

¿PARA QUÉ LA CIENCIA COMO TAL?

KARL LÖWITH Y LA *WISSENSCHAFTLEHERE* DE MAX WEBER

MARCO BRUNI

Resumen: Si Max Weber fue quien planteó por primera vez los términos con los que entender la condición del ser humano en la Modernidad, será justo reconocerle su mérito cuando hayamos de presentar nuestras discrepancias en otros puntos. Que circunstancialmente el mundo se haya desencantado no implica necesariamente que su consecuencia sea el nihilismo. Karl Löwith, que no dejó de admirar a Weber, plantearía el problema en unos términos que hacen que las cosas y el ser humano sigan teniendo sentido.

Abstract: *If Max Weber was the first to lay out the terms with which we use to understand the condition of the human being in Modernity, it will be fair to acknowledge his merit when we have to present our discrepancies in other points. That the world has circumstantially become disenchanted does not necessarily imply that its consequence is nihilism. Karl Löwith, who did not stop admiring Weber, would pose the problem in terms that make things and the human being to continue making sense.*

98

Palabras clave: Weber, Löwith, sentido, cosmos, desencantamiento.

Keywords: Weber, Löwith, meaning, cosmos, disenchantment.

El 7 de noviembre de 1917, Karl Löwith (1897-1973), que aún no tenía veintiún años, tuvo la suerte de asistir en Munich a la célebre conferencia *La ciencia como profesión* de Max Weber (1864-1920) durante la que el gran sociólogo alemán expuso a los estudiantes universitarios del “Freitstudentischer Bund” sus tesis sobre la *racionalización de la ciencia*, el *desencanto del mundo* y la *labor del científico*. A Löwith, en su primer semestre universitario, las palabras de Weber le causaron una impresión “prodigiosa”, tanto que este se convirtió en la principal figura de referencia para el joven estudiante de filosofía, que solo el encuentro con Martin Heidegger, dos años más tarde en Friburgo, relegará a un segundo plano. Así lo cuenta Löwith en *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*:

En esta condición de descomposición general de todas las estructuras estables, internas y externas, en las que todavía creían nuestros padres, solo un hombre en Alemania pudo encontrar, gracias a su claridad de juicio y su carácter, la palabra que nos conmovió: Max Weber. Cuando digo “nos”, me refiero a un pequeño círculo de estudiantes, que se llamó “Estudiantes Libres” por contraposición a los estudiantes de las corporaciones. Todas las semanas nos reuníamos en

nuestros grupos de estudio filosóficos, sociales y políticos y discutíamos sobre relaciones. Un conocido librero de Múnich, un tipo excéntrico de Schwabing, ponía un local a nuestra disposición. En su sala de conferencias, Max Weber dio a petición nuestra, en el semestre de invierno de 1918-19, su discurso sobre la *Ciencia como profesión*. Todavía me parece ver su figura, pálida y cansada, que con pasos rápidos cruza la sala abarrotada y se dirige al escenario, saludando a mi amigo Percy Gothein por el camino. Su rostro, enmarcado por una barba erizada, recordaba el fervor siniestro de las figuras de los profetas de Bamberg. Habló sin ayudarse de texto alguno y sin pausas. La conferencia fue taquigrafiada, y se ha publicado después textualmente, tal como se pronunció. La impresión fue prodigiosa. En sus palabras se condensaban la experiencia y el conocimiento de una vida entera, todo extraído directamente desde el interior y repensado con inteligencia crítica, y tenía un enorme poder de persuasión gracias a la carga humana que su personalidad le daba. Al rigor en el planteamiento del problema correspondía la renuncia a cualquier solución fácil. Arrancó todos los velos al mundo de los deseos, pero cada uno de nosotros terminó sintiendo que en el corazón de este lúcido intelecto había una profundísima humanidad. Después de los interminables discursos revolucionarios de los activistas literarios, las palabras de Max Weber eran como una liberación.¹³⁵

Sabiduría, inteligencia crítica, capacidad persuasiva, humanidad y honestidad intelectual, todo esto transmitía Weber a la vez. Comparadas con los discursos revolucionarios de activistas literarios como Stephan George, que Löwith también conocía bien, las palabras de Weber solo podían aparecer una liberación. De hecho, si solo el "carisma" filosófico de Heidegger logrará suplantar al de Weber en el ánimo del joven Löwith, los temas weberianos seguirán siendo una piedra de toque constante para el filósofo alemán de ascendencia hebrea, tanto que a Weber dedicará tres ensayos de gran importancia en el curso de su camino filosófico: *Max Weber und Karl Marx* de 1932, *Max Weber und seine Nachfolger* de 1939 y *Max Webers Stellung zur Wissenschaft* de 1964¹³⁶.

En el ensayo de 1932, *Max Weber y Karl Marx*, Löwith considera a Marx y Weber, siempre teniendo en cuenta la diversidad de sus concepciones (*materialismo histórico* y *sociología ideal-típica*), como los mejores intérpretes de la *modernidad occidental*. Löwith identifica la crítica de la *alienación capitalista* como el aspecto peculiar de la

135 KARL LÖWITH, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Ein Bericht, Stuttgart, 1970; traducción italiana *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Il Saggiatore, Milán, 1988, pp. 37-38; MAX WEBER, *Wissenschaft als Beruf* (1917); tr. it. 'La scienza come professione', en *La scienza come professione. La politica come professione*, Einaudi, Turín 2004, pp. 3-44.

136 KARL LÖWITH, 'Max Weber und Karl Marx' (1932), en *Sämtliche Schriften*, Verlag J.B. Metzler, 1988, vol. V, pp. 324-407; tr. it. 'Max Weber e Karl Marx', en *Marx, Weber, Schmitt*, Laterza Roma-Bari, 1994, pp. 1-90; 'Max Weber und seine Nachfolger' (1939), en *Sämtliche Schriften*, cit., vol. V, pp. 408-418; tr. it. 'Max Weber e Carl Schmitt', en *Micro Mega* 2, 1987, pp. 191-205; 'Max Webers Stellung zur Wissenschaft' (1964), en *Sämtliche Schriften*, cit., vol. V, pp. 419-447; tr. it. *Max Weber e il disincanto del mondo* en, *Marx, Weber, Schmitt*, cit., pp. 91-121.

interpretación marxista, mientras que en la *racionalización* weberiana discierne la tendencia hacia el *más acá* que se presenta como la clave de toda filosofía pos-cristiana. La relevancia del aspecto metodológico de la investigación de Weber se reevalúa al considerar las clasificaciones no como reflexiones sobre el método sino como representaciones de una concepción del hombre —el *desencanto del mundo*— obligado a recrear por sí mismo el sentido de la vida y del mundo tras la labor de racionalización de la ciencia moderna. De ello se desprende una completa *desilusión*, que se identifica con la *actitud humana*, entendida como la postura más filosófica y racional posible en la era moderna del desencanto, mientras que Marx abría el futuro a la utopía del comunismo que sin embargo desentonaba con los mismos supuestos "científicos" y "racionales" de sus análisis de economía política. Para Löwith, por tanto, los dos autores se interesan, a pesar de la profunda diversidad de sus posiciones (*desilusión* y *esperanza futurista*), por el destino del hombre en la sociedad capitalista, diversidad determinada por el criterio normativo al que se refieren, es decir, a la diferente concepción de lo que hace hombre al hombre en la sociedad capitalista: Löwith considera de hecho el concepto marxista de la alienación típica de las sociedades capitalistas como una modificación, de carácter económico, político y social, del tema romántico de la *pérdida de uno mismo* sufrida por el hombre moderno, condición de la que el hombre, en clave revolucionaria, debe *liberarse* para recuperar su humanidad, frente a lo que Weber contraponía una postura de *aceptación-rechazo*, inspirada, como subraya Löwith, no por el ideal del *hombre completo y omnilateral*, que continuaba inspirando a Marx, sino por la idea de una *subjetividad lúcida y responsable*, cuya humanidad se expresaría solo en la esfera privada y que, a pesar de aceptar una realidad caracterizada por la ausencia de ilusiones, aún pretende defender su propia humanidad.

100

Sin embargo, podría decirse, como ha afirmado Orlando Franceschelli, que en este ensayo, Löwith manifiesta una especie de "impericia" en la reconstrucción del pensamiento de Weber, al no lograr entrever los riesgos, también de naturaleza política, que traía consigo teorizar acerca de la libertad de movimiento individualista y de la necesidad del líder carismático¹³⁷. El ensayo *Max Weber y Carl Schmitt* de 1939 presenta en cambio una visión completamente diferente de la posición de Weber porque los hechos históricos ya han servido de enseñanza frente a los riesgos inherentes al llamado "relativismo existencial" weberiano. De hecho, según Löwith, Weber:

[...] ha allanado positivamente el camino hacia el Estado autoritario y dictatorial del *Führer* en la medida en que, en general, ha apoyado el liderazgo irracional "carismático" y la "democracia cesarista con aparato" y negativamente, con la deliberada falta de contenido, con el elemento formalista de su ethos político cuya última instancia era solo la opción

137 ORLANDO FRANCESCHELLI, *Karl Löwith. Le sfide della modernità*, Donzelli, Roma, 2008, pp. 39-40.

explícita de una elección de valor entre otras, siendo indiferente cuál. [...] Entre esta tesis totalmente individualista y la completa subordinación a un mecanismo total de manipulación y a la voluntad de un *Führer* con habilidad oratoria que dice a las masas lo que deben creer y hacer, solo hay *un* paso.¹³⁸

En 1939, seis años después de la victoria del nacionalsocialismo, Löwith afirmó desde su exilio en América y no sin lamentarlo que no había podido entender antes cómo Nietzsche, Weber y todas aquellas formas de extremismo que eran verdaderas *Kriegsideologie* habían abierto la puerta a la barbarie nazi. Angelo Bolaffi, en el prefacio de la traducción del ensayo de 1939, titulado *La mortal ambigüedad weberiana*, nos recuerda las *antinomias* que llevaron a Weber y Schmitt a compartir la idea de un líder carismático, capaz, según ellos, de frenar la decadencia de la sociedad moderna.

En palabras de Bolaffi:

En la obra de Weber [...] debemos constatar la existencia de una verdadera cadena de antinomias: entre democratización y burocratización, entre desencanto y petrificación, entre Parlamento y líderes, entre profesionalización y diletantismo (negativo y positivo), entre convicción y responsabilidad, entre legalidad y legitimidad, que Weber intenta resolver recurriendo a la idea de una *Führerdemokratie*. Y precisamente acerca de esto, también a la luz de la observación de Löwith, se han dado las polémicas más encendidas. "La definición weberiana de lo político deliberadamente vacía de contenidos, en contraposición al despolitizado positivismo jurídico, llenando el vacío existente con posiciones irracionalistas y vitalistas como las sostenidas por Sorel, Pareto y Carl Schmitt" [...] La concepción weberiana nominal-funcional de lo político lleva directamente a la teoría de la relación amigo-enemigo de Carl Schmitt, quien había sido profundamente influido por Weber y en quien el retorno al carisma y al principio plebiscitario pudo transformarse en un plebiscitarismo puro. Incluso el intento de Max Weber de reaccionar ante la temida rigidez burocrática de un mundo cada vez más desencantado, sugirió el hacer aparecer lo político exclusivamente como "dinámica" y "movimiento" [...] El problema radica, por lo tanto, no en el uso claramente instrumental que, igual que de la obra de Nietzsche, ha hecho la derecha, sino en las propias categorías de la historia weberiana a la que es inmanente una aporía estructural, una antinomia la llama Löwith. Lo que en diferentes formas reaparece en Weber es la contradicción no resuelta entre lo moderno y lo político, entre la dinámica de la secularización y el acto de decisión que produce la unidad del *cuerpo político*, como diría Carl Schmitt con una imagen eficaz, la figura del Soberano frente a la deflagración del uni-verso en un pluri-verso político (en términos éticos, Weber había advertido el paso del mono-teísmo al poli-teísmo de los valores). Este es el punto de contacto decisivo entre Schmitt y Weber: la idea de una enfermedad mortal, de un nihilismo estructural e inmanente a la complejidad producida por el desencanto y la secularización de lo Moderno a la que se opone una imagen realzada del Político, un monarca capaz de domar la hidra poliárquica y pluralista liberada por la era burguesa de las "neutralizaciones y despolitizaciones". Ciertamente,

138 KARL LÖWITH, *Max Weber e Carl Schmitt*, cit., pp. 193-201.

Weber no habría compartido la radicalización schmittiana de sus aporías en términos de la teoría amigo-enemigo o del estado de excepción como condición para el surgimiento del líder carismático o, finalmente, la tergiversación de la amenaza de la imposibilidad política de la "jaula de acero" en peligro de guerra civil; pero ambos compartieron la idea de un *Führer* como *katechon* capaz si no de revertir, al menos de ralentizar la deriva entrópica de lo Moderno.¹³⁹

Las antinomias en las que insiste Bolaffi se apoyan en que tanto Weber como Schmitt comparten lo que Löwith llamará el *nihilismo cosmológico* de la modernidad, resultado final de la *secularización* moderna del cristianismo de la vieja Europa. De hecho, solo en el ensayo de 1964, después de un intenso trabajo sobre la *naturaleza* y la *historia*, cuya síntesis madura encontramos en *Dios, hombre y mundo* unos pocos años más tarde, llegará Löwith hasta el final de su confrontación con Weber, ofreciéndonos unos lúcidos análisis y genealogías de la *Wissenschaftlehre* weberiana. He aquí las palabras con que Löwith sintetiza el itinerario weberiano:

Más libre que la filosofía de una tradición de dos mil años, Max Weber, como economista y sociólogo, ha establecido el punto de partida de sus investigaciones en el hecho fundamental de que vivimos, por efecto de la racionalización operada por la ciencia, en un mundo desencantado.¹⁴⁰

102

Para Weber, el problema de la racionalización, desde un punto de vista capitalista, aparece como el problema "del poder más fatal de nuestra vida moderna", cuya influencia en Occidente queda demostrada por el hecho de que ha arrollado todos los ámbitos, de la economía al derecho, del estado a la organización del trabajo hasta las artes figurativas y, claramente, a la ciencia misma. En *La ciencia como profesión* (*Wissenschaft als Beruf*), de hecho, Weber describe muy claramente sus tesis sobre la ciencia y el mundo que crea. La *profesión* (*Beruf*) se entiende en su sentido más común, como cuando uno se refiere, por ejemplo, a la profesión de abogado o camarero, una profesión que se puede elegir por casualidad o por inclinación personal o por el tipo de recompensa económica que puede ofrecer, una elección que no tiene nada que ver con la vocación. De hecho, hoy es muy difícil pensar que las convenciones religiosas pueden dirigir el comportamiento en la vida cotidiana, un comportamiento que en todo caso se refiere a un *ethos* religioso original, formado originariamente en el protestantismo y en particular en el puritanismo inglés de impronta calvinista. La especialización de las ciencias, un fenómeno en progresión continua, es imparable y la producción en el ámbito científico no es diferente de

139 ANGELO BOLAFFI, 'La mortale ambiguità weberiana', prefacio a *K. Löwith, Max Weber e Carl Schmitt*, cit., pp. 195-196. Sobre este tema véase también el libro de Bolaffi titulado *Il crepuscolo della sovranità. Filosofia e politica nella Germania del Novecento*, Donzelli, Roma, 2002.

140 KARL LÖWITH, *Max Weber e il disincanto del mondo*, cit., p. 100.

cualquier otro trabajo especializado. Sin embargo, la ciencia productiva no solo requiere un trabajo sistemático, sino también iluminación casual, que se puede dirigir a un fin solo si la precede el trabajo del intelecto que puede valorar su importancia y su posibilidad de realización. Requiere, en fin, un intenso cuestionamiento, porque los métodos y los resultados se determinan a priori a partir de la forma en que se plantea el problema. Así,

Quien se pregunta por primera vez, como Nietzsche, sobre el valor de los valores tradicionales, o como Max Weber, sobre el valor o el sentido de la ciencia (¿para qué la ciencia como tal?) plantea una cuestión que va más allá de lo que existe, más allá de la entera extensión de las ciencias, una cuestión que es filosófica en la medida en que se plantea desde el primer momento, aunque profesionalmente no suscita ninguna pretensión filosófica. La cuestión del sentido de la ciencia, su problemática, deriva para Weber sobre todo del hecho de que todo el trabajo y la investigación científicos están sujetos al progreso y que por ello no pueden producir nada duradero y eternamente verdadero.¹⁴¹

La situación de la ciencia difiere por lo tanto de la de la creación artística porque una obra de arte nunca puede ser *superada*. Homero no fue superado por Dante, mientras que la astronomía de Aristóteles fue superada por la de Kepler, Galileo y Newton, y la de Newton, a su vez, por Einstein. De hecho, en la producción científica, la superación es inherente, precisamente porque la solución de las nuevas preguntas que se plantean conlleva su superación. Para Weber, trabajar científicamente significa tener la esperanza de ser superado en el futuro, en una progresión que tiende al infinito, sin meta y sin término. De ahí la cuestión fundamental del "sentido" del trabajo científico: si cada respuesta genera una nueva pregunta que será superada en el proceder progresivo de la ciencia, ¿para qué dedicarse a una actividad que no tiene perspectivas de *consumación*? Seguramente para mejorar nuestras *condiciones de vida*. Sin embargo, quienes conciben la ciencia como profesión consideran que posee *sentido* y *valor* en sí misma. Desde Aristóteles en adelante se nos ha dicho que el saber verdadero debe buscarse no por utilidad práctica, sino por el conocimiento en sí mismo, y es en esto en lo que reside su sentido y su valor. Para responder a la pregunta: "¿para qué la ciencia como tal?", Max Weber enfatiza el *progreso científico*, entendido no como la totalidad de la ciencia, sino como la parte más importante de un *proceso de racionalización* del que sufrimos la influencia desde hace siglos. Pero, ¿qué debemos entender por racionalización de la vida pública por medio de la ciencia y la técnica científica? Seguramente no significa que sabemos más sobre las condiciones en que vivimos que el hombre primitivo, que conocía sus herramientas y el mundo que lo rodeaba bastante mejor que nosotros, que, por poner un ejemplo, no sabemos nada de cómo se fabrica y se maneja un avión. La racionalización no significa, de hecho, un mejor

141 *Ibid*, pp. 101-102.

conocimiento de las condiciones de vida, sino ser conscientes o creer que algo siempre se puede saber; que no intervienen, por tanto, como regla general, poderes misteriosos e irracionales, sino que todas las cosas, en principio, pueden ser dominadas por la razón. Esto es el *desencanto del mundo*.

Así que Weber, continúa Löwith, se pregunta además si el proceso de progresiva racionalización puede tener un sentido que no sólo sea práctico y técnico, dado que para el hombre que vive en una sociedad dominada por la voluntad de progreso y la fe en el progreso, la muerte no puede tener sentido, ya que en esta civilización en continua progresión esta no es sino una desconexión prematura: el hombre puede estar cansado, pero nunca saciado de la vida, ya que vive constantemente mirando hacia un futuro aún no realizado. El progreso, en constante evolución, hace que la muerte definitiva carezca de sentido precisamente porque tiene lugar dentro de esta progresión infinita. Una posible solución sería la de proyectar la propia vida inconclusa en la generación sucesiva, con el consuelo de que podrá tener una vida mejor que la nuestra, que los hijos sabrán resolver los problemas de los padres, pero dado que eso no sucede, nuestros hijos tendrán que consolarse, a su vez, con los suyos. En este sentido, para Weber la ciencia, como ciencia, *no tiene Dios*, es un poder ajeno a la religión y, además, no es el camino hacia la felicidad humana.

El naufragio de todas las ilusiones y de la ciencia como camino al verdadero ser, al verdadero arte y la verdadera naturaleza, a la divinidad y finalmente a la felicidad social, plantea otra pregunta fundamental: "¿en qué sentido la ciencia no da una respuesta?". Las *ciencias de la naturaleza*, igual que, por otra parte, las llamadas *ciencias históricas del espíritu*, no responden a la pregunta de qué debemos hacer o cómo debemos vivir. Las ciencias naturales, de hecho, dan respuesta solo a la pregunta de qué debemos hacer para dominar técnicamente la naturaleza, y si este dominio tiene sentido no es el problema, sino el objetivo presupuesto de esta ciencia. Esto también se aplica a las ciencias históricas del espíritu, que enseñan a entender históricamente determinadas creaciones políticas, sociales, artísticas y literarias, pero no dan una respuesta a la pregunta de si tienen valor y si deberían existir. Toda ciencia presupone que el objeto de su estudio es digno de ser conocido, pero no puede demostrar científicamente este supuesto. Si la ciencia debe existir, no es la ciencia la que puede decidirlo, sino que es solo el *individuo* quien puede ponerse a favor o en contra de ella, y hoy, cuando el individuo toma partido por una ciencia como profesión y, por lo tanto, por la profesión de la ciencia, también toma partido en contra de la magia y la mitología, la fe en el milagro y la revelación.

Por esta razón Weber, en el ensayo sobre la "avaloratividad de las ciencias sociales"¹⁴², sostiene la tesis de la diferencia radical entre *ciencia objetiva* y *evaluación subjetiva*, entre conocimiento de los *hechos* que todos deben aceptar y la toma de posición individual más relacionada con los *valores* personales. Para Weber, entonces, el significado fundamental de la distinción entre hechos y valores, o la idea de que ahora se vive en un mundo vuelto objetivo por la ciencia y la técnica, reside en el hecho de que la racionalidad objetiva de la ciencia nos ha liberado de normas vinculantes de tipo moral y religioso: nuestras evaluaciones últimas no pueden, por lo tanto, tener una base científica, porque son objeto de una decisión personal. De hecho, Weber enfatiza su dificultad para acercarse de manera positiva no solo a Tolstoi, sino también a Dostoievski, porque no puede compartir su posición, alejada de la civilización europea, de la carencia de valor de la vida racionalmente formada, que se basa en la convicción, que recuerda al cristianismo primitivo, de que solo el amor al prójimo sin formas predeterminadas, o la "prostitución sagrada del alma", como Weber lo define, abre el camino a lo que es verdaderamente humano y divino. La concepción cristiana de quien vive a la *espera* del fin del mundo (*eschaton*) no es compatible con la ciencia y la técnica que, liberadas de toda religión, sirven para el *dominio* el mundo. A pesar de la emancipación de la ciencia, la observación de que sus conocimientos siguen basándose en valoraciones de naturaleza moral o religiosa lleva a Weber a subrayar la importancia de una ciencia libre de valores, que debería alcanzar una evaluación consciente y coherente. La avaloratividad del juicio científico significa entonces considerar los criterios extracientíficos del propio juicio científico, y no refugiarse en la pura condición científica, por lo que el objetivo de Weber no es el de abolir las ideas de valor, sino su objetivación, como punto de partida para poder distanciarse de ellas. La línea que separa la ciencia de la fe en los valores últimos es de hecho "tan fina como un cabello". Lo que se puede y debe hacer, teniendo como meta la objetividad científica, es tener en cuenta lo que es científicamente indemostrable, aun siendo relevante desde el punto de vista de la praxis científica: la objetividad entonces "se basa en el hecho, y solo en el hecho de que la realidad dada se ordena según categorías, que son subjetivas en un sentido específico, es decir, representan el presupuesto de nuestro conocimiento, y están vinculadas al presupuesto del valor de esa verdad que solo nos puede dar el conocimiento por experiencia". El hecho de que las normas y los ideales no se puedan fundamentar científicamente no lleva a Weber a creer que los juicios de valor, al ser subjetivos, no deban formar parte de la discusión científica, sino que la cuestión según él es comprender qué significa y a qué se refiere la crítica científica de ideales y juicios de valor. Para Weber, se trata ante todo de abrir un camino a la comprensión, a

142 Cfr. MAX WEBER, *Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnisse* (1903, 1922); tr. it. *L'avalutatività nelle scienze sociologiche ed economiche*, Mimesis, Milán-Udine, 2015.

través de la crítica científica y la autoconciencia, de las ideas como tales. Weber define este descubrimiento de las ideas de valor y de los ideales que guían las investigaciones científicas, que guían "lo que en el fondo queremos", como una *filosofía social o sociología*. La reflexión científica puede, por lo tanto, traer a la conciencia "los criterios últimos que se manifiestan en el juicio de valor concreto" y liberarlos a través de su determinación precisa. Esta autoconciencia científica no indica lo que se "debe", sino lo que se "puede" querer en relación con los medios disponibles y, sobre todo, nos permite saber lo que realmente se "quiere". La subjetividad, presupuesta por Weber, de nuestros criterios últimos de valor y la falta de normas universalmente vinculantes son extrañas a la naturaleza de la ciencia. Se trata de hecho de una carencia determinada por la particularidad de una era de la cultura (*Kultur*), cuya meta es haber reconocido que "debemos ser capaces de crear el sentido del acontecer histórico". Si existiesen aún "grandes comunidades" o "profetas", podría haber también valores reconocidos por todos, pero hoy en día en realidad solo hay una lucha entre las muchas posiciones y puntos de vista posibles, el *politeísmo de los valores*. Lo que Weber combate, por tanto, a través de la reflexión científica es la fe en normas objetivas y en la posibilidad de fundamentarlas científicamente. La imparcialidad científica, también en relación con los propios prejuicios últimos, caracteriza para Weber el *ethos de la teoría*: su atento análisis de "lo que en el fondo se quiere", es decir, de las ideas de valor que dirigen la investigación científica, tiene como fin no solo mostrarlas como supuestos preexistentes, dejándolas después subsistir en sí mismas, sino también desencantarlas, siendo el objetivo final la destrucción radical de las ilusiones.

Por ello escribe Löwith:

La presuposición última de las definiciones que hace Weber de las formaciones sociales es que solo el individuo, el individuo en sí mismo, es verdaderamente real y se justifica en su existencia, sin que corresponda ya a aquellas "objetivaciones" un significado autónomo después de haber sido liberadas (a través de la racionalización) de toda magia. Si el estado fuera todavía en realidad una *res publica*, y el hombre como tal fuese ciudadano de la ciudad y del estado, y no en primer lugar una persona privada confiada a sí misma, entonces sí tendría sentido interpretar también el estado mismo como algo sustancial, y no solo en función de la posibilidad de su existencia. Aquí también, pues, la imparcialidad científica de Weber se manifiesta en el hecho de no ser ya prisionero de prejuicios *trascendentes*. A estos prejuicios trascendentes en un sentido amplio, es decir, que van más allá de la seca indiferencia de un mundo sin magia, pertenece también la fe en el desarrollo y el progreso objetivo, que parece necesaria "cuando surge la necesidad de dar al destino de la humanidad, ya solo religión vacía, un sentido terrenal y, sin embargo, objetivo". Pero esta necesidad es para Weber una incoherencia con respecto a una concepción terrenal. Ahora la realidad está iluminada por esta luz, y el hilo conductor para la interpretación de este mundo es el proceso de racionalización, a través del que el mundo se ha liberado de la magia y se ha vuelto frío y sobrio. Pero para poder ver este "destino del tiempo" en su aspecto grave, hay que estar habituado a la cotidianidad religiosa. Utilizando el lenguaje de

Nietzsche, Weber considera la ciencia un "ateísmo científico", y el ateísmo como la única forma de pensar posible hoy día incondicionalmente "honesto". Nietzsche llamó a esta honestidad, que se prohibía la fe en Dios y en la divina providencia, en la naturaleza y en la historia, nuestra "última virtud"; de hecho, en lo tocante a todas las demás, somos solo los herederos y disipadores de virtudes que no hemos recogido nosotros. Este honesto abstenerse de todos los ideales se llama comúnmente "ateísmo". El "honesto ateísmo incondicionado", cuyos aires respiran todos los intelectuales de este período, es la consecuencia íntima de una disciplina de dos mil años dirigida hacia la verdad, que en su conclusión se prohíbe la mentira de la fe en Dios. Estas expresiones, tomadas de la *Genealogía de la moral* de Nietzsche (III, § 27), corresponden a la exigencia weberiana de una rectitud intelectual incondicional. Aunque Weber no insistió en una lucha contra el cristianismo, estaba convencido como Nietzsche de que el presente espíritu, cuando actúa sin falsificación, no tiene ningún ideal "excepto su voluntad de verdad". Le queda entonces esta voluntad de verdad, precisamente porque sabe, como Nietzsche, "que no tenemos la verdad", y mucho menos una verdad de salvación, que incluya, a la manera tradicional, la unión de lo bueno y lo bello.¹⁴³

Entonces, si la verdad ya no es un camino que lleve a sí misma, ni al arte y la naturaleza, ni a Dios, ni siquiera a la felicidad terrenal, entonces debemos preguntarnos cuáles son las ventajas otorgadas por la ciencia para la vida práctica e individual. La primera ventaja es que ofrece el conocimiento necesario para dominar el mundo que nos rodea; la segunda es que establece un adiestramiento para pensar metódicamente; la última ventaja, aunque no en orden de importancia, es que proporciona claridad, que debe entenderse como concatenación lógica clara: si aceptamos una posición dada y nos proponemos ciertos objetivos finales en relación con ella, debemos, basándonos en la experiencia, usar unos medios determinados para alcanzar esos objetivos. Problemas similares a los que debe afrontar un técnico cualquiera, con la diferencia de que para él el objetivo se ha establecido a priori. Sin embargo, este no es el caso cuando se abordan las *cuestiones últimas*. El "hecho fundamental" en que se basa incluso esta limitada tarea de la ciencia, la tarea de arrojar luz sobre los supuestos últimos, sobre los medios apropiados y sobre las consecuencias probables de la determinación de ciertos propósitos, es que la vida humana, entendida "de por sí", sin ninguna referencia a la trascendencia, debe *elegir y decidir* entre las actitudes posibles ante la vida: debemos elegir y decidir si estamos, por ejemplo, a favor o en contra de la ciencia, a favor o en contra de la religión, pero no podemos "ir más allá" de la ciencia, porque esta influye en toda nuestra vida y no podemos seguir a la vez el progreso científico paso a paso, si todavía queda un problema residual de principio.

En palabras de Löwith:

[...] nadie como Weber ha tenido la "ejercitada indiscreción de la mirada" que penetra en las realidades de la vida moderna y la capacidad

143 KARL LÖWITH, *Max Weber y el desencanto del mundo*, cit., pp. 113-114.

de hacerles frente interiormente. La situación actual no es sustancialmente distinta, y lo que Weber había concebido como el "destino de nuestro tiempo", del que se deriva todo lo demás —la liberación del mundo de todo encanto a través de la técnica científica y la ciencia técnica— es más que nunca el punto de vista decisivo para quien quiere ver lo que sucede. Pero es posible que mientras tanto nos hayamos adaptado tan bien a esta época nuestra que ya no comprendamos lo que antes fue diferente, y que ahora debe ser desmitificado, tanto más cuanto que la técnica científica produce cada vez más una especie de mitos y fantasías que pueden tener algo de embriagador.¹⁴⁴

De hecho, Weber concluyó su conferencia diciendo: "Para quienes no sean capaces de afrontar valientemente este destino del tiempo, es aconsejable regresar en silencio, sin la conversión publicitaria de costumbre sino franca y simplemente, a los brazos de las antiguas iglesias, ampliamente y misericordiosamente abiertos". Pero para aquellos que esperan nuevos profetas, la franca honestidad intelectual obliga a constatar que la situación es hoy similar a la que resuena en un canto del período del exilio, en el oráculo de Isaías: "centinela, ¿durará mucho la noche?", y el centinela responde: "Llegará la mañana, pero aún es de noche. Si queréis preguntar, volved otra vez"; conclusión que Löwith comenta así:

Pero la espera persistente hasta el amanecer de un nuevo día no era la última palabra de Weber. De hecho, esperando y aguardando no se hace nada, y es preferible atender a la exigencia del día, exigencia simple y fácil "si cada uno encuentra y obedece al espíritu que sostiene los hilos de su vida". Creo que no todos, y tal vez ninguno de nosotros, tiene en suerte un *daimon* así, que en Weber era claramente perceptible, porque tal espíritu distingue solo a los hombres significativos y poco comunes. Nuestro mundo moderno es tan rico en inteligencias medias y talentos mediocres, y tan pobre en verdadera grandeza y madurez humanas, que debemos estar agradecidos de haberlas encontrado siquiera una sola vez.¹⁴⁵

En este sentido, Löwith comparte plenamente tanto la polémica de Weber contra los llamados sucedáneos de la religión como su aceptación de una realidad desencantada exenta de ilusiones metafísicas. Löwith, sin embargo, no puede ya hacer suyo el discurso weberiano sobre la *insensatez* de la naturaleza y del hombre que se derivaría inevitablemente de la racionalización moderna. Teniendo esto en cuenta, son de gran importancia los pasajes del ensayo dedicados a la comparación entre Weber y Wilhelm Dilthey relativos a la negación moderna de la *physis* y del *logos* físico que, como recuerda Franceschelli, por desgracia no aparecen en la traducción italiana del ensayo. Para Dilthey el *sentido* y el *significado* provienen del hombre y de su historia, para Weber dentro de la infinitud *sin sentido* del acontecer del mundo, la *Kultur*, la civilización,

144 Ibid, p. 120.

145 Ibid, pp. 120-121.

es una sección finita a la que el hombre da *sentido* y con ello *significado* a su vida. Estas afirmaciones llevan a Löwith a la conclusión de que ambas implican que *kosmos* y *physis* carecen de *logos* porque el mundo de la naturaleza no es producto de la acción consciente del ser humano. Sin embargo, incluso la ciencia moderna reconoce, más allá de cualquier indeterminismo y teoría del caos, que la naturaleza está fundamentalmente *ordenada*. De hecho, la ciencia nos habla de organismos vivos, de cadena alimentaria, de ecosistema, de sistema solar, de sistema galáctico. Y los términos *organismo*, *cadena* y *sistema* se refieren todos a la idea de "orden", del que el "cosmos" es el arquetipo:

Es verdad que la palabra *kosmos* corresponde a una experiencia del mundo ciertamente griega, pero ¿quién podría afirmar con certeza que ya no vivimos en un *kosmos* solo porque todos los pájaros filosóficos pían desde los tejados que no tenemos un hogar y que el mundo es una especie de explosión en la que ni siquiera se puede saber qué ha estallado en realidad? ¿Acaso no suponen aún hoy en día todos los biólogos modernos, que hallan su suposición confirmada una y otra vez, que el mundo natural está maravillosamente ordenado y es sorprendentemente racional y que esto también incluye al hombre, que solo por esta razón puede también salirse de él?¹⁴⁶

Y entonces:

No tengo la ilusión de que se pueda realmente volver a la cosmoteología griega. La referencia al cosmos griego me sirve de guía hacia la comprensión de la verdadera posición del hombre en el universo. Mi referencia a la *natura naturans* no es un último recurso contra un definitivo naufragio evitable con un esfuerzo naturalista sino la simple consecuencia de que somos un producto del mundo, si no una creación divina. Somos seres naturales pese al *logos*, lenguaje, reflexión y trascendencia porque la naturaleza tiene en sí misma un *logos* que no es en ningún caso lo mismo que la autoconciencia. Este "naturalismo" no es una mitología y no me parece incierto sino más bien evidente.¹⁴⁷

Desde esta perspectiva, se debería inscribir al propio Weber en la historia moderna de la secularización, puesto que él fue uno de los primeros en describir en términos de ascesis intra-mundana, desencanto y racionalización, porque según Löwith, no solo el origen del capitalismo¹⁴⁸ sino toda la génesis de la racionalidad científica moderna serían impensables fuera de ese acontecimiento histórico de traducción — de *secularización*— de las categorías "trascendentes" cristianas a las categorías "inmanentes" modernas. En este sentido, serían inconcebibles tanto el sujeto *homo faber* moderno sin su derivación del sujeto divino creador, como la idea del progreso tecnocientífico sin su origen

146 KARL LÖWITH, *Schöpfung und Existenz* (1955), en *Sämtliche Schriften*, cit., vol. III, pp. 197-273; tr. it. *Creazione ed esistenza*, en *Storia e fede*, cit., pp. 79-80.

147 KARL LÖWITH, 'Anhang', en *Sämtliche Schriften*, cit., vol. IX, (carta a A. Papone), p. 409.

148 MAX WEBER, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904-1905); tr. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milán, 1991.

escatológico de un futuro nuevo y mejor por venir.¹⁴⁹ Del mismo modo, la distinción entre ciencias físicas y ciencias humanas, y por lo tanto la distinción entre explicación y comprensión, entre hechos y valores, es la consecuencia histórica de la revolución científica y del cartesianismo modernos, que derivan a su vez de la afirmación del cristianismo.¹⁵⁰ Por esta razón, sin la *pérdida del cosmos antiguo*, que coincide con la victoria del *creacionismo cristiano*, o sea, de la concepción de la naturaleza carente de razón y vida porque ha sido creada de la nada por Dios, entendido como el titular supremo de razón y vida que se refleja en el alma del hombre como *imago dei*, la idea de la realidad como algo eminentemente material que puede estudiarse cuantitativamente y se puede dominar matemáticamente no hubiera sido posible. De ahí la diferencia entre la geometría "cualitativa" de los antiguos, dirigida a investigar las relaciones "armónicas" del cosmos y la geometría "cuantitativa" de los modernos, orientada a comprender las leyes "objetivas" del mundo, para poder prever y controlar su desarrollo. En la primera parte de su último ensayo sobre Weber, Löwith, de hecho, siguiendo las indicaciones de otra figura intelectual de gran importancia para su pensamiento, Paul Valéry, identifica tres grandes entidades histórico-culturales: la *geometría griega*, el *Imperio Romano* y el *cristianismo*¹⁵¹, como los orígenes del espíritu occidental. Sólo por la imprevisible confluencia de la ecumene romana, la difusión del cristianismo y la relectura del mensaje bíblico a la luz de las categorías filosóficas se dio la posibilidad, en el período de crisis entre la escolástica tardía y el Renacimiento temprano, de que las ideas cristianas se volvieran "terrenales", casi como un reflejo de la encarnación de Cristo, verdadero centro de la religión cristiana. En la culminación de este largo proceso de secularización, Weber, más que nadie después de Nietzsche, fue capaz de ver con claridad sus efectos "últimos", el desencanto y la racionalización —sin llegar sin embargo a discernir las causas "originales" que lo pusieron en marcha— y dentro del mismo no creía que pudiera haber una salida, como en una "jaula de acero". En este sentido, Orlando Franceschelli escribe lo siguiente:

110

149 Cfr. *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History* (1949); ed. alemana *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologische Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (1953), en *Sämtliche Schriften*, cit., vol. II, pp. 7-239; tr. it. *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, tr. it de F. Tedeschi Negri, introducción de P. Rossi, Net, Milán 2004 y *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche* (1967), en *Sämtliche Schriften*, cit., vol. IX, pp. 1-194; tr. it. *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, a cargo de O. Franceschelli, Donzelli, Roma, 2002.

150 Cfr. *Kritik der geschichtlichen Existenz* (1960); tr. it. *Critica dell'esistenza storica*, Morano Editore, Nápoles, 1967.

151 Cfr. KARL LÖWITH, *Max Weber e il disincanto del mondo*, cit., pp. 95-98. Cfr. Paul Valéry. *Grundzüge seines philosophischen Denkens* (1970), en *Sämtliche Schriften*, cit., vol. IX, pp. 229-400; tr. it. *Paul Valéry*, a cargo y con introducción de G. Carchia, Celuc, Milano 1987, nueva traducción revisada y actualizada: *Paul Valéry. Trattati fondamentali del suo pensiero filosofico*, a cargo de B. Scapolo, Ananke, Turín, 2012.

Weber, por lo tanto, por un lado, sustrae la *Kultur* y las instituciones históricas (estado, iglesias, partidos, etc.) a los "prejuicios trascendentes" que un mundo racionalizado "ya no justifica". Y este es el lado del desencanto que comparte también Löwith, aquel para el que, una vez caído el horizonte metafísico, sabemos que nos corresponde "crear el sentido teórica y prácticamente". Pero, por otro lado, es decir, en lo que respecta a suponer sin sentido y sin logos la realidad natural, Löwith considera a Weber completamente dentro del nihilismo cosmológico moderno. [...] Es precisamente aquí donde parece surgir la diferencia más significativa entre el naturalismo de Löwith, que tiende a la reconexión entre antropología y cosmología, y la crítica de la tradición cristiano-metafísica de un autor como Max Weber, que sin embargo ha influido mucho en la formación de Löwith. [...] También Weber, en definitiva, queda dentro del "vacío" de la existencia histórica: de ese "dogma", aún sustancialmente antropocéntrico cuando no religiosamente inspirado, gracias al que en la modernidad se ha intentado "recuperar a través de la historia" el mundo que el ateísmo y el nihilismo cosmológico habían hecho que el hombre cristiano-moderno perdiera. En resumen, después de haber "alienado" totalmente la "creación" de sentido respecto a la pertenencia del hombre a la *physis* — y por tanto también de aquello que la naturaleza humana, incluso después de la caída de los valores trascendentes, continúa siendo en realidad y universalmente dentro del "único mundo verdaderamente independiente"— incluso a Weber, no le queda nada más que un "relativismo existencial" fundado únicamente en la "libre elección de un valor supremo", completamente indiferente respecto a cualquier contenido. Así, el hombre weberiano, "encerrado en sí mismo por un mundo que se ha vuelto objetivamente carente de sentido", se expone fatalmente —como el hombre de Heidegger, Schmitt y Jünger— a ese decisionismo, carismático y "totalmente individualista", criticado por Löwith como "allanador del camino" a la "democracia cesarista con aparato" brutalmente impuesta después por el Nacional Socialismo.¹⁵²

Por otro lado, Franceschelli reconoce que incluso para Löwith en la realidad natural de un mundo ya desencantado "ya no se dan valores universales metafísicamente fundados". El "esfuerzo" de Löwith está de hecho dirigido a "volver a anclar el mundo humano", "que identifica sentido y propósito", en el fundamento de la realidad cósmica de la *physis*, que "carece de propósito pero no de sentido": "Abandonados los "prejuicios trascendentes", la creación de sentido a la que Löwith mira no es una elección de valor "fundada" en el *nihil* cristiano-moderno —dicho al modo de Weber: la "deliberada falta de contenidos [...] de una elección de valor entre otras"—, sino el reconocimiento del fundamento original de la realidad del cosmos físico y, por lo tanto, de la "condición universal" y del lugar que al hombre "como tal" le han sido asignados por una *natura naturans* destinada, además, a seguir siendo un 'enigma'¹⁵³.

Es por esto que Franceschelli se pregunta:

152 ORLANDO FRANCESCHELLI, *Karl Löwith*, cit., pp. 195-196.

153 *Ibid*, p. 196.

Por tanto, recuperar una antropología universalista por estar "cosmológicamente fundada" y con ella la conciencia sobria y escéptica de los límites de toda "creación de sentido" humana, ¿puede realmente considerarse irrelevante para las decisiones prácticas del sujeto libre "históricamente existente"? ¿A qué tipo de "sabiduría" se acaba llegando, se preguntaba Löwith, cuando "incluso en la filosofía", se cree "poder reemplazar la falta de conocimiento con 'decisiones'"? Así, situándose más allá de la propia "concepción terrenal" (*Diesseitigkeit*) desencantada de Weber, el naturalismo de Löwith representa, como ha señalado Plessner, un intento verdaderamente valiente, y además "único en su escuela", de reconsiderar al hombre como un "fenómeno mundano" y devolver a la *natura naturans* los derechos que le habían sido negados por la "cripto-teología trascendental" de la filosofía alemana que llega hasta Heidegger. La verdad, más bien, es que, habiendo recuperado el "sentido esencial" del *logos* físico, Löwith, a diferencia de Hegel, Marx y Heidegger, puede volver a proponer al hombre cristiano-moderno el regreso a la "primera y última presuposición", a la base de la realidad cósmica generada por la *physis*, dentro de la cual el *homo natura* debe saber encontrar su lugar: debe volver a sentirse "en casa", volviendo a "vivir en la tierra de manera terrena".¹⁵⁴

De ahí la posibilidad de una concepción diferente de las ciencias físicas y de las ciencias humanas, y por tanto de la relación entre teoría (conocimiento) y praxis (ética), y sobre todo de una relación distinta con el mundo natural y con nosotros mismos, que no niegue los efectos *iluministas* de la modernidad, pero que tampoco siga sus consecuencias *nihilistas*, que, al menos de acuerdo con la lectura de Löwith, no serían en absoluto el "destino" último de Occidente. Sin embargo, sin duda, en este camino de reflexión crítica sobre la modernidad, sobre sus orígenes y su significado, el nombre de Max Weber no puede aparecer sino como una etapa ineludible y fundamental, como Löwith no dejó de reconocer con palabras de estima y admiración.

112

Traducción de Carlos Valero Serra

154 Ibid, pp. 196-197.