

Valores, normas y acciones

Weber y Kondylis

en torno a las ciencias sociales

Víctor Páramo Valero

1. INTRODUCCIÓN. El objetivo de este artículo consiste en analizar la concepción de las normas y los valores que desarrollaron Panagiotis Kondylis (1943-1998), filósofo alemán de origen griego, y Max Weber (1864-1920), pensador que realizó aportaciones significativas en distintas áreas científicas (sociología, historia, filosofía) y que es recordado por obras como *El político y el científico*, *Economía y sociedad* o *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. En el pensamiento de ambos autores esta problemática mantiene un estrecho vínculo con lo que se puede denominar “filosofía de las ciencias sociales”. Weber y Kondylis participaron en numerosos debates filosóficos, a partir de los cuales forjaron su propia posición.

Kondylis elaboró una versión descriptiva del decisionismo en polémica con Carl Schmitt. Weber participó en distintos debates sociológicos y filosóficos. Una de las críticas menos conocidas —y en ocasiones considerada marginal e irrelevante¹— de Weber se encuentra en un ensayo en el que examina prolijamente la concepción que el sociólogo Rudolf Stammler (1856-1938) tenía de la fundamentación de las normas sociales (en ocasiones Weber emplea los términos “máxima” y “regla”, no en un sentido moral, como sinónimo del término “norma”).² Weber recibió distintas influencias a lo largo de su trayectoria intelectual y sus trabajos se caracterizan por la claridad expositiva del científico y la profundidad reflexiva del filósofo. En esta *Crítica a Stammler* la influencia de las escuelas neokantianas se hace patente desde la primera página hasta la última y se puede observar, al mismo tiempo, el estilo literario del pensador alemán, en el cual destaca la mentada claridad y la minuciosidad en el análisis, lo cual crea una apariencia de que ningún tema, ninguna cuestión ni ningún problema relacionado con la obra de Stammler ha sido omitido. En esta crítica y en otros lugares afines a la reflexión contenida en ella, Weber expone una concepción original del conocimiento propio de las ciencias sociales (ciencias como la sociología, la economía y el Derecho).

Esta clase de conocimiento goza de rasgos específicos que

lo diferencian del conocimiento que producen otras ciencias. El término “ciencias sociales” hace referencia en la actualidad a aquellas ciencias que emplean métodos empíricos para la confirmación de hipótesis relativas al ser humano o a algunas de sus expresiones, no a objetos como los de las matemáticas o la física, ni tampoco a objetos propios de la filología o la historia.

A diferencia de las ciencias humanas, las ciencias sociales emplean procedimientos para la obtención de conocimiento científico de los que se hace uso también en las investigaciones propias de las ciencias abstractas y naturales. Las ciencias humanas no emplean este tipo de metodología. Parece que deberían no seguir empleándolas. ¿Y qué ocurre con las ciencias sociales? ¿Deben acercarse a las ciencias humanas, o deben seguir bebiendo de la fuente metodológica de las ciencias naturales? ¿Qué han pensado Kondylis y Weber al respecto? ¿Qué papel juega en esta reflexión sobre las ciencias sociales la concepción sobre los valores y las normas? En caso de existir una conexión entre ambas esferas, ¿es superficial o es esencial?

En lo que sigue trataremos de responder a estas y otras preguntas. Para ello, examinaremos, en primer lugar, la concepción weberiana de los valores morales y las normas sociales, centrándonos exclusivamente en una de las dimensiones que adopta esta cuestión en su obra. En segundo lugar, haremos lo propio con la concepción de Kondylis: abordamos algunos de los grandes temas de su filosofía (el decisionismo, la crítica al normativismo, el escepticismo moral, la crítica a las utopías sociales y políticas, entre otros) que mantienen un vínculo con la cuestión de los valores y las normas morales. En el tercer y último apartado realizamos, a modo de conclusión, una breve comparación de la posición de uno y otro autor.

2. LA RACIONALIDAD DE LAS NORMAS Y LOS VALORES MORALES SEGÚN WEBER. Dos son las razones que nos han conducido a considerar en primer lugar el pensamiento de Weber: 1)

es un autor clásico en el ámbito de la teoría de las ciencias sociales y en la teoría de los valores; 2) Kondylis conocía la obra de Weber y elaboró una concepción original de las normas y los valores que participa del debate en el que se encontraba inmerso Weber, pero también en otros debates filosóficos y científicos que son un tanto desconocidos hoy en día. Sin duda son debates que tuvieron gran relevancia, pero hoy las posiciones que ellos representan han sido superadas (o, simplemente, abandonadas) por las de otros autores. En la actualidad nombres como S. Žižek,³ P. Sloterdijk,⁴ J. Habermas⁵ o A. Honneth,⁶ y desde otro frente las de Lyotard,⁷ Baudrillard,⁸ Rorty,⁹ Fukuyama,¹⁰ Vattimo¹¹ o Lipovetsky¹² dominan en el panorama filosófico moral y político europeo y americano. Otras voces importantes en el debate sobre los valores morales son o han sido las de Ch. Taylor¹³ y A. MacIntyre.¹⁴ Sin embargo, la posición de Weber continúa siendo una referencia válida, a pesar de que, como sucede con las demás, solo pueda ser comprendida genuinamente dentro de la tradición de pensamiento en la que se origina y se desarrolla.

En su artículo ‘Ciencia social y valores en Max Weber’, J. Rovira contextualiza el problema de los valores en la filosofía de las ciencias sociales de Weber y clarifica cuáles son las tres dimensiones principales que los valores cobran en la obra del pensador alemán:

a): *El estudio empírico e histórico, teóricamente sustentado, de los valores como orientadores de la conducta social* y el análisis de las implicaciones que de ello se derivan para la génesis y el funcionamiento de las instituciones sociales.

b) La cuestión, vinculada al proceso personal (subjetivo) de selección de los objetos de investigación que realiza todo científico, proceso que Max Weber llamaba *la relación con los valores*, siguiendo en esto a Heinrich Rickert (1863-1936), miembro de la corriente de renovación kantiana de la escuela filosófica de Baden, pero al que Weber, en este punto, lograría trascender.

c) El reconocimiento de que existen *dos esferas heterogéneas*, que es esencial distinguir para evitar su mezcla confusa y las consecuencias perjudiciales que de ello se derivarían para el trabajo científico y el académico. La primera es *la esfera de los hechos sociales, de los procesos empíricos e históricos y de su análisis científico*, que nos conduce a realizar afirmaciones de naturaleza descriptiva o explicativa sobre la realidad social, lo que conlleva el intento de verificar o de probar la falsedad de tales afirmaciones. Y la segunda, *la esfera de las valoraciones o de los juicios de valor*, por cuyo medio se expresan deseos, preferencias, gustos, ideales a los que se aspiran, o bien lo que se considera el *deber ser* frente a la realidad que *es* o se comporta de una cierta manera. En este último tipo de juicio dentro de esta segunda esfera o ámbito nos encontramos con el campo de lo *normativo*.¹⁵

Siguiendo la división establecida por Rovira, el problema relativo a los valores en la obra de Weber que más nos interesa es el de cuál es la relación existente entre las descripciones objetivas y las valoraciones o juicios de valor.

Este problema es incomprensible en la obra de Weber sin la propuesta de una distinción clara entre la *objetividad* de la ciencia y la *subjetividad* de las valoraciones. Éstas son subjetivas en la medida en que se realizan a partir de valores cuyo contenido es también subjetivo. Puesto que no hay un modo racional de decidir por un valor o por otro —sino que es cuestión de lo que uno desee, pues en ningún caso dicha elección puede ir precedida de una demostración racional, aunque sí de un razonamiento que considere qué objetivos se pueden lograr al escoger ese valor y cuáles son los que no se pueden lograr—, tampoco las valoraciones que se realizan desde un determinado punto de vista moral —esto es, basadas en valores— pueden aspirar a alcanzar la objetividad de las descripciones científicas, las cuales, al parecer, no tienen ninguna relación con los valores.

2.1. Conocimiento científico y naturaleza de los valores.

Aunque los temas principales de la obra de Weber están profundamente interrelacionados con sus inquietudes políticas¹⁶ (en el ámbito de la teoría política es ampliamente conocido por ensayos como ‘La política como vocación’), su sociología ha abarcado no solo el campo de la política. Sus contribuciones al campo de la sociología de la economía y de la religión son también importantes. Incluso sus aportaciones históricas han sido consideradas relevantes. En *El asalto a la razón*, Lukács atribuía un papel importante a Weber en el desarrollo del ‘irracionalismo’ en el pensamiento social alemán. Su examen del concepto de racionalidad científica y política, así como su vinculación con la irracionalidad propia del ámbito de los valores (a causa del carácter subjetivo que éstos poseen),¹⁷ son problemas que su sociología descubre y que tienen implicaciones filosóficas y culturales.

En la recopilación de textos publicada bajo el título *Sobre la teoría de las ciencias sociales* se incluye una contribución de Weber que versa sobre el problema de ‘La objetividad del conocimiento en las ciencias y la política sociales’,¹⁸ en el cual el pensador alemán señala que ninguna teoría social está libre de la influencia de las ‘tendencias políticas’, de las ideas económicas triunfantes en la sociedad así como de cierta ideología. Las teorías científicas sobre la sociedad están impregnadas, pues, de ‘principios’ de índole política, moral, económica, etcétera. Ninguna teoría científica es axiológicamente neutral: siempre está vinculada a valores, que actúan en ella no como elementos secundarios que deben ser ignorados o eliminados, sino como presupuestos necesarios en los que se apoya y de los que parte.¹⁹

Weber trata la cuestión de los ‘principios’ morales, políticos, ideológicos, etcétera, que actúan o influyen en toda teoría social.²⁰ La ‘declaración de principios’ que debe exigirse a todo científico no es incompatible con la posibilidad de presentar ‘evidencias’ y ‘hechos’. Es decir, se admite que se debe siempre teorizar desde un determinado punto de vista, pero que ello no debe impedir ni debe hacernos concluir que no pueda hablarse de hechos en el ámbito de la sociología. Por supuesto, los hechos son en sí mismos fruto de interpretaciones²¹, pero hay interpretaciones que se adecuan más a los hechos que otras.

El examen de la naturaleza del conocimiento científico que Weber lleva a cabo mantiene una estrecha vinculación

con la cuestión de la subjetividad de los valores morales y de las valoraciones. Las valoraciones son elecciones subjetivas y, por tanto, irracionales. También la elección de valores se realiza de forma irracional, ya que no existen criterios objetivos que nos permitan optar por un valor o por otro. Con esta idea, Weber tan solo pone de manifiesto lo que está ya presente en la filosofía nihilista (hoy denominada “posmoderna”)²² de su tiempo: ningún valor tiene validez absoluta, y sobre todo han perdido esta validez los valores supremos, que se resumen en la idea de Dios. La creencia en Dios ha perdido su validez: “Dios ha muerto”²³. Los valores, además de carecer de validez absoluta —es decir, además de ser relativos—, de estar condicionados por la tradición en la que emergen —de ser contingentes— y de que la cultura que les sirve como marco tampoco sea absoluta, tienen una *constitución subjetiva*. Pero, al mismo tiempo, los valores morales, que pueden ser derivados de los valores religiosos, no son susceptibles de ser estudiados racional o científicamente. La racionalidad científica es incompatible con una investigación sobre los valores.

Por tanto, los valores (y las valoraciones) tienen tres caracteres fundamentales:

- 1) Son relativos: no hay valores absolutos.
- 2) Son subjetivos: no hay valores objetivos.
- 3) Como consecuencia de ello, *no puede haber un conocimiento científico de los valores*. La axiología, en tanto que ciencia de los valores, es una pseudociencia.

Weber examina la naturaleza subjetiva de los valores en *La ciencia como vocación*. Analiza la contraposición entre el conocimiento científico y los valores (contraposición en la cual se resumen los puntos 2 y 3) en distintos trabajos, sobre todo en aquellos que contienen una metodología o filosofía de las ciencias sociales²⁴. Como veremos al analizar su *Crítica a Stammler*, Weber considera que los valores y las normas morales tienen una entidad distinta a la de las categorías epistémicas.²⁵ En “La objetividad del conocimiento en las ciencias y la política sociales”, Weber se ocupa también de la distinción entre el ámbito del conocimiento científico y el de los valores morales. Weber se centra exclusivamente en el problema del conocimiento de las ciencias sociales.

Weber distingue la noción de “juicio de valor” de la de “presuposición teórica”.²⁶ Esta distinción, que se encuentra en la concepción que Weber sostiene del conocimiento científico, afecta a la explicación que éste ofrece, sobre todo, de otra distinción: la que existe entre las idealizaciones de las ciencias sociales y las idealizaciones de las ciencias naturales. Las idealizaciones en las ciencias naturales son leyes con validez universal, es decir, enunciados que, construidos en el seno de una teoría, se exponen como explicaciones de fenómenos que tienen una validez universal. Sin embargo, ¿cómo se originan estas leyes? ¿Cómo llega un científico o un grupo de científicos a exponer enunciados con validez universal tales como las leyes científicas? Weber distingue las presuposiciones teóricas de los juicios de valores. Una de las funciones que éstos realizan en las ciencias sociales es precisamente la de ser aquello de lo que parte o en lo que se apoya inicialmente una teoría. Este punto de partida se

distingue del de las ciencias naturales porque en éstas el conocimiento versa sobre hechos, es decir, es un conocimiento objetivo, y las presuposiciones teóricas no introducen ningún elemento subjetivo en el conocimiento que se obtiene a partir de ellas. En este sentido, la idealización en las ciencias del hombre, ciencias sociales o ciencias humanas se diferencia claramente de las de las ciencias naturales: mientras que las primeras realizan idealizaciones a partir de elementos que no son neutrales ni objetivos, en las segundas se garantiza desde el comienzo mismo de la idealización que el conocimiento que se obtiene es objetivo, ya que las presuposiciones teóricas no tienen, a diferencia de los juicios de valores, un carácter “privado”.²⁷ Sin embargo, Weber concede que la explicación científica de la conducta humana —que es, a su modo de ver, el objetivo de las ciencias sociales— pueda tener la misma validez que la explicación científico-natural.²⁸ No se trata de que el científico deba dejar a un lado las opiniones políticas, morales o sociales que posea (pues no puede hacerlo completamente), sino de que emplee éstas de acuerdo con los objetivos de la ciencia: lograr obtener conocimiento nuevo.

El problema de los juicios de valor y de la libertad de valoración en las ciencias sociales es examinado por Weber en un ensayo que lleva por título ‘El sentido de la *libertad de valoración* en las ciencias sociológicas y económicas’.²⁹ Al comienzo del ensayo, afirma: “Entendemos por ‘valoraciones’ las apreciaciones ‘prácticas’ de un fenómeno, en el cual pueden influir nuestras acciones al aprobarlo o reprobarlo.”³⁰ Runciman se refiere al problema que trata Weber en el ensayo citado cuando trata la cuestión de los valores en su crítica a Weber. Señala lo siguiente:

Weber insistió en la independencia lógica de los juicios de hecho y de los juicios de valor y en la consiguiente irrelevancia de las opiniones estéticas, políticas o morales del científico social para la validez de sus propuestas sobre la conducta humana.³¹

La división entre las ciencias en las que los valores juegan un papel importante y las ciencias en las que éstos no deben tener ninguna función se corresponde con la distinción entre las ciencias del hombre y las ciencias naturales. En éstas los juicios de valor aportan conocimiento. El valor cognitivo de tales juicios reside precisamente en que son fruto del estudio de campo (por ejemplo, un antropólogo cultural puede exponer juicios de valor sobre una tribu con la que ha convivido durante años).

Esta es, como hemos señalado, una cuestión relevante dentro del pensamiento social de Weber. Weber aborda el problema desde diferentes perspectivas, gracias a lo cual logra poner de manifiesto las diferentes vertientes. Entre ellas se encuentran las que hemos visto.

2.2 El politeísmo axiológico. Weber acuñó el célebre término “politeísmo axiológico” (o politeísmo de los valores).³² Confirmaba así una tendencia reinante en el pensamiento filosófico-científico positivista que afirma que el modelo o paradigma de conocimiento es el que elaboran las ciencias formales y experimentales, desde la lógica y la matemática

a la física aplicada y la biología celular, al que debían seguir las ciencias sociales.

La tesis de Weber sobre el politeísmo axiológico y sobre la objetividad de las ciencias naturales y sociales presenta algunos problemas a nivel metodológico, práctico y teórico, ya que no siempre es posible excluir en el ámbito de las ciencias “absolutamente objetivas” lo que se considera “pseudocientífico”. Por ejemplo, como ha mostrado Kuhn después de Weber, la ciencia no solo se desarrolla siempre gracias al vínculo que mantiene con las instituciones sociales, que son las que marcan las metas de la investigación científica, sino que además los científicos actúan en el ámbito científico de acuerdo con parámetros que rigen el mundo social. Por ejemplo, las investigaciones y la producción de nuevo conocimiento teórico y práctico son comúnmente realizadas por grupos de científicos, por comunidades de científicos, cuyo comportamiento no puede ser completamente distinto al que mantienen fuera del ámbito de la ciencia. La forma comunitaria de producir conocimiento científico no es tan distinta, por ejemplo, de la celebración de un acto litúrgico, en el que se glorifica a Dios, en cualquiera de las religiones monoteístas. En consecuencia, el conocimiento, si es objetivo, no lo es en el sentido de que los valores no se interpongan en la obtención de dicho conocimiento, sino en el de que no le afectan de manera negativa. Incluso en el conocimiento científico más abstracto no es obtenido de forma absolutamente neutral, y en él intervienen elementos no objetivos, elementos como la rentabilidad económica que produce su aplicación o las oportunidades que presenta en el mercado financiero.

En *El político y el científico* (o también: *La política como vocación. La ciencia como vocación*), Weber emplea la expresión “politeísmo axiológico”, con la cual hace referencia a un hecho constatable en las sociedades europeas del pasado siglo: los valores morales, así como los valores religiosos, tienen un carácter subjetivo. No son verificables científicamente. No puede *demostrarse* que unos sean mejores que otros, que debamos optar por unos antes que por otros. El valor del bien que tiene la religión *x* es equiparable al valor del bien que tiene la religión *y*. Por tanto, en el ámbito de los valores *cada cual puede decidir, subjetiva o personalmente*, cuáles son los más acertados. Cada cual puede *adorar* a sus propios dioses (valores). De ahí la expresión de Weber.

Existen múltiples valores, como en la religión griega homérica existían múltiples dioses: existen tantos que no podemos identificar cuáles son los *verdaderos*, porque en rigor, todos lo son. Todos poseen el mismo estatuto moral: todos son dioses. Sobre todo, *no hay razones* que nos puedan convencer científicamente de que el valor del bien en la moral calvinista es más acertado que el valor del bien en el islam. Ambas concepciones del bien son equiparables. Por ello, el ámbito de los valores carece de racionalidad (en el sentido científico). Los valores se eligen, en última instancia, por convicciones, por fe, y no por razones. Si en el ámbito de la moral no hay razones para optar por una u otra concepción del bien, ni tampoco para optar por valores como la tolerancia, el respeto o la justicia, entonces parece improbable que tenga lugar un acuerdo mutuo entre distintas cosmovisiones y religiones. Si la moral es algo subjetivo y privado,

no puede ser el sustento de la vida en común. Tendrá que serlo, en consecuencia, la política, una política liberal (o un liberalismo político) que sepa establecer límites entre lo que concierne a la vida pública y lo que forma parte de la esfera privada.³³

A causa de ello, es menester que existan normas, reglas o leyes sociales y jurídicas, que sean el punto de anclaje de las relaciones entre los individuos de una misma sociedad. Hacia el final de *El político y el científico*, Weber señala:

El destino de este tiempo, racionalizado, intelectuado y, por encima de todo, desprendido del mito del mundo, es justo el de que los valores últimos y más excelsos se encuentran ausentes de la vida pública, retraídos ya sea en el reino ultraterreno de la vida mística, ya en la fraternidad de las mutuas relaciones inmediatas de los hombres.³⁴

Weber no solo detecta el triunfo de la idea de la irracionalidad de los valores frente a la racionalidad del conocimiento científico en el ámbito de la ética; también lo encuentra en el ámbito del arte. Se trata de la pérdida de validez de los valores absolutos en todos los ámbitos de la existencia humana.³⁵ La inefabilidad de los valores se encuentra también en el terreno artístico.³⁶ El arte es, como la moral, el ámbito adecuado para el desarrollo de la subjetividad pura. La moral y el arte han sido desterrados del paraíso de la objetividad, al cual pertenece (y reina en él en soledad) el conocimiento obtenido mediante métodos empíricos, el conocimiento que se basa en la demostración y en la verificación. Los datos sobre los que versa el genuino conocimiento son accesibles por medio de la experiencia a todo sujeto, mientras que en el caso del arte y los valores morales sucede lo contrario: al ser subjetivos, privados, personales, no hay ninguna posible vía para el encuentro de las subjetividades.

El problema más importante que presenta “la batalla sostenida entre los dioses de los diferentes sistemas y valores” es el de la *verdad*. En efecto, ¿hay unos valores que *se aproximan* más a la verdad que otros? ¿La verdad no es en sí misma un valor, si bien no un valor moral sino epistémico? ¿A caso el politeísmo de los valores también puede afectar al ámbito epistemológico y, en consecuencia, relativizar la verdad, esto es, relativizar lo que se ha considerado habitualmente verdadero y falso, desvirtuar los límites que existen entre la verdad y la falsedad? La separación entre la verdad de la ciencia —o entre la ciencia misma— y la verdad de los valores constituye un abismo, representado por la expresión de Weber.³⁷

Como señala E. Martínez Navarro, Weber descubrió y mostró que

la evolución de Occidente ha seguido un proceso con dos cabezas; un progreso en la racionalización, que supone el triunfo de la racionalidad técnica, y un progreso en el desencantamiento (la pérdida de las visiones del mundo que proponían fines últimos), lo cual supone la aparición del politeísmo axiológico, es decir, la convicción de que los valores morales son un asunto de fe que pertenece al ámbito privado.³⁸

2.3 *Las reglas sociales y la estructura de la sociedad.* Como apunta Rodríguez Martínez en su introducción a la *Crítica a Stammler*, el escrito de Weber, “formulado en el marco de la controversia entre las escuelas neokantianas alemanas, desarrolla [...] conceptos como los de *vida y reglas sociales*, que serán cruciales para la fundamentación comprensiva de sus teorías sociológicas y económicas.”³⁹ No solo son relevantes para comprender el pensamiento del propio Weber, sino también el de quienes seguirán la línea abierta por él en los estudios sociológicos.

Sobre los “fenómenos” de la vida social actúan siempre reglas. Weber cree que las reglas sociales no actúan sobre la libertad del sujeto como lo hace una regla lógica sobre una proposición. Para Weber las reglas sociales no son equiparables, en el ámbito de la teoría del conocimiento, a los conceptos puros del Entendimiento ni a las intuiciones puras de la Sensibilidad. De ser así, la vida social no solo estaría siempre condicionada por ellas —y por tanto, su influencia sería irreversible—, sino que, incluso, jamás podrían ser modificadas. Los conceptos puros no pueden ser modificados: son dados ya en el conocimiento. El conocimiento de los conceptos puros está ya condicionado por los conceptos puros, si ciertamente éstos existen y si el conocimiento de los mismos es genuinamente conocimiento. Pero las reglas sociales no pueden significar lo mismo para la vida social que lo que los conceptos puros significan para el conocimiento humano. Las reglas pueden tener, según Weber, un carácter privado: no necesariamente son públicas, es decir, no afectan a todos los individuos. De manera que, lejos de estar presentes en la sociedad y regular a ésta de forma “lógicamente constitutiva”⁴⁰, las reglas *se instituyen* en la sociedad. Esto quiere decir que tienen un carácter histórico y cultural. Hay tantas reglas sociales como sociedades. Las reglas son producidas en el seno de una sociedad. De ahí que no puedan ser concebidas como conceptos del Entendimiento; son más bien “generalizaciones empíricas”, cuya validez no es universal, sino contingente.⁴¹ De tal modo que la legitimidad de una regla no se puede encontrar en su carácter “trascendental”, sino en que es producto de una praxis social concreta.

Si se considera a las “formas sociales” como máximas o reglas de acción inmutables e imperecederas, sin duda alguna podrá entenderse a los acontecimientos sociales no como el producto del azar, sino como el producto de la necesidad. Si las reglas fueran constitutivas de la sociedad, es decir, fueran inmodificables, no habría forma de llevar a cabo, mediante acciones concretas, cambios en la sociedad. Éste es un problema que ha sido objeto de estudio de numerosas investigaciones en la actualidad. Desde la economía a la política se plantea si es realmente posible que las acciones sociales tengan efectos en el sistema. También afecta al ámbito del Derecho y de la historia. ¿En qué medida las acciones de los individuos concretos de una sociedad no están pre-definidas, pre-concebidas por el propio sistema social? ¿A caso no pueden ser previstas las acciones que los individuos llevarán a cabo para intentar revertir el sistema social vigente? Parece que el sistema social como tal no puede ser eliminado. Siempre habrá un sistema social que sirva de trasfondo a las acciones sociales. Y de dicho sistema forman parte las reglas

sociales. Weber, frente a algunos sociólogos de su tiempo, consideró que las acciones sociales sí pueden tener efectos contra el sistema y que la estructura de tal sistema puede ser cambiada. Anthony Giddens, sociólogo contemporáneo, ha seguido, en su obra *La constitución de la sociedad*, el planteamiento de Weber.

2.4 *Juicios de valor.* La teoría weberiana sobre la investigación axiológicamente neutral es una teoría de la ciencia que apoya en gran parte la concepción positivista del conocimiento científico. En la neutralidad axiológica no se ponen en juego valoraciones subjetivas, ideas basadas en lo no comprobable empíricamente, de lo que no se pueden ofrecer pruebas empíricas ni tampoco demostraciones racionales, sino solamente experiencias personales, sentimientos, en ocasiones modelados por dogmas, en suma, experiencias no sometibles a contraste empírico. Experiencias de lo que, desde el punto de vista científico, constituye lo “inefable”, lo que no puede ser verbalizado, codificado en un lenguaje compartido (científico o no), es decir, pruebas que jamás podrían disfrutar de un fundamento epistémico, sino que caen del lado de la fantasía, la imaginación, esto es, puras quimeras (fruto incluso de alucinaciones, aquello de lo que jamás la experiencia compartida puede dar cuenta o razón, aquello que se considera incompatible con las pruebas “racionales”—en el sentido expuesto más arriba—, todo lo cual se expresa, desde el punto de vista del positivismo lógico, mediante enunciados metafísicos y éticos⁴² que sobrepasan la experiencia; en suma, todo aquello que resulta inaccesible para dos o más sujetos al mismo tiempo e incompatible con lo que se considera “conocimiento objetivo”).

Los “juicios de valor”, es decir, los juicios cuyo contenido es incontrastable empíricamente, son aquellos que se consideran más próximos a la interpretación “subjetiva”. El término “interpretación” tiene en este contexto, connotaciones peyorativas. La interpretación es lo contrario a la explicación. Se hace uso de la experiencia para confirmar la tesis o el resultado al que se llega mediante la explicación, a diferencia de lo que sucede con la interpretación. Weber cree que este significado de “interpretación” se encuentra muy próximo al que tiene el término “valoración”⁴³. Los juicios de valor o valoraciones no son sino enunciados subjetivos, esto es, transmiten un contenido que no puede ser sometido al juicio —valga la redundancia— de la experiencia. Comprobar es sinónimo, en este contexto, de *legitimar y justificar*. En efecto, según Weber, una investigación racional legítima es una investigación en la que el conocimiento que se obtiene a través de ella está justificado, probado, confirmado, verificado. Para Popper el criterio de demarcación, es decir, el criterio de contrastación de una teoría científica —aquello que confirma que una teoría científica es verdadera o falsa—, es la falsación. Una teoría científica se encuentra corroborada durante el periodo de tiempo en que no existen contraejemplos que la falsen. Una teoría científica está falsada una vez se halla un contraejemplo.⁴⁴ Weber considera que el saber científico genuino es aquél que no está dirigido ni influido, en ninguna fase de su producción, por juicios de valor. El saber científico es, por definición, axiológicamente neutral, pues, de lo contrario, no sería tal saber. La ciencia

(las ciencias naturales y sociales) es lo opuesto a la valoración. La explicación debe formar parte del núcleo del saber científico, mientras que la interpretación y la valoración deben ser excluidas de él. Weber no negará que exista una suerte de racionalidad en los juicios de valor, pero considera que esta racionalidad es “subjetiva”. Frente a ella se halla la racionalidad objetiva, esto es, la racionalidad propia del saber científico. El saber científico goza de una racionalidad objetiva en la medida en que el conocimiento que produce es contrastable empíricamente. No obstante, Weber no cree que la ciencia deba liberarse por completo de las valoraciones o juicios de valor. Deben estar presentes en las investigaciones científicas, pero solo algunas de ellas, como hemos visto. Por esta razón, es necesario discernir qué clase de valoraciones pueden formar parte de tales investigaciones. La racionalidad subjetiva, que debe ser diferenciada claramente de la objetiva, puede combinarse con esta última sin por ello disminuirla o empobrecerla.

Dos estudiosos del pensamiento de Weber como Rovira y Runciman coinciden en señalar que no hay duda de que Weber considera que las ciencias sociales pueden verse afectadas por los valores, pero que son *constitutivamente* no axiológicas; esto es, que siempre existe la posibilidad de que en el transcurso de una investigación los valores del científico actúen, implícita o explícitamente, dirigiendo o influyendo significativamente en la investigación, pero de ello no se sigue que las ciencias sociales no sean o no puedan ser axiológicamente neutrales. Runciman afirma: “Weber está de acuerdo con los positivistas en que las ciencias sociales son no axiológicas y en que son causales”.⁴⁵ Por su parte, Rovira reitera:

Para Weber, el proceder irreductiblemente subjetivo que es la relación con los valores, preámbulo del proceso de inquisición científica entendido más estrictamente, en modo alguno atenta contra *la objetividad a la que aspira la ciencia social*, ni, en consecuencia, a la obtención de verdades intersubjetivas o, si se prefiere, al logro de afirmaciones sobre la realidad cuya verdad o falsedad pueden ser establecidas de manera convincente y satisfactoria.⁴⁶

Hemos subrayado “la objetividad a la que aspira la ciencia social” para hacer notar que el logro de dicha objetividad no es sino el propósito principal que Weber asigna a la ciencia social. La interpretación de ambos autores puede apoyarse en pasajes como el siguiente:

La capacidad de diferenciar entre conocer y juzgar, y el cumplimiento tanto del deber científico de ver la verdad de los hechos, como del deber práctico de adherirse a los propios ideales, he aquí aquello con lo cual queremos familiarizarnos cada vez más.⁴⁷

2.5. *Racionalidad de las normas.* En *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, Weber se pregunta si es posible o no la deducción de *normas* prácticas con valor absoluto a partir de premisas conceptuales abstractas. Estas premisas tienen, como las propias normas, carácter moral, a

pesar de que las normas estén diseñadas para regir la *acción* y, por tanto, tienen un carácter teórico-práctico, mientras que las premisas conceptuales abstractas de las que se derivan las normas son puramente teóricas. La conexión entre ambas reside en el carácter moral. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Kant había distinguido ya, en este sentido, entre la moralidad que tiene un fundamento racional y cuyas normas son extraídas de este fundamento que exige previamente ser descubierto y puesto de manifiesto, y el contenido formal del imperativo, esto es, un contenido que, a pesar de ser abstracto (por su pretensión de validez universal), tiene una conexión intrínseca con la práctica, pues ha sido diseñado para regir las acciones de los hombres. ¿Existen normas absolutas, es decir, normas que tienen una validez universal debido a su incondicionalidad, que es provista a su vez por el fundamento racional en el que sostenerse? En el ámbito que examina Weber no existen tales normas. La racionalidad en la ciencia no es la misma que la racionalidad moral; o lo que es lo mismo, solo el conocimiento científico es propiamente racional, mientras que las normas que rigen la acción pueden, sí, tener un fundamento racional, pero esta racionalidad del fundamento no es en modo alguno una racionalidad como la que imagina la ética kantiana, que considera que el imperativo categórico tiene validez universal a causa de su propia forma

El imperativo categórico pretende ser válido fuera del contexto en que es formulado, esto es, pretende escapar al contextualismo, relativismo y etnocentrismo al que están expuestas otras clases de prescripciones. Los imperativos que no tienen un fundamento racional son contingentes, y en ningún caso necesarios. Una norma que valga para todo sujeto solo puede cimentarse en que tenga un fundamento que se corresponda con la universalidad que pretende. Un sistema de normas solo puede sustentarse en una norma que actúa a su vez como fundamento de todas ellas. El imperativo categórico es esta clase de norma que actúa como fundamento de los restantes deberes. La racionalidad que encuentra Kant en el ámbito de la moral (esto es, el ámbito de la razón práctica) es, a juicio de Weber, inexistente en el de las ciencias que se ocupan de la cultura y la sociedad. El conocimiento que obtiene esta clase de ciencias tiene una racionalidad y un fundamento racional distinto al del ámbito moral.

Pero Weber no solo señala esto para el caso de la moralidad, sino también para el del Derecho. En *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, afirma:

En su batalla contra el racionalismo jurídico ilustrado, Savigny y su escuela intentaron demostrar el carácter irracional y no deducible de máximas jurídicas universales del derecho originado y válido dentro de una comunidad. Pero al poner el acento sobre las inseparables conexiones que existen entre el derecho mismo y todos los aspectos de la vida de un pueblo, con el fin de hacer inteligible el carácter necesariamente individual de todo derecho auténticamente nacional, hipostizan el concepto *necesariamente* irracional e individual de “*Volkgeist*” (*espíritu del pueblo*) como fuente del derecho, de la lengua y del resto del patrimonio cultural de los pueblos.⁴⁸

Esto significaba, claro está, mostrar la contingencia de toda norma jurídica, su falta de universalidad, de la cual solo podía ser proveída mediante la demostración de que dispone de un fundamento racional. Al mostrar que no hay un “núcleo de racionalidad”, que se encuentra a resguardo de todo relativismo y etnocentrismo, un núcleo de racionalidad al que puede acceder todo sujeto, sea cual fuere la cultura en la que se encuentre, se dispone entonces de legitimidad para negar la posibilidad de que existan normas con validez universal y necesaria. Frente al optimismo moral kantiano y frente a posiciones similares a las de Kant en el campo del Derecho, han surgido distintas escuelas y corrientes. Weber hace alusión a una de ellas en el pasaje citado. Una de las corrientes jurídicas que critica al normativismo y a la idea de que existen normas universales y que ha tenido gran importancia en el siglo XX es el decisionismo, del que nos ocuparemos en la parte dedicada a Kondylis. Por el momento es suficiente con haber percibido el balance que hace Weber del problema de la irracionalidad en el Derecho, el cual se incluye dentro de las ciencias sociales. La particularidad de las normas jurídicas elaboradas dentro de una nación impide que puedan ser consideradas como normas universales. Son intrínsecamente contingentes.⁴⁹

3. LAS NORMAS Y LOS VALORES A LA LUZ DEL DECISIONISMO DESCRIPTIVO

3.1 *Normas para el parque humano. Decisión y racionalidad.* En *Macht und Entscheidung (Poder y decisión)*, Kondylis expone las razones a causa de las cuales a pesar de las pretensiones teóricas que han existido desde Antiguo, que entienden, en materia de filosofía política y filosofía del derecho, que es posible alcanzar un estado perfecto o ideal, un estado utópico (que, como su hombre indica, es un no-lugar y, por tanto, es irrealizable en este mundo) y que han proyectado y concebido que es posible alcanzarlas materialmente, Kondylis sostiene que ideales políticos como la “paz perpetua” o ideales religiosos como el establecimiento de un “reino de la justicia” en esta vida son inalcanzables, a pesar de que constituyan la parte más enaltecida del ser humano: su comportamiento ético.

Kondylis considera que existen argumentos y razones de peso para concluir que, a pesar de las esperanzas de los pensadores pacifistas, las políticas para la paz y otros medios teóricos y materiales con los que intentar alcanzar un estado perfecto de convivencia y armonía entre los seres humanos, éstos jamás podrán mantener dicho estado por largo tiempo. No se trata solamente de que el decisionismo descriptivo implique una antropología pesimista, que concibe al ser humano (al modo de Hobbes en el *Leviatán*) como un ser que tiende por naturaleza a la lucha, a la guerra; es decir, no sostiene que el estado de guerra entre los hombres sea perpetuo e irremediablemente su destino, sino más bien que a pesar de que no se encuentre de hecho en ese estado de guerra, nunca desaparecerá por completo la posibilidad de que tenga lugar.

Kondylis explica esta paradoja: el ser humano intenta liberarse de una parte de sí mismo para dejar mayor espacio a otra, y sin embargo aquélla está tan ligada a su ser que no puede abandonarla sin abandonarse a la vez a sí mismo. De

ahí que sean necesarias, ante todos, “normas para el parque humano”, como las ha denominado Sloterdijk. El ideal habermasiano (que es comprendido como un ideal regulativo) de una comunidad de comunicación —el presupuesto trascendental de la comunicación humana— en la que todos los seres humanos tengan la palabra y en la que no existan impedimentos para la comunicación nítida entre ellos, una comunidad en la que no se hace en ningún caso uso de la violencia y en la que tan solo se emplean medios dialógicos, una comunidad que intercambia opiniones racionalmente para llegar a acuerdos sobre temas que afectan a todos, es decir, sobre cuestiones públicas, es una comunidad inalcanzable. Aun si se plantea como ideal regulativo ha de ser comprendido en términos limitados. Si se considera que al intentar alcanzar dicho estado perfecto de comunicación siempre se realizarán progresos (aun si no se alcanza plenamente dicho estado), se habrá conseguido realizar un gran avance.

Las normas que regulan la vida en común son, en consecuencia, uno de los componentes más necesarios de toda sociedad humana, sobre todo en aquellas en que no existe un consenso explícito o implícito sobre cuáles son los valores morales que se deben adoptar. En las sociedades multiculturales, donde la diferencia de procedencia suele estar asociada a una diferencia de religión, los valores morales son siempre un tema de debate. Al no ser posible un consenso sobre ellos —pues se basan en decisiones irracionales desde el punto de vista científico, ya que son fruto de una elección dogmática, de una elección que se realiza por la influencia de ideologías o por la influencia de creencias religiosas que actúan como base de la moralidad—, es necesario adoptar elementos que sí sean capaces de ser el fundamento de la vida en común de ciudadanos multiculturales. Teorías políticas y filosóficas han intentado dar una respuesta a este problema. Una de las más importantes ha sido la de J. Rawls, cuya propuesta de un “liberalismo político” ha influido en la vida democrática norteamericana a través de la presencia de este pensador en las cortes y otros órganos democráticos que, en base la constitución, elaboran y aprueban nuevas leyes. El liberalismo político es un ejemplo de articulación de los valores últimos y las normas sociales y políticas. Una sociedad de hombres sin reglas no solo se enfrenta constantemente al peligro de su disolución, sino que probablemente no constituye en modo alguno una sociedad de hombres. El principio del orden público no puede ser violado. El establecimiento de las normas ha de contribuir a mantener dicho orden. No tienen otra finalidad.

Cuando los hombres no disponen de normas que les regulen a todos —incluso a quienes se encargan de aplicarlas y juzgar según su contenido—, el caos reinante impide que los hombres dispongan de la mayoría de los bienes de los que gozan las sociedades gobernadas por normas. Se trata de las normas más básicas imaginables, pues son el fundamento de otras muchas legislaciones. En efecto, las normas básicas que permiten la existencia regular de un orden social sirve, por ejemplo en las sociedades democráticas, de base fundamental para la elaboración de normas que afectan única y exclusivamente a ámbitos particulares que se desarrollan en el marco de la sociedad en cuestión (por ejemplo, el deporte de élite, las sociedades anónimas, el sector empresarial

privado, etcétera). Las normas, a diferencia de los valores morales, garantizan la existencia del orden social.

Las diferentes propuestas actuales de armonización de la convivencia a través de normas morales —y no solo políticas y jurídicas— que componen en su conjunto un código común que afecte a todos los ciudadanos han sido elaboradas en el contexto de un debate que habla menos del contenido y la aplicación de las normas —esto es de cómo van a afectar realmente a quienes están dirigidas y cómo van a ser aplicadas— que de cómo encontrar un marco común también compartido desde el que otorgar legitimidad a esas normas.

No solo es necesario el consenso en el nivel de la aplicación —tener un mismo código jurídico en el que se especifique cómo se deben aplicar las normas, y que esta especificación haya sido consensuada, de tal modo que sea legítima la aplicación porque existe un consentimiento mayoritario respecto a un modo particular de aplicarlas—, sino que también es necesario que haya un entendimiento recíproco en el nivel de la fuente de legitimidad misma de poner en funcionamiento un sistema por el cual hay que consensuar cómo se van a aplicar las normas. Se trata de un nivel que actúa como base de los demás. Las diferencias en este nivel fundamental no determinan cómo se van a aplicar las normas. En este nivel se centra el debate sobre lo que hace posible que exista un sistema legislativo que afecte a todos los ciudadanos. Es un debate sobre lo que hace legítima la propuesta misma de establecer un sistema que haga igual a todos los ciudadanos ante la ley. Las diferencias de las que hablamos se expresan, por ejemplo, en la confrontación que hay entre un gobierno democrático y uno tiránico. En efecto, lo que encontramos en este nivel previo a la legitimación de las normas es la base política que hace posible que exista dicha legitimación o que, en otros casos —como en los gobiernos tiránicos—, se erradica la posibilidad de que exista el debate sobre dicha legitimación. En este estrato sobre el que se construye todo lo demás, no hay propiamente racionalidad jurídica. Todo depende de lo que Kondylis y el resto de filósofos que han estudiado este problema desde la misma perspectiva llaman “decisión”. En efecto, la legitimación misma del establecimiento de un orden jurídico no puede provenir de un consenso racional, porque, y ésta es la gran dificultad, no hay una racionalidad jurídica *compartida*. El consenso solo se puede lograr si previamente al intento de alcanzarlo existen posiciones compatibles entre sí. No se trata ya de que no exista un orden jurídico compartido —sin el cual, como señala Kant, no hay justicia ni injusticia, porque en ese nivel no hay un consenso en torno a lo que es justo o no, ni tampoco hay instituciones a las que apelar cuando se considera que se ha cometido un acto de injusticia—, sino de que el marco de racionalidad⁵⁰ que es necesario para llegar a establecer un marco jurídico compartido no existe. En efecto, el marco de racionalidad solo puede ser establecido mediante un *acto que es externo al marco de racionalidad*. Por eso, una vez establecido tal marco, desde él no puede ser pensado lo que lo ha fundado. El acto de fundación se encuentra fuera de lo fundado, y esto convierte a ambos en incommensurables. Es necesario hacer abstracción de ese marco, salir de él, para poder pensar el acto que lo ha fundado. El marco de racionalidad depende de un acto que es “irracional” desde el punto

de vista de ese marco. Pero, como hemos dicho, no puede pensarse genuinamente el significado de ese acto originario o fundacional desde tal marco, en consecuencia no puede calificarse como irracional. La decisión funda el marco de racionalidad, pero no es irracional ni por quedar fuera de él ni por ser pensado como irracional desde él, sino porque no implica consenso alguno. En efecto, el marco de racionalidad permite el consenso sobre un marco jurídico: permite que todos los hombres se pongan de acuerdo para salir de un estado en el que no hay legislación y en el que la única ley existente es la de la naturaleza, que equivale a la de la fuerza, la violencia y la muerte. Solo por el miedo a morir, por el miedo a no seguir viviendo a causa del acto violento del otro, se funda el pacto político que dará legitimación al establecimiento de establecer una legislación común. Pero aquí está ya en juego la racionalidad egoísta, según la cual cada individuo quiere realizar el pacto solo para evitar su propia muerte y garantizar que seguirán viviendo (según la teoría hobbesiana del contrato social⁵¹). Si algún individuo rompe o no cumple con las reglas establecidas una vez se funda el pacto, entonces será penalizado de acuerdo con lo que diga la legislación que es fruto de ese pacto.

3.2. *Valores morales*. En *Macht und Entscheidung* Kondylis aborda, junto al problema de la racionalidad de las normas, la tan debatida cuestión de la subjetividad de los valores. Se pregunta si las valoraciones son descripciones y si existen descripciones libres de valores o axiológicamente neutrales.

Aunque Weber y Kondylis se encuentran en debates filosóficos y sociológicos distintos sobre los valores y las normas, sin duda Kondylis ha sido influido por la tradición de pensamiento que representa Weber.

Con respecto a la posible existencia de una concepción de los hechos libre de valores, esto es, a un punto de vista axiológicamente neutral, Kondylis afirma lo siguiente:

Solo es posible adoptar un punto de vista axiológicamente neutral (una consideración libre de valores) si se toma en serio la tesis —y sus implicaciones lógicas— según la cual el mundo y el hombre no tienen por sí mismos sentido ni valor. Desde la perspectiva del necesario enlace cultural del control del instinto de autopreservación y la creencia en el sentido de la vida, es poco probable que tenga lugar una adopción socialmente significativa del punto de vista axiológicamente neutral.⁵²

Para Kondylis, y también para el escepticismo que defiende, el mundo y el hombre carecen de valor y sentido. Éstos siempre son constructos, convenciones, que emanan en contextos concretos y que les son atribuidos. Son, en consecuencia, atributos temporales del hombre y del mundo; atributos contingentes, y en ningún caso universales. Pueden ser *universalizables*, pero siempre serán susceptibles de desaparecer si desaparecen previamente las condiciones que han exigido que se universalicen, ya que no pertenecen a la naturaleza del mundo y del hombre. La esencia de ambos, aquello que los constituye más íntimamente, es la falta de valor y sentido. Así concebidos, el mundo y el hombre son

como imagina el surrealismo: prácticamente todo tiene el carácter de artificio. Todo puede ser verdadero y todo puede ser falso. Las distinciones y límites entre unos y otros dependen de la *decisión*. La decisión, como vimos, es lo que determina el carácter valorativo y significativo del mundo y el hombre. El origen de los valores y el sentido se encuentra en un acto puntual, un acto finito y contingente, que tiene validez solo porque tiene vigencia, y que en modo alguno puede imponerse de forma imperecedera.⁵³ Antes o después el mundo y el hombre mostrarán esa falta originaria de valor y sentido.

Para Kondylis, como podemos observar en la cita, la idea de una concepción axiológicamente neutral se sostiene en un *presupuesto antropológico*: que el hombre es en sí mismo axiológicamente neutral; esto es, que no se plantea siquiera la cuestión de si podemos optar por unos valores u otros y exponer razones para defenderlos, sino que hay una falta de sentido total en este propósito, ya que la naturaleza del hombre es ajena a los valores morales. Esto significa que la objetividad del hombre y del mundo (y las ciencias que se ocupan del hombre y del mundo) les pertenece a éstos inherentemente, y los valores se añaden a ellos posterior y superficialmente. Que el mundo y el hombre son axiológicamente neutrales, según esta posición, equivale a decir que son objetivos.

Hemos empleado ya el concepto “decisión” en el sentido de la tradición de pensamiento en la que se enmarca la posición de Kondylis. El decisionismo es una doctrina filosófico-moral, política y jurídica que afirma que las normas tienen su origen en cuerpos institucionales históricos particulares. Entiende que es una posición errónea defender que las normas existen al margen de esta clase de instituciones. Esta definición, quizá excesivamente general, debe ser precisada, ya que hay varios tipos de decisionismo. Carl Schmitt es uno de los pensadores que más ha contribuido a la construcción y sistematización de esta posición filosófica. No obstante, el decisionismo que él defiende difiere del que ha desarrollado Kondylis, como veremos.

Una diferencia fundamental entre el normativismo y el decisionismo es la de la concepción que una y otra posición tiene de la validez y justificación de las normas jurídicas. ¿Dónde reside la validez de una norma, en un acto convencional y concreto de un grupo de individuos o de un individuo (y por tanto las normas no tienen genuinamente validez, sino solo vigencia, pues son racionalmente injustificables, es decir, no hay un fundamento racional de las mismas, sino solo una “decisión personal”⁵⁴ que determina que sea elegida ella y no otra) o en un fondo común de racionalidad, que nos permite verificar que esa norma elegida es la adecuada y que nos garantiza la disposición de razones para defenderla? Quizá las normas jurídicas sean, como cree el decisionista, fruto de un acto que resulta irracional desde el punto de vista normativo. Pero en el caso de otra clase de normas puede no suceder lo mismo. ¿La validez de un imperativo moral no reside en su racionalidad? El normativismo jurídico es afín a la ética kantiana del deber. Existen posiciones similares al decisionismo en el ámbito de la filosofía moral. El decisionismo puede ser criticado con mayor vigor por el que defiende una ética del deber que por el normativista jurídico.

No obstante, extrapolar el decisionismo al ámbito moral y criticarlo desde él resulta inadecuado, ya que esta doctrina se comprende como una teoría exclusivamente jurídica que versa sobre los fundamentos del Derecho.

Carl Schmitt señala en el prólogo a la segunda edición de *Teología política* que la decisión —en el sentido filosófico que hemos definido— es el origen de la “validez” (si así puede ser denominada) de una norma.⁵⁵ Son más importantes, por tanto, para entender el origen de las mismas las instituciones que las han propuesto, promulgado y establecido oficialmente, lo cual ha permitido que otras instituciones las hayan aplicado con legitimidad y sancionado a quienes las han incumplido. La validez de las normas, por tanto, ha de buscarse en las instituciones, y no en el *contenido* mismo de las normas. No tienen validez por sí mismas; la validez depende siempre de los órganos, instituciones o individuos, que son las que se la atribuyen. Por tanto, es necesario negar, frente al normativismo, que existan normas válidas en sí mismas, normas que inherentemente son más racionales que otras.

“Soberano es aquel que decide sobre el estado de excepción.”⁵⁶ El estado de excepción (*Ausnahmezustand*) es aquel en el que, por una fuerza mayor, se han abolido las normas vigentes durante un cierto periodo de tiempo para evitar una catástrofe; por ejemplo, que el Estado sea invadido por otro. En el *Príncipe* de Maquiavelo ya se había aludido a la situación a la que apunta la expresión acuñada por Schmitt. El pensador italiano había señalado que el objetivo principal del príncipe o soberano es mantenerse en el poder, esto es, mantenerse como tal soberano, y con tal propósito puede declarar el estado de excepción (al que denomina “razón de Estado”).⁵⁷ Durante el estado de excepción el que establece las normas y tiene poder para hacer que se cumplan es soberano.

La concepción que Weber sostiene de las normas y los valores morales, políticos, sociales y económicos se apoya, como podemos ver en su ensayo ‘Técnica, informática y cultura’⁵⁸ en la expresión —tan común entre los filósofos alemanes— “época de la ciencia y la técnica”, una época en la que el fenómeno triunfante y hegemónico es el triunfo de la economía capitalista, en la que los valores morales son considerados esencialmente subjetivos, sin contenido universalizable y, por tanto, no susceptibles de tratamiento científico. Las normas son concebidas como su contraparte: por su carácter convencional, no poseen una naturaleza ajena al estudio científico, un estudio que exige que el contenido estudiado sea algo que esté o pueda estar presente en la vida de todo sujeto.

3.3. *Racionalidad y normatividad*. En *Macht und Entscheidung*, Kondylis presenta una concepción de las normas que se enmarca dentro del decisionismo descriptivo. El problema mentado sobre la racionalidad de las normas ha sido examinado en las últimas décadas por diferentes posiciones filosóficas, como el Racionalismo Crítico, la Ética discursiva o el Pragmatismo. Es un problema, al mismo tiempo, que puede ser encuadrado dentro de los debates filosóficos tradicionales, debates tales como los que han existido entre el idealismo y el empirismo, entre el realismo y el antirealismo

o entre el criticismo y el relativismo y escepticismo. Versiones actuales del criticismo kantiano se encuentran, a juicio de autores como Rorty, en la filosofía de Apel y Habermas, pero también en la filosofía analítica norteamericana, que ha seguido tratando problemas como la mente o el yo desde el punto de vista de la tradición epistemológica iniciada por Descartes, Locke y Kant.⁵⁹

Las objeciones actuales a estas tradiciones de pensamiento filosófico se han realizado desde distintos frentes. Entre ellos se encuentra la hermenéutica, a la que el propio Rorty se adscribe. Rorty considera que la crítica a teoría del conocimiento moderna puede aplicarse también a la concepción de los valores y las normas que se basa en dicha teoría. Por ejemplo, la idea kantiana de un “yo pienso” que “acompaña a todas las representaciones” o una mente en la que se representa el mundo, un yo que conoce el mundo gracias a las representaciones que tiene del mismo, sigue presente en la idea kantiana de normatividad. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, donde Kant formula de tres formas diferentes el imperativo categórico, la idea de un yo es esencial. Se ha definido a la concepción kantiana de la moral como “monológica”, frente a la vertiente dialógica de la filosofía trascendental que representa Apel.⁶⁰ La concepción de la normatividad y de los valores morales desde un punto de vista trascendental dialógico mantiene el intento de hallar un fundamento racional de las normas morales. La posición de Kondylis se aleja precisamente de este punto de vista, que intenta encontrar las condiciones formales de la racionalidad de las normas. Cercano al espíritu del neopragmatismo rortiano, Kondylis considera que no existe un núcleo de racionalidad en las normas, algo que las convierte en universales y que las libera de la contingencia de los contextos en las que son elaboradas. Los criterios racionales con que evaluar a las normas morales son, para Kondylis y para Rorty, relativos; esto es, son criterios cuya racionalidad pertenece al marco social, político o jurídico en el que son elaboradas. La racionalidad de los criterios y de las propias normas es la racionalidad propia de la sociedad en la que se originan. Esto significa que ninguna norma puede tener un carácter racional universal. Toda norma es contingente, del mismo modo que lo es su racionalidad. Mostrar que la racionalidad es contingente no equivale a renunciar a ella. Una racionalidad sin *pretensión de universalidad* sigue siendo racionalidad. El reconocimiento de que el marco de racionalidad en el que toda norma apoya su *pretensión de validez* llega allí donde lo hace el contexto en el que emerge y se desarrolla no cancela la dicha validez. La cancelación de la validez se realiza a través de herramientas y medios —que en el debate teórico constituyen argumentos y argumentaciones⁶¹— como los que defiende el escepticismo.

La idea de una racionalidad que rebasa los horizontes de la contingencia, propia de la tradición epistemológica a la que Rorty se refiere, no es una idea “errónea” —como si pudieran existir criterios que nos permitieran calificar de “correctas” e “incorrectas” desde un punto de vista que se abstrae de los contextos concretos, un punto de vista “universal” que se basa en un núcleo de racionalidad que sirve para evaluar toda norma y averiguar si es o no susceptible de ser una máxima que pueda “tomarse en ley universal.”⁶²

Para Kondylis, toda norma moral y todo valor pertenece a una cosmovisión (*Weltbilder*), pero ello no impide, no obstante, que sea posible una descripción objetiva de los mismos. En la entrevista titulada “La búsqueda escéptica de la verdad contra la decisión normativa”,⁶³ Marin Trepsta realiza una interesante pregunta a Kondylis, que hace alusión implícitamente a *Macht und Entscheidung*. La pregunta es: ¿acaso el decisionismo descriptivo no consiste en una teoría que se desarrolla bajo la asunción del nihilismo, entendido como la negación de la objetividad de las normas y los valores? Kondylis responde:

La pregunta se responde con un simple “sí”. No obstante [...], el nihilismo no puede constituir un llamamiento a la destrucción, pues en caso de hacerlo debería constituirse también como una nueva norma —que ordenase la destrucción—, lo cual sería simplemente ilógico. Las grandes destrucciones en la historia que nos precede fueron llevadas a cabo, dicho sea de paso, en nombre de las normas y de los valores, no importa cuál fuera su respectivo enemigo a criticar o a tachar de “nihilista”. La pregunta que considero realmente atractiva es: ¿Por qué seguir pensando desde las tranquilizadoras certezas vitales que sostienen al normativismo, en lugar de aventurarse de vez en cuando a áreas peligrosas?

Kondylis, pues, se enfrenta, con el decisionismo descriptivo, al normativismo. Esta última posición considera que el Derecho o la Moral son sistemas de normas.⁶⁴ El normativismo jurídico conecta con el normativismo moral —por ejemplo, en su versión kantiana. A juicio de Kondylis, el nihilismo conecta con el decisionismo precisamente por la visión que tiene de los valores.⁶⁵ El nihilismo niega la objetividad de los valores y las normas, pero no puede constituir, sin embargo, un “llamamiento a la destrucción”, pues al hacerlo pasaría a ser una posición que defiende la validez de dicho “llamamiento”, el cual se convertiría entonces en un mandamiento (en una norma).

Gabriel Negretto señala:

La crítica de Carl Schmitt al liberalismo podría resumirse en un único concepto: decisionismo. En su visión, decisionismo significaba lo opuesto al pensamiento normativista y a una concepción de la política basada en el ideal de la discusión racional. Como doctrina legal, el decisionismo sostiene que en circunstancias críticas la realización del derecho depende de una decisión política vacía de contenido normativo. Desde una perspectiva ético-política, sin embargo, la esencia del decisionismo no implica la ausencia de valores y normas en la vida política sino la convicción de que éstos no pueden ser seleccionados por medio de un proceso de deliberación racional entre visiones alternativas del mundo. Valores y normas deben ser interpretados y decididos por quien detenta el poder. En su dimensión filosófica, el decisionismo de Schmitt es una reacción contra los principios de la crítica heredados de la Ilustración. Schmitt compartía con Max Weber la desilusionante conclusión de que el proceso de racionalización del mundo occidental

culminó creando una civilización mecanizada y predecible en la que la humanidad se halla hoy atrapada como si se tratase de una jaula de hierro.⁶⁶

Kondylis considera al decisionismo una teoría sobre el origen y desarrollo de las cosmovisiones.⁶⁷ El decisionismo descriptivo afirma que es posible una descripción objetiva de los valores y las normas que se engloban en una cosmovisión. La pertenencia a un marco de comprensión del mundo no trasmite el carácter particularizador y contingente de los valores a una descripción con pretensiones de universalidad y objetividad. A pesar de que la descripción se realice siempre desde una cosmovisión —y por tanto, toda cosmovisión no es descrita en un vacío conceptual y de contenido, sino sobre el trasfondo de una cosmovisión (que puede coincidir con aquélla o no)—, la descripción que se realiza pone de manifiesto rasgos reconocibles *de y desde* todo marco comprensivo y cosmovisivo.

La clarificación de los rasgos universales de una cosmovisión —aquello que toda visión posee, por ejemplo, las condiciones formales de posibilidad de la cosmovisión—, está guiada por cierto kantismo epistémico aplicado al campo de la política y la moral. Algunos autores contemporáneos que defienden el procedimentalismo (entre ellos, J. Habermas), han trasladado el modelo kantiano de validación del conocimiento científico y su investigación de las condiciones formales de todo conocimiento al campo de los valores y las normas. En cierto modo, el decisionismo descriptivo está en consonancia con la pretensión procedimentalista de encontrar un núcleo común de racionalidad desde el que verificar o criticar toda norma y todo valor moral, sea cual fuere la cultura o la sociedad en las que éstos prevalezcan o se encuentren vigentes. La pretensión de criticar tales valores desde un “supramarco de racionalidad” (por emplear un término de Rorty para designar al marco que pretende abarcar todos los marcos de comprensión existentes y posibles) y de describirlos objetivamente es, no obstante, distinta en ambas posiciones. Esto es, no podemos identificar la idea procedimentalista de una crítica racional de todo valor y toda norma (siguiendo la estela kantiana) con la idea decisionista-descriptiva de describir objetivamente cualquier valor. No obstante, comparten ambos la idea de situarse en una posición desde la cual se puede juzgar todo marco de comprensión, la idea de que existe un supramarco de racionalidad y comprensión desde el cual contemplar y describir los valores que pertenecen a marcos particulares de comprensión. En este sentido, la crítica relativista de Rorty podría aplicarse tanto al decisionismo descriptivo (aunque éste considere que el relativismo no es un enemigo, sino más bien un compañero) como al procedimentalismo habermasiano.

Para el decisionismo descriptivo, el hecho de adscribirse a ciertos valores morales no es un impedimento a la hora presentar en qué consiste la naturaleza de los valores. La investigación científica sobre los valores es viable, pues se puede prescindir o abstraerse de los presupuestos axiológicos. No obstante, esto no quiere decir que siempre deba suceder así. El decisionismo descriptivo, tal y como lo caracteriza Kondylis en *Macht und Entscheidung*, no es sino una teoría que pretende rebasar tales presupuestos. Al mismo tiempo, el de-

cisionismo descriptivo considera que toda cosmovisión y su pretensión normativa no son sino el resultado del intento de hacer pasar visiones y percepciones personales por universales.⁶⁸ Esto puede aplicarse también y sobre todo a las ideologías, que contienen, si cabe, un elemento todavía más subjetivo que las cosmovisiones, en las que el cuestionamiento de los valores que son defendidos puede realizarse sin consecuencia alguna, lo cual no sucede con las ideologías.

3.4. *El escepticismo y los valores.* La ciencia del “mundo de la vida” que tiene su origen en la obra de Husserl es una ciencia filosófica que se propone desentrañar cómo se da a la conciencia intencional ese objeto, esto es, cómo es el mundo de la vida en tanto que fenómeno dado a la conciencia.⁶⁹ Esta ciencia o saber filosófico comienza a tener un relieve moral en otros pensadores que han llevado a la fenomenología al terreno de la filosofía moral. El análisis del mundo de la vida desde una perspectiva fenomenológico-moral ha sido llevado a cabo por pensadores contemporáneos que han dado por supuesto que el mundo moral está dotado de autonomía, que los valores morales son objetivos y que las normas morales (los imperativos o máximas que se proponen regular de forma racional la acción humana)⁷⁰ tienen validez universal porque, a pesar de que su contenido pueda variar en función del contexto en que se propongan, la forma racional misma del deber se encuentra invariable y necesariamente en toda genuina obligación moral —esto es, en toda obligación que no se haya fundada en un “acto de poder”. Kondylis piensa, por el contrario, que las normas morales son ante todo fruto de “decisiones”; es decir, no se trata solo de que tengan necesariamente un carácter histórico y social, y por tanto sean contingentes y no necesarias (y, del mismo modo, su validez sea contingente y no necesaria), sino de que su carácter obligatorio es establecido en un momento determinado por un sujeto concreto; antes de la “decisión” no hay obligación alguna en cumplir con una norma. No hay normas intrínsecamente obligatorias.

Con respecto a los valores morales, Kondylis señala algo distinto. Afirma ser partidario de un relativismo moral, que no equivale al escepticismo moral. Considera que el conocimiento objetivo de los valores y las cosmovisiones en que se sustentan sí es posible, a pesar de que considere que no existen valores objetivos. Es, por tanto, partidario del nihilismo, pero con la precisión que hemos expuesto más arriba. Asimismo, a pesar de negar la objetividad intrínseca de los valores y de considerar que la objetividad pertenece a las descripciones de los mismos, admite que éstas forman parte, como hemos visto, de cosmovisiones y concepciones antropológicas de las que no pueden desprenderse y que marcan condiciones en que describen los valores.⁷¹ Rechaza, en consecuencia, el escepticismo epistémico, a pesar que mantiene una visión relativista y nihilista en el ámbito de los valores. Su relación con el escepticismo es algo distinta a la de otros autores que han intentado rebatir esta posición filosófica.

Para Kondylis, la descripción axiológicamente neutral y lógicamente consistente sí es posible. Sin embargo, esto no quiere decir, a diferencia de lo que han enfatizado posiciones positivistas, que dicha descripción no tenga ciertos presupuestos y preconcepciones de los objetos que describe. El

decisionismo descriptivo no niega, en modo alguno, que la clase de descripciones mentada “se base en cierta percepción de los asuntos humanos”.⁷² Contra esta idea, el positivismo y el racionalismo crítico ha argumentado que algunos ideales de la ciencia están libres de preconcepciones culturales, morales o religiosas, y que, en consecuencia no hay una interrelación necesaria entre el ideal de una “teoría del mundo sin presuposiciones”⁷³ y ciertas asunciones culturales, antropológicas o morales.

Como podemos observar, Kondylis mantiene una posición similar a la de Weber con respecto a los valores: las descripciones científicas objetivas son posibles, a pesar de que no sean las que predominen, a pesar de que los prejuicios valorativos puedan condicionar o determinar una investigación científica, y que los hechos mismos sean comprendidos siempre desde el marco cosmovisivo en que se sustentan tales valores, es posible una descripción objetiva de hechos. Kondylis diferencia claramente entre el escepticismo moral y el escepticismo epistémico. El decisionismo descriptivo se apoya en esta diferencia, y es partidario únicamente del escepticismo epistémico. Considera que “La declaración de la relatividad de las normas y los valores no constituye desde un punto de vista moral una expresión del escepticismo. A mi entender, esta declaración se basa en un conocimiento empírico sólido y demostrable.”⁷⁴ Es decir, no es posible emplear los propios argumentos escépticos y relativistas contra el escepticismo y el relativismo. Es posible demostrar que hay que ser escéptico frente a las normas: que no tienen un carácter universal y que son solo convencionales. Frente al normativismo, el decisionismo de Kondylis secunda el escepticismo moral y, al mismo tiempo, niega el escepticismo epistémico: es posible demostrar (y, por tanto, construir conocimiento y tener certeza de que su contenido tiene un fundamento sólido) que aquello que es objeto de estudio de la moral y la ética (normas, valores, ideales, cosmovisiones, etcétera) no son sino objetos etnocéntricos, relativos, históricos, convencionales, dependientes de contextos concretos, nunca válidos universalmente. Y esta demostración no se autoclausura. Es decir, como hemos indicado, no se pueden emplear contra el escéptico los argumentos en que él se apoya. En el escepticismo moral no se puede actuar como en el escepticismo epistémico: no se puede operar de acuerdo con lo que Wittgenstein había establecido en *Sobre la certeza* para rebatir al escéptico: la duda solo es posible sobre un trasfondo de creencias, que actúa como raíz y soporte. Es un trasfondo, por tanto, no solo porque es algo que la duda presuponga y sobre lo cual se construya, es decir, algo sobre lo que actúa la duda (no actúa sobre un vacío: siempre se duda de algo; la duda tiene siempre carácter “intencional”, en el sentido de Husserl), sino también que actúa como condición de posibilidad suya. Sin las creencias previas no hay duda. Estas creencias, de carácter gnoseológico, son el sustrato último sobre el que opera la duda. El “algo” sobre el que opera la duda son, no obstante, no solo tales creencias, sino ellas y su relación con la propia duda: la relación misma entre la creencia y la duda forma parte también de aquello sobre lo que se duda, en el caso de la duda radical cartesiana. Sin la puesta en duda del vínculo entre las creencias y la duda tampoco se duda propiamente, es decir, no puede tener lugar

la duda (en el sentido cartesiano de la duda radical: la metáfora del genio maligno). Por eso Wittgenstein, al defender esta tesis, se opone a Descartes y a la idea de que el dudar es lo que pone en cuestión absolutamente todo, incluso las creencias en las que se apoya la duda. Es decir, se pone en duda la idea de que pueda dudarse absolutamente de todo. Se puede dudar de todo, salvo de que se tiene creencias en que se apoya la duda y de esas mismas creencias.⁷⁵

4. CONCLUSIONES. En la concepción weberiana de la relación entre los valores y la ciencia social existen dos importantes vías que hemos explorado a lo largo del trabajo. Por un lado, la ciencia social está capacitada para realizar investigaciones y descripciones axiológicamente neutrales u objetivas de hechos. Puede formular hipótesis sobre hechos sociales. Si se demuestra la validez de estas hipótesis —su adecuación a la verdad de los hechos, serán teorías sociales. Por tanto, al describir describen objetivamente hechos después de las investigaciones pertinentes y al extraer resultados que son demostrados posteriormente como correctos, las teorías sociales aportan nuevo conocimiento. En consecuencia, son teorías genuinamente científicas.

Los valores pueden ponerse entre paréntesis en las investigaciones sociales. Los científicos no pueden imponer o permitir que sus valores condicionen o determinen la dirección de su investigación y el modo en que describen hechos, pues en caso contrario éstos ya no son hechos, sino interpretaciones injustificadas. Aunque toda teoría es una interpretación, hay interpretaciones que se acercan más a la objetividad que exige la aportación de conocimiento nuevo y hay interpretaciones que, a causa de los prejuicios valorativos de los científicos, se alejan del ideal de la objetividad.

Esta es la cuestión más conocida de la concepción weberiana de los valores, la cual mantiene una estrecha vinculación con su distinción entre la subjetividad de los valores y la objetividad de la ciencia. Los valores pertenecen al ámbito privado; pueden incluso tener un carácter irracional, si entendemos como modelo de racionalidad al conocimiento científico que describe objetivamente el mundo. La elección de los valores es una cuestión subjetiva, privada; no hay criterios racionales para elegir unos valores y no otros (y las cosmovisiones correspondientes en las que se enmarcan); en el sentido de la racionalidad científica, los valores son irracionales o, al menos, carecen de la clase superior de racionalidad que poseen las descripciones científicas. Existen, por tanto, dos esferas completamente distintas: 1) las descripciones objetivas de hechos y 2) los juicios que se realizan guiados por valores (es decir, los juicios de valor o valoraciones).

Por otro lado, puede haber una ciencia de los valores, pero los científicos que trabajen en este ámbito deben también dejar a un lado sus propios valores, a fin de investigarlos adecuadamente. Aunque, como ha mostrado Gadamer, las preconcepciones y los prejuicios no son sino una condición necesaria en el ámbito de las ciencias humanas⁷⁶, no sucede lo mismo en el ámbito de las ciencias sociales, pues en ellas el objeto de estudio son hechos del mundo y no textos que interpretar. Si bien las teorías sociales son también interpretaciones, no lo son en el mismo sentido en que lo es, por

ejemplo, el estudio de una época histórica a partir de los documentos disponibles que tratan sobre dicha época.

En consecuencia, si seguimos la división establecida por Rovira en el artículo citado, la dimensión del problema de los valores en la obra de Weber que más nos interesa es la de cuáles la relación existente entre las descripciones objetivas y las valoraciones o juicios de valor. Al mismo tiempo, este problema es incomprensible en la obra de Weber sin la propuesta de una distinción clara entre la objetividad de la ciencia y la subjetividad de las valoraciones. Éstas son subjetivas en la medida en que se realizan a partir de valores cuyo contenido es al mismo tiempo subjetivo. Puesto que no hay un modo racional de decidir por un valor o por otro —sino que es cuestión de lo que uno desee, pero en ningún caso dicha elección puede ir precedida de una demostración racional, aunque sí de un razonamiento que considere qué objetivos puede lograr al escoger ese valor y cuáles son los que no puede lograr al escogerlo—, tampoco las valoraciones que se realizan desde un determinado punto de vista moral —esto es, basadas en valores— pueden aspirar a alcanzar la objetividad de las descripciones científicas que no tienen ninguna relación con los valores.

En el caso de Kondylis, el problema, central en Weber, de si es posible o no una descripción “lógicamente consistente” y “axiológicamente neutral”, es también un problema. Según el decisionismo descriptivo, sí es posible realizar juicios objetivos sobre hechos en el campo de las ciencias de la cultura, las ciencias sociales y las ciencias humanas, pero esto no quiere decir que tales descripciones no presupongan ciertas preconcepciones que condicionan el sentido de los juicios.

Si en algo coinciden el punto de vista de Weber y el de Kondylis sobre la cuestión de los valores y las valoraciones es en la afirmación de que se puede adoptar una perspectiva científica y filosófica en la que es posible eliminar toda valoración. El decisionismo descriptivo de Kondylis pretende describir los asuntos humanos sin realizar ningún tipo de juicio de valor, a pesar de que haga concesiones a las preconcepciones en que arraiga toda descripción. Weber, en este sentido, había considerado que las descripciones objetivas son posibles en la ciencia social, y que el científico social debe abstenerse de realizar cualquier clase de valoración y que solo así puede realizar descripciones objetivas de la realidad.

Las cuestiones más importantes examinadas a lo largo del trabajo, desde la perspectiva de Weber y de la de Kondylis, con respecto a la relación entre la ciencia social y los valores han sido:

1) Si se debe o se pueden restringir los valores en la descripción de hechos.

2) Si la ciencia de los valores —la axiología— tiene un carácter empírico o descriptivo, y si en las descripciones que realiza los propios valores no deben estar presentes.

3) Si existe un fundamento racional de las normatividad moral. Al igual que los valores, las normas morales, para ser universales, necesitan una justificación, que en la tradición kantiana —que es renovada por algunas de las escuelas de pensamiento que influyen en Weber— ha sido entendida en los términos de un descubrimiento de su fundamento racional.

NOTAS

1 Véase J. RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, Introducción a M. WEBER, *La “superación” de la concepción materialista de la historia. Crítica a Stammler*, trad. de J. Martínez Rodríguez, Gedisa, Barcelona, 2014.

2 Véase M. WEBER, *La “superación” de la concepción materialista de la historia*, p. 112.

3 SLAVOJ ŽIZEK, *El sublime objeto de la ideología*, trad. de I. Vericat Nuñez, Siglo XXI, Madrid, 2010.

4 PETER SLOTERDIJK, *Normas para el parque humano*, trad. de T. Rocha Barco, Siruela, Madrid, 2000.

5 Véase, por ejemplo, de entre sus numerosas obras, JÜRGEN HABERMAS, *Conciencia moral y acción comunicativa*, trad. de R. Cotarelo García, Península, Barcelona, 1985.

6 AXEL HONNETH, *La lucha por el reconocimiento*, trad. de M. Ballestero, Crítica, Barcelona, 1997.

7 JEAN-FRANÇOIS LYOTARD, *La condición posmoderna*, trad. de M. Antolín Rato, Cátedra, Madrid, 2011.

8 JEAN BAUDRILLARD, *Cultura y simulacro*, trad. de A. Vicents y P. Rovira, Kairos, Barcelona, 1978.

9 RICHARD RORTY, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, trad. de J. Fernández Zulaica, Cátedra, Madrid, 2012.

10 FRANCIS FUKUYAMA, *El fin de la historia y el último hombre*, trad. de P. Elías, Planeta, Barcelona, 1992.

11 GIANI VATTIMO, *Adiós a la verdad*, trad. de T. Oñate, Gedisa, Barcelona, 2012.

12 GILLES LIPOVETSKY, *El crepúsculo del deber*, trad. de J. Bignozzi, Anagrama, Barcelona, 2005.

13 CHARLES TAYLOR, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, trad. de M. Utrilla de Neira, L. Andrade Llanas y G. Vilar Roca, FCE, México, 1993.

14 ALASTAIR MACINTYRE, *Tras la virtud*, trad. de A. Valcárcel, Crítica, Barcelona, 2001.

15 J. ROVIRA MAS, ‘Ciencia social y valores en Max Weber’, en *Revista de Ciencias Sociales*, 103-104 (2004, I-II), p. 128.

16 ANTHONY GIDDENS, *Política y sociología en Max Weber*, trad. de A. Linares, Alianza, Madrid, 1998, p. 12.

17 MAX WEBER, ‘La ciencia como vocación’, en *El político y el científico*, trad. de F. Rubio Lorente, Alianza, Madrid, 1995.

18 MAX WEBER, *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, trad. de M. Faber-Kaiser, Península, Barcelona, 1971, pp. 5 y ss.

19 Para un estudio clásico del problema de los presupuestos teóricos y los dogmas científicos, véase T. S. KUHN, *El dogma en la investigación científica*, trad. de D. Eslava, Cuadernos Teorema, Valencia, 1984.

20 Aunque la cuestión de la imposibilidad de la objetividad absoluta en el conocimiento científico no es un tema recurrente en la obra de Weber, sí constituye el objeto de reflexión de algunos de sus ensayos, de los cuales nos vamos a ocupar.

21 F. NIETZSCHE, *Genealogía de la moral*, trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2002, p. 155.

22 G. VATTIMO, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, trad. de A. L. Bixio, Gedisa, Barcelona, 1987. En esta obra, el pensador italiano, representante de la hermenéutica filosófica contemporánea que tiene su punto de partida en *Verdad y método*, reconoce ser deudor tanto de Nietzsche como de Heidegger. Ambos autores sostienen una concepción distinta del nihilismo. Aunque Vattimo asume en su propio pensamiento ambas concepciones del nihilismo —lo cual sirvió como punto de partida de la elaboración del “pensamiento débil” que debemos al filósofo italiano—, como ha hecho notar en sus últimos ensayos, a pesar de su alejamiento del pensamiento religioso durante cierta época de su producción, finalmente ha vuelto a considerar una fuente de sus reflexiones al cristianismo,

- con el cual hace frente a las tesis nihilistas de la filosofía posmoderna. Algunos de sus críticos han señalado que existe una paradoja en su pensamiento: no deja de admitir el nihilismo incluso cuando considera de gran relevancia al cristianismo. Para una exposición de la relación que Vattimo considera que existe entre nihilismo y cristianismo, véase G. VATTIMO, *Creer que se cree*, trad. de C. Revilla, Paidós, Barcelona, 1996.
- 23 F. NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2008, § 125.
- 24 G. W. RUNCIMAN afirma que los términos “metodología” y “filosofía” son intercambiables en este contexto (*Crítica de la filosofía de las ciencias sociales de Max Weber*, trad. de E. Peña Alfaro, FCE, México, 1992).
- 25 Esta distinción entre el ámbito de la moral y del conocimiento científico se encuentra en realidad ya en Kant. Véase, por ejemplo, el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*.
- 26 G. W. RUNCIMAN, *Crítica de la filosofía de las ciencias sociales de Max Weber*, p. 68.
- 27 *Crítica de la filosofía de las ciencias sociales de Max Weber*, p. 68.
- 28 M. WEBER, *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, p. 14.
- 29 Incluido en *Sobre la teoría de las ciencias sociales*.
- 30 M. WEBER, *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, p. 93.
- 31 G. W. RUNCIMAN, *Crítica de la filosofía de las ciencias sociales de Max Weber*, p. 69.
- 32 Para un estudio del contenido científico de la tesis de Weber, véase el artículo de J. L. Villacañas Berlanga ‘Capitalisme y calvinisme: ténia raó Max Weber?’, en *Soli Deo Gloria*, ed. de J. A. Martínez i Seguí et al., PUV, Valencia, 2012. Weber habla, en particular, de “la batalla sostenida entre los dioses de los diferentes sistemas y valores” (‘La ciencia como vocación’, p. 53).
- 33 Véase J. RAWLS, *Political liberalism*, Columbia UP, Nueva York, 1993.
- 34 M. WEBER, ‘La ciencia como vocación’, p. 57.
- 35 Este problema fue planteado por Nietzsche antes de que Weber acuñara su célebre expresión. Véase, por ejemplo, F. NIETZSCHE, *Gaya ciencia*, § 125.
- 36 M. WEBER, ‘La ciencia como vocación’, p. 57.
- 37 L. INFANTINO, *Individualism in Modern Thought*, Routledge, New York, 1998, p. 8.
- 38 E. MARTÍNEZ NAVARRO, ‘Reflexiones sobre la moral cívica democrática’, en *Documentación social. Revista de estudios sociales y de sociología aplicada*, (4) 1991, p. 14.
- 39 M. WEBER, *La “superación” de la concepción materialista de la historia*, p. 15.
- 40 M. WEBER, *La “superación” de la concepción materialista de la historia*, p. 17.
- 41 Sobre el problema de las generalizaciones empíricas y las leyes universales, véase C. HEMPEL, *Filosofía de la ciencia natural*, trad. de A. Deaño, Alianza, Madrid, 2003.
- 42 Véase R. CARNAP, ‘La superación de la metafísica a través del análisis lógico del lenguaje’, en A. J. AYER, *El positivismo lógico*, trad. de L. Aldama et al, FCE, México, 1990.
- 43 Véase J. L. VILLACAÑAS BERLANGA ‘El programa científico de Weber y su sentido hoy’, en *Ingenium*, 4 (2010), pp. 167-193, así como A. DOMINGO MORATALLA, ‘Hermenéutica y ciencias sociales: la acogida conflictiva de *Verdad y método*’, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 18 (1991), pp. 119-152.
- 44 Véase K. R. POPPER, *Conocimiento objetivo*, trad. de C. Solís, Tecnos, Madrid, 2011.
- 45 G. W. RUNCIMAN, *Crítica de la filosofía de las ciencias sociales de Max Weber*, p. 35.
- 46 J. ROVIRA MAS, ‘Ciencia social y valores en Max Weber’, p. 131.
- 47 M. WEBER, *Ensayos sobre metodología sociológica*, trad. de J. L. Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 1973, p. 47.
- 48 M. WEBER, *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, p. 13.
- 49 Se puede diferenciar entre la contingencia del origen de las normas y la contingencia de las normas mismas. El proceso de crítica y análisis de las mismas constituye un problema distinto al del origen de las normas.
- 50 Empleamos el término “marco de racionalidad” en el sentido de Kuhn (*La estructura de las revoluciones científicas*, trad. de C. Solís, FCE, México, 2012, cap. 2).
- 51 Véase THOMAS HOBBS, *Leviatán*, trad. de C. Mellizo, Alianza, Madrid, 2007.
- 52 P. KONDYLIS, *Macht und Entscheidung*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1984, p. 151.
- 53 Para una caracterización del surrealismo, véase WALTER BENJAMIN, *Dirección única*, trad. de J. Navarro Pérez, Alfaguara, Madrid, 1992.
- 54 CARL SCHMITT, *Teología política I y II*, trad. de F. Javier Conde y J. Navarro Pérez, Trotta, Madrid, 2009, p. 12.
- 55 *Teología política I y II*, p. 12.
- 56 *Teología política I y II*, p. 13.
- 57 Véase N. MAQUIAVELO, *El príncipe*, trad. de M. A. Granada, Alianza, Madrid, 2004, caps. 15-18.
- 58 Incluido en esta sección monográfica dedicada a Kondylis.
- 59 Véase R. RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, 1979, caps. 1 y 8.
- 60 Véase K.-O. APEL, ‘El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética’, en *La transformación de la filosofía*, trad. de A. Cortina, J. Chamorro y J. Conill, vol. 2, Taurus, Madrid, 1985.
- 61 Véase E. DE BUSTOS, *Metáfora y argumentación*, Cátedra, Madrid, 2014, p. 21.
- 62 I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de M. García Morente, Encuentro, Madrid, 2003, p. 58.
- 63 Incluido en esta sección monográfica dedicada a Kondylis.
- 64 A. OLLERO, ‘La Constitución: entre el normativismo y la axiología’, p. 390.
- 65 Véase A. ATILLI, ‘La crítica decisionista de Carl Schmitt a la democracia liberal’, en *Signos filosóficos*, X (2003), pp. 129-148.
- 66 G. L. NEGRETTO, ‘El concepto de decisionismo en Carl Schmitt. El poder negativo de la excepción’, en *Sociedad*, 4 (1994), p. 67.
- 67 P. KONDYLIS, *Macht und Entscheidung*, p. 30.
- 68 *Macht und Entscheidung*, p. 23.
- 69 Véase H.-G. GADAMER, *Philosophical Hermeneutics*, trad. de D. E. Linge, Chicago UP, Chicago, 1976, p. 181.
- 70 Cf. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 41.
- 71 P. KONDYLIS, *Macht und Entscheidung*, p. 9.
- 72 *Macht und Entscheidung*, p. 8.
- 73 *Macht und Entscheidung*, p. 9.
- 74 P. KONDYLIS y M. TERPSTRA, ‘La búsqueda escéptica de la verdad contra la decisión normativa’ (entrevista incluida en esta sección monográfica dedicada a Kondylis).
- 75 El escéptico *confía* en las palabras que profiere, es decir, no pone (ni explícita ni implícitamente) en cuestión el significado de las palabras que profiere cuando duda, ni tampoco lo hace con el significado de la palabra “duda”. No duda de que se puede dudar, pues él, en

tanto que escéptico, duda. La duda es aquello sobre lo único que no duda el escéptico. El argumento “semántico” de Wittgenstein contra el escepticismo trata de señalar que incluso aun cuando el escéptico ponga en duda el significado de la palabra “duda”, implícitamente se refuta a sí mismo, pues sigue sin dudar de que la palabra “duda” tiene significado, ya que con su acción de dudar confirma su confianza en dicho significado. En el párrafo 456 de *Sobre la certeza* leemos: “Si dudo o no estoy seguro de si esto es mi mano (en el sentido que sea), ¿por qué no también del significado de estas mismas palabras?”, L. WITTGENSTEIN, *Sobre la certeza*, trad. de J. L. Prades y V. Raga, Gedisa, Barcelona, 1997, § 456.

76 H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, trad. de A. Agud y R. de Agapito, Sígueme, Salamanca, 1977, cap. 9.

