

## HISTORIA Y RACIONALIDAD EN MAX WEBER (La fragmentación del Espíritu hegeliano)

Jephté Alcocer M.  
Universidad Panamericana

*"Ya veces las singularidades de un pequeño acontecimiento, de una palabra, expresan no ya una particularidad subjetiva, sino un tiempo, un pueblo, una civilización en modo conciso y vivamente intuitivo"*  
Hegel, **Enciclopedia de las ciencias filosóficas**.

*"... Se ha de afirmar más bien que lo infinito ha pasado eternamente a la finitud"*  
Hegel, **Wissenschaft der Logik I**.

*This article concerns the problem of rationality of History. More specifically, it demonstrates that beyond the concept of rationality -attributed by Weber to Occident- lays a questioning to Hegel's "onto-theological" Politics. This questioning supposes the loss of the sense of History.*

A principios de este siglo, irrumpía de una manera casi hostil, en el horizonte de la compleja cultura alemana, una sociología que habría de imponer no sólo un "*nuevo orden*" en el conocimiento de la historia, sino que, sobre todo, respondía con inquietante exactitud a las tendencias críticas y secularizadoras del mundo moderno. Me refiero a la "*sociología comprensiva*" de Max Weber.

En efecto, el "*nuevo orden*" impuesto por Weber consistía básicamente en el cuestionamiento de todas aquellas sociologías que, en mayor o menor grado, habían surgido a la sombra de alguna filosofía de la historia. Ello significaba que la sociología weberiana aparecía entonces como la ruptura con aquella larga tradición intelectual de tipo aristocrática, contemplativa y espiritual, en la que, expresándolo de modo temerario, podía decirse que el *espíritu* con-

fería sentido a la realidad intramundana. Pero, por tal motivo, la ciencia en el orden weberiano, ya no es más "*un don de visionarios y profetas*"<sup>1</sup>, sino un papel que se realiza a través de la "*especialización al servicio de la toma de conciencia de nosotros mismos y del conocimiento de determinadas conexiones fácticas, (lo que) constituye un dato de nuestra situación histórica del que no podemos olvidarnos si queremos ser fieles a nosotros mismos*"<sup>2</sup>.

Desde ese ángulo, el orden weberiano no es sólo la búsqueda de una auténtica probidad intelectual o si se prefiere, no es el simple afán de un conocimiento fáctico de la historia, que reclama como fin de la ciencia la neutralidad valorativa, sino una nueva forma de asumir la dimensión histórica del ser del hombre. En su reacción en contra, Weber sigue unido, demasiado unido a aquellas metafísicas de la historia; "*charlatanería romántica*", solía llamarlas, que no sólo juzgaba no científicas, sino moralmente falsas. A su manera, aunque contra su voluntad, Weber rinde tributo al espíritu que recorre la filosofía teologizada de Alemania. Todo esto es lo que, al parecer, debe ponerse en claro. Sin embargo, es necesario establecer un marco referencial previo, a fin de situar con mayor exactitud nuestro tema. Este marco referencial no puede ser sino el sistema hegeliano.

## I. EL ABSOLUTO HEGELIANO

A juicio de Merleau-Ponty: "*Hegel está en el origen de todo lo importante que se ha hecho en filosofía desde hace un siglo ... No es que Hegel sea la verdad que buscamos ... sino justamente*

---

<sup>1</sup> WEBER, Max.: El político y el científico, Alianza, Madrid, 1967, p. 225.

<sup>2</sup> WEBER: El político ... , pp. 224-225 (El subrayado es mío).

*porque en esta sola vida y en esta obra sola encontramos nuestras oposiciones*<sup>3</sup>. No obstante, es necesario estar conscientes que en la actualidad, *"las grandes obras ... están demasiado dominadas por la lucha contra Hegel y contra la metafísica ... como para dejar ver con claridad lo que puede quedar de filosofía en su no filosofía. Sus oscuridades y equívocos en este punto son irreparables"*<sup>4</sup>. Como sea, aunque fragmentada, la ontoteología política de Hegel sigue siendo la piedra angular de la mayoría de las estructuras filosóficas de este siglo.

Desde luego, ello no es casual, pues en Hegel encontramos la audacia del *"genio"*; el entrelazamiento indisoluble de la suprema individualidad y la suprema generalidad, la libertad y la necesidad, la obra puramente creadora y el puro imperio de la ley. *"El genio es en todos y cada uno de los rasgos de su acción, absolutamente 'original' y, sin embargo, o precisamente por el/o, absolutamente 'ejemplar'"*<sup>5</sup>.

En efecto, en el genio de Hegel descubrimos la filosofía como *"saber real"*. Con franco optimismo escribía en la **Fenomenología**: *"La verdadera figura en la que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella. Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de ciencia -a la meta en que pueda dejar de llamarse amor por el saber para llegar a ser saber real: he aquí lo que yo me propongo"*<sup>6</sup>. Se trata por consiguiente, de expresar el carácter científico de la filosofía por su naturaleza por la exposición de la filosofía misma. El espíritu de esa manera, no reclama tanto de la filosofía saber lo que él es como el recobrar por medio de ella,

---

<sup>3</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice: Sentido y sinsentido, Ediciones del 62, Barcelona, 1977, pp. 109-110

<sup>4</sup> MERLEAU-PONTY: Posibilidad de la filosofía, Narcea, Madrid, 1979, p. 205.

<sup>5</sup> CASSIRER, Ernst: Kant, vida y doctrina, FCE, México D.F. 1980, p. 376.

<sup>6</sup> HEGEL, Friedrich: Fenomenología del Espíritu, México D.F. FCE, 1973, p. 9.

aquella substancialidad y aquella consistencia del ser<sup>7</sup> La filosofía como ciencia, es saber real en marcha, saber absoluto, esto es, el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu.

Ahora bien, tras exponer Hegel el carácter absoluto de la filosofía, y la razón, se acerca a la historia, pues ésta es la manifestación contingente del espíritu. Pero no se trata de cualquier historia, sino de la historia conceptual, esto es, la conciencia del saber que se manifiesta, sin la cual " ... *el espíritu absoluto seda la soledad sin vida*"<sup>8</sup> De esa manera, desde las primeras premisas del sistema, Hegel afirma la razón-del-hecho de la presencia. La historia tiene un transcurrir racional. "*Debido a ello, Hegel quiere concebir la historia en su interior necesidad, más allá de las contingencias exteriores. Se trata de asistir al desarrollo necesario del espíritu hacia la libertad que es su esencia*"<sup>9</sup>, pues la libertad, esto es, "*el desarrollo determinado mediante el concepto del espíritu, es el elemento determinante, la verdad, porque el espíritu es conciencia*"<sup>10</sup>.

No se trata sin embargo, de una libertad sin contenido, pues en cuanto verdad, la libertad ha de configurarse como realidad de un mundo, ha de recibir la forma de la necesidad, "*cuya conexión fenoménica es el poder, la autoridad, es decir, la validez que tiene en la conciencia*"<sup>11</sup>. En otras palabras, el "*querer libre*" no es en Hegel un mero impulso, pues exige su propio carácter, esto es, exige la exposición de su contenido y fin, pues la libertad como querer libre, reclama todas sus determinaciones, esto es, su ethos. Y, para

---

<sup>7</sup> HEGEL: Fenomenología del. . . , p. 10.

<sup>8</sup> HEGEL: Fenomenología del..., p. 143.

<sup>9</sup> GUINZO, Arsenio: "Estudio introductorio" a la obra de Hegel, El concepto de religión, FCE, México D.F., 1981, p. 28.

<sup>10</sup> HEGEL: Enciclopedia de las ciencias filosóficas, Juan Pablos, México D.F., 1974, p. 373.

<sup>11</sup> HEGEL: Enciclopedia de..., p. 337.

Hegel, tratando de ser conciso, *"el Estado es la substancia ética consciente de sí. .."; "la esencia del Estado es (por consiguiente) lo universal en sí y por sí, la racionalidad del querer"*<sup>12</sup>.

Desde ese ángulo, para Hegel el Estado es el a priori, esto es, el fin de la historia. *"Que en el fondo de la historia –y esencialmente en la historia universal- yace un fin final en sí y por sí, y que éste ha sido y es realizado, efectivamente, en la historia (el plan de la providencia); que en general la razón esté en la historia; esto debe ser considerado ... como necesario en sí y por sí"*<sup>13</sup>. Y este fin final, no es otro que el Estado, *"porque el Estado es la verdadera y propia razón que se realiza"*<sup>14</sup>, esto es, la verdadera libertad, o sea, la legítima eticidad.

Sin ese a priori, sin ese fin, la historia *"serla solamente un abandonarse de idiota a la mera imaginación; no sería ni siquiera un cuento de niños, puesto que también los niños exigen en las narraciones un interés, esto es, un fin que les deje por lo menos entrever la relación de los acontecimientos y de las acciones a aquel fin"*<sup>15</sup>. Como sea, *"la consecuencia inmediata es que la eticidad es el Estado reconducido a su interioridad substancial; el Estado reposa, según esta relación, en la disposición de ánimo ético, y ésta en la religiosidad"*<sup>16</sup>. *"Así la religión es por la autoconciencia la base de la eticidad y del Estado"*<sup>17</sup>. *"El espíritu divino debe penetrar de modo inmanente la vida mundana"*<sup>18</sup>. *"La eticidad del Estado y la espiritualidad religiosa del Estado se garantizan así recíprocamente con validez"*<sup>19</sup>.

---

<sup>12</sup> HEGEL: Enciclopedia de..., p. 359.

<sup>13</sup> HEGEL: Enciclopedia de..., p. 370.

<sup>14</sup> HEGEL: Enciclopedia de..., p. 377.

<sup>15</sup> HEGEL: Enciclopedia de..., p. 372.

<sup>16</sup> HEGEL: Enciclopedia de..., p. 375.

<sup>17</sup> HEGEL: Enciclopedia de..., p. 376.

<sup>18</sup> HEGEL: Enciclopedia de..., p. 378.

<sup>19</sup> HEGEL: Enciclopedia de..., p. 381.

Desde luego, en esta onto-teología de la historia no sólo encontramos una simple "justificación" de la historia, sino el espíritu mismo del ser histórico, su fundamento. Las directrices que ha señalado, esto es, en el ámbito teórico, tratan de llenar con historia real al concepto formal y dar concepto verdadero a la historia sucedánea, es decir, de lograr el concepto (*Begriff*) como síntesis de verdad e historia, de determinismo y teleología, etc. En el ámbito práctico-político, la superación del iusnaturalismo abstracto del "*Estado de derecho*" (que sólo recoge una expresión limitada, subjetiva y formal de la libertad: la de propiedad y de mercado), a través de la reconciliación entre la identidad y la totalidad orgánica del Estado, es decir, por medio del equilibrio entre la Ilustración y la Modernidad. En fin, estas dos tareas, la teórica y la práctica, constituyen el monumental y ambicioso objetivo de la onto-teología política de Hegel<sup>20</sup>

Ciertamente, semejante sobrevaloración de la filosofía y la razón tiene implícita la minimización de las ciencias empíricas y del individuo mismo. Las ciencias empíricas, en concreto, sólo son reconocidas por Hegel en cuanto proporcionan contenido al saber filosófico, es decir en la medida de universalidad que posean<sup>21</sup> Sobre el individuo expone Hegel: "*vivimos en una época en la que la universalidad del espíritu se ha fortalecido tanto y la singularidad, como debe ser, se ha tornado tan indiferente ... que la actividad que al individuo le corresponde en la obra total del espíritu sólo puede ser mínima*"<sup>22</sup>. Asimismo, por esta razón queda devaluada en Hegel la filosofía de la finitud, es decir, el ideal y el deber ser, pues si las filosofías de Kant y Fichte aparecen dominadas por

---

<sup>20</sup> Cfr. AGUILAR, Luis: Weber: la idea de ciencia social, Porrúa, México D.F., 1988-89, t. I.

<sup>21</sup> HEGEL: Enciclopedia de ... , p. 19.

<sup>22</sup> HEGEL: Fenomenología del. ... , p. 48.

la dramática tensión entre la experiencia de la finitud y la aspiración hacia lo Absoluto, en Hegel dicha tensión desaparece, puesto que situados en el plano del Absoluto, sólo de un modo relativo cabe hablar de "*ideal*", de "*deber ser*", pues, en Hegel, la substancia del espíritu es su devenir. Pero por ello mismo, "*el saber no se conoce solamente a sí: sino que se conoce también lo negativo de sí mismo o su límite*"<sup>23</sup>. Y ello, desde la perspectiva de la naturaleza (la eterna enajenación de la subsistencia y el movimiento que instaura al sujeto) y desde la óptica de la historia (el devenir que se mediatiza a sí mismo: el espíritu enajenado en el tiempo). Por consiguiente, este sacrificio que implica el saber su límite, en Hegel, manifiesta sólo un "*momento*" del verdadero infinito. Lo finito se redime al situarse en el seno de la idealidad, esto es, de la verdad de la realidad del Absoluto.

El drama del deber que subyace en la filosofía kantiana ha quedado disuelto, pues en el Absoluto hegeliano la finitud deja de ser algo separado, para constituirse en realidad que implica en sí al otro. Se trata de un modo radical, de afirmar la presencia actual del Absoluto. "*Lo Absoluto hegeliano ha de ser concebido como movimiento autosuficiente. El problema fundamental de la metafísica ya no se divide, como en el caso de Aristóteles, en el problema de la unidad y en el problema de la separación, sino tan sólo en el de la unidad dialéctica. Hegel afirma: no hay Trennung (separación), sino Unterscheidung (diferenciación)*"<sup>24</sup>. Más aún, la filosofía de lo "*separado*" es una filosofía propia del entendimiento<sup>25</sup>, pero el espíritu no es potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo, sino que sólo es esta potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello. Esta permanencia es la fuerza mágica que hace que lo negativo vuelva a ser<sup>26</sup>.

---

<sup>23</sup> HEGEL: Fenomenología del. . . , p'. 472.

<sup>24</sup> GUINZO: Estudio introductorio, p. 9.

<sup>25</sup> HEGEL: Fenomenología del. . . , p. 23

<sup>26</sup> HEGEL: Fenomenología del..., p. 24.

En el fondo, en efecto, encontramos que la fenomenología hegeliana parte de una metacrítica kantiana basada en la *"autorreflexión fenomenológica del espíritu"*, esto es, en la experiencia fenomenológica que pone y descubre la distinción entre entendimiento (*Verstand*) y razón (*Vernunft*), así como la orientación y desplazamiento (espontáneo y reflexivo) del entendimiento a la razón, porque si el entendimiento descubre en la certeza sensible el mundo natural y social como entidades separadas, como la pura suma de elementos limitados o finitos, esto es, las determinaciones rígidas del concepto abstracto, por la razón, y por la dialéctica reflexiva, se pone en evidencia la precariedad analítica de la representación conceptual<sup>27</sup>, esto es, la verdad y la falsedad del entendimiento, pues *"lo verdadero y lo falso figuran entre esos pensamientos determinados, que, inmóviles, se consideran como esencias propias, situadas una de cada lado, sin relación alguna entre sí, fijas y aisladas la una de la otra"*<sup>28</sup>. Por consiguiente en estricto sentido, *"no hay lo falso como no hay lo malo"*. *"Decir que se sabe algo falsamente equivale a decir que el saber está en desigualdad con su substancia. Y esta desigualdad constituye precisamente la diferenciación en general, es el momento esencial. De esta diferenciación llegará a surgir sin duda alguna su igualdad, y esta igualdad que llega a ser es la verdad"*<sup>29</sup>. Con todo, no puede decirse que en lo falso hay algo verdadero, pues lo falso en cuanto falso ya no es momento de la verdad<sup>30</sup>

En efecto, el concepto de lo analítico y abstracto de lo finito se suprime, porque no hay dentro de él algún contenido positivo e idéntico, siempre igual a sí mismo. El concepto analítico, pues, está condenado a captar la conraindicación en su identidad, la

---

<sup>27</sup> AGUILAR: Weber: la..., t. I.

<sup>28</sup> HEGEL: Fenomenología del. , " p. 27,

<sup>29</sup> HEGEL: Fenomenología del. , " p. 27.

<sup>30</sup> HEGEL: Fenomenología del. .. , p. 28.

oposición en su igualdad. Así, la falsedad del entendimiento abstracto lanza a la conciencia a la búsqueda de su verdad e identidad efectivas, esto es, al concepto de totalidad determinada: lo concreto<sup>31</sup>. Y este es el nivel de la razón. Pero, por ello, para Hegel la razón es fundamentalmente la representación del mundo como una realidad dotada de una conexión inmanente. Más, *"la razón es espíritu en tanto que eleva a verdad la certeza de ser toda realidad (Realität) y es consciente de sí misma como de su mundo y del mundo como de sí misma"*<sup>32</sup>.

*"La ciencia (filosófica) contiene en ella misma esta necesidad de enajenar de sí la forma del puro concepto y el tránsito del concepto a la conciencia. Pues el espíritu que se sabe a sí mismo, precisamente porque capta su concepto, es la inmediata igualdad consigo misma, que en su diferencia es certeza de lo inmediato o la conciencia sensible, -el comienzo de que arrancábamos; este despojarse de la forma de su sí mismo es la más alta libertad y seguridad de su saber de sí"*<sup>33</sup>.

De una manera espontánea y reflexiva, a través de negaciones inesperadas pero incontenibles, se revela el espíritu de la historia, que a final de cuentas, es la historia del espíritu: el *re-cuerdo*: lo interior y la forma superior de la substancia. El espíritu, pues, se afirma como negación de la naturaleza, esto es, como substancia libre. Por ello, la comprensión de la realidad no es naturaleza, sino profunda y fundamentalmente historia, esto es, *"ciencia del saber que se manifiesta"*. Consecuentemente, el autodespliegue del Absoluto es la autodeterminación de la misma libertad y, por tanto, de sus fines: teleología, es decir, ética<sup>34</sup>.

---

<sup>31</sup> AGUILAR: Weber: la..., I. I.

<sup>32</sup> HEGEL: Fenomenología del. " " p. 259

<sup>33</sup> HEGEL: Fenomenología del. " " p. 472

<sup>34</sup> AGUILAR: Weber: la..., t. I.

En ese sentido, la política y el Estado son la autoconsumación de la autoconciencia y de la autodeterminación, llegados a su verdad racional y a su idealidad real. "*Lo racional en sí y para sí*". El Estado es, en ese sentido, "*este Dios real*".

La meta teológica de la ontología política de Hegel es evidente: "*volver a colocar a Dios en la primera página, en el comienzo de la filosofía, como único fundamento de todo, como único principio del ser y del conocer*"<sup>35</sup>

## **II. LA MUERTE DE DIOS, EL ECLIPSE DEL ABSOLUTO HEGELIANO.**

La vida del Absoluto hegeliano se halla dominada por la conciencia de la finitud que permanece porque es verdadera, porque aquel infinito que se opone a ella es el mismo finito. Por ello, el Absoluto que Hegel propone es la negación del Dios abstracto, trascendente, de la Ilustración. Pero es también la renuncia a un horizonte de pura finitud.

En efecto, Dios no es el fantasma infinito que se encuentra lejos de la conciencia y que convirtió el conocimiento humano en fantasmas de la finitud, en fantasías del mundo fenoménico, porque "*lo finito se muestra... como un momento esencial de lo infinito, y, si ponemos a Dios como lo infinito, El no puede, para ser Dios, prescindir de lo finito. Dios se finitiza, se da a sí determinabilidad ... Dios determina; fuera de El no hay ahí nada que determinar; por tanto, se determina a sí mismo, al pensarse*"<sup>36</sup>. "*Sin mundo, Dios no es Dios*"<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> HEGEL: Werke, Jubiläumsausgabe, Stuttgart, t. 1, p. 144.

<sup>36</sup> HEGEL: El concepto de religión, FCE, México D.F., 1981, p. 190.

<sup>37</sup> Hegel: El concepto..., p. 191.

Lo finito como momento de la vida divina, señala la presencia de lo negativo, la escisión y la muerte, en el seno de Dios mismo. La muerte de Cristo es *"el límite extremo de la finitud"*, y, la finitud, de esa manera, se reconcilia con Dios o, en otros términos, la muerte de Cristo, la *"enajenación suprema"* de Dios, es la reconciliación de Dios consigo mismo. Sin embargo, el proceso no se detiene ahí, pues el Absoluto se ha de seguir desplegando y la finitud ha de ser negada; ha de seguirse la negación de la negación, esto es, la muerte de la muerte: la *"resurrección"*. Por ello, no se puede decir sin más que Hegel pretende desaparecer lo divino en el mundo, pues la muerte y resurrección de Cristo dan lugar al *"Reino del Espíritu"*, es decir, a una *"subjetividad renovada"*<sup>38</sup>.

Como sea, *"el resultado es que nos tenemos que librar del fantasma de la oposición de lo finito y lo infinito"*<sup>39</sup>. Dios se reconoce en la finitud y mediante ella se afirma como resultado de sí a través de sí mismo. *"Dios es este movimiento en sí mismo y sólo así es el Dios viviente"*<sup>40</sup>.

Es preciso puntualizar entonces que, en Hegel, la pérdida de lo suprasensible no es una tragedia, por el contrario, por su visión panlogizante, el dolor y la negatividad, *"momentos"* del Absoluto, son integrados en una visión finalmente optimista. La *"muerte de Dios"*, a pesar del dolor y la tragedia que manifiesta, se hace necesaria para elevar la conciencia a una fase superior.

Sin embargo, este equilibrio que expone la tensión finito-infinito, y a final de cuentas la distinción hegeliana de entendimiento (*Verstand*) y razón (*Vernunft*), fundamento último del carácter positivo del sistema, pronto será objetivo de crítica.

---

<sup>38</sup> HEGEL: El concepto..., p. 191.

<sup>39</sup> GUINZO: Estudio introductorio ... , p. 24

<sup>40</sup> HEGEL: El concepto..., pp. 190-191.

En efecto, tras la muerte del genio, los jóvenes filósofos alemanes se lanzaban a resolver la cuestión de saber cuál había sido la última intención de Hegel acerca de la relación entre filosofía y teología. Y la respuesta que se dió a esta interrogante, tratando de ser conciso, asumió dos direcciones fundamentales. En primer lugar, la anta-teología de Hegel se interpretó como el intento de justificar racionalmente las verdades de la fe cristiana, con el fin de hacerlas accesibles e inteligibles para el hombre moderno; se trataba, en este caso, de superar (*aufheben*) positivamente, esto es, de conservar la religión en la filosofía (esta fue la interpretación de los hegelianos de derecha). En segundo lugar y como disyunción, se afirmó que las verdades de fe fueron asumidas por Hegel de una manera provisional y deficiente respecto de la verdad definitiva, es decir, respecto del saber absoluto, autoconsciente; por consiguiente, la superación (*Aufhebung*) sólo podría realizarse de modo negativo: liquidando la religión en la filosofía (tal fue la dirección que marcaron los jóvenes de la "izquierda" hegeliana, cuyos más conocidos representantes son Feuerbach y Marx)<sup>41</sup>.

Ahora bien, cifrando la atención en los jóvenes de la izquierda hegeliana, conviene destacar que el objetivo primordial de estos filósofos consistía en "*invertir*" el sistema, pues extenuados por la suficiencia en la Razón que Hegel había manifestado, consideraban que si la religión se disolvía en la filosofía, ello se debía a que el fundamento de la Idea es la Naturaleza. "*La filosofía -escribe Feuerbach- es la ciencia de la realidad en su verdad y totalidad; pero la esencia, la síntesis de la realidad es la naturaleza... La vuelta a la naturaleza es la fuente exclusiva de la salvación*"<sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup> Cfr. KUNG, Hans: *¿Existe Dios?*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1979, p. 227.

<sup>42</sup> KUNG: *¿Existe Dios?*, p. 276.

Sin embargo, no se trata de un ingenuo retorno a la materia o la naturaleza, la huella de Hegel es imborrable. Para Feuerbach, la diferencia esencial entre el hombre y el animal radica en que sólo el hombre posee religión, es decir, conciencia. El ojo del animal no llega más allá de su necesidad y su ser tampoco crece más allá de su necesidad. En cambio, el ojo humano contempla el firmamento, observa aquella luz que no le aprovecha ni le perjudica, que nada tiene en común con la tierra y sus necesidades; el ojo humano es, por consiguiente, de naturaleza celestial. *"Por el objeto se conoce al hombre; en aquél se manifiesta su esencia: el objeto en su esencia manifiesta su verdadero yo objetivo"*<sup>43</sup>, Y el objeto de la conciencia del hombre es la propia infinitud de su conciencia: Dios. De tal manera que, hasta donde llega tu ser, alcanza también su sensación ilimitada de ti mismo, y hasta allí eres Dios. *"El ser absoluto, el Dios del hombre, es su propia esencia"*<sup>44</sup>. No obstante, ello no significa que el hombre posea un estatuto ontológico que lo sitúe por encima de la vida animal, porque *"...ninguna esencia es para sí misma una esencia /imitada. Cada esencia es más bien infinita y para sí, lleva su Dios, su Ser Supremo, en sí misma... La hoja en que vive la oruga es para ella un mundo, un universo infinito"*<sup>45</sup>. Por tanto, *"lo que hace que un ser sea lo que es, es precisamente, su fortuna, su riqueza y su ornamento"*<sup>46</sup>. En el caso del hombre, es el Dios de cada cual. De tal manera que *"conoces al hombre por su Dios, y... por su Dios conoces al hombre"*<sup>47</sup>.

---

<sup>43</sup> FEUERBACH, Ludwig: La esencia del cristianismo, Juan Pablos, México D.F., 1971, p. 18.

<sup>44</sup> FEUERBACH: La esencia..., p. 19.

<sup>45</sup> FEUERBACH: La esencia..., pp. 20-21.

<sup>46</sup> FEUERBACH: La esencia..., p. 21.

<sup>47</sup> FEUERBACH: La esencia..., p. 25.

A pesar, pues, de la pervivencia del panlogismo hegeliano en Feuerbach, así como de ese espíritu romántico-místico, encontramos en este autor la ausencia de esa Razón que todo lo re-une, no obstante las diferencias. La fragmentación del sistema se ha iniciado. *"Cada esencia se basta a sí misma"*<sup>48</sup>. Esta marcada tendencia hacia lo finito ya no es hegeliana. La infinitud, Dios, se ha disuelto en la infinitud del hombre, es decir, de lo finito. *"En la contradicción que hemos descubierto entre la fe y el amor"*<sup>49</sup> *tenemos la necesidad práctica de elevarnos por encima del cristianismo y por encima de la esencia de la religión en general. Hemos demostrado que el contenido y el objeto de la religión son absolutamente humanos, que el secreto de la teología es la antropología y que el del ser divino es el ser humano... El momento decisivo y necesario para el cambio de la Historia es, por lo tanto, la confesión clara de que la conciencia de Dios no es otra cosa sino la conciencia de la especie, que el hombre sólo puede elevarse por encima de los límites de su individualidad... pero no por encima de las leyes, de las determinaciones esenciales de su especie... Nuestra relación con la religión es en consecuencia no exclusivamente negativa, sino crítica; separamos lo verdadero de lo falso -aunque por cierto la verdad separada de lo que es falso, siempre es una verdad nueva y esencialmente diferente de la 'verdad vieja'*<sup>50</sup>.

Karl Marx, por su parte, aceptando la crítica que hace Feuerbach a la dialéctica abstracta de Hegel, pero rechazando el misticismo antropológico que existe en la filosofía feuerbachiana, prosigue

---

<sup>48</sup> FEUERBACH: La esencia..., p. 20.

<sup>49</sup> "La fe tiene implícito "un principio malo", pues asimila solamente a los creyentes y condena a los infieles. El amor, en cambio, une, perdona. Por ello, hay una contradicción en el cristianismo, pues la fe no deja que el amor obre libre e independiente" Cfr. FEUERBACH: La esencia..., pp. 232 ss.

<sup>50</sup> FEUERBACH: La esencia..., p. 251.

la fragmentación del Sistema, señalando, en primer lugar, que el hombre no es primariamente conciencia, sino materia<sup>51</sup>; por consiguiente ha de rechazar se la dialéctica abstracta de la idea divina y ha de afirmarse la dialéctica concreta del sujeto real de la historia: el hombre, En segundo lugar y debido a este fundamento material, la ciencia ha de constituirse sobre la relación social del hombre con el hombre, pues el mundo no es algo mental-abstracto, sino relaciones sociales concretas; el trabajo no es primariamente la autoproducción de la conciencia, sino el trabajo práctico del obrero. En tercer lugar y como consecuencia de estas relaciones sociales concretas, la alienación primaria no es la del pensamiento, sino la brutal alienación que implica el proceso laboral. En cuarto lugar, la superación de la alienación no es en el nivel del pensamiento, sino de la praxis: *"la vida social es en esencia práctica"*<sup>52</sup>. Por tanto, el error de los filósofos radica en el hecho de que no han más que *"interpretado"* al mundo, *"pero de lo que se trata es de transformarlo"*<sup>53</sup>. El nuevo materialismo, el materialismo científico, tiene como fin *"la sociedad humana o la humanidad socializada"*<sup>54</sup>.

Desde esa perspectiva, tenemos que en Marx, no sólo el espíritu ha cedido su lugar a la materia, sino la especulación a la praxis. El trabajo *"es la condición básica y fundamental de toda la vida humana"*<sup>55</sup>, En otras palabras, la prioridad fundante que Marx le da a la praxis en su filosofía, se destaca porque *"la concepción materialista de la historia parte de la tesis de que la producción y tras ella el cambio de sus productos, es la base de todo orden social; de que en todas las sociedades que desfilan por la historia, la*

---

<sup>51</sup> MARX-ENGELS: Obras, Progreso, Moscú, sin fecha de publicación, p. 182.

<sup>52</sup> MARX-ENGELS: Obras..., p. 26.

<sup>53</sup> MARX-ENGELS: Obras..., p. 26.

<sup>54</sup> MARX-ENGELS: Obras..., p. 26.

<sup>55</sup> MARX-ENGELS: Obras..., p. 371.

*distribución de los productos, y junto a ella la división social de productos, y junto a ella la división social de los hombres en e/ases ... es determinada por lo que la sociedad produce y cómo lo produce y por el modo de cambiar sus productos*<sup>56</sup>.

*"Lo que yo he aportado de nuevo -escribe Marx a Weydmeyer- ha sido demostrar: 1) que la existencia de las clases sólo va unida a determinadas fases históricas de desarrollo de la producción; 2) que la lucha de clases conduce, necesariamente, a la dictadura del proletariado; 3) que esta misma dictadura no es de por sí misma más que el tránsito hacia la abolición de todas las clases y hacia una sociedad sin clases*"<sup>57</sup>.

Sin embargo, a pesar de la manifiesta fragmentación del sistema hegeliano en la filosofía de Marx y a pesar del mismo intento de éste por invertir íntegramente la dialéctica de la Idea, conserva, como también el mismo Feuerbach, la firme creencia en la infinita perfectibilidad del hombre, así como la comunicación del desarrollo progresivo de la sociedad, en función precisamente de una concepción unitaria de la historia. Por ello, difícilmente puede afirmarse que los jóvenes de la izquierda hegeliana hayan podido, efectivamente, poner *"al revés"* la filosofía hegeliana. Lo más que lograron fue fragmentarla. En el caso de Feuerbach, simplemente elevó la naturaleza a categoría divina. En el caso de Marx, transformó la razón en fuerza. El optimismo hegeliano seguía en pie.

Para Nietzsche, en cambio, invertir a Hegel significa condenar a muerte a Dios, porque sólo de esa manera puede eliminarse la sangre teológica que la recorre y la intoxica. Con su frase, *"Dios ha muerto"*, Nietzsche alcanza el núcleo de la onto-teología política de Hegel. El optimismo hegeliano ha entrado en crisis.

---

<sup>56</sup> MARX-ENGELS: Obras..., p. 342.

<sup>57</sup> MARX-ENGELS: Obras..., pp. 703-704.

En efecto, no satisfecho Nietzsche con desenmascarar la falsedad de Dios, de la Idea, lleva hasta sus últimas consecuencias la muerte de Dios, al punto que *"lo suprasensible se convierte en un producto inconsistente de lo sensible. Pero éste, al rebajar su opuesto de ese modo, niega su propia esencia. La destitución de lo suprasensible anula también lo meramente sensible y, por consiguiente, la diferencia entre ambos... La distinción termina con un ni..."*<sup>58</sup>. La muerte de Dios echa por tierra la idea de progreso, esto es, *"la errónea creencia de que la humanidad representa un desenvolvimiento hacia lo mejor, hacia algo más fuerte, más elevado"*<sup>59</sup>. La historia, en adelante, ha de ser entendida como el *"nacimiento y desenvolvimiento del nihilismo"*.

El fin de la evolución no es Dios ni su reino, sino la *"hermosa bestia rubia"*, el superhombre: *"habéis evolucionado del gusano al hombre, y hay en vosotros todavía mucho de gusano. En un tiempo fuisteis monos, y todavía el hombre es más mono que ningún... (Mas, he aquí) ¡Os enseñe el superhombre! El superhombre es el sentido de la tierra..."*<sup>60</sup>. De esta manera, en razón de este grandioso ser, de este ser carismático, se hace necesario subvertir todos los valores. ¡La hora ha llegado! Las *"viejas tablas"* han de ser destruidas y, ante las *"nuevas tablas"*, han de sucumbir los denigra-dores de la vida y el cuerpo, los maestros de la virtud y los sacerdotes, los santos, los poetas, la chusma... He aquí el superhombre, instinto, gozo de la carne, pasión, fuerza, odio... Más allá del bien y del mal, el superhombre es voluntad de poder.

---

<sup>58</sup> HEIDEGGER, Martin: *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires, 1979, p. 180.

<sup>59</sup> NIETZSCHE, Friedrich: *El Anticristo*, EMUSA, México D.F., 1981, p. 17.

<sup>60</sup> NIETZSCHE: *Así hablaba Zaratustra*, EMUSA, México D.F., 1981, p.248.

Sin embargo, el profeta pronto descubrirá el alcance más profundo de la muerte de Dios: el *"eterno retorno del Ser"*: *"todo va y vuelve; eternamente gira la rueda del Ser'... Todo se desintegra y se reinúgra; eternamente se construye el mismo edificio del Ser. Todo se separa, todo se junta de nuevo; eternamente permanece allá. Por doquier está el centro. La senda de la eternidad describe un círculo"*<sup>61</sup>. El destino final ha sido revelado: no hay fin en la historia, porque no hay tampoco principio. El superhombre, lo mismo que el hombre pequeño, ha de ir y venir, aparecer y desaparecer. He aquí el gran hastío de la existencia, pues, desnudos, el hombre más grande es demasiado parecido al más pequeño, *"¡demasiado humano aun el más grande!"* *"Todo da igual; nada vale la pena; el saber ahoga"*<sup>62</sup>.

Para Nietzsche, pues, la historia no manifiesta ningún desarrollo progresivo-racional, pues nada legitima ese desarrollo: ¡Dios ha muerto! *"El espíritu puro es pura tontería"*. El Absoluto hegeliano, en el caso de Nietzsche, no es fragmentado sino in-vertido, y por ello, la filosofía de Nietzsche, en tanto que manifiesta la ausencia de la presencia divina, derrumba cualquier concepción positiva (optimista) de la historia. Sin Dios, no hay razón en la historia y, por ende, no hay Historia (así con mayúscula), sino el puro acontecer furtivo y contingente de las acciones del hombre, es decir, una pluralidad infinita de historias. El eclipse del Absoluto hegeliano, bien entendido, significa la ausencia de razón en la historia, y no la fragmentación del sistema en beneficio de alguna de sus partes<sup>63</sup>, aunque, desde luego, la fragmentación lleva implícita, en tanto que atomización del sistema, cierta ruptura con la razón.

---

<sup>61</sup> NIETZSCHE: Así hablaba .. " p. 192.

<sup>62</sup> NIETZSCHE: Así hablaba •. " p. 193.

<sup>63</sup> Tal como acontece en el marxismo y existencialismo.

Ciertamente, Hegel no podía prever este dramático desenlace de su filosofía, aunque sí logró tener cierta clarividencia de la crisis metafísica y religiosa que se daba en su momento histórico (como período de transición entre dos épocas distintas en la historia de la humanidad)<sup>64</sup>. Su temor proviene del énfasis en la "*consideración empírica*" del mundo, es decir, de la falta de coraje para el conocimiento de lo universal, para el conocimiento de la verdad en cuanto elemento intersubjetivo. La verdad se sustituye por la erudición y la especialidad. En otras palabras, ante la ausencia de verdad, el filósofo se refugia en la finitud y se representa ésta a sí mismo como lo más sólido que existe, pues todo lo demás se le ha vuelto problemático<sup>65</sup>. Sin embargo, aunque la finitud es un momento del Absoluto, es algo "parcial", y, por ende, para adquirir su pleno sentido, debe ser situada en relación con el infinito. Hegel no desconoce al individuo ni al singular, esto es, la finitud, sin embargo, "*la ciencia, coronación del mundo del espíritu, no encuentra su acabamiento en sus inicios*"<sup>66</sup>.

Como sea, la crisis del Absoluto hegeliano señala el camino hacia lo que Weber denominará, años más tarde, proceso de racionalidad de Occidente.

### **III. WEBER. LA DES-ILUSION DE LA RAZON**

La racionalidad es, a juicio de Weber, el signo propio de Occidente, pues sólo en Occidente han surgido sorprendentes hechos

---

<sup>64</sup> HEGEL: Fenomenología del..., p. 12.

<sup>65</sup> GUINZO: Estudio introductorio..., pp. 51-52.

<sup>66</sup> HEGEL: Fenomenología del..., p. 12.

culturales que parecen señalar un rumbo de validez y alcance universal. Únicamente en los países occidentales existe "ciencia" aceptada como válida<sup>67</sup> Esta racionalidad se ha dado "en todas las esferas de la vida y en todas partes se han llevado a cabo... procesos de racionalización... Por consiguiente, lo primordial es conocer las características particulares del racionalismo occidental, así como, dentro de éste, es decir, del moderno, explicar sus orígenes"<sup>68</sup>.

*"Weber retoma aquí un tema caro a la tradición historicista alemana, la referencia al valor propio y a la singular 'racionalidad' histórica de cada cultura. Pero su obsesión... (es) el 'ethos' de Occidente. En ese sentido, la sociología de la religión puede ser leída como una forma oblicua de confirmar el carácter único de la cultura occidental, signada por el desencanto"*<sup>69</sup>

En efecto, para los historicistas y en concreto para Dilthey, la condición de posibilidad del conocimiento de las ciencias del espíritu, no es un a priori, sino que se halla en la realidad misma, en el hecho de que sujeto y objeto de conocimientos sólo son momentos de una misma realidad: la vida humana<sup>70</sup> Por ende, la conexión lógica en las ciencias del espíritu "lo constituye la vivencia (Erlebnis). Se trata de una conexión estructural y en toda 'representación' científico-espiritual de la vida se halla presente siempre esa

---

<sup>67</sup> WEBER, Max: La ética protestante y el espíritu del capitalismo, Premiá, México D.F., 1979, p. 7 ss.

<sup>68</sup> WEBER: La ética..., p. 15.

<sup>69</sup> RABOTNIKOF, Nora: Max Weber: desencanto, política y democracia, UNAM, México D.F., p. 121.

<sup>70</sup> DILTHEY, Wilhelm: Introducción a las ciencias del espíritu, FCE, México D.F., 1979, p. 137.

*conexión de vida... La historia es, no más que la vida captada desde el punto de vista del todo de la humanidad, que constituye una conexión*"<sup>71</sup>.

Ello significa que las ciencias del espíritu se distinguen de las ciencias de la naturaleza no en razón de su objetivo, sino en razón de su contenido: la conexión de la naturaleza es abstracta, la histórica es viva<sup>72</sup>. En otras palabras, en tanto que las ciencias de la naturaleza tienden a homogeneizar los fenómenos que tratan de coordinar, las ciencias del espíritu buscan superar la decantación objetiva de la vida a través de la construcción bio-gráfica, pues en ésta es en donde se manifiesta con mayor autenticidad la vida espiritual del hombre. Por consiguiente, las ciencias del espíritu, al menos en el caso de Dilthey, no tienen otro valor más que histórico, porque en estricto sentido, el hombre no hace historia, es historia. *"Lo que es el hombre, sólo su historia nos lo dice"*<sup>73</sup>.

Desde ese ángulo, resulta evidente que, a pesar de la profunda admiración que Dilthey profesa a Kant, su filosofía está más próxima a Hegel, pues su epistemología termina siendo una ontología de la historia cuyo fundamento se pierde en la indeterminación genérica de la Vida. En ella se identifican sujeto y objeto, el yo y el tú, presente y pasado. *"Resultaba, en suma, muy discutible una 'ciencia' de la historia, sin elaboración conceptual y sin un esquema de explicación empíricamente verificable para sus enunciados. Por esto, Weber no pudo simpatizar con la propuesta diltheyana en su conjunto y colofón"*. Sin embargo, Weber, al igual que Dilthey, aunque también por la influencia de Nietzsche, pone acento sobre la

---

<sup>71</sup> DILTHEY, Wilhelm: El mundo histórico, FCE, México D.F., 1979, pp. 280-281.

<sup>72</sup> DILTHEY, Wilhelm: Psicología y teoría del conocimiento, FCE, México D.F., 1979, p. 291.

<sup>73</sup> AGUILAR: Weber: la ..•, t. 1, p. 164.

individualidad de los procesos históricos y sobre su carácter interdependiente en cuanto a partes de un todo. Pero, insisto, manteniendo un franco escepticismo ante la "visión" del historicismo romántico, que, de golpe, disolvía el concepto y la comprensión, la "racionalidad de Occidente", en el principio indeterminado, irracional, de la vida. La "mística" historicista es rechazada por Weber.

Desde un principio, esto es, desde sus presupuestos metodológicos, en efecto, descubrimos la tendencia de Weber a negar la identidad sujeto-objeto, infinito-finito. Inspirado en la epistemología del neokantiano Rickert, Weber destaca que *"la ciencia social que nos hemos propuesto practicar es una ciencia de la realidad"*<sup>74</sup> Más aún, precisa el propio Weber, cuando queremos comprender esa realidad, y específicamente el desarrollo de la vida, se advierte una sucesión infinita de acontecimientos simultáneos, en y fuera de nosotros. Esa infinitud persiste aun si nos fijamos en su objeto único. *"Por cuya razón todo conocimiento de la realidad infinita, mediante el espíritu humano finito, se encuentra fundamentada en la tácita premisa de que únicamente un fragmento finito de esa realidad puede constituir el objeto de la comprensión científica..."*<sup>75</sup>.

Desde luego, en este planteamiento metodológico de Weber, se manifiesta no sólo una simple estrategia metodológica, porque si sujeto y objeto se distinguen; porque si es imposible la identidad entre el ser y el pensar, ello se debe a la dimensión finita del ser del hombre. La infinita pluralidad de la realidad, por ende, se sitúa más allá, mucho más allá, de la conciencia del hombre. En la

---

<sup>74</sup> WEBER, Max: Sobre la teoría de las ciencias sociales, Península, Barcelona, 1971, p.27.

<sup>75</sup> WEBER, MAX: Sobre la..., t. I, p. 164.

metodología de Weber no hay lugar para un "absoluto" o un "trascendente". La adhesión de Weber al neokantiano Rickert, por ello, no es total, pues rechazó la objetividad trascendente que éste le atribuía a los valores. *"El mundo de los valores, que para Rickert constituía una conexión sistemática provista de coherencia interna, se convierte para Weber en el mundo caracterizado por la irreductible multiplicidad y la lucha recíproca entre los valores"*<sup>76</sup>. De cualquier manera, la grandeza de Weber radica en asumir con plenitud esta escisión entre ser y pensar, pues esta *"... escrupulosa separación entre valores y conocimientos objetivos no implicaba una indiferencia ante la vida y un encerramiento en la subjetividad extratemporal ..."*<sup>77</sup>; esta ruptura de la conciencia no significó para él una "muerte con los ojos atentos", antes bien, *"la visión veraz y desprovista de fantasías era para él el acicate para deducir un valor con toda la intensidad y vigor de que era capaz"*<sup>78</sup>. Tal honradez intelectual y semejante pasión por la vida no pueden dejar de contemplarse sin experimentar una profunda admiración, pero también con una extraña sensación de fracaso y contradicción.

En efecto, resulta en extremo ingenuo pretender que en la concepción weberiana de ciencias sólo existe el puro afán de probidad intelectual o el simple deseo de construir una ciencia que garantice la objetividad de su conocimiento constituyéndose como ciencia de lo fáctico, porque, como señalaba al inicio de este punto, la obsesión de Weber es el *"ethos"* de Occidente, esto es, la *"racionalización de la vida religiosa"*. Ciertamente escribe Weber, *"son los intereses materiales y no las ideas las que controlan direc-*

---

<sup>76</sup> ROSSI, Pietro. Introducción a Weber. ensayos metodológicos, Amorrortu, Buenos Aires, 19, pp. 34-35.

<sup>77</sup> JASPERS, Karl: Conferencias y ensayos sobre la historia de la filosofía, Gredos, Madrid, 1972, p. 335.

<sup>78</sup> JASPERS: Conferencias y..., p. 335.

*tamente la acción. Pero las imágenes del mundo, originadas en ideas, han determinado, a la manera de un guardagujas, la vía seguida por la acción, impulsada por la dinámica de intereses, Porqué y para qué se podía ser redimido dependía de la propia imagen del mundo"*<sup>79</sup>

Por ello, no parece temerario sugerir que la distinción sujeto-objeto, la ruptura ser-pensar, en el pensamiento weberiano, se debe fundamentalmente a esta rutinización racional de la vida religiosa o más precisamente a la ausencia de la presencia absoluta, de la "visión mágica", porque "*la imagen primitiva del mundo constituía una unidad cuya esencia era la magia concreta*", *El mundo mágico es un mundo monista. Aunque se reconoce una estructura dual (el mundo de las cosas y hechos, y el mundo de deidades, almas y demonios), los poderes que se encuentran 'detrás' de las cosas hacen que éstas no sólo 'ocurran' sino que también tengan un 'significado' . Ser y sentido están unidos, no se ha producido la brecha entre estas dos esferas*<sup>80</sup>, a pesar de que "*la magia supone una cierta racionalidad*".

La ruptura originaria del mundo mágico en un desgarramiento entre dos principios en tensión: lo divino y lo terreno es el origen de las grandes religiones de salvación<sup>81</sup>, pues éstas surgen cuando se profundiza la brecha entre lo divino y lo humano, En ese sentido, la racionalidad no es más que la justificación racional del alejamiento entre Dios y hombre, es decir, supuesta una brecha entre lo divino y lo humano, se recurre a la razón para salvar esa brecha<sup>82</sup>, Pero,

---

<sup>79</sup> WEBER, Max: Sociología de la religión, La Pléyade, Buenos Aires, 1978, p. 24.

<sup>80</sup> RABOTNIKIOF: Max Weber..., p. 124.

<sup>81</sup> Para Weber, el paradigma de estas formas de religión lo constituye el hinduismo y la tradición judeocristiana, especialmente el protestantismo.

<sup>82</sup> RABOTNIKIOF: Max Weber..., pp. 124-125.

paradójicamente, la razón, la ciencia, consume esta separación entre hecho y significado. *"El sentido del mundo -escribe Wittgenstein- debe quedar fuera del mundo. En el mundo todo es como es y sucede como sucede: en él no hay ningún valor y aunque lo hubiese no tendría ningún valor. Si hay un valor que tenga valor, debe quedar fuera de todo lo que ocurre y de todo ser-así: Pues todo lo que ocurre y todo ser-así son casuales"*<sup>83</sup>. Por ello para Weber, el desarrollo del conocimiento intelectual significa arrojar progresivamente a la religión del ámbito de lo racional a la esfera irracional. Toda religión supone en algún momento *"el sacrificio del intelecto"*<sup>84</sup>.

Pero, por ello mismo, la distinción weberiana entre sujeto y objeto, conciencia y mundo, envuelve, de alguna manera, la crisis religiosa que se deriva del Absoluto hegeliano. En Weber no se encuentra un ingenuo retorno a Kant; después de Hegel no se puede volver sin más al filósofo de Königsberg<sup>85</sup>. La *"premisa de trascendencia"* que Weber establece para las ciencias de la cultura no se sitúa en ningún Yo trascendente, sino en que *"seamos seres civilizados, aptos y bien dispuestos a tomar una postura con plena conciencia ante el mundo, dándole un sentido, puesto que cualquiera que éste sea, habrá de influir, en el curso de nuestra existencia, para que nos apoyemos en él cuando se trate de juzgar ciertos fenómenos de la convivencia humana y haya llegado el momento de definir nuestra postura significativa"*<sup>86</sup>.

---

<sup>83</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig: Tractatus Logico-Philosophicus, Alianza, Madrid, 1980, G.41.

<sup>84</sup> RABOTNIKOF: Max Weber..., p. 137.

<sup>85</sup> Para algunos autores, la alternativa entre Marx y Weber corresponde a la alternativa Hegel y Kant, pero ello es falso.

<sup>86</sup> WEBER: Sobre la..., p. 36.

Sin posibilidad de lograr la identidad universal y necesaria, el hombre ha de reconocer la dimensión finita de su racionalidad y de su ciencia. En primer lugar, Weber considera que el avance de los métodos científicos racionales han vuelto imposible toda interpretación de la historia universal con pretensión de validez también universal, no importando que se trate de una interpretación religiosa, científica o filosófica-especulativa. Lector atento de Nietzsche, por ello mismo, reprobaba las filosofías eudemonistas que pregonaban la felicidad del mayor número. La cuestión acerca del "sentido" de la historia, en Weber carece totalmente de objetivo<sup>87</sup>. En segundo lugar, el progreso científico supone un proceso de intelectualización y racionalización de todos los órdenes de la vida; sin embargo, ello no supone un creciente conocimiento general de las condiciones de la vida. Supone, en cambio, que no tenemos que recurrir ya a medios mágicos para controlar los espíritus o moverlos a piedad; esto es cosa que se logra merced a los medios técnicos y a la previsión<sup>88</sup>. En tercer lugar, este progreso científico no trasciende lo puramente práctico y técnico, a pesar de que la vida intelectual civilizada, instalada en el "*progreso*", en lo infinito, es incapaz, según su propia significación, de término alguno; siempre hay un progreso más allá de lo ya conseguido, y ningún mortal puede llegar a las cimas situadas en el infinito. Cualquier campesino de los viejos tiempos moría "*viejo y saciado de vivir*", por el contrario, un hombre civilizado, puede sentirse "*cansado*" de vivir, pero no "*saciado*"<sup>89</sup>. La insensata "*progresividad*" priva de "*significado*" a la muerte, aunque dicha "*progresividad*" no puede respon-

---

<sup>87</sup> MOMMSEN, Wolfgang: Max Weber: Sociedad, política e historia, Alfa, Buenos Aires, 1981, p. 20.

<sup>88</sup> WEBER, Max: El político y el científico, Alianza, Madrid, 1967, p. 199.

<sup>89</sup> WEBER: El político..., p. 202.

der a las cuestiones últimas del hombre. Finalmente, lo positivo de la ciencia para el hombre se limita a una dimensión práctica: proporcionando conocimientos sobre la técnica que, mediante la previsión, sirve para dominar la vida, tanto en las cosas externas como en la propia conducta de los hombres. Además, la ciencia proporciona métodos para pensar, instrumentos y disciplina para hacerlos; así como *"claridad con respecto a nuestra conducta, sus motivaciones, fines, medios y consecuencias"*<sup>90</sup>.

Desde esa perspectiva, tenemos que para Weber, la ciencia tiene como esencia fundamental una dimensión finita, un carácter inmanente. En otras palabras, la ciencia puede ofrecer medios a los hombres, pero nunca fines; nunca nos puede señalar el camino hacia los valores verdaderos. *"El destino de nuestro tiempo, racionalizado e intelectualizado y, sobre todo, desmitificador del mundo, es el de que precisamente los valores últimos y más sublimes han desaparecido de la vida pública y se han retirado, o bien al reino ultraterreno de la vida mística, o bien a la fraternidad de las relaciones inmediatas de los individuos entre sí... A quienes no puedan soportar virilmente este destino de nuestro tiempo hay que decir/es que vuelvan en silencio, llana y sencillamente... al ancho y piadoso seno de las viejas Iglesias, que no habrán de ponerles dificultades. Es inevitable que de uno u otro modo tengan que hacer allí el 'sacrificio del intelecto', No se los reprocharemos si de veras lo consiguen. , . Para mí esa entrega tiene más valor que todas las profecías de cátedra que desconocen la verdad de que dentro de las aulas no existe ninguna virtud fuera de la simple probidad intelectual"*<sup>91</sup>.

---

<sup>90</sup> ZEITLIN, Irving: Ideología y teoría sociológica, Amorroutu, Buenos Aires, 1986, p. 177.

<sup>91</sup> WEBER: El político..., p. 236.

En el concepto weberiano de racionalidad, esto es, de ciencia, subyace una irracionalidad substantiva, pues a mayor racionalidad menor es el conocimiento que el hombre posee de los valores y fines últimos. Esta idea del antagonismo de los valores se liga directamente con la intuición fundamental de la infinita diversidad de la realidad, pero, sobre todo, con la imposibilidad de la identidad del ser con el conocer, y con el carácter dramático de la finitud del hombre y la imposibilidad de trascenderla. Esta es la verdad de la experiencia humana. En efecto, así como en otro tiempo se ofrecían sacrificios a Afrodita o Apolo, ahora se intenta servir a la paz, la justicia, el amor, la verdad, la igualdad; sin embargo, al elegir uno de estos valores, aunque sea temporalmente, se corre el riesgo de irritar a los otros. *"El antagonismo de los valores es sencillamente insuperable"*<sup>92</sup>.

#### IV. EL *PATHOS* WEBERIANO

Max Weber, por medio del concepto de racionalidad, rinde tributo, aunque contra su voluntad, a las poderosas corrientes idealistas que nutren su pensamiento. En efecto, las complejas casuísticas fenomenistas que Weber despliega en su **Sociología de la religión** y en su monumental **Economía y sociedad**, encuentran en el concepto racionalidad el hilo conductor. Por ello, si la influencia de Kant es manifiesta, no lo es menos la huella hegeliana. A través de procesos pendulares, Weber va trazando la historia de Occidente por medio de esta racionalidad, su nota esencial. Sin embargo, tras esta afirmación, es necesario destacar que la racionalidad weberiana no es la *Vernunft* hegeliana, pues a diferencia de ésta, la weberiana

---

<sup>92</sup> FREUND, Julien: Sociología de Max Weber, Península, Barcelona, 1986, p. 29

no unifica, sino atomiza la realidad y, por ello, no presagia un mejor por-venir, sino una "noche polar de frío y asperezas glaciales"<sup>93</sup>. Hijos de esta racionalidad son el capitalismo y el Estado racional.

En efecto, Weber contempla el surgimiento del capitalismo como un problema complejo, en el que, además de su famosa tesis de la ética protestante, confluyen: la racionalidad de la organización del trabajo, el cálculo de capital y su rentabilidad, la existencia de un derecho racional que legitime la propiedad privada, la organización estatal de la administración pública, etc. Sin embargo, *"la premisa más general para la existencia del capitalismo moderno -escribe el propio Weber- es la contabilidad racional del capital como norma para todas las grandes empresas lucrativas que se ocupan de la satisfacción de las necesidades cotidianas"*<sup>94</sup>. En pocas palabras, *"toda la historia económica es la historia del racionalismo triunfante, basado en el cálculo"*<sup>95</sup>.

Desde la óptica de que el capitalismo sólo es posible dada la racionalización de la vida económica social, se comprende el énfasis que pone Weber en el ethos protestante, éste manifiesta de manera evidente *"una conducción metódica-racional de la vida al servicio de ideales extramundanos"*, pues *"la conducta ascética contribuyó a poner en forma racional toda la existencia ... El constante control de sí mismo por una voluntad metódica tuvo por efecto racionalizar el comportamiento individual hasta en la gestión de los negocios"*<sup>96</sup>

---

<sup>93</sup> Para una visión más detallada, cfr. RABOTNIKOF: Max Weber ...

<sup>94</sup> WEBER, Max: Historia económica general, FCE, México D.F., 1942, p. 237.

<sup>95</sup> WEBER: Historia económica •. " p. 16.

<sup>96</sup> FREUND: Sociología de. , " p. 185.

En fin, bastante discutida ha sido esta tesis weberiana como para ocuparse más de ella. Sin embargo, conviene destacar que a través de esta exposición Weber no pretende "*suplantar una percepción unilateralmente 'materialista' de la cultura y de la historia por otra en contraposición al espiritualismo de un solo aspecto casual*"<sup>97</sup>. Simplemente, en **La ética protestante**, a diferencia de Marx, Weber se propone "*una contribución al conocimiento del modo en que las ideas pueden llegar a ser fuerzas efectivas en la historia*". Bien podría decir, a riesgo de exagerar, que en la sociología histórica de Weber, no es la materia ni la Idea el motor de la historia, sino los ideales de los hombres. Ello explica, a mi juicio, el pesimismo de Weber frente al fenómeno del capitalismo, pues Marx explica la dominación en términos económicos y, de esa manera, logra vislumbrar una salida al proceso de alienación, pues la dominación, a final de cuentas, se deriva de las cosas. Weber, en cambio, se ve impotente para dar una respuesta al proceso de racionalidad de Occidente, pues éste no deriva de las cosas sino del hombre. Piénsese, por ejemplo, en los tipos de dominación que propone: tradicional, carismática y legal<sup>98</sup>

Por ello mismo, la historia, vista desde la organización racional del capitalismo moderno, adquiere en Weber un sentido que, si bien es cierto que reconoce la multiformidad de la realidad, aproxima su pensamiento a una filosofía de la historia, pues "*la racionalización lejos de constituir un simple hecho formal intelectual, es un proceso substancial que invade toda la historia social*"<sup>99</sup>. La racionalización se concibe como un "*todo originario*", multicondicionado, pero típico: es el *ethos occidental*. Por tanto, para Weber, el error de

---

<sup>97</sup> WEBER: La ética..., p. 113.

<sup>98</sup> RUSCONI, Gian Enrico: Teoría crítica de la sociedad, Martínez Roca, Madrid, 1977, p. 140 ss.

<sup>99</sup> RUSCONI: Teoría crítica..., p. 139.

Marx radica en no haber visto que el Estado socialista es hijo de la modernidad, es decir, que no se opone de ninguna manera a la racionalización de la sociedad, pues no es más que una de las formas típicas del Estado moderno.

En efecto, según Weber, *"el progreso' hacia lo burocrático, hacia el Estado que juzga y administra asimismo conforme a un derecho establecido y a reglamentos concebidos racionalmente, está en la conexión más íntima con el desarrollo capitalista moderno"*<sup>100</sup>. El Estado moderno no es, pues, más que una empresa estatal, porque así como el fundamento económico de una empresa radica en la *"separación"* del trabajador de los medios de producción, así también en el Estado la disposición de los medios políticos está en unos cuantos: los funcionarios políticos. *"El Estado moderno -énfatiza Weber- es una 'empresa' con el mismo título que una fábrica: en esto consiste precisamente su rasgo con el mismo título que una fábrica: en esto consiste precisamente su rasgo histórico específico. Y se halla asimismo condicionada, en ésta y en aquél, la relación de poder que en el interior de la empresa"*<sup>101</sup>

En consecuencia, bien puede decirse que, si en el ámbito económico, el culmen de la racionalidad weberiana es el capitalismo, en el ámbito histórico-político lo es el Estado. Por esta razón, no se puede dejar de ver en la sociología histórica de Weber, la poderosa influencia de Hegel, pues al igual que éste, Weber sitúa en el Estado el *"fin"* de la historia. Con la precaución de señalar que, mientras Hegel ve en el Estado la presencia de Dios, para Weber no es más que una máquina, producto de la racionalidad formal de Occidente. De esa manera, Weber hace una vez más frente a la fenomenología de Hegel, con un fenomenismo que declara la au-

---

<sup>100</sup> WEBER, Max: Economía y sociedad, FCE, México D.F., 1988, p. 1062.

<sup>101</sup> WEBER: Economía y..., p. 1061.

sencia del Espíritu en el mundo. En otras palabras, el sentido que Weber le atribuye al Estado no es otro que la representación con contenido dada por el hombre.

Sin posibilidad de trascendencia, en el drama de la finitud que Hegel tanto combatió, Weber se siente aprisionado por esta racionalidad que sólo responde al problema de los medios, pero que resulta impotente cuando se trata de responder a los fines últimos del hombre. *"La preocupación de Weber es (en ese sentido) la disolución de la política en administración. La burocracia como organización técnico -especializada y como expresión de la racionalidad formal- instrumental, es orientación, encuadramiento, control y disciplina de fines y valores que le son 'externos'"*<sup>102</sup>

Con todo, esta racionalidad de la que Weber desprende la *"tragedia"* de Occidente es, al mismo tiempo, lo que lo sitúa como pensador, muy por encima de un simple *"coleccionista de hechos"* y lo reivindica como un autor clásico.

## CONCLUSION

La ciencia que Weber propone a través del concepto de racionalidad supone la ausencia de la presencia del Absoluto. *"Es un pensamiento laico en sentido fuerte"*, pues significa que sin dioses ni profetas, el hombre ha de enfrentarse a un mundo que, en la precariedad de su finitud, no ofrece ni certezas ni garantías. Su ciencia está signada por el desencanto, a pesar del énfasis que puso en el carisma, porque aún cuando conservó la nostalgia por la fe, siempre fue consciente que sólo fue eso: nostalgia.

---

<sup>102</sup> RABOTNIKOF: Max Weber..., p. 198.

Sin embargo, es precisamente esta "decadencia" la que nos permite descubrir en Weber una nueva forma de asumir el ser del hombre, esto es, como el inicio de lo que se ha llamado "modernidad". No extraña, por ello, que vidas tan monstruosamente contradictorias como las de Nietzsche, Kierkegaard y el mismo Weber, hayan resultado ser eficaces guías orientadoras para el hombre moderno, pues a estas vidas les fue dado, sin duda, objetivar el espíritu de todo un tiempo.

En efecto, con sus extraños titubeos, el pensamiento de Weber es figura de lo nuevo, de aquello que se sitúa en el reconocimiento de los límites, justo porque la racionalidad no es el sentido de la realidad, sino la respuesta dada por el hombre a la falta de ese sentido. Como hijos de la edad de la Razón, debemos enfrentarnos con valentía al destino inevitable de que, para nosotros el mundo y la historia nunca han sido racionales. En estado caldo, la razón no irrumpe en la esencia de la realidad. He aquí la clave del pensamiento de Weber y de la modernidad: la teología protestante.

Tras la irracionalidad substantiva de la racionalidad weberiana se oculta el fideísmo de Lutero, "ese monje de las montañas del norte", "sin asomo de ciencia en su alma", "sin nada sobre sí más que la invisibilidad de todo lo alto". En fin, en Lutero, encontramos la exuberancia de vida, de voluntad, que sólo puede dar la fe en lo invisible, y, por ello, el más grande desdén por la razón. En esa ruptura entre razón y fe, encontramos la separación entre juicio de hecho y juicio de valor, ser y deber ser, conciencia y mundo.

Desde esa perspectiva, a su manera, Weber rinde tributo al *Deus Absconditus* de sus antepasados puritanos. Al final de una de sus conferencias, Weber evoca de una manera sintomática la hermosa canción de Isaías: "Una voz me llega de Seir, en Edom: Centinela, ¿Cuánto durará la noche aún? El centinela responde: «La mañana ha de venir, pero es noche aún. Si queréis preguntar, volved otra vez»".