

Lo superficial y lo profundo. Max Weber, Leo Strauss y la índole práctica de la filosofía política.

Depth and Surface.

Max Weber, Leo Strauss, and the Practical Nature of Political Philosophy.

LUCIANO NOSETTO

Instituto de investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires

--

Inosetto@gmail.com

RESUMEN En la perspectiva de Leo Strauss, ha sido Max Weber el más denodado proponente de la ciencia social moderna y de su pretensión de neutralidad valorativa. Strauss dedica el segundo capítulo de su *Derecho natural e historia* a una crítica de la posición de Weber y de su intento de erigir una ciencia sobre la base de la distinción entre hechos y valores. La comunicación que se lee en lo que sigue consiste en un comentario o lectura cercana del capítulo que Strauss dedica a Weber. Mediante esta lectura, se pretende dar a ver cómo la distinción weberiana entre hechos y valores resulta para Strauss lesiva de las más básicas aptitudes del hombre de ciencia, dando lugar a una filosofía social nihilista y a una ciencia social absurda. Simultáneamente, la lectura ofrecida por Strauss pondera la caracterización weberiana de la civilización moderna, identificando su tratamiento de las figuras sociológicas y políticas del especialista, el filisteo y el extremista. Tras reconstruir los argumentos de la crítica a Weber, se repone la propuesta straussiana de un retorno a la filosofía política en sentido clásico.

133

PALABRAS CLAVES Max Weber, Leo Strauss, hechos y valores, sociología comprensiva, filosofía política.

--

ABSTRACT According to Leo Strauss, Max Weber has been the most salient proponent of modern social science, that is to say, of a value-free social science. The second chapter of Strauss' Natural Right and History consists of a critical overview of Max Weber's perspective and, in particular, of his attempt to build the modern social science edifice upon the ground of the distinction between facts and values. The work here delivered consists of a comment or close reading of the chapter of Strauss on Weber. The aim of this reading is to show how the Weberian distinction between facts and values dilutes the most basic skills of the man of science, leading towards a nihilistic social philosophy, and towards an absurd social science. At the same time, Strauss' reading examines the Weberian diagnosis of modern civilization, by means of an analysis of the sociological and political figures of the specialist, the philistine, and the extremist. After an account of Strauss' critic of Weber, this article considers the Straussian proposal of a return to political philosophy in its classical sense.

KEY WORDS Max Weber, Leo Strauss, Facts and Values, Comprehensive Sociology, Political Philosophy.



RECIBIDO 27/06/2014

APROBADO 04/02/2015



*Observo con los problemas profundos la misma
regla que con el baño de agua fría
—entrar de prisa y salir de prisa.*
Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, af. 381.

I. Introducción

La crisis de la civilización occidental se debe, en el decir de Leo Strauss, al hecho de que el hombre ya no sabe lo que quiere. Esto es decir que el hombre occidental moderno no logra dar razones de sus preferencias. Sus decisiones se asientan en una ponderación de lo preferible, de lo bueno y lo mejor, pero esta ponderación no parece encontrar respaldo en las fuerzas autónomas de su razón. En sus presentaciones más sumarias, Strauss reconoce dos factores a la base de este divorcio entre el razonar y el preferir (Strauss, 2011: 51-2). Ellos son la historia y la ciencia. Según la perspectiva histórica, las categorías de comprensión y los principios de evaluación son por completo dependientes de cada situación histórica, por lo que toda preferencia, por más robusta que parezca, solo resulta defendible ante el tribunal de su propio tiempo; toda preferencia puede aspirar como máximo a una validez parroquial. La perspectiva científica, por su parte, sostiene que solo puede alcanzarse conocimiento cierto de los hechos, mientras que los valores pertenecen a la esfera no racional de las decisiones personales, susceptible de disputas interminables; todo aquel que intente dar un respaldo científico a sus preferencias incurre en un acto de deshonestidad intelectual.

El intento de Strauss de comprender y conjurar la crisis de la modernidad adquiere la forma de un intento de restitución del derecho natural como posibilidad permanente. Strauss argumenta que el derecho natural solo es posible si se observan dos condiciones. En primer lugar, el derecho natural exige que el hombre sea capaz de divisar, más allá de las parcelas que corresponden a cada época y cultura, un horizonte de problemas o preguntas permanentes que atribulen a toda mente humana con independencia de su situación histórica. Esto equivale a decir que el derecho natural es posible solo allí donde se concede la posibilidad de la

filosofía. Pero esto no resulta suficiente: bien podría concederse que existen problemas permanentes, pero que esos problemas son irresolubles. De allí que la segunda condición del derecho natural venga dada por la posibilidad de resolver los problemas permanentes de manera definitiva. En suma, la condición necesaria del derecho natural es la existencia de preguntas fundamentales; la condición suficiente es la existencia de respuestas a esas preguntas. Ahora bien, la historia y la ciencia niegan la posibilidad del derecho natural en diferentes niveles. La perspectiva histórica rechaza el derecho natural porque rechaza la idea de un horizonte de preguntas permanentes, o porque rechaza la posibilidad de la filosofía. La perspectiva científica, en cambio, puede admitir tal marco permanente de preguntas, pero no admite la posibilidad de responderlas de manera definitiva. Si el historicismo tiene en Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger a sus exponentes más encumbrados, la perspectiva científica reconoce en su podio a Max Weber y a ningún otro. En la consideración de Strauss, Weber "es el más grande cientista social" del siglo XX: "nadie después de Weber ha dedicado una cantidad comparable de inteligencia, tenacidad y devoción casi fanática al problema básico de las ciencias sociales" (Strauss, 2014: 94; cf. 2007b: 81-2). La demostración de la posibilidad del derecho natural (a diferencia de la demostración de su necesidad o de su existencia)¹ exige barrer entonces con las dos objeciones antedichas. La crítica de Leo Strauss a la idea de ciencia de Weber es parte de la demostración de la posibilidad del derecho natural. Precisamente, Strauss dedica el segundo capítulo de su *Derecho natural e historia* a una discusión pormenorizada de la visión de Weber (2014: 93-113).

En lo que sigue, se propone un comentario o lectura cercana del capítulo que Strauss dedica a Weber. Si bien el capítulo lleva por título

¹ El tratamiento straussiano del derecho natural puede reducirse a un "dogmatismo suprahistórico", como lo hace Raymond Aron (1988: 45), pero solo al precio de ignorar el aporte específico de la visión straussiana. A efectos de evitar incursiones tan onerosas, es necesario distinguir en el tratamiento de Strauss tres niveles de argumentos: (1) aquellos en favor de la necesidad del derecho natural, (2) aquellos en favor de la posibilidad del derecho natural, y (3) aquellos en favor de la existencia del derecho natural. Para ganar claridad sobre este punto, resulta especialmente significativa la introducción de Claudia Hilb a *Derecho natural e historia* (Hilb, 2014: 9-53). Solo en vista de estos diferentes niveles de argumentación puede la obra de Strauss eludir los reduccionismos bienintencionados tanto como los otros.

“Derecho natural y la distinción entre hechos y valores”, la reconstrucción de su línea argumental muestra que Strauss no se limita a una crítica de la idea weberiana de ciencia y de sus pretensiones de neutralidad valorativa. Una lectura cercana permite divisar que el capítulo moviliza también una reconstrucción de la crítica weberiana a la civilización moderna, caracterizada como es sabido por el desencantamiento, racionalización y especialización crecientes, pero también por las figuras sociológicas y políticas del especialista, el filisteo y el extremista. De este modo, la reconstrucción ofrecida por Strauss discute las premisas de la filosofía y la ciencia social de Weber, al tiempo que pondera su caracterización de la deriva de la civilización moderna. Tomada en su conjunto, la crítica straussiana apunta a denunciar la falta de exhaustividad del cuadro weberiano, señalando la posibilidad de considerar alternativas desatendidas por Weber.

II. La ciencia social moderna: entre derecho natural e historia

Los primeros 8 párrafos del capítulo proveen una presentación sumaria de la visión de Weber, por medio de una consideración cruzada de sus posiciones respecto del derecho natural, del historicismo y de la ciencia. En lo sustancial, sostiene Strauss, la posición de Weber respecto del derecho natural equivale a la de muchos científicos sociales que admiten la existencia de problemas fundamentales e inalterables, pero niegan que la razón humana sea capaz de resolverlos. Con esto, Weber se aleja de la escuela histórica. Strauss evalúa tres razones de este alejamiento.

En primer lugar, el historicismo supone que los individuos están determinados por su situación histórica, esto es, están determinados por las mentalidades singulares de los pueblos a los que pertenecen, mentalidades que están determinadas a su vez por su encadenamiento en un proceso histórico significativo. Weber se distingue de esta perspectiva al sostener que lo real es lo individual, es decir, que todo sentido proviene del individuo y no de totalidades culturales o históricas (Weber, 1985a: 44; Bendix, 2012: 246-8). Para Weber, la cultura o la historia no tienen otro sentido que los sentidos subjetivos que animan a los actores. Sin embargo, Strauss matiza este postulado, indicando que Weber se ve en ocasiones obligado a admitir que la cultura y la historia moldean los modos de vida,

pensamientos e ideales de los individuos. De modo que el individualismo de la sociología comprensiva weberiana no logra despegarse por completo de los postulados historicistas.

Strauss sostiene, en segundo lugar, que Weber se aleja del historicismo debido a su idea de ciencia. En la perspectiva de Weber, la moderna ciencia empírica, asentada en los principios de la lógica, es de validez universal: sus hallazgos son válidos para todas las culturas, en todas las épocas. Como es evidente, esta validez transhistórica de la ciencia está reñida con el postulado de la historicidad de todo pensamiento. Sin embargo, Strauss señala que Weber se ve en la obligación de considerar una dificultad. Es que los hallazgos de la ciencia empírica constituyen respuestas a preguntas de investigación. Y, si bien estas respuestas pueden ser de validez intemporal, las preguntas a las que atienden surgen del interés del investigador. Esto es decir que los objetos de investigación surgen de un recorte de la realidad gobernado por consideraciones sobre qué es relevante investigar, qué es importante y qué valioso, es decir, por consideraciones relativas a valores. Si bien los hallazgos de la ciencia pueden ser de validez universal, el hecho de que estén referidos a valores los hace dependientes de principios históricamente variables.

Tras despejar el individualismo metodológico y la idea de ciencia empírica, Strauss da a ver cuál considera que es la diferencia fundamental de Weber respecto del historicismo. Si bien Weber reconoce que las ideas de valor a las que refiere el investigador son históricamente variables, también sostiene que esos ideales “*no son* algo específicamente suyo o de su propia elaboración, sino que son los *viejos tipos generales de ideales humanos*” (Weber, 2010: 33). Esto es decir que los juicios de valor descansan en valores últimos—valores que son tan intemporales como los principios de la lógica. Weber se separa del historicismo porque admite la existencia de un marco permanente de valores últimos. Pero se separa también del derecho natural porque sostiene que el conflicto entre esos valores últimos no tiene solución.

El que la ciencia esté referida a valores debería dar por tierra con toda posibilidad de un conocimiento de validez objetiva y universal. Sin embargo, la posibilidad de una ciencia objetiva se mantiene en pie en

virtud de la distinción entre hechos y valores. Esta distinción se manifiesta claramente en la heterogeneidad entre juicios de hecho y juicios de valor. Constatar la ocurrencia de un determinado hecho no implica evaluarlo positiva o negativamente. Sostener que algo es valioso no implica predicar sobre su existencia o inexistencia. Entonces, si bien los objetos de la ciencia emergen en referencia a valores, el conocimiento científico de los fenómenos históricos y culturales debe atenerse a la comprensión y explicación de los hechos, debe conducirse con neutralidad valorativa, esto es, sin emitir juicios de valor.

Ahora bien, los juicios de valor que determinan las acciones de los hombres pueden ser objeto de una reflexión sistemática, orientada a clarificarlos, a despejar contradicciones donde las haya, a señalar las colateralidades que acarrear. Estas tareas, características de la filosofía social, no alcanzan a confirmar ni refutar juicios de valor; solo contribuyen a ganar claridad sobre las diferentes posiciones en juego. De este modo, la ciencia social toma a su cargo el estudio de los hechos (o del ser), mientras que la filosofía social toma a su cargo el estudio de los valores (o del deber ser). Y mientras que el propósito de la ciencia social es comprender y explicar los hechos, remitiéndolos a sus causas, el propósito de la filosofía social es aclarar los valores, despejando contradicciones y explicitando sus consecuencias. Compendia Strauss:

[Weber] negó al hombre toda ciencia, empírica o racional, todo conocimiento, científico o filosófico, del sistema de valores verdadero: el sistema de valores verdadero no existe; hay una variedad de valores de igual rango, cuyas demandas entran en conflictos mutuos, que no pueden ser resueltos por la razón humana. La ciencia social o la filosofía social no pueden hacer otra cosa que clarificar ese conflicto y todas sus implicancias; la solución tiene que quedar en manos de la decisión libre, no racional de cada individuo (Strauss, 2014: 99).

Strauss encuentra un signo inequívoco de esta autolimitación del conocimiento en las consideraciones relativas al futuro de civilización occidental con que Weber cierra sus célebres ensayos sobre la ética protestante. Allí Weber constata que el afán de lucro, liberado de toda

atadura en gran medida gracias a la doctrina calvinista de la predestinación, terminó liberándose también de toda justificación ético-religiosa y entregándose a su propio mecanismo. Ante este vacío espiritual que caracteriza a la civilización occidental moderna, Weber considera la eventualidad de dos grandes alternativas. Por un lado, la posibilidad de un renacimiento espiritual de la mano de “nuevos profetas” o de un “pujante renacimiento de antiguos pensamientos e ideales”. Por otro lado, el avance de la “petrificación mecanizada”, sin otra alternativa humana que la de “especialistas sin espíritu [y sensualistas] sin corazón” (Weber, 1998: 259-60).² Weber se llama a silencio ante estas alternativas, advirtiendo el peligro de invadir su ensayo histórico con juicios de valor. Es que, ante el tribunal de la razón, son igualmente defendibles la renovación espiritual y la petrificación mecanizada; ante el tribunal de razón, las vidas de especialistas sin espíritu y de sensualistas sin corazón resultan tan valiosas como las recomendadas por los profetas o los filósofos. De allí que Strauss colija que la tesis de Weber conduce necesariamente al nihilismo, esto es, a la idea de que, ante el tribunal de la razón, toda preferencia resulta igualmente legítima, sin importar cuán malvada, vil o delirante sea. La presentación de la perspectiva de Weber culmina con una paradójica referencia al nazismo. Strauss advierte que una visión no es refutada por el hecho de que acabara siendo compartida por Hitler, por lo que resulta necesario, en todo análisis crítico, evitar la falacia de la *reductio ad Hitlerum*. Al mencionar la afinidad entre las visiones de Weber y Hitler, Strauss llama a desestimar una idea que él mismo puso en la cabeza de sus lectores.

En lo que sigue, se propone reconocer en las alternativas censadas por Weber la estructura argumental del capítulo de Strauss. Es posible distinguir en el tratamiento straussiano de Weber el intento de una consideración analítica de estas cuatro eventualidades, si se nos permite, dos mecánicas

2 La traducción de Península puede resultar equívoca al momento de identificar estas cuatro alternativas. El recurso al original alemán permite despejar toda duda: “*Niemand weiß noch, wer künftig in jenem Gehäuse wohnen wird und ob am Ende dieser ungeheuren Entwicklung ganz neue Propheten oder eine mächtige Wiedergeburt alter Gedanken und Ideale stehen werden, oder aber –wenn keins von beiden– mechanisierte Versteinerung, mit einer Art von krampfhaftem Sich-wichtig-nehmen verbrämt. Dann allerdings könnte für die »letzten Menschen« dieser Kulturentwicklung das Wort zur Wahrheit werden: »Fachmenschen ohne Geist, Genußmenschen ohne Herz: dies Nichts bildet sich ein, eine nie vorher erreichte Stufe des Menschentums erstiegen zu haben.«*” (Weber, 1986: 203 [subrayado añadido]).

(la de sensualistas sin corazón y la de especialistas sin espíritu) y dos espirituales (la de nuevos profetas y la del renacimiento de pensamientos e ideales antiguos). En lo que sigue, restituiremos el argumento de Strauss en línea con esta hipótesis estructural.

III. Petrificación mecanizada

Hemos visto que, en los primeros párrafos de su capítulo, Strauss repone la distinción weberiana entre una ciencia social, dedicada a comprender y explicar los hechos, y una filosofía social, dedicada a clarificar los valores. En vista de esta distinción, resulta ostensible que Strauss dedica la primera mitad de su capítulo a la discusión sucesiva de la filosofía social weberiana (párrafos 9 a 15) y de la ciencia social weberiana (párrafos 16 a 25). En lo que sigue, intentaremos dar a ver que el tratamiento straussiano de la filosofía social weberiana es también una consideración de la eventualidad de sensualistas sin corazón; del mismo modo que su tratamiento de la ciencia social de Weber moviliza también una consideración de la eventualidad de especialistas sin espíritu ni visión. De tal modo que las discusiones de filosofía y ciencia social de la primera mitad del capítulo de Strauss equivalen a una consideración de la deriva civilizacional moderna hacia la petrificación mecanizada.

141

III.a. Sensualistas sin corazón: la filosofía social weberiana.

Tras proveer una presentación sumaria de la posición de Weber, Strauss dedica los párrafos 9 a 15 de su capítulo a una reconstrucción de la filosofía social weberiana, esto es, de los intentos de Weber de ganar claridad respecto de los juicios de valor. Una vez asumida la heterogeneidad entre hechos y valores y la imposibilidad de conocer el sistema de valores verdadero, ¿qué puede decir Weber sobre los valores? Strauss indica que el punto de partida del análisis weberiano de los valores resulta de la combinación de elementos del neokantismo y de la escuela histórica. De Kant y el neokantismo, Weber recupera la noción de mandatos universales, que apelan a la conciencia de todo individuo, más allá de su época o cultura. De este modo, reconoce Weber la existencia de un imperativo ético que, por mor de esta presentación, formularemos del siguiente modo:

i. Actuarás conforme a imperativos éticos universales.

El individuo excelente parece ser aquel que incardina su vida en función de imperativos éticos; vil es el individuo que los desatiende. Strauss señala en este punto que Weber toma distancia de esta posición al sostener que no es posible derivar del imperativo ético contenidos culturales obligatorios, o que persiste una heterogeneidad insalvable entre los imperativos éticos, que apelan a nuestra conciencia, y los valores de cada cultura, que apelan a nuestro sentimiento. En palabras de Weber, "cualquiera sea la interpretación de la base y de la naturaleza de los imperativos éticos, lo cierto es que de ellos [...] no es posible deducir de forma unívoca unos contenidos culturales de carácter obligatorio" (Weber, 1985a: 18). Si bien es posible reconocer que los imperativos éticos muestran una mayor "dignidad de principio" que los valores culturales, Weber no está dispuesto a derivar de estos imperativos universales un criterio para juzgar el valor de las diferentes culturas. De allí que Weber tenga que asumir que los valores culturales determinan el sentimiento de los individuos con independencia de los imperativos éticos. Surge de allí un mandato específico:

ii. Actuarás conforme a los valores de tu propia cultura.

El individuo debe entonces observar al mismo tiempo los imperativos éticos que alcanzan a su conciencia y los valores culturales que interpelan a su sentimiento. Excelencia parece ser entonces conformidad tanto con los imperativos éticos como con los valores culturales. En caso de contradicción, todo indica que debería atenderse a la mayor dignidad de principio de los imperativos éticos, de modo tal que estos últimos resultan absolutamente vinculantes. Sin embargo, Strauss señala que Weber no siempre es consistente con esta jerarquía. Precisamente, Weber reconoce que "puede haber un punto de vista según el cual los valores culturales sean 'obligatorios' incluso si entran en un inevitable e irreductible conflicto con cualquier ética" (Weber, 1985b: 125). Sostiene Strauss que para Weber los imperativos éticos resultan tan subjetivos como los valores culturales; "según él, es tan legítimo rechazar la ética en nombre de los valores culturales como rechazar los valores culturales en nombre de la ética, o adoptar cualquier combinación no contradictoria de ambos tipos de normas" (Strauss, 2014: 100). Cabe al individuo decidir qué principios

guiarán su acción. La acción correcta depende del tribunal que el propio individuo construya para sí. Si la rectitud de la acción individual depende del criterio con que el propio individuo la juzga, la pregunta por la rectitud se desplaza del valor de la acción al valor del individuo. Es en referencia a este valor o dignidad del individuo que Weber construye su noción de personalidad. Strauss restituye esta noción, indicando que una personalidad es un individuo que toma decisiones libremente, es decir, libre de coacción externa y de emociones irrefrenables. Este individuo es libre en la medida en que orienta sus acciones en función de fines que él mismo se propone, articulando racionalmente los medios adecuados. Estos fines no derivan de la coacción externa, ni de estados emotivos, ni del "simple devenir natural" sino de los "valores y significados últimos de la vida" (Weber, 1985c: 158). Esto es decir que la dignidad del hombre consiste en establecer de manera autónoma sus valores últimos y en consagrar su vida a ellos. Strauss formula el mandato asociado a la noción weberiana de personalidad en los términos siguientes:

iii. Tendrás ideales.

Strauss indica que, de este modo, parece subsistir un imperativo formal que permite juzgar las acciones en función de su compromiso con una causa, o en función de su idealismo, sin por ello predicar sobre el contenido de cada causa o ideal. Emerge así un nuevo criterio para juzgar la excelencia o vileza de una acción: excelencia significa devoción a una causa, vileza significa indiferencia ante toda causa.³ Señala Strauss que esta comprensión de la excelencia y la vileza opera en una dimensión distinta a la de la acción, en un orden más elevado que aquel en que los hombres tienen que decidir y actuar. Este sentido de excelencia y vileza solo se manifiesta tras desprenderse del mundo en que tenemos que tomar decisiones, solo se manifiesta una vez que se asume una actitud teórica. Strauss colige que esta actitud teórica exige el igual respeto a todas las causas, es decir,

³ Esta caracterización recuerda al "liberalismo de signo contrario" con que Strauss intenta describir la afirmación schmittiana de lo político: "mientras el liberal respeta y tolera todas las convicciones 'honestas' solo a condición de que reconozcan como sacrosantos el orden legal y la paz, el que afirma lo político como tal respeta y tolera todas las convicciones 'serias', es decir, todas las decisiones orientadas hacia la posibilidad real de la guerra. Así, la afirmación de lo político como tal se revela como un liberalismo de signo contrario" (Strauss, 2008: 165-6).

la indiferencia ante toda causa. Siendo que la indiferencia ante toda causa es definición de la vileza, la actitud teórica resulta inevitablemente vil. Sostiene Strauss que es en vista de este inevitable cuestionamiento de la teoría, de la ciencia y de la razón, que Weber se ve obligado a reconocer la dignidad de las posiciones irracionales asentadas en "valores vitalistas". Por valores vitalistas, Strauss entiende el principio de "*sich ausleben*, que significa seguir los propios instintos sin reservas, o vivir libremente en conformidad con los propios apetitos, o vivir la vida de los sentidos" (citado por Behnegar, 2003: 81). De aquí que emerja un nuevo mandato:

iv. Vivirás apasionadamente.

El individuo movido por valores vitalistas encuentra, en el decir de Weber, "una puerta abierta al núcleo más irracional y, por ello, más real de la existencia"; se libera así "de las frías manos esqueléticas de las estructuras racionales" y se injerta "en el núcleo de lo auténticamente viviente" (Weber, 1987: 454-6). Según recuerda Strauss, Weber no puede más que reconocer la legitimidad de los valores vitalistas que, en su afirmación, suspenden todo imperativo ético, valor cultural o causa personal. En el fondo, los valores vitalistas, que rehúyen a toda conceptualización y comunicación, no pueden tomarse en sentido estricto como valores. Como sea el caso, ante una vida apasionada, "la razón debe permanecer en absoluto silencio" (Strauss, 2014: 120 n. 27). Strauss indica que excelencia y vileza cambian nuevamente de sentido: la excelencia equivale a vivir apasionadamente; vileza, a vivir en la comodidad de una vida sin sobresaltos. Strauss se pregunta en función de qué criterios es posible elogiar la preferencia por una vida apasionada y censurar la preferencia por una vida de comodidades. Si la legitimidad de una vida apasionada descansa en una decisión individual irracional e incommunicable, no hay razones para negar igual legitimidad a la decisión individual por una vida desapegada y sin sobresaltos.

Así y todo, Strauss indica que todavía es posible para Weber erigir un criterio en virtud del cual juzgar las acciones de los hombres. Es que, cualesquiera sean los fines que el hombre se proponga, Weber sostiene que es posible actuar con racionalidad teleológica (Weber, 1986: 159), es decir, articulando los medios adecuados para la obtención de los fines propuestos. Emerge aquí un criterio posible, de consistencia con los propios fines y de

honestidad consigo; un principio formulable en los términos siguientes:

v. Serás consistente.

Strauss vuelve a preguntarse por qué debería uno preferir la consistencia a la inconsistencia, la racionalidad teleológica a la irracionalidad. Argumenta Strauss que, tras haber silenciado a la razón en virtud de los valores vitalistas, ya no resulta posible defender un curso racional de acción. Propone entonces considerar un último imperativo, en línea con la noción weberiana de honestidad intelectual. Sugiere Strauss que lo que tal vez Weber quiso sostener es que, cualquiera sea el fin que uno se proponga, y cualesquiera, los medios que uno arbitre, se debe ser honesto; esto implica que se debe evitar todo intento de dar un fundamento objetivo a las propias preferencias. Este mandato puede formularse de la siguiente manera:

vi. Serás intelectualmente honesto.

Precisamente, Weber concede gran importancia a esta apelación a la honestidad intelectual, que no es más que el nombre del deber de distinguir hechos de valores o, más bien, de la prohibición del engaño consistente en simular que nuestros juicios de valor tienen respaldo objetivo en juicios de hecho. En su consideración de la vocación científica y, en particular, del dictado de clases, Weber denuncia reiteradamente las picardías de los "profetas de cátedra" que hacen pasar sus valoraciones por verdades científicas. Pero, en última instancia, Weber se ve obligado a admitir que el trabajo académico sustraído de valoraciones es tan defendible como la puesta del trabajo académico a servicio del patrocinio de las propias preferencias (Weber, 1988: 224). Strauss elabora esta contradicción sosteniendo que la imposibilidad de una defensa racional de la verdad hace que la preferencia por la honestidad sea tan arbitraria como la preferencia contraria. A fin de cuentas, la reconstrucción straussiana de la filosofía social de Weber desemboca en un imperativo incontestable:

vii. Tendrás preferencias.

Un deber ser, dice Strauss, cuyo cumplimiento está plenamente garantizado por el ser. Colige Strauss que es en vista de esta imposibilidad de sostener todo criterio (ético, cultural, idealista o vitalista) que Weber

se ve obligado a mantener silencio ante la eventualidad de "sensualistas sin corazón". El filisteísmo conformista y desapasionado que Weber tanto denuncia en los miembros de la burguesía alemana de su época no resulta menos elogiable que el modo de vida del hombre honesto o consistente, del apasionado, del idealista, del patriota o del santo.

Cerremos el tratamiento straussiano de la filosofía social de Weber con dos consideraciones. En primer lugar, se hace notar aquí que la razón del colapso de la posición weberiana, el punto en que toda consistencia naufraga, viene dado para Strauss por la incorporación de los valores puramente vitalistas (esto es, por la introducción del cuarto mandato). Esto es decir que, para Strauss, nada obsta a que la razón intermedie en el conflicto entre (i) imperativos éticos, (ii) valores culturales y (iii) causas e ideales. Lo que la razón no puede admitir, lo que silencia a la razón, es la admisión de las posiciones irracionales del puro vitalismo (iv).

Volvamos, en segundo lugar, sobre la acusación straussiana del nihilismo de Weber. Raymond Aron sostiene precisamente que la intención última de Strauss es la de reducir la posición de Weber al nihilismo (Aron, 1988: 44). Ahora bien, en vista de lo trabajado, es posible sostener que esta caracterización resulta, si no insuficiente, cuanto menos provisional. Pues, en su reconstrucción de la filosofía social de Weber, Strauss demuestra que la prohibición de los juicios de valor conduce por cierto al pandemonio de los idealistas y al irracionalismo de los vitalistas, pero no se detiene allí. Es que, ni siquiera las apelaciones a la autodeterminación racional del hombre consistente (v) y a la honestidad intelectual de probo hombre de ciencia (vi) pueden detener la caída cuesta abajo, que desemboca en el filisteísmo descorazonado del burgués (vii). Bajo esta luz, el nihilismo de Weber adquiere una coloración específica. Como cierre de esta línea argumental, Strauss propone considerar a Weber como un "nihilista noble"; esto, en virtud de su sensibilidad personal ante los signos de nobleza humana o, cuanto menos, ante la autodeterminación racional y la honestidad intelectual. Pero rápidamente Strauss descarta esa posibilidad, argumentando que, para distinguir lo noble de lo vil, es preciso contar con un criterio de valoración, y Weber no provee ninguno. Esta argumentación algo trasnochada no hace más que repetir lo que para el lector ya resulta

más que evidente. Sin embargo, en vista de la línea argumental del capítulo, es posible interpretar la sugerencia de Strauss como una invitación a caracterizar la posición de Weber no como la de un “nihilista noble” sino como la de un “nihilista burgués”. Esto es decir que Strauss no solo reduce la posición weberiana al nihilismo; peor aún, reduce la posición weberiana a esa expresión particular del nihilismo, la de sensualistas sin corazón, característica del filisteísmo burgués que el mismo Weber tanto aborreció.⁴

III.b. Especialistas sin espíritu ni visión: la ciencia social weberiana.

Reseñada la filosofía social de Weber, y su deriva nihilista singular, Strauss sostiene que muchos científicos sociales pueden considerar que el nihilismo es el precio a pagar para obtener una ciencia social verdaderamente científica, es decir, una ciencia consagrada a los juicios de hecho y libre de valoraciones. La siguiente sección del capítulo de Strauss, que ocupa los párrafos 16 a 25, se dedica a evaluar si la ciencia social resulta efectivamente posible sobre la base de la distinción entre hechos y valores. Para ello, Strauss vuelve sobre la caracterización weberiana relativa al futuro de la civilización occidental. De allí, deriva Strauss una serie de preguntas:

No es apropiado entonces para el historiador o el científico social, no le está permitido, describir con verdad cierto tipo de vida como espiritualmente vacía o describir a los especialistas sin visión y a los sensualistas sin corazón como lo que son. Pero, ¿no es absurdo? ¿No es una obligación evidente del científico social presentar los fenómenos sociales con verdad y fidelidad? ¿Cómo podemos dar una explicación causal de un fenómeno social si primero no podemos verlo tal como es? ¿No reconocemos la petrificación o el vacío espiritual cuando lo vemos? Y, si alguien es incapaz de ver fenómenos de este tipo, ¿no queda descalificado por este mismo hecho para ser un científico social, tanto como una persona ciega está descalificada para ser un analista de pinturas? (Strauss, 2014: 105).

Nasser Behnegar hace notar, con singular lucidez, que el tratamiento straussiano de la ciencia social de Weber está articulado en cinco partes, y cada una de ellas responde a cada una de las preguntas con que Strauss

⁴ Julio Pinto remarca con singular claridad la importancia que en la obra de Weber tiene su rechazo al filisteísmo de la clase burguesa alemana (Pinto 1996).

inicia la sección (Behnegar, 2005: 88-111). Tomada en su conjunto, la sección pretende dar a ver el modo en que el tabú respecto de los juicios de valor resulta lesivo de las más básicas aptitudes del cientista social. Se sugiere aquí que las cinco preguntas articuladas por Strauss movilizan, una a una, la consideración de cinco aptitudes distintivas del cientista social, a saber, su capacidad de observar los fenómenos, reconocerlos, explicarlos, comprenderlos y describirlos.

Según indica Behnegar, Strauss despliega su análisis, empezando por la última pregunta y terminando en la primera. La última pregunta concierne a la capacidad del cientista social de observar los fenómenos. Argumenta Strauss que un sociólogo de la religión debe saber qué es una religión, debe poder darse cuenta cuándo está delante de una religión y cuándo no, debe estar en condiciones de distinguir fenómenos religiosos de fenómenos no religiosos. Esto implica distinguir, por ejemplo, entre una religión sublime y una "pura" o "simple hechicería" (Weber, 2012: 87, 161). Resulta ostensible que es solo en virtud de juicios de valor que estas distinciones pueden sostenerse. Strauss da numerosas pruebas de que la sociología weberiana de la religión está plagada de tales distinciones (Strauss, 2014: 106-7). La misma exigencia subyace a la sociología de la ética o a la sociología del arte. El sociólogo de la ética debe poder distinguir un "verdadero *ethos*" de una "simple técnica" de vida (Weber, 1998: 45). El sociólogo del arte debe poder distinguir arte de basura. Si puede hacerlo, es en virtud de un juicio de valor. Si no puede hacerlo, es en virtud de su ceguera ante los fenómenos. De modo que la prohibición de los juicios de valor lesiona la primera exigencia del cientista social, que es la de observar los fenómenos tal cual son. Strauss sostiene que "Weber debía elegir entre la ceguera ante los fenómenos y los juicios de valor. En su capacidad como cientista social, eligió sabiamente" (Strauss, 2014: 107).

Seguidamente, Strauss considera la posibilidad de reconocer los fenómenos cuando los vemos –la posibilidad de reconocer, por caso, la petrificación o el vacío espiritual. Strauss se interesa en este punto por los modos de transmisión y, en particular, de escritura de la ciencia social. Para Strauss, el tabú respecto de los juicios de valor se manifiesta en una serie de prohibiciones que traen a la memoria aquellos juegos infantiles en los que

uno pierde si pronuncia ciertas palabras (“sí”, “no”, “blanco”, “negro”) que los compañeros de juego intentan que uno diga. Por caso, al cientista social interesado en los campos de concentración le estaría vedado mencionar la palabra “crueldad”. La descripción supuestamente fáctica de los campos de concentración terminaría siendo una crónica incompleta y eufemística. Un segundo ejemplo resulta para Strauss especialmente elocuente. El sociólogo interesado en el fenómeno de la prostitución debe estar en condiciones de reconocerla; pero no es posible ver la prostitución sin reconocer su carácter degradante, que forma parte de la definición misma del término (Weber, 1998: 217-8, n. 22). De modo que quien dice “prostitución” incurre desde el vamos en un juicio de valor. Sostiene Strauss que el problema no puede eludirse poniendo el término entre comillas: “un truco infantil que permite hablar de los asuntos importantes negando al mismo tiempo los principios que permiten la existencia de asuntos importantes –un truco pergeñado para combinar las ventajas del sentido común con la negación del sentido común” (Strauss, 2104: 108). De este modo, la segunda exigencia del cientista social que resulta lesionada por la prohibición de los juicios de valor es la de transmitir los fenómenos tal como se los ve.

149

Con su tercera pregunta, Strauss apunta a la posibilidad de dar una explicación causal de los fenómenos. Recupera las indicaciones de Weber en torno a los modelos tipo ideales de acción racional. Weber sostiene que el historiador que pretenda explicar las acciones de, por ejemplo, un general debe identificar las causas de esa acción. Para ello, debe construir un modelo racional teleológico, esto es, el modelo de acción que el general debería haber seguido de solo intervenir consideraciones racionales de medios y fines. En función de este modelo, que no es más que un tipo ideal, el historiador puede apreciar la incidencia de factores no racionales, emocionales o de otro tipo, identificar los errores cometidos y, en definitiva, evaluar la acción del general. Weber se apresura a advertir que se trata de un juicio de valor puramente técnico: “a pesar de su carácter de ‘valoración’ no abandona en modo alguno el plano del análisis empírico de los datos” (Weber, 1985c: 154-5). Esto implica reconocer que es posible emitir juicios de valor sin abandonar el análisis empírico de los datos, y que incluso el análisis empírico de los datos exige valoraciones de cierto tipo. Con esta

asunción implícita de la conveniencia y necesidad de emplear valoraciones, Weber admite que no es posible proveer una explicación consistente sin mediar juicios de valor de cierto tipo. De modo que el cientista social que respeta a rajatabla la prohibición de los juicios de valor ve lesionada su capacidad de brindar una explicación adecuada de los fenómenos.

La cuarta pregunta apunta a la obligación del cientista social de presentar los fenómenos con verdad y fidelidad. En este punto, Strauss considera las exigencias de un abordaje histórico objetivo y evalúa en qué medida estas exigencias son satisfechas por la perspectiva comprensiva de Weber. La primera exigencia de un abordaje puramente histórico o interpretativo es la de comprender los grupos sociales tal como ellos se comprendieron a sí mismos. Strauss indica que el tratamiento weberiano de la legitimidad de la dominación aspira a satisfacer esta exigencia, tomando por legítimo solo aquello que los mismos dominados consideran como tal. De este modo, la sociología weberiana de la dominación no emite juicios de valor sobre la legitimidad de los diversos órdenes históricos, sino que considera el modo en que cada grupo concibe la autoridad que lo domina. Ante esto, Strauss señala dos peligros simétricos. En primer lugar, el cientista social que se impone el deber de reproducir la auto-interpretación de los sujetos bajo estudio, corre el peligro de caer preso de los errores y engaños en que ese grupo incurra. Strauss indica la aparición de este problema en relación al tipo de legitimidad carismática: si bien Weber sostiene que el carisma depende por completo de la atribución de los adeptos, y que toda consideración "objetiva" respecto de las virtudes del líder resulta por completo indiferente, lo cierto es que Weber no puede evitar la tentación de señalar la posibilidad de que el líder de los mormones, Joseph Smith, fuera un "refinado farsante" (Weber, 1964: 193-4). Esto equivale a sugerir que los adeptos de Joseph Smith habrían sido engañados por un falso líder, portador de un carisma no genuino. Strauss muestra que Weber se ve forzado a una alternativa: o bien asume la auto-interpretación del grupo y cae preso del posible engaño; o bien da cuenta de los fenómenos tal como él los ve, e incurre en una valoración. Una vez más, Weber debe elegir entre la ceguera ante los fenómenos y los juicios de valor. El segundo peligro es el intentar comprender sociedades distintas de la propia mediante la imposición del

esquema conceptual de la propia sociedad. Precisamente, Strauss considera que la distinción weberiana de tres tipos de legitimidad es un intento de interpretar todas las relaciones históricas de dominación en los términos característicos de la Europa del siglo XIX. Resulta evidente para Strauss que la distinción weberiana entre legitimidad tradicional y racional no es más que la trasposición en tipos ideales del modo en que se comprendía la lucha política con posterioridad a la Revolución francesa, esto es, como la lucha entre los partidarios del antiguo régimen, identificados con la tradición, y los partidarios de la revolución, identificados con la razón.⁵ Strauss señala que Weber intenta volver exhaustivo su esquema incorporando el tipo de dominación carismática, pero no logra con ello superar el carácter parroquial de su tipología. De este modo, Weber fuerza la comprensión de toda relación de dominación al lecho de Procusto de las categorías propias del siglo XIX europeo. Sorprende a Strauss que Weber no haya hecho siquiera el intento de preguntarse cómo concibieron el problema de la legitimidad los protagonistas de los grandes conflictos políticos registrados por la historia. En suma, el tabú weberiano respecto de los juicios de valor obsta a la interpretación histórica adecuada, al exponerla a los prejuicios de la sociedad estudiada tanto como a los de la sociedad del estudioso.

151

El tratamiento straussiano de la ciencia social weberiana desemboca en la pregunta por el carácter absurdo de sus principios metodológicos. En este punto, Strauss recupera el estudio de Weber sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo. Allí, Weber propone una conexión causal entre la doctrina calvinista de la predestinación y el desarrollo del espíritu capitalista. Strauss remarca que Weber es consciente de que Calvino no procuró ese efecto, y que ese efecto está reñido con su propia doctrina. Precisamente, Weber señala que fue la interpretación del calvinismo hecha por los “epígonos” y “hombres vulgares” la que permitió liberar el afán de lucro de las antiguas ataduras ético-religiosas (Weber, 1998: 136). Esto implica que el factor causal del espíritu capitalista no fue la doctrina de Calvino en sí misma, sino una interpretación carnal o una corrupción

5 Reinhard Bendix resiste esta caracterización straussiana, sosteniendo que los tipos de legitimidad weberianos representan arquetipos de toda experiencia humana. Añade que la división tripartita de carisma, tradición y legalidad recuerda las tres fuentes de creencia establecidas por Pascal y Goethe: inspiración, costumbre y razón (Bendix, 2012: 354 y n. 9).

de esa doctrina. Strauss señala que Weber no pudo expresar esa distinción, puesto que hacerlo habría implicado incurrir en un juicio de valor sobre los epígonos y hombres vulgares. Es en virtud de esta imposibilidad que Weber se vio obligado a distorsionar los fenómenos de los que daba cuenta. Strauss sugiere que, de haber podido valorar el carácter corrompido de la interpretación calvinista, Weber habría podido identificar que la causa del espíritu capitalista no debe buscarse en la doctrina de Calvino, sino en aquellas transformaciones en la mentalidad de Occidente que dieron lugar a una interpretación carnal de una doctrina espiritual.⁶

Strauss sostiene, en suma, que el tabú de Weber respecto de los juicios de valor pone en riesgo la objetividad histórica. Sin embargo, Strauss considera que el intento de poner entre paréntesis las valoraciones no es por completo ilegítimo. Más bien, para Strauss, la suspensión de los juicios de valor resulta legítima cuando se trata de interpretar un fenómeno histórico y, en particular, cuando se trata de interpretar una doctrina. Distingue así Strauss un primer momento interpretativo, en que se intenta comprender un fenómeno tan bien como lo comprendieron sus actores, de un segundo momento crítico y evaluativo, que implica tomar distancia de esa autocomprensión.⁷ Al pretender obturar toda posibilidad de evaluación, los principios metodológicos de Weber se revelan inaplicables y, en definitiva, absurdos. De modo tal que la prohibición de los juicios de valor impide al hombre de ciencia observar los fenómenos sociales tal como son, reconocerlos y transmitirlos con precisión, explicarlos de manera adecuada, interpretarlos con fidelidad y verdad, y describirlos de manera consistente. En su reconstrucción de la ciencia social puramente teórica de Weber, Strauss deja ver la figura

6 Strauss dedica una larga nota al pie a sugerir que la explicación causal del espíritu capitalista debe procurarse en una transformación filosófica (vinculada centralmente a las posiciones de Maquiavelo y John Locke) y no en una transformación teológica, temporalmente posterior y lógicamente derivable de la primera (Strauss, 2014: 114-5, n. 22). Con esto, se acerca Strauss a la tesis del individualismo posesivo de Crawford B. MacPherson. Una consideración atenta a esta tesis straussiana es provista por Claudia Hilb (2005, 237-8).

7 La distinción de estos dos momentos es característica de la propuesta straussiana de una "historia no historicista" de la filosofía política, que se propone entender el pensamiento del pasado en sus propios términos, haciendo el esfuerzo por interpretar a los filósofos del pasado del modo en que ellos quisieron ser interpretados, antes de proceder a su crítica (Strauss, 2005: 45).

de ese especialista sin espíritu ni visión, característico de una época de petrificación mecanizada.

IV. Renovación espiritual

Hemos reconstruido hasta aquí los esfuerzos de Strauss por desmontar la filosofía social y la ciencia social de Weber. La tesis weberiana de la imposibilidad de conocer el sistema de valores verdadero conduce, en la reconstrucción de Strauss, a una filosofía social nihilista, que no deja más alternativa que la de reverenciar a los sensualistas sin corazón. Por otra parte, la prohibición weberiana de los juicios de valor conduce a una ciencia social absurda, que no permite llamar a las cosas por su nombre ni abordarlas con objetividad, transformando a los hombres de ciencia en especialistas sin espíritu ni visión. Tras discutir la filosofía social y la ciencia social weberianas, Strauss nos llama finalmente a considerar el “asunto real”, la “tesis central” de Weber (Strauss, 2014: 116).

IV.a. Nuevos profetas: la tesis central de Weber.

Strauss dedica los párrafos 26 a 34 de su capítulo a la presentación y demostración de lo que él considera la tesis central de Weber. A efectos de introducir esta tesis, Strauss extrema los conflictos de valor presentados hasta el momento. De un modo que se demostrará conforme a la perspectiva weberiana, apela Strauss a la potencia hermenéutica de la situación extrema. Argumenta, por ejemplo, que el valor superior de la doctrina de Calvino respecto de la de sus epígonos queda relativizado si uno introduce una posición extrema, según la cual el individualismo y la democracia seculares son valores últimos, que no deben depender de la anuencia de ninguna doctrina religiosa. La diferencia de valor entre una prostituta y una mujer de noble sentimiento queda igualmente relativizada por la posición ascética que condena toda sexualidad; del mismo modo que la diferencia entre un general torpe y un genio estratégico queda relativizada por la posición pacifista, que condena toda guerra. Por vía de la introducción de estas posiciones extremistas, Strauss pretende dar a ver lo que él llama el “asunto real” que subyace a la tesis weberiana: el asunto del conflicto entre valores últimos. Strauss sostiene que la concepción weberiana de la ciencia social descansa por completo en la premisa supuestamente demostrable de

que este conflicto entre valores últimos no puede ser resuelto por la razón humana.

Es necesario comprender adecuadamente la naturaleza trágica y, no bélica, de esta premisa. Recuerda Strauss que es el mismo Weber quien entronca su tesis con la antigua visión de la insolubilidad del conflicto entre ética y política. Strauss encuentra un indicio de este “maquiavelismo” en las reservas de Weber al momento de hablar de la paz. En efecto, Weber concibe al conflicto y la lucha como la esencia de la política, mientras que la “paz” (entre comillas) le resulta una mera “apariencia”, un “simulacro” con el que se pretende ocultar “el duro combate del hombre con el hombre”. De allí que Weber colija que “frente al sueño de paz y felicidad humana están grabadas [...] las siguientes palabras: *lasciate ogni speranza*” (Weber, 1982: 83, 101, 106; 2010, 29-31). Strauss se pregunta si no es posible derivar de estas premisas una solución al problema moral: si la paz es incompatible con la vida humana, entonces la naturaleza de las cosas exige una ética guerrera, que apunte a garantizar el interés nacional y se incardine en la razón de Estado.

154

Pero Strauss introduce otras consideraciones de Weber que parecen cuanto menos relativizar este belicismo inicial.⁸ Es que Weber considera como un dato elemental la necesidad humana de dar sentido al acontecer del mundo y a las realidades de la vida. Esta pretensión humana de encontrar un sentido se vuelve acuciante de cara a la caducidad de todo lo mundano, a la distribución desigual de la felicidad y, en particular, a la universalidad del sufrimiento (Weber, 1987: 261-2). De allí, deriva para Weber el impulso de racionalización religiosa. Es precisamente mediante la culpa religiosa que el hombre logra explicar el sufrimiento, e interpretarlo como castigo por el pecado. De este modo, la culpa se vuelve un componente integral de toda acción en el mundo cultural, de todo lo intramundano: “todas las formas de acción en el mundo civilizado [aparecen] entretejidas en la misma culpa”. Weber vuelve sobre la razón de Estado, para sostener que “el cosmos económico objetivado, es decir, precisamente la forma más racional de provisión de bienes materiales indispensable para toda cultura

⁸ En este punto, Strauss reenvía al excurso de *Sociología de la religión*, en que Weber considera los estadios del rechazo religioso del mundo (Strauss, 2014: 119, n. 25; Weber, 1987: 461-4).

intramundana, [es] una estructura radicalmente poseída por la falta de amor” (Weber, 1987: 462). De este modo, la necesidad del hombre de dar sentido al sufrimiento inocula a todo lo terrenal de una culpa religiosa que persiste incluso ante el debilitamiento de las religiones.

Al yuxtaponer así estos pasajes de la obra de Weber, Strauss enfatiza la naturaleza trágica de la tesis weberiana. En resumidas cuentas, la tesis central de la irreductibilidad del conflicto entre valores últimos pareciera en principio conducir a una ética guerrera, basada en consideraciones de interés nacional y de estricta razón de Estado. En tal caso, la irreductibilidad del conflicto daría lugar a un mundo en guerra. Sin embargo, al interior de este mundo desgarrado, el individuo podría encontrar, en su consagración a la defensa de la propia sociedad, una respuesta racional al problema moral. Pero, al proseguir el análisis, la tesis del conflicto de valores demuestra afectar no solo la integridad del mundo sino también la integridad del individuo. Es que el individuo busca su integridad adhiriendo a los valores de su sociedad, pero la pierde cuando esa adhesión no alcanza a dar sentido al sufrimiento del mundo. El individuo se encuentra así desgarrado por el deber y por la culpa.⁹

Tras presentar la tesis central de Weber y su naturaleza eminentemente trágica, Strauss propone no demorar más la consideración de la “demostración” weberiana de esta tesis. Nos dice que, para demostrar su tesis de la inanidad de la razón ante conflictos de valores últimos, Weber recurre por lo general a tres o cuatro pruebas. Strauss sostiene que en su capítulo habrá de limitarse a dos o tres de ellas. Finalmente, discute explícitamente solo dos. A efectos de ganar claridad sobre este punto, proponemos volver sobre la reconstrucción straussiana de la filosofía social de Weber. Indicamos allí que Weber reconoce tres tipos de valores: los imperativos éticos, los valores culturales y los valores puramente vitalistas.

9 Estos pasajes de la obra de Weber pueden también leerse en términos evolutivos. En tal caso, podría decirse que el nacionalismo belicista que caracteriza las primeras intervenciones de Weber —por ejemplo, su lección inaugural de 1895 en la Universidad de Friburgo— es posteriormente desplazado en virtud de una conciencia trágica —manifiesta, por ejemplo, en su excurso de 1916 a la *Sociología de la religión* y en sus conferencias sobre ciencia y política de 1919 (Nosetto, 2015). Es posible rastrear explicaciones biográficas de la evolución de la obra weberiana (Belmonte Sánchez, 2009: 77). Consideramos que estas explicaciones no resultan pertinentes a efectos de una crítica interna, tal como la desplegada por Strauss (cf. Strauss, 1959: 239).

Hemos visto que, tras sostener su superior dignidad de principio, Weber niega a los imperativos éticos toda validez transcultural. A esto agrega que “solo las religiones positivas [...] son capaces de conferir al contenido de los valores culturales la dignidad de imperativos éticos de una validez incondicional” (Weber, 1985a: 18). De modo que los valores en conflicto resultan ser de tres clases: (1) valores ultraterrenales, es decir, valores culturales que las religiones revisten de validez incondicional; (2) valores terrenales, es decir, valores culturales no revestidos religiosamente; y (3) valores puramente vitalistas. En vista de estas diversas clases, el conflicto entre valores últimos puede adquirir diferentes modulaciones.

El primer conflicto es el que se da entre, por un lado, valores terrenales y ultraterrenales y, por otro, valores puramente vitalistas. Este conflicto es mencionado por Strauss en una extensa nota al pie, en la que considera el ejemplo weberiano de la genuina pasión erótica como huida legítima de todo mandato, sea terrenal o ultraterrenal (Strauss, 2014: 120-1, n. 27).¹⁰ Si bien Strauss menciona este ejemplo, afirma que no habrá de discutirlo. Su renuencia a entrar en una discusión respecto de los valores puramente vitalistas puede explicarse en el hecho de que la vivencia erótica no es para Weber “fundamentable ni reducible a conceptos, ni comunicable por medio alguno” y que, por ello mismo, los valores puramente vitalistas no son valores en sentido estricto (Weber, 1987: 456). Resulta evidente que el puro vitalismo queda fuera del alcance la razón humana. Pero resulta

¹⁰ Bruno Accarino discute con cierto detenimiento la nota al pie en que Strauss considera la cuestión del erotismo en Weber. Allí Strauss indica que el intento de los intelectuales de escapar a la especialización a través del erotismo conduce a una paradójica “especialización en el erotismo”. Accarino indica que Strauss malinterpreta las reflexiones de Weber sobre la “Herauspräparierung der Sexualsphäre” y toma por especialización científica lo que es en realidad un proceso de intelectualización del erotismo en Occidente, que se da de la mano de elaboraciones como las de Baltasar Castiglione, William Shakespeare y las *Letras portuguesas* (Weber, 1987: 455). Si bien la objeción es atendible, Accarino pierde de vista cuál es el interés de Strauss al introducir esta consideración, a saber, la pregunta de qué puede conocerse sobre el conflicto entre erotismo y ética. En vista del modo en que Weber entiende el conocimiento, dos alternativas emergen con claridad. La primera es que el conocimiento racional se llame a silencio ante la decisión irracional por una vida erótica. La segunda es que el erotismo sea racionalizado como objeto de especialización científica. Baste en este punto con señalar el dictamen de Weber al artículo sobre erotismo que Otto Gross remitió al *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (Vernik, 1996: 106-111). Por el resto, debe reconocerse que Accarino hace bien en despejar las explicaciones biográficas que “derrochan indiscreción” (Accarino, 2001: 187).

evidente también que el vitalismo no puede tenerse por un valor. Por ende, la irreductibilidad del conflicto entre posiciones éticas y vitalistas no es demostración de la irreductibilidad del conflicto entre valores últimos.

El segundo conflicto es el que se da entre valores terrenales. El ejemplo considerado por Strauss es el del conflicto en torno a los principios de justicia que informan la política social. Weber identifica un conflicto irreductible entre la idea de que justo es dar más a quien más contribuye y la idea de que justo es dar más a quien más necesita. En la perspectiva de Strauss, Weber se apresura a declarar que este conflicto es irresoluble, sin antes proveer una justificación equilibrada de cada una de estas concepciones de justicia, sin desplegar esas perspectivas con detenimiento y profundidad, y sin considerar siquiera las posibles soluciones de compromiso entre ambos principios. Strauss se pregunta entonces si Weber efectivamente hizo todos los esfuerzos racionalmente posibles por demostrar la irreductibilidad del conflicto entre principios de justicia. Al denunciar la falta de claridad y profundidad del análisis weberiano en este punto, Strauss apunta a mostrar que la razón humana está en condiciones de decir mucho más sobre el conflicto entre diferentes éticas terrenales y que, por ende, la posibilidad de que la razón humana resuelva el conflicto entre éticas terrenales no puede desestimarse tan fácilmente como lo hace Weber.¹¹ En vista de las objeciones de Strauss, la exposición de Weber no logra demostrar que el conflicto entre concepciones de justicia sea irresoluble; cuanto mucho, Weber demuestra que su resolución puede ser extremadamente difícil.

Podría considerarse que un tercer conflicto es el que da entre éticas ultraterrenales. De hecho, Strauss menciona al pasar la imposibilidad de

¹¹ Argumenta Strauss que, incluso si tras un análisis verdaderamente profundo, se concluyera que efectivamente ambas posiciones son igualmente defendibles, la solución más razonable sería la de procurar una combinación de ambos principios, en base a consideraciones de conveniencia y oportunidad. Weber hizo a un lado estas consideraciones, al sostener que las posiciones extremistas son científicamente superiores a las posiciones moderadas, dado que carecen de ambigüedad. Más adelante, en una discusión no directamente relacionada, Strauss sostiene que los principios de justicia distributiva y conmutativa tienen algo en común: el ser ambos principios de justicia, es decir, principios que apuntan al bien común de la sociedad (Strauss, 2014: 202). Si la primera exigencia del bien común es la preservación de la sociedad, lo que todo principio de justicia tiene en común es la máxima de no conducir sus consecuencias al punto de hacer imposible la preservación de la sociedad. La moderación constituye así un "mandato de la razón" (Ibid., 119).

la razón de resolver el conflicto entre diferentes religiones genuinas y menciona los ejemplos de Isaías, Jesús y Buda (Strauss, 2014: 116). Pero lo cierto es que Strauss no entra en consideraciones sobre el asunto. La razón de esta omisión resulta comprensible. Es que, para el individuo creyente, solo los preceptos de su propia religión alcanzan la dignidad de valores ultraterrenales; las máximas de las demás religiones resultan como mucho valores terrenales característicos de culturas específicas. El único conflicto entre valores ultraterrenales que el creyente puede concebir es el conflicto entre diversos preceptos de su propia religión; pero este conflicto es, por su propia definición, competencia de la autoridad religiosa, y no de la razón autónoma. Y, desde el momento en que el problema queda en manos de la autoridad religiosa, el conflicto entre preceptos ultraterrenales resulta susceptible de una solución. En suma, el conflicto entre valores ultraterrenales queda razonablemente fuera de la competencia de la razón.

El último conflicto por considerar es el que se da entre valores ultraterrenales y valores terrenales. En este caso, Strauss recupera dos de los ejemplos elaborados por Weber. El primero de ellos, que Strauss identifica de manera explícita, viene dado por el conflicto entre la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción. Si, en el primer caso, el individuo debe hacerse responsable por las consecuencias previsibles de su accionar, en el segundo caso, el individuo solo debe responder por la rectitud intrínseca de su acción, sin consideración alguna de sus efectos sobre el mundo. Sostiene Weber que "cuando las consecuencias de una acción realizada conforme a la ética de la convicción son malas, quien la ejecutó no se siente responsable por ellas, sino que responsabiliza al mundo, a la estupidez de los hombres o a la voluntad de Dios" (Weber, 1988: 164). Weber ilustra la ética de la convicción mediante la figura del sindicalista revolucionario: la acción sindical incardinada en la ética de la convicción no se detiene ante las consecuencias de su accionar, solo pretende mantener firme el compromiso con sus valores. Weber sostiene que, de ser consistente consigo mismo, el reino del sindicalista no es de este mundo (Weber, 1985b: 140). La ética de la convicción resulta entonces de cierta interpretación de la ética cristiana: "el cristiano obra bien y deja el resultado en manos de Dios" (Weber, 1988: 164). Strauss concluye que

la tesis de Weber respecto de la irreductibilidad del conflicto entre valores últimos descansa en la idea de que la razón humana no puede resolver el conflicto entre la ética terrenal y la ética ultraterrenal.

El segundo ejemplo, que Strauss presenta de manera implícita, es el del conflicto entre la ética guerrera y el Sermón de la Montaña, entre el deber político de preservar la propia sociedad y el deber evangélico de “poner la otra mejilla”. Weber sostiene que, mientras el político está obligado a responder al mal con la fuerza, o bien a hacerse responsable por su triunfo, “el pacifista que obra según el Evangelio se sentirá en la obligación moral de negarse a tomar las armas o de arrojarlas, como se recomendó en Alemania, para poner término a la guerra y, con ello, a toda guerra” (Weber 1988, 162). Con este ejemplo, Weber anticipa la distinción entre la ética de la convicción del santo, que observa no más que el Evangelio, y la ética de la responsabilidad del político, que debe hacerse cargo de las consecuencias. Sin mencionarlo, Strauss considera este ejemplo al presentar el carácter trágico de la tesis weberiana.

Ordenemos ahora lo antedicho. Strauss sostiene que, a efectos de demostrar el carácter inerradicable del conflicto entre valores últimos, Weber presenta tres o cuatro ejemplos, a saber, la vivencia erótica, la política social, el sindicalismo revolucionario y el pacifismo de inspiración cristiana. En sentido estricto, el ejemplo del erotismo no alcanza a constituir un conflicto de valor, lo que explicaría la oscilación straussiana al momento de contar “tres o cuatro” ejemplos. De los restantes, Strauss menciona sin explicitarlo el ejemplo del pacifismo. Es comprensible que Strauss no se detenga en este ejemplo, dado que, a efectos de la discusión sobre la ética de convicción, los casos del pacifista y del sindicalista resultan equivalentes. Strauss se limita entonces a tratar de manera explícita los dos ejemplos restantes: la política social, como ejemplo del conflicto entre valores terrenales; y el sindicalismo revolucionario, como ejemplo del conflicto entre valores terrenales y ultraterrenales. Finalmente, tras descartar el ejemplo de la política social por falta de claridad y profundidad, Strauss se detiene en el ejemplo del sindicalista. Esto es decir que, para Strauss, lo único que Weber logra demostrar es que el conflicto entre la ética terrenal y la ética ultraterrenal no puede ser arbitrado por la razón. De modo que la tesis central de Weber, la

tesis de la inerradicabilidad del conflicto entre valores últimos, equivale a la tesis de la imposibilidad de la razón de refutar la revelación.

Raymond Aron indica que, con sus célebres conferencias sobre la política y la ciencia, Weber interpela a los jóvenes alemanes, en el intento de disuadirlos de dos posiciones igualmente irresponsables: la de los "pacifistas de inspiración cristiana" y la de los "revolucionarios por principio" (Aron, 1988: 36). Pero, a fin de cuentas, en uso de su honestidad intelectual, Weber no puede más que reconocer que la razón es inerte ante la convicción pacifista del Sermón de la Montaña y ante la convicción principista del sindicalista revolucionario. Ante la ética ultraterrenal de la convicción, ante los profetas de la sociedad sin guerras ni clases, las apelaciones racionales a la responsabilidad se demuestran inanes. En definitiva, Weber divisa la eventualidad de nuevos profetas, advierte el peligro que ellos comportan, pero se ve obligado a admitir que nada puede la razón ante ellos. Weber no pudo encontrar siquiera el respaldo suficiente para mantener a raya a los profetas de cátedra.

160

IV.b. Renovación de antiguos pensamientos e ideales: la deriva historicista

Tras presentar la tesis weberiana de la insolubilidad del conflicto entre razón y revelación, Strauss dedica la última sección de su capítulo, la comprendida entre los párrafos 34 y 42, a elaborar el alcance y las consecuencias de esa tesis.

En principio, sostiene Strauss que el conflicto entre la ética terrenal y la ultraterrenal no debe preocupar seriamente a la ciencia social. Los hallazgos de la ciencia pueden ser cuestionados sobre la base de la revelación, pero el hombre de ciencia no tiene por qué tomar nota de estos cuestionamientos; el cientista social solo debe atender aquellos argumentos que resulten razonables, esto es, accesibles a la razón autónoma y no producto de la mera obediencia a la autoridad. Caso contrario, la ciencia social se volvería confesional y, por ende, absurda. Weber no tiene reparos en sostener que "no hay *ninguna* religión poderosa que en su accionar sobre la vida no haya tenido que exigir en *algún* momento el 'credo non quod, sed *quia* absurdum', es decir, el 'sacrificio del entendimiento'" (Weber, 1987: 460).

Sin embargo, antes de proceder a dar por cierta la legitimidad de la ciencia, Weber considera una objeción ulterior. Incluso si se asume que el conocimiento científico conduce a la verdad, Weber señala que la voluntad de conocer la verdad no es producto del conocimiento científico o filosófico, sino de una decisión ciega y, en definitiva, de un acto de fe tan absurdo como el requerido por las religiones. La búsqueda de la verdad resulta así una preferencia tan legítima como cualquier otra. La vida del hombre de ciencia resulta tan encomiable como la del coleccionista de estampillas. Strauss señala que, de todos modos, Weber defiende el valor de la verdad, al sostener que ella nos permite ganar claridad respecto de los grandes asuntos humanos, deshacernos del engaño y asumir así la vida libre de quien se atreve a mirar “el rostro más duro de la realidad” sin sacrificar el intelecto (Strauss, 2014: 125). Esto permitiría distinguir los hombres probos, que desean la verdad más allá del bien y del mal, de los demás hombres, que prefieren evadir la realidad. De este modo, la verdad conservaría su validez para todos los hombres, tanto para quienes la desean como para quienes la evaden. La arbitrariedad del acto de fe que está a la base de la voluntad de verdad no afectaría entonces la validez universal de la verdad cognoscible. Strauss se pregunta por qué Weber no llegó a esta conclusión evidente.

161

En este punto, Strauss vuelve sobre la relación de Weber con el historicismo. Hemos visto que, en los primeros párrafos del capítulo, Strauss se dedica a mostrar los desacuerdos entre la posición científica weberiana y la posición historicista. Sin embargo, Strauss reconoce allí que hay razones para sostener que las reservas de Weber ante el historicismo son “tibias e inconsistentes con la tendencia general de su pensamiento” (Strauss, 2014: 94). Llegando al final de capítulo, Strauss da a ver cuál es el punto de acuerdo de Weber con el historicismo. En su defensa de la ciencia social, Weber no puede evitar observar que la ciencia, tal como él la entiende, es fruto de un desarrollo histórico singular de Occidente, identificado con el desencantamiento del mundo. Esto despierta la sospecha de que el despliegue de la ciencia empírica puede ser no más que una dispensa del destino, característica de nuestra situación histórica y de ninguna otra. Lo que el moderno hombre de ciencia considera una “liberación respecto de los engaños”, “la verdad del hombre en tanto hombre” o “el rostro más duro de

la realidad” puede no ser más que un dato ineludible de su situación histórica (Ibíd., 125). Al asumir la visión historicista en un punto tan fundamental, Weber deroga la distinción entre la perspectiva científica y la perspectiva historicista en relación al derecho natural. Su rechazo del derecho natural ya no es solo el rechazo científico de la posibilidad de responder las preguntas fundamentales. Su rechazo del derecho natural equivale ahora al rechazo historicista de la posibilidad de la razón de erigir preguntas permanentes. La perspectiva científica queda absorbida por la perspectiva histórica, desde el momento en que Weber admite que la moderna ciencia empírica es tan parroquial como cualquier otra creencia del pasado. Este traspie adquiere rasgos de inevitabilidad allí donde Strauss indica que “el positivismo se convierte necesariamente en historicismo” (Strauss, 1959: 25). Así y todo, Strauss se preocupa por aclarar que los efectos del historicismo sobre la ciencia moderna no vuelven necesariamente dudosa “la idea de ciencia” (Strauss, 2014: 126). Al decir esto, Strauss nos invita a considerar cuál sería el alcance de la tesis weberiana si Weber no hubiera tirado la toalla en el momento decisivo.

162

Es entonces que Strauss se separa de la paráfrasis de Weber, para introducir uno de los episodios más significativos del capítulo y del libro tomado en su conjunto. Este episodio procede mediante un argumento práctico y un argumento teórico. Strauss comienza introduciendo una consideración práctica. Sostiene que el hombre no puede vivir sin luz ni guía. Para orientar bien su vida, tanto de manera individual como colectiva, el hombre precisa un conocimiento de lo que es bueno. La pregunta fundamental es, entonces, si el hombre puede adquirir ese conocimiento mediante los esfuerzos autónomos de su razón o si, para conocer el bien, depende de la revelación divina. “Ninguna alternativa es más fundamental que esta: guía humana o guía divina” (Ibíd., 127). La pregunta práctica fundamental respecto de cómo guiar la vida de hombres y ciudades apunta a la alternativa práctica fundamental entre filosofía (o ciencia en el sentido original del término) y religión, entre indagación libre y amor obediente. Strauss sostiene que, en todo intento de armonización, uno de los términos es sacrificado en beneficio del otro. Strauss parece así coincidir con Weber en la insolubilidad del conflicto entre ética terrenal y ultraterrenal.

Seguidamente, Strauss introduce una consideración de orden teórico. Comienza admitiendo los límites de razón humana. El hombre no puede conocerlo todo. Esto implica que la filosofía solo puede proveer un conocimiento limitado del todo, y esta limitación inherente al conocimiento humano, esta imposibilidad de dar cuenta exhaustiva del todo, obliga a admitir la posibilidad de que un Dios exista y, con ello, a admitir la posibilidad de la revelación. De este modo, la razón se ve razonablemente obligada a admitir que la filosofía puede no ser la guía que el hombre necesita. Esto es decir que la filosofía descansa en una decisión que no puede fundamentarse en un conocimiento adecuado del todo, una decisión que resulta teóricamente arbitraria y ciega. Si, desde un punto de vista práctico, es decir, visto desde las exigencias de la vida humana y social, razón y revelación se traban como dos eternos contrincantes; desde el punto de vista teórico, es decir, visto desde las exigencias del conocimiento del todo, la razón parece obligada a conceder el triunfo a la revelación.

Esta autorrefutación de la filosofía, esta "excusación razonable de la razón" (Ibíd., 94) constituye uno de los episodios más desconcertantes y controvertidos de la obra de Strauss (Kennington 2011, 255). Contribuye al desconcierto el hecho de que Strauss se evada de este problema y de sus graves conclusiones, haciendo uso de un chiste. Tras declarar la bancarrota de la filosofía ante la revelación, Strauss dice: "Pero apresurémonos a volver de estas horribles profundidades a una superficie que, si bien no es exactamente jovial, promete al menos un sueño tranquilo" (Strauss, 2014: 127). ¿En qué consiste este llamado straussiano a abandonar horribles profundidades? ¿Cómo debe entenderse esta opción por la superficie y, en particular, por una superficie no exactamente jovial, sino por una superficie que permita el sueño tranquilo? ¿Qué actitud pretende estimular Strauss en el hombre de ciencia, al convocarlo, si no a la jovialidad, cuanto menos al sueño? Nadie que pretenda comprender cabalmente este singular episodio puede declinar la invitación straussiana, implícita pero evidente, a adentrarse en la ciencia jovial de Nietzsche. Precisamente, hay un punto en que las referencias nietzscheanas al par profundidad-superficie se cruzan con las referencias al par sueño-vigilia. Se nos permita citar con cierta extensión el aforismo 54 de *La gaya ciencia* de Nietzsche:

La conciencia de la apariencia [...] me he despertado de repente de este sueño, más solo para tener conciencia de que sueño y *debo* seguir soñando para no hundirme: así como el sonámbulo debe seguir soñando para no precipitarse. ¡Qué es ahora para mí la "apariencia"! Ciertamente no la antítesis de cualquier esencia – ¡Qué sé yo enunciar acerca de cualquier esencia como no sean las propiedades de su apariencia! ¡Ciertamente no una máscara muerta que se puede poner, y también quitar, a una x desconocida! La apariencia es para mí lo actuante y lo viviente mismo que en su autoburlarse llega al extremo de dejarme sentir que aquí no hay más que apariencia y fuego fatuo y danza de fantasmas – que entre tantos soñadores también yo, el "cognoscente", bailo mi baile. (Nietzsche, 2011: 102 [af. 54]).

De esta intersección de metáforas, surge la identificación nietzscheana de sueño y superficie. Al seguir durmiendo, el soñador se resguarda de precipitarse y hundirse. Al igual que cualquier otro soñador, el "cognoscente", el hombre de ciencia, logra evitar el precipicio y el hundimiento cuando se mantiene en la superficie del sueño, que es la superficie de las apariencias, de lo actuante y lo viviente. En esta línea, el ascenso straussiano a una superficie que permita un sueño tranquilo equivale al retorno de las ciencias sociales al mundo de las apariencias, al mundo en que los hombres viven y actúan.

Precisamente, con este llamado termina el comentario straussiano de Weber. En su consideración final de la metodología weberiana, Strauss sostiene que Weber concibió a la realidad como una "infinitud absoluta" de "acontecimientos sucesivos y simultáneos que aparecen y desaparecen", un "caos" de acontecimientos en la "incomprensible inmensidad del devenir del mundo", un "constante devenir" que "fluye incesantemente al encuentro de la eternidad" (Weber, 1985a: 42, 51, 54, 60). La visión weberiana de una ciencia que se enfrenta sin mediaciones con un devenir caótico, inarticulado e incomprensible está reñida, para Strauss, con un dato innegable de la vida social y la ciencia social. Sostiene Strauss que ni siquiera Weber "pudo negar que hubiera una articulación de la realidad que precede a toda articulación científica: esa articulación, esa riqueza de sentido que tenemos en mente cuando hablamos del mundo de la experiencia común o de la comprensión natural del mundo" (Strauss, 2014: 129). Esta articulación de sentido

común, esta comprensión natural que permite a los hombres vivir y actuar, es para Strauss la superficie sobre la cual se yergue la ciencia social práctica o, más precisamente, la filosofía política, entendida como perfección de la comprensión natural de las cosas políticas. En lugar de asentar la ciencia social sobre la base de la comprensión corriente que los actores tienen del mundo corriente, Weber pretendió hacer surgir la ciencia del precipicio nouménico, del caos y el sinsentido. Producto de este esfuerzo es el recurso weberiano a los tipos ideales, puros constructos artificiales del cientista, a espaldas de la comprensión corriente de la vida y la acción social.

Resulta así evidente el sentido del llamado straussiano a salir a la superficie. Abandonar las horrorosas profundidades implica abandonar el esfuerzo de derivar una ciencia social de postulados metafísicos. Eso implica no buscar en el conocimiento del todo el principio del que habrán de derivarse los postulados de la ciencia. Nietzsche anticipa este llamado straussiano en el prefacio a su *gaya ciencia*: “Hoy se nos antoja decoroso no pretender verlo todo, entenderlo y ‘saberlo’ todo. ‘¿Es cierto que Dios está presente en todas partes?’, preguntó a su madre una niña; ‘me parece indecente’. – ¡Tomen nota de esto los filósofos!” (Nietzsche, 2011: 35 [prefacio a la segunda edición, 4]). Esto implica restituir la distinción aristotélica entre la metafísica, como ciencia teórica, y la filosofía política, como ciencia práctica.

Strauss indica que es necesario abandonar esas profundidades con premura. Con ello, remeda el aforismo nietzscheano que anticipamos como epígrafe de este texto. Precisamente, Nietzsche sostiene que, con los problemas profundos, debe observarse la misma regla que con el baño de agua fría: “entrar de prisa y salir de prisa” (Ibíd., 310 [af. 381]).

Apresurarse entonces a abandonar las profundidades, dice Strauss, para alcanzar una superficie que no será exactamente jovial. Esto implica que Strauss no llama exactamente a asumir el programa de una ciencia jovial, de una sabiduría risueña que deje atrás el problema de las morales y las religiones. Respecto de la eventualidad de una futura ciencia jovial, Nietzsche sostiene: “Tal vez, entonces, la risa se habrá aliado con la sabiduría; tal vez, entonces, no habrá más que ‘gaya ciencia’. Por lo pronto, la comedia de la existencia aún no ha ‘tomado conciencia’ de sí misma, corren todavía

los tiempos de la tragedia, de las morales y las religiones.” (Ibíd., 58 [af. 1]). Precisamente, el llamado straussiano a la superficie equivale a un retorno de la ciencia al mundo del sentido común, al mundo en que los hombres viven y actúan, que es el mundo del conflicto de valores de las morales y las religiones. El hombre de ciencia debe volver a los problemas y conflictos de la vida y la acción, y debe erigir sobre esa superficie los fundamentos de su ciencia. En definitiva, de eso se trata el sueño del “cognoscente”: de bailar en las apariencias, evitando el precipicio de las supuestas esencias.

Este llamado straussiano a una filosofía política práctica aparece en un lugar muy preciso de su tratamiento de la visión de Weber. Precisamente, el tratamiento de Weber se detiene ante la eventualidad de “nuevos profetas” y la declaración en bancarrota de la razón. Al introducir seguidamente esta consideración sobre la filosofía política práctica, Strauss denuncia lateralmente que Weber omitió considerar la eventualidad del “renacimiento de antiguos pensamientos e ideales”, esto es, la eventualidad de un retorno al racionalismo clásico. Es nuevamente Nietzsche quien brinda luz sobre este punto: “¡Ay, esos griegos! ¡Ellos sabían vivir!: para lo cual hace falta quedarse valientemente en la superficie, en el repliegue, en la epidermis, adorar la apariencia, creer en las formas, los sonidos, las palabras, en todo el Olimpo de la apariencia. ¡Esos griegos eran superficiales – de tan profundos!” (Ibíd., 35-6 [prefacio a la segunda edición, 4]).

Ocurre así la crítica tal vez más implícita pero también más estructurante a la visión weberiana en su conjunto: seducido por el historicismo, Weber no puede ofrecer una defensa consistente de la ciencia, es decir, una defensa de la razón tomada como dato permanente y no como dispensa del destino; por ende, tampoco puede brindar una consideración adecuada de la eventualidad del renacimiento del racionalismo clásico. Weber, el más grande cientista social del siglo XX, se rinde ante los sensualistas sin corazón, ante los especialistas sin espíritu ni visión y ante los nuevos profetas. A los pensadores de la antigüedad sencillamente les da la espalda. En este sentido, la obra de Leo Strauss comienza allí donde termina la de Max Weber.

V. La filosofía política práctica: el retorno a la caverna

Uno de los episodios finales de la obra de Max Weber viene dado por la serie de conferencias en torno a la vocación política y científica, que alcanzan la sublimidad de un verdadero testamento. En su discusión relativa a la vocación científica, Weber recuerda la alegoría platónica de la caverna y la idea clásica de ciencia como un ascenso desde la caverna de las apariencias hacia la superficie luminosa del verdadero ser. Ante esto, Weber se pregunta:

¿Quién tiene hoy una actitud semejante frente a la ciencia? El sentimiento hoy predominante, especialmente entre la juventud, es más bien el contrario. Las construcciones intelectuales de la ciencia son hoy para los jóvenes un reino [trasterrenal] (*hinterweltlichen Reich*) de artificiosas abstracciones que tratan de aferrar en sus pálidas manos la sangre y sabia de la vida real sin conseguirlo jamás. Es aquí, en la vida, en lo que para Platón no era sino un juego de sombras en la pared, en donde late la verdadera realidad. Todo lo demás no son sino fantasmas vacíos desviados de la realidad. (Weber, 1988: 202).

Con esta caracterización, Weber anticipa en gran medida la crítica de Strauss (joven por entonces) a su propia idea de ciencia. Precisamente, como hemos visto, Strauss sostiene la necesidad de volver a la caverna de las apariencias, donde late la verdadera realidad. Pero Strauss entiende la alegoría de manera singular. Es que la ciencia moderna, en su deriva historicista, ha renunciado a la búsqueda de respuestas a preguntas permanentes. De modo que el conocimiento científico ya no puede compararse al intento de salir de la caverna. Más bien, Strauss indica que la ciencia historicista moderna se asemeja al caso de hombres que, cansados del conflicto entre opiniones y valores, cavaron un pozo debajo de la caverna y se refugiaron en él. El llamado straussiano a volver a la caverna debe entenderse como un llamado a ascender desde la "segunda caverna" de las abstracciones de la ciencia hacia la primera caverna de las opiniones corrientes (Strauss, 1997: 437-9; 2012: 51-2, n. 1; Hilb, 2009: 7). Solo escapando de esas horrorosas profundidades, solo volviendo al mundo corriente de las opiniones corrientes, resulta para Strauss posible erigir una ciencia que permita interrogar racionalmente nuestras

preferencias. Contra la índole teórica de la ciencia social moderna, Strauss insiste en la necesidad y posibilidad de restituir la índole práctica de la filosofía política clásica.

VI. Bibliografía

Accarino, B. (2001). Eros y paideia entre Leo Strauss y Max Weber. *Res publica*, 8, 183-95.

Aron, R. (1988). Introducción a Max Weber. En M. Weber. *El político y el científico*. Madrid: Alianza.

Behnegar, N. (2005). *Leo Strauss, Max Weber, and the Scientific Study of Politics*. Chicago: University Press.

Belmonte Sánchez, M. Á. (2009). La crítica de Leo Strauss al positivismo weberiano. *Espíritu*, LVIII(138), 67-78.

Bendix, R. (2012). *Max Weber*. Buenos Aires: Amorrortu.

Gourevitch, V. (2011). El problema del derecho natural y las alternativas fundamentales en *Derecho natural e historia*. En C. Hilb (comp.), *Leo Strauss: el filósofo en la ciudad*. Buenos Aires: Prometeo.

Hilb, C. (2005). *Leo Strauss: el arte de leer*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

—. (2009). Arte de escribir y filosofía. Leo Strauss y la escritura esotérica. En AA.VV. *La hermenéutica, ¿un paradigma agotado? I Jornadas Nacionales de Hermenéutica*. Buenos Aires: Proyecto Hermenéutica. Recuperado de: http://www.proyectohermeneutica.org/pdf/paneles/c_hilb.pdf

—. (2011). Introducción. En C. Hilb (comp.), *Leo Strauss: el filósofo en la ciudad*. Buenos Aires: Prometeo.

—. (2014). Introducción a *Derecho natural e historia*. En L. Strauss, *Derecho natural e historia*. Buenos Aires: Prometeo.

Kennington, R. (2011). *Derecho natural e historia de Strauss*. En C. Hilb (comp.), *Leo Strauss: el filósofo en la ciudad*. Buenos Aires: Prometeo.

Nietzsche, F. (2011). *La gaya ciencia*. Madrid: Akal.

- Nosetto, L. (2015). Max Weber y el concepto de lo político. La ética guerrera y la necesidad de la culpa. *Estudios Políticos*, 46, 179-196.
- Pinto, J. (1996). *Max Weber actual*. Buenos Aires: Eudeba.
- Strauss, L. (1959). *What is Political Philosophy?* Chicago: University Press.
- . (1997). Besprechung von Julius Ebbinghaus. En Heinrich Meier (Hsgb.) *Gesammelte Schriften Band 2*. Stuttgart: J. B. Metzler.
- . (2005). *Sobre la tiranía. Seguido del debate Strauss-Kojève*. Madrid: Encuentro.
- . (2007a). *Liberalismo antiguo y moderno*. Buenos Aires: Katz.
- . (2007b). *El renacimiento del racionalismo político clásico*. Buenos Aires: Amorrortu.
- . (2008). Comentario sobre *El concepto de lo político*, de Carl Schmitt. En Heinrich Meier (comp.), *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes*. Buenos Aires: Katz.
- . (2012). Filosofía y ley. En A. Lastra & R. Miranda (eds.), *El libro de Maimónides*. Valencia: Pre-textos. 169
- . (2014). *Derecho natural e historia*. Buenos Aires: Prometeo.
- Vernik, E. (1996). *El otro Weber. Filosofías de la vida*. Buenos Aires: Colihue.
- Weber, M. (1964). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- . (1982). Parlamento y gobierno en el nuevo ordenamiento alemán. En *Escritos políticos*. México: Folios.
- . (1985a). La objetividad del conocimiento en las ciencias y la política sociales. En *Sobre la teoría de las ciencias sociales*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- . (1985b). El sentido de la "libertad de valoración" en las ciencias sociológicas y económicas. En *Sobre la teoría de las ciencias sociales*. Barcelona: Planeta-Agostini.

- (1985c). *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos.
- (1986). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Band 1*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- (1988). *El político y el científico*. Madrid: Alianza.
- (1998). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Península.
- (2001a). Estudios críticos sobre la lógica de las ciencias sociales. En *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2001b). Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva. En *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2010). El estado nacional y la política económica. En *Max Weber. Obras selectas*. Buenos Aires: Distal.
- (2012). *Sociología de la religión*. Madrid: Akal.