

## PRAGMÁTICA DE SERES CULTURALES. UNA POLÉMICA DEL SIGLO XX TENSIONES ENTRE WEBER Y SCHMITT\*.

CAROLINA BRUNA CASTRO\*\*  
UNIVERSIDAD DE CHILE, CHILE  
brunasoren@gmail.com

RESUMEN: El presente texto introduce los conceptos de cultura y valores como constitutivos de la pragmática kantiana, la cual se problematiza de modo más evidente no desde la pura obra kantiana sino que considerando particularmente a Max Weber. En el contexto de este trabajo no podemos dejar de considerar la polémica entre Weber (como kantiano) y Carl Schmitt. Todo con la finalidad de investigar qué es lo que los valores nos muestran respecto de las pragmáticas políticas. La controversia mencionada será útil para dilucidar el significado de los valores en el contexto político del siglo XX.

Palabras clave: *Max Weber, Carl Schmitt, Pragmática, Valores, Cultura*

## PRAGMATICS OF CULTURAL CREATURES. A TWENTIETH CENTURY CONTROVERSY BETWEEN WEBER AND SCHMITT

ABSTRACT: This paper introduces the concepts of culture and values as constitutive of Kant's pragmatic, which problematizes most obvious way not from pure Kantian work but rather particularly considering Max Weber. In the context of this paper we cannot fail to consider the controversy between Weber (like Kantian) and Carl Schmitt. All with the aim to investigate what things the values show us from the political pragmatic. The referred controversy will be useful to clarify the meaning of the values in the political context of the twentieth century.

---

\* Este artículo corresponde a una parte del tercer capítulo de mi tesis doctoral titulada "Pragmática, Ejemplaridad e Historia. Una aproximación kantiana". Agradezco los comentarios a este trabajo a quien ha sido mi tutor José Luis Villacañas Berlanga, al profesor Giuseppe Duso, también a Pablo Gres y Juan Eduardo Erices.

\*\* Profesora Asistente de Filosofía (de la) Moral, Facultad de Derecho, Universidad de Chile. Profesora Asistente Fundamentos filosóficos del Derecho y Taller de Comportamiento Ético y Social, Universidad Central de Chile.

Keywords: *Max Weber, Carl Schmitt, Pragmatic, Values, Culture*

*“ciertamente, para el individuo la <<cultura>>  
no consistía en la cantidad de <<valores culturales>> acumulados  
por él, sino en una selección de ellos conformada por él.”*

MAX WEBER<sup>1</sup>

*“Autodeterminación de la personalidad por un sollen permanece una ley básica  
para toda su vida. ....otra convicción que permanece para Weber toda su vida fue  
también expresada por Kant y el Fichte temprano... en realidad, el propósito de  
las instituciones políticas y sociales es el desarrollo de la personalidad autónoma”.*

MARIANNE WEBER<sup>2</sup>

## 1. PRAGMÁTICA Y CULTURA.

Pragmática, tal y como en este texto se considerará, se refiere a la relación entre fines y medios en el contexto de la acción política. Por tanto nuestro punto de vista se dirige hacia el modo en que autores como Rorty ven la pragmática aunque nuestro interés es buscar un sentido de pragmática que se diferencia de este en la medida que no solo se mide solo por la utilidad. Podríamos decir que la utilidad tiene un límite. Por tanto el camino que seguimos comienza con la definición que en la obra de Kant se puede recopilar de este término. Así, la definición de pragmática tal como se recopila en el *Lexikon kantiano* de Eisler, en el que se remarca su valor histórico y antropológico, más que el aspecto formal normativo. No obstante, no debemos perder de vista la relación estructural con los imperativos hipotéticos y los asertóricos, que son los imperativos convenientes a la doctrina de la virtud, aquellos que nos aconsejan el camino a seguir para lograr la felicidad. Estos también nos permiten dirigir la acción hacia un *orden externo* que no pierde de vista

<sup>1</sup> WEBER, Max. “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”, “Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo”, “Excurso. Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo”. En: Del mismo. *Ensayos sobre la sociología de la religión I*, Madrid, España: Taurus, 1998, p. 559.

<sup>2</sup> Citado en TURNER, C. *Modernity and Politics in the work of Max Weber*. Londres, Reino Unido: Routledge, 1992, p. 35 “self-determination’ of the personality by *sollen* remained a basic law for him all his life...Another conviction that remained with Weber all his life was also expressed by Kant and the early Fichte...namely, that the purpose of political and social institutions is the development of an autonomous personality” Aún cuando Turner dice estar citando a Marianne Weber, indica como referencia a esta cita lo siguiente: WEBER, Max. *Roscher and Knies*, Nueva York, Estados Unidos: Free Press, 1975.

la dignidad, i. e. actuar con justicia y así ser dignos de ella. Tal como lo recopila el *Lexikon*, se dice que *Pragmático (Pragmatisch)* es “El conocimiento del mundo que sirve para, ‘toda ciencia e historia de la pragmática adquirida, que no se construye solo en la escuela *sino para la vida*’”. Dice también que Pragmática recoge los principios de las libres relaciones por los que reconocemos el fin universal del ser humano, que por eso “se refieren a los medios para la felicidad, [y] no son simplemente principios a priori. *Pragmática significa propiamente ser parte de lo social*.” Así, las acciones pragmáticas serán aquellas por las que se cuida lo social, considerando otro de los presupuestos kantianos relevantes, la *insociable sociabilidad humana*. Dice además que hay imperativos hipotéticos que son pragmáticos. “Un principio no es moral, sino pragmático, cuando es un principio de necesitar medios a un fin conocido ‘Paz’”<sup>3</sup>, y por eso se alude a la sagacidad, a la sabiduría moral, esto es a la *Prudencia*, asuntos que se ejercitan y no se pueden enseñar dogmáticamente<sup>4</sup>. Pero como hemos visto, no se trata solamente de considerar la pragmática en su puro aspecto estructural-formal, en la medida que el resultado de la acción humana no es equivalente a la referencia de la forma como si habláramos de la mera aplicación. Dice Kant en la *Crítica de la Razón Pura*:

La ley práctica derivada del motivo de la felicidad la llamo pragmática (regla de prudencia). En cambio, la ley si es que existe, que no posee otro motivo que la dignidad de ser feliz la llamo ley moral (ley ética). La primera nos aconseja qué hay que hacer si queremos participar de la felicidad. La segunda nos prescribe cómo debemos comportarnos si queremos ser dignos de ella. La primera se basa en principios empíricos, pues solo a través de la experiencia podemos saber qué inclinaciones hay que busquen satisfacción y cuáles son las causas naturales capaces de satisfacerlas. La segunda prescinde de inclinaciones y de los medios naturales para darles satisfacción; se limita a considerar la libertad de un ser racional en general y las condiciones necesarias bajo las cuales, esa libertad concuerda con un reparto de felicidad distribuido según principios<sup>5</sup>.

Kant distingue entre la teoría como reflexión pura y la pragmática, destacando que ello no significa una contradicción. Podemos agregar que la experiencia que estaría vinculada a la pragmática no le sirve al ser humano para sustraerse de la prescripción sino que, para llevar de modo mejor y más universal su vida: esto es, sirve para *incorporar* (llegar a creer en) los principios<sup>6</sup> y no seguirlos mecánicamente, como si fueran heterónomos, sino a prestarle el libre consentimiento que hace de nosotros fines en sí. Esta forma de

<sup>3</sup> EISLER, R. “Kant Lexikon”, 1930. Disponible en <http://www.textlog.de/kant-lexikon.html> (última consulta 30 Diciembre 2013).

<sup>4</sup> KANT, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. México DF: Taurus, 2006.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 631.

<sup>6</sup> KANT, Immanuel. *En defensa de la Ilustración*. Barcelona, España: Alba, 2006

definir pragmática en relación con la experiencia pero que permite poner a funcionar o en actividad los principios es cercana a la definición de sabiduría práctica, de la prudencia aristotélica. Desde el punto de vista político, esto implica la esperanza en que, en el mejor de los casos, se dé un gobierno republicano, esto es, en el que se proteja la libertad como derecho inalienable. Esta posible intencionalidad moral distinguiría la pragmática de los hábitos y enfatizaría el carácter práctico-moral de las acciones humanas antes que su carácter mecánico y usual.

Considerando la definición de pragmática antes referida, ¿qué quiere decir abordar la pragmática desde el contenido, desde los valores? Quizá antes que nada vale la pena una breve aclaración. Esta es, advertir desde ya que, los valores no pueden ser universales y que si tienen una relación con principios no es otra cosa que el modo en que los seres humanos concretos intentamos bajar a la tierra los principios que podrían o no regular nuestras motivaciones y también teóricamente los modos de gobiernos o estructuras políticas. Estructuras que muchas veces son comprendidas como un cuerpo en el que los diferentes actores cumplen roles diversos quizá organizados desde un mismo principio. Que otras veces se entienden en un sentido estrictamente utilitarista, la pregunta, por tanto, sería la que intenta trascender, es decir, una referencia a lo espiritual. Esto, en la medida que el ser humano forma algo con sus aspiraciones universales y la realidad contingente a la que se enfrentan.

Pero trascender o el contenido espiritual tiene que ver con la herencia que nos dejan como contexto de sentido las acciones pragmáticas de los que han estado en la tierra antes que nosotros. Pues la pragmática del modo que se le entienda siempre es la relación con el mundo y no un asunto solo de origen o principios. No obstante los resultados buenos o malos, en un primer nivel la pragmática se refiere de forma fundamental a una aspiración a fines, lo que en estricto sentido, es lo político. Pero estos fines al estar en el desarrollo de la teleología humana y ser considerados como algo orgánico, son a la vez el principio (causa). No se debe olvidar que su enfoque tiene que considerar que está inserta en los márgenes de lo finito. Ahora bien, esa aspiración a fines no se debe quedar en este primer nivel de un mero cálculo de cómo alcanzar lo que es deseado porque, en dicho caso, nos quedaremos con una simple estructura que no permite interacción con el mundo concreto ni la esperanza de alcanzar fines culturales. La ausencia de fines “espirituales” -que son los que propiamente posibilitan una visión de futuro e inmortalidad-, no estimula la creencia en la pertenencia sino que deja como un ejercicio vacío.

Considerando estas referencias a la pragmática ¿podemos decir que una comunidad (o una sociedad si se quiere) necesita de pragmática y esa pragmática no puede obviar algo así como el espíritu del pueblo, a los individuos que participan de la vida cotidiana con sus anhelos y necesidades motivándolos? O bien ya, después de Weber no se puede olvidar lo

que acuñó el sociólogo como *cultura*. A saber, que cultura es creada al seleccionar ciertos aspectos de la realidad de acuerdo a valores, tomando con ello una posición respecto de una determinada visión del mundo. En palabras de Weber: ““Cultura” es, desde el punto de vista del *ser humano*, un fragmento finito, y pensado como dotado de un sentido y significado, dentro de la infinitud de un acontecer universal desprovisto de sentido.”<sup>78</sup>

Cabe destacar que este interés en los anhelos, en la “espiritualidad” de un grupo humano indica, la finitud humana que intenta alcanzar el infinito, entendiendo que el valor tiene una dimensión ideal de coherencia y perfección que no se puede realizar en ninguna situación empírica. Es decir, aunque el ser humano no pueda intervenir con éxito en la naturaleza, al menos permanece esa actitud que tiende al infinito, que nos permite tener la esperanza de que nuestra acción será retomada por otros. La cultura en Weber nos muestra una estructura de acción moral en la que ofrece pluralidad de ideales trascendentes al ser humano concreto. Da un ámbito extraterreno más allá de la contingencia del mundo empírico de la felicidad *terrena*.

Así, considerarnos seres culturales desde esta perspectiva significa considerar la teleología que permite tener una guía moral para todo ser humano, pero también significa la posibilidad de seguir ciertas *deformaciones* de las intenciones y su mixtura con las condiciones del entorno, los valores locales que hablan de la identidad de un *fragmento de lo finito*. Hay que agregar que esta característica de retomar lo ya hecho permite que hablemos de cultura, considerando que se deja una herencia legítima que va creando tradiciones. Sólo esto permite por cierto que estemos hablando propiamente de cultura.

Como hemos indicado en Weber cultura es la referencia a la creación humana de sentido en el mundo. Podemos agregar que puede otorgar trascendencia concreta al individuo y si comprendemos por cultura las huellas que deja el ser humano en la tierra y la posibilidad de seguirlas y, ojalá, mejorarlas, entramos en pleno camino de cultura en relación con la arena política. Estos matices serán dados por Weber, quien lúcidamente destacará la situación del individuo entre varias esferas de acción en las que se definen valores diferentes, pero que se debería conjugar en la esfera política. Es así que, tomaremos una cierta perspectiva de la propuesta weberiana en la medida que no deja de considerar el peso histórico que influye en el actuar del ser humano, es decir que no deja ni elude la experiencia cultural histórica como contexto que otorga una influencia en la agencia. La pragmática puede sintetizar entonces la dignidad del ser humano en el hacer de la vida, entendiendo que la dignidad del ser

<sup>7</sup> WEBER, MAX. *La Objetividad del conocimiento en la ciencia social y en la política social*, Madrid: Alianza, 2009, p. 124.

<sup>8</sup> Es importante hacer una indicación adicional, que luego tendrá repercusiones importantes, esta es que Weber no distingue tajantemente cultura de civilización como si sucede con otros autores. (STRAUSS, Leo. “El nichilismo Tedesco”. En: Esposito, R., Galli, C. y Vitello, V. *Nichilismo e política*. Roma, Italia: Editori Laterza, 2000, pp 111-138).

humano no es solo un asunto formal sino que tiene relación con el conjunto de sus sueños y aspiraciones de cualquier ser humano libre. Es, como se ha introducido el modo en que los ideales o principios, tan lejanos al mundo real entran en el juego de la vida concreta. Aún cuando hablemos de acciones concretas y no de su motivación solo gracias a que el ser humano se entiende desde su aspecto racional trascendente al mundo, el ser humano es capaz de darle infinitud a los ideales concretos que lo mueven<sup>9</sup>.

La pragmática se entiende a la vez un proceso de legitimación *dentro del mundo* como construcción humana que necesita de la historia para preservarse en el tiempo como tarea de los seres humanos, de identificación, y debe hacerse cargo de los eventos que se presentan de modo extraordinario. En palabras de Weber:

Pero hay un largo camino entre el reconocimiento de la debilidad humana y la creencia en una ciencia “moral” de la economía política (*Nationalökonomie*) que tuviera que sacar ideales desde sus propios materiales o tuviera que producir normas concretas mediante la aplicación de imperativos éticos de carácter general a sus materiales<sup>10</sup>.

La pragmática se entiende en el doble sentido que ya hemos advertido, por un lado en el aspecto individual —el modo en que se realizan valores importantes para la vida de cada quien— y en la constitución de una sociedad en la medida que se refiere al actuar de los seres humanos y también de los gobiernos que levantan modos de acción desde una determinada cultura. Los antecedentes abordados de la obra de Weber, se encuentran en la propuesta de Kant. Weber por cierto considera con mayor cuidado la relación con el mundo de las motivaciones humanas. Pero la definición de pragmática que entrega Kant que la sitúa como el contacto con la realidad concreta humana permite ver una relación más fuerte con Weber. Sabemos que la aspiración a universalidad propuesta en la moral y derecho por Kant puede llevar a problemas con los dualismos en la medida que por un lado deja la forma del derecho y la moral y por otro la relación con el medio que es siempre imperfecta. En ese sentido la idea de Libertad, reguladora del ámbito práctico de la razón, queda siempre a distancia de la realidad de tal medida que no podríamos osar decir que se ha realizado. El problema de la definición de pragmática ya que ella signa lo propiamente político y a la vez demuestra los problemas que de ella derivan y límites a los que nos enfrentamos. Pese a que en Weber no se dé propiamente esta dualidad que muchas veces se atribuye a la herencia de Kant, si juegan un rol importante en el modelo científico además de en el práctico, el problema no se ha desvanecido sino que el problema de la realidad y los principios por los que intentamos llevar a cabo nuestra vida queda reforzado.

<sup>9</sup> TURNER, *Modernity and Politics...* *op. cit.*, pp. 18-20.

<sup>10</sup> WEBER, *La Objetividad del conocimiento...* *op. cit.*, p. 75.

Vale la pena aclarar aquí una distinción que podemos sacar de las propuestas de Kant que servirá para comprender por qué el ser humano insistentemente establece una pragmática vinculada a valores. Este se vuelve medular a la hora de poner un horizonte que limite el valor como algo particular y concreto. Kant establece en la introducción a la *Metafísica de las costumbres* que quiere dejar la perspectiva técnico-práctica a una que sea moral-práctica. Esto significa por cierto abandonar una propuesta mecánica de cómo se generan las relaciones sociales entre los seres humanos hacia una que contemple la idea que regula nuestra acción que se deriva en este caso siempre en autonomía. Así estableciendo un vínculo con Weber, una acción técnico-práctica es simplemente una *acción conforme a medios para alcanzar un fin*; sin embargo una acción moral-práctica es una *acción conforme a la idea de libertad desde la cual se establecen valores*<sup>11</sup>. Como veremos en las páginas que seguirán tiene mucho sentido vincular la comunidad al par *moral-práctico* y así pensar que la sociedad civil dotada de interés moral, y en su intento de realización en valores, lo que no puede reducirse a un asunto técnico sin más. En rigor, de la idea de historia en Kant emana una cohesión que permite actuar hacia la paz por un motivo más poderoso que la defensa del individualismo y la propiedad, lo que meramente satisface el bienestar de las necesidades brutas. No solo consideramos la paz, sino una suerte de inscripción en el ser individual de lo que es *debido*; no solo en su forma, sino que se trata de un obrar concreto inscrito en el contexto de *ideales* a los que una comunidad aspira o de los que se siente poseedora. Ideales que cambian conforme se da cuenta de la distancia respecto de la idea cuando se quiere enmendar los hechos que aún funcionando en la dirección pragmática, obliteran su énfasis *moral-práctico*.

El debate de la división de esferas dentro del mismo fenómeno de la acción social, es considerado un aporte de la experiencia histórica en la constitución de imperativos. Para esto quiero profundizar un poco más en la definición de tipos de acción acuñada por

<sup>11</sup> Hemos tomado la definición de acción conforme a fines (*Zweckerational*) y conforme a valores (*Wertrational*) aunque bien podríamos haber considerado las acciones conforme a afectos y conforme a la tradición. Como bien se sabe estas motivaciones de la acción social nunca se dan solas pero para fines de trazar lo que es una pragmática nos hemos quedado con este par. Vale la pena considerar lo que se dice en el artículo de Rutgers & Schreurs (“The Morality of value –and Purpose– Rationality. The Kantian Roots of Weber’s Foundational Distinction” en: *Administration & Society*, Sept.; 38, 4 (2006), pp. 404-421) en este texto se hace hincapié a la relación entre Kant y Weber a través de la distinción de las motivaciones y la distinción entre autonomía y *heteronomía*. En ese sentido se destaca un problema de traducción hacia el inglés; la traducción de *Verhalten* y *Sichhalten* es la misma simplemente *Behavior*, ambos términos destacan una diferencia entre la motivación en el sentido de si es externa o interna, así podríamos emparentar *Verhalten* con las motivación heterónoma y con los propósitos que estarían en el estatuto de la acción *Zweckerational* y por otro lado el *Sichhalten* que se refiere a la autonomía y a la acción motivada por creencia por *wertrational*. Ahora bien lo interesante es destacar que hay una relación entre estas dos aproximaciones a la motivación. Como veremos en nuestra propuesta y como en este texto también se indica.

Weber. Siguiendo el esquema de lo planteado, continuamos con las definiciones de una acción conforme a un fin (objetivo) –*zweckrational*– a la vez que se considere motivada por un ideal (valor) –*wertrational*–:

*Acción caracterizada por una racionalidad que considera la acción como medio para conseguir un resultado [zweckrational]” y la “acción racional conforme a valores como una acción caracterizada por una racionalidad que considera la acción como tal como un valor [wertrational].*

También la define como sigue:

La acción social, como toda acción racional puede ser 1) racional con arreglo a fines: determinada por expectativas en el comportamiento tanto de objetos del mundo exterior como de otros hombres, y utilizando unas expectativas en él como “condiciones” o “medios” para el logro de fines propios racionalmente sopesados y perseguidos 2) racional con arreglo a valores: determinada por la creencia consciente en el valor –ético, estético, religioso o de cualquier otra forma como se le interprete – propio y absoluto de una determinada conducta, sin relación alguna con el resultado o sea puramente mérito de ese valor...<sup>12</sup>

La acción racional conforme a fines tiene en la mira velar por conseguir un objetivo concreto, por ejemplo alimentarse, el orden para que prospere la vida individual, también contempla cierta consideración de la paz basada en la búsqueda de ventajas liberales de comercio. Tiene que ver con la definición de *sociedad* que establece Weber en la que se defienden sobre todo los intereses particulares. Este tipo de acción se relaciona de modo más cercano a la sociedad liberal o lo que se ha llamado también sociedades abiertas. Por el contrario, la acción racional que se realiza conforme a valor no tiene a la vista simplemente un objetivo, sino que se realiza por su propio valor (o por un valor que la define). Actuar conforme a valores es típico de los sujetos morales y está inicialmente más cercano a lo que se han llamado sociedades cerradas o propiamente, en el vocabulario de Tönnies, *comunidad (Gemeinschaft)*. Sin embargo no puede ser confundido con el sentido ontológico y cerrado de comunidad, pues no se debe olvidar que la clave es la acción racional. Lo específicamente moral en ellas sugiere que solo tiene sentido desde la vinculación interna y subjetiva respecto del valor. Quien no comparte este valor no tiene criterio para juzgar la acción como racional, sino como irracional. Desde fuera por tanto no pueden ser convenientemente juzgadas. Así que cada uno alcanza estos valores por su propia racionalidad, aunque el hecho de compartirlos con otros genera vínculos sentimentales intensos. Como sabemos Weber establece que las comunidades surgen de un asunto más sentimental que racional y eso es respecto de un valor que se defiende. Lo decisivo es que sin un proceso propio del sujeto de vincularse a ellos desde el ejercicio de su *ratio*, no se puede establecer ningún juicio acerca de compartirlos. Compartir

<sup>12</sup> WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. México DF: FCE, 2002, p. 20.

es algo que se goza en el sentimiento de vincularse en común algo a lo que cada uno ha llegado a su manera. Esos valores ordenados en una cultura implican ciertos fines materiales. De todos modos, esa *ratio* presente en la acción conforme a fines la que define la noción de pragmática. Por sí mismo, este proceso no define una sociedad cerrada, puesto que la adhesión al valor se deja al sujeto con su racionalidad propia. Respecto a las sociedades cerradas, tenemos muchos ejemplos y la mayoría de ellos los encontramos en las comunidades religiosas, la que por supuesto pueden ordenar sus intereses y objetivos desde valores sintiéndose parte de un grupo cohesionado (por ejemplo cuando defienden un valor inscrito en su sacramento), pero lo específico es que a esos valores o solemos llegar mediante una búsqueda racional propia, o guiados. Pero la idea es profundizar en esta distinción considerando lo que el propio Weber vio, que estos tipos de acción casi nunca se dan puros, como en verdad casi nunca ningún *tipo ideal* se da puro, pero además agregando la necesidad de buscar algo que sostenga la creencia común pese a las identificaciones locales o particulares. Algo así como una condición de posibilidad de aspirar a valores. Podríamos decir que los valores son el modo en que las ideas entran en el mundo, en la medida que se inscriben en un horizonte de significados real por lo que son aceptados y queridos por los sujetos morales concretos.

Es conocido que Habermas realiza críticas a Weber por esta forma de entender la acción y nuestra argumentación propone una reinterpretación de este problema en la que la crítica de Habermas pierde relevancia considerando que aun cuando reconoce el paso que se debe considerar, esto es, la política vinculada con la acción conforme a fines, no se puede considerar que el interés de Weber sea tipificar toda acción política como *puramente zweckrational*<sup>13</sup>. La crítica de Habermas parte de algo que tiene sentido solo al ocupar la idea de pragmática como mera estructura, sin considerar el nexo posible con los valores. Además, debemos considerar las acciones en función del fin al que aspiran para evaluarlas, lo que nos lleva a distinguir entre su *eficacia* y su *validez*. Como se sabe, validez implica que lógicamente coincida o exprese la tendencia a su fin, o bien, con mayor precisión que *signifique algo* en el contexto que está siendo enunciada. Esto es un asunto teórico-práctico. Validez, como todo lo que tiene que ver con legitimidad, no puede juzgarse al margen de la racionalidad de valor, y por lo tanto, al margen de la cultura. Hablar de su eficacia, por otra parte, implica hablar de su *efectividad coercitiva* en el mundo, que es algo que Weber considera referido a los que obedecen, esto es, la dominación legítima (*Herrschaft*) antes que al mero poder (*Macht*). Considerar nuestra lectura de esta *acción conforme a fines* no de modo puro, sino manteniéndola en relación a la otra vertiente, esta es, *conforme a valores*, permitirá relacionar el asunto de la pragmática con el análisis de una moral-práctica de Kant. Permite considerar la motivación de la obediencia como

<sup>13</sup> HABERMAS, Jürgen. *Teoría y Praxis Estudios de filosofía social*. Madrid, España: Tecnos, 1987; TURNER, *Modernity and Politics... op. cit.*

algo más que el mero hábito. Además, me parece que este es el modo en que se dirigía la propuesta de Weber tal y como se puede deducir de los escritos sobre religión. Esto quiere decir que toda acción política necesita tener un contenido ético si es que quiere ser eficaz, sin pasar por alto al ser humano individual, condición básica de búsqueda, de ratio, de vínculo y responsabilidad. Esto quiere decir que toda acción racional respecto a valores políticos debe tener motivos más fuertes que los puramente legales, lo que significa – al modo científico de Weber- develar el contenido ético-cultural que estas acciones tienen. Para indicar la esfera de acción política, i. e. la acción conforme a fines, pero con valores comunes, debemos considerar también que debe tener significación para el individuo, es decir que tenga una relación con valores individualmente conquistados, pero sentimentalmente compartidos.

La alerta que hemos indicado respecto del acercamiento moral-práctico es clave. Kant la apunta en la introducción de la *Metafísica de las Costumbres* acentuando en que no se puede considerar simplemente al ser humano como una máquina que actúe en vista a la consecución de fines. Una máquina incapaz de reflexión y auto evaluación que no se vea a sí mismo, que no considere la teleología interna del ser humano. Este es el punto en cuestión para Weber, por ejemplo cuando advierte que el Estado pudiera ser simplemente una máquina burocrática de administración de la violencia<sup>14</sup>. Esto implica considerar además del énfasis hacia un fin de la acción, *su valor interno propiamente tal*. Para Kant solo el ser humano es el último fin de la creación y por ello puede organizar el resto del mundo de un modo teleológico. Lo que significa en último término que podemos *organizar el sentido de nuestra vida y ordenar nuestro entorno según nuestra capacidad de reflexión*. Y en términos más sociales significa que la finalidad como acción *zweckerational* debe estar emparentada a una acción *wertrational*, en la medida que, en el caso de Kant, deberemos aceptar una relación con la idea de libertad que a través de los valores de una comunidad se podría hacer presente para Weber en la idea de cultura. Esta aproximación a la pragmática es ya una interpretación kantiana de la propuesta de Weber. Siguiendo esto, la idea de libertad, más que mediar -en la medida que cumple función de ley y a la vez de motivación personal como amor propio- sirve justamente de límite a la implantación de una pragmática. Con ella la organización de las acciones conforme a fines y medios, no obedece simplemente

<sup>14</sup> Recordemos la tan conocida definición de Estado, "... el Estado moderno es una asociación de dominio de tipo institucional, que en el interior de un territorio a tratado con éxito de monopolizar la coacción física legítima como instrumento de dominio" (WEBER, *Economía y Sociedad... op. cit.*, p. 1060; *El político y el científico*, Madrid, España: Alianza, 2012, pp. 81-176) Por esta crítica de Weber a la burocracia estatal Villacañas lo llama propiamente un republicano y se puede confrontar la propuesta de comunidad cerrada en la obra de Tönnies antes analizada (VILLACAÑAS, José Luis. "Tönnies versus Weber, el debate comunitarista desde la teoría social". En: CORTÉS RODAS, F. y MONSALVE SOLÓRZANO, A. (eds.) *Liberalismo y comunitarismo Derechos humanos y Democracia*. Valencia, España: Alfons el Magnànim, 1996)

a nuestras necesidades y su posibilidad de satisfacción, al menos no solo a aquellas que se refieren a las apetencias físicas. Se referirán también, a nuestras *pretensiones de universalidad* –tal como se debe entender cuando está el término *reflexión*- y de autopoiesis del yo, esto es, la posibilidad de cambiar el curso de la naturaleza a voluntad, aunque ella se siga manifestando con su propia causalidad. Significa que no siempre se logra el resultado debido, dejando la tarea para el ser humano que viene. Esto es, considerar las huellas humanas para corregir el paso o seguirlo según hayan sido las muestras del desarrollo humano.

## 2. LO POLÍTICO Y EL CARISMA EN LA PRAGMÁTICA

Considerando lo expuesto hasta aquí se puede declarar que, el énfasis de la pragmática es político. Énfasis que nos lleva no solo a ser conscientes de la limitación del ser humano como individuo particular y de sus capacidades a la hora de abarcar y encontrar una verdad, sea esta la que sea; sino que nos lleva también a reconocer que lo que sucede en el mundo político tiene la misma característica. Pero en el mundo político no se juega propiamente con verdades absolutas. Es decir, es limitado, no está nunca completamente desarrollado y siempre es susceptible de quebrarse por la percepción individual. Así la pragmática es el modo de organizar jerárquicamente un objetivo considerado desde (inspirado por) valores, o que aspire a realizar un principio que es considerado a la vez un valor en la medida que entra en juego con el horizonte de significados y prioridades de un mundo (justicia, libertad, bien entre otros). Aunque evidentemente la pragmática en nuestro sentido no significa implementar los pasos para la encarnación perfecta de la idea –i.e. ni mucho menos su éxito- lo que permite garantizar al menos el intento de una supuesta *justificación coherente* que podría dibujar una *imagen del mundo* en el que nos movemos<sup>15</sup>. Ahora bien, lo que se quiere destacar aquí es que la *ratio* presente en la pragmática no puede ser simplemente una razón conforme a fines, sino que ha de estar en tensión con la teleología de valores culturales presente en cada quien, aquellas representaciones sustantivas de valor que al enunciarse se manifiestan ejerciendo poder sobre el ser humano. Veamos lo que dice Weber:

También lo racional, en el sentido de la “coherencia” lógica o teleológica de una toma de postura teórica-intelectual o ético-práctica, ejerce y ha ejercido siempre *poder* sobre los hombres, por muy limitado e inestable que este sea y haya sido siempre frente a otros poderes de la existencia histórica<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> WEBER, *La ética protestante... op. cit.*

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 528.

Ese poder debe entenderse en relación con aquello que llena de contenido la pragmática, en pocas palabras se refiere a la posibilidad de *aunar y dar sentido* racional a los acontecimientos humanos. Posibilidad propiamente humana, desde luego. Digamos que es un poder representativo, que expresa al ser humano en tanto que forma una comunidad, que expresa un sentimiento común respecto de valores afianzados en un orden político-social. Más aún en la medida que -al modo de Weber- se está tratando lo racional nos referimos a una suerte de pragmática entendida al modo que ya hemos expresado. El punto de vista respecto de la pragmática que hemos resaltado muestra que un kantiano como Weber se da cuenta que la pragmática no tiene porqué oponerse a la acción conforme a valores sino que sirve considerarla como *logos* que elabora relato. Esto quiere decir que la pragmática si quiere valores que se afiancen de modo firme sentimentalmente, necesita relatarlos legitimarlos y entregarlos como parte constitutiva de la herencia emocional personal de cada sujeto moral. Así los valores no están desvinculados temporalmente uno de otro, ni pueden cambiar radicalmente pese que podamos encontrar puntos de quiebre en la forma de comprender cada uno de ellos. Cambian, se alteran pero por la propia herencia y no por la utilidad que puedan prestar de modo estratégico a la cohesión social como algo meramente instrumental. Pero el detalle de cómo los valores y la historia se relacionan queda para después. Es decir, correspondiendo a un estado moral-práctico en el que lo moral se ha interpretado en el mundo como valores. Reconociendo este elemento constitutivo de la historia en la pragmática debemos volver a nuestro asunto sobre el vínculo de los tipos de acción y su racionalidad Weber dice:

Un elemento esencial de la racionalización de la conducta es la sustitución de la íntima sumisión a la costumbre, por decirlo así hecha carne, por la adaptación planeada a una situación objetiva de intereses. Este proceso no agota, ciertamente, el concepto de la racionalización de la acción. Pues puede suceder que ocurra, de modo positivo, en la dirección de la consciente racionalización de valores, pero, de modo negativo, a costa no solo de la costumbre, sino, además, de la acción afectiva; y, todavía más, que, apareciendo como puramente racional con arreglo a fines, lo sea a costa de lo que daría un acción racional con arreglo a valores<sup>1718</sup>.

<sup>17</sup> WEBER, *Economía y Sociedad... op. cit.*, pp. 24-5.

<sup>18</sup> En general las variaciones de sentido de los textos citados entre la traducción y la publicada por partes en Alianza por Abellán no son especialmente diferentes. Pero en el caso de este pasaje me parece que es bueno dejar apuntada la última parte de la cita que otorga un énfasis diferente: “Pues la racionalización de la acción puede desarrollarse también en la dirección de una racionalización consciente que considera la acción en cuanto tal como un valor, pero a costa de la costumbre y a costa también de la acción emocional, y, finalmente, la racionalización puede desarrollarse a favor de una acción puramente racional-instrumental y *escéptica* respecto a los valores, y a costa de una acción vinculada a una racionalidad que considera la acción en cuanto tal como un valor” (WEBER, Max. *Conceptos sociológicos fundamentales*. Madrid, España: Alianza, 2006, p. 113).

Este párrafo desarrolla de modo claro la vía que hemos escogido para comprender la pragmática más allá del mero cálculo para conseguir el desarrollo y prosperidad de fines utilitaristas. Destacando la posibilidad de entender la pragmática en el segundo sentido que hemos aludido con un trasfondo de valores. Así, en la cita que tratamos ahora se enfatiza el límite subjetivo respecto de la relación con los valores. Hemos dicho que, en este sentido no podemos hacernos cargo de valores en un sentido abstracto sino que valores como conceptos que emanan de construcciones culturales concretas. Estas construcciones culturales pretenden asentarse en algo más fuerte que en una convención sin memoria, ni fundamento. Cuando estudiamos el mundo que nos rodea podemos dirigirnos hacia aquello que se presenta dentro de la mecánica de la naturaleza misma -lo cual es *simplemente conocido* por nosotros, para expresarnos en términos kantianos. También podemos reparar en las huellas de la intencionalidad *reflexiva* del ser humano, i. e. las construcciones humanas que son entendidas como las huellas de su agencia propiamente tal en el mundo. Como hemos establecido, para el desarrollo político moral del ser humano mismo, se han establecido fines que deben ser dirigidos por algo más profundo que la mera pretensión de paz entre los otros y que permita ir más allá del interés de lucrarse y desarrollarse económicamente.

La norma, que funciona no solo de origen sino también de límite, indica la restricción al tirano, que gobierna según lo que le parece<sup>19</sup>. Pero esto trae problemas, pues no es la norma propiamente el límite sino que la idea que la sostiene. La norma cristaliza un valor *lo hace valer*. Recordemos que en el caso de la pragmática ya no cobra un rol relevante la definición pura del derecho, ni de las normas, ni mucho menos la ley universal que trata de cuidar la Idea de Libertad, sino que, aquí en este terreno nos referimos a su expresión positiva concreta a través de la historia. Pragmática debe articularse, entonces, con la historia y con el hito histórico que se sale de la regla, pero que permite pensar el mundo. El hito que delata algo presente pero *obliterado* y con ello permite dar una nueva *pretensión* de universalidad desde lo concreto, la que, debe volver a integrarse en la universalidad cotidiana de los seres humanos (no podemos vivir en constante emergencia, en una especie de nacimiento sin constitución). Así, la pragmática no muestra los límites que pudiese dar la idea reguladora sino que el modo en que se cristaliza, en que se constituye una comunidad que queda registrada.

<sup>19</sup> Acá es importante hacer una referencia al trabajo de Historia Conceptual realizado por el grupo de la Università degli Studi di Padova que ha generado numeroso material sobre el problema que surge con los conceptos políticos modernos en la medida que giran la relación de distancia entre gobernados gobernante y ley. Bajo este antiguo paradigma como lo ha enfatizado G. Duso el gobernante siempre debe actuar cuidante los puntos cardinales que están antes que la autoridad. Esta es la referencia permanente de Duso a la excedencia de la idea entre otros (DUSO, G. *Idee di libertà e costituzione repubblicana nel pensiero di Kant Un itinerario traverso i testi*, Milán, Italia: Polimetrica, 2013).

Ahora bien, es necesario considerar cómo se articulan tentativamente y con antelación, los términos que estamos proponiendo de modo político. Para esto podemos modular la noción de *poder* que está en juego al considerar la posición que hemos tomado respecto de la pragmática, esta es, la que tiene posibilidad de escoger entre ciertos valores para ordenar e imponer ciertos fines para la vida del ser humano. Porque si bien el asunto es la libertad como teleología que está presente en la pragmática, lo que se muestra ahora con ella es el modo de ordenar realidades contingentes como si fueran ideales teniendo valores, iluminando con su sentido la acción. En todo caso, siempre se debe considerar un sujeto que ordene. El asunto entonces será si se considera este sujeto desde el gesto nominalista de Hobbes que implica poder y dominio o desde el gesto de Kant, es decir, de una consideración que piensa siempre que el sujeto está sometido a algo superior. Un sujeto condicionado limitativamente, esto es, como la respuesta de un ser humano orientado por la idea de Libertad. Así, siguiendo con nuestro actual problema, los valores -como Weber desatacó- siempre estarán en un juego entre diferentes niveles de significado que se cruzan o no en los ámbitos económicos, en la moral y en lo religioso. El concepto de político que debemos considerar antes de continuar se debe referir al modo en que se maneja un ámbito de valores. La institución que maneja los valores en el mundo moderno es el Estado. Estado y política para Weber están en estrecha relación. Así dice Weber:

...el Estado es aquella comunidad humana en el interior de un determinado territorio [...] reclama para sí el monopolio de la coacción física en la medida que el Estado lo permite.

O, más extensamente política será:

...la aspiración a la participación en el poder, o la influencia sobre la distribución del poder, ya sea entre Estados o, en el interior de un Estado, entre grupos humanos que este comprende, lo cual corresponde también esencialmente al uso lingüístico. [...] El que hace política aspira al poder: poder ya sea como medio al servicio de otros fines -ideales o egoístas-, o poder "por el poder mismo", o sea para gozar del sentimiento de prestigio que confiere<sup>20</sup>.

Evidentemente esto a buenas y primeras parece simplemente uso de fuerza que podría justificar sin más dictaduras o gestos autoritarios, y aparentemente no parece indicar especialmente la tendencia al *sentido y valores* que queden limitados por el uso regulativo de la idea de libertad, aún cuando por ciertos giros conceptuales ya podamos prever algunas cosas. Para aclarar este asunto vale la pena prestarle atención a lo que se ha llamado

<sup>20</sup> WEBER, *Economía y Sociedad...* op. cit., p. 1056.

definición “amplia” de la política<sup>21</sup>, de la que me interesa retomar la enunciación que introduce Andreas Kalyvas para hablar de la *política de lo extraordinario*, a saber:

...si leemos cuidadosamente, la famosa definición de Estado de Weber como monopolio del *legítimo significado* de la violencia física consiste en dos distintos criterios que corresponden a las dos versiones de lo político, que he dividido en política normal y extraordinaria. El primer criterio define del significado de violencia física. El segundo criterio entiende el Estado de acuerdo al legítimo uso de aquellos significados de violencia física “sin tener en cuenta motivos o intereses personales”. Lo que es particular al Estado- y a la política en general- no es solo la violencia sino también el significado subterráneo al uso de tal violencia y que sostiene la relación mandato-obediencia<sup>22</sup>.

En estas líneas encontramos una interpretación de Weber que destaca y problematiza su vigencia. Leer la relevancia del monopolio de fuerza como *monopolio del significado* de ella, tendría que ver con la imposición de normas que luego se convierten en un *valor* que caracteriza un grupo humano. La imposición o modificación de la pragmática política conlleva una visión del mundo y es lo que se está jugando en el concepto de lo político de Weber. Como indica Kalyvas, no es solo la violencia física sino la manipulación de los significados que justifican o son el objetivo de la violencia. En ese sentido la pragmática que hemos rastreado de modo problemático podría tomar un desarrollo a través de la empresa weberiana. Esto significa que, a través del análisis que presento podemos pensar no solo en la manipulación política estratégica como pura forma sino que implica el significado de las aspiraciones comunes e individuales de un grupo humano. Esto es así en tanto que si bien dependen en una primera instancia del poder -de quién tiene el poder de determinar significaciones- también dependerá del dominio que pueda ejercer sobre un grupo humano (i.e. que estos lo consideren obedecible). En la medida que la

<sup>21</sup> KALYVAS, Andreas. *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*. Cambridge, Reino Unido/Nueva York, Estados Unidos: Cambridge University Press, 2009, para introducir su noción de política de lo extraordinario hacer referencia a la posibilidad de tomar una concepción acotada y una amplia del concepto de lo político desde Weber haciendo alusión a Geuss. Aún cuando en este apartado no nos refiramos a lo extraordinario es necesario indicarlo por el momento sin profundizar pero adelantando que dentro del contexto del capítulo sobre ejemplaridad deberemos volver a él pero con los detalles que acá quedan pendientes.

<sup>22</sup> “...if read carefully, Weber’s famous definition of state as the monopoly of the legitimate means of physical violence consist of two distinct criteria that correspond to the two versions of the political and which divide normal from extraordinary politics. The first criterion defines the state as monopoly of means of physical violence. The second criterion understands the state according to the legitimate use of those means of physical violence, “regardless of personal motives or interests.” What is particular to the state – and to politics more broadly – is not only violence but also the subterranean meaning lurking below the use of such violence and the command-obedience relationship it sustains” KALYVAS, *op. cit.* p. 41.

acción del Estado solo se entiende cuando tiene validez para los ciudadanos cuando ellos le reconocen legitimidad, en la medida que se deriva de un valor. Aspiraciones respecto de las cuales se conjugan creencia en la validez (fundada o no en la religión), vida privada y política. Manejar legítimamente significados indica ciertas lecturas que pueden o no ser respaldadas por los demás implicados en una comunidad y no solo sus cabezas, en la medida que se juega con un significado que tiene importancia para todos y que, según lo que queremos postular, nos definen a todos. El texto citado de Kalyvas tiene por objetivo pensar un carisma de lo extraordinario que por cierto no es el único, pero que nos permite alterar la propuesta de la pragmática hacia un sentido weberiano-kantiano. Este modo de abordar el carisma de lo extraordinario se refiere ya no a una persona como tal, en su propia realidad subjetiva, sino en la medida en que sirve de *representante*, no como encarnación efectiva de los valores sino que si hay una referencia a persona y valor está dada en el ejercicio de poner la atención en una *imagen*, podríamos decir en un *referente ideal de los significados*<sup>23</sup>. El carisma (ordinario o extraordinario, en tanto validez) moviliza y en estricto rigor moviliza cuando se manifiesta en una persona que empuja o anima, pero como veremos puede estar presente de modo menos puntual o podemos decir que en tanto valor ideal dotado de ratio propia coherente no está encarnado. Este no estar encarnado en un determinado ser humano<sup>24</sup> sería algo así como un síntoma del tiempo actual en el que los políticos no representan físicamente la búsqueda por el bien común (en clave o aristotélica o utilitarista) ni el respeto por la libertad a través de la

<sup>23</sup> Respecto de esto el carisma lo puede comportar por ejemplo un icono, Jim Morrison, Che Guevara, John Lennon pero aún más importante me parece es que el carisma entendido en el sentido extraordinario pueda ser lo que rompe con los valores cívicos que la clase política intenta estimular en las personas. Es como si la referencia fuera algo que justifica y fundamenta el valor y no el valor mismo. Este es el caso de los levantamientos democráticos desde 2011 en la costa mediterránea, la revolución de los jazmines o la *Spanish revolution*, vemos movimientos que poseen valores diversos, incluso dentro de España al no haber un sentimiento de identidad nacional sino que comunitaria vemos la lucha por un ideal abstracto. En ambos casos está moviendo el deseo de justicia, pese a las abismales diferencias. Creo que son un muy buen ejemplo del carisma de la democracia de lo extraordinario. Es importante aquí otra referencia, Giuseppe Duso insiste en variadas ocasiones respecto del carácter de la representación como el hacer aparecer algo que no es propiamente lo presente. Los valores no siempre hacen presente lo que representan pues tienen que ver con los aspectos particulares de los que manejan su significado y con momento determinados de la historia. Como en la caso de la política e cuya arena se deben representar por un lado ciertos ideales pero también representar algo realmente imposible la totalidad de los singulares en una persona. (DUSO, G. "La Rappresentazione e l'Arca dell'Idea" en: *Il Centauro Rivista di filosofia e teoria politica* Septiembre-Diciembre, 1985).

<sup>24</sup> Es importante destacar este énfasis que no está encarnado en un determinado ser humano. Esto en la medida que –como indicará Turner– los valores construyen el mundo cultural en la medida que tienen cierta encarnación. No estoy de acuerdo con que sea una encarnación en un sentido hegeliano pero si hay que destacar que el mundo culturales construye por la presencia tangible de los valores que evidentemente se da a través de la pragmática propuesta por las instituciones (TURNER, *Modernity and Politics... op. cit.*)

libertad particular en cada individuo (en clave kantiano republicana tal como la estamos presentando). No todos los movimientos nacen de la admiración que produce una figura pública, menos hoy en día cuando no se cree masivamente más en héroes políticos, lo que indica una forma de política distinta, que requiere repensar la pragmática de un modo diferente del pragmatismo. Así esta modulación que se produce del concepto de carisma por Kalyvas dirá:

El movimiento carismático se esfuerza por la diseminación de un nuevo set de valores y significados capaces de trascender las diferencias sectarias, pluralidad ideológica, y fragmentación social en nombre de una nueva visión del mundo unitarias que no podría solo generar nuevos criterios axiológicos para la discriminación entre principios legítimos de la organización política, sino que podría también conducir, por motivación e inspiradora acción política, profundos cambios en la matriz del poder<sup>25,26</sup>.

Los valores no son equivalentes a un imperativo categórico o una ley universal, son solo los modos de apropiación de los seres singulares de la ley moral. Son solo modos concretos que están sujetos al error. El movimiento y cambio de matriz que se apela en el texto citado de Kalyvas se refieren más bien al reclamo que se produce porque algo *está tapando* lo limitante del valor, algo que debería dirigir nuestra acción en común y debería estar operando en toda política. Así el arraigo del comportamiento conlleva una cierta imagen del mundo o mejor de lo que *debe ser* el mundo, un deber ser que se entiende no en función de fines sino que como su enunciación lo indica en una *deontología*. Respecto de esto iría apuntando el carisma tal como lo hemos predefinido aquí, dirigir a una utopía al intento de realizar lo falta o lo que hemos tapado.

Ahora bien, para resumir lo comentado, lo que hemos intentado clarificar en esta sección, el valor que conlleva la acción no puede ser sino algo que se ha establecido de un modo más fuerte que el mero hábito o la tensión pulsional, porque es algo que permite que cuestionemos la dirección de nuestro actuar destacando el límite humano que hemos violado o que hemos obedecido. Muestra también algo con contenido y no recupera la modernidad como una burocracia formal. Va más allá de esa caricatura, en la medida que atiende a un valor instaurado por un proceso cultural acorde con los intereses humanos singulares emocionalmente compartidos. Esto es lo que permite que actuemos motivados por una pretensión de universalidad legitimada por el contexto comunitario o

<sup>25</sup> KALYVAS, *op. cit.* p. 24.

<sup>26</sup> Charismatic movements strive for the dissemination of a new set of values and meanings able to transcend sectarian differences, ideological plurality, and social fragmentation in the name of a new unitary worldview that could not only generate novel axiological criteria for discriminating between legitimate and illegitimate principles of political organization but that could also bring, by motivation and stirring political action, profound institutional changes in the matrix of power.

social que nos rodea. Esto es lo que está en la mira a la hora de reconocer que se ha ido en contra de esa estructura de valor anterior que permite que reconozcamos que algo ha o no ha violado nuestro sentido concreto de lo valioso para la humanidad en nosotros.

Sin embargo, hay aún un par de cosas que debemos aclarar de los valores y entender cómo Weber intenta destacarlos en su trabajo. Así, por ejemplo, ha destacado que el rol normativo de dirigir la acción conforme a valores lo ha tenido desde un comienzo la religión, probando así que las batallas más fuertes son aquellas que pretenden reivindicar una creencia de lo que es bueno y lo que es malo. Sin validez no puede entenderse el carácter dual del mundo en que nos movemos. Me interesa destacar que uno de los grandes aportes de Weber es haber sacado a la luz el problema tras los valores y para poder avanzar hacia los otros conceptos es necesario indagar en las características y posiciones de esta polémica para llegar más allá de la imagen de Weber como si fuera un nihilista.

### 3. PROBLEMAS. LOS VALORES Y LA PRAGMÁTICA

Como hemos insistido suficientemente, actuar conforme valores implica actuar movidos por algo más fuerte que el mero hábito que no reconoce el cuestionamiento y justificación interior. Por supuesto, implica actuar de modo más fuerte que una máquina que reproduce comportamientos en vistas a un objetivo que no se valora. Es a esto a lo que hemos aludido con la reiterada cita de la Introducción de la *Metafísica de las Costumbres* y la referencia a los tipos de acción a los que atiende Weber. En estas consideraciones se ofrece una reflexión sobre la pragmática de modo sistemático. En esta reflexión se presenta el modo en que se puede y debe establecer la primacía de algún valor. Solo así podremos mostrar una incompreensión del problema sobre los valores propuesto por Weber. Operaremos comentando en primer lugar a Weber, considerando su propuesta como científico de la sociedad y luego respecto de lo que él llamó tipo ideal, el modo en que se piensa la relación entre valores y la sociedad. Esto nos dirige a la consideración de una deriva más problemática en las propuestas de Schmitt y Strauss en la sección siguiente. La propuesta de Weber puede ser situada en medio de la filosofía de los valores. El centro de la polémica de esta llamada filosofía de los valores es la discusión de si acaso lo que llamamos valores tiene un carácter universal que implicaría, al mismo tiempo, una validez objetiva o no, considerando siempre que a la base de todos los demás valores y de modo universal, hay un valor que establece la jerarquía del resto.

Como hemos indicado, lo que hace que Weber sea particularmente interesante, es el rigor metodológico de separar el conocimiento de las cosas como son, en un intento sin precedentes de neutralizar las deformaciones que la intencionalidad humana puede introducir en el objeto de estudio, en su caso la historia. En este punto Weber pertenecería

a la tradición del giro copernicano, esto es, de los que han defendido la tesis de que la verdad sólo puede hallarse si se neutralizan las proyecciones y deformaciones que el observador introduce en sus propias observaciones. Es decir, destacar la relación de los valores por un lado con las *ciencias*, con el *discurso científico* y por otro lado, también, respecto de la *comprensión* del mundo en que vivimos, aspecto que por supuesto decantaría en la acción social. Uno de los nudos problemáticos que nace de la propuesta de Weber, es haber declarado que al hablar de cultura se declara que los seres humanos nos movemos en vistas de un valor. En un segundo lugar el interés por los valores implica reconocer que hay una serie de esferas de valor dependiendo de cada área de interés científico, implicando un *mosaico normativo*<sup>27</sup>. Esto quiere decir que cada ciencia se guiaría por el análisis del propio orden de valores conforme su objeto de estudio. En el terreno de las llamadas ciencias duras y las ciencias naturales, por ejemplo, significaría que la ciencia se rige por su propio valor –i. e. en un sentido enfático el científico que no atiende a la contingencia, a la experiencia, sino solo a la forma- sin considerar por ello la ética, pero esto atañe propiamente al primer aspecto (el científico). Es importante aclarar que esto en la perspectiva weberiana se refiere simplemente a un aspecto metodológico de las ciencias para establecerse como tales. Evidentemente lo descrito tiene una impronta kantiana. Lo que implicará también afirmar las ciencias sociales no tienen por objeto la verdad intrínseca a un valor sino el modo en que los valores y los propósitos inspirados en ellos se vuelven constitutivos en la vida de una comunidad de seres humanos. Esto es, los valores constituyen una visión del mundo.

Así, considerando específicamente la referencia de los valores y su deriva en la fundamentación de la posibilidad de las ciencias sociales, el problema estaría involucrado en la valoración permanente que hacemos los seres humanos de modo consciente o no y, en la posibilidad de reflexionar sobre estos hechos. Si la estructura de índole conceptual en las ciencias puras y formales tiene por objetivo la búsqueda de la verdad, en las ciencias sociales el asunto se centra en encontrar valores desde los cuales se levanta la visión de mundo. Dice Weber:

Hemos denominado “ciencias de la cultura” a aquellas disciplinas que aspiran a conocer el *significado cultural* de los fenómenos de la vida. Pero el *significado* de un fenómeno y la razón de ese significado no pueden desprenderse ni comprenderse desde un sistema de leyes por muy perfecto que este fuera, pues ese significado presupone la relación del fenómeno con algún valor. El concepto de cultura es un concepto ligado a valores<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> TURNER, *Modernity and Politics...* *op. cit.* capítulos 5 y 6.

<sup>28</sup> WEBER, *La Objetividad del conocimiento...* *op. cit.*, p. 115.

La ciencia a la que apela Weber debe hacerse cargo de una comprensión del mundo más allá de la historia, tal como se entendía en su momento (como ciencia de los hechos) y más allá de la jurisprudencia (que establece los criterios de validez lógicos normativos)<sup>29</sup>. Es importante recalcar que se puede destacar el intento reflexivo weberiano como un ejercicio crítico, en el cual se intenta separar cómo es que, por un lado, el ser humano ha podido llegar a *construir una imagen del mundo*, a la vez que por otro lado, construye el sentido de *su propia* existencia. En esta separación, el ser humano se ve reflejado a través de las tensiones entre los poderes presentes en la vida política de un pueblo y las influencias que ejercen las distintas esferas de valor. Ahora, siguiendo con los aportes, de Weber, me interesa destacar el aspecto subjetivo en la teoría de los valores. Es decir, que los valores en la vida común y social no correspondan necesariamente a una objetividad en sí misma sino que, dependen de una *actitud subjetiva* que los organiza sin corresponder necesariamente a una *substancia*, sino a la posición justificada de poder y acción. Esta posición de relaciones de poder y acción corresponde a lo que hemos estado llamando pragmática, y ella está respaldada por alguna creencia con fuerza, la que a su vez es respaldada por una institución como la religión, la historia de una Nación o del Estado, esto es, figuras en las cuales puede radicar propiamente el poder y no en una objetividad anterior del tipo de la ley universal. Es así que, los valores cobran legitimidad por corresponder a una *lectura y dar sentido al mundo* en la medida que justifican y generan acciones sociales. A través de un estudio científico tenemos la posibilidad de constatar que determinados valores se instalan como nociones que establecen un horizonte de significado, es decir, una *determinada* visión del mundo. Así, se hace evidente que el giro que estamos reproduciendo casi marca los pasos del giro copernicano atribuido a Kant, pero además reproduce ciertos problemas que vislumbramos con antelación, i. e. podemos quedarnos con una propuesta de valores a discreción cuyo riesgo de interpretación y lectura veremos en el punto siguiente, o introducir en el análisis de Weber ese aspecto *moral-práctico* desde el cual comenzamos su tratamiento.

Pensar que los valores no implican cierta intencionalidad (una relación con una acción *zweckrational*) sería tener una actitud bastante ingenua ante este problema y respecto de los límites del propio sujeto. Con esto, el problema de los valores puede tomar dos direcciones en la propuesta de Weber, la que viene de sus textos sobre la *vocación del científico* y la *vocación del político* y que tienen que ver con la honestidad y el posicionamiento neutral ante los análisis culturales de la sociedad (presentes también en *Economía y Sociedad* y los textos

<sup>29</sup> “En modo alguno se trata de un sentido “objetivamente justo” o de un sentido “verdadero” metafísicamente fundado. Aquí radica principalmente la diferencia entre la ciencia empírica de la acción, la sociología y la historia, frente a toda ciencia dogmática, jurisprudencia, lógica, ética, estética, las cuales pretenden investigar en sus objetos el sentido “justo” y “válido.” (WEBER, *Economía y Sociedad... op. cit.*, p. 6).

sobre el *método de la sociología la Wissenschaftslehre*) y, con los textos de la *Sociología de la Religión* en especial tal y como se hace evidente en la *Zwischenbetrachtung (Excursus sobre la Teoría de los Estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo, en adelante Excursus)*. Ninguna de las dos es desacertada, pero considerar solo la primera posición es no considerar la magnitud del cuestionamiento de Weber, gracias al cual podemos avanzar en nuestra discusión. Para los fines de mi tesis comparto y considero la posición de José Luis Villacañas<sup>30</sup> y Charles Turner<sup>31</sup>. Ambos autores hacen hincapié en la necesidad de reparar en el estudio de la *Excursus* si se quiere profundizar en este problema, al declarar que es insuficiente considerar solo el problema de la *vocación* para abordar el problema de los valores en Weber y así reconocer el aspecto relevante de su propuesta que, signa su relación con la modernidad y demuestra la distancia de la empresa schmittiana. Considerando lo anterior, podemos aseverar que a diferencia de Schmitt, Weber busca los límites del sujeto que conoce, actúa y juzga con el fin de establecer la posibilidad de las ciencias sociales.

Como se sabe en *El Político y el científico* se establece que, mientras que con la actitud del científico se resalta la limitación del conocimiento humano y se hace hincapié en controlar sus derivas; con la actitud del político queda en evidencia la necesidad de establecer valores terrenos. El científico tiene conciencia de que los valores no son universales, sino que considera su peligrosidad y complejidad en la puesta en obra. Ahora bien, la riqueza del conflicto de los valores estará en la intersección entre ambos fines. Aclaremos, la resonancia es la posibilidad que tiene el científico de las ciencias sociales de, a través de la búsqueda de la verdad, poder mostrar la conexión que esta tiene con los valores que guían nuestra vida cotidiana, dejándonos como seres humanos ante el ejercicio reflexivo (en este sentido, como Freud, Weber participa de la empresa reflexiva de la ilustración). Este ejercicio intelectual nos permite cuestionar los *órdenes sociales* en los que estamos insertos en reclamo de la propia dignidad. Si en las ciencias naturales la referencia es a la verdad, lo que ocupa su lugar en los temas sociales es precisamente mostrar la necesidad humana de creencia en valores en los que ver reflejada su humanidad. Con ello, la empresa weberiana se puede emparentar con la de Nietzsche, pero a la vez se distingue de ella en la medida que sus objetivos son diametralmente distintos. Nietzsche se dirige con mayor fuerza hacia lo que propiamente se puede llamar nihilismo en la medida que barre con la idea de universalidad de los ideales que dan sentido a lo bueno y lo malo, sin establecer un horizonte normativo. Es importante aclarar que es este el sentido que de aquí en adelante sigue la palabra nihilismo en esta tesis. Al barrer con toda idea de la universalidad de los ideales, vacía al ser humano de toda creencia y con esto el motor de las acciones sociales humanas, al menos en el sentido de una pragmática como la estamos proponiendo.

<sup>30</sup> VILLACAÑAS, José Luis. “El programa científico de Weber y su sentido hoy” en: *Ingenium Revista de Historia del pensamiento moderno* N° 4 (Metodología) Julio-Diciembre, 2010, pp. 167-193.

<sup>31</sup> TURNER, *Modernity and Politics... op. cit.*

Nietzsche realiza este desfondaje a través de una propuesta crítica de la modernidad contraria a lo que hace Weber. Nietzsche desarticula los sistemas modernos mostrando la humanidad como pura *voluntad de poder* puesta en ellos que se establece como el giro entre religión y especulación. A través de enunciar esta distinción de objetivos no se puede pensar la gesta de Weber como equivalente al nihilismo, al menos como lo hace Nietzsche, esto es la ausencia de horizonte normativo a causa de una neutralidad valorativa simplemente nihilista. La propuesta de Weber así mantiene su impronta moderna, esta es como generadora de conciencia respecto de la complejidad de la cultura<sup>32</sup>.

Ahora bien, respecto del problema de los valores nos interesa considerar, por una parte, lo que ya hemos indicado el acercamiento al análisis de la objetividad de las ciencias sociales y la imparcialidad del científico ante el objeto de estudio, que ya es un aspecto kantiano dirigido al *sapere aude*. Autoconocimiento. Pero por otra parte se puede propiciar un acercamiento desde el ámbito político, lo que implica considerar su lugar en el contexto del orden del discurso político que guía y ordena —es decir, establece una pragmática— considerando valores. Esto significa atender al problema conforme dos niveles de relación con los valores. Por una parte, el énfasis que se quiere hacer en el primer nivel ya descrito es la carencia de valores en el plano de las ciencias, es decir de un tipo de estudios que no debería afectar nuestras creencias cotidianas que de algún modo justifican nuestras acciones. Esta ausencia de valores en el plano de las ciencias se puede contrastar con lo expresado por Kant en la respuesta a la pregunta *¿Qué es la Ilustración?* Como se sabe, esta respuesta alude a lo que es posible expresar como un funcionario, por ejemplo, del ejército, cargo en el cual se debe atender a los valores supuestamente seguidos según el código o las órdenes del soberano, dejando en suspenso la crítica o el desacuerdo público respecto de la institución. No obstante esta actitud que defiende ciertos valores, es posible *criticar* como persona que está encargada de propiciar y estimular el *autoconocimiento*<sup>33</sup>. En este sentido el rol público del educador se basa en hacer más compleja y más profunda la capacidad reflexiva y compartir con el público el proceso por el cual él se ha liberado de la obediencia ciega a los modos de proceder impuestos por la autoridad. Entonces, lo que

<sup>32</sup> Este tema es complejo además de la literatura ya citada se puede ver: VILLACAÑAS, José Luis. *Poder y Conflicto Ensayos sobre Carl Schmitt*, Madrid, España: Biblioteca Nueva, 2008, especialmente NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid, España: Alianza, 1995. En VILLACAÑAS, José Luis. “El programa científico de Weber y su sentido hoy” en: *Ingenium Revista de Historia del pensamiento moderno* N° 4 (Metodología) Julio-Diciembre, 2010, pp. 167-193 se propone que Weber en última instancia tendría cierta aspiración normativa en su trabajo crítico respecto de la objetividad de las ciencias sociales y tanto Nietzsche como Foucault tendrían una propuesta que reconociendo el rol del sujeto terminan girando hacia la estética sin un compromiso propiamente ético.

<sup>33</sup> VILLACAÑAS, José Luis. “El programa científico de Weber y su sentido hoy” en: *Ingenium Revista de Historia del pensamiento moderno* N° 4 (Metodología) Julio-Diciembre, 2010, pp. 167-193; TURNER, *Modernity and Politics... op. cit.*

sería relevante en este trabajo público del sabio es propiciar la capacidad de comprender la complejidad del mundo y considerar los valores que están involucrados en las tomas de posición, lo que permite refundar y reconsiderar patrones de vida en último término<sup>34</sup>. En ese sentido el ejercicio del científico es cercano a *hacer pensar*, aunque en ese mismo camino abra la posibilidad política de *reformular* o *criticar* la pragmática habitual de una comunidad, la forma de entender los valores culturales centrales compartidos. Es en este sentido que debemos tomar por ejemplo el siguiente pasaje de *La "Objetividad" del conocimiento de la ciencia social y en la política social*:

Lo que es susceptible de tratamiento científico es la pregunta por la idoneidad de los medios para conseguir un fin dado. Como nosotros podemos establecer válidamente (dentro de los límites de nuestros conocimientos) *qué* medios son adecuados o inadecuados para el fin propuesto, podemos calcular por esta vía la probabilidad de alcanzar un fin determinado con los medios disponibles, y con ello podemos valorar directamente si el propio fin propuesto es racional en virtud de la respectiva situación concreta o si no tiene sentido según circunstancias dadas [...]. Nosotros le damos entonces al agente la posibilidad de que calcule las consecuencias queridas y las no queridas de su acción y que pueda responder a la pregunta qué "cuesta" la consecución del fin querido en vistas del sacrificio previsible de *otros* valores<sup>35</sup>.

Queda claro en este breve texto que la pragmática es vista por el científico de las ciencias sociales en sentido crítico inicial. Evalúa la pragmática en una de sus posibilidades en la medida que se valoran determinados fines en función de los medios que tenemos al alcance de la mano y los costes de emplearlos respecto de los mismos fines. En este sentido inicial, solo nos avisa acerca de las responsabilidades que contraemos ante nosotros y los otros al llevar a cabo un fin a través de determinados medios. Así prepara la responsabilidad respecto del uso de medios, muestra que el agente debe asumir decisiones que nadie puede llevar a cabo por él. Es decir no hay una fórmula que el científico social pueda dar para que un curso de acción dado se ejecute en el mundo real. En este nivel no es medular cuestionar la aceptación del fin en la medida que se entiende que tiene que ver con la búsqueda de la felicidad. Más allá de esto el científico social puede llevar a cabo el

<sup>34</sup> Este es un análisis bastante transversal en la historia de la filosofía, es una idea que encontramos en autores de pensamiento crítico como GUMBRECHT, H. *Lento presente. Sintomatología del nuevo tiempo histórico*, Madrid, España: Escolar y Mayo, 2011, cuando habla de complejizar como el rol del filósofo. También encontramos esta idea en la filosofía anglosajona, se puede ver por ejemplo la entrevista a Isaiah Berlin (BERLIN, Isaiah. "Una Introducción a la filosofía. Diálogo con Isaiah Berlin". En: MAGEE, Brian. *Los hombres detrás de las ideas*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 17-46), donde establece el rol del filósofo como aquel que puede mostrar los valores involucrados en una toma de decisión. Estas actitudes definen no lejos ni de Kant ni de Weber el rol de un "científico" de las humanidades.

<sup>35</sup> WEBER, *La Objetividad del conocimiento... op. cit.*, p. 71.

trabajo que Kant preveía propio del filósofo en el espacio público, esta es, analizar estos fines y comprobar que en efecto forman parte de una los fines a una vida regida por valores. En este segundo nivel, el científico no da recetas de cómo gobernar, de cómo llevar a cabo una buena vida, mucho menos ofrece un patrón que indique cómo se actúa de hecho moralmente. Así, mientras que la tarea del científico se encuentra en establecer las bases racionales de coherencia respecto de los valores en juego respetando los métodos de la ciencia y sus límites reflexivos, el *valor* para el político es la excusa o el objetivo hacia el cual dirige con fuerza una masa de seguidores. En este contexto, un *valor* es, entonces, algo conforme a lo cual se logra cohesionar a un grupo humano, conformando una suerte de *identidad social o cultural*. Evidentemente esto implica encontrar un valor que represente a todos o la mayoría para que se movilicen, significa crear una ideología. Esta generación de identidad significa el *manejo del significado* y, no solo la imposición mediante la fuerza directa sobre el cuerpo humano, es fuerza simbólica mediante la cual puede dirigir la acción de un grupo. Significa, entonces, esgrimir una pragmática que se justifica desde un *valor expresado* – lo que es al fin y al cabo *manejar simbólicamente* una comunidad a través de sus creencias- de muchos modos narrativos (historia, arte, enseñanza, tradición), que implican considerar cierta normalidad, cierta *estabilidad*, un camino sin baches, ni peligros. El manejo de los significados implica considerar un aspecto moral-ético en el terreno de lo político porque el ser humano siempre necesitará razones privadas e individuales para guiar su acción y son estas las que deben estar relacionadas con las razones comunes, obviamente estableciendo una relación de creencia querida o generada por algún tipo de sentimiento, incluso el temor<sup>36</sup>. En este sentido los valores tienen un estatus de puente, como se ha dicho ya, no son universales pero cumplen el rol de aterrizar los ideales no siempre con un buen resultado.

Hay que destacar que este nivel político no está completamente reñido con un análisis del científico social de los niveles anteriores. Al contrario, cada uno de ellos podría mejorar la responsabilidad del ser humano en tanto agente considerando por una parte la mejor selección de medios para lograr un fin y por otra la consciente comprensión de los que se juega en cada valor. Por eso, en este nivel político se abre el campo a la posibilidad de considerar el cruce entre teoría y praxis. Esto, en primer lugar porque reconoce que la pragmática que dirige las agrupaciones humanas por medio de la coerción<sup>37</sup>, como el Estado o el derecho, no son autosuficientes, y que no se pueden considerar operativas sin que tengan por trasfondo en cierto modo una *elección individual* de valor que se sostenga, peligrosamente quizá, sobre una suerte de unidad racional que es la legitimidad y la relación de los valores individuales con los comunes, de la que hemos hablado antes.

<sup>36</sup> Respecto a este punto es interesante considerar RUTGERS y SCHREURS, *op. cit.*

<sup>37</sup> Puede ser autocoerción o coerción externa, puede ser un Estado o el sentimiento de pertenencia de algún grupo humano.

Claro está -y como veremos- que esta legitimidad, si no la ofrece este tratamiento teórico de la ciencia social, la dará la tradición o bien la dará la imposición de un líder carismático, como nos lo ha mostrado la historia.

Así, la articulación entre pragmática y valores que se encuentra en la *Sociología de la Religión* nos puede dar indicios para buscar otro camino que la réplica crítica que esboza Leo Strauss (1971) en su *Derecho Natural e historia*. Esta réplica dice que en la propuesta del sociólogo habría problemas metodológicos, que no se puede separar de forma completa entre hecho y valor tal como lo propone Weber, ya que en todo análisis científico siempre se está juzgando y se está preseleccionando los hechos. Tal como se profundizará en las páginas siguientes, según Strauss, Weber nos podría llevar al peor de los nihilismos, lo que permitirá a Strauss decir que *tras la neutralidad nihilista de Weber aparece la sombra de Hitler*. Podemos situar esta confusión en las siguientes palabras de Weber, nuevamente de la *La "Objetividad" del conocimiento de la ciencia social y en la política social*:

A lo que queremos acostumbrarnos de nuevo con mayor intensidad es a la capacidad de *distinguir* entre conocer (*erkennen*) y hacer una valoración (*beurteilen*), y a cumplir tanto con el deber científico de ver la verdad de los hechos como el deber práctico de apostar por los propios ideales<sup>38</sup>.

El énfasis de un eco del proyecto kantiano que hemos venido destacando, y la definición de una genuina responsabilidad del agente, nos invita a ir más allá de esta crítica que le hace Strauss. Al fin y al cabo, tal como hemos comentado antes, la idea de la separación entre hecho y valor tendría que ver más con la actitud subjetiva-reflexiva científica frente al mundo que al enunciado efectivamente nihilista de que no hay valor. De hecho, cuando Strauss dice, criticando a Weber que la dignidad del ser humano consiste en determinar libremente sus propios valores<sup>39</sup>, esto no está esbozando ninguna crítica sustanciosa sobre el problema, sino repitiendo casi palabra por palabra expresiones muy queridas por Weber. Perfectamente mediante nuestra inspiración kantiana podríamos decir que es precisamente eso lo que está diciendo Weber, pero agregando que el ser humano está atado a relaciones complejas con tradiciones, con la historia y su propia individualidad de modo tal que sus restricciones normativas pasan por su relación crítica con ellas, del modo en que se las han narrado (historia) y con la que se ha identificado. Lo que hace el científico es demostrar o poner a la luz el entramado de valores involucrados en lo que se considera como *hecho*, de modo que ilumina la relación responsable con esos valores de modo que no pueden ser confundidos con hechos naturales.

<sup>38</sup> WEBER, *La Objetividad del conocimiento... op. cit.*, p. 81.

<sup>39</sup> Cfr. STRAUSS, Leo. *Natural Rights and History*. Chicago (IL), Estados Unidos: The University of Chicago Press, 1971; TODOROV, Tzvetan. *Las morales de la historia*. Barcelona, España: Paidós, 2008; RUTGERS y SCHREURS, *op. cit.*

En lo anteriormente dicho, se muestra que una lectura de Weber al modo del nihilismo sin más es una exageración, en la medida que el problema respecto de los valores no puede sino jugar un papel en el orden de objetivos y en las motivaciones de las acciones sociales. En este sentido, la referencia al nihilismo indica lo siguiente: cuando las satisfacciones físicas o espirituales de los seres humanos no están cubiertas tenemos un grave problema pues el ser humano necesitará cubrir esas necesidades de algún modo. Entonces la estabilidad normal que se da en la vida cotidiana se disuelve y se busca una nueva norma. Este proceso es lo que ha llamado la atención por ejemplo de Kalyvas en relación con la propuesta de Weber respecto de lo extraordinario y de la emergencia del carisma, que siempre ocurre en proporción al nihilismo previo ante el que se reacciona.

Antes de dar un paso más, debemos destacar que esa búsqueda de satisfacción de necesidades debe anclar en una motivación personal. Pues lo que se persigue en términos concretos en una pragmática de fines y medios genera una cierta desigualdad de bienes que solo puede ser estabilizada emocionalmente a través de algo en qué creer. La última *ratio* de esta motivación personal es visible en la idea de Nietzsche de la necesidad del ser humano de dotar de interpretación el propio sufrimiento. Es decir, ante este panorama la pragmática no puede ser un mero cálculo de fines/medios previamente estabilizados y análisis de costos como puede ser comprendida en el primer nivel, sino que tiene que dar paso a una pragmática que considere los vínculos que nos unen a determinados valores en tanto clave de interpretación de nuestro devenir espiritual en cuanto sufrimiento. Considerar la vida plena en su aspecto espiritual quiere decir que no se debería olvidar que esta referencia crítica y consciente a los bienes preservados por un valor está inscrita en la propia humanidad, pues tarde o temprano saldrá a la luz su carencia en tanto sufrimiento sin perspectivas de superación o interpretación.

Así, además de considerar el aspecto de la relación entre intereses privados y comunes, entre medios y fines, la pragmática analizada en términos de cultura siempre implica prestar atención a lo que articularía dicha relación de forma plenamente consciente y esto sería el juego de esferas de valor en la conformación de una comunidad. Es así como Weber en el *Excursus* introduce la idea de que al hablar de cultura deberíamos pensarla en torno de seis esferas de valor que se hacen cargo de nivelar la necesidad espiritual humana. Estas esferas serían: religión (que tiene un especial lugar en cuanto que en un sentido amplio ante la desigual distribución de bienes concretos otorga sentido al sufrimiento mundano<sup>40</sup>), economía, estética, erótica y una esfera intelectual (pensada al modo moderno es decir ciencia y filosofía). En este texto se establecen los modos en que se produce la relación entre valores y pragmática, siempre justificados por una creencia más alta en la medida que el objetivo es comprender cómo se establece una visión del mundo desde uno de los

<sup>40</sup> TURNER, *Modernity and Politics...* *op. cit.* p. 94; WEBER, *La ética protestante...* *op. cit.*

bienes anclados en las necesidades psíquicas –sea erótica, económica, científica, etc.- y cómo entran en conflictos con los demás *órdenes de vida*. Siempre será más complicada la relación con las áreas más individualistas o que generan conflicto, y por supuesto con esto me refiero a la economía y la política. Aéreas en que al organizarse desde una perspectiva individualista organizados alrededor de un bien siempre se dispondrá de la forma de la escasez y, en esta medida, marcará una diferente apropiación por parte de seres humanos y en este sentido albergará posibilidades de conflicto. Por lo tanto, siempre será más complicado cuanto más abstracto sea el valor en juego y su racionalización por parte de seres humanos que se especializan en la conquista de cada uno de ellos<sup>41</sup>. Por ejemplo se puede situar la dificultad en la economía, en la medida en que se refiere a lo más abstracto en la esfera humana que entra en conflicto con las demás dimensiones de valor. Weber añade que,

Por esta razón, a medida que el cosmos de la moderna economía capitalista racional fue siguiendo más sus propias leyes inmanentes, se fue haciendo más inaccesible a cualquier relación imaginable con una ética religiosa de la fraternidad. Y todavía más aún cuanto más racional y, por tanto, impersonal se hacía<sup>42</sup>.

Esta indicación es la referencia al aspecto que causa atención y cuidado para Weber. Respecto de la burocracia se dan solo vacíos procesos sin relación a las motivaciones concretas de los agentes que tendrían que ver con los valores. La burocracia tanto niega su relación con los valores como con los principios y leyes universales porque no puede fijarlas. Finalmente debemos destacar que en el *Excursus*, pese al dualismo que puede surgir del enfrentamiento de los órdenes de vida en especial con la intelectual, quedará marcada la inclinación de Weber a la ética. Esto sucede en la medida que cuando se toma cada una de estas esferas de forma responsable respecto del valor que la organiza genera un *ethos* propio. Aún cuando se relaciona esta respuesta de Weber a la idea de *Sittlichkeit* elaborada por Hegel<sup>43</sup> la inclinación sigue siendo kantiana -por tanto podemos decir moral- antes que el de un desnudo realismo político. Una inclinación más fuerte hacia la efectividad (*wirklichkeit*) y la política la veremos en el caso de Schmitt con matices. Podemos precisar que la inclinación a la ética por parte de Weber se referirá a la ética de la salvación y responsabilidad, mientras que el caso de Schmitt como se sabe el asunto es subrayar la importancia de la *acción* política, de la *decisión* que crea los puentes entre los

<sup>41</sup> WEBER, *La Objetividad del conocimiento...* *op. cit.*, p. 78. “Una cosa es segura en todo caso: cuanto “más general” sea el valor de que se trate –que aquí quiere decir cuánto más trascendente sea su *significado cultural*-, menos posible será una respuesta precisa partiendo del material del conocimiento empírico y más intervendrán los axiomas últimos y personales de las creencias y de los valores.”

<sup>42</sup> WEBER, *La ética protestante...* *op. cit.* p. 535.

<sup>43</sup> Para una referencia de la relación Weber con el espíritu objetivo particularmente la *Sittlichkeit* de Hegel se puede revisar TURNER, *Modernity and Politics...* *op. cit.* p. 121.

principios y la realidad<sup>44</sup>. Este énfasis kantiano en la preeminencia de la ética en el caso de Weber implica considerar el intento de ir más allá de una sociedad burocratizada que es lo mismo que decir en términos kantianos una sociedad que es simplemente técnico-práctica –i.e., mecánica- y no moral-práctica.

Considerando estos aspectos de los valores, no está de más recordar que el análisis de Weber por su propia complejidad puede dirigirse hacia varias derivas. La más peligrosa es justamente la que aludiría a la imparcialidad radical del científico y la ausencia de valores pero no solo porque indique un camino hacia la burocracia sino por la reacción que genera, esta es la de proponer que se deben imponer los valores con el fin de que tengan existencia y no sean solo ideales. Ésta es la que a continuación consideraremos a fin de traer un hito histórico en el que se devela justamente el olvido de ese principio que nos define y limita -en la práctica- como seres humanos. Con esto intentaremos despejar un malentendido frecuente con Weber.

#### 4. LA POLÉMICA DE LOS VALORES, WEBER Y SU REPERCUSIÓN<sup>45</sup>.

A modo de presentar los problemas que hemos encontrado en Weber respecto de los valores, quisiera reproducir el argumento de un par de textos que nos ayudarán a situar la relevancia de su posición y, en gran medida, su malinterpretación y exageración. Uno de ellos es *La tiranía de los valores* de Carl Schmitt<sup>46</sup> (2009, 2010) y el otro *El nihilismo alemán* de Leo Strauss<sup>47</sup> (2000). Quisiera advertir que, el objetivo del texto sobre los valores de Schmitt queda poco claro. Como veremos Schmitt alude a Weber y le impone cierta responsabilidad respecto del nihilismo y de la ciencia deshumanizada. Schmitt mismo por momentos parece dar cuenta de un problema y aludir a la necesaria responsabilidad del jurista, algo así como una ética de la responsabilidad, que nunca queda claramente

<sup>44</sup> Respecto a este énfasis de la ética por sobre la política VILLACAÑAS, *El programa científico... op. cit.*; TURNER, *Modernity and Politics... op. cit.* Dice Turner: “Mientras la conclusión del análisis de Weber de los compromisos con la ética universal es sujeto es que la ‘religión’ es o ha llegado a ser una forma de asociación entre otras, Schmitt teniendo asegurado la autonomía analítica de lo político, la transforma en un concepto global de ‘estado total.’” [ While the conclusion of Weber’s analysis of the compromises to which a universalistic ethic is subject is that ‘religion’ is or has become one form of association amongst others, Schmitt, having secured the analytical autonomy of the political, transforms it into a concept of the all-embracing ‘total state.’” ] (p.113).

<sup>45</sup> Una versión borrador de este apartado corresponde a una parte de la nota crítica “Secularización y comunidad” (BRUNA CASTRO, Carolina. “Secularización y comunidad. A propósito de *La Tiranía de los valores* de Carl Schmitt”, en: *Res Pública*, 24, 2010, pp. 206-212).

<sup>46</sup> SCHMITT, Carl. *La tiranía de los valores*. Granada: Comares, 2010; *La tiranía de los valores*. Buenos Aires, Argentina: Hydra, 2009.

<sup>47</sup> STRAUSS, *El nihilismo Tedesco... op. cit.*

delineada. En otros pasajes, parece estar presente esa vertebra del énfasis sobre las nociones de decisión y soberanía. Considerando esta postura, y con la idea de encontrar la esencia del argumento schmittiano que, introduzco su referencia en este lugar, sobre todo para aclarar su diferencia con Weber. El texto de Strauss por otra parte es ilustrativo de la funcionalidad del nihilismo para llenar vacíos sociales de valor con valores concretos que encuentra su mejor ejemplo en los sucesos de la Alemania Nazi. El análisis de Strauss en este texto no se refiere a Weber propiamente, pero sin embargo genera una confrontación más fructífera en la medida en que como apuntan algunos autores<sup>48</sup>, en el texto de Strauss *Derecho Natural e Historia* se alude a cómo nacen los valores, no a su relación con la ética y su puesta en obra. En el texto que abordamos queda mejor expuesto el problema respecto de la pragmática.

Ante todo y brevemente, algunas consideraciones del texto de Schmitt. No es baladí destacar que -publicado oficialmente primero en español en 1961 (reimpresión 2010, Granada) y luego en su versión ampliada en alemán en 1967 (reimpresión, 2009, Buenos Aires)- intenta destacar un supuesto desplazamiento del concepto de valor desde una esfera económica originaria (definida por Marx) a la esfera política. Es decir lo que antes fue siempre llamado dignidad del ser humano es desplazado simplemente al concepto de valor del ser humano. Este desplazamiento permite cambiar o tapar la necesidad de un concepto que hace falta, como es la consideración de un derecho natural. Este aspecto ya indica reconocer que se trata de un desplazamiento sintomático del nihilismo.

Así, la introducción a *La tiranía de los valores* del año 1967 de Schmitt comienza con una aseveración importante: *el valor es un sustituto*. Antes de esto se ha indicado que, *el Estado de derecho ya no sabe qué hacer con un concepto como el de virtud*. Estos enunciados nos señalan el camino que tomará el texto. *Valor* será el sustituto del concepto de *virtud* que intentará hacer las veces de lo que fue en un principio el concepto de *dignidad*, acuñado por Kant, para hablar del ser humano en cuanto a su estimación de modo diferente que las *cosas*, a las que hemos atribuido siempre algún *valor*. El interés por establecer valores se corresponde a la búsqueda de un concepto que entregue una suerte de objetividad, que vaya más allá de la neutralidad cientificista, irónicamente carente de valor. Schmitt subraya que el interés por este problema se debe a su contemporaneidad léxica e histórica que “es capaz de producir una orientación común de ideas y tendencias contrapuestas por no decir enemigas”<sup>49</sup>. Con este texto, Schmitt establece una polémica con la llamada filosofía de los valores poniendo por un lado la posición de Max Scheler de la idea que

<sup>48</sup> RUTGERS y SCHREURS, *op. cit.*

<sup>49</sup> SCHMITT, *La tiranía...* *op. cit.* 2009, p. 102.

los valores mientan cualidades substanciales y tienen una jerarquía estable y objetiva<sup>50</sup>, retomado por Ortega y Gasset y, por otro lado, la de Weber, explicitando solo un acuerdo con este último, a saber, el carácter subjetivo de la posición de los valores. No está de más enfatizar que lo que busca Schmitt es demostrar que el orden no puede estar dejado en la mano de los valores pues ellos son diversos y subjetivos. Los principios son otra cosa que el valor.

Ahora bien, en ese mismo gesto de posición subjetiva de valores, Schmitt ve un problema desde la perspectiva weberiana: el que sea un mero análisis científico que no proponga instaurar un criterio que establezca la verdad o falsedad de un valor y, en este caso, el rechazo y la creación de otro. Con esto, Schmitt, ironizando, presenta la propuesta weberiana como una propuesta “honesta”. Su honestidad radicaría en la claridad de Weber al reconocer que el problema de los valores es un problema subjetivo y que en ellos no radica universalidad alguna más que *la pretensión de universalidad del sujeto*, es decir, de decisión (digo esto parafraseando a propuesta de Schmitt), subrayando que no hay un valor que sea por sí mismo superior. Pero al posicionarse de este modo, Schmitt a la vez quiere destacar que esa descripción clara, acentúa el terrible momento en el que no se toma la *responsabilidad* de hacerse cargo, de tapar o llenar la humana necesidad de valor con *algo* que dirija nuestras creencias. Respecto de este vacío, el problema que ve Schmitt es el de la relativización, y falta de *un* “Dios”, lo que significa que a pesar de estar de acuerdo con el análisis de la situación, no compartirá el resultado efectivo del análisis weberiano, a saber, con sus palabras: *el habernos dejado en una pesadilla en la que nos encontramos desencantados de los viejos dioses que se han convertido en fantasmales valores respecto de los cuales los seres humanos pretendemos tener razón*<sup>51</sup>. Este es un punto importante al que debemos atender pues por una parte demuestra que lo que se trata de hacer con los valores es de universalizar algo que desde ya podemos declarar que es el contrario, es el modo en que singularizamos el bien. Schmitt es suficientemente insistente en declarar e intentar indicar que los valores incluso si fueran universales requieren de alguien que se responsabilice de ellos, alguien que sea el autor de esa singularización que son los valores. En ello también persiste un problema. Por este camino, en este texto se refleja que para Schmitt hay una solución y esa es la autoridad y el gesto nominalista del Leviatán propio de la teología política; y -en su sentido amable - el sujeto constituyente. El ser humano ante la conciencia de que los valores tienen un origen subjetivo que indica que no valen universalmente desde sí mismos, debe reconocer que solo valen en cuanto *generan el sentido del mundo* de un grupo

<sup>50</sup> Cfr. SCHELER, Max. *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Madrid, España: Caparrós Editores, 2011. Es importante destacar que Scheler ve en el argumento de Kant de buscar algo más allá de los bienes contingentes (y con esto valores) un error. Este tendría que ver con el relativismo de los valores que sitúa en Kant como inicio.

<sup>51</sup> SCHMITT, *La tiranía...* op. cit. 2009, p. 130.

específico de personas. Por lo tanto, alguien debe hacerse cargo de decir qué hacer, de otorgar una suerte de unidad de valor que no se puede conseguir a partir de los seres humanos individuales tomados de uno en uno, así que se debe autorizar a un Leviatán, que introduzca una moral que al no estar inscrita en el corazón del individuo debe ser puesta desde afuera, desde una autoridad trascendente. Esto implica que no hay que confiar en el *sapere aude*. Para Schmitt hay que evitar que la situación se resuelva en el nihilismo, esto es, tiene que haber alguien que se encargue de dirigir y llenar ese vacío. Schmitt dirá en un texto dedicado a Donoso Cortés algo que resulta iluminador para su idea de la necesidad de conducción: "...la razón del individuo es demasiado débil y mísera para conocer por sí sola la verdad"<sup>52</sup>. Este pasaje nos muestra la base de su hostilidad al liberalismo. Y si en los valores no radica verdad sustancial alguna, si ese individuo puede perderse en el politeísmo de los valores, se debe recurrir a una figura que sea capaz de otorgar seguridad a esa "*frágil razón individual*" y esa figura es el Estado. Sorprende evidentemente la relación que se da en el análisis que hace Schmitt entre virtud y valor. Pero en cierto modo, Schmitt tiene que asumir el gesto de Hobbes de fundar el nuevo pensamiento político sobre el supuesto de que el pensamiento aristotélico de la virtud política ya ha desaparecido (Biral, 1998). Recordemos que la pragmática implica el saber práctico es decir la prudencia que es una virtud y recordemos que Weber busca salvar al menos un aspecto de la vieja virtud de la responsabilidad. Respecto a esto debemos atender al temor que comparten Weber y Schmitt que es el de las burocracias ciegas en las que la virtud podría estar dada por la utilidad, por una relación funcional respecto de la sociedad. Lo que significa buscar su valor en algo fuera de él mismo y no en su propia definición responsable. Así mismo cuando es el Estado el que busca y otorga su valor se le está quitando al ser humano su capacidad de autodefinirse y buscar su definición vinculada a la virtud quizá más cercana a la idea de republicanismo que se desgaja de Kant. Aún cuando Schmitt muestra las aporías respecto del valor y el individuo liberal, no es sensible respecto de los peligros que se pueden derivar de la contribución del ser humano singular en la configuración del valor. El valor no vale más que por la concesión consciente del valor que le concede el propio sujeto singular.

<sup>52</sup> Véase SCHMITT, Carl. *Interpretación europea de Donoso Cortés*. Madrid, España: Rialp, 1952. Hay otro texto anterior en el que encontramos este sesgo a la dirección del individuo antes que a su educación crítica, me refiero a la conferencia de 1951 "La unidad del mundo" dada en la Universidad de Murcia en ella declara "La unidad del mundo de la que ahora hablo, no es la común unidad del género humano [...] Tampoco me refiero aquí de la unidad mundial de las comunicaciones, del comercio, de la unión postal universal o cosa por el estilo. Hablo de algo más difícil y arduo. Se trata de la organización unitaria del poder humano, que tendría por objeto planificar, dirigir y dominar la tierra y la humanidad toda. Es el gran problema de si la humanidad ya tiene madurez para soportar un solo centro de poder político" ("La unidad del mundo" en: *Anales de la Universidad de Murcia*, 1951, p. 343).

Schmitt para acentuar aún más la supuesta responsabilidad de Weber con el nihilismo, reproduce en la *Tiranía de los Valores* polémicas cercanas a lo que hoy llamamos bioética, con el afán de demostrar que aquellas discusiones que toma la ciencia sin consideración de los valores, sin una decisión política respecto del valor y dignidad de los individuos, carecen finalmente de normatividad ética, es decir de noción del bien generando lo que hoy llamamos mal radical. Schmitt declara que Weber es un *demócrata formalista* y dice: “el ideal científico de una ciencia prescindente de valores <<está de hecho ligado a la democracia moderna>>, nunca cifrando el valor como última palabra”<sup>53</sup>. Y para el jurista, la última palabra sobre lo que vale ¿dónde está? Ella estará en el o lo que la hace valer, pues un valor no es nada si no implica un *fortísimo impulso de realización*<sup>54</sup>. Pero en este intento de indicar el nihilismo weberiano me parece que se va enfatizando la diferencia de interés en el análisis de los valores. Esta diferencia es que, mientras que Weber en su *actitud científica va desarmando* (incluso *deconstruyendo*) *el modo en que ciertos valores valen* en ciertas sociedades para destacar el fundamento y finalidad de la ciencia social, a Schmitt le interesa demostrar que precisamente gracias a ese desarme debemos justificar *quién* hace valer y, además, la *necesidad de hacer valer* ante la *aparente ausencia* de un valor originario. Esto sería el acto equivalente a poner al Dios que no existe, pero ponerlo humanamente, el gesto de Hobbes al elaborar al *deus mortalis* conocido como Leviatán. Como ya hemos indicado para Schmitt el individuo singular es esa frágil razón individual, en la insistencia de esa idea el jurista nos quiere indicar que es necesario el gesto del Leviatán. Es necesario el puente entre la teoría y la praxis (entre el derecho y la acción política, entre la moral y la política). Resumiendo, es necesario distinguir quién es el mediador, que tenga rostro. Podemos decir, parafraseando y citando a Schmitt; “El impulso hacia la imposición de un valor se convierte aquí en una coerción a la ejecución inmediata de un valor”<sup>55</sup> o, “La idea requiere mediación, el valor aún más”<sup>56</sup> y ¿qué es la mediación? O ¿quién es la mediación? Se puede contestar: la autoridad que decide los valores. ¿Quién le da el lugar y el valor al individuo? El Estado que ha ordenado pragmáticamente el derecho –esto es que le ha *dado forma-* y que ha llenado el vacío de la falta de creencia que las antiguas comunidades tenían.

Evidentemente, una de las motivaciones de Schmitt para proponer este texto en su crítica a Weber es establecer que es necesario considerar una teología política, en la medida que se hace necesario un ideal y su realización (como lo podemos deducir mirando también el *Valor del Estado y la significación del individuo*) también se le puede considerar

<sup>53</sup> SCHMITT, *La tiranía...* op. cit. 2009, p. 108.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 146.

desde una perspectiva necesaria, esta es, la necesidad de tomar posición en las pugnas de valores incluso cuando se tiene un rol meramente teórico. Esto pues un teórico no es un burócrata del conocimiento, tampoco esto está tan alejado de la propuesta de Weber. Aún reconociendo el mérito quiero enfatizar también su interés en la mediación por parte del soberano<sup>57</sup>. Un ideal, por su *telos* interno de realización, requiere tener *forma* política. Lo que está siempre de fondo es el quiebre con la modernidad en la medida que se entiende que fue el intento más fuerte de burocratización de la política a través de la imposición de sistemas científicos. En el caso de Weber, no hay un enfrentamiento a la modernidad sino que una respuesta desde su propio gesto. La temida burocracia o la vía científica de la política se resuelve de otro modo. Porque como hemos mostrado corresponden a dos modos de enfrentar el mundo que pueden ser complementarios.

Teniendo esto en mente y para introducir el próximo texto a analizar es interesante poner atención en una cita que hace Schmitt de los dichos frente a la prensa de Hitler el 10 de Noviembre de 1938. Esto permite dar un paso más en nuestro análisis. Cita Schmitt:

La Historia universal está hecha por hombres. Antes la hicieron los hombres y hoy la hicieron los hombres. Lo decisivo es el valor de estos hombres y en cierto modo también, el número. El valor del hombre alemán es incomparable. Nunca me dejaré persuadir de que algún otro pueblo pueda tener tanto valor. Estoy convencido de que nuestro pueblo, sobre todo hoy en su continuo mejoramiento, representa el valor supremo que existe actualmente en el mundo<sup>58</sup>.

Esta cita nos introduce en la interpretación peligrosa que denuncia Strauss en el texto *El nihilismo alemán*. A través de este escrito se interesa en demostrar que el Nacionalsocialismo es la *forma del nihilismo alemán*. Esto es, lo que logra encausar el nihilismo dar forma a las necesidades ausentes es el Nacionalsocialismo, y lo hace desarrollando tres puntos: 1) el motivo último que está a la base del nihilismo, motivo que no es nihilista en sí mismo, 2) la situación en la cual este motivo no nihilista conduce al nihilismo, 3) la definición de nihilismo que se desprende de los puntos anteriores. Creo que considerando este segundo texto sobre el nihilismo alemán, antes que el libro *Derecho Natural e Historia*, la polémica se matiza y permite considerar los distintos estratos en la propia propuesta weberiana relacionados con el término pragmática. El texto de Strauss, al igual que la *Tiranía de los valores* de Schmitt, sitúa el problema del nihilismo en una ausencia, en este caso en la

<sup>57</sup> Duso, G., escribió una reseña a la *Tiranía de los valores* y *Catolicismo Romano y Forma Política* en la que subraya la importancia de *dar forma* en política. Esto es atender no a la forma en cuanto estructura que no mira al contenido sino que la posibilidad de dar un sentido a la contingencia, dirigirla (Duso, G. "Tirannia dei valori e forma política in C. Schmitt" en: *Il Centauro Rivista di filosofia e teoria politica* N° 2 *Teología política*, 1981, pp. 157-165).

<sup>58</sup> SCHMITT, *La tiranía...* *op. cit.* 2010, p. 34.

ausencia del valor moral que necesitaba un grupo específico de Alemania, los jóvenes de ese momento. Esa ausencia de valor nos dice Strauss que en este período concreto es representada por algunas personas y teóricos por la civilidad moderna. No hay nada muy claro para Strauss de lo que moleste, pero molesta, molesta el occidente anglosajón y lo único que hay es una oposición a él en general. Lo molesto es en general el rasgo de la civilidad moderna, de la democracia liberal que induce al desarrollo individual, que se refiere al ser humano libre de las relaciones sociales y libres de valores: libres también de la tradición insistiendo en el puro individuo. Este individuo se define solo como tal, como poseedor de sí mismo, libre de credo, nación o color, solo *qua* ciudadano. Es esa civilidad general sin detalles concretos que definen a los seres humanos singulares, sin contenido, la que debe ser evitada y con ello se debe reposicionar su opuesto, la cultura. Pues, contra la noción de civilización encontramos la de cultura<sup>59</sup>, y con ella se quiere definir de otro modo al ser humano, pues *cultivar* (culturizar) al ser humano indica que se *cuida* algo, a saber, un valor y ese valor que puede limitar –es decir cerrar– fuertemente la sociedad. Todo este mundo de la cultura es ajeno a la premisa moral que se encuentra bajo la noción de civilidad a la que se opone el nihilismo alemán, “...defender los derechos del hombre, o la mayor felicidad para el mayor número de personas posibles”<sup>60</sup>. Pero la necesidad de llenar el vacío evidentemente surge porque se quiere *crear en algo* y no por el puro nihilismo. Para Strauss la creencia en que se arraigará esta respuesta al nihilismo es que el liberalismo y la civilidad moderna nos ponen frente a una *sociedad abierta* que no defiende sus valores morales porque no los tiene. En ese sentido nos encontramos frente a una sociedad hipócrita más o menos en la misma dirección que el temor que albergaba Hegel al final de la esfera de la moralidad de sujetos que no compartieran una sustancia ética y se sumieran en la hipocresía<sup>61</sup>. Así, motivados por este temor, frente a la hipocresía de la democracia se debe establecer una *sociedad cerrada* plena de significado de acuerdo a una sustancia cultural. Dicho vacío, nos indica Strauss, se llena de modo equivoco justificando que es mejor cualquier cosa antes que permitir que se tome el mundo por una sociedad abierta. Lo importante será así dar un cierre a la sociedad. Esto es algo que ya he mencionado, se toman valores que son siempre singulares y se hacen pasar por universales. Este modo de plantear las relaciones humanas como sociedades cerradas es lo mismo que hablar de una comunidad del modo que estableció Tönnies, sólo que ahora no podrá apelar a la tradición y a la naturalidad de la estructura comunitaria, sino a la ingeniería social producida por la autoridad y la propaganda. Esta sociedad cerrada se caracteriza por una *vita moral*, una *vita seria*, llena de contenido de valores que respetar. Así, hay ciertos teóricos que impulsan a que la juventud sienta que es Hitler quien viene

<sup>59</sup> Recordemos que esta distinción es relevante para Strauss pero no para Weber.

<sup>60</sup> STRAUSS, *El nichilismo Tedesco... op. cit.* p. 113.

<sup>61</sup> HEGEL, G. W. F. *Principios de la filosofía del Derecho*. Buenos Aires, Argentina: Sudamericana, 2004, §140

a evitar el avance de esta falta de valor, invitando a un *acto de sacrificio* que permite la persistencia de al menos un valor, *el militar* (uno de las referencias de Strauss es acá el ser para la muerte de Heidegger). Estos teóricos que abrieron camino a Hitler sabiéndolo o no son entre otros Splenger, Schmitt y Heidegger. El texto al que aludo nos da una imagen del problema de los valores y el nihilismo, una imagen real, pero a la luz de él nuevamente la empresa de Weber se distingue de una empresa nihilista. Podemos decir que, en cierto sentido, la propuesta de Weber fue previsor al declarar la necesidad de considerar más de un factor en la dirección de la acción social humana, al considerar la relación con la creencia y los valores que de ella emanan en la consideración del carisma. El carisma no es algo necesariamente bueno o malo, pero si es un indicador de que se pueden dar ciertos giros en la comunidad que implican la legitimación de un valor. Es por esto que el texto de Strauss entrega luces sobre sus propias críticas esbozadas en el texto sobre la *Derecho natural e Historia*. Un valor que en el caso del nihilismo alemán que nos presenta Strauss, quiere ser revitalizado. Ante la imposibilidad de llenar ese vacío con un Dios, se confunde dicha necesidad con los valores militares y raciales, valores concretos que permiten hacer valer un ideal superior, que permiten definir y destacar la característica singular del hombre alemán al que alude Hitler en la cita de más arriba. Así se justifica la humanidad en la capacidad de seguir y trabajar para consecución de este ideal, dice:

...es verdaderamente humana, en esta atmósfera de tensión, solo una vida que se basa en la constante consciencia de los sacrificios a los cuales debe la propia existencia, y de la necesidad del deber, del sacrificio de la vida de todos los bienes temporales: la sociedad abierta igualará lo sublime<sup>62</sup>.

En este punto se puede llamar la atención a un aspecto relevante en la propuesta de Weber en sus textos sobre el político y el científico. Este punto relevante tiene que ver con una cierta contradicción vital ante la cual se tiene que terminar decidiendo pues todo ser humano en algún momento de su vida deberá inclinarse por algún sí o algún no que le traerá más cercanía con algunos. Los valores por los que nos inclinamos respecto de la fe no son de por sí explicables y a veces nos limitan en cuanto a las pragmáticas en un primer nivel (las de fines y medios). Todo ser humano tiene un valor ante el que no transa ensuciar con ciertos medios, se refiere a ciertos valores vitales que no se podrán equilibrar con las acciones razonables de la vida diaria. Esto corresponde a una suerte de carácter sublime de los valores en la medida que es insondable, que supera la realidad concreta<sup>63</sup>. Pero además de este comentario, quizá en sí mismo ya suficiente, me parece

<sup>62</sup> STRAUSS, *El nichilismo Tedesco...* *op. cit.* p. 113.

<sup>63</sup> Un precioso comentario que toma este punto es el que realizó Raymond Aron como introducción a los textos sobre el científico y el político (WEBER, Max. *El político y el científico*, Madrid, España: Alianza, 2012).

adecuado recordar en este punto el texto de Weber que ya hemos aludido, el del *Excursus*. Recordemos que nos presenta en él la relación entre la religión y la pragmática a través del manejo de los valores en cuanto, tipos ideales y nada más. Con total conciencia, Weber establece cómo en la muerte del militar se *cree* encontrar un sentido para superar el enfrentamiento que se produce entre política y religión de la salvación. Esta es la manifestación del valor militar protegiendo algo más alto que el individuo. Weber dice:

...una muerte simplemente inevitable se diferencia la muerte en el campo de batalla por el hecho de que aquí, y en esta situación masiva, *solo* aquí el individuo puede *creer* saber que muera “por” algo. El por qué y el para qué de su enfrentamiento con la muerte pueden parecerle en general tan fuera de duda a él –y a parte de él, solo al que muere “en su profesión”- que el problema del “sentido” de la muerte en su significación más general y del cual se ven precisadas a ocuparse todas las religiones de salvación, no encuentra aquí las condiciones que provocan su planteamiento<sup>64</sup>.

Podemos recordar del texto citado también que tal como Weber indica la distancia respecto de la política se produce gracias a la complicación que se va dando entre ella y religión. De un vínculo simple en el que los dioses representan valores precisos, llegamos a un nivel que implica justificación y reflexión en la medida que expresan mayor cercanía con la ética. Con esto, digamos que la pregunta guía de modo antropológico existencial de nihilismo, tal como lo presenta Strauss es la siguiente: ¿con qué se puede dar consuelo a una juventud carente de creencias y también de expectativas? En el caso de Schmitt es claro que el peligro es dar una teología política que tiene por base la autoridad y el poder. El peligro que ha quedado expuesto en los textos que hemos analizado es justamente que se aparezca un líder que lo confunda todo, que establezca una pragmática sin responsabilidad que hace pasar por absolutos características contingentes o ideas que, al no resistir análisis alguno de las ciencias sociales (al fundarse en una pretendida ciencia natural, como la biología). Sólo con este ingente olvido de métodos de alcanzar responsabilidad se podrán establecer valores absolutos y subrogados de carisma. Esta pretensión de valor absoluto trascendente no podrá abrirse camino más que al precio de la más radical irracionalidad y producción de dolor, y no aquella interpretación destinada a superarla. En todo caso no existirá un cuestionamiento que muestre a los valores su significado e interconexión. Con esto, la propuesta de Weber parece siempre un vaticinio. Su teoría del desencanto así, demuestra una forma capaz de anticipar la manera en que tendrán que presentarse los nuevos carismas, sin dar propiamente el contenido. Así Weber puede ofrecer un anticipo de las *teorías* de las visiones nihilistas que nos presentan Schmitt o de Strauss. Con este texto ya no solo circunscribimos el problema de los valores en la distinción entre hecho y valor sino que, podemos abrir a las otras capas de cuestionamiento. La

<sup>64</sup> WEBER, *La ética protestante... op. cit.*, pp. 538-9.

separación entre hecho y valor, la aseveración de *obedece a tu Dios o a tu demonio*, no quieren simplemente reflejar el puro nihilismo como si se presentaran como un deber absoluto y trascendente con pretensiones carismáticas. Se refieren a lo *subjetivo* que resultan estos gestos de consagración de ciertos ideales que a lo sumo se presentarán como sublimes psíquicos, elementos de valor que ordenan incondicionalmente la vida de la psique. Los valores organizan hacen de forma sin ser propiamente ellos una forma sino que el modo en que se mezclan los ideales universales y las aspiraciones personales. Así las cosas, Schmitt mismo reconoce lo subjetivo de este gesto, tanto que como hemos comentado le permite justificar aún más el concepto de *decisión*.

Para concluir podemos declarar que los valores solo nos muestran lo complicado de las pragmáticas políticas. No pueden ser considerados universales pero son necesarios para dar sentido concreto a las acciones políticas y también individuales. Weber y Schmitt nos entregan una acertada visión de los que significan los valores en el contexto político, podemos reconocer en la empresa schmittiana el esfuerzo por destacar la importancia de la instauración de los valores en el contexto de un quien que es responsable de ello, pero no apela a la condición limitativa que si podemos encontrar en la propuesta weberiana comprendida como herencia kantiana.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERLIN, Isaiah. “Una Introducción a la filosofía. Diálogo con Isaiah Berlin”. En: MAGEE, Brian. *Los hombres detrás de las ideas*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 17-46

BRUNA CASTRO, Carolina. “Secularización y comunidad. A propósito de La Tiranía de los valores de Carl Schmitt”, en: *Res Pública*, 24, 2010, pp. 205-18.

DUSO, G. *Idee di libertà e costituzione reppublicana nel pensiero di Kant Un itinerario traverso i testi*, Milán, Italia: Polimetrica, 2013.

\_\_\_\_\_. (ed.) *El contrato social en la filosofía política moderna*. Valencia, España: Res Publica, 1998.

\_\_\_\_\_. “La Rappresentazione e l’Arcano dell’Idea” en: *Il Centauro Rivista di filosofia e teoria politica* Septiembre-Diciembre, 1985

\_\_\_\_\_. “Tirannia dei valori e forma politica in C. Schmitt” en: *Il Centauro Rivista di filosofia e teoria politica N° 2 Teología politica*, 1981, pp. 157-165

EISLER, R. “Kant Lexikon”, 1930. Disponible en <http://www.textlog.de/kant-lexikon.html> (última consulta 30 Diciembre 2013).

GUMBRECHT, H. *Lento presente. Sintomatología del nuevo tiempo histórico*, Madrid, España: Escolar y Mayo, 2011.

HABERMAS, Jurgen. *Teoría y Praxis Estudios de filosofía social*. Madrid, España: Tecnos, 1987.

HEGEL, G. W. F. *Principios de la filosofía del Derecho*. Buenos Aires, Argentina: Sudamericana, 2004.

KALYVAS, Andreas. *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*. Cambridge, Reino Unido/Nueva York, Estados Unidos: Cambridge University Press, 2009.

KANT, Immanuel. *Metafísica de las costumbres*. Madrid, España: Tecnos, 2008.

\_\_\_\_\_. *En defensa de la Ilustración*. Barcelona, España: Alba, 2006.

\_\_\_\_\_. *Crítica de la Razón Pura*. México DF: Taurus, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid, España: Alianza, 1995.

RUTGERS, M. y SCHREURS, P. “The Morality of value –and Purpose- Rationality. The Kantian Roots of Weber’s Foundational Distinction” en: *Administration & Society*, Sept.; 38, 4 (2006), pp. 404-421.

SCHELER, Max. *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Madrid, España: Caparrós Editores, 2011.

SCHMITT, Carl. *Catolicismo y forma política*. Madrid: Tecnos, 2011.

\_\_\_\_\_. *La tiranía de los valores*. Granada: Comares, 2010

\_\_\_\_\_. *La tiranía de los valores*. Buenos Aires, Argentina: Hydra.

\_\_\_\_\_. *La Valeur de l'état et la signification de l'individu*. Paris, Francia: Droz, 2003.

\_\_\_\_\_. *Interpretación europea de Donoso Cortés*. Madrid, España: Rialp, 1952.

\_\_\_\_\_. “La unidad del mundo” en: *Anales de la Universidad de Murcia*, 1951, pp. 343-355.

STRAUSS, Leo. “El nichilismo Tedesco”. En: Esposito, R., Galli, C. y Vitello, V. *Nichilismo e política*. Roma, Italia: Editori Laterza, 2000, pp 111-138.

\_\_\_\_\_. *Natural Rights and History*. Chicago (IL), Estados Unidos: The University of Chicago Press, 1971

TODOROV, Tzvetan. *Las morales de la historia*. Barcelona, España: Paidós, 2008

TURNER, C. *Modernity and Politics in the work of Max Weber*. Londres, Reino Unido: Routledge, 1992.

VILLACAÑAS, José Luis. “El programa científico de Weber y su sentido hoy” en: *Ingenium Revista de Historia del pensamiento moderno* N° 4 (Metodología) Julio-Diciembre, 2010, pp. 167-193

\_\_\_\_\_. *Poder y Conflicto Ensayos sobre Carl Schmitt*, Madrid, España: Biblioteca Nueva, 2008.

\_\_\_\_\_. “Tönnies versus Weber, el debate comunitarista desde la teoría social”. En: CORTÉS RODAS, F. y MONSALVE SOLÓRZANO, A. (eds.) *Liberalismo y comunitarismo Derechos humanos y Democracia*. Valencia, España: Alfons el Magnànim, 1996.

WEBER, Max. *El político y el científico*, Madrid, España: Alianza, 2012.

\_\_\_\_\_. *La Objetividad del conocimiento en la ciencia social y en la política social*, Madrid: Alianza, 2009.

\_\_\_\_\_. *Conceptos sociológicos fundamentales*. Madrid, España: Alianza, 2006.

\_\_\_\_\_. *Economía y Sociedad*. México DF: FCE, 2002.

\_\_\_\_\_. “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”, “Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo”, “Excurso. Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo”. En: DEL MISMO. *Ensayos sobre la sociología de la religión I*, Madrid, España: Taurus, 1998.

\_\_\_\_\_. *La ciencia como profesión, la política como profesión*. Madrid, España: Espasa Calpe, 1992.

\_\_\_\_\_. *Roscher and Knies*, Nueva York, Estados Unidos: Free Press, 1975.