

El programa científico de Weber y su sentido hoy

José Luis Villacañas Berlanga

UCM

(jlvillac@filos.ucm.es)

RESUMEN

Analizar la relación entre los juicios de valor y el saber científico exige inevitablemente abordar la complejidad implicada en el problema de la racionalidad. En primer lugar, la distinción entre racionalidad objetiva y subjetiva, dos dispositivos a menudo contrapuestos y que tienden a mezclarse y confundirse. Si para Max Weber era un deber de las ciencias históricas y sociales el distinguir entre explicaciones y valoraciones así como entre meros juicios de valor e interpretaciones valorativas, habría entonces que determinar sobre qué valores éticos o metaéticos puede erigirse una legítima investigación racional sin caer en el narcisismo académico o en ciertas actitudes instaladas en el esteticismo

PALABRAS CLAVE: *Max Weber; Michel Foucault; racionalidad subjetiva; racionalidad objetiva; ética de la intención; ética de la responsabilidad*

ABSTRACT

To analyse the relationship between value judgments and scientific knowledge asks inevitably to deal with the complex concept of rationality. Firstly the distinction between objective and subjective rationality, two domains often in conflict and that tend to be mixed and confused. Max Weber thought that to distinguish between explanations and value assertions, just as to between value judgments and evaluative interpretations, were duties for the social and historical sciences. Hence it should to be determined from what ethical o meta-ethical values can be raised a legitimate rational research without falling into academic narcissism or into certain attitudes shelter in aestheticism

KEYWORDS: *Max Weber; Michel Foucault; subjective rationality; objective rationality; ethic of conviction; ethic of responsibility*

I.- NIETZSCHE PARA FOUCAULT.

Lo que pueda significar hoy el programa Weber choca con lo que ha significado hasta hoy el programa Foucault. Sorprende, en este sentido, que dos pensadores tan influidos por Nietzsche hayan extraído consecuencias tan dispares de su lectura. En efecto, si nos dirigimos a la reflexión que Foucault organizó sobre *Nietzsche, la genealogía y la historia*¹, descubrimos una impugnación general de la objetividad histórica. En una serie de valoraciones extremas, Foucault muestra cómo el sentido de su recepción de Nietzsche implica tanto una aceptación del programa del escrito juvenil sobre la utilidad y el perjuicio que la escritura de la historia produce sobre la vida, como su inversión o interpretación radical. El punto de cruz de esta interpretación radical tenía que ver con una apreciación sutil: la historia llevaba a la destrucción del sujeto de conocimiento como la última consecuencia inevitable de la voluntad de saber. Era su particular defensa de una dialéctica de la Ilustración. La tesis de la que partía Foucault era que el sentido histórico

1 Cf. M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía y la historia*, Edición de la casa Pretextos, Valencia, 1981. En adelante, NGH.

no tenía armas para defenderse de la propia injusticia [NGH, 54] que él sujeto de conocimiento histórico promovía. Así expuesta, la tesis encerraba un llamamiento a no ocultar las cosas ni presentarse como lo que no se era. Nada de demagogias hipócritas, decía Foucault con un gesto muy paródico. El historiador, como Sócrates, era un falsario que ocultaba “su rencor bajo la máscara de lo universal” [57]. Ese rencor era un claro sentimiento plebeyo, baja curiosidad del que desea mostrar que el aristócrata no lo es tanto. Al final, el historiador habría de pagarlo.

Algún día alguien deberá estudiar las querencias que Foucault ha mostrado por la tradición aristocrática europea, aunque en un lector de Nietzsche no resulte tan extraño. ¿Qué es sino la vieja divisa aristocrática esa apuesta final por el *cuidado de sí*, que tanto nos recuerda a Montesquieu y a Tocqueville? La clave de la oblicua estrategia del historiador reside en que no puede hacer frente a las pretensiones de la subjetividad aristocrática proponiendo una autoafirmación contraria expresa. No puede ser eficaz en este gesto de claro combate. La retórica no puede confundir a este villano escribiente de *histoire* con el héroe que lleva a cabo la *gesta*. Para ser eficaz en su venganza niveladora, el historiador debe anular su propia individualidad. No puede ser sádico y vengativo contra la realidad que estudia sin ser sádico contra sí mismo: “debe ensañarse consigo mismo, hacer callar sus preferencias” [58]. De su saber elimina todo lo que tenga que ver con su querer, matará su propia voluntad individual, y de esta manera presentará que su saber tiene como objeto no su propio poder, sino una realidad exterior. Sin duda, todas las ambigüedades del asceta cristiano-judío son proyectadas sobre el historiador. Es uno de ellos. Entonces Foucault goza transcribiendo aquel terrible texto de Nietzsche de la *Genealogía de la Moral*, III, 25, que llama a los historiadores eunucos, en el que desprecia a los que “creen tener una mirada objetiva” [59]

Otra serie de detalles eran relevantes en la mirada de Foucault. Ante todo la historia así establecida testimoniaba la decadencia de Europa. Incapaz de saber quién era, carente de aristócratas como ya había indicado Tocqueville, dominada por la anemia de las fuerzas, que hoy vemos representada por la incapacidad de generar una adecuada población, el europeo no sabe ya crear y por eso sólo está dominado por la curiosidad plebeya y resentida de la historia contemplativa al servicio del descubrimiento de la mugre del mundo. Sin embargo, hay algo ambivalente en el argumento de Foucault que no es seguro que sea filosóficamente nietzscheano. Pues Foucault parece estar criticando al

europeo que se refugia en la historia para disfrutar por un momento en la memoria de un traje capaz de tapar las vergüenzas de no disponer de identidad alguna. Esta línea hace de la historia la obra de decadencia. La historia es para los europeos un disfraz, pues ellos ya no tienen obra alguna que representar. “Oropeles cuya irrealidad remite a nuestra propia irrealidad”, dice con un énfasis que casi se convierte en saña. Así descrita, la historia se convierte en una mascarada y con suma capacidad expresiva Foucault habla de un “gran carnaval del tiempo” [64]. A pesar de todo, cuando parece que el hombre de sentimientos aristocráticos va a detestar este juego pequeño burgués de compensar la tristeza de la vida con la aventura un poco extravagante de la historia, Foucault se reconcilia con este hecho, afirma que está muy bien así, que debe ser reforzado, que debe proliferar. Para ello invoca *Más allá del bien y del mal* §233 y recuerda que la única originalidad que nos está permitida es la parodia. De hecho, esta fue el significado final del eterno retorno.

Lejos de aquella juvenil aproximación monumental a la historia, y de su apuesta por la originalidad posterior en la *Gaya Ciencia*², el último Nietzsche sólo aseguró su capacidad paródica. Foucault llamó a la historia, de forma consecuente, “carnaval concertado” [66]. La palabra concertado suena aquí cercana a lo que llamamos “viaje turístico concertado”. El rendimiento que Foucault pensaba que debía producir esta forma de comprender las cosas es bien conocido. Dejando ver su alianza con Deleuze, para él se trataba de fomentar la “disociación sistemática de nuestra identidad” [66]. La historia era algo así como un almacén virtual de diferencias y constituía un seguro de líneas de fuga, con lo que la alianza filosófica con Deleuze podía funcionar de forma adecuada no tanto en la continua diferencia del deseo, sino en la contemplación de la virtualidad del pasado histórico. En la parodia habita lo plural, con lo que Foucault se encaminaba hacia una teoría del gesto, la salida minimalista que pronto iba a iniciar Aganbem. Nietzsche no andaba lejano de esta intuición: la historia ofrecía su campo a la virtualidad de las almas y alguna de esas posibilidades virtuales podría hacerse actual por un tiempo en cada uno, “pronta a renacer” [67]. Serían tantas que tampoco formarían una identidad superior, sino que sólo serían compasibles, como lo es el universo de la virtualidad. Ninguna síntesis entre ellas sería posible. Ninguna de ellas sería dominante, ni

2 “Ver algo que todavía no tiene nombre, que todavía no puede ser nombrado aunque ya está a la vista de todo el mundo. Ahora bien, dada la habitual naturaleza de los hombres, una cosa por lo general se les hace antes visible por el nombre. Los originales son principalmente quienes han puesto nombres a las cosas.” [Nietzsche, *Gaya ciencia*, III, §261].

más querida o deseada, ni estaría unida al sujeto por vínculo afectivo alguno. Las veríamos pasar con la indiferencia de quien va de mala gana al carnaval de disfraces, en un juego que consiste en probarse muchos. La consecuencia, al parecer liberadora, era que aprenderíamos a ver a los demás de la misma manera: seres enmascarados de los que podríamos aceptar todo menos que vinieran con pretensiones de identidad. Estos metafísicos eran los intolerables, los inaceptables. La franqueza exigía que nos presentásemos como “las discontinuidades que nos atraviesan” y esta era la consecuencia del propio conocimiento histórico. En realidad, nadie daba un paso más allá de Dilthey, sólo que se hacía estallar la simpatía, la mimesis, la *Einfühlung*. La historia era el encuentro de subjetividades, una resentida e inane y otra soberana y así no se avanzaba sobre Lipps, sino que sencillamente se lo ridiculizaba³. Las distancias entre aquellas dos subjetividades desiguales producía la parodia, no los efectos previstos constitutivos de la subjetividad. Nadie debía poner la mano en la historia que no estuviera dispuesto a sacrificar su yo como sujeto de conocimiento. Al adoptar todas esas máscaras, sin embargo, los más diversos vínculos se ataban a la máscara, quizá por una refinada magia. Al enfundarnos estos trajes maravillosos sentíamos activados nuestros instintos, pasiones, afectos. En realidad, el efecto que se buscaba en la historia monumental no se ha olvidado. Esta historia de disfraces, como aquella, estaba al servicio de las “intensidades actuales de la vida” [66]. Estas disponían de un campo bastante amplio. Cuando se interrogaba por ese ponerse y quitarse disfraces, que daba aliento a la historia, si el historiador quería ser sincero, debía descubrir algunos rostros al parecer verdaderos, fondos síquicos reales, no

³ En efecto, tras la senda de Dilthey y sin perder de vista las investigaciones de Husserl sobre la intersubjetividad, se publicaron una serie de trabajos que habrían de tener una cierta relevancia en la filosofía de Ortega. Cf. Lipps, Th., *Psychologische Untersuchungen*, 2 vols., Leipzig, 1907, o Lipps, Th., *Philosophie und Wirklichkeit*, s/1, 1908; o Lipps, Th., *Leitfaden der Psychologie*, Leipzig, 1909 (3ª ed.). Cf. Lou Agosta, *Empathy in the Context of Philosophy*, Palgrave, Macmillan, Chicago. El asunto estuvo de moda en la época anterior a la segunda Guerra Mundial, cuando todavía Nietzsche no dominaba completamente el panorama. Cf. E. Stein, *On the Problem of Empathy* (1917), tr. W. Stein, the Hague: Martinus Nijhoff, 1970, (*Zum Problem der Einfühlung*, Ph.D. dissertation, University of Freiburg, 1917); M. Scheler, *Späte Schriften in Gesammelte Werke*, ed. M. Scheler and M. Frings, Vol. 9, Bern: Franke Publishing, 1976). En este sentido, Weber fue muy crítico con esta implicación psicológica de la hermenéutica. Contra esas exigencias de la intuición, de la simpatía, del revivir, y demás conceptos estéticos, Weber recordó que en “tales argumentaciones se confunde ante todo dos cosas, a saber, por un lado el curso psicológico del origen del conocimiento científico y la forma de presentación de lo conocido, forma artística escogida con miras a influir psicológicamente sobre el lector y por otro lado la estructura lógica del conocimiento” “Estudios críticos sobre la lógica de las ciencias de la cultura”, en *Ensayos sobre la metodología sociológica*, Amorrortu Ediciones, Buenos Aires, 1973, pág. 102-175, aquí 162 [en adelante, LCC]. La cuestión decisiva es que en el inconsciente está la garantía de que el eterno retorno no puede ocurrir. Y más adelante añadió que “nunca ni en parte alguna un conocimiento conceptual, aun de una vivencia propia, es un efectivo revivir o una simple fotografía de lo vivido, pues la vivencia vuelta objeto adquiere siempre perspectivas y nexos que en la vivencia misma no son conscientes. En ese respecto, el representarse una acción pasada, propia, en la reflexión, en modo alguno procede de distinto modo que el representarse un proceso natural concreto, pasado, ya sea vivido por uno mismo o relatado por otros” [LCC, 164]. El aspecto íntimo de la acción no es sino una diferencia de grado en cuanto a lo asequible por uno mismo o por otro.

sabemos si también pasajeros o perennes: “instinto, pasión, empeño inquisidor, refinamiento cruel, maldad, la violencia de los prejuicios contra la felicidad ignorante, contra las ilusiones vigorosas” [69-70]. Todos estos eran transformaciones de la voluntad de saber. Al parecer esta era permanente, pero tenía transformaciones que se activaban conforme uno se pone los trajes de la mascarada de la historia. En realidad ese querer saber recorre la humanidad entera, es como un “instinto de conocimiento”, y Foucault nos dice de él que en el fondo no tiene legitimidad alguna, pues nadie tiene derecho verdadero a saber, pero que es algo mortífero y malo. Y lo es, ya lo hemos dicho, porque exige el sacrificio de la unidad de sujeto. Así, la historia se venga del historiador, sin que éste realmente lo sepa. Es el límite infranqueable de la voluntad de saber, su justicia interna.

Aquí se produce otra inflexión en el argumento de Foucault. En realidad, este afán de saber malo destruye lo que hace feliz a los seres humanos. Y eso que hace feliz son las grandes ilusiones, las identidades, “las protecciones ilusorias”. El conocimiento, elemento insuperablemente plebeyo, las abate y así “libera en él todo lo que se empeña en disociarlo y destruirlo” [71]. En suma, el saber no está “ligado a la constitución y la afirmación de un sujeto libre”, sino a una voluntad que sacrifica todo lo que puede haber de dichoso en la identidad y dirige su “violencia instintiva acelerada y creciente” contra el propio sujeto de conocimiento. Una consecuencia que se podría derivar de esta línea de argumento es que el *cuidado de sí* exige la ignorancia, único camino hacia la identidad. Frente a esta actitud, se alza la historia, la nueva religión, que ya no pide el sacrificio del cuerpo, como las viejas creencias, sino el sacrificio de la psique. Una vez más, nos convierte en seres que no dirigen su agresividad contra el padre, sino contra nosotros mismos. “Hoy el saber nos pide experimentar en nosotros mismos”, dice Foucault, de nuevo con *Aurora* §501. No cabe duda de que este “placet experiri” que ya asumió como divisa propia Hans Castorp, solo puede significar “sacrificar el *sujeto* del conocimiento” [72].

No deja de haber ciertas ambivalencias subyacentes al argumento, pues no se decide si esta experiencia ofrecida por el conocimiento histórico, la única a la que tenemos acceso, vale algo frente a una subjetividad verdadera y poderosa, anclada en sus ilusiones y dotada de un desprecio infinito por el saber. En todo caso, en este folleto sobre *Nietzsche, la genealogía y la historia*, el argumento de la justicia inmanente de la historia lleva al Apocalipsis, algo que ya debíamos haber intuido al reconocer la estructura acelerada de

este tiempo: el conocimiento llevará a la humanidad a su muerte. En realidad, había dos posibilidades: o acabar en la arena, consecuencia de la falta de curiosidad, o perecer como consecuencia de desplegar la curiosidad hasta el conocimiento absoluto. En un caso u otro la humanidad impotente y decadente está lista para el sacrificio. La historia, que con Nietzsche había empezado su camino al servicio de la vida, como tonificante, igual que el arte en Schiller, ahora es un fármaco fuerte. Quien la pruebe de verdad, “ha de arriesgar la destrucción del sujeto de conocimiento en su voluntad indefinidamente desplegada de saber” [74-5]. No debemos olvidar que el conocimiento era injusto, un instinto violento, un querer-saber-poder. Como todo Apocalipsis, la muerte del ser humano forma parte de una teodicea, esta vez completamente negativa. Se trata de pagar así una culpa, que curiosamente, sigue siendo la bíblica, la voluntad de saber, la vana *curiositas*. Anaximandro no anda lejos de esta última frase, él tampoco ajeno a esa mezcla de moral y elemento cósmico que destruye y genera el mundo. Y así, frente a todo pronóstico, el filósofo que cantó y alabó los intentos de ir más allá del bien y del mal, de repente se nos muestra inspirador de un celoso protector de cierta justicia cósmica y compensatoria. La relación del ser humano con la justicia a través de la historia, en otro tiempo llamada crítica por Nietzsche, ahora se verifica en la “destrucción del sujeto de conocimiento por la injusticia propia de la voluntad de saber” [75].

II. RACIONALIDAD OBJETIVA Y SUBJETIVA EN WEBER

1. *Metaética*. Más allá de todas las posiciones concretas de Weber, tal y como fueron desplegadas en su escrito sobre la “Neutralidad valorativa de las ciencias sociales”⁴, el lector sabe reconocer que a un sobrio y honesto investigador no le estaba permitido hablar como Foucault, o intentar hacer pasar como verdades sus tesis. Sin embargo, Weber no se habría escandalizado de leer todas estas afirmaciones. Cosas parecidas había leído en el original de Nietzsche. Sin embargo, hubiera echado de menos un esfuerzo reflexivo adicional. Alguien capaz de escribir todas estas cosas, debía al menos disponer de la honestidad intelectual de aclarar ante su audiencia el valor superior que le dictaba todo este impresionante discurso. En la edad de Weber esa cláusula era bastante conocida, y de su olvido se ha beneficiado el prestigio de Foucault. Pero los lectores iniciales de

4 “El sentido de la “neutralidad valorativa” de las ciencias sociológicas y económicas”, 1917, en *Ensayos sobre la metodología sociológica*, Amorrortu Ediciones, Buenos Aires, 1973. [En adelante, NV].

Nietzsche no olvidaban que la valoración de la parodia, de la que emerge todo lo demás del argumento, tenía bien clara su premisa: era la única posibilidad que le quedaba al europeo de ser original. Nietzsche lo había identificado con Verdi, que mostraba en su *Fallstaff* la emergencia de un nuevo arte. Pero ser original no es un valor absoluto para cualquiera. Tan pronto alguien hubiera reparado en esto, habría dejado entrar en tromba los argumentos de Weber. Si ser original no es un valor absoluto, uno no comprende por qué se tiene que derivar todo lo demás como una verdad. Si alguien confiesa que ese es su valor absoluto hará muy bien en decirlo, exponer en qué consiste, cuál es su lógica, cuáles son sus instrumentos y sus medios, la estructura de su norma, su capacidad de persuasión, el fundamento de su valor normativo, su pretensión o no de universalización, su consideración como imperativo formal o material, en fin todas estas cosas que lleva consigo asegurar que uno rige su vida por un valor absoluto. A ojos de Weber, al no hacer este ulterior esfuerzo reflexivo, que depende de su comprensión del valor estético como absoluto, Nietzsche y Foucault están pasando gato por liebre y proponen su valor como EL valor de la humanidad. Su *tipo de ser humano* se identifica con lo que en el fondo es todo ser humano. Se revisten con la autoridad del metafísico y del ontólogo. Por eso dicen sin pudor cosas que alguien que tenga como valor supremo la discreción o el nietzscheano *pathos de la distancia* no se atrevería a pronunciar.

Weber pensaba que el académico no tiene títulos reales para decirle a la gente cuál es el valor absoluto. Creía que no debían usar su cátedra para sugerir que aquello que creían como valor absoluto venía avalado por un conocimiento superior. Sólo quien se sienta profeta debe hacer esto y ha de acreditarse sólo por su propia fuerza anclada en una desnuda humanidad, sin calificación alguna. El académico, instalado en un poder social que le brindaba una cierta ventaja, debía despojarse de esa pretensión. Foucault en el fondo consideraba ilógico imponerse esa ascesis. Como creía que todo saber era un poder, al defender su propio valor impedía que otros se lo impusieran. O se estaba arriba o se estaba abajo. Pero en la rueda inflexible y continua de la dominación del ser humano sobre el ser humano no había un tercero. Contra lo que se suele suponer, Weber era muy consciente de que él también trataba de promover que el dominio del ser humano sobre el ser humano fuera el mínimo posible, pero comenzaba por reclamar que nadie usara su saber para dominar, que nadie presentara sus valores supremos como fruto de evidencias de la ciencia. Cuando se trataba de valores, cada uno debía hablar como uno más. Nadie

debía tener más poder que otro. Es más, para impedir que el saber fuera el poder del que brota el sometimiento, en un gesto cercano a Kant, dijo que respecto a los valores absolutos no existía ciencia ni posibilidad de fundar su aceptación en el conocimiento. El académico no debía hablar de ellos en la cátedra, no debía presentarlos como derivados de su ciencia, sino que debía asegurar, cuando hablara de ellos, su reconocimiento de la pluralidad insuperable de esos valores. En estas opciones básicas y fundamentales incluso estaba permitido la vinculación irracional. Incluso. No era la mejor opción, pero de hecho nadie podía evitarla. Respecto de la condición de *absoluto* propia de un valor, nada podía ser demostrado ni refutado por ninguna de las consecuencias posibles, incluidas las amenazas del Apocalipsis. Desde luego, activar determinados valores como absolutos podían llevar a la destrucción de uno mismo y del mundo. *Fiat justitiam pereat mundum!*, se dijo. Cuando uno ancla en este tipo de convicciones radicadas en la intención, ancla en algo que no es de este mundo. Se ha rozado una dimensión de trascendencia, propia de una norma. Pensar que esta dimensión se derivaba del saber, de la ciencia o de la cátedra, era una impostura. Pensar que uno se adscribía a ellos desde la mimesis de la historia, en esto estaría de acuerdo Foucault, era iluso. La clave de la diferencia entre Weber y Foucault reside en que mientras que Weber pensaba que todo ser humano tiene siempre acceso a este tipo de valor absoluto, Foucault entendía que el conocimiento histórico ha degradado esta posibilidad, y sólo la estética puede elevarse a valor absoluto, aunque sea como parodia⁵.

No debemos olvidar que diferenciar entre explicaciones y valoraciones era para Weber un “imperativo de honestidad intelectual” y que le parecía el mínimo exigible. Cuando hablaba de que era ante todo algo que el propio profesor se debía “dejar en claro” ante sí mismo y que esto era *lo esencial* [NV, 223], sin duda Weber quería decir ante todo que no debía aspirar a dominar a los otros. Y esto implicaba sobre todo su rechazo al “papel universal de forjar seres humanos” [224], que es algo parecido a lo que Foucault llamaba “forjar sujetos” o dominar. La enseñanza universitaria era una profesión

5 El efecto curioso es que Weber, afirmando su programa, jamás ha gozado de una comunidad de parodiantes, mientras que Foucault ha llenado el mundo de foucaultianos. Sus tesis son fácil de imitar e incluso legitiman la imitación. Esto parece relacionado con el desplazamiento continuo de Foucault, tan estético, mientras que Weber está dominado por una pasión continua, que no puede ser imitada. De hecho dijo que si alguien hablaba de sus valores en la cátedra debía hacerlo tan apasionadamente como fuera posible, porque “un fuerte acento emotivo permite al menos que el propio oyente aprecie la subjetividad de la valoración de su profesor”. La *pasión auténtica* era menos peligrosa que la sibilina [NV. 223].

especializada y esto significaba que no podía afectar a “las decisiones de vida últimas”. Sin embargo, esto era así sólo porque tomar estas decisiones era algo que “un ser humano debe adoptar” [NV, 224]. La disciplina del profesor implicaba asumir que también le correspondía al estudiante “su autodisciplina y su actitud ética”. De esta se debía desprender ante todo la idea de que “en el dominio de las valoraciones político-prácticas sólo una de las tomas de posición posibles tenía que ser éticamente justa” [NV, 224]. Era posible que el profesor tuviera derecho a la personalidad, pero también el estudiante. Esa dimensión no debía ser derivada de la ciencia ni su profecía profesoral hacerse en nombre de ella y “sin control, sin discusiones y ante todo a salvo de cualquier contradicción”. Eso sería impostura y ventajismo, pues la profecía personal debería hacerse en público y expuesta al rechazo.

Pero la posición de Weber no sólo tenía ventajas éticas indiscutibles, pues ponía al estudiante ante la obligación de tomar decisiones con plena conciencia de su responsabilidad respecto a lo que “su dios y su demonio le manden” [NV, 226]. Era incuestionable que tenía ventajas epistemológicas, pues garantizaba la virtud, por el contrario, de “reconocer en primer término los hechos” y precisamente “los que puedan resultar incómodos desde un punto de vista personal”. Esta capacidad analítica era a su vez muy importante desde el punto de vista ético, pues limitaba la orientación narcisista y desde este punto de vista sí tenía repercusiones en los formadores de hombres. Esta dimensión anti-narcisista permitía al ser humano “posponer la propia persona frente a las cosas y de reprimir el impulso de exhibir sus gustos personales u otros sentimientos de manera inoportuna” [NV, 226]. Esta comprensión de la personalidad como un todo, que si no se expresa en cada uno de sus actos se viola, es el valor absoluto de originalidad. Pero esta implica el cuidado de sí como única realidad, y olvidar “la materia misma” que “impone sus reglas y exige que se respeten sus propias leyes”. En suma, la cuestión era si incluimos el principio de realidad en nuestras vidas, como base a la vez de la virtud epistemológica y moral a la vez. La exigencia profesional sólo puede brotar sobre este principio de “autorrestricción específica”. Esto era interno al sentido del trabajo. El “culto de la personalidad en cuanto tal” le parecía a Weber indisponer al ser humano con todo sentido emancipador del trabajo. Controlar este culto era necesario hacerlo ante los jóvenes porque ellos “inevitablemente tienen ya una pronunciada predisposición a sobreestimar su propia importancia” [NV, 227].

Sin duda, la argumentación de Weber era altamente subversiva y en cierto sentido extrañamente cercana a Foucault. No podemos entender su sentido de las cosas sin reconocer que iba contra la política oficial. En este sentido, iba en contra de la pretensión imperial que hacía de la Universidad el lugar institucional “estatal destinada a formar funcionarios leales al Estado” [NV, 228]. Esta era la base para prohibir que los judíos, socialistas o anarquistas pudieran ser funcionarios. “Un anarquismo –dijo- puede sin duda ser un buen conocedor del derecho”. Y esto justo porque al dudar de la validez del derecho de raíz, estaba en mejores condiciones de comprender su sentido. “La duda más radical es progenitora del conocimiento” [NV, 228]. Por lo demás, dado que no había ni libertad completa de prensa, ni estaba permitido hablar en la cátedra de todo, era lógico que esta falta de libertad fuera una razón adicional para no hablar de lo que estuviera permitido. “Corresponde a la dignidad de un representante de la ciencia callar también acerca de aquellos problemas de valoración que se le permite tratar” [NV, 229].

Todo esto es muy conocido, pero debemos dar un paso más allá y traer a mención un concepto que considero central. Lo que Weber pensaba de esas convicciones absolutas era que pertenecían a la esfera de la *racionalización subjetiva*. Sin duda, formaba parte del trabajo llamado *cuidado de sí*. Por humilde que fuera, era parte del llamado trabajo aristocrático, uno por cierto que tiene una estructura democrática, porque pertenece y concierne a todo ser humano. Aquí nadie podía hacer el trabajo por otro. Este trabajo podía ser mayor o menor, pero no dependía de una opción racional previa. Con esto, Max Weber sellaba el problema de la ilustración por el camino de la presunción de libertad básica y a priori del ser humano: la racionalización subjetiva de cada uno es tanta como puede ser o como debe ser. Podemos decir con Freud que sería la adecuada al sentido de la salud del portador, a su neurosis o su disposición. Nada de conciencia de culpa kantiana ante la mayoría de edad consentida. Para Weber este discurso ulterior no formaba parte de su campo científico. Él se mostraba inclinado a decir aquí: ¡Basta. Ese es su problema! Si alguien asume el valor de la originalidad como supremo, se convertirá en un literato, y desde este momento aceptará el sacrificio del sujeto, la experimentación de sí, incluida la psicosis y la autodestrucción, su particular Apocalipsis. Su reino de la originalidad no será de este mundo y nada de lo que se le presente como consecuencia podrá compensarlo ni eximirlo de cumplir con lo que entiende que es el valor superior. Lo mismo podía suceder con la sindicalista o con el revolucionario, ideales que a Weber le parecían mucho más

nobles que el del literato. Hablando de este último tipo humano dijo: esta guerra, la Primera guerra mundial, es cosa de literatos. ¿Hablaban de Thomas Mann? Ciertamente, pero en este tiempo también hablaban de Nietzsche. El héroe de la *Montaña Mágica*, Hans Castorp, tenía la misma divisa. *Placet experiri*.

La conclusión de este argumento puede establecerse de este modo: “hay problemas fundamentales, específicamente éticos, que la ética no puede resolver con sus propias premisas” [NV, 236]. Con ello, Weber hablaba de un terreno de racionalización subjetiva como el ámbito específico de la metaética. Sin duda, se apuntaba ahí un terreno que el psicoanálisis debería explorar con intensidad. Pero ahora este no es nuestro tema. De forma esencial y característica, más bien inspirada en Kierkegaard y su teoría de la decisión, Weber pensaba en lo siguiente: vincularse a un valor de forma absolutamente absoluta, como intención pura o voluntad pura, o “tomar en consideración la responsabilidad por las consecuencias de la acción [...], determinadas por la inserción de esta en el mundo éticamente irracional”, esta decisión profundamente ética entre una ética de la intención o una ética de la responsabilidad, no puede fundarse a su vez éticamente. “Ambas actitudes se apoyan en máximas éticas”. Ambas pueden tener un valor como absoluto⁶. Ambas están en lucha eterna. Pero esta lucha no se puede eliminar “con los recursos de una ética que descansa puramente en sí misma” [NV, 237]. Ambas éticas revisten “un carácter estrictamente formal semejantes a los conocidos axiomas de la *Crítica de la razón práctica*”. Pero como tales no se oponen a indicaciones de contenido, sino que expresan de forma resumida “una infinidad de situaciones éticas” que sólo desde ellas mismas comprendemos de forma adecuada. Sin embargo, tampoco la ciencia podía

6 Aquí tiene lugar el extenso comentario de Weber acerca de la ética formal de Kant y el sentido de este formalismo ético. Para él, imperativo implica el reconocimiento de que hay esferas de valor no éticas, y por tanto el deslinde de la esfera ética respecto de esas otras esferas en que los seres humanos se pueden y se tratan de medios. Así que la ética formal en último extremo “no es indiferente al contenido ético”. “Respecto de estos [axiomas de la *Crítica de la razón práctica*] ha sido común creer a causa de este formalismo, que no incluirían indicaciones de contenidos para la valoración del comportamiento. Como hemos dicho, esto es inexacto”. La formulación de “ser meramente medios”, para Weber, “representa una genial formulación de infinidad de situaciones éticas a las que sólo es preciso comprender de forma adecuada”. Pues “esas esferas de valores que permiten o prescriben el tratamiento del otro ‘solamente como medio’ son muy heterogéneas respecto de la ética” y sólo por eso se puede “atribuir a la acción puesta al servicio de valores extra-éticos diferencias en cuanto a dignidad ética”. La complicación adicional a la que alude Weber tiene que ver con la posibilidad de que quien ha sido descrito como obediente a “para ti los seres humanos son meros medios”, puede describir su posición de otra manera. En este sentido, puede considerar tal formulación como un ultraje. Para él, obedecer a su pasión, eso que el otro describe usar a los demás como meros medios, tendría que ver con la defensa de “lo que de más genuino y puro hay en la vida” frente al “encadenamiento inerte de la existencia cotidiana y de las pretensiones de la irrealidad impuesta”. Entonces, la “pasión” reclamaría una “dignidad inmanente en el sentido más extremo de la palabra”, aunque desestimara el término “valor”. Aquí estaba el punto final de una filosofía de los valores, que desembocaba en un “politeísmo absoluto como la única metafísica apropiada” a la “consideración empírica” en que se ve envuelto el sujeto. [NV, 237-8].

mediar en este asunto. Apostar por una ética de la intención no se puede fundar en la ética de la responsabilidad ni viceversa. Y menos que nada se puede fundar esta decisión última en estos subterfugios de aludir a las tendencias objetivas del desarrollo histórico [NV, 243]. Aquí resuena el argumento de Kierkegaard expuesto en *La alternativa* contra la mediación histórica infinita como el disolvente de la decisión absoluta⁷. En efecto, apelar a la historia lo hace todo movedizo. “Cada hecho particular”, recuerda Weber, puede propiciar un reajuste de medios y fines, de valores y mundo, de tal manera que lo que parecía una quijotada se muestre verosímil. En todo caso, el hombre de la ética de la intención, puede acreditarse tanto más cuanto más quijote parezca, dado que su valor no es de este mundo. Fracasas es la manera de decir al mundo que no es un fanfarrón [NV, 245]. Adaptarse al mundo no es a su vez un ideal ético. En cierto modo, Weber recordó aquí, en la línea del final de la *Política como vocación*, que “lo posible sólo se obtuvo porque se procuró lo imposible” [NV, 244]. Desde el punto de vista de la ciencia crítica no tiene el más mínimo sentido confrontar una ética de la intención con su fracaso en el mundo.

2. *La primera tarea de la ciencia*. Lo que hemos dicho hasta ahora tiene que ver con la condición de absoluto de un valor según su sentido, no con el propio valor. En términos metafóricos se nos habla de esta elevación por la cual alguien hace de un valor su dios. A esto hace referencia su condición no-mundana. Por regla general, esto no sucede en los seres humanos en sus circunstancias empíricas. Ellos viven su vida cotidiana de una manera bastante impía y reconocen a sus dioses de boquilla. “En casi cualquier toma de posición importante de los hombres concretos, las esferas de valores se entrecruzan y se enlazan” [NV, 238]. Por eso Weber pudo hablar de la “superficialidad de la vida cotidiana”. Esta superficialidad estaba caracterizada como una falta de conciencia reflexiva acerca de la coherencia del sentido de valor. Con un eco de la divisa ilustrada, Weber dijo que por lo general el hombre no “quiere” tomar conciencia de esa mezcla y superficialidad de su vida. En ello se mezclaban razones psíquicas y pragmáticas, aunque Weber no dice nunca si ese querer es el del Ello o el del Yo, ni entró a valorarlo desde la perspectiva del psicoanálisis. Su idea era que el ser humano no quiere elevar nada a dios ni a demonio, justo para no tener que comprometerse a la hora de ser infiel. De esta manera su *racionalización subjetiva* es mínima. Su cuidado de sí es, en este punto, propio de andar

7 El lenguaje desde luego que lo es. “Respecto de los valores, siempre y en todas partes, tratase en definitiva no solo de alternativas, sino de una lucha a muerte irreconciliable entre ‘dios’ y el ‘demonio’ por así decirlo. Entre ellos no es posible relativización ni transacción alguna. Bien entendido que no es posible según el *sentido*”. [NV, 238].

por casa. Para este ser humano los umbrales de consistencia e inconsistencia psíquica no serán muy exigentes. Ni siquiera llegará a reconocer la estructura de lo que significa vivir en relación con un valor. No sabe nada de politeísmo ni de valores, ni tiene idea alguna clara de lo que constituye un valor. Weber tendía a pensar que esta forma de existencia, grado mínimo de la racionalización subjetiva, no tenía acceso a una filosofía.

Con esta conclusión, bastante aristocrática, Weber se puso en camino de identificar la primera función de las ciencias humanas y sociales. De este modo, dejó atrás al hombre de la vida cotidiana y se encaminó a ese otro que apuesta por una vida ética, ya sea en una dirección o en otra, hacia un dios absolutamente absoluto o hacia un dios absoluto pero capaz de actuar en un mundo moralmente irracional. Este ser humano decidía encaminarse hacia el árbol de la ciencia. Este árbol era “molesto para la comodidad humana” [NV, 238], aunque Weber lo consideró “inevitable”. El sentido de este árbol de la ciencia pasaba por advertir que “hasta la vida humana como un todo” y, desde luego, “toda acción singular importante”, implicaba decisiones últimas. La otra opción era la de portar una existencia “como un fenómeno natural, sin ser conducida conscientemente” [NV, 238]. Pero de lo que no cabe duda es que para Weber, la existencia ética dependía de este proceso de acogerse al árbol de la ciencia y que por este único medio “el alma humana” escoge su propio destino. Entonces citó a Platón y dijo que al elegir ese destino el alma humana no sólo escoge su hacer, sino su ser. Si se viera este proceso desde el valor estético de la originalidad, sin duda, estaríamos inclinados a decir que era un gesto paródico. Pero si se mira desde el punto de vista de la esfera ética, entonces se podía pensar como el proceso serio de iniciar un proceso de racionalización psíquica consciente.

Y esta era la tarea ante todo de la filosofía. Weber citó a Stuart Mill y se refirió a un acceso interpretativo al sentido de los valores. En este esquema dijo que el politeísmo era “la única metafísica apropiada” y comprendió que esta era la única que respetaba la adecuada “filosofía de los valores” [NV, 238], pues llegaba a comprender su limitación para aclarar “el punto crucial de la cuestión”. Este estaba en algo que trascendía a cualquier “esquema conceptual de los valores por bien ordenado que estuviese”. En este esquema conceptual nunca surgía ni se apuntaba la experiencia psíquica de contraposición, ni se podía derivar de ella. La filosofía de los valores era de naturaleza conceptual y en otro pasaje sugirió que se trataba de una disciplina normativa. La circunstancia empírica, el arraigo en una subjetividad, era otra cosa. Aunque Weber se

vinculó de nuevo a su tesis de que *acoger* como absoluto un valor no procedía del contenido conceptual de sentido de ese valor -ningún valor dictaba a su vez la obligación de elegirlo ni de elegirlo de manera absoluta- si argumentó que excepto esta reverencia y reconocimiento, sí había un trabajo científico que realizar en relación con ese valor e incluso con la circunstancia empírica de la decisión.

De esta manera podemos observar que el sentido weberiano de la racionalización subjetiva no excluye una dimensión científica. Pero en modo alguno queda agotado en ella. Aquella dimensión era precisamente la filosófica, pero no solo. Hemos de suponer que, respecto de la decisión y su racionalización, la historia podía tener algo que ver. Así dijo que “las ciencias, tanto las *normativas* como las *empíricas*, pueden prestar a los políticos y a los partidos en lucha un único servicio inestimable” [NV, 231]. Por razones de contexto, Weber habló de políticos y partidos, pero lo mismo puede decirse de los seres humanos y sus relaciones con los valores y las decisiones. En efecto, este servicio inestimable de la ciencia era este: podía aclarar *primero* en un contexto práctico “cuáles son las diversas tomas de posición últimas concebibles”, y *segundo*, cuáles son “los hechos que deben tomarse en cuenta al optar entre esas posiciones” [NV, 231]. Reparemos en esto: aunque no hay razones decisivas, vinculantes y concluyentes para elegir un valor último, ni para elegirlo como absoluto, sí hay algo que la ciencia debe hacer: *primero* la normativa, saber qué valores últimos tenemos a nuestra disposición para iluminar la existencia; *segundo*, puesto que tenemos que elegir, podemos racionalizar al máximo esta elección. Aquí las ciencias empíricas nos pueden ofrecer los hechos relevantes para elegir. Hechos relevantes no son hechos concluyentes. No tenemos la finalidad de establecer una conclusión científica y necesaria. Pero sí aspiramos a generar vinculaciones entre valores últimos y hechos capaz de ofrecernos sensibilidad, concreción, representación concreta, eficacia histórica de esos valores y comprender su juego situacional. Esto es: alguien que acoge un valor como absoluto no pretende fundar su decisión en la ciencia, pero, en el caso de que posea cierto nivel de racionalización subjetiva, sí pretenderá identificar “la deseabilidad o indeseabilidad de ciertos hechos sociales desde puntos de vista éticos, culturales o de otra índole” [NV, 231]. Por tanto, si el primer servicio interpreta el sentido normativo de los valores, el segundo servicio de la ciencia analiza un objeto concreto: “las valoraciones *subjetivas* de los hombres”. En último extremo, la valoración sigue siendo subjetiva. Pero el proceso subjetivo de racionalización puede ser tomado como objeto de

la ciencia empírica. Weber ha hablado de “conducta valorativa” o de “valoraciones prácticas” [NV, 232].

Con su libertad intelectual sin precedentes, Weber no pensaba estar diciendo nada que no fuera más o menos evidente. Por eso, lo más sorprende es su comentario inmediato: “Y con ello llegamos a nuestro problema”. No podemos dejar de sugerir que todo el problema reside en la necesidad de mantener firmes estos dos servicios, estos dos objetivos de la ciencia normativa y empírica, teórico-práctica, que no pueden escindirse. Weber ha hablado de este doble servicio como “crítica científica” y de ella he escrito en otra parte⁸. Para eliminar una recepción confusa e impropia, Weber dijo que la cuestión tenía que ver con la elección de fines -no de medios-; en suma de aceptación de valoraciones, no de instrumentos. Weber puso énfasis en esta distinción y dijo que si se olvidaba, todo el debate era estéril. Lo decisivo en este caso era diferenciar entre normas y hechos relevantes, mantener la heterogeneidad de ambas. Una cosa era la valoración y el contenido de sentido de una norma. Otra la comprobación de hechos relevantes y vinculados a la norma, por la cual se mostraba su deseabilidad o no, algo decisivo para la racionalización subjetiva a través de ella. Y la crítica tenía aquí como finalidad central “convertir en problema lo evidente por convención” [NV, 233]. Esto significa reparar en que ciertas supuestas evidencias, compartidas y convencionalmente asumidas, de hecho eran nocivas para ciertas valoraciones supuestas como vinculantes desde un punto de vista normativo. Sin duda, de aquí no se derivaba que una cierta ética deba valer, o que una cierta valoración fuera compartida de forma obligatoria. El carácter de imperativo para alguien resta siempre como un a priori anterior. Sin embargo, la ciencia crítica puede tornar explicable por qué algo *pareció deseable* a cierta valoración -no que lo sea-. A este resultado de la crítica científica Weber le llamó “explicación comprensiva”. Comprende el juego de valor y hechos, permite explicar decisiones, hacerlas conscientes. Weber sugiere que este servicio de la ciencia permite distinguir los “motivos reales últimos” de la acción humana. Esta cuestión tiene relevancia causal, y dice cuál es la causa psíquica de la acción.

Lo decisivo es el montante democrático de esta operación. No intenta explicar que aquella decisión fuese la única posible, sino antes bien mostrar su propia contingencia. De ahí que su mérito fundamental consista en que permite “hacer justicia a quien real o

⁸ Cf. “Dilemas de la responsabilidad: una aproximación weberiana”, en Manuel Cruz y Roberto R. Aramayo, *El reparto de la acción*, Trotta, Madrid, págs. 89-115. Sobre crítica y responsabilidad, pág. 100-103 y los sentidos de la actividad crítica, 103-108.

aparentemente no piensa así” [NV, 234]. Esto significa que al ser consciente de la propia contingencia y deseabilidad de la acción, uno no sólo se aclara acerca de la contingencia de su propio valor en su relación con el mundo, sino que se abre a la comprensión de la posibilidad del valor del contrario. Aclara “lo que el contrario entiende (o también uno mismo” [NV, 234]. De esta manera canaliza el reconocimiento del sentido de la valoración y sólo “presupone la comprensión de la posibilidad de que existan valoraciones últimas divergentes por principio e irreconciliables” [NV, 235]. La virtud democrática de esta forma de comprender la ciencia implica “reconocer en qué y en qué no se puede coincidir”. Weber ha dicho que este saber, válido sólo para una cultura democrática, “es un saber acerca de la verdad”. Que parezca tener efectos *relativistas* es una apariencia. En otro pasaje habló de que ese era “quizá el más burdo malentendido” para referirse a estos asuntos. [NV, 238-9] Que esta verdad alcanzable mediante la ciencia no coaccione a la acción, no *imponga* la adscripción psíquica a un valor, no implica que no ilumine la racionalización subjetiva de valoración y decisión. En este sentido es una verdad ilustrada y nos habla de nosotros mismos. Hace que nuestra entrega a un valor posea esa dignidad que le confiere saber de sí. Permite que esa entrega sea defendida de forma expresa y clara, y asienta nuestra vinculación de tal modo que la hace menos relativa. La racionaliza porque muestra que no es caprichosa, ni necesaria, pero que justo por eso nos toca a nosotros el trabajo de asumirla, aceptarla en su parte de valor. “Una convicción ética que pueda ser destruida por la comprensión psicológica de valoraciones divergentes no tiene más valor que el de una creencia religiosa desplazada por el conocimiento científico, cosa que por cierto ocurre con frecuencia” [NV, 235]. Lejos de servir al relativismo, hace consciente y firme el pluralismo y por eso fortalece el único suelo firme de todo esto, la necesidad de la reflexión, la conciencia, la racionalización subjetiva, el cuidado de sí. Lejos de ser un relativismo, lo ataja. Pues el punto de vista alternativo sería una metafísica muy particular, un organicismo, que establece que los valores éticos forman un sistema y que en efecto cada uno de ellos tiene que ser puesto en relación con los demás, y que se imponen por su propia fuerza coactiva, ya sea desde la dinámica histórica u ontológica y que la racionalización psíquica y subjetiva sólo pasa por la obediencia. Frente a lo que puede parecer, el organicismo es el verdadero relativismo ético, ya que no concede de verdad valor a ningún valor, ni asume el carácter indispensable de la racionalización subjetiva, sino que sólo asume ambas dimensiones en la medida en que las pone en

relación con el organismo moral que así se torna completamente coactivo.

3. *Filosofía al principio*. Hemos hablado de dos servicios inseparables de la crítica científica y de la explicación comprensiva. Hemos hablado de la diferencia de niveles normativo y empírico. Hemos mostrado la necesidad de mantener la diferencia pero también de mantener la relación. Sin duda, de este tipo de resultados se puede derivar tanto la ética de la intención como la ética de la responsabilidad, como las dos grandes opciones de la metaética, de la dirección de la racionalización subjetiva. Analizar las relaciones entre valoraciones y hechos no funda sólo la actitud de la ética de la responsabilidad. Tal cosa no se sigue. “Nuestra ciencia no puede pretender ahorrar al individuo semejante elección, y por lo tanto, tampoco puede suscitar la impresión de que puede hacerlo” [NV, 239]. El anarquista puede ser un magnífico conocedor de las consecuencias de la aceptación el Estado como valor supremo. Ahora debemos reparar en la primera de estas apelaciones. En la filosófica.

Respecto a ellas, Weber comienza diciendo que “Las disciplinas filosóficas pueden ir más lejos y, con sus recursos conceptuales, determinar el sentido de las valoraciones, esto es, su estructura última, así como sus consecuencias provistas de sentido, es decir, que pueden indicar su lugar dentro de la totalidad de los valores últimos posibles en general y deslindar su esfera de validez significativa.” [NV, 239]. Este trabajo conceptual de la filosofía ha sido reconocido por Weber como ineludible. La activación práctica de estos valores y fines, sin embargo, no se deriva de su estructura lógica, ni de las conexiones de sentido que se impongan en ella. La filosofía favorece la racionalización subjetiva y objetiva de sentido, pero no puede controlar la totalidad de la vida psíquica con ella. Al lado de ella, y de forma completamente ineludible se debe alzar otra ciencia. Sin duda, Weber no desea subrayar esta parte de su esquema, y por eso habla de “nuestra ciencia estrictamente empírica” [NV, 239]. De forma consecuente, por tanto, ha dicho que él solo ha ofrecido “sumarísimas consideraciones de teoría del valor”. Lo que le interesa es que de las posiciones de valor no se derivan de su propia forma de activarse en situaciones prácticas. Salvo en un caso, desde luego, en lo que coincide con Blumenberg: “el de una jerarquía de valores inequívocamente prescrita por dogmas eclesiásticas” [NV, 239]. En el resto, el *trabajo* de la historia –o de lo que Blumenberg llama del mito-, es necesario para la racionalización subjetiva. A pesar de todo, Weber no puede dejar al margen estas referencias a la parte filosófica del árbol de la ciencia y de la forma

consciente de conducción de la vida humana. Y una vez más las ha invocado en el contexto de una genuina auto-comprensión de la existencia. Por eso ha hecho referencia a la frecuencia con la que nos engañamos acerca de posiciones de valor de los demás, y con mucha más frecuencia todavía acerca de las propias. Este análisis de valoraciones particulares para encontrar las decisiones fundamentales no es empírico, ni proporciona conocimiento acerca de los hechos. “Su validez es similar a la lógica” ha dicho Weber [NV, 241]. Pero dentro de estas argumentaciones filosóficas, no sólo se establecen los “axiomas de valor últimos”. No sólo hablamos de posiciones fundamentales. También deben ser coherentes y por eso hablamos de extraer consecuencias de sentido del valor. Esto forma parte de la argumentación lógica, pero no sólo de ella. Se pueden trazar tipologías lo más exhaustivas posible de las situaciones empíricas que pueden ser contempladas desde una valoración práctica en general, o la consecuencias de hecho que tendría la acción según el valor, tanto por los medios indispensables y por la inevitabilidad de repercusiones indeseables, que redundan en una gama de realizabilidad del valor, desde la imposibilidad a la improbabilidad, y sus costes. Sin duda, alguna de estas consecuencias puede llevar a “presentarse nuevos axiomas de valor y postulados”, y con ello a la novedad del mundo práctico [NV, 241]. Todo esto es el ámbito de una reflexión que, aunque no puramente filosófica, sí elabora los aspectos empíricos desde el punto de vista conceptual. Un ejemplo puede mostrarnos su relevancia. Así se puede reflexionar sobre el valor del Estado desde el punto de la lógica, al modo como lo hace la *Filosofía del Derecho* de Hegel. Se puede schmittianamente considerar que es el valor absoluto y fundar ahí una teología política. Sin embargo, una reflexión adicional sobre sus consecuencias imperiales, sobre las consecuencias de sus medios de despliegue capitalista, puede llegar a la conclusión de una incompleta imposibilidad de realizar el postulado de valor –el cierre o la omni-determinación de la soberanía– justo por la dimensión potencialmente mundial del capitalismo, de tal manera que pueden presentarse nuevos axiomas de valor y nuevos postulados, p. e. la necesidad de un nuevo nomos de la Tierra o de un gobierno mundial. Sin duda, cualquiera que desea racionalizar su propia subjetividad desde un punto de vista práctico, no puede ser indiferente a esta dimensión filosófico-histórica, producida por el cruce de valores normativos y ciencia histórica. Tampoco puede ser ajeno a ello el académico. “Si se realiza correctamente, [esta discusión] resultará fructífera para la investigación empírica en un sentido más permanente, en cuanto le proporciona los

marcos de problemas en que se desenvuelve su labor” [NV, 242].

4. *Ciencias empíricas: historia.* Que Weber necesitara breves y sumarias referencias al valor, y notara sus aspectos filosóficos, no era un asunto baladí, aunque su abordaje fuera instrumental. Él sabía que el problema de sus disciplinas era “la relación de las realidades con los valores” [NV, 242]. Se trata del asunto de la *Wertbeziehung*. Y en esa misma medida estaba implicada la filosofía y su relación conceptual con el ámbito histórico. Esta relación conceptual ofrecía a la historia en sentido empírico su contexto o su marco, el a priori concreto de su tarea propiamente dicha. Este texto parece decisivo: “La expresión 'relación de valor' alude únicamente a la interpretación filosófica de aquel interés específicamente científico que preside la selección y formación del objeto de una investigación empírica” [NV, 242]⁹. Esto significaba que la dirección de la labor de las ciencias empíricas no sólo estaba condicionada por los intereses y valores de todo tipo, que operaban en el investigador. También la definición del objeto de su ciencia y sus problemas tenía que ver con esa dimensión práctica. Fuera del marco que ofrecía la filosofía, y desde luego, la filosofía del investigador, no se podía configurar una ciencia empírica. Ni desde el campo de los intereses del sujeto ni desde el campo de la definición del objeto. La reflexión filosófica marcaba lo digno de ser investigado y el perfil de esto mismo investigado. En cierto modo, esta dimensión de “interpretación de valor” es una labor “previa”, sumamente importante, pero desde luego ordenada “en cuanto a su investigación empírica”. Esta queda condicionada por lo que podemos llamar una dimensión teórica, que hemos visto doble, primero la valoración y luego interpretación de valor (su coherencia, sus relaciones posibles, sus escenarios, sus esquemas de traducción empírica). Estas tareas previas, que tienen que ver con la averiguación del sentido posible de un fenómeno dado y su relación con un valor, no suelen llevarse a cabo de forma habitual, y cuando se hacen no se realizan con la pulcritud debida. De ahí surgen “ambigüedades que impiden la apreciación de la naturaleza lógica de la historia” [NV, 242]. Weber entonces se refirió al programa de su crítica a Meyer, al trabajo “Estudios críticos sobre la lógica de las ciencias de la cultura”, de 1906¹⁰, en el que habló de la obra

9 Cf. la forma en que se aborda este problema en la crítica a Meyer, LCC, 137. Allí expone la tesis de que interpretar no es subsumir un caso al concepto, sino que significa que “tomo posición de una manera concreta y determinada, frente al objeto en su especificidad concreta”. No es nada de irracionalidad, sino de justo lo contrario. Y esto es así porque “las fuentes subjetivas de esta mi toma de posición” no son conceptos abstractos, sino “un sentir y un querer enteramente concretos, compuestos, configurados en forma en extremo individual y también en cierta circunstancias en la conciencia de un deber ser determinado y, aquí otra vez, configurada concretamente” [137-8].

10 Cfr. LCC, págs. 102-175. En este trabajo dijo que Meyer se comportaba como ofreciendo “un informe clínico a

de Meyer *Zur Theorie und Methodik der Geschichte* y apostó por un cambio de ciencia a partir de desplazamiento del punto de vista y de una “revisión de las formas lógicas”, y en modo alguno, como pensaba Meyer por “el descubrimiento de las etapas de desarrollo de las comunidades humanas, que se suceden de manera típica, necesaria, e incluir en ella la diversidad de lo histórico” [LCC, 105]¹¹. Sólo respecto de este desarrollo se puede caracterizar lo histórico como lo que “es o ha sido operante” [LCC, 119], lo que ha tenido “eficacia histórica” [LCC; 125]. Weber tuvo que dedicar poco esfuerzo a destruir esta visión legitimista de la historia desde el presente, sostenida por la completa ambigüedad de lo que sea “históricamente operante” [LCC, 140] y recordó que algo puede tener una relevancia máxima desde el punto de vista del conocimiento y tener una relevancia causal nula respecto del presente y justo por ello [LCC, 120 y ss]¹². Meyer, dijo, “confunde pleno de valor con causalmente operante” [LCC; 144]. Al hacerlo, quería que sólo fuera valioso lo que podía legitimar el presente. Frente a este aspecto legitimatorio, recordó que “sólo el futuro decide acerca de la significación causal del presente”.

5. *Ética y ciencia.* Toda relación de realidades y valor tiene una estructura muy compleja. En modo alguno tiene una finalidad definida o se puede integrar en un *telos* propio del proceso histórico. La construcción de un reflexión filosófica normativa, una

cargo del propio paciente, no del médico”.

11 Para matizar el “irracionalismo weberiano”, debemos recordar que fue Weber el que llamó a Meyer irracionalista por defender una “afinidad particularmente estrecha entre ‘azar’ y ‘libertad de la voluntad’ lo que supondría una específica irracionalidad en el acontecer histórico” [LCC, 107]. Era Meyer, no Weber, el que creía que “con respecto a la acción humana no podemos ir más allá del yo quiero” [LCC, 108]. Así que la historia, desde este punto de vista, debe “obtener juicios de valor sobre la personalidad que actúa históricamente”. Como se ve, Meyer está más atravesado por una influencia de Nietzsche. Por eso, Weber se extraña de que Meyer caracterice la “investigación de los motivos” como secundaria para la historia [LCC, 110]. Desde luego, para Weber, el mundo de la responsabilidad, cuando se mira desde el punto de vista de la ciencia, no es ajeno a la causalidad. En este sentido, era la diferencia entre normas y ciencia, y aquí Weber era un riguroso kantiano, no Meyer, quien “deja suponer que cierta convicción filosófica, anti-determinista, es prerequisite de la validez del método histórico”. [LCC, 112]. Esto haría del demente el privilegiado objeto de la ciencia histórica. Una vez más, sentimiento de libertad y racionalidad, conciencia, y sentido de la vinculación de la acción a la motivación adecuada son aspectos vinculados y sólo hablamos de irracionalidad respecto a toda esta geografía práctica. [LCC, 114].

12 Como es sabido, a partir de aquí Weber se entregó a su definición de la historia como ciencia de realidad, pero no como ciencia descriptiva de “realidades preexistentes” Cómo puede una ciencia de realidad no considerarse como ciencia descriptiva lleva a Weber al problema central de la “esencia lógica de la historia”, como la de toda ciencia, justo en el campo de la relación entre percepción del objeto real y la cuestión del objeto teórico. Cf. LCC, 123 y sig. Entonces habló de “paradigmas” como un “concepto genérico por construir”. La esencia lógica de la historia es necesitar paradigmas configurados a partir del campo de conocimiento que el propio paradigma debe posibilitar. Para mediar en este problema era decisivo aquello relevante para el conocimiento, aunque no lo sea para la eficacia causal histórica. A veces esto se consigue por un individuo histórico que tiene valor paradigmático por su tipicidad [LCC; 128 y sig.]. Cf. el magnífico resumen de este punto de vista en LCC, 147. Por lo demás, que “se tenga conciencia de que todo nuestro conocimiento se relaciona con una realidad categorialmente construida” y que la categoría de causalidad es propia de nuestro pensamiento, no quiere decir que una causalidad adecuada sea meramente construida. Hay un objeto real individual que se deja ver por esta construcción lógica.

ciencia histórico-conceptual y una ciencia histórica empírica, puede reforzar la ética de la intención, puede reforzar la ética de la responsabilidad o puede sencillamente reforzar la ética confucionana y burocrática de la adaptación al mundo. Y esto a su vez, puede alterar de forma adecuada los ideales respecto a lo que se supone que son las tendencias objetivas, e incluso puede llevar a abandonarlos. Esto significa que la relación entre valor y realidades puede servir a la ética de la intención, a la ética de la responsabilidad o a la *Realpolitik*. Pero esta dimensión de la *Realpolitik* tiene dos posibilidades adicionales. La primera es una adaptación del valor a lo posible, apoyada por la pretendida autoridad de la ciencia histórica de la tendencia de desarrollo [NV, 244]. Esta es la *Realpolitik* en sentido estricto y no abandona la toma de posición última, pero la adapta a situaciones dadas consideradas como objetivamente dominantes. La otra abandona o determina las tomas últimas de posición valorativa por la única consideración de cuáles son las opciones que tienen *chances* de realizarse. Esta, según Weber, es la pésima política de Alemania bajo la dirección del Káiser. Frente a la *Realpolitik* dijo de forma tajante que “en cuanto a mí, por nada del mundo quisiera que la nación se apartase sistemáticamente, y en nombre de la ciencia, de la idea de que junto al valor del éxito de una acción, está su valor de intención” [NV, 244].

Por tanto, la ciencia histórica y su estructura lógica son compatibles con cualquier ética e incluso con la falta de ética. Pero su estructura lógica, si quiere ser ciencia, deberá ser en cualquier caso la misma. Ni se puede alterar porque entonces no se puedan “revivir” determinadas experiencias, ni se puede simplificar porque de esa manera se pretende asegurar su necesidad, su racionalidad, o su deseabilidad. La lógica, aquí como en otros terrenos, no debería ceder ante las exigencias psíquicas. La racionalización subjetiva es racionalización solo porque sea atiene a la lógica de base. Pero porque no se hacen trampas. En suma, todo llevaba a identificar los momentos de un “equilibrio irrealizable de fines, medios y consecuencias” [NV, 247], que implica el reconocimiento del conflicto indisoluble de la vida cultural, que puede transformarse, alterar sus medios, sus objetos, su orientación y protagonistas, pero no eliminarse. Así que Weber ha llegado al mismo sitio que Foucault, y desde luego por la misma procedencia e influencia de Nietzsche. El conflicto “está siempre presente y sus consecuencias son a menudo tanto más importantes cuanto menos se lo advierte” [NV, 247]. Y puede dejar de advertirse por dos motivos: porque genere la comodidad de un autoengaño o de una complaciente

pasividad. En este sentido, la paz, para Weber, no es sino neutralización de un aspecto, pero también el desplazamiento del conflicto hacia otro ámbito. “La paz no significa sino el desplazamiento de las formas, de los protagonistas o los objetos de la lucha” [NV, 247].

6. *Pluralidad anímica*. Ahora bien, si tenemos todo esto en cuenta, ¿cuál es la finalidad de reconocer esta estructura lógica de la ciencia en toda su complejidad? ¿Es puramente el conocimiento? ¿No servía todo esto a la ética, por mucho que no la determinara? ¿Qué sacamos en claro? Sin duda, que la franja de una dimensión objetiva, de lo que podemos llamar racionalización objetiva, es ciertamente estrecha. Que sólo fines unívocamente establecidos y su relación con medios unívocamente útiles, permite la existencia de una vinculación objetiva, de tal forma que alguien se pueda adscribir a ella y considerarla como ya hecha, como un progreso por cuya revisión no tiene que preocuparse. Se trata por tanto del racionalismo técnico, que justo por eso evade toda cuestión de valoración. En todo lo demás, se trata de comprender y de imputar causalmente. Y esto al servicio de una ética de la responsabilidad, de la intención o de la adaptación. Y eso no tanto porque muestre un organicismo, sino porque se hace cargo de los conflictos y los desequilibrios. El resultado de todo esto puede ser entendido como un progreso en la medida en que entendemos “la diversificación cualitativa de los *modos de conducta posibles* como un *progreso de la diferenciación anímica*” [NV, 248]. Weber se ha mostrado cauto en este sentido y ha llamado la atención sobre los frecuentes engaños, auto-ilusiones que este proceso puede albergar, así de sus peligrosas reducciones al intelectualismo y su conexión con otras formas de personalidad centrada en la caza de la vivencia, esto es, su proximidad a la estatización del conocimiento. Sin embargo, ha acabado reconociendo que implica una dimensión consciente y reflexiva y una capacidad creciente de comunicación y de expresión [NV, 249]. Este problema ocupará a Weber hasta el final del artículo, pues le va a permitir concentrarse en lo que de hecho considera el trabajo verdadero del historiador, que es el comprender o la interpretación valorativa [253]. Esta interpretación valorativa está íntimamente vinculada al problema del progreso y de la racionalización, pero ya no en el sentido del mero progreso técnico de la acción respecto a fines, ni la mera intelectualización propia de una capacidad de reflexión consciente destinada a un enriquecimiento de la vivencia interior, o del proceso de estatización de la historia. En realidad, Weber se muestra interesado en sugerir que su problema es el del verdadero sentido del “progreso racional”.

Weber ha vinculado el problema de la metaética al problema de la racionalización subjetiva y se ha comprometido en hablar de un progreso respecto de esta como algo que va más allá de la mera diferenciación. Por una parte, la racionalización subjetiva puede querer decir que “el propósito subjetivo se rige por una orientación planificada hacia los medios considerados correctos para un fin dado”. Que sea finalmente así o no, es una de muchas posibilidades y está sometido a todos los grados de probabilidad. Esto dependerá de la racionalización objetiva que exista disponible en esa sociedad. En una cultura primitiva, alguien puede racionalizar subjetivamente su mentalidad de tal manera que se dirige a todo desde el punto de vista de la magia. Como racionalidad objetiva, esta orientación apenas tendrá valor, pero desde el punto de vista de atenerse de forma permanente a la lógica de la magia será una señal de racionalización subjetiva. De la misma manera, podemos contemplar la situación inversa: una sociedad que tiene a su disposición un grado extremo de racionalidad objetiva, por ejemplo, de una existencia económica ordenada y que, sin embargo, no conoce o disminuye al máximo la racionalidad subjetiva, en la medida en que no tenga a la vista de forma clara ni continua una “orientación planificada” ni un firme propósito, ni una orientación consciente según valores.

En general, por lo ejemplos que ofrece Weber, la tesis que viene a defender es que sea cual sea el aspecto de la racionalización objetiva, esta no tiene per se una interpretación valorativa, salvo que le propongamos toda una serie de “supuestos y restricciones” que refieren de forma inevitable a la racionalización subjetiva. En este sentido, ni el más ideal de los sistemas económicos, ni el más racional o transparente, ni las más sutiles idealizaciones de la economía teórica tal y como la ofrece la teoría económica liberal, funcionan al margen del marco de la racionalización subjetiva y sus amplias posibilidades y probabilidades. Por eso no se pueden imponer per se. En realidad, llega el momento en que las abstracciones de la racionalidad objetiva tienen que dan entrada a los “hombres vivientes” [NV, 257]. Entre estas dimensiones de los hombres vivientes, sin duda pueden estar la situación de clase, en tramas de “constelaciones de poder”, en diversas “unidades políticas”, que no resignan a que aquellas abstracciones teóricas técnicas sean las que tengan la última palabra, porque de hacerlo se requiere una valoración adicional en modo alguna obvia. Las ficciones de la economía pura, así, retroceden ante los hombres vivientes, que son los únicos portadores de la racionalización

subjetiva. “En efecto, dice Weber, para mencionar solo un punto, detrás de la acción está el ser humano” [NV, 259]. Y entonces regresa lo inevitable, la valoración interpretativa, es decir, no unívoca, cuya razón última está fuera de la racionalización objetiva y que “sólo se podría dominar mediante el recurso a axiomas últimos”, que nos hacen regresar al principio, a la racionalidad subjetiva. Respecto a esta, la reducción de toda racionalización a la objetiva puede significar, desde luego, una amenaza “contra bienes más importantes” de naturaleza subjetiva, ética, o religiosa, por ejemplo, por mucho que los puristas de las abstracciones económicas estén dispuestos a hablar de “la estupidez de los seres humanos” [NV, 265].

Todo esto concede al problema de la racionalización su complejidad y ambivalencia extremas. Y es justo la tensión entre la objetiva y la subjetiva la que produce el elemento dinámico, conflictivo e inestable de la vida histórica. Debe prestarse atención a esta “influencia de las racionalizaciones técnicas sobre los desplazamientos de las *condiciones de vida totales*, externas e internas”, esto es, sobre esto que llamó los hombres vivientes [NV, 259]. Desde este punto de vista, hablar de progreso es bastante inoportuno. Como en el sistema de Kant, la moral no lo consiente. Desde esta perspectiva, siempre es posible considerar cualquier tipo de relación “medios fines” no como algo que *vale*, sino como algo que es, pero que puede tener una valoración diferente. Esta metamorfosis de la norma en objeto es lo que realiza toda disciplina histórica, al incluir en su seno el *pathos* de la distancia. Entonces da igual que aquello que se estudie sea válido en la sociedad que lo estudia o no. Toda “formación espiritual” puede en este sentido ser objeto de estudio tanto en su realidad empírica como en su sentido, como en esta tensión entre técnica y subjetividad. En la medida en que permita valoraciones y distinciones, descripciones y análisis de estas tensiones, los valores no sólo son objetos de estudio sino a priori de la propia investigación. Entonces se abre camino la interpretación o comprensión racional, que hace de la corrección normativa sólo un hábito convencional y explica los ajustes y desajustes ante él, los límites de la racionalización y del hábito, explora las consecuencias de este hábito y de su fractura y así puede establecer imputaciones causales concretas procedentes del sujeto en tanto que rompe la convención social dominante.

7. *Conclusión. Un programa de las ciencias.* De ahí que el programa weberiano pueda organizarse sobre las racionalizaciones objetivas que ha desplegado el capitalismo y el derecho. Aquí se concentra el máximo de idealizaciones abstractas regidas por la

racionalización de medios y fines. Desde este punto de vista, su programa desplegará tanto como sea posible una *ratio* teórica ideal que da por supuesto “la univocidad absoluta en la caracterización de aquello a lo cual se aspira” [NV, 266]. Pero con ello, y con la comprobación de estas relaciones medios fines en los casos concretos, no se agota la “doctrina científica de la economía”. Al contrario, la economía científica y la economía política tiene que “investigar la totalidad de los fenómenos sociales en cuanto a su modo de co-condicionamiento a través de causas económicas” [NV, 267]. Esta sería la “interpretación económica de la historia y de la sociedad”. No conozco una aproximación posterior a este programa, si dejamos de lado el que desplegó Weber acerca de las relaciones entre la racionalidad económica y la racionalidad subjetiva que desplegaron las diferentes grandes religiones mundiales, que el que Foucault impulsó en su *El nacimiento de la biopolítica*, como he mostrado en otro sitio. Sería la capacidad de mostrar la tensión que la economía en tanto racionalidad objetiva mantiene con los aspectos de racionalidad subjetiva y ante todo las “acciones y formaciones políticas”, tal y como se dan en el Estado y en el derecho. Pero no solo en la política, sino en “la totalidad de las formaciones que en grado suficientemente significativo influyen sobre la economía” o son influidas por ella, ya se trate de la seguridad social, de la familia, o de la universidad. Pero ni siquiera entonces ni el capital ni el Estado pueden constituir el valor último *per se* ni elevarse a valores absolutos ni siquiera en su conjunción. “El Estado no tiene poder sobre determinadas cosas” y –añade Weber- ni siquiera en el “ámbito” que parece su dominio más propio, el monopolio militar de la violencia legítima. Los hombres vivientes no tienen, ni tendrán jamás, una relación unívoca con todo ello y todavía tendrán que racionalizar la forma en que su propia subjetividad se adapta a las abstracciones de medios y fines que le brinda la racionalidad técnica. En este sentido, Weber, el Weber que ha sido reconocido como *real-politiker* de una forma incorrecta, no puede dejar de afirmar que el Estado obtendrá su dignidad por el sencillo hecho de ser mero medio para realizar otros valores más elevados que tienen que ver con los hombres vivientes [NV, 268].

Desde este punto de vista, la meta-ética, la garantía de una pluralidad ética, constituye en efecto la ética propia de un verdadero investigador, que aspira sobre todo a mantener el *pathos* de la distancia, nadar contra corriente y mostrar las complejidades de esa operación llamada valoración interpretativa, siempre alerta contra aquellos que proponen *ideales dominantes y dominadores*. El investigador que se mueve en este ámbito de la

metaética, de hecho, es la condición de una sociedad liberal, vale decir, plural. Y esto se muestra de una manera muy precisa: cuando determinadas ideas reclaman que se plieguen a su defensa la filosofía y la religión, entonces se aproxima el fanatismo de quienes quieren imponer una valoración absoluta como si fuera evidente. Este proceso ha sido llamado por Weber “una repugnante degradación del gusto de literatos que se creen importantes” [NV, 269]. Dijo que un proceso así tenía lugar ante sus ojos en gran escala. El combate de Weber sigue siendo el nuestro. Porque cuando, como vimos al explicar Foucault y su uso de Nietzsche, se pretende ofrecer una valoración de entre las posibles como aquella que está apoyada por la ontología, y como aquella que monopoliza la forma y el sentido de la existencia en su totalidad, bajo formas apocalípticas que no pueden ocultar su procedencia de actitudes religiosas no completamente asumidas, entonces de nuevo los literatos, sea en gran estilo, o en el pequeño que tenemos por doquier, hacen su agosto. Foucault, hemos de reconocerlo así de forma rotunda, con el programa de estudios que inició con posterioridad a *Nietzsche, la genealogía y la historia*, escapó a esta degradación y regresó con un sentido nuevo de genealogía a la gran aventura nietzscheana de la historia. De hecho, su investigación final sigue siendo la puerta de entrada más reciente, fácil y cómoda para conectar con la imponente obra de Max Weber. De hecho, como he pretendido mostrar, la temática de la racionalidad objetiva y subjetiva, es otra manera de abordar el problema de la verdad y el sujeto, del poder y la subjetivación. Una relación que nunca es de constitución y unidireccional, sino de tensión y de dinamismo, de pluralidad y de resistencia.