

TAMBIÉN UNA APOLOGÍA DISCURSO EPOCAL DE MAX WEBER: “CIENCIA COMO VOCACIÓN”

PETER TRAWNY

*Es mi convicción que la filosofía se ha
acabado. Estamos ante tareas
completamente nuevas que ya no tienen
que ver con la filosofía tradicional*

MARTIN HEIDEGGER, 1923/24

El ambiente en que Weber expuso, en Munich, a finales de 1917, sus consideraciones teóricas sobre el “sentido” de la ciencia, era al tiempo difuso y concentrado. La guerra mundial se había perdido, las “batallas con profusión de material” habían puesto en evidencia, por primera vez, el significado de la técnica moderna; los flujos revolucionarios, las así llamadas por Weber, “dictaduras de la calle”, proliferaban; el horizonte espiritual se había visto sacudido por las tesis de Nietzsche sobre el nihilismo y la voluntad de poder.⁴⁷

Weber enfrentó esta penetrante inseguridad existencial con sus reflexiones sobre el “proceso de intelectualización”, sobre el “desencanto del mundo”,⁴⁸ así como sobre el “politeísmo” (WaB, 99). Por un lado no quería ofrecer falsas esperanzas algunas a la “juventud”, y advirtió de que se trataba de un tiempo “ajeno a dios, sin profetas” (ibídem, 106), en el que uno tenía que afirmarse. Por otro lado le aclaró que se trataba de “decidirse” para superar el nihilismo.

⁴⁷ M. WEBER, “Ciencia como vocación, 1917/19”, (WaB), “Política como vocación, 1919”, (PaB), *Obra completa*, V. 17, editada por Wolfgang J. Mommsen y Wolfgang Schwankter, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga, 1992, p. 87. Véase, para el tono de fondo resignado de los textos, Schluchtern, W., “Ausencia de valores y ética de la responsabilidad. Relación de ciencia y política en Max Weber”, en *Racionalismo y dominio del mundo, Estudios sobre Max Weber*, Suhrkamp, Frankfurt en Main, 1980, pp. 43 y ss. y pp. 237 y ss.

⁴⁸ Por lo demás es llamativo que Weber identifique abiertamente el proceso de racionalización occidental con una “americanización”: “Nuestra vida universitaria alemana se americaniza, como nuestra vida en general [...]” (WaB, p. 74).

La conferencia estaba dirigida a una juventud que esperaba de la ciencia una solución a sus carencias.⁴⁹ La pregunta por el “sentido” (ibídem, 85 y ss.) de la ciencia, que Weber planteaba recurriendo a unos comentarios crítico-existenciales de Tolstoi, solo se empieza a entender en su dimensión totalmente profunda si tomamos en consideración aquel ambiente opresivo, mezcla de la amenazadora derrota nacional y del nihilismo que se tornaba cada vez más lógico. ¿Podía la ciencia ofrecer amparo? ¿Era una salida?

Las composiciones de Weber partieron de las dos reflexiones básicas sobre el “desencanto del mundo” y el “politeísmo”. Una racionalización intelectual, provocada por la “ciencia y la técnica orientada científicamente” (ibídem, 86), habría barrido del mundo sus “ilusiones previas”, esto es, todas sus interpretaciones metafísicas del Ser, y habría instituido una “racionalidad de fines”, en la que funcionaría la vida en líneas generales. La consecuencia de tal desilusión sería que el lugar de la ciencia ya no estaría amenazado por un “problema de sentido” (ibídem, 85); la ciencia habría conducido al mundo a un estado en el cual, en todo caso, ya no podría aportar ningún sentido al mundo —y con ello, tampoco a sí misma—. Weber pretende poder dulcificar esta desilusión con su tesis del “politeísmo”; al no haber ya ningún sentido unitario del Ser, habría que decidirse por un sentido escogido por uno mismo. Weber contrapone al nihilismo un decisionismo pluralista.

Con sus tesis sobre el “politeísmo”, Weber quería mantenerse firme sobre su propia cuerda floja. La respuesta a la pregunta sobre la verdad de la ciencia no debía despertar ningunas esperanzas irrealizables, pero tampoco podía resolverse de una manera completamente negativa. Pues confrontar a la juventud con la absoluta falta de sentido de la ciencia habría despertado un conflicto que Weber no quería, pero cuya posibilidad percibía. ¿Por qué habría que atribuir importancia alguna a una ciencia carente de sentido? ¿No se habría visto abocado inmediatamente el científico Weber a una situación de justificación, que él se esforzó por refrenar en la conferencia? Y sin embargo, es precisamente ese conflicto, esa justificación, la que mantiene el discurso en movimiento.

La topografía de este movimiento consiste por un lado en una focalización, que va desde la universidad a la cátedra, pasando por el aula,

⁴⁹ Como es sabido, fue miembro de esa juventud, y más concretamente del círculo de influencia de Stefan Georges, quien entonces respondió de manera inmediata al discurso de Weber. Erich von Kahler, en “Vocación como ciencia” (Bondi, Berlín, 1920), retoma inmediatamente las composiciones weberianas para enfrentar su discurso desde una “posición” específica (pp. 33 y ss.). La misma apela en esencia a una “*unidad de la vida que reposa mientras fluye*” (p. 46), a partir de la cual sería posible una “nueva ciencia”. A diferencia de la crítica straussiana o habermasiana a Weber, la “nueva ciencia” de von Kahler presupone un concepto de vida organicista (p. 96), cuya procedencia filosófica no conlleva la más mínima necesidad de aclaración. Yo, por el contrario, en lo que sigue, querría esforzarme en reducir a un mínimo racional las presuposiciones del pensamiento platónico.

y que por otro lado conduce a un anti-lugar, a la “calle”, o incluso al “callejón” (ibídem, 97). A esta topografía, sobre la que se ha de reflexionar con más precisión, corresponde la relación del científico con los tipos del “vidente”, el “profeta”, el “demagogo” y el “sabio” (ibídem, p. 105) que Weber caracteriza y tipifica conjuntamente diciendo que pertenecen a la calle, mientras que el científico descansa sobre la cátedra.

La delimitación que hace Weber del científico con respecto al tipo “vidente” conlleva la conciencia de que este encarna una promesa que Weber consideraba existencialmente irrealizable; “solo un profeta o redentor” podría dar respuesta a la pregunta de cómo “debemos encauzar nuestra vida”. Ahora bien, en caso de faltar también este —y Weber lo daba por supuesto—, entonces no por ello habría que dirigirse hacia los “miles de profesores” (ibídem). Con todo Weber no podía privar a estos profesores de dicha “tarea moral” (ibídem, 99).

Weber camina sobre una cima estrecha; en el “tiempo ajeno a dios” del “politeísmo”, consecuentemente del relativismo de valores, habría que defender un sentido propio de la ciencia, contra el sentido que podrían prometer videntes, profetas, demagogos y sabios, y por el que, según Weber, no solo se podría, sino que habría que decidirse, en las “tomas de posición prácticas” (ibídem, p. 98). A una lado de la cima se abriría el abismo de la ausencia de sentido, al otro el de la promesa de salvación. Weber quería mantener la ciencia libre de ambos, defenderla de ambos. Su discurso sobre la “ciencia como vocación” se deja así calificar como una apología.

A las tensiones peculiares que atraviesan el discurso pertenece la disonancia que se da entre la afirmación de una “racionalización intelectual” del mundo y el parecer de Weber de que habría que decidirse cada uno por su “dios” y, con ello, ser consciente del carácter no generalizable de esa decisión. A primera vista es incongruente concebir una toma de posición práctica como una acción aislada y, *al tiempo*, constatar una intensificación general de la razón. A esta problemática corresponde, no en última instancia, el comentario de Weber de que la carrera universitaria está sometida al “azar salvaje” (ibídem, p. 79). ¿Cómo es posible que el estandarte institucional de la racionalización, la universidad, deje reinar el principio de la casualidad respecto a su personal?

Weber se torna riguroso cuando se trata de la cuestión de hasta qué punto la política se introduce en la ciencia. Esta no tendría nada que venir a buscar a la universidad, al aula, a la cátedra. A este respecto hay que recordar que Weber, dos años más tarde de la conferencia objeto aquí de interpretación, hizo una exposición, en el mismo sitio, sobre la “política como vocación”. Completamente al margen de lo que Weber entendiera por política, se da el caso, sin la menor duda, de que el sociólogo se

interesaba mucho por este fenómeno.⁵⁰ El argumento de Weber para expulsar la política de las aulas es que, a los oyentes, no se les da ninguna opción a la crítica. Esta imposibilidad de crítica, como se mostrará, está fundamentada doblemente, a saber, por un lado a partir de la jerarquía peculiar en el seno de la institución de la universidad, y por otro lado a partir del carácter específico del *lóγος* científico.

Una topografía añadida del texto viene dada por la relación entre América y Alemania. La tesis de Weber del “desencanto del mundo” parece referirse, entre otras cosas, a esta topografía. En todo caso Weber tiende a atribuir a la universidad americana un papel de precursora, cuando apunta al hecho de que la universidad alemana, como el mundo en general, se habría americanizado (ibídem, p. 74). Los Estados Unidos de América aparecen como el lugar propio de la racionalización.

La interpretación del discurso que sigue a continuación se orienta a su estructura. Donde parece oportuno, para responder a cuestiones relevantes, se acude a otros textos, como la conferencia “Política como vocación”.

1. CIENCIA Y UNIVERSIDAD. El discurso “Ciencia como vocación” fue pronunciado a finales de 1917, en Munich, como contribución a una serie de conferencias que llevaba por título “el trabajo espiritual como vocación”. Lo había invitado la “Federación Regional Bávara de la Unión Libre de Estudiantes” (véase ibídem, pp. 55 y ss.) (Informe de la editorial). Este hecho merece ser reseñado, dado que los “estudiantes libres” eran aquellos que no querían adherirse a las asociaciones de estudiantes. La pertenencia a una de esas asociaciones tenía implicaciones más allá de la vida estudiantil. No raras veces era una exigencia para una carrera universitaria. Cuando Weber, en una expresión que se ha hecho célebre, habla del “azar salvaje”, que determinaría el éxito o el fracaso de un académico, parece hacer concesiones al perfil estudiantil y social de los huéspedes. En efecto, el estudiante libre renunciaba a la promoción habitual en las Asociaciones, propiciada por el enchufismo.

La decisión de Weber de llamar a su discurso, ante los Estudiantes Libres de Munich, “Ciencia como vocación”, comporta aspectos pragmáticos y polémicos. Con su elección Weber apuntaba por un lado al requisito del organizador, el cual exigía conferencias sobre el tema: “Trabajo espiritual como vocación”. Por otro lado el tono lacónico señala la intención del discurso, sobria y desencantadora, de exponer que la ciencia no es otra cosa que una “vocación”. Sin duda Weber se adentra, como es sabido, en el doble significado de la palabra “vocación”. Sin embargo ello no constituye de ninguna manera un argumento central.

⁵⁰ Schluchtern califica ambos discursos como “políticos”. Schluchter, “Ausencia de valores y ética de la responsabilidad. Relación de ciencia y política en Max Weber”, ibídem, p. 44.

La intención sobria que se expresa en el título determina la primera parte del discurso de una forma directa verdaderamente asombrosa. Weber no vacila en aclarar enseguida que él quiere que se entienda la palabra “vocación” en “sentido material” (ibídem, p. 71), esto es, no formal. El “sentido material” de la vocación de un científico, del partícipe profesional en esa “empresa escindida en especialidades y que marcha hacia el infinito” (ibídem, p. 86), que supone la ciencia, consiste primeramente en la “carrera universitaria” (ibídem, p. 75). La carrera de un profesor no numerario alemán, hasta la “condición de catedrático”, estaría sometida al “azar salvaje”. Solo aquellos candidatos que pudieran proveerse de una situación económica segura, estarían en posición de exponerse a ese “azar”. Weber compara la naturaleza de la universidad alemana con la americana, constata las diferencias (diferencias que todavía hoy no han desaparecido por completo), y profetiza (!) una “americanización” —esto es, una industrialización— no solo de la universidad alemana, sino al fin y al cabo de “nuestra vida” en toda su extensión (ibídem, p.74). Además llama la atención sobre el hecho de que la calidad de un erudito no se puede derivar en absoluto de su número de oyentes; la ciencia sería una “cuestión de la *aristocracia del espíritu*” (ibídem, p. 79). Esto no le impide ciertamente hacer el comentario de que “año tras año, medianía tras medianía” triunfa sobre los mejores. De paso señala incluso que, “naturalmente” (ibídem, p. 80), para un “judío” no habría apenas perspectivas de una carrera exitosa. Son expresiones que deben ser consideradas atentamente.

La observación de que la carrera universitaria está sometida a la casualidad pura contiene implicaciones problemáticas de las que lógicamente los oyentes no podían percatarse en este momento del discurso. Van intrínsecamente unidas a la tesis, expresada posteriormente, de la racionalización como un “desencanto del mundo”. Pues no es algo que salte a la vista el que en un lugar tan racionalizado como es la universidad juegue un papel tan importante la casualidad pura. Precisamente una reducción de la racionalidad a la economía de fines sugiere el desarrollo de una clara criteriología para la designación del personal científico. Ciertamente Weber habla en su conferencia “Política como vocación” de una “irracionalidad ética” (PaB, 240) del mundo, esto es, de una inescrutable injusticia por lo que se refiere a la relación entre talento, prestación personal y éxito social. Con todo la cuestión de qué sujetos logran una carrera universitaria, y cuáles no, no puede ser para Weber una cuestión ética; la selección de una empresa racional, y que cada vez se racionaliza más, no admitiría organizarse ni moralmente, ni tampoco de manera antisemita. ¿Y cómo es posible caracterizar a la ciencia como un “asunto de la aristocracia del espíritu”, si “año tras año, medianía tras medianía”, se apodera de la empresa?

¿Podría ser que Weber, con su opinión de que la carrera científica está sometida a un “azar salvaje”, idealiza el problema, esto es, lo oscurece, o que quizá incluso lo encubre de manera consciente? Pues a mí me parece que aquí topamos con aquella *τὴν* de la vida que pone en

marcha su correspondiente retórica. El progreso en la empresa científica consiste en el uso oportuno de un discurso orientado al éxito, el acertar con una palabra una y otra vez adecuada, a saber, requerida en su jerarquía específica. Sin duda tiene razón Weber al considerar supersticiosa aquella opinión que postula criterios objetivos de calidad. Pero colegir de ahí que el progreso esté abandonado a la casualidad, es una conclusión errónea. Quien se impone, lo hace sobre la base de una racionalidad específica; hay criterios técnicos para este progreso, que sin embargo no están organizados ni ética ni objetivamente, esto es, en términos de calidad, sino sofisticadamente. Esto tiene consecuencias devastadoras para la filosofía, a la cual, en cuanto tal, se le supone una integridad moral de sus discursos. Permanece intacta la contradicción entre la racionalidad interna de la empresa y el “azar salvaje” en la designación de su personal. Más tarde debemos volver una vez más sobre ello.

Más importante que descubrir posibles contradicciones en Weber es ahora captar el sentido general de un comienzo tal de conferencia. La juventud (entre la cual se encontraba, por lo demás, un Karl Löwith de 20 años), que espera una palabra iluminadora del célebre sociólogo sobre la esencia del científico y de la ciencia, es confrontada en primer lugar con un análisis desmoralizadamente objetivo de las “condiciones externas” (WaB, 80) de la vocación. Con esa objetividad se anticipa Weber implícitamente a una de sus principales tesis negativas, a saber, que la vocación del científico no tiene nada que ver con la videncia o la profecía; para Weber se trata de diferenciar la ciencia de la profecía, y con ello normalizarla. El concepto de normalización debe ser entendido aquí, por lo tanto, políticamente. Se entiende por normal aquello que determina la vida cotidiana de una comunidad, pasando así desapercibido. Normal es la δόξα. La vocación del científico es una actividad profesional que se corresponde a la norma de una comunidad burguesa. Superando ciertamente las opiniones de los muchos, busca con todo la integración en el orden general, organizado, de las opiniones, en la τέχνη de la vida. *En primer lugar*, la vocación del científico se encuentra ante la cuestión embarazosa de cómo se va a financiar. La decisión por la ciencia tiene por lo tanto, en primer lugar, un carácter calculador. “Ciencia como vocación” es algo para el que tiene capacidad de invertir —en un sentido tanto pecuniario como psíquico.

Weber no se contenta sin embargo con una simple descripción de las “condiciones externas” de la vocación. Avanza hacia la discusión sobre la “vocación *interna* para la ciencia” (ibídem). La disposición “interna” para un científico consiste en estar preparado para la más “estricta especialización” (ibídem). El científico sería un “especialista”. Solo desde este enfoque puede arribar a la consciencia de reportar algo de interés. Weber concibe esta consciencia de la siguiente manera: “Y quien por lo tanto no posea la capacidad de colocarse alguna vez, por así decir, anteojeras, y dejarse llevar por la creencia de que el destino de su alma depende de si es correcta esa conjetura, y precisamente esa, en ese pasaje

de ese manuscrito, ese que se aleje entonces de la ciencia” (ibídem). Una ciencia cuyo rasgo básico consiste en una estricta especialización (ciencia de las *anteojeras*), descansa sobre la “*pasión*” (ibídem, p. 81), una pasión por el detalle.⁵¹ Es una pasión del especialista, el cual incluso hace depender su alma de insignificancias que el lego apenas se encuentra en situación de apreciar. El científico es, en el sentido más real de la palabra, un idiota de especialidad: el investigador que reconoce lo suyo en su disciplina, y vive para ello.

Para aportar aquí algo que “sea duradero”, el científico debe estar predispuesto para la “inspiración”. La vocación interna del científico es un sentir-se-llamado, un talento no adquirible, que se posee o no. Esa disposición, según Weber, la comparte el científico con el “artista”. Con todo, lo que se presenta así como una impugnación de aquella normalización de la ciencia, es en verdad solo la aclaración de uno de sus elementos. Así comenta Weber: “ En el terreno de la ciencia, la inspiración no juega en absoluto —como se imagina la soberbia de los eruditos— un papel más grande que en el terreno del dominio de los problemas de la vida práctica, para un empresario moderno” (ibídem, p. 83). La inspiración del científico es un olfato para el campo de juego de la innovación, el know-how en un marco de la creatividad determinado por decisiones de detalle. Bien lejos de afirmar un genio de la ciencia, Weber apunta al fenómeno de que el científico, como el director de una empresa económica, necesita un instinto para la decisión técnica correcta.

“Lo durable” es la innovación; pero solo dura hasta que es rebasada por otra innovación. Con ello recuerda Weber la economía peculiar de cada disciplina científica. El trabajo científico está orientado al resultado exitoso, en la medida en que un resultado alcanzado tiene que superar resultados previos; la ciencia estaría al servicio del *progreso* (ibídem, p. 85). La teoría antigua consistía en una contemplación ociosa del último *telos* de todo ser. Ella permite, como por ejemplo en Aristóteles, que todos los conocimientos individuales culminen en ese *eschaton*. El último objetivo de la ciencia residía en esa contemplación que gira

⁵¹ Karl Löwith ha interpretado esta “pasión” de la siguiente manera: “Junto al trabajo y la ocurrencia, requiere con todo de una tercera cosa: el *cuestionar pasional*, porque la forma y manera en que se cuestiona determina también con antelación el método y el resultado. Quien, como Nietzsche, se pregunta por primera vez por el valor de los valores hasta ahora existentes, o, como Weber, por el valor y sentido de la ciencia — para qué en absoluto la ciencia—, este pregunta más allá de lo existente, de toda la existencia de la ciencia, y por lo tanto filosóficamente, aun cuando, de acuerdo con su especialidad, no tenga ninguna pretensión filosófica”. K. LÖWITH, “La posición de Max Weber respecto a la ciencia”, en *Hegel y la superación de la filosofía del siglo XIX - Max Weber*, Escritos completos, 5, Metzler, Stuttgart, 1988, p. 425. De un tal “cuestionar pasional” no se habla en Weber. Weber no pregunta, aclara; en ningún momento es filósofo, siempre permanece sociólogo, incluso cuando reflexiona sobre la tarea de la sociología. La interpretación que hace Löwith de Weber está completamente marcada, por un lado, por el hecho de destacar la sobriedad radical de esa sociología, y por otro lado, sin embargo, por no extraer las consecuencias de esa sobriedad. Volveremos sobre ello.

apaciblemente, satisfecha consigo misma, caracterizada por Aristóteles como la verdadera *eudaimonia*. Weber por el contrario ve el objetivo de una prestación científica solo y exclusivamente en el hecho de ser un peldaño de un proceso en continuo avance. Pues el progreso científico es para él “básicamente” un “progreso hacia el infinito” (ibídem).

La economía de la ciencia weberiana conoce la prestación individual solo como innovación temporal. Toda prestación está ahí para ser rebasada por otra prestación: “No podemos trabajar sin la esperanza de que a continuación vendrán otros como nosotros” (ibídem). La pasión por la ciencia es por lo tanto, en sí, una pasión por el progreso. La “vocación interior por la ciencia” debe conocer, más allá del amor por el detalle investigado, una pasión del que siempre se propulsa hacia-nuevas-riberas.

Normales como son las “condiciones externas” de la “ciencia como vocación” —se trata a este respecto ciertamente de aquellas condiciones de carrera que encontramos en todo tipo de empresa profesional— sin embargo es inusual, en relación a la “vocación interior de la ciencia”, ese servicio al “progreso hacia el infinito”.⁵² Se realice el trabajo, por lo demás, en un producto o en una actividad —individual o colectiva, indistintamente—, la “ciencia como vocación” se sacrifica en última instancia a la provisionalidad. Dependiendo mucho el científico de su prestación individual, sin embargo apenas puede considerarla como algo absoluto, como algo realmente duradero.

Para lo que nos atañe, que consiste en descubrir hasta qué punto el espacio de la universidad moderna puede ofrecer alojamiento a la filosofía, es importante enfatizar que la filosofía siempre partió de su implicación con el primer absoluto: ya pensara que podía reconocerlo, ya lo tuviera por inmemorial, ya pretendiera socavarlo y modificarlo. La historia de la filosofía, dicho algo toscamente, es la historia de una interpretación cambiante de ese primer absoluto (idea, usia, dios, espíritu, hombre, ser, etc.). Sin el presupuesto de un tal eschaton, (sea positivo o negativo) -de una *verdad* tal-, no hay filosofía alguna. La

⁵² Hannah Arendt escribe una vez: “Pero es seguro que la verdadera investigación científica de las ciencias del espíritu y su ‘progreso’ no pueden ser ilimitados. La exigencia absurda de nuevos resultados de investigación en campos donde ya ha sido prestado todo el trabajo científico, y donde solo tiene todavía sentido la erudición, ha conducido o bien a una hinchazón de nimiedades o bien a una especie de pseudoinvestigación, que se precipita ella misma *ad absurdum*”. H. ARENDT, *Poder y violencia*, Piper, Munich y Zurich, 1970, pp. 33 y ss. Arendt proporciona al tiempo un ejemplo de esta “pseudoinvestigación”: “Lo más grotesco que han visto mis ojos en los últimos años es un léxico de Kant, recién aparecido, en el que cada palabra que Kant haya llevado alguna vez al papel es señalada como palabra clave. El resultado es por supuesto completamente inservible” (ibídem, p.34). Para Weber la apuesta por cada “palabra” individual —la filología— es precisamente la prueba de la verdadera ciencia. Probablemente, incluso el léxico de Kant ha resultado ser más “útil” de lo que Arendt quería admitir. Desde luego, en la actual autoconcepción de la ciencia del espíritu, el problema de la conjetura, así como la solución de simples problemas filológicos, parecen haber perdido importancia, sin que con ello se haya refutado en lo más mínimo la observación de Weber sobre una tendencia a la especialización.

“ciencia como vocación” de Weber no conoce ese presupuesto. Weber ha reconocido claramente esa peculiaridad y la ha señalado como “problema de sentido de la ciencia”. Con la discusión de ese sentido problemático de la ciencia comienza su verdadera justificación, su apología.

2. EL SENTIDO DE LA CIENCIA. La investigación de la ciencia se caracteriza, según Weber, por un “progreso hacia el infinito”. En consecuencia no hay ningún sentido último al que pueda verse abocada. Incluso “the benefit of man-kind” (Leviatán, Cap. 5), el objetivo de la ciencia para Hobbes, no puede constituir ningún sentido para Weber. La fuerza de ese pensamiento reside en su fundamento. A saber, Weber puede explicar que esta ausencia de un sentido último tiene ella misma su origen en un saber científico, esto es, en un saber que está orientado hacia resultados científicos; este es el saber del “desencanto del mundo”.

Pues el “desencanto del mundo” sería el resultado de una “racionalización intelectual a través de la ciencia, y de una técnica orientada científicamente”. Una tal racionalización nos llevaría a la idea de que el ser humano “puede *dominar* todas las cosas -en principio- a través del *cálculo*” (WaB, 87). La racionalización proporciona un incremento de instrumentos que son capaces, a través del dominio técnico, de organizar la cotidianidad del mundo de la vida, sus espacios, de una manera cada vez más y más efectiva. Las aceleraciones de los procesos vitales necesarios, cotidianos, así como del trato público o de la información general, pero también un incremento de la seguridad y del confort, pertenecen a sus consecuencias positivas.

Con todo, el dominio del cálculo, la racionalización, que Weber entiende esencialmente como la implantación, totalizadora, de la “racionalidad de fines”, no solo presenta efectos positivo. Tiene un reverso. Al incremento de ciencia y tecnología le corresponde la consecuencia negativa “de que, básicamente, tampoco habría poderes misteriosos algunos” (ibídem). Supuestamente, en relación a esos poderes, Weber piensa en los seres mágicos, como dice él, de “indios y hotentotes” (ibídem, p. 86). Con todo, la dinámica impetuosa del “desencanto” va más allá de todo eso. No podemos, desde luego, buscar “poderes incalculables” solo entre los seres humanos presuntamente primitivos.

Pese a toda la impregnación racional del mundo, la propia racionalidad contemporánea se habría aferrado siempre a instancias y criterios inasibles intelectualmente. Los criterios de orientación, que no solo se sustraen a un asimiento instrumental de la racionalidad, sino que se muestran por completo inaccesibles a la misma, solo los ha puesto en duda la filosofía europea allí donde ha invocado al nihilismo. “Poderes incalculables” son a este respecto no solo dioses y demonios, sino también “presupuestos”⁵³ no susceptibles de fundamentación. Si el “desencanto

⁵³ Véase por ejemplo la “total incomprendibilidad” del “concepto de libertad”, tal como Kant lo explica. KANT, *Crítica de la razón pura*, ibídem, A 13.

del mundo” occidental comienza con la expulsión de seres salvajes, que aparentemente se sustraían a una razón instrumental, prosigue con el socavamiento de los primeros fundamentos inmemoriales. Para la ciencia, los primeros y últimos fundamentos inmemoriales, dadores de sentido, se habrían tornado “básicamente” irrelevantes.

El “proceso de intelectualización” desemboca por lo tanto en un “problema de sentido”. Un nihilismo científico parece ser su consecuencia. Weber ve ese peligro. Dicho peligro despierta una reflexión fundamental, cuyo comienzo establece una cesura en el discurso. Weber introduce esa reflexión con la cuestión: “¿Cuál es la “vocación de la ciencia” en el marco del conjunto de la vida de la humanidad? ¿y cuál es su valor?” (ibídem, p. 88). El “problema del sentido” de la ciencia solo puede asirse entonces, en consecuencia, cuando la vocación de la ciencia es considerada en el horizonte de su origen histórico; ciencia y “desencanto del mundo” son uno y el mismo fenómeno.

La discusión weberiana del “problema de sentido” de la ciencia, la respuesta a la pregunta por el valor de la ciencia en el marco de la “vida total de la humanidad”, comienza inmediatamente con una apreciación que difícilmente puede ser sobrevalorada en su importancia, pero al tiempo muy sencilla: “Enorme es ahora el contraste ahí entre el pasado y el presente” (ibídem). El sentido, o el valor, de la ciencia era juzgado de manera diferente en el pasado que en el presente, tan diferente que Weber puede hablar de un “contraste enorme”. Como paradigma de una modificación tal en el enjuiciamiento del saber, Weber utiliza la “maravillosa imagen del principio del libro séptimo de la *Politeia* de Platón” (ibídem). Con la intención de situar el inicio de la ciencia en la alegoría más grandiosa, Weber hace suyo un topos clásico en la autointerpretación de la racionalidad europea. Al comienzo del “proceso de intelectualización” se encuentra el científico, “el filósofo, pero el sol es la verdad de la ciencia, la cual no solo tantea en busca de apariencias y sombras, sino también del verdadero ser” (ibídem, p. 89). Un compañero de habitáculo, liberado para la filosofía, atraído por una fuerza inmemorial-irresistible, abandona la caverna de las opiniones para contemplar el “verdadero Ser” en otro lugar. Ese verdadero Ser se le muestra en la Idea de las Ideas. Weber califica la alegoría de “asombrosa”, como si la razón no pudiera todavía dar cuenta del proceso por sus propios medios. Con todo, la ciencia había dado su primer paso: el “desencanto del mundo” había comenzado.

Weber observa a continuación: “El entusiasmo pasional de Platón en la *Politeia* se explica en última instancia porque entonces encontramos por primera vez, de forma consciente, uno de las mayores herramienta de todo conocimiento científico: el concepto; es descubierto, en todo su alcance, por Sócrates” (ibídem). En el comienzo de la ciencia, se une el conocimiento de que el pensamiento está determinado por ideas eternas, al descubrimiento único de que es el *lóγος* con lo que el pensamiento puede apropiarse de las ideas. Cuando Weber menciona en este pasaje el nombre de Sócrates, recuerda que la filosofía, en su comienzo, se

concentraba sobre la cuestión de “cómo se actúa correctamente en la vida, sobre todo como ciudadano”. Y Weber añade: “Pues en esta cuestión les va todo a los helenos, que son pensadores de la política por antonomasia. Por eso se practicaba ciencia” (ibídem, p. 90). El comienzo de la ciencia tiene también para Weber una intención ético-política. Esta orientación ético-política del pensamiento es uno de aquellos elementos que pertenecen a la herencia de la filosofía, codeterminando como mínimo, junto a otros factores, su autointerpretación hasta hoy.

El “enorme contraste” entre presente y futuro consiste ahora para Weber en que en el presente, salvo “algunos niños grandes” (ibídem, p. 92), nadie puede tomar en serio el “camino hacia el verdadero Ser”, incluidas sus motivaciones ético-políticas. El “camino hacia el verdadero Ser” sería una ilusión temprana (ibídem, p. 93). Una ilusión es un engaño ya descifrado; lo que se tenía por verdadero, se revela simplemente falso. La ciencia del presente sabe también que la ciencia del pasado se engañaba.

Para una filosofía que, de ahora en adelante, quiera aferrarse, *in statu nascendi*, a una motivación ético-política, se mantiene en toda su virulencia la pregunta por un verdadero Ser, por un criterio, no relativo, para la orientación moral en el contexto de la polis. Este criterio no relativo es una presupuesto. El “problema del sentido” de la ciencia está interrelacionado en consecuencia con la cuestión de qué estatus pueden reclamar en ella los presupuestos. Esta cuestión, como es sabido, ocupa un gran espacio en los textos weberianos de teoría de la ciencia. Así observa también Weber en su conferencia “Ciencia como vocación”:

“Se suele hablar hoy a menudo de ciencia 'libre de prejuicios'. ¿Existe eso? Depende de lo que se entienda por ello. Presupuesta está siempre, en todo trabajo científico, la validez de las reglas de la lógica y del método, de esas líneas básicas generales de nuestra orientación en el mundo. Ahora bien, estos presupuestos son, al menos para nuestra cuestión concreta, cuando menos problemáticos. Pero todavía se presupone más: que lo que surge del trabajo científico es *importante* en el sentido de ‘digno de ser conocido’. Y en ello consisten ahora, claramente, todos nuestros problemas (ibídem).”

Ya vimos que Weber remite el “proceso de intelectualización” en la historia europea, el “desencanto del mundo”, al papel de esa pareja, en desarrollo infinito, que conforman ciencia y tecnología. La observación desde la filosofía de la historia le permite afirmar que la “validez de las reglas de la lógica y la metodología” en la ciencia constituyen las líneas básicas generales de nuestra orientación en el mundo. Estos presupuestos los considera, “cuando menos, problemáticos”; un parecer que Husserl, en su obra tardía sobre “La crisis de la ciencia europea”, contradice vehementemente.

Más problemática considera Weber la cuestión de qué sea entonces, en absoluto, eso digno de ser sabido, al punto de poder surgir el sentido de la ciencia a partir de ese valor. Su respuesta conforma el centro del conjunto del discurso. En efecto Weber prosigue: “Pues ese presupuesto

[lo 'digno de ser sabido'] no es a su vez, por su parte, demostrable con las herramientas de la ciencia. Solo se deja *interpretar* en su último sentido, el cual debemos entonces rechazar o asumir, según la propia última toma de posición ante la vida" (ibídem). El sentido de la ciencia no es por lo tanto ningún sentido científico. La ciencia misma carece de presupuestos, no tiene ninguna arjé, ni una que le pudiera ser dada desde fuera, ni una en sí misma; por eso debe ser "*interpretada*" en su último sentido. Esa "interpretación"⁵⁴ está sujeta a la decisión de cada individuo. No se trata en este caso de una decisión científica, sino de una decisión de la "propia última toma de posición ante la vida". Se la puede "rechazar o asumir"; no es en consecuencia generalizable, queda reservada al sujeto aislado.

Weber ilustra ese decisionismo con muchos ejemplos del ámbito de las ciencias. Uno de ellos lo constituyen las "ciencias históricas de la cultura" (ibídem, p. 95), que son para Weber "sociología, historia, economía nacional, doctrina del Estado y [...] filosofía de la cultura". Esas ciencias no son capaces de decir si los objetos que investigan, "si esas apariciones culturales eran y son *dignas* de existir". Tampoco responden por lo tanto a la pregunta de "si son *dignas* de ser conocidas". Presuponen ciertamente un interés de participar, "a través de este procedimiento, en la comunidad de los 'hombres de cultura'" (ibídem). Sin embargo ese presupuesto no podrían fundamentarlo ni confirmarlo científicamente. El parecer de que las "ciencias históricas de la cultura" tienen un sentido, responde a una decisión, no generalizable, del individuo como "hombre de cultura", pero no como científico; si alguien adopta una decisión tal, y cómo la adopte, eso no sería significativo para el científico.

Estos pensamientos básicos los ha explicitado una vez Weber, en el marco de sus textos de teoría de la ciencia, de la siguiente manera.⁵⁵ La ciencia investigaría ciertamente "sin presupuestos" y "sin valores". Pero no por ello sus "debates sobre las valoraciones [en ningún caso] serían estériles o carentes de sentido". Antes bien, la ciencia presupondría la comprensión de la posibilidad de valoraciones finales divergentes, de manera esencial e insalvable. Esas últimas valoraciones conducirían al conocimiento "de que *no* es posible ponerse de acuerdo, y de por qué y sobre qué no es posible". Weber designa incluso este conocimiento como "conocimiento de la verdad". Pero un tal "conocimiento de la verdad" no tiene ninguna relevancia *dentro de* la ciencia. Más bien pertenece al círculo de aquellas tomas de posición últimas indiscutibles. La

⁵⁴ Podría pensarse que esa interpretación sería aquel presupuesto que la ciencia no podría extraer de sí misma. Visto así, debería concederse que Weber se aferra enseguida a un presupuesto desde fuera. Pero un presupuesto tal sería irrelevante científicamente, esto es, no podría funcionar como un presupuesto de la ciencia. Por lo demás Weber tampoco pretende querer hacer visible esa "interpretación" en sentido destructivo, para que la ciencia se orientara más allá de su presupuesto precientífico. Dice únicamente que cada ciencia "solo" se deja "interpretar" respecto a "un último sentido", que por eso en el fondo implica ese sentido de manera no objetiva.

⁵⁵ Para ello, M. WEBER, *Ensayos completos sobre doctrina de la ciencia*, editado por Marianne Weber, Tubinga, 1922, pp. 465 y ss.

consecuencia inevitable de un tal conocimiento sería que no podría certificarse más ninguna “ética normativa ni, en general, el carácter vinculante de algún tipo de ‘imperativo’”.

La pérdida de un sentido unificador es para Weber sobre todo una crisis *ética*. Amenaza el *ethos* del Todo. Pues el “proceso de intelectualización” occidental no solo ataca las prácticas irracionales de los “indios y hotentotes”; se está poniendo en juego, en general, criterios de orientación normativo-vinculantes. Esta erosión del *ethos* tiene su propia necesidad. Por eso Weber, después de reconocer que los “debates sobre valoraciones no carecen de sentido”, puede enfatizar: “Pues una convicción ‘ética’, que se deja desbancar por medio de una ‘comprensión’ psicológica de valoraciones divergentes, ha sido solo igual de *valiosa* que las opiniones religiosas, las cuales son destruidas mediante el conocimiento científico, como sin duda ya es también el caso”.⁵⁶ La “racionalización intelectualizante mediante la ciencia y la técnica orientada científicamente” conduce desde luego, en primer lugar, a una racionalización de la organización de la vida cotidiana pero, más allá de ello, “desencanta” el Todo, en la medida en que la razón ya no puede generalizar ningún fin más elevado. Ello afecta también a la posibilidad de una ética normativa, una ética por tanto que aspira a un sentido universal. La racionalización amenaza, partiendo de su propio contenido de verdad, con desembocar en el *nihilismo*.

Weber ha visto este peligro y le ha salido al encuentro con una respuesta incierta. Para él el resultado del “proceso de intelectualización” no es ningún nihilismo, sino un relativismo consecuente. Weber caracteriza ese relativismo, con un concepto de John Stuart Mill, como “politeísmo”. Cada uno tendría que decidirse por su propio “dios”. Esta decisión o valoración entra en conflicto, necesariamente, con otras decisiones, esto es, con otros “dioses”.⁵⁷ De esta manera el individuo científico puede ciertamente consagrar su hacer a su “dios”; sin embargo, al hacerlo, debe ser consciente de que el significado de su “dios” es cuestionado por una pluralidad de otros “dioses”. Ahora bien, una relación conflictiva de “dioses” no supondría en absoluto un nihilismo, pues, ¿quién afirmaría que el “politeísmo”, por ejemplo, de los Antiguos, era nihilista?

A primera vista, por lo tanto, parece que Weber hace frente a este nihilismo. Con su interpretación de la ciencia, el individuo eleva sus investigaciones trascendentalmente a un sentido que la ciencia no puede afirmar de forma inmanente; aparentemente queda garantizada una

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Véase las declaraciones de Weber al respecto en un texto periodístico muy interesante del año 1922. M. WEBER, “Entre dos leyes”, en *Escritos políticos completos*, Edt. Johannes Winckelmann, Mohr, Tubinga, 3/1971, p. 145: “Tiene que *elegir* a cuál de esos dioses quiere y debe servir, o cuándo a uno y cuándo a otro. Pero siempre se encontrará en lucha contra uno o alguno de los otros dioses de este mundo, y sobre todo siempre alejado del dios del cristianismo —al menos de aquel que fue proclamado en el sermón de la montaña”.

orientación ética del individuo. Con todo, en realidad, el “politeísmo” no hace frente al nihilismo. Pues las decisiones que toman los individuos no son capaces de generar una vinculación. Las decisiones quedan necesariamente aisladas. Esto diferencia ahora también el “politeísmo” weberiano del antiguo. Sin duda la pluralidad de dioses de los antiguos no permite interpretar una vinculación de garantías monoteístas. Con todo, la orientación litúrgica del individuo entre los griegos no estaba sujeta en absoluto a una decisión aislada; cada polis tenía sus dioses, y quien, como Sócrates, los negaba, esto es, les anteponía otros dioses, tenía que contar con un proceso de asebeia. El “politeísmo” de Weber significa por el contrario la total ausencia de criterios existenciales, generales, de orientación. Excluye precisamente la asebeia porque a la misma solo subyace, según Weber, una violación, entre otras, de valores, mientras la verdadera asebeia consiste justamente en una violación excepcional de la vida litúrgica. En sentido estricto, en el “politeísmo” weberiano no puede haber ninguna asebeia, o al menos ninguna duradera. El “politeísmo” weberiano es por lo tanto nihilista, ya que no considera posible la existencia de valores positivos vinculantes. Con ello está también relacionado el que la ciencia weberiana no sea capaz de defender ninguna tarea educativa positiva.

Consecuentemente, Weber ha negado toda posibilidad de que pueda surgir, a partir de las decisiones individuales, de forma en primer lugar discursiva, una generalidad específica. Un discurso que hubiera de apoyarse en la instauración de “los mejores argumentos”, solo puede desempeñar para Weber una función negativa. Una discusión sobre valores conduce siempre —independientemente de que la discusión tenga lugar dentro o fuera de la ciencia— a una relativización que va cada vez más lejos. Las discusiones sobre valores tienen para Weber el significado peculiar de confirmar el carácter no generalizable de una decisión individual. Un valor que pudiera ser debatido ya no es tal valor para Weber; su debate tendría siempre como resultado la constatación de que no es posible “ponerse de acuerdo”. Puede ser que la “creencia” que *no* debata el valor de lo creído posibilite una vinculación. Sin embargo puede hacerlo no solo más allá de la ciencia, sino también fuera de ella y contra ella, esto es, contra aquel “proceso de intelectualización” que encarna. El *sacrificium intellectus*, esto es, la disposición a renunciar a un debate de valores, solo lo aporta, “de manera legítima, el apóstol al profeta, el creyente a la iglesia”, esto es, el “hombre religioso” (WaB, 118). Sin embargo este sacrificio, en un tiempo ajeno a dios, sin profetas, solo puede ser aportado de forma aislada. Más allá de ello, debería ser considerado como falso.

Habermas ha señalado este problema y ha objetado que “Weber habría ido muy lejos cuando, partiendo de la pérdida de la unidad sustancial de la razón, se desliza a un politeísmo de creencias poderosas que se combaten mutuamente, cuya naturaleza irreconciliable radicaría

en un pluralismo de exigencias de valoración *no aunables*.⁵⁸ Ello se debería a que Weber entiende por racionalidad, de forma simple, la “racionalidad de fines”.⁵⁹ De hecho Weber parece concebir la “intelectualización racional” como un mero incremento de “positivismo, legalismo y formalismo”, y no aceptar en absoluto que dicha racionalidad pudiera humanizar más profundamente la praxis. Con ello encajaría entonces también el discurso weberiano de la racionalización respecto al hecho de que, de forma paralela, especialmente los mejores y los judíos no pudieran triunfar de manera alguna en las universidades.

Cuando Habermas descubre aquí un apéndice de su teoría de la acción comunicativa, al confrontar los análisis weberianos con conocimientos de filosofía del lenguaje, consideramos posible que el sociólogo no quisiera traicionar sus descripciones sobrias, basadas en la “honradez intelectual”, en beneficio de una vinculación a sus ojos irreal. Con todo, que Habermas no pudiera avenirse con esta consecuencia — independientemente de cómo pueda parecernos el desarrollo habermasiano de su teoría— es señal de una motivación filosófica específica.

De ello se extrae que el “politeísmo” de Weber debe ser calificado como un nihilismo. Es precisamente un nihilismo porque no solo enfrenta, con simple indiferencia, la posibilidad de una ética normativa, sino que la niega. Para el politeísta no hay, al contrario que para el monoteísta, esto es, el “creyente de la iglesia”, ninguna vinculación general. Pero donde no hay ninguna vinculación general de reglas argumentativas y prácticas, no hay ningún ethos. Y donde ya no hay ningún ethos, ahí se impone el nihilismo. Solo hay la necesidad, de racionalidad de fines, de que, sea por algún interés específico, sea por comodidad, se reproduzca en formas legales la “lucha eterna de dioses”.

Con todo, Weber no extrajo la consecuencia de un nihilismo científico. El sociólogo localiza en última instancia un pequeño catálogo de rasgos propios de un sentido científico. Aquello que posibilita la ciencia, de manera más obvia, sería una “técnica”, la de “cómo se puede dominar la vida por medio del cálculo, tanto las cosas externas como la vida de los seres humanos” (ibídem, p. 103). Weber se representa la técnica como una “ciencia aplicada”, como una instrumentalización del pensamiento científico. Lo segundo que favorece a la ciencia serían los “métodos de pensamiento” (ibídem). Pertenece a las concepciones fundamentales de la modernidad el hecho de que el conocimiento científico descansa sobre una clara depuración de su método. De un saber sobre el método surge *en tercer lugar* la “claridad” (ibídem) de un conocimiento. También este pensamiento se encuentra en los escritos básicos de la ciencia contemporánea. Un saber que parte de la verdad, en el sentido de la certeza, debe proceder “clare et distincte” (Descartes).

⁵⁸ J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, V. 1, *Racionalidad de la acción y racionalización social*, Suhrkamp, Frankfurt en Main, p. 339.

⁵⁹ Ibídem, p. 369.

Pero ya vimos que Weber concibe, tanto la tecnificación de la vida cotidiana como la agudización del intelecto en busca de la claridad, como un efecto del mundo de la vida que va más allá de los límites de la ciencia.

Más allá de estas características del conocimiento científico, orientadas a la aplicación, Weber localiza una cuarta seña de identidad. En la explicación de este rasgo hace referencia Weber, en sentido positivo, a la “especialidad de filosofía”. Es especialmente interesante para nosotros. Así se dice en la conferencia:

“[...] podemos —y debemos— decirles también: esta, y esta otra, toma de posición práctica, se deja deducir, según su sentido, de forma internamente consecuente, y también honesta, de este, y este otro, punto de partida ideológico último —puede ser solo de uno, o quizá puede ser de diversos—, pero no de estos, y estos otros. Vosotros servís, para decirlo de forma gráfica, a este dios, y *agraviáis a aquel otro*, si os decidís por esta toma de posición. Pues llegáis necesariamente a estas o estas otras *consecuencias* internas, dotadas de sentido, si permanecéis fieles a vosotros mismos. Esto puede darse, al menos en principio. La especialidad de la filosofía, y los debates básicamente filosóficos, según su esencia, de cada disciplina aislada, intentan conseguirlo. Nosotros podemos así, si entendemos nuestro asunto (lo que aquí debe ser presupuesto antes) apremiar al individuo, o al menos ayudarle, *a rendirse cuentas a sí mismo sobre el sentido último de su propio actuar*; no me parece que esto sea poco, al menos para la vida puramente personal. También estoy aquí tentado, si tal acontece a un profesor, de decirle que se ponga al servicio de los poderes 'morales': el deber de engendrar claridad y el sentimiento de responsabilidad. Y creo que tanto más estará a la altura de tal tarea cuanto más científicamente evite querer imponer o sugerir de su parte, al receptor, su toma de posición” (ibídem, p. 104)

Esta cuarta seña de identidad del sentido científico es sin duda su determinación más positiva. El lector formado en la “especialidad de filosofía” apenas se da cuenta de dónde procede la misma. Es el viejo λόγον διδόναι socrático al que se refiere aquí Weber. De forma reiterada enfatiza Sócrates en los diálogos platónicos que el hombre recto, el hombre de la ἀρετή, se puede reconocer en sus λόγοι, en tanto en cuanto la praxis que se desprende de estos λόγοι sea juzgada en relación a lo bueno y a lo justo. Cuando Weber afirma que la “especialidad de filosofía”, esto es, un “debate básicamente filosófico, según su esencia”, es competente para la formación de una actitud tal, sí parece por lo tanto poder ofrecer a la ciencia, contra la suposición de que sus disquisiciones sobre el “problema de sentido” de la ciencia conducirían a un nihilismo, una “moralidad” en absoluto insignificante.

Pero el “deber científico de engendrar claridad y sentimiento de la responsabilidad” reduce de manera considerable el λόγον διδόναι socrático-platónico. Pues en Weber no son lo bueno y lo justo, ellos mismos, quienes exigen este rendimiento de cuentas, sino solamente la decisión “politeísta”, esto es, el valor siempre relativo de acuerdo con el cual el individuo ajusta su toma de posición. La “moralidad” de la ciencia

weberiana reside en su capacidad de tornar *consciente* el “politeísmo”, una concepción verdadera, por lo tanto, sobre la imposibilidad de lo bueno y lo justo. La instauración de una tal consciencia se encuentra con ello precisamente en contraposición a lo que quería Sócrates, a saber, hacer rendición de cuentas partiendo del hecho de que la propia praxis tiene que clarificarse ante una instancia totalmente no relativa. La “moralidad” weberiana de la ciencia sirve al nihilismo, exige y promueve el deber de conocer que vivimos en un “tiempo ajeno a dios, sin profetas”: un deber peculiar, incluso absurdo, que sin embargo parece querer forzar al individuo a deber reconocer el nihilismo como una consecuencia necesaria del “desencanto del mundo”⁶⁰. Este reconocimiento en nada se diferencia del hecho de que yo considere irrefutable, en principio, cualquier decisión de cualquier persona en plena posesión de sus capacidades mentales. La rendición de cuentas que tengo que dar consiste en que yo sé claramente eso.

3. EL SABIO Y LA CIENCIA. En el transcurso de la primera guerra mundial, profesores belicistas y pacifistas habían utilizado su posición destacada para hacer agitación política en contra o a favor de la política de guerra del Imperio. Weber ha juzgado esa agitación política de forma clara: “Se dice y lo suscribo: la política no pertenece al aula” (ibídem, p. 95). Visto así, no habría entonces ya lugar a la reflexión; pues es banal insistir en que la política de partido “no pertenece al aula”.

Con todo, ya hemos visto que Weber conecta el comienzo de la ciencia occidental con Sócrates y Platón. El sentido de esa ciencia es

⁶⁰ Löwith ha juzgado el proyecto weberiano de otra manera: “Entonces, precisamente porque la investigación científica está cargada de presupuestos, de naturaleza humana, inexpresables pero decisivos hasta en lo más singular —porque el ser humano es el presupuesto del especialista— Weber arriba a la tarea, ya no solo de la especialidad de la sociología, sino de la filosofía social, de hacer expreso el ‘a priori’ de los valores-ideas determinantes para la investigación científica individual, en cada caso”. K. LÖWITH, “Max Weber y Karl Marx”, en *Hegel y la supresión de la filosofía en el siglo XIX- Max Weber*, Escritos completos, 5, ibídem, p. 433. Todavía treinta años más tarde postula: “Que, pese a la emancipación de la ciencia [con respecto a la religión], todavía subyacen, a sus conocimientos, valoraciones determinantes e incluso fundamentales, de tipo moral y semirreligioso, precisamente eso quería señalar la exigencia de Max Weber de una ciencia *libre* de valores. Ella debería ser libre para una valoración consciente de sí misma, decidida y consecuente, en lugar de ocultarse, a sí misma y a otros, bajo el subterfugio del conocimiento científico”. K. LÖWITH, “La posición de Max Weber respecto a la ciencia”, ibídem, p. 433. En el discurso de Weber “Ciencia como vocación”, a mi juicio, no se habla en absoluto de una crítica de la ciencia y de la razón de este tipo. La ciencia tiene para Weber solo una presuposición metodológica, que no puede eliminar por las buenas si quiere ser de alguna manera una investigación sistemática. Por lo demás, llama la atención que Löwith, en sus textos sobre Weber, en ningún momento se plantee la cuestión de cómo entonces, sobre la base de las disquisiciones weberianas, habría que calificar su propia actividad interpretativa. Él persevera en la perspectiva de un “filósofo” que piensa de forma vasta, al cual incluso se le ocurre convertir al propio Weber en un “filósofo social”. Desde luego, con ello reduce, de forma no insustancial, la “sobriedad” (ibídem, p. 441) radical del sociólogo tan elogiada por él.

concebir “cómo se actúa correctamente, sobre todo como ciudadano”. El comienzo de la ciencia tiene una intención ético-política. La polis, esto es, la actuación correcta dentro de ella, es el primer objeto de la ciencia occidental. Ahora bien, al inicio de la modernidad europea ya no queda nada de ese comienzo; según Weber, la ciencia se ha despolitizado en su “proceso de intelectualización”.

Weber excluye lo político de la ciencia. Si queremos aferrarnos a la idea de que toda verdadera filosofía es política, que la misma despliega una dimensión política cuando pregunta por el significado, para la praxis, de lo bueno y lo justo, y queremos clarificar hasta qué punto, según Weber, ese elemento no puede encontrar lugar alguno en la ciencia, debemos preguntar qué entiende Weber por política. Para ello hacemos un breve digresión sobre la conferencia de Weber “Política como vocación”, pronunciada en el mismo sitio, dos años después del discurso “Ciencia como vocación”.

Allí hace constar Weber en primer lugar que el concepto de política es “extraordinariamente vasto”. Abarcaría en efecto “todo tipo de actividad *directiva* independiente”. El sociólogo menciona, por encima, “la política de divisas de los bancos, la política de descuento del banco imperial, la política de un sindicato en una huelga; se puede hablar de la política escolar de una ciudad o de un pueblo, de la política de la junta directiva de una asociación, en lo que se refiere a su administración; incluso, en última instancia, se puede hablar de la política de una mujer inteligente que se empeña en encauzar a su marido” (PaB, p. 157). En todos los casos se trata de un manejo exitoso de su objeto. Sin embargo Weber aclara enseguida: “Hoy queremos entender por ello solo la dirección o la influencia en la dirección de una asociación *política*, de un *Estado* por lo tanto hoy en día” (ibídem). En consecuencia, bancos y escuelas no le sirven aparentemente a Weber como asociaciones políticas; la asociación política per definitionem sería el “Estado”, y su “*medio específico*” en la modernidad, la “violencia física” (ibídem, p. 158).

Con todo, esta concepción queda de alguna manera revisada cuando Weber formula una definición más concentrada de la política de la siguiente manera: la política sería una aspiración a participar en el poder, o a influir en la participación en el poder, sea entre Estados, sea en el seno de un Estado, entre los grupos humanos que abarca”. (ibídem, p. 159). Según ello, la política es una actividad directiva, que descansa en el poder, en una perspectiva de política interior o exterior, esto es, un manejo del Estado en relación a otros Estados y en relación a sí mismo, respectivamente. Ahora bien, a la esfera interna de los Estados pertenecen sin lugar a dudas los bancos, los sindicatos, las escuelas y las universidades.

La seña de identidad básica de la concepción conceptual que tiene Weber de la política es que, en ella, se trata básicamente del poder. La dirección de un Estado, o de “grupos humanos” en él, presupone para Weber el poder. Según una célebre definición en su obra principal, “Economía y sociedad”, poder significa “toda posibilidad, en el seno de

una relación social, de imponer la voluntad propia, venciendo también las resistencias, independientemente de en qué se base dicha posibilidad”.⁶¹ La posibilidad de poder consiste en el manejo instantáneo de un objeto determinado. Un manejo tal acontece a través de una “orden” a la que corresponde “obediencia”. La posibilidad de encontrar “docilidad con respecto a una orden” es para Weber “dominio”.⁶² Se da en las tres formas de la “moral sagrada”, de la autoridad como “*dación de gracia* (carisma)”, así como de la “validez de los *estatutos legales*” (PaB, p. 160).

No carece de importancia señalar que para Weber poder y dominio no se encuentran, en modo alguno, en una armonía preestablecida. Cuando el poder tropieza con resistencia, y el dominio corre el riesgo de perderse, el poder puede imponerse contra esa resistencia con “violencia”.⁶³ Considerado de esta manera, la política del poder y del dominio tiene que ver con conflictos. No siendo sin duda el conflicto el prototipo del poder, con todo la imposición de la “voluntad propia” debe contar siempre, de forma fáctica, con una “resistencia”.

La cuestión de cómo, y para qué, emplea su poder el “demagogo”, esto es, el “líder”, es el punto de arranque para esa diferenciación weberiana, tornada célebre, de “ética de la convicción” y “ética de la responsabilidad”. Weber pregunta de forma literal por el “ethos de la política”, por “el lugar ético de donde ella [la política] es oriunda” (PaB, p. 230). Podemos legítimamente presuponer en ello que Weber era consciente de las consecuencias de su tesis del “politeísmo”, del cual habla en su conferencia “Política como vocación” solo en un contexto histórico.⁶⁴ Partiendo de este presupuesto, no puede sorprender la preferencia de Weber por la “ética de la responsabilidad”, mientras que el “ético de la convicción” debe partir por el contrario de la existencia, al menos según la idea, de una ética vinculante de manera general.

Según Weber, la responsabilidad del líder político reside en saber a qué “poderes diabólicos” (ibídem, p. 247) se acoge para alcanzar sus objetivos. Debe estar preparado “para responder de las consecuencias (previsibles) de su acción” (ibídem, p. 237). Responsabilidad quiere decir para Weber asumir las consecuencias provocadas por las decisiones; en ese sentido, una responsabilidad tal sería una “responsabilidad *propia*” (ibídem, p. 190). Claramente, la comprensión weberiana de una tal “ética política” (ibídem, p. 216) no se deja reducir a reglas de prudencia. El

⁶¹ M. WEBER, *Economía y sociedad*, Quinta edición revisada a cargo de Johannes Winckelmann, Mohr, Tübinga, 1972, p. 28.

⁶² Ibídem, pp. 28 y ss.

⁶³ M. WEBER, *Economía y sociedad*, ibídem, p. 29.

⁶⁴ “El politeísmo heleno hacía sacrificios tanto a Afrodita como a Hera, a Dioniso como a Apolo, y sabía que, no pocas veces, se enfrentaban entre ellos”. (PaB, p. 242). Lo que separa la mirada de Weber sobre el “politeísmo moderno”, de la mirada de los antiguos, es el pensamiento de que, allí donde hay dioses en conflicto, y simplemente procurándose una consciencia de ese “politeísmo”, no puede haber ninguna orientación imperativa para cada caso. Sin embargo Sócrates considera relevante, y no solo para sí mismo, al oráculo del dios. Intenta además —y es importante— verificarlo públicamente.

reconocimiento puramente intelectual de haber cometido errores no conduce a ninguna ética. ¿En qué consiste entonces la observación de una responsabilidad? ¿Qué quiere decir “responder de las consecuencias de su acción”?

El político o el líder debe poder representar un *objetivo* político. Sobre la procedencia de ese objetivo, no se pronuncia Weber. En consonancia con su tesis del “politeísmo”, podría asumirse legítimamente que el objetivo del político viene dado por su decisión por uno u otro “dios” respectivamente. No hay alternativa alguna al decisionismo. Ahora bien, es posible que fracasen los esfuerzos por perseguir un objetivo determinado. Las consecuencias de tal fracaso no son las mismas en la política que en la acción privada. Actuar en la esfera política de poder y dominio, penetrar en la esfera de los “poderes diabólicos”, exige sin duda una disposición diferente a la requerida en la esfera de las relaciones privadas. Exige, según Weber, una “pasión” diferente (ibídem, p. 227), entendiéndolo aquí el soportar una disposición más profunda. El político debe encajar la “realidad de la vida” de manera diferente, y estar, internamente, a la altura de ella. Mientras el “ético de la convicción”, según Weber, no soporta la “irracionalidad ética del mundo” (ibídem, p. 240), y por eso, en caso de fracaso de sus objetivos, tiende, como un “profeta quialístico”, a dar el paso a la “violencia extrema”, el “ético de la responsabilidad” asume la posibilidad de la no realización de sus objetivos y excluye en consecuencia una *ultima ratio* violenta. La responsabilidad del político consiste entonces —no se puede decir de otra manera— en una mayor sensibilidad: la de aceptar el fracaso de su política como un fracaso propio ante las “realidades de la vida”. Pero, en el contexto del “politeísmo”, ¿puede todavía decir Weber *por qué* un político habría de poder hacer suya esa sensibilidad? ¿Hay una veracidad nihilista?

Ahora podemos juzgar hasta qué punto la política no puede constituir para Weber componente alguno de la ciencia. La imposición de una voluntad presupone que la voluntad conoce su objetivo, su sentido. Cuando la política es entendida como el poder de manejo de determinados objetos obedientes, la misma debe disponer de un fin para tal manejo. Pero eso no puede proporcionarlo la ciencia “sin presupuestos”, que no genera en sí misma ningún sentido; no puede ejercer ningún poder político, porque no sabe para qué. Lo que está en disposición de aportar es recordarles a los seres humanos, cuando se decidan por un “dios” u otro, que tales decisiones tienen siempre un carácter político, que se trata por tanto de decisiones en favor de una u otra instancia que ejerce poder, la cual por su parte contradecirá siempre a otra instancia que ejerce poder, y que tiene el mismo nivel de justificación.

Los representantes de tal poder se encuentran por lo tanto, para Weber, fuera de la ciencia. Son los demagogos, los profetas y los sabios. Son aquellas figuras carismáticas que disponen de los “bienes de salvación y de las revelaciones”. Pueden portar sus ofrendas seductoras a lugares

donde, según Weber, la crítica es posible, donde el poder puede ser contestado. Dado que se trata de “bienes de salvación y revelaciones”, es evidente que Weber considera al sabio una figura no científica. En la “especialidad de filosofía”, en el aula, el sabio no tiene lugar.

Que los demagogos, profetas, sabios, no tengan lugar en el aula, se debe a la topología peculiar de esta. El λόγος, que domina en ella, no es accesible a ninguna crítica; pero al sabio hay que contradecirlo. Por qué el aula es un espacio libre de crítica, no lo expone Weber de forma clara. Pero se puede deducir del siguiente párrafo del discurso “Ciencia como vocación”.

“Tanto al profeta como al sabio se le dice: 'sal a las callejuelas y habla abiertamente'; allí, queremos decir, donde la crítica es posible. En el aula, donde uno se sienta enfrente de los oyentes, deben callar, y los profesores, hablar, y considero irresponsable aprovechar la circunstancia de que los estudiantes, a fin de progresar, deben visitar la academia de un profesor —y que allí no hay nadie presente que le salga al encuentro con crítica—, no para ser útil a los oyentes, como es su tarea, con sus conocimientos y prácticas científicas, sino para estamparlos con sus respectivas concepciones políticas.” (WaB)

Estas frases contienen tres afirmaciones. La primera reza: en el aula, esto es, en la ciencia, no es posible la crítica, porque en los conocimientos científicos, que se refieren siempre a “hechos” (ibídem, p. 98), no puede haber “concepciones [...] personales” discordantes. La segunda afirmación tiene que ver con la “localización” del aula, con la relación jerárquica entre el profesor y sus oyentes, la cual trasciende de manera especial, tristemente, cuando el profesor descuida su tarea propia y expresa “concepciones políticas personales”. Para estas últimas es válido —y esta es la tercera afirmación— que la crítica es posible. En las callejuelas, donde se trata de las opiniones de los muchos, la contradicción es por consiguiente doblemente posible: 1. porque lo que aquí es expuesto son simples opiniones; 2. porque las “localizaciones” de la callejuela y el aula son diferentes en la medida en que, en la callejuela, se encuentran iguales en lucha por el poder, mientras en el aula, a través de su función, el profesor goza de una preponderancia indiscutible. Weber se aferra a esta diferenciación, según la cual la universidad no presenta, en el fondo, ningún carácter público; la misma cierra el paso a los discursos controvertidos. En consecuencia, en la ciencia la crítica es doblemente imposible: 1. por la naturaleza de la afirmación científica. 2. a causa de la diferencia de competencias entre el que sabe (el profesor) y el que no sabe (el oyente), diferencia que se deriva de aquella naturaleza, y que se conforma jerárquicamente.

Para Weber, por lo tanto, el sabio también pertenece a la callejuela, dado que dispone de un λόγος susceptible de crítica. El sabio es una figura política, no un científico. Lo que expone son “concepciones políticas personales”, que reivindica como “bienes de salvación y revelaciones”. Para Weber el sabio es una persona carismática que aspira al poder, a las veces convenciendo en la lucha discursiva politeísta, a las veces

sucumbiendo. En consecuencia, según Weber, no se podría concebir la posibilidad de una filosofía política. Ciertamente, sería alto el precio que habríamos de pagar por ello.

La “especialidad de filosofía”, que se escucha en el aula, se ha disociado del sabio. Si el filósofo, en el sentido más estricto del término, no es, como es sabido, ningún “sabio”, y si Sócrates, por determinadas razones, se niega a ser designado como tal, es evidente que Weber identifica al filósofo socrático con el sabio. El filósofo, en sentido socrático, ya no es un profesor de universidad, y el profesor de universidad ya no es ningún filósofo. El profesor de universidad, si nos atenemos a las afirmaciones de Weber en su verdadero sentido, puede considerar la tradición de la filosofía europea solo como una fase, tiempo ha superada, del “desencanto del mundo”, como una “ilusión temprana”.

Una diferenciación tal entre una filosofía auténtica pero pasada, y una “especialidad de filosofía”, tiene consecuencias específicas. La primera tiene que ver con el hecho de que aquella “ilusión” sea algo del pasado. La “especialidad de filosofía”, que ahora ha de cosificar las “filosofías” —pues las mismas se convierten en objeto de sus investigaciones; ellas son los “hechos” a los que hace referencia— no puede hacer otra cosa que *historizarlas*.⁶⁵ En la “especialidad de filosofía” se trata de hacer evidentes las relaciones objetivas entre las “filosofías” pasadas, investigarlas por lo tanto partiendo de un conocimiento exacto de las fuentes, que han de ser trabajadas y explotadas filológicamente. A este respecto, es una falla científica si esta penetración del contexto histórico solo es posible sobre la base de reglas hermenéuticas; pues con la hermenéutica entran en juego presupuestos que se diferencian de las reglas metódico-formales de una investigación sistemática, y se diferencian precisamente porque aquellas postulan, ya siempre de antemano, un “sentido” para cada contexto respectivo, o para el conjunto de los mismos. De no poder verificarse, a través de “hechos”, el discurso de Weber sobre un amplio “proceso de intelectualización” técnico, sus composiciones se verían afectadas igualmente por esta falla.

A esta historización inevitable de las “filosofías” le corresponde otro efecto, que no solo es idéntico a aquella, sino que la sigue inevitablemente. El “politeísmo” de Weber se plasma, en la “especialidad de filosofía”, en el hecho de que el investigador no puede ignorar por más tiempo el carácter ilusorio de las “filosofías” pasadas. El investigador y el profesor en la “especialidad de filosofía” *relativiza* sus objetos. Mientras antiguamente cada filósofo partía de haber dicho, en el combate en torno a la “verdad”, la última palabra, y de disponer de argumentos que

⁶⁵ Leo Strauss ha insistido siempre en que la interpretación de la ciencia weberiana “necessarily transforms itself into historicism”. L. STRAUSS, *What is Political Philosophy?*, ibídem, p. 25. De hecho, en la interpretación weberiana de la ciencia, no le queda otra cosa a la filosofía que ser una ciencia, la cual hace objeto suyo las “filosofías individuales”. Pues el “progreso” solo se puede alcanzar allí donde puede ser percibido como tal, o incluso allí donde puede ser medido. Eso es imposible en relación a lo justo y lo correcto, o también para la pregunta por el “sentido del ser”.

justificaban esta última palabra, a partir de ahora lo que vale es contextualizar esas últimas palabras, y mostrar en qué medida cada una de esas palabras tiene su derecho específico. Se debe presumir con ello que cada filosofía, en su época, no podía alcanzar otros resultados que los que concibió de facto; relativización e historización se revelan así como las dos caras de una misma medalla.

Una tal historización, y relativización, tiene como consecuencia que la historia de las “filosofías” se *nivele* sobre un plano más amplio; ello posibilita por su parte, por primera vez, la más “estricta especialización”. En relación a ello, se presupone que cada contexto histórico se deja diferenciar con tanta precisión, que incluso la conexión más pequeña puede ser desarrollada cada vez más. Esta especialización puede contentarse con el hecho de estar al mismo nivel que todas las otras especializaciones en el ámbito de los objetos de la “especialidad”. En qué se especialice el investigador, eso es discrecional y secundario; la cuestión fundamental es que lo hace. Relativización, historización y nivelación, son tres rasgos que no se pueden calificar de otra manera que como *nihilistas*.⁶⁶ El científico en la “especialidad de filosofía” tiene que despedirse también de las “ilusiones tempranas” según las cuales la filosofía es un saber superior a los restantes tipos de saberes. Para este científico el filósofo es una aparición extraordinaria, un extraño, una figura onírica. Es, en este sentido, notable que la modernidad haya permitido una carrera académica a figuras como Husserl o Heidegger, como Arendt o Adorno. Sobre la base de una primera reflexión sobre los criterios de la verdadera ciencia, estas carreras son caminos equivocados de una racionalidad que, claramente, todavía no se ha desencantado del todo. No se repetirán más.

Con la diferencia entre el filósofo y el profesor de universidad en la “especialidad de filosofía”, la sociología de la ciencia weberiana permite construir un paradigma que se corresponde a la realidad mediana de una modernidad hiperracionalizada, también allí donde raras excepciones contradicen ese paradigma. Una tal determinación de la modernidad aparece, a este respecto, como un eco de Friederich Nietzsche, quien ya ha identificado claramente, de manera asombrosa, aquella diferencia en su escrito temprano “Schopenhauer como educador”.⁶⁷ El poderoso énfasis

⁶⁶ Véase el ensayo de Robert Eden, que contiene una crítica del retrato weberiano de Schluchtern. R. EDEN, “Max Weber y Friederich Nietzsche o ¿Se han liberado realmente las ciencias sociales del historicismo”, en *Marx Weber y sus contemporáneos*, editado por Wolfgang J. Mommsen y Wolfgang Schwenkter, Vandekoeck y Ruprecht, Göttingen, 1988, pp. 557-579.

⁶⁷ Según Nietzsche, el “profesor de filosofía” es “a lo sumo, un reflexionador o pensador a posteriori, y sobre todo un conocedor erudito de todos los pensadores anteriores”, o un “filólogo competente, un anticuario, un conocedor de lenguas, un historiador, pero nunca un filósofo”. NIETZSCHE, F., *Schopenhauer como educador*, KSA 1, ibídem, pp. 416 y ss. Tan cargada como está esta “Consideración intempestiva” de su entusiasmo wagneriano, entonces todavía ágil, tanto menos se le hace justicia si se la deja desbocarse en todo su arrebatado. Lo que aquí Nietzsche nos ofrece a la reflexión, de una manera evidentemente no carente de polémica, es puesto en claro de otra manera por

de Heidegger, en su filosofía tardía, sobre el hecho de que la ciencia “no piensa”, ya es anticipado realmente por Weber.⁶⁸ También profesores universitarios contemporáneos e incluso, de alguna manera, eminentes, parecen haber extraído la consecuencia weberiana.⁶⁹ Con todo, por muy obvio que sea que un auténtico filosofar no se conforma en el aula de una universidad, que un catedrático de la “especialidad de filosofía” no es ningún sabio, de manera igualmente vehemente querríamos referirnos a la cuestión de *si la filosofía posibilita en absoluto una tal diferenciación*.

En lo siguiente, la filosofía política de Sócrates se libera de una perspectiva historizadora-relativizadora-niveladora. Con ello se presupone —de forma naif— que esa filosofía aborda su objeto de forma adecuada, y que consiguientemente expone una verdad de forma y manera verdaderas. La filosofía es por lo tanto restaurada en su antiguo estatus. Ya no es considerada una “ilusión temprana”, sino un saber que posibilita a un ser humano —en el caso de que el mismo esté dispuesto a entregarse con seriedad a esa filosofía—, una vida mejor, esto es, más verdadera.

Traducción de Venancio Andreu Baldó

Weber en su conferencia “Ciencia como vocación”. No se puede evitar, después de una lectura detenida de “Schopenhauer como educador”, el leer el texto weberiano de otra manera.

⁶⁸ HEIDEGGER, M., “¿Qué quiere decir pensar?”, en *Conferencias y ensayos*, editado por Friederich-Wilhelm von Hermann, Victorio Klostermann, Frankfurt en Main, 2000, p. 133.

⁶⁹ Así escribe por ejemplo Wolfgang Kersting en su Introducción a Hobbes: “Nosotros diferenciamos hoy claramente entre ciencia y filosofía, consideramos a la filosofía como algo peculiar, separado de todas las ciencias individuales”. KERSTING, W., *Introducción a Thomas Hobbes*, Junius, Hamburgo, 2/2002, p. 47.