solidificación del orden. Los intereses, eso sí, tienen potencialidad anómica pues están privados de fuerza normativa. Las instituciones no sólo deben materializar valores entonces, sino que deben integrar valores e intereses. Y este problema, dirá Habermas, Parsons no lo podía resolver en el marco de la acción.

«En la medida en que en los órdenes legítimos los 'fines últimos' o valores quedan puestos en relación, de manera selectiva, con los intereses existentes y se los hace compatibles con ellos, la acción institucionalizada puede ser entendida como un proceso de *realización de valores en condiciones fácticas*. Por tanto, lo lógico hubiera sido relacionar entre sí el concepto de acción y el concepto de orden (...). Pero Parsons aísla entre sí ambos planos de análisis, agudizando con ello el problema de construcción que más tarde le obligaría a una modificación de su planteamiento» (Habermas, 1999 b: 295).

Y he aquí el punto por el cual nos tomamos aquí la molestia de tomar a Parsons. En esta crítica se traslapa el proyecto habermasiano, donde se expresa la necesidad de vincular orden y acción. Desde este vínculo emanaría el concepto de *interacción social*.

«El concepto de *acuerdo normativo* hubiera podido servir de puente entre el concepto de actividad teleológica orientada conforme a valores y el concepto de un orden que integra valores e intereses (...). El centro no lo ocuparía ya la *estructura fin-medio de la acción*, sino la *formación, por vía de lenguaje, de un consenso* como mecanismo que armoniza entre sí los planes de acción de los distintos actores haciendo de este modo posibles las interacciones sociales» (Habermas, 1999 b: 303).

Y entonces hemos arribado. El acceso al proyecto habermasiano bien puede apreciarse como iniciado desde antes de la cuestión de la racionalidad. La dualidad acción/orden social se presenta como una perentoria tensión a resolver. La resolución sociológica y no directamente normativa es por la interacción. La resolución filosófica y directamente normativa es por la autonomía, que en Habermas tiene un vínculo claro con el terreno de lo político, como se expresa en que «los ciudadanos pueden en todo caso únicamente disfrutar de idéntica autonomía privada y pública en la medida en que se reconocen *mutuamente* como autónomos» (Habermas, 2000: 209). Y el alemán va más allá, pues expresa que la autonomía pública y la privada se presuponen mutuamente.

«La conexión interna entre democracia y Estado de derecho consiste en que, por una parte, los ciudadanos sólo pueden hacer un adecuado uso de su autonomía pública si gracias a una autonomía privada simétricamente asegurada son suficientemente independientes y, por otra, en que sólo pueden alcanzar un equilibrado disfrute de su autonomía privada si, como ciudadanos, hacen un adecuado uso de su autonomía política. Por eso los derechos fundamentales de libertad y los derechos políticos son indivisibles» (Habermas, 2000: 153).

Y aquí Habermas está haciendo frente a un desafío clave, según él (si se me permite el escepticismo), de la teoría política (agregaría moderna). No se ha conseguido dar cuenta de la resolución válida entre la soberanía popular y los derechos humanos (que Habermas homóloga respectivamente como la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos). La autonomía, como la posibilidad de darse leyes a sí mismo, tiene un correlato político para Habermas que se expresa en dos valores fundamentales, democracia y derechos humanos, por los cuales la autonomía privada deriva en pública y es susceptible de conversión en decisiones vinculantes. Es entonces en ese salto entre autonomía privada y autonomía pública donde hay que poner atención como un marco de referencia relevante de la teoría habermasiana.

Como se sabe, no es la idea agotar el tema, sino tan sólo realizar los pormenores que puedan dar un marco de sentido para la sistematización que sigue. Sí es necesario apreciar que el problema original que se planteó en este capítulo, relativo al problema del vínculo entre acción y orden social, se resuelve en Habermas *-y específicamente en términos de teoría política-* a partir de la concepción de autonomía.

De este modo se ha realizado la pormenorización de una de las bases de las teorías sociales de Weber y Habermas (el eje 'vínculo acción/orden'), las que permitirían aproximarse a las principales dimensiones de las teorías políticas de ambos autores. Queda, eso sí, la pregunta sobre por qué se habla de 'pormenores de las teorías' en este punto del capítulo. Puede parecer un formalismo, pero de seguro es un punto a notificar. Se ha titulado este acápite con la palabra 'pormenor' por el siguiente argumento. Asumamos que un pormenor es un detalle y pormenorizar es un conjunto de detalles. Se podría argumentar que un conjunto de detalles (o incluso sólo con uno) es posible que se generen importantes efectos en las teorías, con base en las presuposiciones de las teorías del caos en que pequeños detalles generan cambios estructurales. Pues bien, no se caerá aquí en semejante facilismo. Se ha tratado de generar el siguiente efecto. Ya se ha intentado dar cuenta de las



teorías de la sociedad en ambos autores, pues se asume esa necesidad para abordar la teoría política. Resuelto. Pero un vínculo completo entre las teorías de la sociedad y las teorías políticas crecientemente se hacía más difícil en cuanto se iba haciendo notorio, al menos en este estudio, que cuestiones de fondo de la articulación de las teorías quedaban borrosas. La racionalidad expresaba falencias para acceder en toda su magnitud a las teorías políticas, aunque por supuesto, como diría un estadístico, 'explicaba el 80% del fenómeno'. Por eso mismo se hizo el intento, se espera que fructífero, de en este punto dar cuenta de pormenores, detalles de las teorías de ambos autores, que no son detalles en sí, sino que son detalles con relación a la teoría política, pero que permiten dar un sustento mejor al (hipotético) 80% ya explicado y quizás permiten hasta avanzar en algún porcentaje mayor. Y esos 'detalles' son la ilustración de una regularidad teórica en Weber y Habermas: el vínculo entre acción social y orden social.

IV- Poder y Racionalidad como Ejes

Los debates, teorías, tematizaciones y constructos sobre 'lo político' que se han desarrollado desde el advenimiento de la Modernidad hasta nuestros días ostentan características comunes, más allá de los factores de disenso aparentemente radicales. Las teorías 'realistas' de la política o las teorizaciones 'críticas' han supuesto que en la esfera de lo político se ubica, en su centro, un Estado que hace operativas decisiones que pretenden generar efectos en el total de la sociedad o en zonas específicas de ella. Es la cuestión de la dominación. Los dominados tienen poder en tanto de ellos depende la legitimidad.

En la última década se ha manifestado un cambio epistémico que cuestiona esta mirada de lo político desde la dominación. Sin embargo, el interés de esta investigación es dar cuenta de la mirada clásica de la política en la Modernidad.

Característico de la mirada moderna de la política es el Estado como núcleo de la sociedad. Todavía esta es una visión característica y que ostenta tal raigambre que se ha posicionado como *tradicional*, no obstante lo equívoco del término. Sirva de ejemplo Vallespín: «(en) la teoría política tradicional, (...) el Estado y la política eran los centros de poder de la sociedad» (Vallespín, 1997: 20). La mirada del Estado como eje se percibe además en la importancia otorgada a la teoría del Estado en el proyecto moderno. Pero más interesante que conocer el sitio del Estado, es fijarse en la función que se le asigna. Ilustrativo del proyecto moderno es Willke, quien ha señalado que el Estado ha de «salvar el peligro que representaría una absolutización de la racionalidad de los subsistemas a costa de la racionalidad del conjunto» (citado desde Habermas, 1998: 428¹⁵). Estamos frente a un asunto no menor. La argumentación es que el Estado, aparato instrumental de la dimensión política de la sociedad, tiene su sentido último en la posibilidad de mantener una racionalidad del conjunto de la sociedad. Habermas toma esta alternativa, con todo el dejo de imprecisión subyacente que se asume del momento en que apreciamos una presunta 'racionalidad de conjunto'. Ahora bien, curiosamente no es necesario saber qué es en particular esa 'racionalidad de conjunto' para saber que ella supone la imposibilidad de absorber lo político como una dimensión acotada. Es por ésto que para Habermas la política y el derecho no pueden entenderse como sistemas autopoieticamente cerrados. La política debe permanecer abierta al mundo de la vida. De hecho, «el sistema político de acción está inserto en los contextos del mundo de la vida» (Habermas, 1998: 432). Esta apertura se debe a que la posibilidad de salvar la racionalidad del conjunto de la



sociedad pasa por la absorción de la 'razón comunicativa' que constituye el mundo de la vida, pues es en esa instancia donde se tematiza la sociedad en su conjunto. Más aún, para Habermas «el espacio público sólo puede (...) cumplir su función de percibir problemas concernientes a la sociedad global y de tematizarlos, en la medida en que esté compuesto de los contextos de comunicación de los *potencialmente afectados*» (Habermas, 1998: 445, cursivas en el original). Racionalidad de conjunto es entonces la racionalidad resultante de la posibilidad de tematizar la sociedad de manera íntegra. Esa posibilidad radica en el mundo de la vida. Éste es un horizonte preinterpretado que resulta de negociaciones de definiciones. Las 'definiciones de la situación' han de ser «compartidas por todos» (Habermas, 1999 a: 138). En el mundo de la vida se articulan definiciones simultáneas del mundo objetivo, del mundo social y del mundo subjetivo. Pero hay un requisito básico: el todo. Y lo político se encarga de salvaguardar la posibilidad de que los consensos básicos emanen *efectivamente* del todo. Es la integración social como exigencia a lo político, pues cualquiera sea el concepto de ciudadanía, es *necesario* que los ciudadanos compartan un mundo en común. La cuestión de la inclusión, la integración, son entonces cuestiones sustantivas para que exista la posibilidad de que emanen acuerdos sustantivos.

Curiosamente el problema de la integración como un asunto clave en la noción de lo político en la Modernidad no se ha tematizado de manera directa y profusa. Sin embargo, un correlato del mismo tema sí es parte central de la teoría política moderna: la cuestión de la legitimidad. En cualquiera de sus vertientes teóricas, más sustancialistas o más formalistas, el problema de la legitimidad tiene que ver siempre con la posibilidad de incluir (o al menos parecer que se incluye) un todo social como 'objeto de dominación'. Y, cualquiera sea la estrategia para generar el todo social dominado, o cualquiera sea la concepción misma de lo que es un dominado, el problema es siempre el mismo: generar un conjunto social para el cual las decisiones de los dominadores sean válidas.

Si bien ya se prefiguran rasgos del paradigma político de la Modernidad, el mero uso de sólo uno de los autores nucleares puede resultar hasta aquí un defecto metodológico importante. Es la hora de que aparezca (se actualice) Weber y se suspenda (sin desaparecer) Habermas. Pero acceder desde Weber a esta problemática es aún más complejo. La forma en que se articula su obra central en la teorización de la política, esto es, «Economía y Sociedad» no resuelve totalmente el problema, aunque permite ya vislumbrar algunas entradas. Parece necesario entonces compatibilizar la visión de la política desde la dominación con la visión de la política desde las éticas de «La Política como Vocación» (1919). Sistematizar ambos aspectos se presenta como un requisito esencial para comprender la visión política que se desprende desde la teoría weberiana.

Para Weber el uso de la violencia es un aspecto clave en tanto supone el paso de la comunidad política a una asociación política, pues se configura una institución duradera. Si bien la definición de Estado weberiana no se agota en la violencia, sí es ella una característica decisiva, distintiva en el sentido más fuerte.

«Sociológicamente el Estado moderno sólo puede definirse en última instancia a partir de un *medio* específico que, lo mismo que a toda asociación política, le es propio, a saber: el de la coacción física (...). Por supuesto, la coacción no es en modo alguno el medio normal o único del Estado -nada de esto- pero sí su medio específico (...). El Estado es aquella comunidad humana que en el interior de un determinado territorio -el concepto de 'territorio es esencial a la definición- reclama para sí (con éxito) el monopolio de la coacción física legítima» (Weber, 1996: 1056).

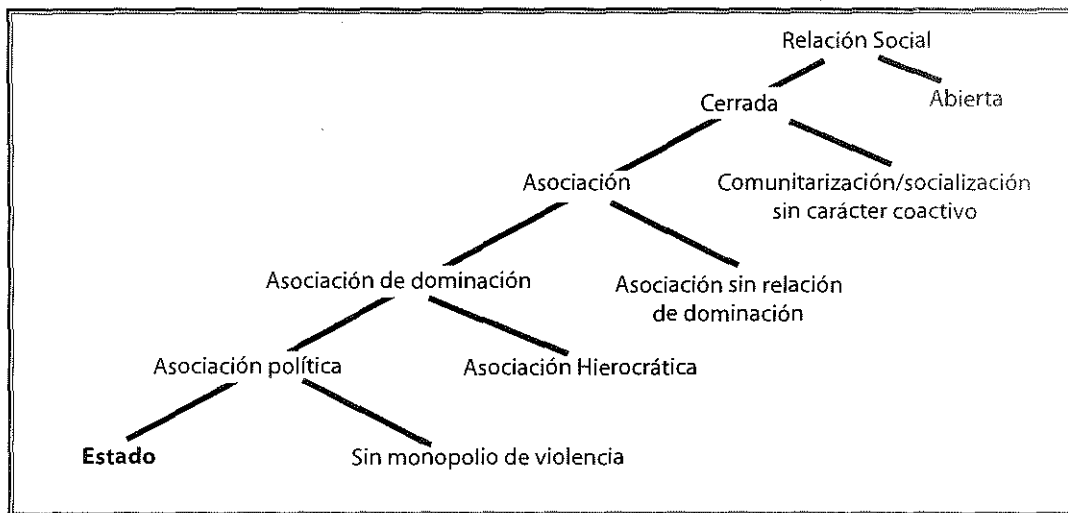
¹⁵ Cita original, Willke, H. *Ironie des Staates* (1952). Frankfurt, pág. 197.



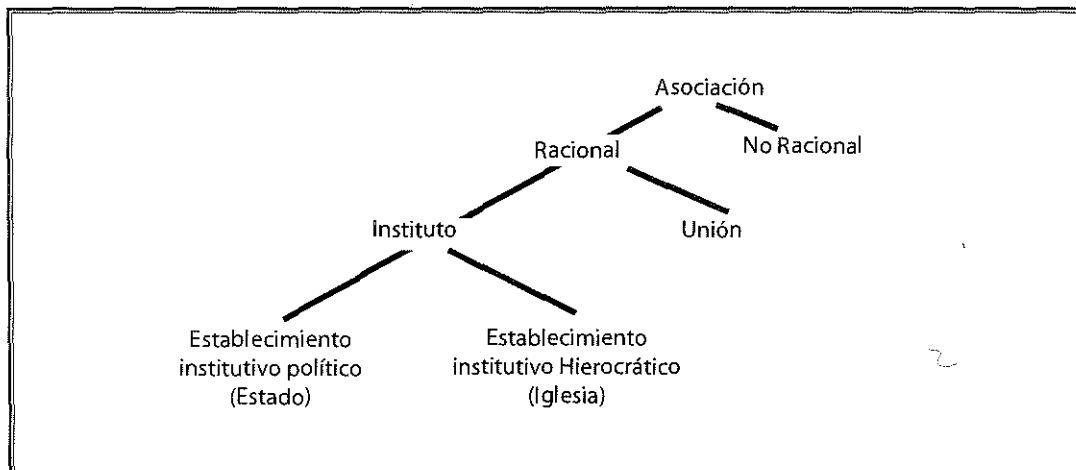
Para Breuer, el proceso de paso desde una comunidad política a una asociación política supone un fuerte componente carismático, al que se le producen transformaciones como la rutinización y la objetivación (donde el carisma se torna don, desprendiéndose del portador personal y se enlaza a la institución). Por eso, para Breuer la visión 'moderna' de la política en Weber incluye no sólo la racionalización burocrática, tan destacada siempre, sino además el carisma, también racionalizado como es al estar objetivado.

Para Breuer la noción de Estado weberiana debe desvincularse de la teoría de la dominación pues el alemán hace uso del concepto de Estado en distintas formas de dominio. El Estado específicamente moderno deriva de la confluencia de dos esquemas señalados por Breuer, donde se combinan dos líneas caracterológicas: el Estado como asociación racional con carácter de instituto político y el Estado como asociación de dominación política con monopolio del uso de la fuerza (que supone una asociación social cerrada). Los esquemas son los que siguen.

CUADRO 7: Diagrama de Árbol: Conceptualización del Estado vía Dominación¹⁶



CUADRO 8: Diagrama de Árbol: Conceptualización del Estado vía Racionalidad¹⁷



¹⁶ Diagrama de árbol extraído desde BREUER, Stefan (1996); *Burocracia y Carisma*. Valencia: Ediciones Alfons el Magnánim, pág. 29. En rigor, Breuer señala que ha copiado el diagrama a Allerbeck.

¹⁷ Diagrama de árbol extraído desde BREUER, Stefan (1996); *Burocracia y Carisma*. Valencia: Ediciones Alfons el Magnánim, pág. 30.



«La combinación de ambas listas (diagramas) no vale para el Estado en tanto que tal, sino sólo para el Estado moderno» (Breuer, 1996: 30, paréntesis mío). Pero hay que destacar que no obstante no todo Estado es moderno, sí es cierto que para Weber el Estado en su pleno desarrollo sólo se da en la Modernidad. Lo cierto es que la política moderna en Weber, según Breuer, supone una síntesis entre la racionalización y la presencia del carisma. De hecho, Weber fue enfático en destacar el peligro de democracias sin dirigentes, los que suelen ir desapareciendo con la generación de maquinarias de partidos. Bajo este prisma, los políticos, representantes 'libres' de los electores (esto es, que luego de elegidos toman decisiones bajo su conciencia y sin consulta), quedan atrapados a los partidos convirtiéndolo en sirviente del aparato partidista. Al mismo tiempo, Weber ha sido enfático en que la necesidad de racionalización, la que «se funda en la burocracia profesional y en el derecho racional» (Weber, 1996: 1048), es inherente al Estado moderno. Esta racionalización se expresa además en la expropiación a los administradores de los medios de administración, en símil con la expropiación de los medios de producción de la empresa moderna a los trabajadores. Así, el Estado moderno se puede definir de un modo más amplio como

«una asociación de dominio de tipo institucional, que en el interior de un territorio ha tratado con éxito de monopolizar la coacción física legítima como instrumento de dominio, y reúne a dicho objeto los medios materiales de explotación en manos de sus directores, pero habiendo expropiado para ello a todos los funcionarios de clase autónomos, que anteriormente disponían de aquéllos por derecho propio, y colocándose a sí mismo, en lugar de ellos, en la *cima suprema*» (Weber, 1996: 1060, cursivas mías).

Según Breuer, el surgimiento del Estado moderno como un proceso de racionalización es imposible de entender en Weber si por racionalidad se entiende el tipo instrumental de su teoría. Es ésta una apuesta interesante en vista a que Weber señala que «lo mismo que el llamado progreso hacia el capitalismo a partir de la Edad Media constituye la escala unívoca de la modernización de la economía, así constituye también el progreso hacia el funcionario burocrático (...) la escala igualmente unívoca de la modernización del Estado» (Weber, 1996: 1060). Esta cita perfectamente podría reducir todo el intento de Breuer a un acto fallido, lo mismo que toda la argumentación que en esta tesis se busca elaborar a una pérdida sustantiva de la capacidad de orientación teórica. Ya se ha señalado que en Weber la racionalización presenta a ratos una característica de avance unívoco hacia el tipo instrumental, mientras en otros casos señala la multidireccionalidad de la racionalización. Y esta problemática se va multiplicando en los distintos temas. Pasa lo mismo con el concepto de 'política' weberiano. En su 'Sociología del Estado' integrada a «Economía y Sociedad» por los editores, la política es entendida como mera «aspiración a la participación en el poder, o a la influencia en la distribución del poder» (Weber, 1996: 1056). Toda cuestión política supondría que «intereses de la distribución, la conservación o el desplazamiento del poder son determinantes de la respuesta a aquella cuestión» (Weber, 1996: 1056). La visión individualista e instrumental parece imponerse. Pero en «La Política como Vocación» esta misma entrada es menospreciada como una visión interesada de la política, donde el tipo quiere vivir 'de' la política y no 'para' ella. Todo esto haría pensar la imposibilidad de una interpretación acuciosa. Pero estas paradojas señalan en rigor lo contrario. Son necesarias más sistematizaciones. Las citas aisladas de Weber deben ser integradas en sus marcos conceptuales y esta estrategia, se pretende señalar, conduce a una mirada mucho más amplia de la teoría weberiana.

Coincidente con el hecho de que la teoría weberiana puede ser reducida en exceso con una lectura muy acotada de su concepto de racionalidad, Breuer señalará que «la situación empieza a cambiar cuando se en-



tiende la racionalización como diferenciación de las legalidades interiores» (Breuer, 1996: 43). No es que con este camino sea suficiente para dar cuenta del concepto de racionalidad weberiano. De hecho, es necesario añadir, según Breuer, la distinción entre racionalidad formal y material, entendiendo la primera como calculabilidad y la segunda como concentración en los resultados objetivos de la acción (los valores pueden haber también, pero en rigor material indica racionalidad relativa al contenido). Lo cierto es que para Breuer la especificidad de Occidente reside en que «la racionalización material se sirvió al menos en parte de métodos y técnicas características de la racionalidad formal» (Breuer, 1996: 45 y 46). La síntesis del análisis de Breuer puede hacerse del siguiente modo:

- 1- en Occidente hay una tendencia a la concentración y centralización del poder del Estado, el cual sin embargo suele estar bajo el signo del patrimonialismo.
- 2- La concentración del poder está vinculada desde el siglo XVII con intentos de racionalización formal, que tienden a quedar limitados en el ejército.
- 3- El surgimiento del capitalismo da potencia a la posibilidad de superación del patrimonialismo al poner en jaque a Francia, modelo del absolutismo patrimonialista.

Se da pie al hundimiento del viejo Estado. Por otro lado, el carácter revolucionario de los hechos en Francia (1789) supone que no habrá una mera renovación del Estado anterior. La revolución supone además la circunstancia histórica de que la construcción de la ordenación política queda en manos de los dominados más que de los dominadores. Por eso, para Weber el Estado no es mera prolongación de la centralización existente antes de la Modernidad, sino además algunos restos de la administración carismática de la dictadura revolucionaria.

En el curso de la racionalización, la legitimación carismática pende cada vez más de ideas y cada vez menos de cualidades mágicas. Este punto ha sido destacado también por Mommsen, al señalar que para Weber, «la dominación carismática no se limita de ningún modo a las etapas primitivas del desarrollo, pues 'constituye un elemento muy importante de la estructura social' de sociedades que, en principio, pertenecen al tipo burocrático» (Mommsen, 1971: 101). Mommsen ve erupciones carismáticas en distintas formas de estructuración social y de dominación. Los carismas reorientan y hasta revolucionan los órdenes sociales.

«Esta filosofía de la historia presenta manifiestamente cierto parentesco con la de Nietzsche, quien veía en la historia un proceso de crecimiento y de decadencia naturales en el cual los grandes hombres desempeñaban también el papel del elemento creador (...) Su concepción (de Weber) del gran hombre, que impone objetivos a la sociedad por la fuerza de su propia convicción sin que ésta necesite una 'motivación', recuerda claramente a Nietzsche, cuyo tema principal es precisamente la libertad absoluta que tiene el gran hombre para elegir sus valores» (Mommsen, 1971: 101, paréntesis mío).

Claro que en Weber la grandeza del gran hombre se debe a que está con las masas y no contra ellas, en lo que sin duda difiere de Nietzsche. Lo importante es que el carismático se inserta en el paradigma moderno como potencial de renovación y transformación. Tiene su sitio y su rol, ayudando a una organización extraordinariamente articulada. De hecho Weber teme -y a la vez cree probable- que el desarrollo de la humanidad conduzca a la victoria del técnico sobre el hombre cultivado.



«Al especialista disciplinado, que se ubica dócilmente en el lugar que se le destina en el engranaje de la sociedad industrial moderna, y al oportunista atareado, siempre dispuesto a adaptarse a las circunstancias, que sólo se guía por consideraciones de eficacia utilitaria, a estos hombres parece pertenecer el futuro, y no al individuo creador, animado por un ideal espiritual» (Mommsen, 1971: 103).

Aquí el riesgo radica en que la sociedad burocratizada podía quedarse sin dirección, lo que ya había visto Mannheim. El problema de que políticos oportunistas «pudieran monopolizar la dirección de la sociedad y del Estado, está en el primer plano de sus reflexiones sobre la política constitucional» (Mommsen, 1971: 104). Así es como para Weber «sólo un poder verdaderamente fuerte puede realizar una gran obra creadora en la sociedad, en tanto que un gobierno burocrático nunca podrá superar los límites del orden establecido» (Mommsen, 1971: 106). Este marco conduce a Mommsen a recordar una fórmula weberiana notablemente sintética: «una libertad tan grande como sea posible por medio de una dominación tan grande como sea posible» (Mommsen, 1971: 106). La tensión generada entre carisma y burocracia es traducida por Mommsen en términos de individualidad y racionalidad, polaridad que considera decisiva en la teoría weberiana.

«En un mundo racionalizado, el individuo tiene, más que nunca, el deber de afirmar y de imponer su individualidad (...). El principio de la individualidad y el de la racionalidad son, para Weber, magnitudes dialécticas estrechamente ligadas (...). El conflicto de esos dos principios es para él el gran tema de la historia universal» (Mommsen, 1971: 111).

Son estos los aspectos centrales de la teoría de la dominación y la teoría del Estado weberiana. Por cierto, ha sido de momento una síntesis muy gruesa. En más detalles se entrará más abajo a la hora de trabajar cuestiones sobre legitimidad. Los polos carisma/burocracia asociados a creación/mantenimiento se perfilan como aspectos a equilibrar cruciales en el desarrollo de esta parte de la teoría weberiana. También se ha destacado que la racionalización de las formas modernas de organización política supone un concepto de racionalidad más abierto que la tipología instrumental. Pero pasemos a la otra entrada que se ha juzgado relevante para entender la teoría política weberiana. Es la entrada que surge de su conferencia sobre «La Política como Vocación» y que ha sido rigurosamente manoseada, muchas veces sin el énfasis teórico que amerita. Y la necesidad de sumergirse en este aspecto deriva precisamente del hecho de que Weber sea probablemente uno de los autores más maquiavélicos que conoce la teoría política. Por tanto, queda garantizada una visión de la ética más acabada que la penosa moralina.

Cuando Weber estructuró su proyecto de lo que era el rol y el fundamento del político y su actividad, estableció la distinción famosa entre «ética de convicción» y «ética de responsabilidad». La ética de convicción es la ética convencional, regida por valores y su ordenación transitiva por el actor social (ordenación que le permite optar en caso de choque de valores). La ética de responsabilidad era un añadido que los políticos debían agregar a toda decisión, en conjunción con la ética de convicción (y no en reemplazo, como a veces se piensa). La ética de responsabilidad es tener presente las posibles consecuencias de los actos, supone la 'consideración' de la racionalidad instrumental como mecanismo de diagnóstico y planificación, no obstante la elección de los fines emane necesariamente de preferencias no susceptibles de optimización racional, pues los medios se pueden racionalizar, pero los fines últimos sólo se eligen (usualmente de manera valórica).

Si se le pusiera algo de atención, teóricamente hablando, a ambas éticas descritas por Weber, se haría notar que cada una de ellas tienen la posible lectura de 'correlatos' de algunos de los tipos de acción racional weberianos:



CUADRO 9: Correlato entre Tipos Puros de Acción Social Racional y las ‘Éticas’ Weberianas

Tipo de Acción Racional Weberiana	Tipo de Ética Correspondiente	Esferas de Vigencia de las Distintas Éticas	
Acción Racional con Arreglo a Fines	Ética de Responsabilidad		Ética de la Política (exigencia al político)
Acción Racional con Arreglo a Valores	Ética de Convicción	Ética convencional (ética del ciudadano y del funcionario burocrático)	

La propuesta de generar ‘correlatos’ merece detención previa a sus implicancias teóricas. Se asume aquí la posibilidad de que sea altamente riesgoso generar distintos correlatos entre los tipos de acción y otras tipologías y conceptos weberianos. Por tanto, se intentará justificar de manera muy fina cada uno de esos correlatos.

La ética de convicción es en Weber una ‘ética absoluta’ que «ni siquiera se pregunta por las consecuencias» (Weber, 1993: 163). Clásico de esta postura sería ‘la ética absoluta del Evangelio’, la que «no es un carruaje que se puede hacer parar para tomarlo o dejarlo a capricho. Se la acepta o se la rechaza por entero, *este es precisamente su sentido*» (Weber, 1993: 161). Es así como el cristiano debe obrar bien y dejar el resultado en manos de dios.

La ética de convicción es una forma de resolver una tensión que Weber considera que se presenta de manera rutinaria en el mundo social. Los fines ‘buenos’ no necesariamente se pueden conseguir con medios ‘buenos’. Cualquier ética se confronta con este problema y no hay forma de resolverlo de manera absoluta, pues «ninguna ética del mundo puede resolver tampoco cuándo y en qué medida quedan ‘santificados’ por el fin moralmente bueno los medios y las consecuencias moralmente peligrosos» (Weber, 1993: 165). Entonces, ante esta problemática, la ética de convicción dará una respuesta de principios, estrictamente valórica, donde se opta por actuar acorde precisamente a esos principios prescindiendo del análisis de las consecuencias. A la ética de la convicción «no le queda lógicamente otra posibilidad que la de *condenar toda* acción que utilice medios moralmente peligrosos» (Weber, 1993: 166).

Lo que se ha propuesto más arriba es el vínculo, a manera de correlato, entre la ética de convicción y la acción racional con arreglo a valores. Entendiendo que «actúa estrictamente de un modo racional con arreglo a valores quien, *sin consideración a las consecuencias* previsibles, obra en servicio de sus *convicciones*» (Weber, 1996: 20, 21, cursivas mías) se hace evidente la posibilidad de establecer el correlato con la ética de convicción.

El salto hacia la ética de la responsabilidad es realizado por Weber planteando inicialmente el problema de los medios y luego pasará al de las consecuencias. «El medio decisivo de la política es la violencia y pueden ustedes



medir la intensidad de la tensión que desde el punto de vista ético existe entre medios y fines» (Weber, 1993: 165). Con un medio específico como es la violencia, la ética de convicción queda inmediatamente relativizada en el 'universo ético' de la política. La violencia, enmascarada tras el concepto de poder, no puede dejar indiferente las cuestiones éticas. Pues bien. Las posibles soluciones son: o que la política no tenga cabida en un universo ético o que hay una ética específica accesible en el actuar político. Weber opta por la segunda alternativa.

«Con esto llegamos al punto decisivo. Tenemos que ver con claridad que toda acción éticamente orientada puede ajustarse a *dos* máximas fundamentalmente distintas entre sí e irremediamente opuestas: puede orientarse conforme a la 'ética de convicción' o conforme a la 'ética de responsabilidad'. No es que la ética de convicción sea idéntica a la falta de responsabilidad o la ética de la responsabilidad a la falta de convicción. No se trata en absoluto de esto. Pero sí hay una diferencia abismal entre obrar según la máxima de una ética de la convicción (...) o según una máxima de la ética de la responsabilidad, como la que ordena tener en cuenta las *consecuencias* previsibles de la propia acción» (Weber, 1993: 164, 165).

En la presente sistematización se sostiene que la ética de responsabilidad puede leerse como 'correlato' de la racionalidad con arreglo a fines. Para apoyar esto es necesario señalar que la racionalidad con arreglo a fines no puede ser simplemente encapsulada bajo criterios instrumentales, pues en ella también aparece la relación acto-consecuencia y no sólo la relación medio-fin. De hecho,

«actúa racionalmente con arreglo a fines quien oriente su acción por el fin, medios y *consecuencias* implicadas en ella y para lo cual *sopese* racionalmente los medios con los fines, *los fines con las consecuencias implicadas* y los diferentes fines entre sí» (Weber, 1996: 21, cursivas mías).

En la medida en que quien orienta su acción con base en una racionalidad con arreglo a fines lo hace considerando las consecuencias, se está en presencia de un vínculo entre la ética de responsabilidad y el tipo de racionalidad señalado. Se puede argumentar que en el proceso de 'evaluación' de las consecuencias penetran en la ética de responsabilidad preferencias que distan de guardar relación con una racionalidad de acuerdo a fines. Es así como el actor debe ordenar transitivamente sus valores en un sistema que permita priorizar una consecuencia ante la otra. O incluso podrá optar a partir de meros 'deseos subjetivos', distantes naturalmente a cualquier racionalidad. Surge la pregunta entonces de si acaso este fenómeno invalida el vínculo entre racionalidad con arreglo a fines y ética de convicción. Y la respuesta que aquí se ofrece es 'no'. El hecho de que la ordenación de las consecuencias preferidas no se haga a partir del más alto grado de racionalidad no es nada extraño. En Weber la racionalidad de la elección del actor nunca es absoluta. La racionalidad con arreglo a fines, forma más aguda de racionalidad en la tipología weberiana, carece de toda idoneidad para seleccionar los fines y sólo puede optimizar los medios para conseguir resultados que se han decidido de otro modo. Por tanto, el 'problema' que confronta la ética de responsabilidad en cuanto a que no hay forma de tecnificar la preferencia por tales o cuales consecuencias, también se presenta en la misma racionalidad con arreglo a fines en la medida en que dicha tipología no hay manera de seleccionar de manera íntegramente racional los fines buscados y sólo se puede llegar al máximo grado de racionalidad en la selección de los medios para llegar al fin.

El presente correlato entre las éticas y los tipos de racionalidad es un eje analítico relevante en esta investigación. Sin embargo, si se rastrea la literatura sobre Weber, se ha de señalar que no es la primera ocasión que se aprecia este correlato (lo que si bien quita originalidad a la propuesta, también le da apoyo). Ya Giddens en su «Política y Sociología en Max Weber» (1972) señaló la correspondencia.



«El problema de la ‘paradoja de las consecuencias’ se encuentra, por supuesto, en la raíz de la diferenciación establecida por Weber entre la ‘ética de la responsabilidad’ y la ‘ética de la convicción’, que corresponden, al nivel de la ética, a la distinción entre la racionalidad con un objetivo y la racionalidad de valor» (Giddens, 1995: 72, 73).

Pues bien. Explicado ya el fundamento del correlato realizado entre las éticas weberianas y sus tipos de acción racional, queda por señalar un hecho relevante. Para Weber, el político parte necesariamente de la ética de responsabilidad de momento en que sus medios específicos, poder y violencia, ya le coartan buena parte de la posibilidad de actuar por vía de la convicción. Sin embargo, la ‘vocación política’ debe estar bajo el influjo de ambas éticas, como ya se ha visto en cuadro anterior. Y en esto Weber es taxativo:

«Es (...) infinitamente conmovedora la actitud de un hombre *maduro* (...). que siente realmente y con toda su alma esta responsabilidad por las consecuencias y actúa conforme a una ética de responsabilidad, y que al llegar a cierto momento dice: ‘no puedo hacer otra cosa, aquí me detengo’. Esto sí es algo auténticamente humano y esto sí cala hondo. Esta situación *puede*, en efecto, presentárenos en cualquier momento *a cualquiera* de nosotros que no esté muerto interiormente. Desde este punto de vista la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción no son términos absolutamente opuestos, sino elementos complementarios que han de concurrir para formar al hombre auténtico, al hombre que *puede* tener ‘vocación política’» (Weber, 1993: 176).

La confluencia en el político de ambas éticas supone que éste estará sujeto a un régimen ético más exigente, donde es necesario conjugar los dos aspectos de la racionalidad. Weber está señalando que el político no debe limitarse a una forma de racionalidad, que su situación social particular le supone una visión que conjugue todas las racionalidades. De aquí se puede desprender que eventualmente Weber asume la necesidad de una racionalidad más compleja en el político pues es él quien tiene que tener en vista el conjunto de la sociedad. Por eso Weber deposita a los especialistas en un terreno inferior al político. El especialista trae conocimientos segmentados, mientras el procesamiento integral de la información es del político, quien no realiza una ‘operación técnica’ para decidir, sino que confronta lo parcial con lo global. He aquí un trasfondo importante de la clásica distinción weberiana entre las distintas éticas, que usualmente se pasa de largo al no establecerse el vínculo con los tipos de racionalidad.

Como anexo de lo anterior (sin otro interés que vincular la teorización sobre las éticas con una teoría sociológica) se puede señalar que en Weber el contenido conceptual de ambas éticas no sólo vale para el análisis del actor político. En un trabajo del cual Mommsen no refiere el año del original y que trata sobre la personalidad, Weber utiliza la misma arquitectura de sus éticas para referirse a la constitución de la personalidad en términos de ‘libertad interior’. «Sólo cuando la personalidad advierte racionalmente los *motivos* y las *consecuencias* de sus actos está en condiciones de elevarse por sobre el ‘sustrato instintivo y vegetativo de la vida personal’» (Mommsen, 1971: 92 y 93). Es decir, la personalidad -también lo ha hecho notar Löwith interpretando a Weber- se constituye al comprender la existencia de opciones propias sistematizadas racionalmente (racionalidad de valor) y de la conciencia en que los actos propios suponen consecuencias (racionalidad de fines). Como vemos, las éticas tienen un fundamento último de carácter externo a la teoría política weberiana y que está más vinculada al estudio de la personalidad.

Pero volvamos a la teoría política. No sólo desde la confluencia de las dos éticas (convicción y responsabilidad) podemos acceder a la visión weberiana de una racionalidad amplia como parte del proyecto de la Moderni-



dad. Esta cara política es sólo una manifestación de un proyecto más amplio donde Weber reconoce la necesidad de una racionalidad que supere la mera instrumentalización. Al respecto, de notable utilidad resulta la conferencia dictada por Weber en 1919 sobre «La Ciencia como Vocación» (que se publicó el mismo año junto a «La Política como Vocación» en un texto que se ha hecho clásico, «El Político y el Científico»). En dicha conferencia Weber enfrenta, entre otras cuestiones, la temática del conocimiento como mero insumo. Y al respecto toma como ejemplo el modelo estadounidense de enseñanza, donde:

«Frente al profesor que tiene delante, el muchacho americano piensa que le está vendiendo sus conocimientos y sus métodos a cambio del dinero de su padre, exactamente del mismo modo que la verdulera le vende a su madre una col» (Weber, 1993: 219).

Por supuesto, el sarcasmo de Weber puede aparecer como escasamente sistemático, como fatalmente superficial. Sin embargo (y prescindiendo de las similares dinámicas en nuestro país con el surgimiento de la educación universitaria privada), el núcleo de la tematización se vislumbra en la medida en que se avanza en la argumentación. Weber está tratando de mostrar en qué dimensiones aporta la ciencia, una esfera cultural clave en la Modernidad (y que le otorga a este proyecto la idea de progreso). ¿Cuál es la vocación de la ciencia? He aquí la pregunta más en tono rimbombante. La respuesta weberiana merece darle un espacio.

«Por de pronto, la ciencia proporciona conocimientos sobre la técnica que, mediante la previsión, sirve para dominar la vida, tanto las cosas externas como la propia conducta de los hombres. Dirán ustedes que por ese camino nos encontramos simplemente con la verdulera del muchacho americano; esa es también mi opinión. Pero en segundo lugar, y esto ya es algo que la verdulera no hace en modo alguno, la ciencia proporciona métodos para pensar, instrumentos y disciplina para hacerlo. Tal vez me objeten ustedes todavía que aunque no son verduras, no pasan de ser medios para procurárselas. Aceptado; por hoy podemos dejarlo así. Felizmente tampoco con eso concluye, sin embargo, aportación de la ciencia y aún podemos mostrar un tercer resultado de la misma, la *claridad*. (...). La experiencia científica enseña que se han de utilizar tales y tales *medios* para (llevar algo) a la práctica. Si, por casualidad, esos medios son de tal índole que ustedes se sienten obligados a rechazarlos se verán forzados a elegir entre el fin y los inevitables medios (...). Puede decir (la ciencia), además, que si ustedes quieren tal o cual fin han de contar con estas o aquellas consecuencias secundarias que, según nuestra experiencia, no dejarán de producirse. Y de nuevo nos encontramos así en la misma situación. La verdad es que estos problemas pueden plantearse también a todos aquellos técnicos que, muy frecuentemente, tienen que decidir de acuerdo al principio del mal menor o de lo relativamente mejor. La diferencia estriba en que a esos técnicos suele venirles ya dado de antemano lo principal; que es el *fin*. Esto es justamente lo que a nosotros *no* se nos da cuando se trata de problemas verdaderamente 'últimos'. Y con esto llegamos ya a la última aportación que la ciencia puede hacer en aras de la claridad, aportación que marca también sus límites: podemos y debemos decirles igualmente a nuestros alumnos que tal postura práctica deriva lógica y honradamente, según su propio *sentido* de tal visión del mundo (o de tales visiones del mundo, pues puede derivar de varias), pero no de tales otras» (Weber, 1993: 222 a 224, cursivas del autor).

La cita, exagerada en tamaño, merece la detención que exige estar en presencia de cualquier núcleo. Se pudo haber parafraseado para no citar tanto, habría sido más decente. Pero no siempre la decencia es decente, si se me permite el escepticismo que bien saben los diplomáticos. Pues bien, ¿qué dice Weber? Vamos por parte. La ciencia parece expresar una dimensión técnica en la cual sus resultados son bastante unidimensionales, donde predomina una racionalidad instrumental. Pero la ciencia abarca también una dimensión que Weber denomina el aporte en 'claridad'. «Si conocemos nuestra materia (...) podemos obligar al individuo a que, *por sí mismo, se dé cuenta del sentido último de sus propias acciones*. O si no obligarlo, al menos podemos ayudarle a



esa toma de conciencia» (Weber, 1993: 223, cursivas del autor). La ciencia, bastión de la racionalidad, no deviene necesariamente en técnica. La ciencia abarca problemas instrumentales y problemas últimos. No puede 'decidir' ante problemas últimos, pero puede tematizarlos de lado a lado, caracterizarlos. La política debe aprender que la ciencia tiene más dimensiones que la mera tecnificación. Y esto es lo que se ha querido destacar. La concepción de racionalidad de Weber es amplia y no se conduce por meros instrumentalismos. Y esa amplitud se expresa también en la política, en cuyo terreno Weber da cabida a sus dos tipologías puras de racionalidad: la de valores y la de fines, a partir de las respectivas éticas de convicción y responsabilidad.

La política queda inserta como una actividad racional en su sentido más complejo, aceptando el hecho de que se pueda racionalizar en distintos sentidos, según desde y hacia dónde se racionalice. ¿Significa esto que la política nunca segmenta la visión instrumental como algo autónomo? Ciertamente no. También la política tiene su vertiente de racionalidad con arreglo a fines autonomizada. Y es en su dimensión organizacional. De cualquier modo, la propuesta que aquí se realiza es que precisamente el error al interpretar la teoría weberiana puede derivar de reducir la política a meros medios. Es cierto que la definición de política incluye fines de todos los tipos y por tanto no supone ningún fin en particular, tal como lo señala Weber. Y es cierto que en la teoría de este autor se entiende la política desde sus medios específicos, que son el poder y su correlato último que es la violencia. Pero es una cuestión metodológica. Weber define a partir de lo que es común a la política, el tipo de medios. Pero como lo aclara su trabajo sobre la ética, no es la mirada instrumental la única viable.

Para entender este argumento, es necesario revisar en primera instancia los aspectos de la política que sí son instrumentales. Se reitera entonces la clásica definición de Estado. Para Weber,

«el Estado moderno es una asociación de dominio de tipo institucional, que en el interior de un territorio ha tratado con éxito de monopolizar la coacción física legítima como instrumento de dominio, y reúne a dicho objeto los medios materiales de explotación en manos de sus directores, pero habiendo expropiado para ello a todos los funcionarios de clase autónomos, que anteriormente disponían de aquéllos por derecho propio, y colocándose a sí mismo, en lugar de ellos, en la cima suprema» (Weber, 1996: 1060)

El Estado es entonces una asociación que posee un fin claro, el dominio, para lo cual posee 'instrumentos' de dominio, el principal de los cuales es el uso de la fuerza. En este sentido, donde hay un fin muy claro y preciso, el Estado se torna 'empresa de dominación'. Para Weber

«desde el punto de vista de la sociología, el Estado moderno es una 'empresa' con el mismo título que una fábrica: en esto consiste precisamente su rasgo histórico específico. Y se halla asimismo condicionada de modo homogéneo, en ésta y en aquél, la relación de poder en el interior de la empresa» (Weber, 1996: 1061).

No en vano Habermas, interpretando a Weber, entenderá la empresa capitalista y el Estado moderno como 'subsistemas de acción racional con arreglo a fines'. Es éste uno de los vínculos centrales entre las teorías de ambos sociólogos. Pero a nuestro juicio no es el único ni el más amplio en implicancias. A continuación apreciaremos que la situación de la política en Habermas, desde su teoría de la racionalidad, deriva en implicancias muy similares a las señaladas con relación a Weber, constituyéndose así las bases para poder mencionar un 'paradigma político de la Modernidad'.

Habermas argumenta en su notable «Teoría y Praxis» (1963) que en la Modernidad se presenta una vertiente filosófica, cuyo corolario es el positivismo, según la cual las ciencias cumplen una función afirmativa consistente en proposiciones en torno a uniformidades empíricas. De este modo, la fiabilidad de las técnicas distin-



que a las aplicaciones modernas de las anteriores. A la vez, también desde la ciencia llega la labor crítica, pues al tener el monopolio de la dirección de la conducta racional, la ciencia debe elaborar también las críticas. La crítica queda reservada, controlada: toda teoría referida a la praxis en términos distintos a las posibilidades de acción instrumental, será llamada 'dogmática'. De este modo, *todo lo práctico que no tiene que ver con lo instrumental, quedará en el terreno de la 'decisión'*. ¿Por qué? Cuestión relevante. En la Modernidad, según esta versión 'fuerte' de racionalidad, la razón se impone por sí sola: no necesita de la deliberación salvo para ser enunciada. Se asume que la convicción ante algo completamente racional será inmediata. Por lo tanto, todo aquello en lo cual se decida, es un terreno turbio donde la razón queda subsumida.

Pero la política ha sido siempre el terreno de las decisiones (como se observa en Weber, Schmitt, toda la Teoría del derecho constitucional, incluso en las teorías sistémicas, etc). ¿Significa que no es racional la política? La visión más científicista dirá que efectivamente la política no es racional. Pero da una salida: la racionalización a partir de una tecnologización de lo social. La racionalidad técnico-instrumental sería capaz de generar el nuevo marco, según el cual la praxis es tecnificable. Esta versión tiene su opuesto en la misma Modernidad y de hecho este estudio pretende argumentar que esta contracara es, rigurosamente hablando, el paradigma más consistente. La contracara supone la política como un terreno donde hay fuertes componentes decisionales y donde, al mismo tiempo, hay racionalidad, pero no instrumental necesariamente. Tanto en Weber como en Habermas lo que predomina en la política es una racionalidad donde hay sitio para la decisión. Weber no es directo, Habermas sí. Weber articula las éticas del político a partir de tipos de acción racionales, pero al mismo tiempo hace pesar la voluntad como criterio para apreciar la dominación más pura en términos políticos (según autoridad). Se conjugan entonces razón y decisión. En Habermas, en tanto, el camino para aliar razón y decisión es más directo. Para este autor la fijación de criterios sociales se encuentra sustraída del control empírico-científico. Las decisiones sociales involucran cuestiones 'objetivas', metodológicas y prácticas. Hay un vínculo entre teoría y praxis que no es reconocido por una racionalidad instrumental. La discusión conduce a una especie de 'madurez', no a una operatoria del óptimo de racionalidad instrumental. «La convergencia de razón y decisión (...) ha de ser recuperada y afirmada» (Habermas, 1990a: 313), dirá Habermas clarificando su postura hasta en el último matiz. La razón ha de incidir en la historia, pero a partir de una racionalidad amplia donde, en último término, el sujeto decide en instituciones abiertas y no es un mero 'morador de instituciones cerradas'.

Para Habermas, el terreno de 'lo político' (también el de lo social) es, expresado filosóficamente, la razón decidida. La prerrogativa de la decisión permanece en el sujeto y no en la razón como un ente impositivo. Para que la política sea tal se ha de anular tanto la mirada que la desvincula con la racionalidad como aquella que la homologa con la racionalidad instrumental. Es cierto que en Habermas la decisión no toma el peso específico que adquiere con Weber, donde la noción de poder es impositiva y la decisión es un criterio para entender el poder. Quien toma decisiones por otro tiene poder. En Habermas la decisión tiene más que ver con un proceso sustantivo de racionalización, en el cual el sujeto adquiere autonomía y es capaz de actuar sobre la praxis desde la teoría, sin división de su conciencia. Es una visión del poder desde la mirada más sustantiva, donde la dialéctica de formación de la razón decidida supone la configuración de una política deliberativa en un espacio público libre de coacciones donde la dinámica argumentativa supone el acceso a un consenso. El consenso es una decisión madura y el sistema político debe estar abierto a recibir los acuerdos del mundo de la vida. La esfera política hace operativo lo que se 'decide' en el mundo de la vida.

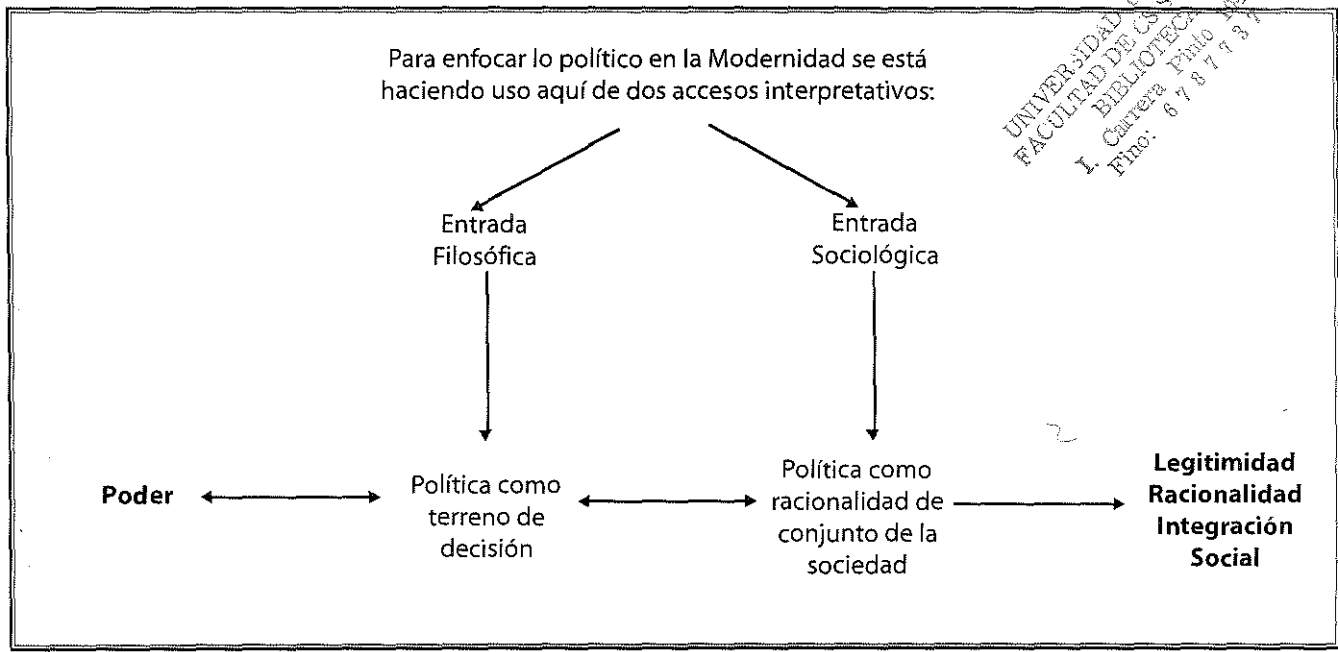
Lo interesante es que la versión instrumental, de la cual emana hoy el relato tecnocrático, no es más -en este marco- que la anulación del vínculo entre teoría y praxis y la suspensión de la conexión razón-decisión. Según



este marco, la propuesta técnico-instrumental no adquiere estatus de propuesta de un paradigma de lo político en la Modernidad, pues una instrumentalización de la política deja en entredicho una serie de requisitos teóricos que permitan hablar de que lo señalado tiene algo que ver con política (racionalidad de conjunto, criterios de integración, que ya se verán, y decisión, que se revisa ahora). Es cierto que Weber establece las tensiones entre racionalidades más amplias y una racionalidad instrumental en la política, generando otra más de sus 'jaulas'. Pero en Weber la jaula no radica en una sociedad tecnificada en un sentido lato. Su mirada, heredera de Maquiavelo, lo lleva a apreciar los mecanismos instrumentales para la mantención del poder o su acceso, pero distingue entre esas operatorias de cuidado del poder y el sitio del político como 'dominador' de la sociedad en un sentido mucho más amplio que el mero interés individual. De lo contrario, ¿a qué venir con la ética de responsabilidad?

La visión moderna de la política ha supuesto a la política entendida como terreno de decisión y como racionalidad de conjunto de la sociedad. Es sólo desde esta perspectiva que se pueden construir conceptos como 'poder' o 'legitimidad'. El concepto de poder exige la concepción de decisión. Más aún, esta última es suficiente para constituir la concepción de poder. La decisión es parte central de una definición de poder como la kantiana, donde «fuerza es una facultad que supera grandes obstáculos. Lo mismo significa un poder, aunque éste es superior a la resistencia de incluso lo que tiene fuerza» (Kant, 1995: 203). La traducción sociológica de esta concepción filosófica la hizo Weber, para quien el poder es la «posibilidad de imponer la propia voluntad sobre la conducta ajena» (Weber, 1996:696). Como se aprecia, en su traducción sociológica, la entrada kantiana al poder supone la posibilidad de que una decisión sea más fuerte que otras o tenga la posibilidad de imponerse por factores diversos. La decisión es concepto necesario y hasta suficiente para constituir el concepto de poder en su aspecto político. Por otro lado, si tomamos la línea sociológica, aparece un factor central -necesario, aunque no suficiente- para la constitución del concepto de legitimidad. Ella exige un nivel mínimo de integración social, pues sólo de ese modo pueden ser las decisiones 'vinculantes'. La legitimidad supone una política vista desde la racionalidad de conjunto de la sociedad, pues una legitimidad fundamentada en rendimientos de sistemas específicos no entrega a la dominación la estabilidad necesaria para su desenvolvimiento.

CUADRO 10: Entradas Teóricas y Problematicaciones en la Teoría Política de la Modernidad





El cuadro presenta algunos problemas básicos de la 'politicidad' en el sentido moderno del término. Ahora bien. De estos ejes señalados hay uno que esconde tras de sí un problema con mucho peso teórico que no debe ser desechado: se pretende argumentar aquí que la 'racionalidad de conjunto' no podría existir sin una premisa fundamental, la premisa de la integración social. En lo que sigue, se pretende mostrar la relevancia de esta premisa en las teorías sobre 'lo político' de la Modernidad.

V- Integración social como premisa de 'lo político' en la Modernidad

Si bien «el vínculo entre modernidad y solidaridad no es ni inconcebible ni inexorable» (Hopenhayn, 1995: 72), en este capítulo se pretende argumentar que entre la concepción de 'lo político' propia de la Modernidad y la integración social sí se aprecia una relación inexorable. La misma revisión de Hopenhayn, aunque argumentando al contrario, parece servir para acceder al argumento que se pretende aquí establecer. En el juego entre solidaridad y modernidad, Hopenhayn plantea dos visiones polares, simbolizadas a la altura de paradigmas por Weber y Horkheimer por un lado; y por Habermas por el otro.

«Para Weber la modernidad no puede mantener autonomía valórica respecto de los procesos de racionalización propios de la modernización de las estructuras productivas. Esto significa que la razón formal, entendida como primacía de los medios sobre los fines o de la productividad sobre el sentido, va expandiéndose en ondas cada vez más amplias, cubriendo todas las capas de la cultura. Dificilmente, piensa Weber, pueda existir una respuesta desde la cultura capaz de contrarrestar esta suerte de mecánica acéfala de la razón formal propia del mundo moderno. El espíritu de maximización termina imponiéndose sobre cualquier valor y adquiere dinámica propia» (Hopenhayn, 1995: 72)

Horkheimer, siendo todavía más apocalíptico en cuanto a la razón instrumental, condenada desde su perspectiva a estrellarse como un avión sin piloto; es también más optimista en cuanto a la posible salida de la propia ilustración. No acepta Horkheimer la relación ineludible entre despliegue de la modernidad y la primacía de la razón formal sobre cualquier vínculo de comunidad. El proyecto de Adorno y Horkheimer es recuperar, para la modernidad, su razón sustantiva: «la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento iluminista» (Horkheimer y Adorno, 1997: 9). Pero la modernidad y el progreso también tienen -para los autores de Francfort- su aspecto regresivo, destructor. Ambos autores reconocen que tanto en el concepto del iluminismo como en las formas históricas concretas y en las instituciones sociales de la Modernidad, se encuentra ya el 'germen recesivo' del 'pensamiento ciegamente pragmatizado'.

«De manera que para Adorno y Horkheimer, así como para otros 'frankfurteanos clásicos' como Fromm y Marcuse, racionalidad moderna y comunidad no se opondrían necesariamente. Todo lo contrario: el iluminismo tiene para ellos una veta que no es la que se impuso bajo la forma de la razón de dominio y de manipulación del poder y del conocimiento. Se trata de un lado más humanista, que representa un ideal de comunidad emancipada (...). Este ideal de comunidad quiere conciliar solidaridad y modernidad en una interpretación secular de la historia, vale decir, *quiere pensar la posibilidad de un orden intersubjetivo democrático y libre*» (Hopenhayn, 1995: 73, cursivas del autor).

Razón, ciencia, verdad, libertad, felicidad, progreso: la atribución lineal o semilineal de la modernidad. El intento por rescatar el proyecto iluminista supone el desmembramiento de toda esta estructura, pero el des-



membramiento para su mantención. ¿Razón? Cierta razón. ¿Ciencia? Cierta ciencia. ¿Progreso? Antes, cuando el proyecto moderno era una especie de muro de concreto, la racionalización suponía progreso. Hoy se tiene que racionalizar el progreso para que la razón que impere no sea regresiva, dirían los frankfurteanos. Racionalizar la razón, humanizándola. ¿Verdad? Complicado asunto. Habermas dice que es una pretensión de validez argumentativa. *Mutatis mutandis*, «¿qué tan lejos de Lyotard?» puede uno preguntarse. Irresponsable perspectiva ésta, de homologar a dos polos de un debate, pero no es menor que tanto Habermas como Lyotard comiencen a concentrarse en el lenguaje como eje posible, sea mundo de argumentos, de simulación o meros relatos. Después de todo, para que hayan dos polos tiene que haber un eje.

Pero prosigamos con el problema de la integración y la Modernidad. Quizás no haya que olvidar a Durkheim, a veces ~~estúpidamente~~ omitido. Quizás no haya que olvidar que caracterizó la sociedad moderna con una distinción básica frente a las sociedades tradicionales: la distinción entre solidaridad mecánica y orgánica. La primera, construida desde la homogeneidad social, desde el vínculo por identificación; la segunda, definida desde la complementariedad funcional. Para el caso, más importante que las diferencias es la similitud: el sociólogo francés siempre ve integración social. Puede no haber identificación cultural, simbólica, entre los individuos. O puede ser una identificación muy abstracta, como lo de 'la nación'. Puede ser una identificación según la cual unos y otros están unidos de algún modo, no obstante una sociedad moderna se caracterice, como dijo alguna vez Peter Berger, porque uno no conoce a su vecino. Pero la integración en la Modernidad está, es parte ineludible del proyecto.

Lo concreto es que con Weber no hay salida. La pérdida de sentido es inevitable, la cultura es invadida por la racionalidad formal y la maximización destruye los lazos comunitarios. Weber puede propugnar una visión de la política, como propuesta a ratos normativa y a ratos teórica, donde el político debe usar tanto una racionalidad instrumental como una valórica. Pero acaba por descreer de la opción: está convencido de la derrota de los valores y de la fragmentación de la solidaridad. Horkheimer y Adorno, al contrario, esperan anhelantes un encarrilamiento de la ilustración, una vuelta al sentido, el vuelco necesario para que impere una razón sustantiva, una racionalidad a escala social y no liberada a su propia suerte.

No obstante la orientación de los padres de Frankfurt, para Hopenhayn son básicamente los esfuerzos de Habermas los que hoy más se evocan cuando se trata de salvar el sentido más comunitario de la racionalidad.

«Pareciera que el concepto habermasiano de *razón comunicativa* (...) se ha convertido en el lugar privilegiado para repensar la síntesis. Allí, en medio del habla y del intercambio racional, los mundos de vida quedan, por decirlo así, 'protegidos' del efecto de dominio de la racionalidad sistémica» (Horkheimer, 1995: 74).

Hopenhayn llama 'la utopía de la modernidad' a la ilusión de esta síntesis, de la integración, de la solidaridad y del reconocimiento del otro.

«Dentro de este ámbito discursivo de la utopía moderna entran variantes: socialismo utópico, socialismo científico, la aldea global, las utopías de los sesenta, y otras. Pero en todas ellas reaparece la tensión entre modernidad y solidaridad que Weber (...) vio con lucidez» (Hopenhayn, 1995: 75).

Por un lado, la solidaridad tiende a romperse en la Modernidad cuando penetran dinámicas de racionalización instrumental que hacen más volátil el escenario de integración, pues éste queda sometido a la contingencia. La pérdida de sentido del mundo puede ser leída, si desde Weber recalamos en Durkheim, como un problema



del colectivo. El 'sentido' es sensación de colectivo, como señaló el francés en sus estudios sobre religión. Pero la política en la Modernidad supone la solidaridad.

En rigor, para Weber, toda dominación supone la integración. La imbricación de Weber para argumentar esto es bastante sencilla. La complejidad emana de niveles analítico-teóricos, pues la integración puede darse en un nivel de comunidad o en un nivel societal. En este último aspecto, para Weber, el vínculo de la política y la solidaridad es muy claro:

«En todas las formas de dominación es vital para el mantenimiento de la obediencia el hecho de la existencia del cuadro administrativo y de su acción continua dirigida a la realización e imposición de las ordenaciones. La existencia de esa acción es lo que se designa con la palabra 'organización'. Para ella, a su vez, es decisiva la solidaridad (ideal o real) de intereses del cuadro administrativo con el soberano. En las relaciones del cuadro administrativo con el soberano rige esta ley: que el imperante, apoyado en esa solidaridad, es más fuerte frente a los miembros individualmente considerados, pero más débil frente a todos ellos en conjunto» (Weber, 1996: 212).

En su análisis de las comunidades étnicas, Weber está dispuesto a señalar que en términos generales son factores políticos los que definen el límite de las comunidades o su formación. La delimitación es artificiosa y depende del 'destino político común'. Detrás de la idea de pueblo se esconde el potencial de actuación política y esa idea se traslada a la 'nación' a partir de las similitudes conceptuales entre 'pueblo' y 'nación'. «La 'nacionalidad' comparte con el 'pueblo' (...) la vaga idea de que a la base de la 'comunidad sentida' debe haber una comunidad de origen» (Weber, 1996: 324). Pero la nación es algo más que una mera comunidad, sea de lengua o de cualquier otra característica compartida. Weber niega la posibilidad de señalar como naciones a Suiza, Bélgica, Luxemburgo o Lichtenstein (de la época por supuesto, antes de la Primera Guerra Mundial), pues en las comunidades de esos países hay una «renuncia consciente al 'poder', que convirtió en 'neutrales' a esas colectividades políticas» (Weber, 1996: 326). Y esto es relevante pues...

«Siempre el concepto de 'nación' nos refiere al 'poder' político y lo 'nacional' (...) es un tipo especial de *pathos* que, en un grupo humano unido por una comunidad de lenguaje, de religión, de costumbres o de destino, se vincula a la idea de una organización política propia, ya existente o a la que se aspira, y cuanto más se carga el acento sobre la idea de 'poder', tanto más específico resulta ese sentimiento patético» (Weber, 1996: 327).

Aquí entramos en el nivel de la comunidad, donde el vínculo simbólico pesa sobre el vínculo organizativo. Weber ha supuesto entonces tanto integración en el nivel societal como en el nivel comunitario para que sea posible la organización política moderna. En este último aspecto, la pretensión de poder nacional es un criterio básico para hablar de nación. Es decir, bajo el concepto de nación se nos articula un requerimiento doble: la necesidad de integración, que suele simplificarse con la idea de tener algo en común de manera visible, y la pretensión de poder, un proyecto político. Para el caso, lo que nos interesa es que la nación ilustra el punto de la necesidad de integración social en el proyecto moderno. Se intentará dar peso a este argumento.

Para Weber la nación es a la vez un concepto que corresponde con el de Estado en tanto asociación política que supone el monopolio de la toma de decisiones, esto es, de la soberanía. Pero la nación es además otra cosa: es portadora de un carisma que deriva de su carácter de cuerpo místico, por un lado, y de la doctrina del progreso donde la historia es un acontecimiento salvífico. La visión de la nación como componente sacro de



origen, pero racionalizado en su superficie, presenta la compleja tensión del proyecto moderno donde es necesaria la integración y donde los 'mecanismos' para obtenerla intentan aproximarse a los antecedentes de comunidad religiosa. Tal y como se verá posteriormente con la legitimidad, el componente sociológicamente religioso (la tradición durkheimiana por sobre todo) aparece como modelo para el proyecto moderno en términos de forma ideal de conseguir algunos objetivos buscados (integración sobre todo). De cualquier modo, en Weber la idea de nación supone una fuerte integración, aunque no es en rigor 'integración social'. Esto porque para Weber, contrario a Tönnies por ejemplo, la nación pertenece al rango de fenómenos de la comunitarización y no de la socialización, como expresión del sentimiento de comunidad. Para Weber, eso sí, la nación no era ni una comunidad natural ni una comunidad cultural. La nación es una comunidad sentimental que puede ser interpretada racionalmente. Y he aquí donde se conecta aún más la idea de nación con la concepción de la religión de Durkheim.

Hay que señalar que a pesar de las reminiscencias religiosas de la nación (y la legitimidad), es evidente que el proyecto moderno tiene como uno de sus sentidos principales el cuestionamiento de la convivencia social a partir de fundamentos trascendentes. De hecho, la Ilustración toma históricamente en sus orígenes una actitud poderosamente crítica con la religión, sobre todo en Francia. En ese origen la idea de nación no cundió entre la inteligencia ilustrada. «Su concepto central era la razón. Pero ésta era considerada universal, cosmopolita y relativa a un único sujeto: la humanidad» (Breuer, 1996: 111). Pero a pesar de esto, «la teoría política de la Ilustración comprendió pronto que al menos en el presente la humanidad no era un soporte posible para la realización de la razón. Buscando soluciones intermedias se fue a parar a los segmentos regionales de la humanidad que se habían unificado bajo una voluntad común: las naciones» (Breuer, 1996: 112). La nación queda como depositaria del desafío de la integración, desafío por cierto con bastantes reminiscencias religiosas. De hecho, la tensión entre concepciones de nación como cuerpo místico y concepciones secularizadas, se fue haciendo relevante. Para la visión menos mágica, la nación era un sujeto colectivo, al que además le añadieron la necesidad de que sus límites con el mundo fueran perceptibles. Surge la idea de 'fronteras naturales' que cobijara al sujeto colectivo. Los liberales y su racionalismo no se escaparon jamás de la necesidad de la nación. Constant señaló que un Estado constitucional moderno no podía apoyarse en el mero cálculo de intereses de sus ciudadanos, sino que requiere una unificación del pueblo, más bien remarcada de modo sentimental. No se le reconoce a la legalidad la suficiente fuerza vinculante (Breuer, 1996: 113).

Tras la tensión entre vínculo racional y vínculo religioso se ubica la integración como núcleo. Pero este núcleo supone sus tensiones. Aparece así como uno de los grandes problemas, como algo tematizable desde la Modernidad, la tensión entre integración y desintegración. Para Hopenhayn hay una forma muy clara de dar cuenta de la necesidad de integración que tienen la Modernidad: se trata de las utopías de dicha época. En ellas se hace explícito el desafío que plantea la cuestión de la solidaridad. La utopía más decidida al respecto es la de Francis Bacon, quien en su Nueva Atlántida figuraba una sociedad fuertemente integrada y a la vez considerablemente racionalizada, tan racionalizada que era dominada por expertos. Es así entonces como

«en el pensamiento utópico de la modernidad se construye lo que en la realidad se da como problema: la tensión que Weber vio, y que con más paranoia vieron Horkheimer y Adorno, entre *racionalización* (entendida como primacía de la razón instrumental-formal, de la técnica sobre el sentido, de los medios sobre los fines) y *razón sustantiva* (como espíritu de comunidad, como la sociedad pensada en términos de valores más que de rendimiento, como razón al servicio del reconocimiento recíproco y de la búsqueda del otro)» (Hopenhayn, 1995: 75 y 76).



Weber también tematiza la utopía de Bacon, pero sin tono utópico. Weber sabe que de algún modo la necesaria especialización supone desintegración. O tal vez no es la especialización, pero sí hay algo, aunque - insisto - probablemente sea el incremento de la racionalidad instrumental. Ante esto en vista es posible que Weber tome su decisión de situar al político sobre el especialista en el aparato de dominación. Weber sabe que el problema de fondo de Bacon es relevante: racionalizar e integrar. Pero no acepta la fórmula del utopista, descrea de la posibilidad. La modifica entonces, manteniendo sí el espíritu, el sentido último. Un plexo de racionalidad más amplio permitirá al político mantener la integración. La racionalidad instrumental debe ser controlada. ¿Por qué? Integración. Weber habla de la nación como 'destino político común'. No es menor. Es precisamente lo que la idea de nación permite y a la vez expresa. La nación justifica el destino político común con alguna sustancia, pero al mismo tiempo expresa el juego político de que para que exista dominación es necesario un cuerpo, una masa, que reciba esa dominación y la asuma como un todo. Es por esto que la necesidad de integración en Weber pasa a ser incluso uno de los requisitos fundamentales para la constitución de una comunidad política. Breuer ha sintetizado los elementos sustanciales con los que Weber construye las precondiciones de dicha comunidad.

Para Weber, la constitución de una comunidad política pasa por:

- asegurar un territorio determinado para la acción de la comunidad
- garantizar el control de ese territorio mediante el uso de la violencia
- desarrollar una acción comunitaria que no se agote en una actividad económica, sino que regule las relaciones entre personas que viven en el territorio para constituir una comunidad política particular.

El último punto es sustantivo (para el caso). Se requiere integración entre los miembros de la comunidad política pues es la base para regular las relaciones entre personas. Es cierto que esta regulación se consuma con la ley. Pero parece ser que Weber ve la legislación tal como se ha señalado: consumación de las regulaciones interpersonales.

Podemos decir entonces que para el proyecto moderno existe el problema de la integración. La Modernidad tiene como problema el de la solidaridad precisamente porque es parte del proyecto, tanto de su proyecto teorizado como aplicado. En el proyecto teorizado están desde Kant hasta Habermas, pasando por Marx, Weber y todo Frankfurt. En tanto, en el proyecto aplicado, la noción de 'nación' es un ejemplo formidable y la construcción de ese sentido de integración a partir de un aparato administrativo como el Estado es un ejemplo bastante notable.

Kant es un pilar en la configuración del proyecto teórico moderno. Establece la distinción cultural fundamental entre ciencia, moral y arte; lo que se ilustra en sus tres críticas. Además justifica esa distinción cultural desde las mismas facultades del espíritu humano, lo que establece una armonía total entre individuo y colectivo. Pero hay un aspecto central por el cual se considera a Kant fundador de la Modernidad y es el que destaca Hopenhayn:

«Se ha dicho que Kant funda la modernidad, en el sentido de que intenta construir una moral que sea secular pero no por eso pierda su carácter de universal e incondicionada. Podría agregarse: Kant impide que la modernidad se secularice *al extremo* de perder la cohesión moral que provee la conciencia cristiana» (Hopenhayn, 1995: 76).



Esta universalidad de la esfera moral a partir de un imperativo categórico ineludible supone una 'comunidad de valores', parte sustancial del proyecto moderno que exige que la razón esté en condiciones de proveer un cuerpo de valores susceptibles de universalidad. Esta es una premisa sustancial para el proyecto de institucionalización política. Probablemente su última versión relevante es la habermasiana. Y así lo reconoce Hopenhayn cuando señala que:

«En el campo especulativo, el vínculo entre comunidad y modernidad encuentra un lugar privilegiado en el concepto de *acción comunicativa*, y su correlato privilegiado en el campo práctico de la revalorización de los procedimientos democráticos. Muchos son los que vuelven de los metarrelatos emancipatorios y buscan instancias de razón comunicativa 'exitosa', a la Habermas, donde el todo no se devore a las partes, ni una parte manipule o domine a otra de las partes, y donde la racionalidad productiva pueda armonizarse con los anhelos simbólicos, las emociones y los deseos» (Hopenhayn, 1995: 80).

Según el mismo Hopenhayn, las otras propuestas de conjunción de razón y solidaridad son más específicas: la ecología, que ve en la integración la posibilidad de salir de la crisis de supervivencia. O el discurso desde el subdesarrollo sobre la equidad, insumo de desarrollo sustentable y de estabilidad política. Los reivindicadores de los derechos humanos son otro caso expreso, tal y como el comunitarismo que señala 'pensar globalmente y hacer localmente'. No obstante, la argumentación habermasiana de una Modernidad integrada socialmente exige un poco más de atención.

Para Habermas no puede asumirse un proceso de modernización sin una adaptación en la integración. De hecho, «en cada nueva hornada modernizadora, los mundos de la vida intersubjetivamente compartidos se abren para organizarse y volver a alcanzar una nueva forma de integración» (Habermas, 2000: 111). De este modo, el 'mundo de la vida' (el acervo de saber intersubjetivamente compartido), queda liberado de anteriores ataduras, pero a la vez se tiñe de contingencia, lo que al incrementar la capacidad de optar, aumenta la potencialidad de cometer errores. Si se quiere que este proceso no conduzca a patologías sociales -dirá Habermas- «entonces se debe reorganizar el mundo de la vida en aquellas dimensiones que han caracterizado la autocomprensión normativa de la modernidad» (Habermas, 2000: 111). Esa autocomprensión normativa está asentada en el cuerpo de valores característicos: los derechos humanos y la democracia. Hasta ahora, ese cuerpo normativo se encontraba inserto en la concepción del Estado-nación. La globalización exige una reorganización de ese cuerpo normativo.

«El Estado nacional, como marco para la aplicación de los derechos humanos y la democracia, ha hecho posible una nueva forma -más abstracta- de *integración social* que va más allá de las fronteras de linajes y dialectos. Hoy nos hallamos ante la tarea de proseguir este proceso añadiéndole un grado más de abstracción. Un proceso de voluntad democrática que traspase las fronteras precisa de un contexto apropiado. *Para ello deben desarrollarse un espacio público (...) y una cultura política común. En un contexto comunicativo de este tipo (...) debe surgir también una conciencia de pertenencia común*» (Habermas, 2000: 34, cursivas mías).

Si bien lo que aquí hace presente Habermas es un argumento sobre la constitución de una nueva organización normativa en contextos globalizados, lo que en rigor se pretende aquí ilustrar es la argumentación de base, la premisa sustantiva del texto habermasiano, remarcada en la cita con cursivas. En toda reestructuración funcional o simbólica, Habermas *exige* un mínimo de integración social. Esa integración supone un espacio



público común y una conciencia de pertenencia. La globalización pone en crisis el paradigma que estructuraba el espacio público y la conciencia de pertenencia a partir del Estado-nación, pero no supone el fin de la integración social. Es un cambio de constelación (de lo nacional a lo posnacional) que exige nuevas formas de integración. Como he señalado en otra ocasión reseñando a Habermas:

«La idea de que los mercados globales deben ser reglamentados nuevamente por instancias políticas remite al complejo plexo de relaciones entre la capacidad de cooperación de los regímenes políticos y una nueva forma de integración social en una solidaridad cosmopolita. *Esta solidaridad requiere de la consolidación de una toma de conciencia que ya se ha iniciado, principalmente a partir de la comprensión de que la población mundial es en algún sentido una comunidad: al menos es una comunidad de riesgos*» (Mayol, 2000: 250).

Esta necesaria integración es fundamental en términos políticos. Habermas pretende la construcción de una comunidad mundial y que esa comunidad acabe por generar modelos de administración que respondan a esa lógica posnacional. Es la forma de entregar a la política la capacidad para controlar un mercado global de fuerza inconmensurable. En este escenario el modelo neoliberal supone un escenario de imperativos de mero incremento de la competitividad en una economía globalizada. Pero Habermas no tolera teórica y emocionalmente este argumento, pues cree que de ese modo se daría fin a una democracia mínimamente sustantiva, pues

«el poder como mecanismo regulador de decisiones colectivas vinculantes opera con una lógica distinta a la que emplea el mercado. Por ejemplo, sólo el poder es susceptible de ser democratizado, no el dinero. Por lo tanto, las posibilidades de autocontrol democrático desaparecen 'per se' cuando el mecanismo regulador de un determinado ámbito social se traslada de un medio de control a otro» (Habermas, 2000: 105).

Habermas es claro. El poder, para ser político, sólo puede estar vinculado a la integración social. Y la integración que supone tiene un mínimo de carga sustantiva. Ese imperativo puede ser cumplido a partir de una idea de 'pueblo' o 'nación' (idea originada en el siglo XIX) o puede tener otras manifestaciones, según la complejidad del contexto societal.

«en las sociedades complejas (donde) una formación deliberativa de la opinión y la voluntad de los ciudadanos, basada en los principios de la soberanía popular y de los derechos humanos, *constituye al final el medio del que surge un tipo de solidaridad, abstracta y jurídicamente construida, que se reproduce a través de la participación política. El proceso democrático debe, si quiere asegurar la solidaridad de los ciudadanos más allá de las tensiones desintegradoras, poder estabilizarse a partir de sus propios resultados. Y sólo puede hacer frente al peligro de la falta de solidaridad social en la medida en que satisfaga los criterios socialmente reconocidos de justicia*» (Habermas, 2000: 103, paréntesis y cursivas mías).

Y, sin embargo, esas manifestaciones no son más que ilustración de un mismo fenómeno: la necesidad del proyecto político de la Modernidad de contar con una comunidad para la que las decisiones del aparato burocrático (no necesariamente estatal a estas alturas) sean vinculantes y desde la cual emane la legitimidad de quienes están en la posición de tomar esas decisiones. Para Habermas son los criterios de justicia los cruciales para 'jugar' la opción de la solidaridad. Para nuestro caso no importa qué sea en concreto, lo importante es que la exigencia de 'lo político' como 'racionalidad de conjunto' vista en páginas anteriores, particularmente en Habermas (y que, se argumentará después, es válido también para Weber), supone que esa racionalidad de



conjunto tenga un referente claro: 'el conjunto' precisamente. Y ese conjunto exige alguna forma de integración social. Por algo en el proyecto moderno, por ejemplo, el tema de la nación es una cuestión sustantiva en la construcción de la unidad política de dominación que es el Estado. Este asunto, el de la nación, sirve para apreciar la relevancia del tema de la integración en el proyecto moderno, el cual -al menos hasta hace muy poco- veía en el concepto de 'Estado-nación' un eje sustantivo y que, en la medida en que se ha dejado de lado el proyecto del Estado-nación, permanece el formato de la institución de dominación vinculada a una comunidad de dominados.

Más allá de las tensiones que la idea de nación supuso desde su origen, sintetizables en general a partir de la naturalización, de la presentación de la contingencia como necesaria, lo que suponía la paradoja de que si la construcción de un pueblo es producto de la naturaleza, ¿a qué viene el proyecto político de generar una nación? Porque si la nación es un producto de la naturaleza, el proyecto de unificación pierde su carácter constructivo y propositivo, esto es, su carácter 'cultural' y político. Una de las naturalizaciones corrientes era la 'comunidad de lenguaje', pero la homogeneidad de la comunidad de lenguaje no es originaria, sino que exige una «nivelación de los dialectos a favor de un lenguaje escrito introducido administrativamente» (Habermas, 2000: 25). Esto presenta la tensión de que una comunidad presuntamente originaria, la comunidad de lenguaje, finalmente tiene que ser construida, con lo que pierde fuerza como fundamento.

Lo importante, para el caso, es que siguiendo estas tensiones que Habermas trata en «La Constelación Posnacional» (1999), se constata la idea de institucionalizar de algún modo la integración social, fenómeno nada menor. La idea de nación es a la vez fundamento y proyecto constructivo. Por supuesto, dependiendo del 'país' a veces es más una cosa que la otra. La idea de nación permite sustanciar la pretensión de la integración. Es cierto que muchas veces el proyecto del Estado-nación tuvo un discurso anti-iluminista, pues apelaba a los tiempos inmemoriales, a la tierra originaria, a cierto costumbrismo tradicionalista. Pero el recurso no iluminista o anti-iluminista no era menos insumo que el iluminismo para el proyecto político de la Modernidad. La articulación Estado-nación podía sacar algunos fundamentos de la tradición o del mito, sin duda. Pero la articulación misma no dejaba de responder a la conjunción de un aparato racional de dominación y una comunidad integrada, condiciones para el proyecto moderno.

Por supuesto, el proyecto político de la Modernidad, si bien exige integración social según este estudio, no supone que esa integración tenga 'forma' de nación. La nación sirve de síntoma de una exigencia del proyecto político de la Modernidad. La discusión puede abrirse respecto a si esa solidaridad tenga escala estatal o supraestatal (nacional o posnacional)¹⁸, pero la premisa está. En la teoría habermasiana esta integración pasa fundamentalmente por una reproducción simbólica del mundo de la vida, como queda señalado cuando Serrano afirma que:

«Habermas considera que las sociedades deben ser pensadas al mismo tiempo bajo los aspectos de 'mundo de la vida' y 'sistema'. Estos aspectos corresponden a los dos mecanismos de coordinación de las acciones; la integración social y la integración sistémica. Por integración social se entienden los mecanismos que coordinan las acciones de los participantes mediante un consenso alcanzado comunicativamente o asegurado normativamente. La noción de 'integración sistémica' nos remite a los mecanismos que a través de un entrelazamiento funcional de las consecuencias de la acción estabilizan plexos de acción no pretendidos» (Serrano, 1994: 181).



En este segundo caso la integración se genera por medio de un control no normativo de decisiones particulares que en términos de sujetos específicos carecen de coordinación. La instancia del sistema trasciende en su funcionamiento las voluntades particulares, lo que explica que la sociedad no es el resultado predeterminado de sus miembros. La integración social se presenta como reproducción simbólica del mundo de la vida; mientras la sistémica se presenta como reproducción material del mundo de la vida.

Al concentrarse en el mundo de la vida, Habermas ve en su racionalización moderna una lingüistización de lo sacro, señalando con claridad el antecedente religioso del mundo de la vida propio de las sociedades premodernas. Es desde aquí que Habermas comienza a buscar en el lenguaje algún fundamento a su requerimiento de integración social. Habermas, al igual que Weber, descrea de las fórmulas clásicas de proveer de integración a las sociedades modernas (la nación básicamente). Pero Habermas vislumbra una alternativa (no así Weber) basada en una integración resultante de un mundo de la vida autónomo de la racionalidad instrumental.

«Habermas concibe la racionalización que conduce a las sociedades modernas como un doble proceso. Por una parte, una diferenciación de los elementos constitutivos del mundo de la vida y, por la otra, una diferenciación entre el mundo de la vida y sistema. A la primera, la denomina 'lingüistización de lo sacro' y a la segunda 'desacoplamiento de sistema y mundo de la vida'» (Serrano, 1994: 184).

Comentando diversos artículos de «Habermas y la Modernidad», Bernstein señala que «tanto Jay como Whitebook cuestionan el significado de la nueva forma de integración social que Habermas propone; ellos se preguntan cómo deben 'equilibrarse' la diferenciación sistémica y la racionalización comunicativa del mundo vital; y qué papel desempeñan la ciencia, la moralidad y el arte en este proceso» (Bernstein, 1996: 53). Este cuestionamiento es central para la teoría habermasiana. Si hay una tendencia a la diferenciación de los 'elementos constitutivos del mundo de la vida' a partir de su racionalización, ¿cómo generar la integración? En Habermas la integración social «opera coordinando las orientaciones de la acción de los individuos en sociedad» (Wellmer, 1996: 93). En las sociedades modernas la integración social y la integración sistémica (que opera dirigiendo los medios como el dinero y el poder) se encuentran separadas, requiriéndose mutuamente.

«La integración sistemática (sistémica) necesita, por un lado, institucionalizarse y anclarse, por tanto, en el mundo vital: esto presupone formas de integración social y una legitimación de las leyes e instituciones básicas (...). Con estas premisas, Habermas reformula el problema de la racionalización (en el sentido weberiano) como sigue. Dadas las dos tendencias complementarias que se dirigen hacia la racionalización sistemática y comunicativa en el mundo moderno, existe un ámbito posible de constelaciones en el que 'sistema' y 'mundo vital' pueden relacionarse entre sí: o bien las instituciones, a través de las cuales los mecanismos dirigentes como el dinero o el poder

¹⁸ Para comprender la forma en que se imbrica la solidaridad y el Estado en el proyecto del Estado-nación, revítese HABERMAS, Jürgen (2000); *La Constelación* Posnacional. Barcelona: Paidós. Para entender el rol de la idea de pueblo, véase el capítulo 1, denominado «Qué es un pueblo...», donde Habermas abarca las tensiones que invaden a la construcción del concepto de pueblo desde sus inicios. El trabajo histórico está enmarcado en la Alemania de mitad del siglo XIX, básicamente centrándose en la Asamblea de Germanistas celebrada en 1846. La referencia histórica, no obstante, no sólo no impide, sino incluso clarifica la argumentación filosófica con fuertes implicancias políticas: la problemática de que el objetivo de una patria políticamente unida se enfrenta con una serie de tensiones que se tornan irresolubles y que ponen en juego la pretensión de que a una unidad de aparato de dominación le corresponda una unidad cultural. Esta unidad cultural era una versión fuerte de la exigencia de integración social para la política moderna. De hecho, la 'doctrina de la comunidad nacional' emanada entre los germanistas refiere a que ésta es tal en tanto manifiesta su *especificidad ontológica*, cuya expresión más prístina es la lengua. *Pero todas las expresiones deben respetar la especificidad nacional*.



están anclados en el mundo vital, están canalizando la influencia que el mundo vital ejerce sobre los sistemas de acción formalmente organizados, o, a la inversa, están canalizando la influencia que el sistema ejerce sobre los contextos de acción comunicativamente estructurados» (Wellmer, 1996: 94).

Es así como se han recorrido algunos aspectos vinculados con la cuestión de la integración social en el paradigma político de la Modernidad. Parece ser que la premisa de la integración social es vital en la teoría política moderna. Sistematizar este punto en torno a otros conceptos de la teoría política moderna no se hará hasta las conclusiones.

VI- Legitimidad y Racionalidad de Conjunto

Las entradas de Weber y Habermas a la legitimidad nos permiten, por un lado, apreciar el vínculo entre la concepción de 'lo político' en la Modernidad con la concepción de la legitimidad en dicho paradigma. Por otro lado, se logra dar cuenta de la amplitud y diferencias que recorre el paradigma moderno, enfrentando a Weber y Habermas en un terreno donde el debate es sustantivo. Pero además el concepto de legitimidad permite ahondar en la búsqueda de la confirmación teórica de la idea de racionalidad de conjunto emanada de Willke. A este respecto, la particular dificultad emana de Weber, para quien ese concepto es absolutamente desconocido y, por tanto, se exige un trabajo teórico más fino para apreciar si calza en su teoría.

Ahora bien. Más allá de la forma de enfrentar el tema de la legitimidad y sus implicancias, lo concreto es que las pretensiones al tratar esta temática están enfocadas a una argumentación central, de momento hipotética: que sólo bajo las premisas de racionalidad de conjunto e integración social como elementos cruciales para la delimitación de 'lo político' en la teoría política de la Modernidad, es posible constituir una teoría de la legitimidad que tenga vínculos con una teoría de la sociedad. Esta argumentación supone señalar, por ejemplo, que los fundamentos de una pretensión de legitimación de un poder tecnocrático no se pueden hallar en una visión 'moderna' de la política, pues se genera una incompatibilidad en el fundamento del tipo de racionalidad entre la instrumentalidad propia de la tecnocracia y la razón sustantiva de la Modernidad.

Se iniciará el análisis con una pormenorización de los conceptos de legitimidad en Weber (en 'VI.1'), para pasar luego a la misma tarea en Habermas ('VI.2')

VI.1) Legitimidad en Weber

La legitimidad, en el sentido teórico-social que aquí se le atribuye, es un concepto reciente que derivó desde la concepción más legalista. «La 'legitimidad' era en principio una expresión del lenguaje jurídico, que fue politizada en el sentido del tradicionalismo» (Koselleck, 1993: 125). El traslado del concepto al terreno político resultó de un proceso de significación que distaba mucho de acotar el concepto. Según Koselleck, es precisamente Weber quien logra hacer penetrar por vez primera este concepto en la teoría social y política.



«Max Weber neutralizó científicamente la expresión, para poder describir categorías de las formas de dominación. De este modo elaboró un concepto científico a partir de la reserva empírica de significados posibles que ya existía y que era suficiente (...) para poder describir posibilidades de organización a largo plazo y duraderas, así como también cambiantes» (Koselleck, 1993: 125, 126).

La legitimidad en Weber es un concepto que queda inserto en el marco de su teoría de la dominación, la que entiende como «la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas» (Weber, 1996:171). La dominación presupone la mantención del ejercicio del poder y con ello el surgimiento de una “asociación”¹⁹, constituida por una “regulación limitadora”, así como eventualmente, por un cuadro administrativo. En la relación de la dominación los mandatos del dominador no sólo se sustentan en los recursos de dominación, sino también en la regulación propia de la asociación. Ello permite generar una “obediencia habitual” de los dominados en cuanto es común a ellos. La situación de dominación está unida a la presencia actualizada de alguien mandando eficazmente a otro. De las distintas formas que se pueden adquirir las relaciones de dominación, Weber distingue dos “tipos ideales”: a) dominación por “constelación de intereses” y b) dominación por “autoridad”.

La primera tipología de relación, entendida como dominación no legítima²⁰ se sustenta en el tráfico formalmente libre de los dominados, los cuales se inspiran en su propio interés. En términos generales es el mercado. El monopolio es la fuerza más pura, pues se alcanza tal grado de influencia en los precios, que se obtiene la posibilidad de imponer la propia voluntad. Este tipo de dominación es caracterizado como de racionalidad formal (aplicado en este caso a ‘lo económico’), pues aquí se establece el vínculo más impersonal en que los sujetos pueden participar. Esto se debe a que el mencionado vínculo adquiere la característica de un sistema objetivo, en el que cada uno se guía por el interés propio mediante bienes de cambio. En este marco no es posible reconocer ninguna relación sentimental o tradicional entre los individuos.

La segunda tipología de relación, entendida como dominación legítima, se caracteriza por recurrir a la obediencia con independencia de los motivos e intereses de los motivados. El modelo puro es el poder ejercido por el padre de familia, el funcionario o el príncipe. El poder del dominador se fundamenta en la autoridad que le otorga la tradición, la legalidad o los lazos sentimentales.

La precisión conceptual de Max Weber permite entonces señalar que la probabilidad de que una conducta se oriente por la representación de la validez de un orden es aquello a lo que se da en llamar legitimación. Esto es fundamental. La orientación por la validez del orden es la legitimidad, no siendo idénticos entonces validez y legitimidad, pues la segunda presupone la primera como condición. A su vez, y desglosando, un orden puede ser una convención o simplemente puede estar institucionalizado como derecho.

¹⁹ Es la mantención de este poder, el que definitivamente entrega al Estado su calidad de tal, pues cualquier otra organización que quiera “cuestionar” la utilización de la fuerza legítima, y por tanto también haga uso de la fuerza o violencia física, no basta con la amenaza de ésta en un espacio o territorio determinado, sino que esta fuerza se debe hacer permanente y en ese caso la monopolización es total pues adquiere un carácter temporal.

²⁰ Weber hablará de una “dominación no legítima”, para denotar el tipo de dominación por constelación de intereses, por ejemplo cuando desarrolla su sociología de las ciudades, entendidas como asentamientos humanos que se desenvuelven en torno al mercado; mientras que los famosos tipos de dominación legítima presuponen modalidades de la dominación por autoridad. Esta terminología puede ser confusa porque incluso la llamada dominación no legítima requiere de una legitimación. Lo que sucede, es que se dirá que la dominación por intereses encuentra su legitimación en su propio funcionamiento, mientras que la dominación por autoridad requiere de un proceso de legitimación para completar su propia reproducción social.



La visión más tradicionalmente reconocida como la ‘teoría de la legitimidad weberiana’ es la que describe sus tipos de dominación. Sin embargo, para el problema que nos preocupa la explicitación de dicho núcleo de la teoría weberiana no presenta una utilidad directa. Por respeto, sin embargo, a la tradición, se presenta la visión teórica más habitual, pues además permite un comienzo sensato para llegar a las temáticas que aquí son relevantes.

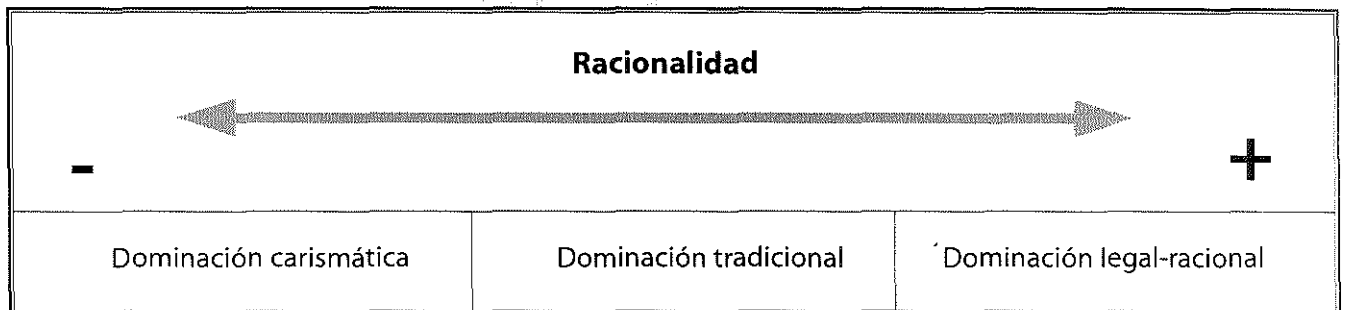
Weber conduce el concepto de legitimidad hacia aquellas relaciones sociales con características asimétricas, en las cuales las actitudes subjetivas de los individuos que son parte de un orden social están orientadas por la creencia de que este orden es legítimo. En el enlace entre mandato y obediencia intervienen varios elementos. Weber destaca y ordena los motivos que remiten a las distintas formas de dominación social.

“La dominación (...) puede fundarse en diversos motivos: depender directamente de una constelación de intereses, o sea de consideraciones utilitarias de parte del que obedece; o (...) también de la mera “costumbre”, de la ciega habituación a un comportamiento inveterado, o (...) en el puro afecto, en la mera inclinación del súbdito. Sin embargo, la dominación que se fundará en tales motivaciones será inestable” (Weber, 1996: 706, 707).

Todas las anteriores son formas de dominación que permiten un correlato con casi todos los tipos de acción social, menos con el de acción racional acorde a valores. Es decir, la tesis de Weber viene a ser que la mayor estabilidad viene dada por la creencia en la validez del orden que se basa en este modo de acción. Entonces, si se ha logrado la permanencia por la obediencia habitual, el paso es fomentar la creencia en la legitimidad del dominador, siendo el paso más efectivo el que hay en el vínculo de convicción, con alta capacidad de fundamentación, propio de lo que en la tipología de la acción weberiana es la acción racional acorde a valores.

El concepto de legitimidad encierra el correlato de los tipos puros de dominación legítima, los que suponen cierta progresión en términos de racionalización. Si bien no hay correlato entre esta racionalización y etapas históricas, no es menos cierto que el paso desde una comunidad a una sociedad subyace a la creciente racionalidad. Esto no implica que en sociedades altamente racionalizadas no puedan coexistir formas legal-racionales con carismáticas o tradicionales, pero sin duda no podemos pensar que una dominación legal-racional opera en el mismo nivel que una tradicional (la primera es más societal que la segunda)²¹.

CUADRO 11: Tipos de dominación y posiciones en ejes de estabilidad y racionalidad



²¹ Hay que recordar que Weber da este paso entre “comunidad” y “sociedad” en términos de una implicancia más del proceso de racionalización social (Ver Weber, 1996:33). Habermas plantea de manera acerrada que esta es la reflexión constante de la sociología clásica, pues “...todas las clasificaciones bipolares desarrolladas en esta disciplina giran en torno del mismo problema:... reconstruir conceptualmente el cambio institucional que viene inducido por la ampliación de los subsistemas de acción racional con respecto a fines. Status y contrato, comunidad y sociedad, solidaridad mecánica y solidaridad orgánica, grupos informales y grupos formales... dominación tradicional y dominación burocrática, etc. Todos estos pares de conceptos representan tentativas de aprehender el cambio de estructura del marco institucional de una sociedad tradicional en su tránsito a una moderna”. (Habermas, 1989:66-67).



- **Dominación Carismática:** donde la autoridad «descansa en la entrega extracotidiana a la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona y a las ordenaciones por ella creadas o reveladas» (Weber, 1996: 172).
- **Dominación Tradicional:** la autoridad «descansa en la creencia cotidiana en la santidad de las tradiciones que rigieron desde lejanos tiempos y en la legitimidad de los señalados por esa tradición para ejercer la autoridad» (Weber, 1996: 172).
- **Dominación Legal-racional:** «la autoridad se tiene en virtud de normas impersonales, que se ha establecido conscientemente dentro de un contexto de racionalidad acorde a fines o de racionalidad acorde a valores» (Weber, 1996:173). La validez del orden está garantizada en un sistema normativo legal conocido por todos los miembros de la asociación. No es infrecuente escuchar que este tipo de legitimidad podría devenir desde razones, argumentaciones o en virtud de su carácter más evolucionado. Esto es incorrecto. La dominación legal-racional también se apoya en valoraciones y creencias, no en razones y certezas. Y el valor en que encuentra su sustento es la alta consideración atribuida a la legalidad.

Como vemos en el cuadro anterior, la dominación legal-racional se considera más racional. Por racionalidad se entiende aquí -y en todo Weber- capacidad de control y predicción. Se trata de mayor racionalidad formal. Un orden legal puede definir de manera más acuciosa lo que está dentro y lo que está fuera del orden socialmente 'convenido'. Hay predictibilidad para los actores sociales cualquiera sea su posición en la sociedad. Núcleo del argumento parece ser la comprensión de la racionalización progresiva como la búsqueda de un orden con mayor capacidad de autoprotección y con mayor capacidad de absorción de contingencia.

La tipología de legitimidad emanada de la pluma weberiana entendida como sus tipos de dominación ha sido en exceso hegemónica en la comprensión del fenómeno cuando se habla desde el mismo Weber. Insistiendo porfiadamente se pretende aquí señalar que para entender la teoría weberiana sobre la legitimidad no bastan los tipos de dominación legítima. De hecho, es necesario hacer algunas distinciones que el mismo Weber realiza y que son vitales. Para comenzar, los tipos de dominación y sus correlatos de legitimidad no son más que *pretensiones*. La legitimidad puede depender de muchos factores, pero su clasificación depende de la pretensión que se haga notar. En esto Weber es absolutamente cáustico y, con no casual maquiavélico tono, sentencia:

«ni con mucho ocurre que la obediencia a una dominación esté orientada primariamente (nisiquiera siempre) por la creencia en su legitimidad. La adhesión puede fingirse por individuos y grupos enteros por razones de oportunidad, practicarse efectivamente por causa de intereses materiales propios, o aceptarse como algo irremediable» (Weber, 1996: 171).

Y luego señalará, abandonando el tono maquiaveliano y aproximándose al tono positivista: «lo cual no es decisivo para la clasificación de una dominación» (Weber, 1996: 172).

Sin embargo, el núcleo donde se pretende hacer énfasis en este capítulo no está en los tipos de dominación de Weber. La teoría del sociólogo alemán es más completa que lo señalado y un análisis más minucioso de la forma de estructuración de la teoría que de los conceptos mismos puede permitir hallar resultados interesantes, de acuerdo a la búsqueda que esta investigación pretende. Por esto, más que profundizar en los tipos de dominación, parece relevante concentrarse en un aspecto muy interesante de la teoría weberiana: la fundamentación de la legitimidad y las garantías de la misma. Para efectos de esta investigación se hace notar la relevancia de la distinción entre fundamento y garantía, cuya implicancia se podrá apreciar más abajo.



El fundamento es aquel contenido que permite ‘sustancializar’ la dominación. Para toda construcción de jerarquía se presenta el problema de justificar el accidente de que un individuo se posicione sobre otro.

«La más sencilla observación muestra que en todos los contrastes notables que se manifiestan en el destino y en la situación de dos hombres (...) el que está mejor situado siente la urgente necesidad de considerar como ‘legítima’ su posición privilegiada, de considerar su propia situación como resultado de un ‘mérito’ y la ajena como producto de una ‘culpa’» (Weber, 1996: 705).

Es éste el núcleo de la cuestión de los fundamentos de una dominación. Weber, sin utilizar el concepto de ‘fundamento de una dominación’, hace uso de equivalencias de dicho concepto. Por eso refiere a que «los que actúan socialmente pueden atribuir validez *legítima* a un orden determinado» (Weber, 1996: 29). Si se resumen los que aquí se han denomina ‘fundamentos’ de una dominación (que pueden ser llamados de otra forma por supuesto), se podrá tener un material interesante de trabajo teórico. Los fundamentos son:

- a) «En mérito de la *tradicición*: validez de lo que siempre existió;
- b) En virtud de una *creencia afectiva* (emotiva especialmente): validez de lo nuevo revelado o de lo ejemplar;
- c) En virtud la *creencia racional con arreglo a valores*: vigencia de lo que se tiene como absolutamente valioso;
- d) en méritos de lo *estatuído positivamente*, en cuya legalidad se cree» (Weber, 1996: 29).

Si se observa con un mínimo de atención, tres de los cuatro fundamentos de una dominación reproducen en términos de legitimidad el modelo weberiano de la acción social. Se forma nuevamente, tal como en los tipos de ética, un ‘correlato’, esta vez entre fundamentos y tipos de acción. Nuevamente esta estrategia de trabajo con correlatos puede presentar riesgos. Sin embargo, la única forma de superarlos es con un trabajo metódico que permita justificar el aparentemente riesgoso vínculo conceptual.

CUADRO 12: Correlatos entre Tipos de Acción Social Weberianos y Tipos de Fundamentos de una Dominación Legítima

Tipo de acción	Tipo de Fundamento de una Dominación Legítima
Afectiva	Validez de lo nuevo revelado o lo ejemplar
Tradicional	Validez de la tradición
Racional con Arreglo a Valores	Creencia racional con arreglo a valores
Racional con Arreglo a Fines	<i>Creencia en la legalidad</i>

La acción afectiva no elabora conscientemente los propósitos últimos de la acción ni tiene su *sentido* puesto en el resultado. El centro está en la peculiaridad de la acción misma (en lo que se asemeja a la racionalidad con arreglo a valores). «Actúa afectivamente quien satisface su necesidad actual de venganza, de goce, de entrega, de beatitud contemplativa o de dar rienda suelta a sus pasiones del momento» (Weber, 1996: 20). En este sentido el vínculo que se genera es evidente y el mismo Weber lo señala cuando dice que «los que actúan socialmente pueden atribuir validez legítima a un orden determinado (...) en virtud de una *creencia afectiva* (emotiva especialmente): validez de lo nuevo revelado o ejemplar» (Weber, 1996: 29, cursivas y paréntesis del autor).



En el caso de la acción tradicional el vínculo con el fundamento tradicional de la dominación es igualmente inmediato. La acción tradicional es aquella «determinada por una *conducta arraigada*» (Weber, 1996: 20). Y el fundamento de la legitimidad en méritos de la tradición es la «validez de lo que *siempre existió*» (Weber, 1996: 29, cursivas mías).

Evidente también resulta el vínculo entre acción racional con arreglo a valores y el tipo de fundamento denominado por el mismo Weber como «en virtud de una *creencia racional con arreglo a valores*: vigencia de lo que se tiene como absolutamente valioso» (Weber, 1996: 29). Por demás, la referencia a la vigencia de lo que se tiene como 'absolutamente valioso' reproduce la idea, en la escala de la acción social, según la cual la acción regida por valores se fundamenta en el 'valor propio y absoluto' de la creencia, del cual emanan 'mandatos' y 'exigencias'.

Hasta aquí no hay inconvenientes, aparentemente, con el correlato referido. Sin embargo, sí hay un caso en que el correlato no parece generar un vínculo inmediato. En el cuadro anterior (número 9) se destaca con cursiva precisamente ese caso, esto es, el del tipo de fundamento equivalente al tipo de acción racional con arreglo a fines, siempre resaltado por Weber como el máximo de racionalidad posible. La explicación para destacar ese tipo de fundamentación y no otro radica en un sencillo fenómeno: es el único caso donde el tipo de acción no explica ni presenta algún tipo de equivalencia con el tipo de fundamento. Entre la racionalidad de acuerdo a fines y la creencia en la legalidad la relación no es directa. Si la relación no es ni siquiera indirecta, que es una alternativa, el correlato generado no es válido. Si la relación existe, el correlato se mantiene. Por supuesto, lo relevante no es el correlato, sino lo que se puede desprender de él. Y para esto es fundamental la cuestión que se está analizando en estos instantes, pues la dominación por vía de la legalidad es la forma específicamente moderna. Y como esta investigación trata de Modernidad, bueno, es obvio que importa.

Analicemos entonces posibles vínculos. Weber destaca por cierto que la legalidad permite 'predecir', esto es, presenta un marco para la conducta racional de los individuos, sabiendo a lo que tendrán -o no- que atenerse. Este punto lo confronta Weber a la hora de vincular conceptualmente Estado y empresa.

«Lo mismo que el llamado progreso hacia el capitalismo a partir de la Edad Media constituye la escala unívoca de la modernización de la economía, así constituye también el progreso hacia el funcionario burocrático (...) la escala igualmente unívoca de la modernización del Estado» (Weber, 1996: 1060).

Esta observación se complementa, para ilustrar lo aquí señalado, con la referencia a que:

«también históricamente, el 'progreso' hacia lo burocrático (...) está en la conexión más íntima con el desarrollo capitalista moderno. La empresa capitalista moderna descansa internamente ante todo en el cálculo. Necesita para su existencia una justicia y administración cuyo fundamento pueda calcularse racionalmente, por lo menos en principio, por normas fijas generales con tanta exactitud como puede calcularse el rendimiento probable de una máquina» (Weber, 1996: 1061, 1062).

¿Sirve esto de justificación para el correlato? En parte sí, aunque es una explicación tautológica. La posibilidad de predecir permite que todos se comporten más racionalmente y por tanto es racional la fórmula de la legalidad. Ahora bien, no por tautológica es incorrecta. El mismo tipo de dominación weberiano se denomina 'legal-racional' por lo que está asumida la utilidad de la tautología. Lo que sí es claro es que la acción racional que vincula medios y fines tiene su eje en el aspecto instrumental y nada instrumental puede ser fundamento, pues carece de contenido. A lo más, una racionalidad totalmente instrumentalizada podría pretender un fundamento en la convicción por lo más conveniente. Por cierto, ese tipo de raciona-



lidad sería con arreglo a fines, pero no sería la más racional, pues el orden legitimado no sería del todo estable. No hay que olvidar que siendo la legitimidad 'prestigio para un orden válido' basado en el hecho de que dicho orden aparezca como modelo obligatorio, entonces la legitimidad presupone validez en el orden. Y Weber es enfático en que «un orden sostenido *sólo* por motivos racionales de fin es, en general, mucho más frágil» (Weber, 1996: 25). Por tanto, la mera conveniencia como eje sustentador de la legitimidad legal-racional. Por supuesto, se dirá, la estabilidad es conveniente y por tanto hablar de la estabilidad en el orden puede remitir también a una mirada instrumental. Es cierto, pero eso bajo un supuesto básico: que la unidad de análisis ya no sea la acción social sino el orden social.

Esto significa que *Weber, al buscar el fundamento más racional para una dominación legítima, trabaja a una escala relacionada al orden social, no al individuo*. Para el orden social el máximo de racionalidad está en su mantención y reproducción. Por cierto, en este marco, la legalidad es un mecanismo fantástico con ese fin. Esta observación parece ser vital para la línea argumentativa que se ha trabajado durante toda la segunda parte de la investigación. Weber, a la hora de situar el fundamento de la dominación legítima de la Modernidad, esto es, el fundamento del mérito de la legalidad, deja en claro que ese 'mérito' no se puede entender de manera individual, sino en términos de 'orden social'. En los fundamentos de la legitimidad, nuevamente predomina una forma de racionalidad de conjunto, la racionalidad -para el caso- de la estabilización del orden social. Se podría objetar que el 'mérito de la legalidad' puede ser cuando ella misma se torna valor en sí. Al respecto resulta evidente que la ley puede absorber méritos de formas de legitimidad distintos: de la legitimidad tradicional ha nacido el derecho consuetudinario, en el carisma se han fundamentado muchísimas legislaciones (sobre todo derivadas de profetas) y sin duda la ley puede instalar como un valor a partir de una socialización en tal sentido. Sin embargo, los procesos secularizadores suponen la posibilidad de cuestionamiento de todo lo sustantivo y la sobrevivencia pasa entonces por lo formal y por aquello material que no es sustantivo valóricamente (lo utilitario). La idea del contrato social en su versión optimista (donde hay que sacar a Rousseau) tienen más de una actitud más parecida a «qué haríamos sin el acuerdo y la ley consecuente» (utilitario en vista del orden) que una apología a «la ley por la ley» (valórica). Y este no es un punto menor. De igual modo, ni Weber ni Habermas adscriben una postura donde la ley se torne fundamento en sí misma.

Lo anterior tiene implicancias interesantes. Implica que la racionalidad de acuerdo a fines del actor social individual no es capaz de generar racionalidad de conjunto que además se haga fundamento de una dominación. La legitimidad, en el paradigma weberiano de la Modernidad, es una cuestión que aunque se manifieste en el nivel del agente social, tiene un sentido último en el conjunto. Por eso, la racionalidad que se vincule a la legitimidad de una dominación necesariamente será apreciada en escala societal, no individual. Esta distancia entre actor y sociedad sólo es presentada por Weber en el paradigma moderno, de dominación vía legalidad. En otras formas de dominación legítima, el tipo de acción tiene un correlato directo con la racionalidad que fundamenta el orden legítimo. Legitimidad como correlato político de la integración social es una premisa claramente moderna.

Ahora bien. Weber tiene muy claro que el mérito de la legalidad como simple estabilización *exige* que no sólo la escala de justificación sea la sociedad, sino que además supone una forma manifiesta de presencia de quienes configuran el orden social. Esto concretiza aún más el argumento aquí señalado, pues Weber descrea que lo estatuido positivamente pueda valer de por sí. El mérito de la legalidad, que da las bases de su legitimidad, se encuentra:



- en virtud de un pacto de los interesados
- en virtud del 'otorgamiento' por una autoridad considerada legítima y del sometimiento correspondiente²².

Es decir, la legitimidad de la ley radica o en un pacto social, esto es, en la configuración de una convención en el sentido fuerte; o en reconocimiento a la instalación del derecho a partir de una autoridad considerada *habilitada* para dichos efectos. Esta forma de concreción señalada por Weber ratifica la observación de que es la visión de una 'sociedad', de una unitaria racionalidad de conjunto, la que permite justificar la dominación fundada en la ley.

Pero la legitimidad no sólo puede estar 'fundamentada', sino además 'garantizada'. Un tema es la base de justificación de una posición de mando de un individuo sobre otro, pero otra cosa muy distinta son los factores por los cuales, ya instalada una dominación, se puede garantizar -o no- su permanencia.

Veamos el esquema weberiano, según el cual la legitimidad de la dominación puede estar garantizada de las siguientes maneras:

I- De manera puramente íntima

- a) de manera afectiva;
- b) por racionalidad con arreglo a valores, esto es, entrega a valores supremos generadores de deberes;
- c) de manera religiosa, por la creencia de que de su observancia depende la existencia de un bien de salvación.

II- De manera externa

- a) Por la expectativa de determinadas consecuencias externas; o sea, por una situación de intereses, pero por expectativas de un determinado género²³.

Nuevamente el esquema generado por Weber permite hacer un paralelo con los tipos de acción del mismo autor.

CUADRO 13: Correlatos entre Tipos de Acción Social Weberianos y Tipos de Garantías de una Dominación Legítima

Clasificación de la Tipología	Garantías a la Legitimidad	Tipo de acción atribuido como correlato
De manera puramente íntima	Afectiva	Afectiva
	Observancia religiosa	Tradicional
	Entrega a valores supremos	Racional con Arreglo a Valores
De manera externa	<i>Expectativas e intereses</i>	<i>Racional con Arreglo a Fines</i>

Hay aquí un par de observaciones relevantes. La primera es que el único desajuste que se genera en el cuadro generado al vincular tipos de acción con garantías a la legitimidad, se produce en el tipo de acción tradicional, cuyo correlato en términos de 'observancia religiosa' parece discutible. Se puede ser tradicional, al menos en

²² Véase WEBER, Max; *Economía y Sociedad* (1996). México: Fondo de Cultura Económica, p. 29.

²³ *Ibidem*, p. 27.



términos puros, sin ser religioso. Que históricamente hayan coincidencias entre visiones tradicionalistas y religiosas no puede nublar frente a la existencia de otras posibilidades. En cualquier caso, si bien agotar el análisis de ese desajuste puede resultar muy interesante, escapa a la línea argumentativa de esta investigación. Sí es interesante recalcar que en el caso de las garantías a la legitimidad, no se genera el desajuste que sí se vio en los fundamentos de la legitimidad entre la racionalidad con arreglo a fines y su correlato. Parece interesante hacer énfasis en este punto. Para esto se ha diseñado el siguiente cuadro sintético del problema planteado.

CUADRO 14: Síntesis entre Fundamentos y Garantías de la Dominación Vinculada a la Acción Racional con Arreglo a Fines

	Acción racional con Arreglo a Fines
Fundamento a la Legitimidad	Creencia en la Legalidad
Garantía a la Legitimidad	Expectativas e Intereses

Como se aprecia, para dos correlatos de un mismo tipo de acción, se generan diferencias conceptuales relevantes. El correlato del fundamento escapa de la visión del actor social a la visión del orden social, en cambio, al concentrarse Weber en las garantías de la legitimidad, el nivel de análisis se mantiene a la *altura* del actor social. ¿Qué implicancias tiene? Muy sencillo. Weber estaría señalando que la racionalidad de acuerdo a fines puede garantizar la legitimidad en términos de racionalidad individual, en términos *egoístas* si se acepta la simplificación. Sin embargo, esa visión individualista y maximizadora no es capaz de entregar fundamentos para la legitimidad. Es decir, en términos de legitimidad de origen, la racionalidad instrumental individualista es precaria, ostentando capacidad operativa sólo en cuanto a la legitimidad de ejercicio. Una síntesis de este razonamiento se puede apreciar en el cuadro siguiente.

CUADRO 15: Síntesis entre Fundamentos y Garantías de la Dominación Vinculada a la Acción Racional con Arreglo a Fines, Relacionado con una Escala de Análisis

	Racionalidad con Arreglo a Fines	Escala de la Racionalidad Implicada
Fundamentos de la Legitimidad	Creencia en la Legalidad	Racionalidad del Orden Social
Garantías a la Legitimidad	Expectativas e Intereses	Racionalidad del Actor Social

Concluyendo al respecto, Weber está señalando que la legitimidad requiere que en uno de sus niveles, el de la fundamentación, predomine una 'racionalidad de conjunto'. Ya en el nivel de las garantías de la legitimidad opera una lógica individualista y de maximización. Pero el fundamento está en correlato con la integración social y con la racionalidad del orden social. Puede ser una racionalidad formalista, interesada en términos de preservación del dicho orden. O puede ser una visión que no impide la falta de sustancia en el vínculo social (aunque tampoco supone la ausencia de sustancia o contenido). Pero la escala y la visión ya sea de un cuerpo



de dominados cohesionado o de un pacto social (también y obviamente cohesionado), supone que la teorización sobre la legitimidad de Weber se inserta en la descripción del paradigma moderno de 'lo político' que aquí se ha intentado (re)construir analíticamente. Se asume entonces que la concepción weberiana de la legitimidad supone las condiciones de integración social nucleares de la Modernidad.

Ahora bien. Esta sección se ha movilizado con un riesgo permanente: el de la hipertrofia de la esquematización. Los correlatos generados contienen en su seno diversos riesgos. Algunos de ellos pueden haber sido visualizados por el lector, no obstante los esfuerzos aquí realizados por justificar los correlatos. En este escenario, la interpretación bosquejada merece ser finalizada con un esfuerzo postrero, nuevamente esquematizador, que avanza hacia el núcleo mismo de la teoría weberiana sobre la dominación legítima. El de ahora es un riesgo todavía mayor al anterior. Los niveles de fundamentación se dirigen a la especulación y tienden a huir de la prueba concreta. Pero se ha aceptado el riesgo pues hay razones para asumir que, de ser posible el correlato final, hay implicancias de la teoría weberiana relevantes para esta investigación.

El correlato que se propone es entre los tipos de dominación legítima y los tipos de acción. La articulación de esta propuesta es la que sigue:

CUADRO 16: Correlatos entre Tipos de Acción Social Weberianos y Tipos de Fundamentos de una Dominación Legítima

Tipo de acción	Tipo de Dominación Legítima
Afectiva	Dominación Carismática
Tradicional	Dominación Tradicional
Racional con Arreglo a Valores	Dominación Legal-Racional
Racional con Arreglo a Fines	

Aquí el correlato juega con un riesgo inmenso, del cual se pretende escapar y en cuyo escape se intentará dejar la evidencia para apreciarlo. La dominación o probabilidad de hallar obediencia a un mandato puede depender de afectos sin ser carismática, puede derivar de la costumbre sin ser tradicional o puede estar basada en consideraciones utilitarias (que movilizan racionalmente) sin ser legal-racional (donde es más evidente). Y Weber lo señala con claridad.

«La dominación (...) puede fundarse en distintos motivos: puede depender directamente de una constelación de intereses (...), o puede depender también de la mera 'costumbre' (...), o puede fundarse, por fin, en el puro afecto, en la *mera* inclinación personal del súbdito. Sin embargo, la dominación que sólo se fundara en tales móviles sería relativamente inestable. En las relaciones entre dominantes y dominados, en cambio, la dominación suele apoyarse interiormente en *motivos jurídicos*, en motivos de su 'legitimidad' (...). En forma totalmente pura, los 'motivos de legitimidad' de la dominación sólo son tres...» (Weber, 1996: 707)

Por supuesto, los tres motivos son los tres tipos puros que suponen específicas estructuras sociológicas fundamentales en la forma de administración de la dominación. Es decir, Weber es muy enfático al señalar la imposibilidad del mero correlato que aquí se intenta. Pero ese impedimento deriva de la necesidad de explici-



tar una mediación: el motivo de la dominación no basta. Es la apelación a la legitimidad el núcleo que da sustento a la dominación y aquél es un 'motivo jurídico'. Este concepto no está definido por Weber. Un motivo sí se sabe lo que es: una «conexión de sentido que para el actor o el observador aparece como 'fundamento' con sentido de una conducta» (Weber, 1996: 10) Un motivo jurídico puede ser entonces aquello que fundamente, de modo jurídico (no necesariamente legal), una dominación. Pero el motivo jurídico, para Weber, es 'interior'. No obstante, esa interioridad es una interioridad con sentido, pues un motivo funciona como fundamento, es decir, en último término está dirigido hacia las relaciones sociales 'exteriores'. Si un orden existe cuando hay máximas que pueden ser señaladas, apreciamos que toda fundamentación supone un orden, pues el proceso de fundamentación incluye dar cuenta de las máximas, para luego apreciar el grado en que ellas son asumidas como guías de la conducta. En este segundo aspecto es donde el orden, hasta aquí supuesto, se pone en juego e intenta validarse.

Entonces, puede haber una dominación que apele y tenga éxito a partir de, por ejemplo, la costumbre. Pero no por eso será una dominación tradicional. Se exige antes que el fundamento de la dominación sea un motivo jurídico, engarzado con el orden y validado en éste. Si las máximas que supone la dominación vía costumbre se presentan como obligatorias o como modelos para la conducta, entonces ese orden está validado. Ante esta validez del orden, las relaciones sociales se orientan representando la existencia de un orden legítimo. Cuando esto ha ocurrido, el motivo que fundamenta la dominación se ha hecho 'jurídico' en el sentido weberiano (un concepto muy sociológico de 'jurídico') y entonces se puede hablar de una dominación legítima que, si volvemos a nuestro ejemplo, estará basada en la costumbre y por tanto será tradicional.

Debe quedar en claro que si bien el correlato señalado en el cuadro 13 es un esquema posible, hay que tener extremado cuidado en no considerar el salto entre los conceptos de acción y dominación como un mero trámite. La asociación conceptual parece posible. Pero la mediación de los conceptos de 'orden social', 'legitimidad del orden' (representación de la existencia de un orden) y 'validez del orden' (probabilidad de que haya legitimidad del orden) es imprescindible para que el correlato tenga sentido.

Si se analiza en detalle, tanto en los fundamentos de la dominación como en las garantías de la misma, siempre los correlatos se generaban en todos los niveles. A cada tipo de acción le correspondía un concepto relacionado con la dominación. Pero en los tipos de dominación misma, estos correlatos -al mismo que parecen mantener su validez- se quiebran. Los vínculos carismático/afectivo, tradicional/tradicional entre tipos de acción y tipos de dominación mantienen el orden anteriormente señalado. Pero si se avanza en el ejercicio se llegará a los dos tipos de acción racional (de valores y de fines) que en términos de correlato con la dominación generan una (aparentemente) inconfortable situación: parecen disputarse un tipo de dominación, el legal racional. Pues bien. Ésta es una de las lecturas posibles. La otra opción es que ambos tipos de acción puedan considerarse insertos en la dominación legal-racional. No se quiere decir que en determinado tipo de dominación sólo caben determinados tipos de acción. Es un correlato conceptual. La racionalidad con arreglo a valores es racionalidad en tanto es capaz de ordenar transitivamente opciones. En Weber no aparecen algunos valores como superiores a otros desde su origen. El actor ordena una escala de valores, prioriza. Astutamente ha sido Habermas quien ha visto en este aspecto de la teoría de Weber una 'racionalidad electiva' frente a la 'racionalidad instrumental' del tipo con arreglo a fines. Y en esto Habermas se anota un buen punto. La racionalidad con arreglo a valores bien podría calzar como un subconjunto de la racionalidad



electiva. Pero da lo mismo. Persiste, tercamente, un fenómeno: la dominación legal-racional se conecta de inmediato con la sociología del derecho (economía del derecho le dice Weber) en la cual, salvo versiones 'proféticas' de la judicatura, el derecho viene ya creado, dado. La administración de justicia moderna hace dos labores con la 'intencionalidad' de la ley: en primer lugar, se asume que «el jurista no tiene que ver con el 'legislador', sino con la 'ley'» (Weber, 1996: 654), lo que destruye la preocupación por la 'voluntad del legislador'. Pero, y esto corresponde al segundo punto que se quería mencionar, la misma negación de la presencia de la voluntad del legislador en la administración de justicia, reconoce la presencia de esa voluntad en la creación de la ley. La ley es 'decidida', es positivación de una decisión. Y una decisión que, se pretende, ostente los rasgos de una racionalidad que vendría a ser 'electiva' por ser el proceso de acceso a una decisión sobre la cual se pueden elegir diversas alternativas, contrario a la decisión instrumental donde hay optimizaciones posibles. Este predominio de la legalidad no sólo supone una racionalidad electiva al definir el fin específico de la legislación, sino que además supone una racionalidad instrumental en tanto se incrementa la capacidad de predicción de los actores respecto a las consecuencias de sus acciones. Esto es algo en lo que Weber llamará poderosamente la atención en consideración a la adaptación de esta característica con el capitalismo, según el cual un acto de economía es aquél que «descansa en la expectativa de una ganancia debida al juego de recíprocas probabilidades de cambio; es decir, en probabilidades (formalmente) pacíficas de lucro» (Weber, 1984: 26) las que se caracterizan por fomentar más la sistematicidad que la satisfacción inmediata de la ambición; todo lo cual supone un orden legal claro que permita proyectar los mecanismos de obtención racional del lucro.

La dominación legal-racional, paradigma de la dominación moderna en Weber, permite al menos la conjetura de que es la racionalidad en su más amplio espectro la que se difumina y organiza en su seno. Hay en esta dominación el *espacio* tanto para una racionalidad que decida con sistematicidad (aunque no operatoriamente) sobre fines 'últimos', racionalidad que puede llamarse 'electiva', además de una racionalidad instrumental, operatoria, que se encarga de alcanzar del modo óptimo esos fines. Por cierto, Weber diagnostica importantes orientaciones hacia el irracionalismo en el derecho moderno, todas las cuales tensionan la pretensión. Pero el paradigma permanece como proyecto, incólume en su intento por integrar la racionalidad en su más amplio aspecto en el terreno político. Una dominación racionalmente articulada es la problemática de Weber, no en tanto proyecto personal (aunque a ratos sí), sino sobre todo en cuanto las dinámicas de los procesos de racionalización interna del aparato de dominación y su relación con los dominados, descripción en la que la poderosa arquitectura de una Modernidad intentando llevarse a cabo se confronta con su sobrecarga de pilares, errores y derrumbes. Y mientras tanto, la racionalidad sigue intentándolo.

VI.2) Legitimidad en Habermas: las esclusas de la validez

En Habermas la legitimidad puede ser leída desde dos entradas, que en cualquier caso acaban por ser completamente conectadas. Ambas tienen niveles distintos, pues una se vincula con la postura teórica según la cual en la racionalidad comunicativa existe un vínculo inmanente con la cuestión de la validez. La otra entrada es aquella que se configura sobre el subsistema político y su necesidad de legitimación desde el mundo de la vida. El cuadro sintético es que en el mundo de la vida la acción comunicativa se mueve a sus anchas y deriva en acuerdos. Y esos acuerdos son operacionalizados en el derecho y la política, que son sistemas. Como se aprecia, el vínculo es simple. Pero la forma de llegar no lo es. Apréciase.



El proceso de entendimiento se define como un acuerdo que debe satisfacer las condiciones de un asentimiento racionalmente motivado. El entendimiento funciona como un mecanismo de coordinación de las acciones en la medida en que los participantes del proceso de interacción se ponen de acuerdo sobre las pretensiones de validez inscritas en sus actos de habla. Hay un vínculo entre la dimensión del significado y la dimensión de la validez, que se percibe además en que toda emisión tiene efectos 'perlocucionarios' que no siguen sólo de la comprensión del significado de la emisión, sino además en un contexto de acción que va más allá del acto de habla.

Para la acción comunicativa sólo son determinantes aquellos actos de habla a los que el hablante vincula pretensiones de validez susceptibles de crítica. Cuando estas pretensiones de validez pasan efectivamente a ser tematizadas como crítica, se está en presencia de una argumentación, donde se insertan razones conectadas de forma consistente con la pretensión de validez en juego.

La acción comunicativa sirve a la tradición y a la renovación del saber cultural bajo el aspecto funcional del entendimiento, pero bajo el aspecto de la coordinación sirve a la integración social y la creación de solidaridad. Bajo la socialización, en tanto, sirve a la formación de identidades personales.

«La racionalidad comunicativa (...) tiene un carácter procedimental. Esto implica que no se pretende una solución racional a todos nuestros problemas prácticos, sino un procedimiento racional para enfrentarlos» (Serrano, 1994: 218)

Como se ha señalado con anterioridad, la racionalización tiene en el mundo de la vida un escenario activo. El descentramiento del mundo, la generación de distintas esferas culturales de valor, todo ello no son más que síntomas. Pero tiene implicancias relevantes en términos de legitimidad:

«La racionalización del mundo de la vida lleva implícita una transformación de las formas de legitimación y ejercicio del poder político. En este proceso de transformación de las formas de legitimación podemos destacar dos tipos ideales, que representan los extremos entre los que se ha movido el devenir histórico. El primero corresponde a la legitimación del poder mediante las normas tradicionales inscritas en el mundo de la vida. El aura de lo sacro protege a estas normas del cuestionamiento crítico (...). El segundo tipo correspondería a la legitimación del poder mediante normas susceptibles, en principio, de un consenso comunicativo. No se trata de que estas normas tengan como base un consenso universal (...), sino que se presentan como condiciones de posibilidad de un debate continuo entre lo legítimo y lo ilegítimo» (Serrano, 1994: 201).

La noción de universalidad existe en la legitimidad. Pero se da de un modo más bien procedimental. Habermas argumenta que el principio de universalidad de la legitimidad es aquél que señala que toda norma válida debe satisfacer la condición de que sus consecuencias -previstas o no- puedan ser aceptadas libremente por cada afectado. La fundamentación de este principio la deposita en el proceso de comunicación inherente a la integración social. Se da entonces una ética discursiva 'formalista' donde ella «no asume la pretensión de establecer cómo debemos actuar; su pretensión es tan sólo establecer cómo debemos afrontar nuestros conflictos prácticos» (Serrano, 1994: 195). Los principios resultantes de este proceso alcanzan su vigencia como resultado de una larga historia de luchas sociales.

Además de la racionalización del mundo de la vida, la racionalización como proceso supone el desacoplamiento entre integración social y sistémica. Esta última no requiere directamente del consenso proporcionado por el mundo de la vida. Pero esto no es una regla de total universalidad. El poder político requiere de un proceso de legitimación. La política es un subsistema que opera bajo un régimen distinto al resto (el único subsistema que tiene los mismos requerimientos es el derecho). Pero cuando el mundo de la vida ha sido



colonizado con la razón instrumental, la justificación del poder no hace referencia al nivel normativo; sino a su capacidad técnica de controlar los conflictos sociales. La legitimación del poder, entonces, se reduce a la efectividad.

De modo sintético, si se quiere resumir los momentos de la racionalización según Habermas, éstos serían:

- 1- Sociedades sin diferenciación entre mundo de la vida y sistema.
- 2- Surgimiento de una sociedad política diferenciada que representa el comienzo de la racionalización del mundo de la vida o lingüistización de lo sacro. La autoridad de la tradición queda cada vez más abierta a la crítica discursiva mediante la liberación del potencial que la acción comunicativa lleva en su seno. Es este el punto de partida del desacoplamiento entre mundo de la vida y sistema, pues al aumentar el riesgo de disenso y del fracaso en la coordinación de acciones, se intenta estabilizar esos riesgos a partir de una coordinación de las acciones basada en mecanismos de integración sistémica.
- 3- Sociedades donde la integración sistémica coloniza el mundo de la vida. Más que ser una fase distinta a la anterior, es una caracterización del camino que ha seguido el doble proceso de racionalización de las sociedades modernas, donde los mecanismos sistémicos acaban desplazando las formas de integración social.

El vínculo entre legitimidad e integración social es en Habermas bastante evidente. Esto se percibe con claridad a partir del concepto de crisis. «Mientras que las crisis de racionalidad son 'crisis sistémicas' (problemas de autogobierno), las crisis de legitimidad son 'crisis de identidad', esto es, representan una amenaza para la integración social» (Serrano, 1994: 229). La legitimidad aparece entonces como una fundamentación de la integración y como una garantía de la misma. La política no se autojustifica por su mero funcionamiento, no puede autorregularse y autoequilibrarse. Hay una prioridad del mundo de la vida sobre el sistema político. Es parte de la exigencia del subsistema político permanecer abierto a una racionalidad distinta a la funcional, a una racionalidad comunicativa emanada desde el mundo de la vida. Es esa racionalidad la que permite mantener la 'racionalidad de conjunto' de la sociedad, la que conecta la dominación con los dominados y la que legitima la jerarquía. Es por esto que necesariamente los procedimientos formales deben, según Habermas, estar abiertos al acceso de la razón comunicativa.

Siguiendo la propuesta de B. Peters, Habermas acepta que los procesos de comunicación y decisión del sistema político articulado en términos de Estado de derecho se ordenan conforme a un eje centro-periferia, donde el centro está configurado en términos 'poliárquicos' (conjunto de instituciones democráticas) y donde la periferia está compuesta por los servicios públicos (periferia interna) y por los usuarios y proveedores (periferia externa). El modelo es bastante tosco, pero a Habermas no le interesa tanto el modelo en sí como la estructuración de éste a la manera de un 'sistema de esclusas', que le será de utilidad vital a la hora de constituir su teoría de la legitimidad. La periferia propiamente dicha, más que ser sitio de usuarios y proveedores, es sitio de ciudadanos y de opinión pública²⁴. Si las decisiones vinculantes pretenden tener autoridad han de encauzarse por el ámbito nuclear, pero si pretenden ostentar legitimidad su dependencia radica en los procesos de formación de la opinión y la voluntad en la periferia.

«En términos de teoría del discurso, las decisiones vinculantes, para ser legítimas, tienen que venir controladas o regidas por flujos de comunicación que partan de la periferia y pasen las esclusas de los procedimientos democrá-

²⁴ Habermas prefiere hablar, más rigurosamente, del 'espacio de opinión pública', descrito como una red para la comunicación de contenidos y tomas de postura donde los flujos de comunicación quedan filtrados y sintetizados, condensándose luego en opiniones públicas agavilladas en torno a temas específicos.



ricos y de los procedimientos propios del Estado de derecho en la entrada de éste que representan el complejo parlamentario o los tribunales (y, en su caso, también en la salida que representa la Administración encargada de implementar las decisiones)» (Habermas, 1998: 437).

La legitimidad habermasiana supone la generación de consensos en el mundo de la vida, donde imperará el mejor argumento. Hay entonces una presunción (y exigencia) de integración social, condición necesaria para un proceso comunicativo. En Habermas

“la integración social puede producirse a través de la capacidad de establecer vínculos que tiene el lenguaje intersubjetivamente compartido. Éste impone restricciones a los sujetos que quieren hacer uso de las energías de vínculo del lenguaje y los obliga a salir del egocentrismo de su orientación al éxito para exponerse a los criterios públicos de racionalidad propios del entendimiento intersubjetivo” (Habermas, 1998: 88).

De este modo, es en la misma integración social donde subyace la posibilidad de imperio de una racionalidad comunicativa y su consecuente aparición de consensos. Dichos consensos, por cierto, derivan del mundo de la vida y lo presuponen, pues asumen un acervo de saber incuestionado desde donde se construyen. La creación de esos consensos supone la mencionada y peculiar coacción sin coacciones que ejerce el mejor argumento. He aquí la fórmula por la cual los contenidos normativos, esto es, la moral, se configura en el mundo de la vida de un modo racional y luego penetra en la institucionalidad. La argumentación habermasiana sobre la moral acaba por cumplir los requerimientos que en su momento se exigió Kant.

«Se ha dicho que Kant funda la modernidad, en el sentido de que intenta construir una moral que sea secular pero no por eso pierda su carácter de universal e incondicionada. Podría agregarse: Kant impide que la modernidad se secularice *al extremo* de perder la cohesión moral que provee la conciencia cristiana» (Hopenhayn, 1995: 76).

Esto mismo puede señalarse de un Habermas que permite a la moral un espacio para su universalidad y un espacio para su operatoria. Ese terreno de la operatoria está dado por la posibilidad de conectar el mundo de la vida y el sistema político.

El vínculo, en Habermas, entre mundo de la vida y el sistema político, se da a partir del espacio público-político. Estos espacios requieren, para ser autónomos y capaces de generar resonancia, estar anclados socialmente en la sociedad civil y deben estar insertos en patrones liberales de cultura y socialización política. Así, puede entender el espacio público-político

«como una estructura de comunicación que a través de la base que para ella representa la sociedad civil queda enraizada en el mundo de la vida. El espacio público-político lo hemos descrito como caja de resonancia para problemas que han de ser elaborados por el sistema político porque no pueden ser resueltos en otra parte. En esta medida el espacio público-político es un sistema de avisos con sensores no especializados, pero que despliegan su capacidad perceptiva a lo largo y ancho de toda la sociedad (...). A cada función de señal del espacio público-político ha de sumarse también una capacidad de problematización eficaz. Y esta limitada capacidad de elaboración propia de los problemas ha de estirparse y utilizarse para un control del ulterior tratamiento del problema dentro del sistema político» (Habermas, 1998: 439, 440).

De este modo, los fundamentos sustantivos del orden social tienen también espacios de tematización y luego de operativización que permiten contemplar un marco teórico con extraordinario peso para la racionalidad. Como se aprecia, la argumentación de Habermas es bastante explícita en cuanto a la necesidad de mantener



una racionalidad de conjunto de la sociedad, lo que se establece como requisito de la capacidad de fundamentación y, consecuentemente, de la legitimidad.

Como señala Serrano, Habermas -al abordar la cuestión de la legitimidad- pretende al mismo tiempo prescindir del encantamiento del mundo, como también tomar el reto de dar una definición normativa de la legitimidad. Para él la legitimidad significa que la 'pretensión' que acompaña a un orden político de ser reconocido como correcto y justo, no está desprovista de argumentaciones racionales. Legitimidad es merecer el reconocimiento. «La pretensión de legitimidad hace referencia a la garantía -en el plano de la integración social- de una identidad social determinada por vías normativas» (Serrano, 1994: 139, recitado desde Habermas).

Notorio resulta el que en Habermas no se haga necesario un análisis tan minucioso como en Weber para encontrar el rasgo de integración social y de racionalidad de escala societal como condición de la legitimidad. Habermas, por su visión más sustantiva de la legitimidad, no sólo reconoce la existencia de una comunidad de dominados, por llamarle de algún modo, sino que además ve una comunidad de valores emanados de un saludable proceso de argumentaciones en el mundo de la vida, que deviene en acuerdos y en la constitución de un orden social racional e integrado.

Pero la teoría de Habermas sobre la política está tan vinculada con la problemática de la legitimidad, que aquello le vale de críticas a ratos bastante precisas. En el par dominación/acuerdo vislumbrado como una tensión por Sternberger en la teoría política, Habermas se queda en exceso con el polo del acuerdo. Como la teoría habermasiana supone un 'diagnóstico de la modernidad', por usar las palabras de Serrano, dicha diagnosis se torna insatisfactoria debido a que Habermas tiene que mantener la dualidad sistema y mundo de la vida, que supone apreciar con potencia sólo un fenómeno perverso que es la 'colonización del mundo de la vida', «que traduce en términos de intersubjetividad la vieja noción de alienación» (Serrano, 1994: 10). Con sólo la colonización como problemática de la Modernidad, Habermas no da cuenta críticamente de los conceptos de poder y dominación weberianos. Esta crítica parece fructífera en algunos sentidos. Jiménez Redondo, el clásico traductor de Habermas, ha señalado que le irrita ver cómo el alemán se deshace de las tensiones que supone a su teoría la visión más confrontacional (del *polemos* más que de la *polis*) de la política. Habermas excluye casi sistemáticamente del concepto de lo político todo elemento de dialéctica amigo-enemigo. Más aún, acusará Jiménez Redondo que Habermas descalifica moralmente al adversario teórico que le plantee la cuestión del conflicto.

«Cada vez que en «Facticidad y validez» da con algún aspecto del concepto de lo político de Carl Schmitt, lo elude por vía de dar a Carl Schmitt un malhumorado puntapié y enviarlo a una insulsa nota a pie de página (...) Y, sin embargo, todo el razonamiento sociológico de Habermas tiene una base carlschmittiana» (Jiménez, El Mercurio, 1 de octubre de 2000).

Y esto último es clave. Efectivamente la teoría de Habermas exige de tanta legitimidad para la política, que sólo se puede justificar ese requerimiento si hay una fuerte distribución en la repartición del poder. Habermas tematiza insuficientemente la dominación y se queda con el acuerdo, pero la tensión se mantiene viva en su teoría.



VII- Conclusiones

VII.1) Observaciones

Extraer conclusiones -como mera idea- parece violentar cualquier conceptualización decente. Implica que todo lo dicho puede ser omitido como articulación para llegar a un 'resultado'. Es algo como decir: «si x es 4, entonces x más x es 8». No es hora de una sociología de las conclusiones, pero no es menor que las conclusiones tiendan a imponerse. Esta visión tan operativa merece la alternativa de pensar en las conclusiones como un intento de ordenar lo señalado de manera tal que todo lo subyacente se actualice y todo lo nebuloso se aclare (o al menos se omita con elegancia).

Cuando se problematizó en el inicio de este estudio se pretendía elaborar de un modo metodológicamente válido la pregunta relativa a qué se entiende por política en la Modernidad. Notablemente, se ha hecho caso omiso de qué se entiende por Modernidad. Se omitió todo al respecto, desde la teoría de las imágenes de mundo modernas, pasando por el salto clásico entre comunidad y sociedad (aunque hay una nota al pie por ahí), hasta las teorías sobre las sociedades industriales. Dicha omisión supone tres actitudes posibles al lector atento: una irreversible molestia resultante del olvido del autor de algo tan básico, olvido que por demás vulnera algunos principios metodológicos. O puede generar en el lector la sensación de que se está frente a un vil estafador, que arbitrariamente omite definiciones centrales que le facilitan la tarea y que pretende que un desprevenido lector confunda lo investigado con las premisas y en medio del enredo desista del uso de sus facultades: Pero queda otra alternativa. El mero estupor ante un autor que algo oculta, la sospecha de que más temprano que tarde se develará el enigma. Son las tres actitudes posibles. Sin embargo, las tres son actitudes inapropiadas y, más aún, excesivas. El problema, si es que lo hay, es anterior. Las tres actitudes mencionadas serían correctas si la tesis pretendiera ser teoría de la 'realidad'. Sin embargo, esta tesis pretende ser teoría sobre la teorías de la 'realidad'. Y considera como representantes de las teorías modernas a quienes han sido nominados con el sustancioso apodo de autores 'modernos', 'pro-modernistas' o 'teóricos de la modernidad'. De este modo, se intenta saber qué puede hacer a un autor de teoría política un tipo 'moderno'. Y qué puede ligar a los distintos autores que en la nómina de modernos han sido señalados. Ha de haber algo, un rasgo, un guiño, un tic en común. O quizás todo un bloque de coincidencias.

La Modernidad es un paradigma de cultura. De eso no hay duda aunque hasta Hegel lo haya dudado. Pero saber qué se entiende por 'lo político' en la Modernidad supone un paso más acotado. El proyecto moderno se articuló en distintas dimensiones. Lo interesante es saber qué tiene de particular la articulación, si es que la hay además, de lo que es (y debe ser) la conducción de las sociedades. Y aquí ya topamos, en esta reproblematicación, un punto no menor. Una revisión de toda teoría política moderna tiende a dirigir hacia la idea de conducción, influencia o determinación del 'destino' de una sociedad u otras agrupaciones humanas más acotadas. Pero esto nos remite la necesidad de dar un paso más. Una cosa es lo que se entiende por 'susceptible de politicidad' y otra cosa es lo que el proyecto pretende elaborar o lo que supone como requisito básico de su proyecto. La Modernidad 'sabe', se convence, que lo político está relacionado con la conducción,



intencionada o no²⁵, constructiva o destructiva, de la sociedad. Y aquí surge un punto central. La Modernidad pretende racionalizar la actividad política de manera tal que 'lo político' no se exprese en todas sus formas, sino en aquéllas que se definen como intencionadas, controladas y positivas.

La forma de abordar el problema supone la búsqueda de ejes. Según ha sido visto en este estudio, la pretensión no ha sido llegar a enumerar características más o menos distintivas del proyecto político moderno. No ha interesado expresar el rol del Estado o el mero hecho de su existencia. No ha sido objeto de este estudio el tipo de organizaciones políticas que propone o supone la Modernidad. Eran esas entradas posibles, viables eventualmente. Pero aquí el tema es otro. Ha interesado preguntarse por cuáles son los problemas que lo político en la Modernidad tiene en vista. Por eso Kuhn como forma de abordar el problema del paradigma político de la Modernidad. Según el epistemólogo un paradigma obtiene dicho estatus en la medida en que tiene más éxito que sus competidores para resolver unos cuantos problemas que el grupo de profesionales ha llegado a reconocer como los problemas más agudos. *En rigor, los paradigmas no triunfan cuando proponen soluciones, sino cuando logran establecer como problema o pregunta aquello para lo cual tienen una solución satisfactoria*

¿Cuáles son los problemas para la concepción política de la Modernidad? He aquí la pregunta en bruto. Y he aquí las reglas del juego. Se puede decir que la Modernidad supone el concepto de Estado y resulta que aquí no estará. Se puede hablar de organizaciones intermedias entre Estado y Sociedad Civil, pero no estarán. Se puede hablar de organizaciones en la misma sociedad civil. Y no son temas menores. Pero no son 'problemas'. Y tampoco se ha tratado de dar cuenta de los temas de la Modernidad, inagotables en extensión y variables en sofisticación. Aquí se ha pretendido una labor de depuración conceptual que conduzca a un paradigma, a un par de problemas básicos cuya articulación agota, en abstracto, el proyecto moderno. Y en estas conclusiones se pretende deducir y sintetizar lo que, ante lo visto, serían los grandes problemas de la Modernidad, su paradigma.

Parte importante de la argumentación aquí señalada se ha soportado en una entrada interpretativa a Weber bastante discutible y, al mismo tiempo, novedosa. Se ha dado por sentado que Weber articuló todo su trabajo de tipologías en cuestiones políticas reproduciendo los tipos puros de acción social y generando correlatos. Y luego de dar por sentado esto, se ha trabajado con esa base. Es una apuesta improbable, pero ha sido un experimento interesante. La validez del mismo tiene puntos a favor (los correlatos de acción racional con éticas parecen ir bien encaminados y Giddens ya los ha señalado). Los correlatos con los fundamentos de la dominación topan con problemas derivados de que la visión instrumental tiene escasas posibilidades de ser fundamento y por demás esa visión coincide con fórmulas de dominación no legítima donde predominan los intereses. Ciertamente estos problemas no han sido afrontados de inmediato, un poco por no desvirtuar la secuencia lógica y, por demás, para dar espacio a los críticos y sus observaciones. De cualquier modo, en muchos aspectos los experimentos de los correlatos entre tipos de acción y tipologías de la teoría política weberiana tuvieron resultados interesantes que merecen ser evaluados con detenimiento. Pero prescindamos, por este estudio, de estos debates aún potenciales.

²⁵ Si bien es casi parte de la definición el intento moderno por una conducción intencionada, la teoría moderna involucra detectar la relevancia que adquieren las consecuencias no intencionadas. Así, se asume que por cada acto de conducción intencionado, habrán -al menos teóricamente- actos no intencionados operando en paralelo.



Lo cierto es que en este escenario de requerimientos teóricos, el desarrollo del estudio arroja ejes, tensiones y paradojas que pueden ser articulados como el paradigma político de la Modernidad. Los ejes son: el poder articulado como decisión, una concepción amplia de racionalidad y la integración social. La síntesis entre estos ejes articula el proyecto. Las tensiones son: dominación/acuerdo, dominación/libertad, racionalidad amplia/racionalidad instrumental, integración social/integración sistémica, razón/decisión. Finalmente, en términos de paradoja, subyace a toda la problemática política de la Modernidad el fenómeno de que una racionalización progresiva, particularmente la de carácter instrumental que es la que ha predominado, conduce a una creciente irracionalidad en términos macro. El gran núcleo de esta paradoja es que los medios se transforman en fines en sí mismos. Otras paradojas están más bien relacionadas con el hecho de que los fundamentos últimos de aspectos centrales del paradigma político de la Modernidad se hallan en bases premodernas. Así pasa con conceptos como nación y legitimidad, que complejizan la manera de mantener la premisa de la integración en entornos donde crecientemente la fundamentación ha de ser racionalizada. Para argumentar estas conclusiones, se rearticulará lo sistematizado en la investigación, pero esta vez intentando dar una continuidad conceptual y no autoral.

En el siguiente punto se intentará generar un marco que permita situar las grandes conclusiones de esta investigación en un escenario que le otorgue a aquéllas sentido.

VII.2) La Política en la Modernidad

«La palabra 'polis' se ha mantenido viva hasta nuestros días por doquier en Occidente, ya que de ella deriva la para nosotros tan conocida familia de palabras como la 'política', lo 'político' y el 'político'. 'Política' es -si se toma en serio el sentido griego de la palabra- todo aquello que pertenece a la ciudad, al autogobierno civil de la ciudad autónoma» (Sternberger, 1992: 45).

La distinción de la Grecia clásica entre 'oikos' y 'polis' tenía el sentido de «rechazar las exigencias de participación política en el ámbito de la economía. Sólo la polis podía ser destinataria de las exigencias de democratización» (Von Beyme, 1994: 86, 87). Esta distinción y sus implicancias parece permanecer 'en el fondo' de la argumentación moderna. Al menos es lo que ocurre en lo que se podría llamar la 'modernización clásica', parafraseando la figura de Von Beyme para designar las líneas teóricas más puras de la Modernidad. Es cierto que en la teoría de sistemas posterior a Parsons la política pierde un estatus especial. Pero esa teoría no se puede llamar 'moderna' en sentido estricto. Hay ahí una racionalidad restringida a lo instrumental, funcionalizada, que opera en entornos 'postmodernos', altamente caóticos y complejos. La sociedad no se diseña, simplemente es el resultado incierto de movimientos de una racionalidad instrumental en sistemas parciales. La sociedad, en la visión sistémica radical, no tiene centro ni timón.

Lo cierto es que en uno de los grandes reivindicadores del proyecto moderno, como es Habermas, se reiterará el argumento de la distinción oikos y polis, por supuesto con intensidades distintas y entornos diferentes al par original. De hecho, mientras en el mundo clásico se defendía la economía de la intromisión de la política, hoy es más bien la política la que se defiende de la invasión en ella de criterios economicistas. En rigor, el sistema económico ha garantizado su autonomía. Pero la ha perdido la política. Por eso Habermas ha de reproducir la distinción 'oikos' y 'polis' cuando señala:



«el poder como mecanismo regulador de decisiones colectivas vinculantes opera con una lógica distinta a la que emplea el mercado. Por ejemplo, sólo el poder es susceptible de ser democratizado, no el dinero. Por lo tanto, las posibilidades de autocontrol democrático desaparecen 'per se' cuando el mecanismo regulador de un determinado ámbito social se traslada de un medio de control a otro» (Habermas, 2000: 105)

Según Von Beyme, la distinción señalada es típica de las escuelas 'crítico-dialécticas', donde «sólo la polis podía ser destinataria de las exigencias de democratización» (Von Beyme, 1994: 87). Más interesante resulta el que, hasta cierto punto, en Weber se reproduzca el fenómeno. La distinción entre dominación legítima (política o de 'autoridad') y dominación no legítima (por mercado o 'constelación de intereses') se encamina hacia el mismo recorrido, en el cual se reconoce la influencia del poder más allá de la política, pero no así del poder legítimo. La separación entre política y economía se hace muy patente en la Modernidad a partir de los marcos teóricos de cada una de esas esferas. No es menor esto, pues no es posible olvidar que -por más ambigüedades que presentara- al ser la Modernidad un proyecto racional, la teorización sobre dicho proyecto tiene tono de sentencia. Y «la teoría política carecía de la tranquilidad de la economía clásica, que apelaba a las leyes de la 'mano invisible' y que no tenía que seguir buscando el actor unitario» (Von Beyme, 1994: 89). La teoría política entonces tuvo que desarrollar toda una teoría del Estado. Pero no es hora aún de saltar a este punto. De momento mantengamos la distinción política/economía. Y mantengamos una observación que ameritaría variados reparos, pero que tiene cierta validez: Weber tiende a homologar la esfera política en sí con aquellas dominaciones que están legitimadas. No se trata de una observación de Weber, pero sí es posible apreciar esto en sus tipologías, donde no hay dominación no legítima que a su vez no sea política. Es cierto que en muchos de los análisis casuísticos weberianos da la sensación de que se pueden apreciar acciones netamente políticas que a la vez no son legítimas, pero de cualquier modo es posible sostener el argumento (insisto, sostener).

Para Weber, dentro del poder legítimo hay una categoría particularmente moderna: el tipo puro legal-racional. Sin ser, en lo más mínimo, excluyente de los otros tipos de dominación, la forma legal-racional es parte indudable del paradigma político de la Modernidad. Habermas, cuando lanza las exigencias poliárquicas (de Dahl) hacia el sistema político en cuanto a base procedimental, no hace más que situar el espacio que en su opinión el proyecto moderno ha de entregarle al universo de la reglamentación formal.

Habermas tiene muy claro que tanto la política como el derecho son sistemas *especiales*, que carecen de clausura, que están abiertos al mundo de la vida. Sin duda en este punto la preponderancia adquirida por las dinámicas iuspositivistas generan una orientación a la clausura, de momento en que la legitimidad del derecho se hace recursiva (es derecho lo que es dictado por la autoridad capaz de legitimarlo como derecho). Quizás sea ésta la versión en el derecho de lo que es la 'jaula' burocrática weberiana, donde la racionalización conduce a una dinámica también recursiva (es administración aquello que es capaz de multiplicar las dinámicas administrativas). El hecho de que Weber haya situado en conjunto la dominación moderna de carácter racional con el derecho, supone la concordancia de la 'naturaleza' del derecho y la política. Para Bendix, leyendo a Weber, «la dominación legal se basa en la tensión entre racionalidad formal y la racionalización material del derecho y de la administración» (Bendix, 1971: 55). De esta tensión resultaría un equilibrio que debe evitar toda polarización hacia alguna de las racionalidades señaladas. La dominación propiamente moderna está jugando con el desarrollo de la calculabilidad y de las normas impersonales, a la vez que debe



insertar en ese universo los objetivos específicamente materiales que se aparecen como necesarios para una administración estable. Bendix extrae de todo esto una conclusión que no deja de resultarnos de utilidad:

«Creo que esta manera (la weberiana) de concebir una estructura social tiene una significación excepcional. En efecto, ella nos permite establecer un vínculo entre el desarrollo de los fenómenos sociales y la persistencia de cierta estructura de conjunto» (Bendix, 1971: 55, paréntesis míos).

Bendix aprecia que en Weber, todas las tipologías de dominación aparecerían con esta estructura de conjunto. Pero el modelo legal-racional tiene una ventaja sustantiva. «En el mundo moderno puede aplazarse la hora de la rendición de cuentas, pues ya no se trata de equilibrar la pretensión de la dominación con una justificación ulterior» (Bendix, 1971: 56). La ley reproduce en la dominación moderna el aplazamiento del momento decisivo de la legitimidad. En estos términos, la capacidad de 'estructuración' (estabilización de relaciones) de la 'estructura de conjunto' que Bendix ve en la dominación legal-racional es mayor que en las otras tipologías. Esto conecta con la cuestión de la racionalidad, pues es el gran factor al que se puede atribuir la mayor capacidad de estructuración que Weber ve en la dominación legal-racional. Por demás, la idea de Bendix de una 'estructura de conjunto' conecta fantásticamente (al menos semánticamente) con la 'racionalidad de conjunto' que Habermas ha utilizado (concepto heredado por él desde Willke), donde aquel concepto se define básicamente *por oposición* a la racionalidad interna de los subsistemas que tiende a prescindir del todo social como marco de referencia. Una estructura de conjunto construida bajo intencionalidad supone una racionalidad que conecta con esa capacidad de apreciar el todo social. La proximidad conceptual de los marcos semánticos propuestos por Willke y Breuer, desde caminos muy distintos, permite abstraer desde ellos algún elemento de mayor alcance. Es cierto que la semántica no supone necesariamente vínculos en lo referido por mera aproximación del significante. Pero la semántica no deja de ser un dato, cuyo peso final debe ser investigado.

Se ha propuesto en esta tesis que para entender el surgimiento de referencias 'al conjunto' es necesario explorar la cuestión del orden social. Esta propuesta tiene entre sus fundamentos la cuestión de la racionalidad. No hay que olvidar que la Modernidad es la época de asimilación de la ruptura del orden. La armonía social y natural queda cuestionada, al menos en su superficie, generándose la idea de una tendencia al desorden. Las tematizaciones de las crisis, del cambio institucional y los problemas para la constitución de un orden dan cuenta de que las implicancias de la 'caída' bíblica (y sus otras fórmulas en las distintas religiones) llega a posicionarse como mirada fundante de un mundo que sólo tomará la armonía a partir del uso de la razón. La idea de que es el proyecto de construcción de un orden social un rasgo distintivo de la Modernidad parece ser susceptible de argumentación. Aunque ciertamente requiere de mayor sistematicidad.

La teoría sociológica señala que desde la acción social derivan procesos de constitución del orden social. Pero el orden social como proyecto significa dar un paso más. Es la racionalización de la construcción de la sociedad, si se quiere decir en términos brutos. Una construcción, por demás, en permanente riesgo de desequilibrio y con un proyecto altamente tendiente a generar estructuras que fijen las relaciones sociales. En este escenario es donde hemos hallado gran parte de los problemas de la Modernidad. Por un lado, en el intento weberiano por mantener un equilibrio entre la racionalidad de fines y la racionalidad de valores a partir de nuestro correlato con la ética de responsabilidad, y la de convicción. Por otro lado, se aprecia nuevamente en la arquitectura habermasiana donde se articulan en la sociedad las formas y mecanismos según los cuales se



armonicen la racionalidad instrumental y la comunicativa. Y se aprecia nuevamente en Weber cuando, si seguimos a Bendix, percibimos la *afinación* de la racionalidad formal y la material para lograr estructurar la dominación legal-racional. El orden social como estructura sólida se desvanece y supone construcción. La dominación de la sociedad supone la construcción de la misma, siendo el derecho la metáfora y el fenómeno más gravitante.

El orden social como construcción supone racionalidad, según se ha dicho. Y supone además contemplar la sociedad en su totalidad como parte del proceso constructivo y como resultado a la vez. Pero hemos visto que ese orden social está provisto de tensiones. Y resulta que estas tensiones que deben ser resueltas por el proyecto político de la Modernidad aún parecen estar lejos, según esta síntesis, de ser capaces de articular la anteriormente señalada racionalidad de conjunto. Más aún, persiste la pregunta de por qué ha de ser necesaria esa articulación. Pues bien. Partamos por lo segundo como lo señalan las reglas de la porfía. La racionalidad de conjunto es una exigencia para el paradigma político de la Modernidad porque:

- la legitimidad es un eje fundamental de la visión moderna de la política, pero es una legitimidad secularizada. La legitimidad es un fundamento que justifica el aparato o el sistema político (restringiendo por supuesto todo a legitimidad moderna). Y ese fundamento ha de ser racional, según el proyecto de la Modernidad. La legitimidad ha de estar diseminada en el conjunto de la 'sociedad' que está siendo gobernada. Por tanto, al menos un exiguo eje del proyecto de la Modernidad debe estar abocado a encontrar criterios de fundamentación válidos *en general*. En Habermas esta pretensión es 'dura', esto es, los criterios son valores que emanan con gran claridad del debate en el mundo de la vida; esto es, sus valores son universales y construidos racionalmente. En Weber basta que el conjunto de la sociedad asuma la legitimidad de la ley, lo que puede derivar o no de una convicción valórica (forma ideal, pero no excluyente). Lo cierto es que el conjunto de la sociedad requiere tener criterios mínimamente racionales para fundamentar su orden social y, sobre todo, la dominación (Weber) o el sistema político (Habermas).
- Los 'diseños políticos' de Weber y Habermas contemplan la necesidad de una política que ostente de por sí (Weber) o absorba (Habermas) una racionalidad amplia, que conjugue diversas formas de racionalidad para llevar adelante el proyecto. Weber, mirando desde arriba, afirma que el político debe situarse por encima de la sociedad y con una visión que conjugue una ética de convicción con una de responsabilidad, se dé a la labor de decidir. En Habermas, mirando desde abajo, el sistema político está abierto a la racionalidad comunicativa, la que constituye la forma más amplia de racionalidad. Aquí hemos supuesto que el hecho de necesitar ampliar la racionalidad supone que la 'constitución de la sociedad' es un problema que exige permanentemente ampliar los horizontes interpretativos, no acotarse, asumiendo de este modo la compleja problemática de la integración social.
- Más con relación al conjunto que con relación a la racionalidad, la referida cuestión de la integración social es otro factor a considerar. La Modernidad ha supuesto la necesidad de la integración de la sociedad, en la cual instala un organismo central de administración. Esa integración ha sido construida bajo formulaciones más racionales o menos racionales, siendo la idea de nación un ejemplo clásico, donde hay tanta irracionalidad como racionalización. Lo que está detrás de esto es la necesidad del proyecto de la Modernidad de apreciar un conjunto de algún modo asible y homogéneo sobre el cual elaborar la administración. De hecho, «los límites de las sociedades se definían muchas veces de forma poco clara. Tácitamente se equiparaban con las fronteras del estado nacional» (Von Beyme, 1994: 88). Y esta asociación



entre Estado y nación no es meramente una asimilación teórica o un accidente empírico. Para Von Beyme, siguiendo a Giddens (y de acuerdo en gran parte con Habermas) al menos algunos de los logros integradores de la 'sociedad' son más bien exitosos desempeños del sistema estatal.

Detengamos un tanto el ritmo. Hasta aquí se va apreciando cómo la Modernidad va articulando su paradigma político. En este argumento hay algo de reificación, habrá que reconocerlo. Parece que la Modernidad estuviera moldeando la política. Pues bien, no es la idea. Pero sí es muy claro que «el desarrollo de la modernidad se caracterizó por la diferenciación de los subámbitos de la sociedad» (Von Beyme, 1994: 88) y además «la búsqueda de un equilibrio de los subámbitos de la sociedad fue una de las ideas más fructíferas de la modernidad» (Von Beyme, 1994: 91). Ese equilibrio se buscó, como se ha señalado, en un centro de control, que no sólo es el Estado como aparato, sino la política en un sentido relativamente amplio (no mucho, que eso es postmoderno). Pero lo temáticamente nuclear es el control, que fue una forma de conjugar el decisionismo radical tanto neoconservador (estado de excepción) como de izquierda (revolución) con la racionalidad propia del proyecto de la Modernidad. Queda el decisionismo suave de la medida contemplada racionalmente en busca del control instrumental de los medios para llegar a fines dados, ya sea desde el líder que ve la sociedad en su conjunto y decide sobre ella desde su escalafón privilegiado (que supone una representación inconsulta con las bases), o ya sean los fines emanados por la tematización horizontal y democrática del mundo de la vida. En otras palabras, ya sea desde Weber, ya sea desde Habermas.

El paradigma político de la Modernidad parece representar muy bien la mirada de Koselleck sobre esta época y su proyecto. La idea de un proyecto racional supone un futuro desligado de su pasado. La historia dejó de ser la guía para la configuración del futuro. Este proceso de autonomía frente al pasado, tan clásico de la Modernidad, tiene peculiaridades que Koselleck destaca con gran tino:

«Quien liberó el comienzo de la modernidad de su propio pasado y también abrió con un nuevo futuro nuestra modernidad fue, sobre todo, la filosofía de la historia. Desde las sombras de la política absolutista se formó, primero ocultamente y luego de forma abierta, una conciencia del tiempo y del futuro que surgió de una arriesgada combinación entre política y profecía. Se trata de una mezcla, propia del siglo XVIII, entre pronóstico racional del futuro y esperanza cierta de la salvación» (Koselleck, 1993: 36).

Esta es la mezcla que configura la idea de progreso. Como supuesto de esta fórmula se ubica el concepto de 'cambio'. La noción de progreso supone olvidarse de las fórmulas tradicionalistas donde la inmovilidad es la virtud de la sociedad. Como lo ha señalado Wallerstein, la Revolución Francesa marca el momento donde se asimila el cambio social como un posible bien, como una eventual virtud. Según él, las dos grandes ideologías de la Modernidad, liberalismo y socialismo, tienen en su núcleo teórico la idea de cambio: el liberalismo promueve el cambio paulatino e institucional y el socialismo promueve el cambio revolucionario (palabra que se transforma junto con la Modernidad desde una perspectiva estática a una dinámica). El conservadurismo circunscribe su visión del cambio a una mirada inquieta y lastimosa, según la cual el cambio no es más que un mal en la sociedad, al desvirtuarla profundamente, motivo por el cual el conservadurismo es 'antimoderno'.

La visión más 'salvífica' (sacralizada) de la Modernidad en conjunción con su idea de progreso, tenía un futuro precario en una época donde la convicción (racional) y la fe se alejan mutuamente. Por eso es que muchos, el principal es Weber, prefieren ver en el sentido del tiempo una racionalización y no un progreso. O sea, la



Modernidad se seculariza a sí misma. Así es como, en el terreno político -según Von Beyme- los logros centrales que reconocen a la Modernidad los científicos del Estado y la política son: «la racionalización jurídica, el constitucionalismo, la democratización o la burocratización» (Von Beyme, 1994: 32). Para lo que aquí importa, dejemos todos estos aspectos. Borremos de la cita la 'o' y pongamos una 'y'. Vemos las tensiones de inmediato, no excluyentes, pero existentes. La racionalización jurídica suele jugar con el constitucionalismo, aunque se supongan mutuamente. Éste tiene rasgos decisionistas (Kelsen lo ha señalado) y supone un trabajo abstracto de principios jurídicos, en cambio aquella va en busca del otro aspecto señalado por Kelsen: llenar el mundo de los hechos de un mundo de normas, evitar los vacíos. El constitucionalismo tiene algo de racionalidad material weberiana, la racionalización del derecho es formal. Democratización y burocratización tienen su lío por su lado, señalado por Weber y radicalizado por Michels con su ley de hierro de la oligarquía (ley de hierro, jaula de hierro, parece que hierro y realistas son una mezcla complicada). Curiosamente, estas tensiones presentan aún más líos. Después de todo, la racionalización jurídica es una exigencia casi irrenunciable de un constitucionalismo, es su forma operativa rutinaria. La burocracia a su vez es la forma de dominación cotidiana y por tanto supone que, aun siendo la democracia su fundamento, es ella por sí misma la que hace operativa la dominación (como Weber ha señalado, para la vida diaria dominación es ante todo administración). Las tensiones se reproducen entre los fundamentos y la operativización rutinaria. Las jaulas weberianas explotan por todos lados. La racionalización de los subámbitos parece conducir a la irracionalidad de conjunto. Y he aquí un problema, tematizado tanto por Weber como por Habermas (este último a partir de su 'colonización' del mundo de la vida). Y, al ser un problema, es parte del paradigma. ¿Cuál es el problema en sí? Salvar la racionalidad del conjunto. Inmenso rodeo para aterrizar en Willke.

Pues bien. Vamos de nuevo. Constitución como eje es fuertemente 'poder fundante', capacidad de constitución de la sociedad política. Su forma operativa, instrumental, es un derecho racionalizado, que genere capacidad de controlar la vida diaria. Conjunción nuevamente de razón y decisión. Democracia, en tanto, supone la reducción al mínimo del poder de mando. Esta reducción al mínimo tiene sus versiones: en Weber, quien da esta definición por lo demás, este mínimo no es tan mínimo como en Habermas. Weber hace énfasis en la imposibilidad de reducir mucho el mando en las democracias de masas, precisamente por la formación de una burocracia necesaria para la complejidad de una gran cantidad de dominados. Nuevamente la racionalización aparece con fuerza, ya sea controlando el poder, ya sea administrando la dominación (cosas que pueden ser opuestas o no).

A medida que nos concentramos en la parte alta de la política, esto es, la política como dominación, empezamos a avanzar hacia las visiones elitistas de la política y Weber empieza a pesar más que Habermas. No importa. Excluir a uno de los dos en un aspecto no borra el paradigma que vamos viendo. Eso espero. Pero la teoría de las elites, en su versión de Mosca por ejemplo quien creó eso de la 'clase política', no siempre ha olvidado que dicha clase requiere, pase lo que pase, una 'fórmula política', un fundamento al fin y al cabo, alguna historia que contarle a los incautos en busca de su consentimiento.

La cuestión del consentimiento civil, del consenso del pueblo, es una postura que ha recorrido la historia de las ideas políticas desde la Grecia clásica. Bueno, al menos desde ahí acreditadamente. Por cierto, esta visión predomina más en los intérpretes de, por ejemplo, Aristóteles, que en el mismo Aristóteles. Marsilio de Padua fue quizás el primer gran defensor de esta tesis. Considera que los reyes elegidos tienen mayor adhesión



ciudadana y que el poder de la Iglesia debe acabarse pues no tiene derecho de dominación. Los sacerdotes no son más -ni menos- que ciudadanos. Para la Edad Media las ideas de Marsilio no cayeron con gran agrado. Pero la tradición del vínculo entre dominación y acuerdo parece tener en Marsilio un eje histórico a considerar. Esa tradición derivará siglos después en nuevas fórmulas, donde probablemente la idea de un 'contrato social' sea la más profunda, pues deja al acuerdo no sólo para la elección de la dominación, sino para la constitución misma de la sociedad.

Las teorías contractualistas utilizan una metodología argumentativa quizás innecesaria: la distinción entre la situación previa al acuerdo y la posterior. Esa reconstrucción histórica aparece como un campo de debate desde el cual surgen muchas formas de fundamentación o de cuestionamiento del orden social. Pero se reconoce, y he aquí el meollo, la génesis de alguna clase de acuerdo vinculante (bajo más o menos presión) que da sustento a una organización de la sociedad y que acaba por constituir una especie de núcleo de la 'política'.

El par dominación/acuerdo recorre la cuestión política desde sus orígenes, pero en la Modernidad tiene la particularidad de ostentar una imbricación con los problemas de la racionalidad. Un gran ejemplo de esta dualidad compatibilizada es Rousseau, para quien el núcleo de la política se halla en el interés general, pero a la vez señala que el legislador es quien conoce ese interés general, pues la sociedad misma es en general incapaz de señalar cuál es su interés. Hay un acuerdo subyacente, tematizado por un legislador (racional). La fórmula es burda, pero opera en la dualidad señalada. Weber y Habermas deambulan en el mismo problema. La sofisticación de este último es inagotable y todo por intentar dar un marco a la tensión señalada. Weber es más simple: dominación por un lado, el pacto por el otro. Problema casi resuelto. Por otro lado, la cuestión de la legalidad emana como problemática también. Ella es síntesis de varios problemas, pues detrás de ella se sitúa tanto la cuestión de la capacidad (monopólica) de generar derecho público por parte de un aparato, como la cuestión de la legitimidad de quien instala la norma y de las normas mismas. De aquí derivan las cuestiones relativas a la fundamentación del derecho instalado, ya sea en razón al procedimiento institucional, a la autoridad que emanó la norma o a la legitimidad interna de la norma misma. El derecho se torna un punto de fisura o conjunción de lo político en la Modernidad. La tensión entre lo empíricamente dado (facticidad) y lo normativamente válido (validez) hace del derecho otro espacio donde se juegan cuestiones centrales del paradigma moderno de la política.

Como se aprecia, la Modernidad ha heredado este núcleo, intentando compatibilizar la dualidad dominación/acuerdo. La cuestión del contrato está tanto en Weber como en Habermas. El primero lo aprecia en la constitución del Estado, donde es fundamental una especie de 'pacto' de interesados. Habermas sustantiviza ese contrato. Asume que todo acuerdo llegará a generar dos valores en el terreno político: democracia y derechos humanos. Pero el acuerdo habermasiano es permanentemente debatido, tematizado, cuestionado en una esfera donde impera una racionalidad amplia, lo que es relevante de consignar pues podría parecer una teoría donde se petrifican algunos valores como indiscutidos. !

La cuestión del acuerdo parece estar detrás de la temática de la legitimidad, cuestión cuyo origen fue religioso y de fundamentación a las monarquías, y que luego se 'secularizó' en formas de fundamentación de otros tipos de gobierno. El origen religioso no es menor. Ni es menor que la secularización no haya sido un proceso complicado, pues el adjetivo *legitimus*, en su origen, «significaba que un mandato o legislación eran adecuados



a un orden establecido» (Serrano, 1994: 12). Es decir, conceptualmente el adjetivo tenía el potencial de secularización, aunque el orden al que se refería originalmente fuese divino. Pero mantengamos todavía un instante el componente religioso. Si seguimos a un padre de la sociología moderna como es Durkheim, toda fuerza religiosa es exterior a las cosas en las que reside. La fuerza religiosa no es más que el sentimiento que la colectividad inspira en sus miembros. La legitimidad secularizada puede no estar muy lejos y, de hecho, al aceptar Habermas el que una legitimidad siga siendo más bien religiosa, es probable que esté reivindicando más bien el aspecto sociológico de esa religiosidad que la posibilidad de aún proveer desde la trascendencia religiosa el hábito de lo válido.

Como se aprecia, la legitimidad tiene en su origen un fuerte componente de integración. Su vínculo con la idea de nación puede esbozarse al menos como movimientos concomitantes de lo socialmente integrado por motivos religiosos hacia una integración más racionalizada. Es cierto que en Tönnies, por ejemplo, «el Estado, que implica competencia y hostilidad entre los individuos, se opone a la ordenación comunitaria. Su hora histórica suena sólo cuando se ha debilitado el vínculo de la comunidad y ya no consigue sujetar a los individuos» (Breuer, 1996: 14). La única conexión que resta entre los individuos es el 'contrato', convirtiéndose en base de la sociedad. La voluntad arbitraria aparece como el único poder creador, sustento y motor del orden jurídico. Pero ese contrato es la búsqueda de un acuerdo originario que fundamenta la constitución de la sociedad. En definitiva, para que la Modernidad pueda hacer un proyecto de sociedad parece fundamental la existencia de una sociedad. Esta obviedad, que supone más allá de lo evidente que pueda ser, varios devaneos, es un eje sustantivo a la hora de apreciar la constitución del proyecto político de la Modernidad.

Breuer señala que alguna vez Lewis Morgan escribió en el siglo XIX sobre una dicotomía que halló históricamente entre la 'societas' y la 'civitas'. La primera estaba basada en relaciones puramente personales. La *civitas* es la sociedad política basada en el territorio y la propiedad privada. A ésta Morgan le atribuye la institución del Estado. Sin embargo, da la sensación de que la *civitas* en tanto proyecto supone al menos asemejarse a la *societas*. Las relaciones personales no son necesarias. Peter Berger ha dicho que la Modernidad es cuando uno no conoce a su vecino. Es una gran definición en términos de vida cotidiana. Pero no es menos cierto que se requieren algunos puntos en común en términos de reproducción simbólica como para que los individuos asuman como 'natural' el hecho de tener un vínculo cívico con el vecino y demases.

Pero volvamos a la legitimidad en sentido estricto. Lo cierto es que con el concepto ya secularizado, la legitimidad apareció igualmente como una temática central en la teoría política moderna. Probablemente sea la contratendencia ante el influjo maquiavélico donde la dominación es una técnica. No penetraré en el debate de si acaso esa era efectivamente la versión de lo que entendía por política Maquiavelo. Sternberger es muy claro (no sé si convincente) en señalar que cuando Maquiavelo habla del príncipe como dominador ávido, jamás menciona la palabra política, lo que sí hace cuando se refiere al 'orden constitucional' en el sentido aristotélico (lo que significaría que «El Príncipe» no es un libro político, ante lo cual sólo se puede señalar la admiración ante una movida arriesgada). Para el caso el debate es estéril. Si Maquiavelo era o no maquiavélico es una problemática que no logra nublar el eje: la legitimidad y la dominación presentan una tensión de gran fuerza en el pensamiento político. Su armonización ha sido desafío para muchos pensadores, no para todos por cierto. Pero en la Modernidad y su proyecto político esta confluencia toma un carácter central. Weber hace equivalentes la dominación estrictamente política con la legitimidad, generando los tipos de dominación



legítima, a la cual sólo se contrapone la dominación a partir del mercado. Habermas recluye la dominación en un sistema político que de dominación sólo tiene el sentido de hacer emanar decisiones, pero que debe estar alimentado desde el mundo de la vida, proceso en el cual la decisión se crea y fundamenta a la vez.

La cuestión de la dominación supone concentrarse en cuestiones relativas a la conducción de la sociedad desde la esfera política. Este estudio ha señalado el imperativo de una conducción racional en el sentido amplio. La tensión entre conocimiento especializado e 'ilustración' aparece también como sustantiva tanto en Weber como en Habermas. La idea de una racionalidad de conjunto como concepto núcleo del proyecto político moderno ha sido tematizada aquí de dos maneras convergentes: una concepción de racionalidad amplia y una referencia de esa racionalidad a una sociedad en su conjunto, donde se consideren factores tanto de integración como de operatividad y éxito de las decisiones del 'sistema político'. Esta racionalidad de conjunto aparece como un intento de inserción de la ilustración en la política. Es cierto que el escepticismo weberiano frente a la ilustración lo condujo a un diagnóstico negativo del proyecto. Pero no es menos cierto que la visión de las éticas que debe compatibilizar el político y que el concepto de comunidad política, han permitido apreciar cómo Weber articula una fórmula donde se conjugan -subyacentes, es cierto- algunos valores y principios claves: el valor que supone la necesidad de una ética (tanto formal como sustantiva), el principio de integración, el valor de la racionalidad, el valor de la responsabilidad compatibilizado con la convicción. Subyacentes o no, Weber adopta preferencias, selecciona un marco normativo fundamentado racionalmente que surge del intento por dar a la política un espacio óptimo para la conducción de las sociedades, sin descuidar las libertades políticas de los miembros de la comunidad. Por eso la máxima de 'tanta libertad y tanta dominación como sea posible'. El síntoma de que Weber conjugue racionalidad de acuerdo a fines y a valores supone la pregunta '¿por qué la necesidad de conjugar? Las razones pueden ser diversas, pero sí es evidente que Weber considera que el predominio de una sola racionalidad es incompleto para la conducción de una dominación. ¿Qué está mirando Weber? La respuesta no es inmediata ni está en la dimensión misma del poder. O no directamente. El vínculo que se hace necesario realizar es -en rigor- la inversión del problema. Si la cuestión del poder la vemos desde arriba, no hay justificación para compatibilizar racionalidades. Pero Weber también penetra en la dominación desde abajo, a partir de la legitimidad. Y aquí parece que hay respuestas.

Weber, al buscar el fundamento más racional para una dominación legítima, trabaja a una escala relacionada al orden social. He aquí el núcleo del asunto, pues para el orden social el máximo de racionalidad está en su mantención y reproducción. Por cierto, en este marco, la legalidad es un mecanismo fantástico con ese fin. La racionalidad opera en la sociedad de manera teóricamente íntegra. El orden social no es un rendimiento operativo instrumental. El orden social supone integración (que ya se verá) a partir de normas comunes, acuerdos mínimos, decisiones que afecten al conjunto, proyectos comunes y todo lo que pueda suponer 'orden'.

Lo anterior tiene implicancias interesantes. Implica que la racionalidad de acuerdo a fines del actor social individual no es capaz de generar, en Weber, la racionalidad del todo social. Por demás, queda claro que racionalmente un motivo individual no es capaz de fundamentar una dominación. La legitimidad, en el paradigma weberiano de la Modernidad, es una cuestión que aunque se manifieste en el nivel del agente social (probabilidad de encontrar obediencia), tiene un sentido último en el conjunto. Por eso, la racionalidad que se vincule a la legitimidad de una dominación necesariamente será apreciada en escala societal, no individual.



Ahora bien. Weber tiene muy claro que el mérito de la legalidad como simple estabilización *exige* que no sólo la escala de justificación sea la sociedad, sino que además supone una forma manifiesta de presencia de quienes configuran el orden social. Esto concretiza aún más el argumento aquí señalado, pues Weber descrea que lo estatuido positivamente pueda valer de por sí. El mérito de la validez, que da las bases de su legitimidad, se encuentra:

- en virtud de un pacto de los interesados
- en virtud del 'otorgamiento' por una autoridad considerada legítima y del sometimiento correspondiente²⁶.

Es decir, la validez de la ley radica o en un pacto social, esto es, en la configuración de una convención en el sentido fuerte; o en reconocimiento a la instalación del derecho a partir de una autoridad considerada *habilitada* para dichos efectos.

Si el tipo de dominación legítima legal-racional es, según Bendix, una armonización de la racionalidad formal y material; se hace necesario buscar los aspectos en que la calculabilidad y sistematicidad son su núcleo, a la vez que se hace relevante explorar los aspectos en que el cumplimiento de fines materiales tiene predominio. Nuestra investigación parece permitir este desafío. La calculabilidad y sistematicidad del derecho positivo 'moderno' señalado por Weber y del Estado en su aspecto burocrático son formas visibles de la racionalidad formal. Pero un tipo de dominación donde se exige una 'creencia' en la legalidad, sin duda más allá de su capacidad operativa, donde operan criterios de integración social como objetivo relevante, donde ese derecho formal acaba por requerir una materialización en normas específicas, donde el desempeño político de la administración supone muchas veces cumplir criterios de, por ejemplo, democratización (no sólo formal), de satisfacción de necesidades 'individualizantes', de inserción de rasgos decisionistas como la 'razón de Estado' que -aunque se le incluya formalmente- supone una actuación material y donde hasta los valores mismos de la racionalidad formal, como la objetividad y la especialidad, no son ellos mismos formales, precisamente por ser valores (Weber, 1996: 734). Más aún, y este es un aporte (equivoco o no) de esta investigación, se ha señalado en la sistematización de Weber un aspecto que bien podría ser entendido como una fundamentación material de la legalidad misma (formal) y es que, según se ha señalado, bien podría ser la creencia en la legalidad el resultado de la convicción de que la ley pueda ser un instrumento en la búsqueda de la reproducción del orden social.

En cuanto a Habermas, su teorización expone con claridad la conceptualización de una racionalidad de conjunto. En este autor no sólo la escala de análisis es la sociedad, sino que además el tipo de racionalidad se amplía e integra todas las formas fragmentarias de racionalidad. Característico de la mirada moderna de la política es el Estado como núcleo de la sociedad. La mirada del Estado como eje se percibe además en la importancia otorgada a la teoría del Estado en el proyecto moderno. Pero detrás del fenómeno de la centralidad del Estado hay aspectos más generales que deben ser tematizados. Queda la sensación de que también sin Estado se puede construir un proyecto político para la Modernidad. Por eso se ha señalado en este estudio que más interesante que conocer el sitio del Estado, es fijarse en la función que se le asigna. Y al respecto se ha reparado, siguiendo a Habermas, en Willke, quien ha señalado que el Estado ha de 'salvar' el peligro que

²⁶ Véase WEBER, Max; *Economía y Sociedad* (1996). México: Fondo de Cultura Económica, p. 29.



supondría una absolutización de la racionalidad de los subsistemas a costa de la 'racionalidad del conjunto'. Estamos frente a uno de los meollos del asunto. La argumentación es que *el Estado, aparato instrumental de la dimensión política de la sociedad, tiene su sentido último en la posibilidad de mantener una racionalidad del conjunto de la sociedad*. Habermas no duda en matricularse con el argumento. Y lo articula, casi llegando al nivel operativo. A partir de esta mirada Habermas señalará que la política y el derecho no pueden entenderse como sistemas autopoiéticamente cerrados. Serían sistemas 'especiales'. La política (y el derecho) debe permanecer abierta al mundo de la vida. De hecho, «el sistema político de acción está *inserto en los contextos del mundo de la vida*» (Habermas, 1998: 432, cursivas mías). Aquí ya entramos en lo operativo. Esta apertura se debe a que la posibilidad de salvar la racionalidad del conjunto de la sociedad pasa por la absorción de la 'razón comunicativa' que constituye el mundo de la vida, pues es en esa instancia donde se 'tematiza' la sociedad en su conjunto. Más aún, para Habermas «el espacio público sólo puede (...) cumplir su función de percibir problemas concernientes a la sociedad global y de tematizarlos, en la medida en que esté compuesto de los contextos de comunicación de los *potencialmente afectados*» (Habermas, 1998: 445, cursivas en el original).

Racionalidad de conjunto sería entonces la racionalidad resultante de la posibilidad de tematizar la sociedad de manera íntegra. Esa posibilidad radica en el mundo de la vida. Éste es un horizonte preinterpretado que resulta de negociaciones de definiciones. Las 'definiciones de la situación' han de ser compartidas por todos. Y lo político se encarga de salvaguardar la posibilidad de que los consensos básicos emanen *efectivamente* del todo. La racionalidad de conjunto acaba por imbricarse necesariamente con el problema de la integración social como exigencia a lo político, pues cualquiera sea el concepto de ciudadanía, es *necesario* que los ciudadanos compartan un mundo en común. La cuestión de la inclusión, la integración, es entonces cuestión sustantiva para que exista la posibilidad de que emanen acuerdos sustantivos.

Regresemos nuevamente a la tensión entre la dominación y el acuerdo, donde se ubica un lector conjunto de Habermas y Weber, como es Serrano, quien señala que «las dos fuentes de la legitimidad del orden legal -es decir, el 'pacto de los interesados' y el 'otorgamiento (imposición) de la autoridad'- remiten a un consenso» (Serrano, 1994: 110). En el primer caso el consenso está en las leyes; en el segundo, en la autoridad. No importa si este argumento es consistente. La intención de la reconstrucción de Serrano no es relevante por su nulo, parcial o total éxito; pero sí ha dado con un núcleo relevante. La tensión -que vislumbra como fundamental en la teoría política y que extrae de Weber- entre 'autoridad' y 'pacto' reproduce la tensión ya señalada entre 'dominación' y 'acuerdo' (construida por Sternberger desde una conceptualización mucho más amplia autoralmente e históricamente que la de Serrano y que la mía propia). Y en esta armonización entre dominación y acuerdo parece residir la explicación a que en la Modernidad sea la democracia el tipo de régimen más reivindicado. No en vano se ha señalado la democracia como un intento por armonizar la dimensión horizontal con la vertical en la política (Sartori, 1987). Tanto Weber como Habermas asumen la democracia como el régimen específico de la Modernidad, aunque ciertamente son democracias distintas. Las tendencias plebiscitarias de Weber contrastan con las orientaciones discursivo-participativas de Habermas. Pero detrás de ambas teorías está el intento por conjugar, o al menos diagnosticar, la situación de la distribución del poder en la sociedad y sus formas de institucionalización. La arquitectura habermasiana del poder como medio simbólicamente generalizado de un sistema abierto a su entorno (cuestión ésta de la posibilidad de un sistema abierto poco justificada por Habermas por desgracia) y en Weber la presencia del poder distribuida en parti-



dos, estamentos y clases, además de expresado institucionalmente vía dominación; son todas cuestiones ilustrativas de la tematización de la distribución del poder en la sociedad. Su necesario diagnóstico da cuenta de un síntoma moderno respecto a la posibilidad de controlar la cuestión política con algún tipo de mecanismo, institución o intervención parcial. De la racionalización instrumental del poder, muy presente, la Modernidad saca una contracara (con tradición evidente) donde es la sociedad misma la racionalizada en términos de conducción de destino. La visión de ese destino de un modo normativo es lo que se ha dado en llamar 'ilustración', donde a la razón se le entrega un poder algo sobre lo terrenal casi en términos de *salvación*. La razón pasa a ser una versión laica de esa salvación. En Habermas es evidente que el ideal ilustrado opera en términos de que se ha de dejar a la razón hacer su trabajo allí donde ella está libre de coacciones. En Weber el vínculo entre sus preocupaciones por la cuestión de la racionalidad y una mirada ilustrada es más discutible, aunque hay quienes están dispuestos a defender esa opción:

«Existe todavía para Weber una relación interna entre racionalización e ilustración, o entre una concepción formal de la racionalidad y la racionalidad como idea normativa, significando, por tanto, un modo de vida auténtico. Esta es la única razón por la que podemos hablar de una 'paradoja' de la racionalización en la teoría de Weber: una vez que las estructuras cognitivas de una conciencia desencantada se institucionalizan como sistemas secularizados del discurso cultural y de la interacción social, se pone en movimiento un proceso de racionalización (...) que tiende a socavar la base social de la existencia de los individuos autónomos y racionales (Wellmer, 1996: 77).

La argumentación de Wellmer suena consistente. La paradoja weberiana es una paradoja de dirección. En tanto un elemento va hacia un lado, otro elemento -derivado del anterior- va hacia el otro, casi sin posibilidades de control. Wellmer está diciendo que, en el fondo, Weber intenta emanar sus argumentos desde un posicionamiento ilustrado. Y parece ser cierto. Pero la ilustración exige un tipo de actitud, supone algo de 'fe' y esperanza en el proceso de racionalización. Ante esto es que Weber se muestra escéptico, aunque no siempre, sí la mayoría de las veces.

Pero en la problemática de la Ilustración no se agotan las cuestiones de la Modernidad. En ella surge una postura filosófica, cuyo clímax es el positivismo, que señala que la crítica (juicio de la razón) ha de quedar reservada a la ciencia y controlada por ella: toda teoría referida a la praxis en términos distintos a las posibilidades de acción instrumental, será llamada 'dogmática'. De este modo, *todo lo práctico que no tiene que ver con lo instrumental, quedará en el terreno de la 'decisión'*. ¿Por qué? Cuestión relevante. En esta versión de Modernidad, la razón se impone por sí sola: no necesita de la deliberación salvo para ser enunciada. Se asume que la convicción ante algo completamente racional será inmediata. Por lo tanto, todo aquello en lo que se decida, es un terreno más o menos turbio donde la razón queda subsumida. Lo racional se impone por sí mismo, en tanto que lo que no es racional tiene que decidirse de algún modo. Esta mirada tan segmentada no es en rigor más que parte de la mirada más radical de la ciencia. La Ilustración como proyecto no concebía la distancia entre dogmatismo y razón de forma tan absoluta. Es esta una aislación positivista que en política toma la crítica de la ideología y propone la racionalidad tecnológica, la anulación de lo político.

Pero la política ha sido siempre el terreno de las decisiones (como se observa en Weber, Schmitt, toda la Teoría del derecho constitucional, incluso en las teorías sistémicas, etc). Habermas es más claro: existe la razón decidida. El dogmatismo está más presente en los tecnólogos que en muchos otros sujetos. La fijación de criterios sociales se encuentra sustraída, piensa Habermas, del control empírico-científico. Las decisiones



sociales involucran tanto cuestiones 'objetivas', como metodológicas y prácticas. Hay un vínculo entre teoría y praxis que no es reconocido por una racionalidad instrumental. La discusión conduce a la 'madurez', no a la operatoria del óptimo. «La convergencia de razón y decisión (...) ha de ser recuperada y afirmada» (Habermas, 1990a: 313). La razón ha de incidir en la historia, pero a partir de una racionalidad amplia donde, en último término, el sujeto decide en instituciones abiertas y no es un mero 'morador de instituciones cerradas'.

El terreno de 'lo político' en la Modernidad es, filosóficamente, la razón decidida. La prerrogativa de la decisión permanece en el sujeto y no en la razón como un ente impositivo. Para que la política sea tal se ha de anular tanto la mirada que la desvincula con la racionalidad como aquella que la homologa con la racionalidad instrumental. Es cierto que en Habermas la decisión no toma el peso específico que adquiere con Weber, donde la noción de poder es impositiva y la decisión es un criterio para entender el poder. Quien toma decisiones por otro tiene poder. En Habermas la decisión tiene más que ver con un proceso sustantivo de racionalización, en el cual el sujeto adquiere autonomía y es capaz de actuar sobre la praxis desde la teoría, sin división de su conciencia. Es una visión del poder desde la mirada más sustantiva, donde la dialéctica de formación de la razón decidida supone la configuración de una política deliberativa en un espacio público libre de coacciones donde la dinámica argumentativa supone el acceso a un consenso. El consenso es una decisión madura y el sistema político debe estar abierto a recibir los acuerdos del mundo de la vida. La esfera política hace operativo lo que se 'decide' en el mundo de la vida.

La decisión queda instalada entonces como un eje importante desde donde desprender la conceptualización del poder. Es cierto que decisión como poder tiene un sentido más directo en Weber, pero en Habermas también subyace la cuestión de la decisión vinculada al 'terreno' del poder, aunque sea en un sentido más blando, pues la razón-decidida es capaz de articular la sociedad, ya sea en su base organizativa como en espacios de opinión pública. Es en este sentido que se ha señalado, en acuerdo con Jiménez Redondo, que a pesar de que Habermas descuida el lado de la dominación, su teoría supone este aspecto. Lo importante es que, recapitulando el eje dominación/acuerdo, al primer elemento le es inmanente la cuestión de la decisión. En Weber esa decisión es tomada por un líder ubicado sobre el aparato burocrático, lo que hace señalar a Breuer que en la Modernidad referida por Weber se conjugan la dominación burocrática y la dominación carismática: «Weber no entendió la modernización simplemente como racionalización, sino que supuso una permanente interacción de racionalidad y carisma que aún espera ser elucidada» (Breuer, 1996: 8). La decisión habermasiana, en cambio, emana del mundo de la vida a partir de debates libres y argumentativos. Parece ser posible considerar como compatibles las visiones habermasiana y weberiana de lo político como terreno de una razón-decisión y a la vez como el sitio desde donde la sociedad es vista en su conjunto, desde la racionalidad. De hecho, la noción de 'decisión vinculante' parece conducir por ese terreno: decisiones sociointegradoras que son tomadas desde el sitio de la autoridad, sin prescindir de la racionalidad.

En Weber la dominación tiene un componente de 'decisionalidad sobre el otro'. Su noción de autoridad surge en la medida en que uno es capaz de tomar para sí la decisión que recaía en otro, de manera legítima. Es el terreno de la política químicamente pura. También hay dominación, pero no legítima, donde de igual modo se puede hablar de imponer una decisión, pero sin consentimiento, que es en el terreno del mercado, donde el poder pulula detrás del dinero, por lo que queda sometido a la autorregulación de este último. La racionalidad como complemento a esta decisionalidad se expresa tanto en el tipo de dominación legítimo propio de



la Modernidad, la legal-racional, como en el constructo ético en el cual es necesario enmarcar al político, donde se enfatiza una síntesis entre la racionalidad de acuerdo a valores (ética de convicción) y la racional de acuerdo a fines (ética de responsabilidad). Finalmente, la idea de sociedad como conjunto, bajo premisa de integración social, se expresa en que para Weber en todos los tipos de dominación es requisito que haya solidaridad en la comunidad de dominados, pero además se manifiesta en un aspecto propio del paradigma político moderno: los fundamentos de la dominación legal-racional no operan en escala individual, sino en escala societal, bajo el alero del orden social. La integración también se expresa en el análisis de la 'nación' como fenómeno en Weber. El componente 'vinculante' se da entonces tanto entre los dominados, con un ideal de configuración de comunidad, y entre dominados y dominantes, pues la legitimidad supone la obediencia ante la autoridad, el reconocimiento del mérito que justifica la verticalidad. La decisión sólo puede estar 'vinculada' en la medida que es reconocida por quienes se ven afectados por ella.

- En Habermas, la articulación de decisión racional vinculante es más sencilla, por explícita, que en Weber. La idea de un sistema político necesariamente abierto al mundo de la vida supone, ya de entrada, racionalidad comunicativa penetrando a lo político. El aparato institucional formal emite decisiones, pero deben ser legítimas. Y en este marco, «en términos de teoría del discurso, las decisiones vinculantes, para ser legítimas, tienen que venir controladas o regidas por flujos de comunicación que partan de la periferia» (Habermas 1998: 437). Pero esta periferia no es cualquier forma de periferia. Debe tematizar problemas que incluyan al total del cuerpo de los dominados. «El espacio público político sólo puede (...) cumplir su función de percibir problemas concernientes a la sociedad global y de tematizarlos, en la medida en que esté compuesto de los contextos de comunicación de los *potencialmente afectados*» (Habermas, 1998: 445, cursivas mías).

En este marco es que el sistema político genera decisiones vinculantes. Esa es su operatoria. Pero al venir esas decisiones desde la apertura al mundo de la vida, se le agrega el componente de racionalidad comunicativa. La importancia en términos sociointegrativos es expresada claramente por el mismo Habermas:

«El sistema político articulado en términos de Estado de derecho está especializado, por un lado, en la generación de decisiones vinculantes y sólo constituye, por tanto, uno entre varios sistemas funcionales. Por otra parte, la política, en virtud de su interna conexión con el derecho, es la encargada de hacer frente a problemas que afectan a la sociedad en su conjunto. Las decisiones colectivamente vinculantes tienen que poder interpretarse a la vez como realización de los derechos, de modo que, a través del medio que representa el derecho, las estructuras de reconocimiento que caracterizan a la acción orientada al entendimiento se transfieren del nivel de las interacciones simples a las relaciones anónimas entre extraños, abstractamente mediadas. La política, al perseguir determinados fines colectivos y regular determinados conflictos, está haciendo frente a la vez a problemas generales de integración de la sociedad. Al estar estructurado en forma de derecho, el modo de operar de ese sistema político funcionalmente especificado, mantiene una relación con los problemas de la sociedad global: se hace cargo de, y prosigue en un plano reflexivo, una integración social que otros sistemas de acción ya no pueden realizar de forma suficiente» (Habermas, 1998: 466, 467).

La entrada hacia una integración social en un plano reflexivo desde una esfera sistémica del derecho y la política, sumada a la observación de que no pueden otros los sistemas de acción capaces de 'realizar' la integración social, conduce a interpretar el sitio clave en el sistema de sociedad de la política y el derecho en la Modernidad. Y en este sitio sólo la integración social, la razón comunicativa y la decisión política, todo



imbricado, suponen la fórmula que permite conjugar la operatoria de una política cuyo paradigma en la Modernidad ha expresado estas tres líneas de manera explícita.

La cuestión de la decisión tiene una posible lectura como una traducción 'operativa' del poder. No son decisiones cualquiera aquéllas que son susceptibles de ser consideradas 'políticas': son decisiones sobre un colectivo que tiene la pretensión de construir un destino común. Por supuesto, podría haber una política donde no importa el destino común, pero no parece ser una fórmula propia de la Modernidad. La idea de destino existe en muchas culturas, pero en las sociedades premodernas «la historia es realmente el destino» (Wright Mills, 1987: 193). En la Modernidad, si seguimos al ya mencionado Koselleck, el futuro se desliga del pasado. Pero no sólo esto. Crucial resulta el hecho de que la noción de destino se aplica a grupos, a conjuntos sociales. Y esos grupos deben cumplir con tres características básicas:

- 1- Grupos suficientemente compactos como para ser identificables.
- 2- Grupos lo bastante poderosos como para decidir sus consecuencias.
- 3- Grupos que estén en situación de prever esas consecuencias y se les pueda tener por responsables de ellas. Las consecuencias serán muy pequeñas y están sujetas a ser reforzadas a ser anuladas o reforzadas por otras decisiones.

Este marco, señalado por Wright Mills en su capítulo «Sobre Política» en «La Imaginación Sociológica» (1987), tiene como tensión el fenómeno de que, por más intento de proyecciones de consecuencias, no existe el vínculo entre intencionalidad y resultado. «Los acontecimientos están más allá de las decisiones humanas: la historia se hace a espaldas de los hombres» (Wright Mills, 1987: 193). El intento por quitarle peso a esta tensión surge en la «centralización decisiva de todos los medios de poder y decisión, es decir, de todos los medios de hacer historia» (Wright Mills, 1987: 194). Racionalidad y principio de incertidumbre entran en una espiral inagotable, donde aumenta el control y se complejizan los mecanismos por los cuales las consecuencias parecen huir de las intenciones originales.

La problemática de la razón no sólo se topa con la cuestión de la decisión como tensión para el paradigma político de la Modernidad. Wright Mills señala el problema de la libertad como correlato problemático de los principales aspectos de la razón. La primera tensión a la cuestión de la razón surge en la bifurcación histórico-conceptual de la razón con la racionalidad, predominando esta última en la Modernidad. Una racionalidad autónoma de la razón expresa la falta de armonía de las sociedades modernas. Se pone en juego entonces un eje clásico de las esperanzas modernas: la libertad. Para Wright Mills aquí reside el problema de la enajenación y la mayoría de las soluciones surgidas buscan «en un intento equivocado, creo yo» (Wright Mills, 1987: 184), la petición de una 'comunidad' como la base de la resolución. A partir de este camino, el de la integración, el proyecto moderno busca reconfigurar el vínculo entre razón y libertad. Es ésta «la promesa política de lo que se llama vagamente cultura occidental» (Wright Mills, 1987: 186).

El problema de la libertad, enunciado por Wright Mills, nos da cuenta de una clausura conceptual donde se envuelve gran parte de lo que se ha señalado como ejes del paradigma moderno. Esto se certifica cuando Wright Mills señala que

«el problema de la libertad es el problema de cómo se tomarán decisiones acerca del futuro de los asuntos humanos y quién las tomará. En el aspecto de la organización, es el problema de una maquinaria justa de decisión. Moralmente, es el problema de la responsabilidad política» (Wright Mills, 1987: 187)



Estamos nuevamente con un problema ya visto en la investigación: el problema de la autonomía habermasiana. Los sujetos sólo son libres cuando obedecen las leyes que ellos mismos se han dado. Es la traducción desde abajo y en una concepción menos dramática de lo que Weber ve desde arriba y en apocalíptica imagen: la 'jaula de hierro'. Pero la problemática es similar: la libertad, valor fundacional del paradigma político moderno, puesta en jaque por la organización racionalizada.

Los problemas se reiteran, en distintos niveles, pero compulsivamente. La cuestión de las decisiones, la cuestión de la racionalidad, la cuestión de la integración; son todos ejes desde los cuales emanan tensiones internas y externas a los conceptos. Hopenhayn, por ejemplo, recuerda que Weber vio, una y otra vez, la tensión entre integración y Modernidad. Tal vez la tensión es en rigor entre modernización e integración. Y tal vez la tensión entre modernidad y modernización tenga algo que ver con el par de Mills razón/racionalidad. Y probablemente la tensión subyacente sería entre razón instrumental y razón sustantiva. Pero el problema sigue. Weber observa en la Modernidad una dinámica que conduce a la ruptura de la solidaridad. Secularización y pérdida de integración muestran un correlato imponente. Ya no se imputa a todos los demás la acción de cada participante de la relación social. Pero Weber es claro: todos los proyectos de dominación exigen integración. La Modernidad usa una forma afectiva de integración, pero que a la vez está relativamente racionalizada, como es la idea de nación como uno de los ejes de construcción de la dominación. Y una nación es una comunidad que se reconoce como proyecto político y que funda su visión de destino común en alguna base de comunidad, esto es, bajo el sentimiento subjetivo de constituir un todo. Para Weber la integración como requisito del proyecto político moderno supone una conceptualización relevante: el componente no racional necesario en el proceso de dominación (la comunidad se puede apoyar en una serie de fundamentos, sean afectivos, emotivos o tradicionales).

Lo cierto es que Weber acaba generando fórmulas que compatibilizan los incrementos de racionalidad instrumental con los procesos de integración. Una visión más unidimensional de la Modernidad podría señalar que entonces Weber señala que la modernización supone aprovecharse, casi como insumo, de la integración resultante de formas societales anteriores. Pero eso es inverosímil, pues supondría modernización como incremento de racionalidad instrumental y si la solidaridad es un insumo, no habría razón para destruirlo en el camino, que es lo que genera la instrumentalización. Lo que parece surgir en Weber es la necesidad de controlar y evitar de algún modo las dinámicas de ruptura de la solidaridad. Y al respecto, el hecho de ubicar al político sobre el especialista, parece ser un dato a considerar en todas sus implicancias, pues supone varias cosas:

- Que las evaluaciones parciales no son susceptibles de generar decisiones.
- Que lo técnico es fundamental como base operativa, pero no como criterio decisional.
- Que el político, si bien extrae de los datos y del conocimiento la posibilidad de actuar con responsabilidad, esa actuación requiere una visión distinta a la especializada, pues Weber es enfático en que el especialista debe actuar bajo ética de convicción.
- Que la situación del político es más idónea para la toma de decisiones, pues aparentemente puede apreciar el 'todo social'.
- Se asume entonces la existencia de un todo social que se vincula al dominador precisamente por la relación de poder y no por la esfera técnica.



Las ideas de asociación, comunidad, destino común, proyecto político conjunto, son todas articulaciones conceptuales que marcan un correlato con el problema de la integración para la Modernidad. Weber intenta acercarse obsesivamente a los problemas planteados. Sus resultados suponen actitudes polares: por un lado, la esperanza de un modelo mínimamente operativo; por otro lado, la desdicha de un futuro aplastado burocráticamente.

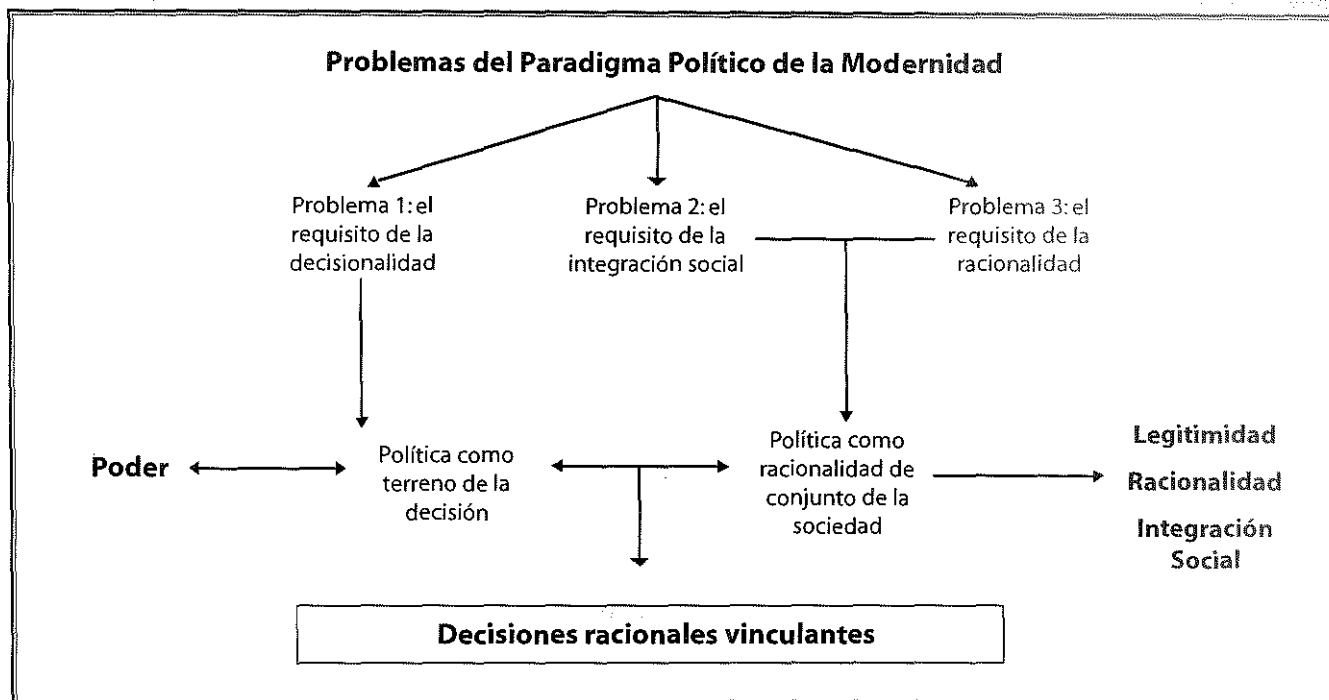
En Habermas, en tanto, la cuestión de la integración social se tematiza de modo más directo. El hecho de que la teoría habermasiana sea directamente normativa permite comprender con mayor claridad el sitio de la integración en el paradigma político moderno. En las obras de este sociólogo y filósofo queda muy clara la importancia nuclear de que se forme una comunidad intersubjetiva de comprensión recíproca, de saber compartido, de confianza y de coincidencia. Esta configuración no sólo es 'constructiva', sino que además es algo así como destino inevitable de la civilización, siempre y cuando (lo que no es menor) la racionalidad instrumental no haya invadido y colonizado el mundo de la vida. Así las cosas, mientras la razón comunicativa predomine, se configurará una comunidad de valores, basada en dos de ellos como centrales: la democracia y los derechos humanos. Ellos permiten sentar bases de convivencia. Para Habermas el paso desde una constelación nacional a una postnacional, ejemplificado a partir de clichés como 'globalización', 'transnacionalización' y otros, no merma el potencial del proyecto moderno. Detrás de la idea de nación estaba la necesidad de integración. Pero esa solidaridad puede tener otra forma. La discusión se abre a la escala estatal o supraestatal (nacional o posnacional), pero para el caso es igual: la premisa de integración está.

Lo concreto es que la premisa de la integración social es vital en la teoría política moderna. Uno de los aspectos que parece estar detrás no es más que ilustración de un mismo fenómeno: la necesidad del proyecto político de la Modernidad de contar con una comunidad para la que las decisiones del aparato burocrático (no necesariamente estatal a estas alturas) sean vinculantes y desde la cual emane la legitimidad de quienes están en la posición de tomar esas decisiones. Por demás, la idea de que se domina hacia el todo o se decide por el fundamento de ese todo, supone necesariamente la existencia del todo. Para Habermas son los criterios de justicia los cruciales para 'jugar' la opción de la solidaridad. Para nuestro caso no importa qué sea en concreto, lo importante es que la integración es un requisito de base de cualquier proyecto político moderno. Y esto se aprecia en que la integración aparece tematizada como problema, esto es, generando un espacio de debate en el paradigma político de la Modernidad.

Reduciendo problemáticas en busca del paradigma y prescindiendo de muchas de las tensiones con la sola intención de dar más orden al planteamiento, es posible caracterizar el paradigma político de la Modernidad a partir de unos pocos ejes conceptualizables como problemáticas nucleares en dicho paradigma. El esquema que sigue es sólo una síntesis que intenta dar con algunos aspectos de lo señalado en estas conclusiones, pero que no pretende agotar lo dicho.



CUADRO 17:
Síntesis del Paradigma Político de la Modernidad



Los ejes señalados, extraídos abstractamente de las teorías políticas de Weber y Habermas, son capaces de articular un paradigma, pues cumplen con la concepción de Thomas Kuhn de que un paradigma se construye a partir de los problemas que plantea y su triunfo radica en la posibilidad de hacer ver que esos problemas son los más relevantes. La teoría política moderna puede ser leída, y esto ya apela a la arbitrariedad, desde los tres ejes señalados y las tensiones subyacentes en ellos. Es cierto que las diferencias para arribar a estos ejes son relevantes en los dos autores aquí tematizados. Es así como en Weber la 'racionalidad de conjunto' no es un concepto válido, sólo sirve mencionar una concepción amplia de racionalidad unida a requisitos de integración social subyacentes a su teoría. El énfasis en la cuestión de la nación, sobre todo en los debates de Weber sobre la problemática alemana de su época, es uno de tantos datos al respecto. Es así como en Weber la política en la Modernidad es una esfera social amplia, que en su interior cobija un fuerte proceso de racionalización que deriva en la organización del aparato de Estado, el cual es un medio para el fin que es la dominación. Pero la política, incluso teniendo como medio específico la violencia, no se limita a esta unidimensionalidad. Cierto es que tiende a ella si todo se torna racionalidad instrumental (dinámica que Weber aprecia), pero el autor tendrá clara la necesidad de la imposición de valores a partir de liderazgos. «El carisma es irracional en el sentido que es ajeno a la acción reglamentaria, y constituye por tanto la fuerza creadora de valor en la Historia» (Giddens, 1995: 89). Y esto es fundamental pues todo lo que es instrumental debe ser 'animado' con los fines desde fuera. Y es esta influencia la que cumple el carisma.

«Al yuxtaponer de ese modo lo racional (la burocracia) con lo irracional (el carisma) en el sistema político moderno, los escritos de Weber reflejan una importante conexión entre su sociología general y su análisis concreto de la política alemana» (Giddens, 1995: 81).



Y si bien se coincidirá aquí con Giddens a este respecto, salvando eso sí algunas diferencias conceptuales, se agregará que este corpus teórico plantea con claridad el paradigma político de la Modernidad, donde hay racionalización, pero no es sólo la unidimensional razón instrumental, donde influye poderosamente el contenido decisional y donde el fin más instrumentalizado, que es la dominación misma, exige un mínimo de integración social que permita contar con una comunidad de dominados.

Por otro lado, Habermas desarrolla un camino distinto, donde lo político es un sistema, pero que precisamente por estar racionalmente instrumentalizado y pretender a la vez tematizar la sociedad en su conjunto; carece de autonomía y permanece abierto al mundo de la vida, desde donde extrae las tematizaciones realizadas a partir de una racionalidad comunicativa. Es decir, mientras en Weber lo política misma ostentaba una racionalidad más amplia que la mera tipología con arreglo a fines, en Habermas lo político, sin incluir en su seno más racionalidad que la instrumental, supone que ese sistema de la sociedad es heterónimo por completo a las tematizaciones de una racionalidad más amplia. La razón-decida queda consagrada por sobre la razón-optimizadora.

Cierto es que la Modernidad no es un bloque de cemento reducible en su tamaño y no en su naturaleza con un par de cortes bien hechos. Pero la Modernidad no es tampoco un inasible líquido amorfo. La Modernidad tiene sus problemas clásicos y en su lógica donde subaspectos sociales van adquiriendo lógicas específicas, la política merece una atención particular. No se ha buscado toda la arquitectura de la política moderna. Se ha intentado indagar en lo que está antes de la arquitectura, en los problemas y tensiones subyacentes. No ha importado el alcance operativo del proyecto, si el entorno es nacional o transnacional. Ha sido un mero intento por sistematizar, quizás primariamente, una entrada hacia el paradigma político de la Modernidad. El intento era simplemente invertir una pregunta. En una época donde el uso de la palabra 'modernización' en política se torna un cliché extraordinariamente simplista, donde se impone esa mirada restringida en la tan mentada modernización del estado y donde la pregunta por la optimización nace como correlato de los dos procesos anteriores; este trabajo ha intentado preguntarse qué es la política en la Modernidad, para recién ahí saber qué marco de fenómenos están en el interior de una modernización de instituciones políticas, por ejemplo. Quizás este es el mayor mérito de esta tesis, es decir, diagnosticar la necesidad de dar con el paradigma político de la Modernidad, aunque sea con atraso histórico. Al fin y al cabo, lo anacrónico no quita lo sociólogo (tal vez hasta sea al revés).





VIII- Bibliografía

ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max (1977); *Dialéctica de la Ilustración*. México D. F.: Editorial Sudamericana.

ARON, Raymond (1997); *Estudios Políticos*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

BENDIX, Reinhard; (1971); «Max Weber y la Sociología Contemporánea» en *Presencia de Max Weber*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

BREUER, Stefan (1996); *Burocracia y Carisma*. Valencia: Ediciones Alfons el Magnánim

DURKHEIM, Émile (1993); *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. Madrid: Alianza Editorial.

GIDDENS, Anthony (1994); «¿Razón sin Revolución?» en *Habermas y la Modernidad*. Madrid: Ediciones Cátedra.

_____ (1995); *Política y Sociología en Max Weber*. Madrid: Alianza Editorial.

_____ (1996); *La Estructura de Clases en las Sociedades Avanzadas*. Madrid: Editorial Alianza.

_____ (1998); *El Capitalismo y la Moderna Teoría Social*. Barcelona: Idea Books.

HABERMAS, Jürgen (1982); *Conocimiento e Interés*. Madrid: Editorial Taurus.

_____ (1989); *Ciencia y Técnica como Ideología*. Madrid: Editorial Tecnos.

_____ (1990a); *Teoría y Praxis*. Madrid: Editorial Tecnos.

_____ (1990b); *Pensamiento Postmetafísico*. Madrid: Editorial Taurus.

_____ (1994a); «La 'Psique' al 'Termidor' y el Renacimiento de la Subjetividad Rebelde» en *Habermas y la Modernidad*. Madrid: Ediciones Cátedra.

_____ (1994b); «El Criticismo Neoconservador de la Cultura en los Estados Unidos y en Alemania Occidental: un movimiento intelectual en dos culturas políticas» en *Habermas y la Modernidad*. Madrid: Ediciones Cátedra.

_____ (1994c); «Cuestiones y Contracuestiones» en *Habermas y la Modernidad*. Madrid: Ediciones Cátedra.



- _____ (1995); *Problemas de Legitimación en el Capitalismo Tardío*. Buenos Aires: Editorial Amorrortu.
- _____ (1998); *Facticidad y Validez*. Madrid: Editorial Trotta.
- _____ (1999a); *Teoría de la Acción Comunicativa, I: racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Editorial Taurus.
- _____ (1999b); *Teoría de la Acción Comunicativa, II: crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Editorial Taurus.
- _____ (1999c); *La Inclusión del Otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós.
- _____ (2000); *La Constelación Posnacional*. Barcelona: Editorial Paidós.
- HELD, David (1997); *La Democracia y el Orden Global*. Barcelona: Paidós.
- HOPENHAYN, Martin; (1994); *Ni Apocalípticos ni Integrados*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- JIMÉNEZ REDONDO, Manuel (2001); «La Filosofía Política Moderna; cómo negociar el entendimiento» entre vista de Carlos Peña en *El Mercurio* del domingo 1 de octubre de 2001. Véase en internet:
http://www.emol.com/Diario/ElMercurio/modulos/Buscar/portada/detalle_diario.asp?idnoticia=0101102000006e0100068
- KANT, Immanuel (1995); *Crítica del Juicio*. Madrid: Espasa Calpe.
- KOSELLECK, Reinhart (1993); *Futuro Pasado: para una Semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Editorial Paidós.
- KUHN, Thomas S. (1993); *La Estructura de las Revoluciones Científicas*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- MCCARTHY, Thomas; (1994); «Reflexión sobre la Racionalización en la Teoría de la Acción Comunicativa» en *Habermas y la Modernidad*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- MARCUSE, Herbert (1971); «Industrialización y Capitalismo en la Obra de Max Weber» en *Presencia de Max Weber*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- MAYOL, Alberto (2000); «Reseña: 'La Constelación Posnacional', Jürgen Habermas» en *Revista Política*. Santiago: Instituto de Ciencia Política, Universidad de Chile.
- MOMMSEN, Wolfgang (1971); «La Sociología Política de Max Weber y su Filosofía de la Historia Universal» en *Presencia de Max Weber*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- _____ (1981); *Max Weber. Sociedad, Política e Historia*. Barcelona: Editorial Alfa.
- OPAZO, Juan Enrique (1995); *La Crítica de la Racionalidad de Fines en Jürgen Habermas, Humberto Maturana y Niklas Luhmann como Fundamento de una Sociología no Orientada en Términos Normativo Analíticos*. Santiago: tesis para optar al título de sociólogo en la Universidad de Chile.



PARSONS, Talcott (1971); «Evaluación y Objetividad en el Ámbito de las Ciencias Sociales: una interpretación de los trabajos de Max Weber» en *Presencia de Max Weber*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

RORTY, Richard (1994); «Habermas y Lyotard sobre la Postmodernidad» en *Habermas y la Modernidad*. Madrid: Ediciones Cátedra.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (1988); *El Contrato Social*. Santiago: Editorial Ercilla.

SAHAY, Arun (1974); *Max Weber y la Sociología Moderna*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

SARTORI, Giovanni (1987); *Teoría de la Democracia*. Madrid: Editorial Alianza.

SAVIGNY, Friedrich Karl Von (1949); *La Ciencia del Derecho*. Buenos Aires: Losada.

_____ (1979); *Metodología Jurídica*. Buenos Aires: Depalme.

SCHAPIRO, Meyer (1971); «Sobre la Política de Max Weber» en *Presencia de Max Weber*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

STARK, Werner (1971); «Max Weber y la Heterogonía de los Fines» en *Presencia de Max Weber*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

SERRANO, Enrique (1994); *Legitimación y Racionalización. Weber y Habermas: la dimensión normativa de un orden secularizado*. Barcelona: Editorial Anthropos.

STERNBERGER, Dolf (1992); *Dominación y Acuerdo*. Barcelona: Gedisa editorial.

TOURAINE, Alain (1973); *La Sociedad Postindustrial*. Barcelona: Editorial Ariel.

_____ (1994); *Crítica de la Modernidad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

VALLESPÍN, Fernando (1997); «Introducción» en LUHMANN, Niklas; *Teoría Política en el Estado de Bienestar*. Madrid: Editorial Alianza Universidad.

WEBER, Max (1984); *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*. Madrid: Editorial Sarpe.

_____ (1993); *El Político y el Científico*. Madrid: Alianza Editorial.

_____ (1996); *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

WELLMER, Albrecht (1994); «¿Razón, Utopía y la Dialéctica de la Ilustración?» en *Habermas y la Modernidad*. Madrid: Ediciones Cátedra.

WRIGHT MILLS, C (1987); *La Imaginación Sociológica*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.