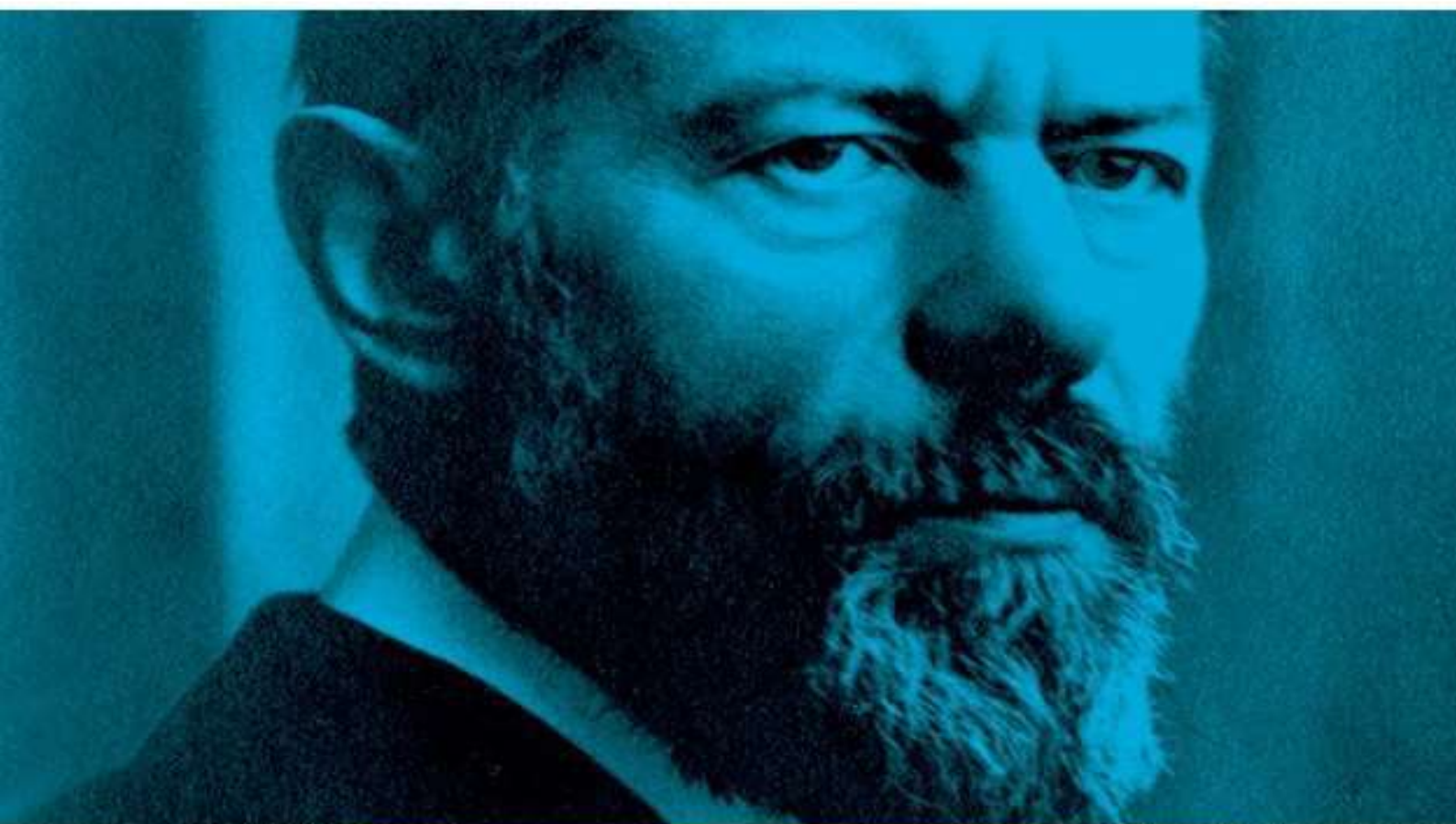


Tiempos nihilistas

Wendy Brown



Tiempos nihilistas

Pensando con Max Weber

Wendy Brown

Titulo original: *Nihilistic Times. Talking with Max Weber*

© 2023 President and Fellows of Harvard College.

Los derechos de esta obra han sido cedidos por Harvard University Press a través de International Editors & Yañez' Co.

Primera edición, julio de 2023

© de los textos, Wendy Brown

© de la traducción, Lucía Rheineck y Jorge Lago

© Editorial Lengua de Trapo

Calle Corredera Baja de San Pablo, 39

28004, Madrid

Colección Ensayo

Diseño de colección: Alejandro Cerezo

Directores de colección: Jorge Lago y Manuel Guedán

Diseño de cubierta y maquetación: Alicia Gómez (malisia.net)

www.lenguadetrapo.com

ldt@lenguadetrapo.com

ISBN: 978-84-8381-288-4

Depósito Legal: M-17439-2023

Impreso por Podiprint

Impreso en España

Texto publicado bajo licencia Creative Commons. Reconocimiento —no comercial—. Sin obra derivada 2.5. Se permite copiar, distribuir y comunicar públicamente por cualquier medio, siempre que sea de forma literal, citando autoría y fuente y sin fines comerciales.

Tiempos nihilistas

Pensando con Max Weber

Wendy Brown



Lengua de Trapo



Índice

INTRODUCCIÓN	9
1. POLÍTICA	29
NIETZSCHE	30
WEBER	38
LA POLÍTICA COMO PROFESIÓN	42
WEBER A FAVOR DE LA IZQUIERDA.....	61
2. CONOCIMIENTO.....	69
EL NIHILISMO EN LA ACADEMIA	69
RESISTIENDO LA POLITIZACIÓN	73
LOS VALORES.....	82
CONOCIMIENTO Y RELIGIÓN	94
EPÍLOGO: ENTRE WEBER Y NOSOTROS.....	99
AGRADECIMIENTOS	119

Introducción

Este libro se basa en versiones sustancialmente revisadas y ampliadas de las Conferencias Tanner sobre los valores humanos que pronuncié en la Universidad de Yale en noviembre de 2019. Las Conferencias Tanner no tienen un mandato preciso, solo un marco intelectual rector. Parece que Obert Clark Tanner, su benefactor y fundador mormón británico, además de filósofo, abogado, teólogo, industrial y filántropo, reflejó su propio espíritu no especializado en el lema flexible que ofreció para las conferencias en 1978: «Espero que estas conferencias contribuyan a la vida intelectual y moral de la humanidad. Las veo simplemente como una búsqueda de una mejor comprensión del comportamiento y de los valores humanos».

Con el tiempo, el lema de las conferencias se circunscribió más estrechamente a «avanzar y reflexionar sobre el aprendizaje académico y científico relacionado con los valores humanos».¹ Esta delimitación mantiene la nomenclatura ambigua de «valores», un concepto que designa lo que estimamos o lo que nos importa, desvinculado del cómo o el porqué, y revela su estatus como logro o elección, tanto es así que el adjetivo «humano» resulta redundante, excepto para subrayar que los valores significan, y quizá aseguran, una dimensión importante de lo humano. Sin embargo, la restricción considera también la erudición y la ciencia como distintas de los valores, aunque «relacionadas» con ellos. Entonces, ¿está el conocimiento desvinculado de los valores hasta que se pone específicamente en relación con ellos para escudriñarlos, filosofarlos,

1. Universidad de Utah, Centro de Humanidades Tanner, «Tanner Lectures Overview: The Lectures», s.f., <https://tannerlectures.utah.edu/overview/lectures.php>.

historiarlos o comprenderlos de otro modo? ¿Están los valores implícitos en el conocimiento, integrados en él, o simplemente formados o guiados por él? ¿Se presume que conocer el mundo como eruditos o científicos es saber qué hay que estimar en él?

Parece que el lema revisado de las Conferencias Tanner todavía se basa en los supuestos de la Ilustración acerca de una distinción entre la verdad y el valor, y de la capacidad de la verdad para informar del valor. Contiene rastros de la esperanza colocada en esta distinción y capacidad, especialmente en la idea de que el «aprendizaje» influye en los principios según los cuales la vida, ya sea individual o colectiva, debe ser vivida. Sin embargo, también nos arroja directamente a la marea de otros efectos de la modernidad, esos por los que la ciencia destruyó primero los fundamentos del valor en Dios y la tradición; ahogó, a continuación, el valor redentor del valor mismo al elevar su significado económico por encima de todos los demás; derrumbó, después, las concepciones de la Ilustración sobre la relación entre el conocimiento, por un lado, y, por el otro, la emancipación, el progreso, el bienestar colectivo o la elección de qué valorar o la protección de lo que valoramos; y, finalmente, fue la ciencia misma la que entró en crisis. En este sentido, ¿qué fue la ciencia sino una creación radicalmente humana de un tipo de verdad *valorada* por encima de todas las demás, pero incapaz de decirnos qué valorar o cómo construir el mundo en consecuencia?

Esto fue lo que precedió a nuestra desorientadora condición contemporánea, en la que las coordenadas filosóficas, sociales, económicas, ecológicas y políticas del valor y los valores están profundamente desestabilizadas, tanto en las prácticas del conocimiento como en el mundo. Hoy observamos el ascenso de fuerzas ferozmente antidemocráticas en las democracias liberales asentadas, así como en las relativamente nuevas, fuerzas que afirman abiertamente la autocracia, la teocracia, las exclusiones violentas o las supremacías raciales, étnicas y de género. Estas fuerzas surgen no solo de formaciones y partidos de extrema derecha, sino también de los ataques y la corrupción de los sistemas electorales desde

dentro y desde fuera, desde arriba y desde abajo. Tales ataques incluyen desde la corrupción de los políticos con dinero negro y la de los electorados por campañas de desinformación cada vez más frecuentes, hasta la deformación de las elecciones por la supresión de votantes, la manipulación de los distritos electorales, la financiación corporativa y la influencia extranjera. Además, las tecnologías digitales están revolucionando continuamente el trabajo, el conocimiento, el gobierno, las relaciones sociales, la psique, el soma y la subjetividad y, junto con la mejora de las capacidades humanas, están produciendo nuevas formas de distanciamiento, vigilancia y manipulación. Asimismo, las transformaciones político-económicas han convertido a la financiación en una fuerza más poderosa y menos vinculada a las relaciones humanas y sociales que la producción capitalista de mercancías. No nos podemos olvidar del caos del interregno entre el orden global westfaliano y lo que sea que vaya a reemplazarlo, un caos marcado por un traspaso sin precedentes de las fronteras y una vigilancia, también sin precedentes, de las fronteras entre las ideas, las personas, las religiones, el capital, el trabajo, las tecnologías, la violencia, los contaminantes y las mercancías. Además, estamos frente a la emergencia existencial surgida con el cambio climático, la caída en picado de la biodiversidad y todos esos desechos acumulados tras un siglo maniaco de producción industrial, que no pueden ser metabolizados en islas flotantes o en campos de residuos. Esto último también incluye a más de mil millones de seres humanos desechados como basura: una de cada ocho personas vive actualmente en chabolas, campos de refugiados o de personas sin hogar dentro de las ciudades o en sus inmediaciones, con un acceso mínimo a los elementos básicos de la civilización, como el saneamiento, la nutrición, la educación, la atención sanitaria y la protección contra la intemperie.

Entonces, ¿cómo se deben planear los «valores» en este presente tan desorientador? Por un lado, no podemos orientarnos exclusivamente por los puntos cardinales que ofrecen las tradiciones político-intelectuales establecidas. No es solo que las categorías,

los conceptos y métodos de estas tradiciones sean a menudo inadecuados para las tecnologías, formas de capital y emergencias climáticas de nuestro presente, sino que imaginan la tierra y la actividad humana de una forma anticuada. Estas tradiciones están saturadas también de las mismas suposiciones e ideas que generan muchos de nuestros problemas actuales: desde antropocentrismos imprudentes y humanismos racistas y sexistas hasta concepciones racionalistas u objetivistas del conocimiento, descripciones del trabajo que excluyen los cuidados o una «naturaleza» convertida en mero material pasivo. Incluyen profundas oposiciones ontológicas y epistemológicas —entre naturaleza y cultura, hecho y valor, humano y animal, animado e inanimado, civilizado y bárbaro— y otras más prosaicas —entre discurso y acción, o público y privado—.² Incluyen también formulaciones del tiempo y el espacio que reniegan de sus muy a menudo violentas implicaciones excluyentes, depredadoras o coloniales. Ninguna disciplina del conocimiento, ya sea en sus métodos, contenidos, límites o *weltanschauung* (cosmovisión), es inmune a este reproche.

Al mismo tiempo, la teorización *de novo* para intentar comprender los problemas contemporáneos y sus posibilidades es una misión imposible, al menos por dos razones. En primer lugar, toda reflexión inteligente sobre nuestro presente particular debe tener una perspectiva histórica. Incluso cuando delineamos hoy el mapa de ciertos poderes y tecnologías, de subjetividades y formaciones políticas novedosas, debemos tener en cuenta las fuerzas históricas que los enmarcan y con los que se intersectan —entre ellas el nihilismo, el capitalismo, el patriarcado, la supremacía blanca—, y que se transforman a medida que se enfrentan a los múltiples efectos de la globalización y el cambio climático. En

2. Muchos campos del conocimiento han contribuido a estos trastornos; entre ellos, los estudios científicos críticos, los estudios ecológicos, la teoría feminista y los estudios poscoloniales y raciales críticos. El trabajo crítico de Derrida sobre el funcionamiento del binarismo en el logocentrismo y el de Foucault sobre el discurso y la racionalidad también son cruciales en estos cambios fundamentales de la comprensión.

segundo lugar, esta complicada reflexión, a la vez profundamente histórica y consciente del carácter distintivo del presente, se ve a menudo sustentada por estudios de teóricos anteriores. Esta complicidad no se produce aplicando los análisis del poder, los diagnósticos de situación, las historiografías o las estrategias de cambio de pensadores anteriores a nuestras problemáticas, sino reflexionando con ellos y contra ellos sobre estas. Más aún, varios de los teóricos sociales y políticos que han perdurado en el tiempo lo han hecho no solo porque inventaron nuevos marcos profundos e iluminadores, sino porque lucharon activamente por una cartografía de sus propios tiempos desorientadores. No somos los primeros en la historia en lidiar con el problema de que los humanos nunca hemos estado aquí antes: solo el «aquí» es singular.

Esto es lo que me lleva a hablar del pensamiento de Max Weber en estas páginas, en particular en sus conocidas conferencias sobre la ciencia y la política, convencionalmente traducidas como *La política como profesión* y *La ciencia como vocación*. En dichas conferencias, pronunciadas a petición de los estudiantes de la Universidad de Múnich en 1917 y 1919, respectivamente, Weber traza los contornos, los problemas y las potencialidades de ambos ámbitos en una época que, a su juicio, se estaba vaciando rápidamente de sentido e integridad, al tiempo que amenazaba con descender a «una noche de una dureza y una oscuridad glacial».³ Sus mordaces acusaciones contra la universidad de su época —su sistema clientelar de contratación y promoción, sus aulas politizadas, su exclusión antisemita y de otros tipos de jóvenes promesas, su invasión por los valores capitalistas, su bajo nivel de enseñanza e hiperespecialización que alejaba el trabajo académico del mundo— reflejan algunos rasgos de la nuestra. El retrato que hizo Weber de las condiciones de los aspirantes a políticos con integridad y determinación también era sombrío y tiene resonancias contemporáneas: describía una esfera política sin verdaderos

3 Max Weber, *La política como profesión*, ed. Joaquín Abellán (Madrid, Biblioteca Nueva, 2007), p. 151.

líderes, poblada de demagogos y burócratas y dominada por las maquinarias de los partidos y las masas manipuladas. Describió la democracia como inviable más allá de su forma y función plebiscitarias. Y describió la vida política de la modernidad como necesariamente atravesada por valores indecibles y en permanente conflicto, saturados a su vez de dos divisas centrales de la política: la fuerza y el fraude.

A pesar de estas observaciones sin duda relevantes, el pensamiento de Weber les parecerá ahora a muchos contraintuitivo, cuando no perverso. A menudo se considera a Weber responsable de que las ciencias sociales del siglo xx siguieran un rumbo peligroso y arrogante de falsa objetividad y neutralidad ética, junto con la intensa especialización del conocimiento y los métodos disciplinarios aislados que desalientan las prácticas de conocimiento necesarias para comprender y criticar, en vez de reflejar y ratificar, el *statu quo*. Se le asocia habitualmente con la fundación de la estricta distinción hecho-valor que subyace a un siglo de positivismo. No solo identificó al primero con la verdad (provisional, dado el incesante progreso científico) y al segundo con el juicio subjetivo, sino que insistió en que la ciencia podía y debía estar libre de valores. Es famoso por trazar variedades de acción y autoridad de modo conservador, dibujar y valorizar tipos ideales, fundar una sociología problemática de la religión, desafiar al marxismo con un relato de los orígenes del capitalismo en el protestantismo, y teorizar la racionalización y el desencanto del mundo provocados por la modernidad secular de un modo que ahora cuestionan por igual los nuevos materialistas, los filósofos de la ciencia y los teóricos de lo secular. Conocido por encorsetar las ciencias sociales con sus mandatos antinormativos, por negarse a profundizar en la hermenéutica que propugnaba y por definir la política de forma restrictiva, rara vez se le considera hoy como un amigo de la teoría crítica, a pesar de que tanto la Escuela de Fráncfort temprana como Foucault se inspiraron en su pensamiento. Desde el punto de vista político, a Weber se le suele considerar optimista respecto al capitalismo, el poder del Estado y la competencia entre Estados nación soberanos. Se le identifica

con un intenso nacionalismo alemán, una ansiosa masculinidad y una temprana atracción por esa peculiar cepa del neoliberalismo que más tarde inculcaría principios y técnicas antidemocráticos en el proyecto de unificación europea.⁴ Glorifica la *machtpolitik* y elogia a los Estados y a los políticos que la adoptan. Se le considera no solo un realista, sino un ardiente anti-idealista, tanto en la vida política como en la intelectual.

Dadas estas atribuciones, Weber puede parecer cómplice, si no arquitecto, de algunas de las fuerzas más siniestras que moldean nuestro presente. Sin embargo, la sinopsis anterior es una descripción reduccionista de sus complejas formulaciones sobre el conocimiento, la historia, la política, el capitalismo y el poder. Ignora gran parte de la ambivalencia, la complejidad, la sutileza, la originalidad y el conflicto intelectual interno que hacen que la reflexión sobre el pensamiento de Weber sea inestimable. Estas características están especialmente presentes en las conferencias sobre la ciencia y la política que pronunció casi al final de su vida y que son ahora el centro de mis reflexiones.

Weber era un pensador oscuro. Y no solo por su carácter, su temperamento o su época, aunque ciertamente cada uno de ellos podía ser problemático. Igual de importante era su incomparable apreciación de ciertas lógicas de la modernidad: sus racionalidades y formas de poder características; su generación de «maquinarias humanas» con capacidades de dominación sin precedentes; su proliferación y depreciación simultáneas del valor y los valores (su reducción de la moralidad a cuestiones de gusto); la insuficiencia de la democracia para resistir o transformar estos desarrollos y el gran reto de cultivar en ese contexto una enseñanza y un liderazgo político responsables. En un mundo que consideraba asfixiado por poderes que, además de francamente peligrosos, podían destruir el espíritu humano y la libertad, trató de elaborar prácticas mediante las cuales tanto los académicos como los actores políticos pudieran contener la oscuridad

4 William Callison, «The Politics of Rationality in Early Neoliberalism: Max Weber, Ludwig von Mises, and the Socialist Calculation Debate», *Journal of the History of Ideas*, 83, n.º 2 (2022), pp. 269-291.

con su trabajo y, tal vez, modelar un propósito, o una tierna esperanza, en la luz que se desvanece para cada uno de ellos. Por esto volvemos a él ahora. Necesitamos pensadores sobrios que se nieguen a someterse a los señuelos del fatalismo o del apocalipsis, a las quimeras de la revolución total o de la redención a través del progreso de la razón, pero que aspiren a ser algo más que haraganes o soldados rasos en medio de los órdenes actuales del conocimiento y la política.

Una segunda razón para recurrir a Weber tiene que ver con su confrontación, a principios del periodo de entreguerras, con las crisis de la vida política y académica que guardan ciertos paralelismos con la nuestra, incluida una crisis del liberalismo. Intelectualmente, Weber consideraba que Marx y Nietzsche eran las principales influencias intelectuales de su época y, aunque los consideraba a ambos igual de profundos, también los juzgaba peligrosamente equivocados y trataba de repeler las críticas antiliberales de la izquierda y la derecha que cada uno inspiraba.⁵ Desde el punto de vista político, Weber consideraba que Alemania en particular y Europa en general estaban en peligro debido a los movimientos radicales de masas, a los demagogos vanidosos, a los nacionalistas y socialistas irresponsables y al estatismo burocrático-tecnocrático con el que fantaseaban los académicos y que adoptaron algunos políticos.⁶ La respuesta de Weber a esta situación no fue rehabilitar al estadista o representante liberal.⁷ Se trató, más bien, de cultivar un ideal de líderes como *gobernantes* y, a su vez, encomendar a los gobernantes la búsqueda de una visión política perseguida con responsabilidad. Depositó su esperanza en aquellos que honrarían la democracia electoral, el Estado de derecho y los límites liberales del gobierno, al tiempo que utilizarían hábilmente su poder y su persuasión para construir futuros políticos que pudieran superar las limitaciones de

5 Robert Eden, *Political Leadership and Nihilism: A Study of Weber and Nietzsche* (Gainesville, University Press of Florida, 1984), p. 1.

6 Max Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, trad. José Luis Etcheverry (Buenos Aires, Amorrortu editores, 1958), p. 56.

7 Eden, *Political Leadership*.

la Administración burocrática, por no hablar del estatismo socialista, e ir más allá de los estancamientos del compromiso democrático liberal y el tacticismo.⁸ Si hoy nos enfrentamos a versiones de esta deriva en la derecha (Bolsonaro, Trump, Orbán, Erdoğan, Modi), no debemos olvidarnos de la posibilidad de que operen también en la izquierda.⁹ Tanto si aspiran a rescatar la democracia liberal como a tirar la toalla, las movilizaciones políticas de izquierdas están cada vez más comprometidas con la cuestión del liderazgo para acometer las transformaciones a gran escala que puedan conducir más allá de los retoques parlamentarios, pero que no llegan a ser una revolución. Es el caso del populismo de izquierdas, el socialismo democrático verde, el abolicionismo y la política indígena. Esto hace que la confrontación sin miramientos de Weber con la crisis del liberalismo y la democracia en su época, especialmente en *La política como profesión*, sea potencialmente esclarecedora para la crisis a la que nos enfrentamos un siglo después.¹⁰

La tercera y principal razón para estudiar el pensamiento de Weber en estos ensayos tiene que ver con su profunda confrontación con los problemas intelectuales y políticos de nuestra época nihilista. El nihilismo omnipresente que desinhibe la agresión y devalúa los valores (agravando las depredaciones neoliberales de la democracia, la responsabilidad social y la preocupación por las generaciones futuras) fue el problema con el que concluí *En las ruinas del neoliberalismo*, sin poder trazar un camino para superarlo.¹¹ Si bien

8 Eden, *Political Leadership*, p. 188.

9 Actualmente, en Estados Unidos, Bernie Sanders, Alexia Ocasio-Cortez y Stacey Abrams son ejemplos de recientes líderes «heroicos» de la izquierda.

10 Sobre Weber en relación con las crisis alemanas del liberalismo, además de Eden, *Political Leadership*, véase David Beetham, «Max Weber and the Liberal Political Tradition», *Archives Européennes de Sociologie/European Journal of Sociology* 30, n.º 2 (1989), pp. 311-323.

11 Wendy Brown, *In the Ruins of Neoliberalism* (Nueva York, Columbia University Press, 2019), véase especialmente el capítulo 5. (Traducción al castellano de Cecilia Palmeiro: *En las ruinas del neoliberalismo. El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*, Madrid, Traficantes de Sueños y Futuro anterior / Tinta Limón, 2021.).

Weber es fundamentalmente conocido por sus formalizaciones de métodos y tipos ideales, así como por incorporar la hermenéutica a los estudios objetivos de la acción social y por su singular reformulación de la historia materialista para destacar la centralidad de los valores, esta lista oculta su esfuerzo por combatir los efectos del nihilismo tanto en el conocimiento como en la política. Este rasgo de su pensamiento queda patente en sus frecuentes alusiones a la conclusión de Tolstói de que, en la modernidad, la muerte y, por tanto, la vida carecen de sentido, y al retrato de Dostoievski de la irracionalidad ética del mundo. Aparece también en su preocupación por los efectos del desencanto, la racionalización, la ruptura de los límites y la omnipresencia de la vanidad o el narcisismo en la vida intelectual, política y cultural. Aunque no es el teórico más complejo del nihilismo —Nietzsche, Heidegger, Adorno, Rorty, Rosen y Pippin ofrecen análisis filosóficos más ricos—, Weber puede estar entre los más políticos. Formula el nihilismo como una contribución a la condición de la política temporal y, al mismo tiempo, identifica la política como una forma vital de superación del nihilismo: la política es el ámbito por excelencia para articular y perseguir lo que él denomina «valores últimos» o visiones del mundo, no solo el poder o el interés. Su inflexible distinción hecho-valor en la investigación y la enseñanza de las ciencias sociales también se sitúa en contra del nihilismo, donde la verdad y la deliberación, no solo la moral y la ética, corren el riesgo de ser abandonadas.

Hay muchas maneras de explicar el auge contemporáneo de las fuerzas populares antidemocráticas y de los amos oportunistas de la política del poder que se sirven de ellas en Occidente. Una sería la expresión política del nihilismo, esa planta que Nietzsche predijo que tardaría doscientos años en florecer de la tumba de las deidades y los ideales derribados por la ciencia y la Ilustración.¹² El nihilismo se manifiesta hoy como un caos moral omnipresente o una falta de sinceridad, pero también como una afirmación de

12 Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Writings from the Late Notebooks*, ed. R. Bittner, trad. K. Sturge (Cambridge, Cambridge University Press, 2003), p. 83 (Traducción al castellano de Gonçal Mayos: *Nihilismo: Escritos póstumos*, Barcelona, Península, 1998).

poder y deseo despojada de la preocupación por rendir cuentas no solo ante la ética, sino también ante la verdad, la justicia, las consecuencias o el futuro. El nihilismo se revela en la ruptura despreocupada, incluso festiva, de un pacto social con los demás y con las generaciones venideras que se manifiesta en el discurso y la conducta cotidianos, especialmente en la derecha, aunque no solo en ella. Se manifiesta en la indiferencia deliberada hacia un planeta y unas democracias frágiles. También en la normalización del engaño y la delincuencia, tanto en las altas esferas como en las bajas, y en el repliegue masivo hacia lo trivial, lo inmediato y lo personal.¹³ Resulta evidente en cómo los objetivos políticos que buscan reafirmar las supremacías históricas de raza, género y propiedad, o los objetivos de captar electorados atraídos por estas supremacías, se esconden estratégicamente bajo el nombre de «moralidad tradicional». Forma parte de las omnipresentes prácticas de «reparación de la reputación» y del oportunismo cambiante incluso de las figuras públicas más serias. Se expresa en la indiferencia sin precedentes de los líderes religiosos y políticos hacia la coherencia, la responsabilidad e incluso la veracidad. Aparece en el estridente enfrentamiento epistemológico entre la derecha y la izquierda: la defensa feroz de la religión y la tradición, por un lado, y la razón y el progreso por otro, sin que ninguno de los dos espacios dé cuartel ni reconozca las arenas movedizas en las que están plantadas sus banderas y sobre las que se libra su batalla. Lejos de ser exhaustiva, esta lista se limita a la vida pública del nihilismo.

La pregunta para aquellos que quieren sacar al planeta, a la democracia y a la justicia del borde del abismo es la siguiente: ¿qué futuro le espera a una política que pueda superar, disipar o vencer el nihilismo, o al menos repeler o poner fin a sus efectos más graves?¹⁴

¹³ Sobre la relación entre criminalidad y nihilismo, véase Maia Stepenberg, *Against Nihilism: Nietzsche Meets Dostoyevsky* (Montreal, Black Rose Books), capítulo 1.

¹⁴ Estos verbos representan un abanico de posibles respuestas al nihilismo y no son intercambiables. Contener o repeler sus efectos es algo muy distinto de lo que Nietzsche llamaba «superar» el nihilismo. Volveremos sobre ello en el epílogo.

¿Y cómo podría el conocimiento —generándolo, conservándolo y transmitiéndolo— protegerse de las fuerzas nihilistas o, mejor aún, emplearse para superarlas? Estas son algunas de las cuestiones que Weber abordó directamente en sus conferencias sobre la ciencia y la política.

Con el término «nihilismo» no estoy sugiriendo, como tampoco lo hacía Weber, que todo valor haya desaparecido del mundo o que la vida carezca de propósito o sentido. Más que una actitud contingente, el nihilismo es una condición que surge de la modernidad y, al mismo tiempo, genera distintos problemas de sentido dentro de ella. Por un lado, es difícil encontrar criterios, por no hablar de fundamentos, para el sentido y el valor sin tener que apelar a fuentes desacreditadas —la religión, la tradición o la lógica—, un descrédito que hace que esas apelaciones sean inevitablemente reaccionarias y estridentes.¹⁵ Por otro lado, la fe en el progreso se revela como la versión secularizada del milenarismo cristiano y como la confusión empírica ante el fracaso de la modernidad a la hora de proporcionar paz, prosperidad, felicidad o libertad generalizadas. Cuando las apelaciones a los orígenes y al *telos* se tambalean, los propios programas de cambio pierden su brújula, como si, en palabras de Nietzsche, «hubiéramos desencadenado esta tierra de su sol».¹⁶ Ahora estamos girando sin atadura ni iluminación, sin conocimiento definitivo sobre qué afirmar y qué negar, sin temporalidad ni direccionalidad para un movimiento de la historia. En estas condiciones, el propósito y el juicio están desnudos, insoportablemente desnudos.

Pero Weber va más allá. Para él, el conocimiento erudito (*wissenschaft*, una palabra a menudo traducida simplemente como «ciencia», pero que en realidad comprende todo el conocimiento académico sistemático y transmisible, incluidas las humanidades) socava la base de la religión, pero no su existencia continuada. Más

15 Alexander Nehamas, «Nietzsche, Modernity, Aestheticism», en *The Cambridge Companion to Nietzsche*, ed. B. Magnus y K. Higgins (Cambridge, Cambridge University Press, 1996), pp. 224-225.

16 Nehamas, «Nietzsche, Modernity, Aestheticism», pp. 226, 230.

bien, Weber declara que en un mundo racional y racionalizado el ser religioso requiere un necesario «sacrificio del intelecto», es decir, que la religión debe rechazar la respuesta de la ciencia a la pregunta más fundamental de cómo sabemos lo que sabemos.¹⁷ Refutando la sugerencia nietzscheana de que la ciencia también descansa sobre un fondo arenoso y puede atraer la devoción de una manera religiosa, aunque débil, Weber va por otro camino: si la ciencia ha derribado a la religión del trono de la verdad, no ha sustituido ni puede sustituir el poder de creación de sentido de la religión. Esta limitación de la ciencia cambia la naturaleza, el alcance y las implicaciones de la verdad; es lo que separa el hecho del valor y hace que este último sea indecible en un plano académico. La ciencia puede desvelar los misterios del mundo —Weber llama a este proceso «desencanto»—, pero no puede generar ni jerarquizar valores.¹⁸ La ciencia no puede crear valor, escribe Nietzsche, lo que la convierte en «la *mejor* aliada del ideal ascético», ya que «tiende hoy a disuadir al hombre del aprecio en que hasta ahora se tenía a sí mismo».¹⁹ Weber cita a Tolstói: «La ciencia carece de sentido puesto que no tiene respuesta para las únicas cuestiones que nos importan, las de qué debemos hacer y cómo debemos vivir».²⁰ El cálculo utilitarista puede revelar qué fines se pierden al perseguir otros, pero no puede decidir qué importa o por qué. No puede responder a las preguntas de Tolstói. Cuando pretende hacerlo, como ocurre con las normas neoliberales de valor, gobierno y conducta, se alcanza

17 Max Weber, *El político y el científico*, trad. Francisco Rubio Llorente (Madrid, Alianza, 1959), p. 228.

18 Si las langostas «sienten» o no, cuándo comienza el latido del corazón de un feto, si la preferencia sexual es innata, formada socialmente o elegida, si los mercados distribuyen eficientemente o no, todo ello es irrelevante en las decisiones sobre los valores.

19 Friedrich Wilhelm Nietzsche, *La genealogía de la moral*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Madrid, Alianza Editorial, 2005), pp. 195-196.

20 Weber, *El político y el científico*, p. 207; y Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*.

un nuevo umbral de nihilismo, uno que Weber ya había anticipado, aunque sin saber cuál sería su forma exacta.²¹

Para Weber, a medida que la ciencia desvincula el sentido de sus fundamentos religiosos y morales, hay otro elemento de su época que también erosiona los valores, a saber, la dominación de lo que denomina la «racionalidad de los valores» por la «racionalidad instrumental» en todos los ámbitos de la vida. Esta dominación es posible gracias a la exención de las restricciones éticas de la razón instrumental, y gana terreno en virtud del poder absoluto de esta forma sobre los modos de pensamiento y acción en los que los medios y los fines permanecen unidos. La teoría de Weber sobre la fuerza bruta que se libera al separar los medios de los fines sustenta su comprensión de la maquinaria del capitalismo (en la que los trabajadores están separados de los fines de la producción) y de la burocracia (en la que los burócratas están separados de la función general de una organización). También estructura su formulación de la racionalización y la secularización como fuerzas sistémicas y no como consecuencia de una intención o meta subjetivas. Pero si separar los medios de los fines genera cantidades de poder sin precedentes a través de la eficiencia, también disminuye y, en última instancia, devora los fines. Todo se convierte en instrumento; el poder solo engendra más poder, la riqueza solo más riqueza, el cálculo solo más cálculo. La propia razón instrumental se encarna en gigantescas «maquinarias humanas» que se vuelven nuestras «jaulas de hierro» y hacen que lo que se originó como un medio para satisfacer necesidades se convierta en un orden de dominación.²² De este modo, la razón instrumental no es solamente independiente del valor, sino que conlleva también una tendencia innata a destruir el valor, apropiándose de los fines para los que fue

21. Hay algunas diferencias importantes entre la explicación de Weber y la de Nietzsche: ¿matamos nosotros a Dios, como afirma Nietzsche, o fue Dios el que se descompuso a través de los procesos que Weber denomina la racionalización y el desencanto? En cuanto al nihilismo en sí, ¿manifestamos nosotros la nada o caemos en ella?

22. En la época de Weber, estas maquinarias eran los Estados burocráticos y el capitalismo. Hoy añadiríamos las tecnologías digitales y las finanzas.

diseñada o convirtiendo los propios fines en medios, eviscerando en última instancia los valores con una racionalidad instrumental omnipresente.²³ La financiarización y la digitalización son los últimos ejemplos de un medio que comenzó como instrumento, pero que ahora se ha transformado en aparato de dominación más allá del control humano, tan poderoso que podría hundir el mundo en la catástrofe de la noche a la mañana.

En resumen, en la modernidad que describe Weber todo sentido se hace, no se descubre, y los valores son indecibles. Por otro lado, las fuerzas del desencanto y la racionalización, a través de la usurpación del mito y el misterio por parte de la ciencia y la canibalización de los fines por los medios en un mundo instrumentalmente racional, deshacen implacablemente los sentidos ya establecidos. Esto nos resulta familiar. Sin embargo, para Weber el problema del nihilismo va más allá de los poderes del desencanto y la racionalización que corroen el valor. Reside, más bien, «en los espacios que se abren entre el conocimiento, la política y la religión en la modernidad», y especialmente en las divisiones —a veces incluso en las oposiciones— entre la ciencia y la religión tanto como entre la política y la religión o entre el conocimiento y la política. En la modernidad, el conocimiento debe caracterizarse por la neutralidad valorativa generadora de objetividad; mientras la política se caracteriza por la lucha de valores combinada con la intensa apreciación de que esta lucha comprende poderes y propósitos humanos, no divinos. Por su parte, la religión rechaza ambos conjuntos de suposiciones para afirmar conocimientos y valores que se originan en poderes espirituales y son proporcionados por ellos.

A pesar de su actualidad histórica, lo que Weber pretende reforzar y vigilar es esta separación claramente moderna de las esferas y de los principios que legitiman cada una de ellas. Esto se ve reflejado en la manera en que da forma a las profesiones de

23 La movilización contemporánea de la religión en las luchas culturales y geopolíticas también puede verse de este modo: el judaísmo, el cristianismo, el hinduismo y el islam han sido movilizados de forma que degradan su valor.

la ciencia y la política en sus dos conferencias. Primero distancia estas profesiones entre sí y de la profesión religiosa. Después las infunde de un espíritu religioso secularizado que anima y a la vez construye éticamente a su practicante. Extrayendo el concepto de *beruf* (vocación o profesión) de su arraigo en el imperativo protestante de servir a Dios a través del trabajo terrenal, reitera la vocación postsecular de cada esfera como no vinculada a Dios, sino a la devoción, las convicciones y los sacrificios que constituyen los restos de la práctica y el sentimiento religioso una vez que la divinidad ha desaparecido. Solo la reivindicación de esa fuerza ético-espiritual, que perdura después de que hayamos perdido al Ser Supremo, puede impedir el descenso de las prácticas políticas y del conocimiento a la cruda autogratificación o a la voluntad de poder.

Beruf, tal y como Weber lo concibe en un modo disposicional posnihilista, implica compromisos casi sobrehumanos de desinterés, madurez, moderación y responsabilidad combinados con una dedicación apasionada a una causa ajena al yo. *Beruf* no presenta al sujeto como un mero recipiente de una profesión, ni como servido y gratificado por ella, sino como *realizado* a través de ella. Dicho esto, la separación que lleva a cabo la religión entre la *wissenschaft* y la política en la modernidad despoja a la propia religión de su responsabilidad ante la verdad o el poder.²⁴ Así, cuando los religiosos no permanecen en su lugar e intentan ejercer un poder epistemológico o práctico en el ámbito político o del conocimiento, el efecto es un tipo especial de corrupción, que Weber califica de nihilista. Por decirlo al revés, paradójicamente, el único actor responsable en una era nihilista, y el único capaz de llevarnos más allá de ella, es aquel que se enfrenta plenamente al problema de la creación de sentido en la actualidad tanto como al reto de crear ese sentido en un mundo marcado por la ausencia de lo dado.²⁵

24 Wolfgang Schluchter dice: «En el mundo desencantado, “emanciparse” de la ciencia racionalizada es “el prerrequisito para vivir en unión con lo divino”». Schluchter, *Paradoxes of Modernity: Culture and Conduct in the Theory of Max Weber*, trad. N. Solomon (Stanford, Stanford University Press, 1996), p. 48.

25 Esto sugiere que el rol tan importante de la religión en la política euroatlántica de

Si la modernidad está estructurada por abismos insalvables tanto entre el conocimiento y el propósito como entre el conocimiento y la creencia, solo aquellos que puedan enfrentarse a estos abismos, y elaborar sus pasiones y esfuerzos en una relación ética y valiente con ellos, serán capaces de convertirse en académicos o actores políticos responsables. Solo aquellos que se hayan enfrentado a la falta de absolutos morales en la vida pública y a lo inapropiado que resulta recurrir a la ciencia o a la religión en busca de esos absolutos, aportarán integridad y responsabilidad ética a cualquiera de las tres esferas que se han distanciado entre sí: la religión, el conocimiento y la política.

Además, para Weber, la ausencia de fundamento para los valores revela simultáneamente que están intrínsecamente imbricados con el poder, y que son por ello impugnables y susceptibles de un análisis crítico, aunque no surjan de la razón ni se refieran a ella para su legitimación. Estas características son las que hacen que los valores sean esencialmente políticos —posibilitados por el poder y cargados de él— y también que la política sea el ámbito perfecto para luchar por ellos y en torno a ellos. Si Nietzsche encomienda a la filosofía la tarea de generar valores posnihilistas, Weber rechaza esta tarea precisamente para proteger el conocimiento de la política. Para él, la academia es un lugar en el que analizar fríamente las presunciones e implicaciones de los sistemas de valores en pugna, no para engendrarlos o difundirlos. Según Weber, la política no solo está infectada por el nihilismo en la modernidad, sino que es el lugar mismo para contrarrestar la peligrosa transformación potencial del nihilismo en indiferencia o, incluso, en algo peor: fatalismo, cinismo, frivolidad, narcisismo o ejercicios irresponsables de poder y violencia. En una era secular, racionalizada y nihilista en la que la autoridad religiosa y cultural se ha desintegrado, la política adquiere una importancia sin precedentes para la articulación, justificación, impugnación y búsqueda de valores. Dicho de otro modo, cuando el nihilismo

está en pleno apogeo, los valores últimos se politizan de un modo trivial y, al mismo tiempo, se convierten en el campo de batalla más importante de la lucha política. Por un lado, la politización omnipresente (hoy, por ejemplo, del consumo, la dieta, los pasatiempos, los placeres, el estilo de vida, la forma de la familia, las prácticas de crianza, el estilo de vida, incluso el tipo de cuerpo) es en sí misma un síntoma de nihilismo. Por otro lado, la vida política formal es un teatro del nihilismo: la esfera política es el lugar donde el nihilismo se manifiesta en su forma más cruda y también el sitio indicado para superar o contrarrestar el nihilismo mediante el desarrollo de causas mundanas. Hoy en día existen ambos potenciales y chocan constantemente.

La paradoja de una esfera política asolada por el nihilismo, al tiempo que un lugar indicado para superarlo, surge, para Weber, precisamente porque el ámbito de lo político es esencialmente partidista. Es, por naturaleza, una esfera de contestación (sobre sentidos y no solo sobre objetivos) más que de objetividad, aunque no por ello puramente subjetiva o reducible a intereses.²⁶ El carácter implacablemente partidista de la vida política la vincula con la lucha por los valores, pero el carácter intrínsecamente no fundacional de los valores en la modernidad vincula el valor con la política. Así, según Sheldon Wolin, para Weber «los valores se convirtieron en el equivalente simbólico de la política», razón por la cual los apartó de la producción de conocimiento y de la enseñanza.²⁷ Pero lo contrario también es cierto: los valores no pueden ser simplificados en la política y tampoco pueden ser extinguidos sin extinguir la vida política como tal. Weber veía la posibilidad de que la política se viera desbordada por la burocracia o reducida a la administración, la tecnocracia, el interés puro o el juego de poder como una amenaza de extinción. Además, a medida que los valores se diversifican como consecuencia del desmoronamiento de la autoridad moral en la

26 Sheldon S. Wolin, «Max Weber: Legitimation, Method, and the Politics of Theory», *Political Theory*, 9 n.º 3 (1981), pp. 401-424, p. 408.

27 Wolin, «Max Weber», p. 409.

modernidad, la política adquiere cada vez más importancia como mediadora o intermediaria en los conflictos de valores.²⁸ Así, aunque Weber entendía que la política de su tiempo estaba saturada de efectos nihilistas, también veía su potencial único como ámbito para articular, movilizar y luchar por la pregunta de cómo deberíamos vivir juntos después de que las respuestas arraigadas en la tradición o en los fundamentos morales y religiosos fueran deshechas por las fuerzas relacionadas, aunque distintas, del desencanto y la racionalización. Al mismo tiempo, dado que la moneda de cambio de la política es el poder, que su instrumento último es la violencia y su esencia el partidismo, *jamás* puede haber neutralidad política, objetividad o paz. Las luchas de valores que se libran en su ámbito son eternas y ofrecen poco consuelo para los que aún creen en las narrativas del progreso, por no hablar de la armonía o la universalidad epistémica.

Esta es la versión resumida de mi interpretación de Weber y de por qué creo que su lucha contra el nihilismo tanto en la política como en el conocimiento es útil para enfrentar hoy ambos ámbitos, incluso aunque discrepemos —como lo haré yo más adelante— con las prescripciones y prohibiciones que planteó en respuesta a una condición que trazó con tanta perspicacia; e incluso aunque cuestionemos sus afirmaciones sobre la naturaleza misma del conocimiento (objetivo) y la política (centrada en el Estado); o aunque queramos utilizar su perspectiva para fenómenos de los que abjuraba, como las movilizaciones políticas de izquierdas o la profundización democrática.²⁹

En los capítulos siguientes considero cada conferencia por un orden particular: primero la política, luego la ciencia/el conocimiento. Esto invierte el orden en el que Weber planteó

28 Mark Warren, «Max Weber's Liberalism for a Nietzschean World», *American Political Science Review*, 82, n.º 1 (1988), pp. 31-50, p. 32.

29 El trabajo de reflexionar sobre el pensamiento de Weber no significa que sus elementos conservadores, masculinistas, nacionalistas, antidemocráticos y metodológicos puedan separarse fácilmente de las provocaciones que encontremos útiles. Estos elementos forman parte de la trama y urdimbre de su pensamiento y son parte del valor y del desafío de reflexionar sobre él.

y pronunció sus conferencias —*La ciencia como vocación* en noviembre de 1917 y *La política como profesión* en enero de 1919—, pero al reflexionar sobre ellas en este orden sale a la luz el proyecto posnihilista más amplio que Weber construye tácitamente, quizá incluso inconscientemente, a través de estos dos ámbitos. Una nota adicional: el lector no encontrará a una estudiosa de Weber detrás de estas reflexiones. Estoy en deuda con el campo de estudio sobre Weber, por supuesto, pero mi propósito no es contribuir a él. Mi objetivo es, más bien, reflexionar sobre el pensamiento de Weber para intentar entender nuestra época y nuestro perturbado e inquietante mundo.

1. Política

No se conseguiría lo posible si en el mundo no se hubiera recurrido a lo imposible una y otra vez..., y quienes no sean [ni líderes ni héroes] también deberán armarse con esa firmeza de corazón que permite hacer frente al fracaso de todas las esperanzas.

—MAX WEBER

La política significa horadar lenta y profundamente unas tablas duras con pasión y con distanciamiento al mismo tiempo.

—MAX WEBER

En el lenguaje popular contemporáneo el nihilismo es una actitud según la cual todo, especialmente la vida humana, carece de sentido o valor inherente. Se trata de una *weltanschauung* individual atribuida, según el caso, al punk, el terrorismo, el hastío adolescente, el posmodernismo o a algunas formas de depresión, y se asocia afectivamente con la desesperanza ante el futuro, el cinismo, el pesimismo, el relativismo o la desolación. También suele asociarse con la irresponsabilidad, el poder sin derecho, la criminalidad sin culpa y la indiferencia ante el sufrimiento. Ciertamente, el nihilismo conlleva todas estas posibilidades. Sin embargo, como condición —precipitada por diversas fuerzas de la modernidad europea, especialmente por el desafío de la Ilustración a la autoridad divina, y recientemente intensificada por la economización neoliberal del valor y por las tecnologías de la inteligencia artificial— el nihilismo es otra cosa.

Para Weber y Nietzsche, el nihilismo es la excrecencia inevitable de la modernidad occidental, generada cuando la verdad religiosa y los valores que asegura son desplazados por la razón y la ciencia. Si la autoridad premoderna no fuera monoteísta, si el Ser Supremo

no fuera omnisciente y omnipotente, y si la razón no fuera el rival y luego el sustituto de Dios, la Ilustración no hubiera causado una crisis de sentido. La autoridad religiosa y tradicional no habría sido desbancada por la ciencia y no se habría intentado que la razón sustituyera a las fuentes religiosas de sentido. Pero este «si» no solo es difícil de imaginar, sino que también es irrelevante para la modernidad europea, que Nietzsche y Weber entienden como resultado de una transformación secular de los fundamentos religiosos de Occidente. Estos fundamentos, asaltados por los poderes sin parangón de la ciencia, la razón calculadora e instrumental, el capital, el poder estatal, etcétera, no fueron simplemente derrotados, sino reducidos a las ruinas que siguen ordenando el paisaje. Así pues, el nihilismo primero echa raíces y después florece en el atolladero específico del sentido que surge de la prolongada crisis moderna del monoteísmo en Occidente.³⁰ Sin embargo, su capacidad de contagio y de sedimentación en instituciones y prácticas que superan este impulso original contribuyen a extenderlo por el paisaje social y político contemporáneo.

Nietzsche

La narración de Weber sobre el nihilismo se inspira en la de Nietzsche, pero describe sus efectos de forma diferente y plantea una lucha distinta contra él. Para Nietzsche, el nihilismo es una condición histórico-cultural nacida del derrocamiento de Dios y del reconocimiento concomitante de que ni la religión secularizada ni sus primas, la ciencia y la razón, aseguran el sentido de la existencia o del esfuerzo humano. Este reconocimiento, «en la medida en que sigue capturado por la condición que lo produjo», genera la convicción de que la vida misma carece de sentido y de valor, a lo que Nietzsche se opone encomendándonos la tarea de construir y legislar el sentido al margen de los sistemas morales arraigados en fundamentos sobrenaturales.

30 «La interpretación cristiano-moral es muy particular: el nihilismo se encuentra», Nietzsche, *Writings from the Late Notebooks*, ed. R. Bittner, trad. K. Sturge (Cambridge, Cambridge University Press, 2003), p. 83.

El nihilismo es el estado en el que caemos tras la destrucción de estos fundamentos sobrenaturales y la posterior asunción de la tarea secular de crear o «legislar» el valor. Nietzsche, por tanto, identifica el nihilismo como «un patológico estado intermedio»; la patología se refiere a «la enorme generalización, la conclusión de una total ausencia de sentido» a partir de esta crisis particular de sentido.³¹ «Una interpretación ha perecido; pero debido a que fue considerada como *la* interpretación», escribe Nietzsche, «parece como si no hubiese ningún sentido en absoluto en la existencia, como si todo fuera en vano».³²

En esta condición histórico-cultural, aceptar que somos criaturas que «plantean valores» es igualmente difícil para los creyentes religiosos y para los ateos. Nietzsche escribe:

La pregunta del nihilismo “¿para qué?” parte de los hábitos mantenidos hasta ahora, según los cuales el fin parecía establecido, dado, exigido desde fuera, es decir, por alguna autoridad sobrehumana. Al dejar de creer en esta, se buscó, sin embargo, según la antigua costumbre, otra autoridad que supiera hablar de forma absoluta y pudiera ordenar fines y tareas. La autoridad de la conciencia aparece ahora en primera línea, como indemnización a cambio de una autoridad personal (cuanto más se emancipa la conciencia, más imperativa se hace la moral). O la autoridad de la razón. O el instinto social (el rebaño). O la historia, con su espíritu inmanente que tiene su fin en sí, y a la que puede uno abandonarse. Se querría eludir, para anular totalmente a la voluntad, al deseo de un fin, al riesgo, a sí mismo; querríamos librarnos de la responsabilidad (se aceptaría el fatalismo). En fin: la felicidad y, con cierta tartufería, la felicidad de la mayor parte.»³³

31 Nietzsche, *Nihilismo: Escritos póstumos*, p. 4.

32 Nietzsche, *Nihilismo: Escritos póstumos*, p. 19.

33 Nietzsche, *La voluntad de poder*, trad. Anibal Froufe (Madrid, EDAF, 2000), pp. 44-45.

Hoy podemos atisbar algunos sustitutos de la vieja autoridad, por ejemplo, la creencia en la verdad trascendente de los mercados, de la justicia social, de la naturaleza, del heteropatriarcado, del humanismo o del antihumanismo. Por ahora, sin embargo, quedémonos con la afirmación más amplia de Nietzsche de que, si bien estos sustitutos pretenden repeler una conclusión nihilista, en realidad expresan, incluso sintomatizan, un mundo que, sin la determinación del sentido, ha perdido su brújula. He aquí uno de los ejemplos más sucintos de Nietzsche sobre este fenómeno:

El sentimiento de la falta de valor se alcanzó al comprender que ni el concepto de "finalidad", ni el de "unidad" o el de "verdad" pueden utilizarse para interpretar el carácter de la existencia. Nada se persigue ni se consigue con ella; no hay una unidad global en la diversidad de los acontecimientos; el carácter de la existencia no es "verdadero", es falso. Sencillamente, uno ya no tiene ninguna razón para convencerse de que existe un mundo verdadero. En resumen: las categorías "finalidad", "unidad", "ser", mediante las cuales otorgamos un valor al mundo, las volvemos a recuperar —y ahora el mundo parece carecer de valor—.³⁴

Una vez más, el mundo que *parece* carecer de valor es un efecto de una historia particular, una historia que presenta el colapso de una teología específica. Esta apariencia no es ni la verdad de la existencia ni la verdad sobre los valores, sino más bien un resultado de este proceso. Así continúa Nietzsche:

Suponiendo que hayamos reconocido que el mundo ya no puede ser interpretado desde estas tres categorías [finalidad, unidad, ser], y que a partir de este reconocimiento el mundo comienza a carecer de valor para nosotros: entonces debemos preguntarnos de dónde proviene nuestra creencia en estas tres categorías —y veamos si no es posible cancelar nuestra creencia en ellas—.

34 Nietzsche, *Late Notebooks*, p. 219.

*Una vez que hemos devaluado estas tres categorías, demostrar que no se pueden aplicar al universo deja de ser una razón para devaluar el universo mismo.*³⁵

De ahí la importancia de la revalorización para establecer genealogías de nuestros propios principios morales, y para descubrir gracias a dichas genealogías cómo podríamos recuperarnos del nihilismo. La revalorización requiere cuestionar las concepciones que hemos asumido sobre el origen de los valores, sobre los intereses a los que sirven y las formaciones a las que llevan, ese célebre desafío planteado en el prefacio de *La genealogía de la moral*.³⁶

Sin embargo, la dificultad de restablecer el valor en tiempos nihilistas va más allá de la tarea de superar las concepciones sobre el origen, la unidad y el *telos*. Más bien, la dificultad fundamental es lo que el nihilismo hace con el valor. Para Nietzsche, el nihilismo *devalúa* el valor, incluido el valor de la propia verdad, aunque lo mantiene en pie. «Falta el fin, falta la respuesta a la pregunta "¿por qué?". ¿Qué significa el nihilismo?: que los valores supremos se desvalorizan».³⁷ Con sus cimientos erosionados, pero con sus fórmulas e insignias persistiendo todavía, los valores no se evaporan sin más, sino que se vuelven maleables, fungibles, triviales, instrumentalizables, fácilmente traficables para fines que van más allá de ellos mismos y, al mismo tiempo, histriónicos e hiperbólicos.³⁸ Nietzsche llama a esto «decadencia» y los ejemplos contemporáneos abundan en el comercio, la política, la religión y la ostentosa etiquetación de todo y de todos con iteraciones superficiales de valores culturales o sociales. Cuando los valores se convierten en potenciadores del capital, como ocurre hoy en día con las personas, las empresas, las organizaciones sin ánimo de lucro, las

35 Nietzsche, *Late Notebooks*, p. 219.

36 Nietzsche, *La genealogía de la moral*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Madrid, Alianza Editorial, 2005), pp. 23-25.

37 Nietzsche, *Late Notebooks*, p. 146.

38 Nietzsche, *La voluntad de poder*, I, pp. 62-68, 76-79.

ciudades y los Estados por igual, y cuando se vinculan a objetos que van desde la elección de la vestimenta hasta la del café, pasando por la de los héroes deportivos, su trivialización e instrumentalización alcanzan un nadir que ni siquiera Nietzsche anticipó. Usados como *hashtags* o pegatinas de parachoques, como carteles de jardín o efímeras identidades de grupo y cebos publicitarios, los valores pierden su profundidad y resistencia, su relación con una *weltanschauung*, su gobierno general de la conducta o la conciencia y su capacidad para dar forma al orden moral. Más allá de indicar divisiones culturales, las marcas identificadas con el feminismo, el antirracismo, el anticolonialismo y el género no normativo, por un lado, y con Dios, las familias heteronormativas y el patriotismo, por otro, reflejan valores que el nihilismo ha vuelto huecos o convertido en pura charlatanería.

Para Nietzsche, la devaluación de los valores conlleva también una reducción radical de la fuerza de la conciencia. ¿Cómo sucede esto? La sublimación de los instintos o deseos (tanto los primarios como los conformados histórica y culturalmente —¡Qué sutileza la de Nietzsche!—) que exigen los valores autoritarios se aligera o incluso se invierte, y el resultado son los estallidos antisociales. Aquí, la tesis de Nietzsche se aproxima a la de Freud, y de nuevo abundan los ejemplos: la desinhibición, especialmente de la agresividad, está en todas partes. La «conciencia» fundamental del pacto social democrático-liberal, por muy comprometida que se haya visto a lo largo de su historia, ahora se desecha abiertamente: los compromisos legislativos y populares con la equidad, la inclusión, el Estado de derecho y las generaciones futuras son desechados de forma casual, cuando no abiertamente atacados. Según Nietzsche, otros efectos de la condición nihilista incluyen el hiperindividualismo y el presentismo. Roto el pacto social con los demás, con el pasado y con el futuro, caemos en un mundo centrado en el yo y el ahora. Una vez más, esta formación encaja perfectamente con los elogios neoliberales del último medio siglo: de hecho, el nihilismo facilita la economización neoliberal de todo al tiempo que la intensifica. Aun así, la declaración de Hobbes de que «el valor o la estimación

del hombre es, como el de todas las demás cosas, su *precio*» fue escrita en el siglo xvii, reivindicando la insistencia de Nietzsche de que el nihilismo nació con la modernidad, no con su declive.³⁹

En una era nihilista, la verdad, sostiene Nietzsche, se devalúa junto con cualquier otro valor.⁴⁰ Más allá de quedar debilitada estratégicamente por la propaganda, fusionada con el comercio, manipulada por demagogos oportunistas o por granjas de troles rusos y destrozada por el impulso del *clickbait*, la verdad —y sus primas hermanas: la honestidad, la integridad y la responsabilidad— no puede sobrevivir a la degradación y deterioro del valor. De hecho, esta degradación y deterioro revelan que la verdad *es* un valor, a veces ligado a la facticidad, pero difícilmente reducible a ella.⁴¹ El antagonismo entre ciencia y religión también favorece el declive de la verdad: y si la religión no tiene verdad, pues se arraiga en la fe y la necesidad, entonces tampoco quiere, admira ni exalta la verdad. Sin embargo, su desvinculación de la verdad hace que la religión se vuelva perversamente licenciosa, promiscua, una gobernadora inconstante de las formas de vida, vulnerable, además, a un tipo especial de politización de la que hablaremos más adelante.⁴²

La amplia devaluación cultural y política de la verdad genera un abanico de posibles orientaciones afectivo-intelectuales, como el cinismo, el escepticismo, el pesimismo e incluso el romanticismo. Para Nietzsche, la principal división se produce entre los que repudian la religión y los que se aferran a ella. Los «ateos pálidos»,

39 Thomas Hobbes, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005), capítulo 10, p. 70.

40 Nietzsche, *Late Notebooks*, pp. 147-148.

41 Ron Suskind capta este cambio en su relato de la presidencia de G. W. Bush, en el que incluye la infame cita, atribuida a Karl Rove, sobre la creación de la realidad. Ron Suskind, «Faith, Certainty and the Presidency of George W. Bush»: *New York Times Magazine*, 17 de octubre de 2004.

42 Una vez más, la política exterior de G. W. Bush, con su mezcla de fe e ideología como fundamento en su toma de decisiones, anticipó lo que se convertiría en el desprecio más flagrante por la facticidad y la verdad que prolifera en la política actual, especialmente en el Partido Republicano, aunque no solo en él.

como él los denomina, habitan en la ironía, el escepticismo y, sobre todo, en ellos mismos. Ciertamente, el narcisismo es una industria en auge en una época nihilista, como lo es cultivar y satisfacer los apetitos. Si todo valor es depreciado, solamente las gratificaciones inmediatas y la seguridad siguen siendo atractivas. En la actualidad, estos efectos nihilistas —la absorción en el yo, en sus deseos y en su seguridad— coinciden estrechamente con la racionalidad gobernante, tanto del neoliberalismo como del autoritarismo securitario, lo que explica la facilidad con la que ambos han desbancado a la democracia.⁴³ Los religiosos acérrimos, por otra parte, se aferran a sus cruces y rechazan la intelección, lo que los hace vulnerables a las ficciones que se hacen pasar por verdades y a la manipulación de los demagogos. Ambas tendencias, la autocomplacencia narcisista y la religión sin profundidad ni coherencia, reflejan lo que Robert Pippin denomina «el fracaso del deseo» que es el nihilismo, la ausencia de una búsqueda de creación de mundo, de otro mundo o, incluso, de la vida misma.⁴⁴ De nuevo, Nietzsche: «falta el objetivo».

Para Nietzsche, superar el nihilismo para orientarse de otro modo frente a la muerte de Dios implica cultivar el valor de forma profunda y no reactiva, así como tratar de «legislar» valores en y para el mundo. Esta renovación del valor no surge de la deliberación ni de la elección calculadora, sino que comparte el carácter no racional y no estratégico del *eros*. Según la formulación de Robert Pippin: «Algo nos atrapa, algo que no podemos evitar que nos importe; no sería amor si estuviera al servicio de alguna estrategia instrumental, y... es mucho más que un simple deseo sentido. Implica un compromiso apasionado de todo corazón y una identificación con un fin deseado».⁴⁵ Superar el nihilismo no

43 Robert Pippin, *Nietzsche, Psychology and First Philosophy* (Chicago, The University of Chicago Press, 2010), p. 51.

44 Pippin, *Nietzsche*, p. 19.

45 Pippin, *Nietzsche*, p. 29. Consideremos cómo esta energía, que es antinstrumental en todos los sentidos, impugna la racionalización y el desencanto del mundo que Weber menciona como una fuerza histórica mundial.

significa decidir racionalmente qué valorar entre un diverso abanico de objetos y posibilidades (lo que en cualquier caso enarbolaría la ficción de ese «agente, [ese] “sujeto”... como si detrás del fuerte hubiera un sustrato indiferente»), sino cultivar el valor desde un manantial de apego apasionado, reparando así el nihilismo, que es el fracaso del deseo y del propósito.⁴⁶ Por supuesto, este cultivo del valor puede ser moldeado por la educación, la influencia o la experiencia, y de hecho debe contrarrestar la formación de nuestra propia condición —que sigue siendo reactiva si solamente es eso que los psicoanalistas llaman «paso al acto»—. Por tanto, no sirve cualquier apego apasionado. Aun así, que la pasión se sitúe ahora en la raíz del valor significa que su versión posnihilista está divorciada no solo de la autoridad divina o de cualquier otra autoridad absoluta, sino de la reproducción y saturación culturalmente hegemónicas de lo que comúnmente llamamos tradición. El valor posnihilista carece de fundamentos que aseguren su verdad tanto como de una cultura homogénea que la genere y refleje en todas partes. Aunque se acepte ampliamente y se legisle con éxito («legislar nuevos valores» es como Nietzsche caracteriza la superación del nihilismo), esta novedad permanece. La inversión del origen del valor, de su inculcación por el mundo a su legislación directa por el poder, es una de las razones por las que Max Weber situará la regeneración posnihilista del valor en el ámbito del liderazgo carismático.⁴⁷ La modernidad ha acabado no solo con Dios, sino

46 Nietzsche, *La genealogía de la moral*, I.13, p. 59.

47 Además de consagrar el individualismo en la superación del nihilismo, que es también uno de sus efectos, los diversos métodos de Nietzsche para superar el nihilismo convergen en la afirmación de esta vida y de este mundo, abandonando la búsqueda del valor fuera o más allá de la vida, ya que esto termina negándola. Las nociones del eterno retorno y el *amor fati* tratan la salud y la fuerza de la voluntad humana como lo único que puede alejarnos de la trayectoria de la negación de la vida, desde la religión a la ciencia, culminando en el nihilismo. Una vez más, para Nietzsche, el escenario de esta superación es individual, o en el mejor de los casos cultural, no busca la posibilidad en la política y muestra antipatía hacia la democracia, el igualitarismo o la responsabilidad social o política. Todo esto limita los métodos nietzscheanos para «superar» el nihilismo con la meta de renovar o restaurar el mundo democráticamente.

también con la tradición como fuente estable de autoridad, y la autoridad racional-legal no es más capaz que la ciencia de generar valor. Solo el poder carismático, cuya *anima* es la dedicación a una causa, cuyo atractivo es su visión y es capaz, además, de operar al margen de la religión, tiene el potencial político para impulsar, y para impulsar a sus seguidores, a través y más allá del nihilismo.

Weber

Antes de proseguir, debemos detenernos en la narración que hace Weber sobre la condición histórica del nihilismo, pues aunque se inspira en la de Nietzsche, diverge de ella y se resiste a algunas de sus soluciones. La influencia de Nietzsche en Weber fue grande, pero la obra de Tolstói, y quizá incluso su propia crisis personal de desesperación nihilista, fueron también importantes para el desarrollo de su perspectiva sobre los efectos del nihilismo en la cultura, la política y el conocimiento. Es, sobre todo, la desintegración del fundamento de los valores autoritarios lo que para Weber no solo debilita y trivializa los valores, sino lo que los multiplica y diversifica.⁴⁸ Desaparecida la autoridad que aseguraba una verdad única y común, vivimos ahora, dice Weber, como los humanos de la Antigüedad cuando «ofrecían sacrificios primero a Afrodita, después a Apolo... Aunque el culto se haya desmitificado y carezca de la plástica mítica, pero íntimamente verdadera, que tenía en su forma original».⁴⁹ La invocación de Weber a los antiguos griegos está cargada de connotaciones: en un contexto de valores últimos indecibles, volvemos a una cierta concepción premoderna y precristiana que rompe la promesa de la Ilustración al destronar a la verdad del ámbito del valor.

⁴⁸ Mark Warren, «Max Weber's Liberalism for a Nietzschean World», *American Political Science Review*, 82, n.º 1 (1988), pp. 31-50, 32.

⁴⁹ Max Weber, *El político y el científico*, p. 216-217.

Perdido su fundamento en la verdad, y sin poder apoyarse en la ciencia o en el capitalismo, el liberalismo, junto con los principios que sustenta, se vuelve profunda y peligrosamente vulnerable⁵⁰. (Tanto Nietzsche como Weber protestarían ante el «mercado de las ideas» que hoy es constantemente encumbrado como el determinante de la verdad, como si los mercados y la verdad estuvieran relacionados; como si los mercados aseguraran y refinaran la verdad en lugar de abusar de ella y degradarla; y como si los ataques personales y ofensivos no se hubieran convertido en características permanentes de todos los mercados, incluidos los de las ideas).⁵¹ Nada garantiza la supervivencia del liberalismo ni la de la democracia cuando, como dice Weber, «cada individuo... ha de decidir quién es para él Dios y quién el Demonio».⁵² Además, a medida que los valores proliferen, se diversifiquen y abaraten, los pueblos y las naciones inevitablemente se dividirán y desgarrarán. Nuestras nomenclaturas para esta condición —«guerras culturales» o polarización política— confunden el efecto con la causa y, por tanto, no captan la condición histórica que Weber delinea. Para Weber, el desmoronamiento de la autoridad necesaria para juzgar moral o políticamente es un requisito fundamental para desarraigar los valores; mientras la secularización y la racionalización aceleran su corrosión o abaratamiento. Desde esta perspectiva, las divisiones religioso-secular, rural-urbana o reaccionaria-emancipadora, que tan a menudo plantean los expertos contemporáneos, son expresiones, no motores, de esta condición.

Tanto la quiebra o el desprecio de las normas generado por la desvalorización de los valores, como el conflicto social causado por su proliferación, son efectos nihilistas. También lo es un tipo específico de hiperpolitización: todo se convierte en un icono de

50 Robert Eden, *Political Leadership and Nihilism*, pp. 137-138.

51 Véase, por ejemplo, Brian Judge, «The Birth of Identity Biopolitics: How Social Media Serves Antiliberal Populism», *New Media & Society* (2022), <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/14614448221099587>.

52 Weber, *El político y el científico*, p. 217.

las diferentes perspectivas políticas en disputa, o se contextualiza dentro de esta disputa.⁵³ Hoy en día, esta hiperpolitización (y por tanto trivialización) de los valores invade las prácticas de consumo, las formas de familia, la decoración del hogar, la posesión de armas, los programas escolares, las preferencias deportivas y de los atletas, las prácticas ecológicas, la moda, las prácticas sexuales, la presentación de género, la dieta y el ejercicio. Más allá de indexar el abaratamiento de los valores, algo que también hace, esta hiperpolitización importa los puntos cardinales de la política —la fuerza, el fraude y la manipulación de las apariencias— a todos los ámbitos. En todas partes prevalece un crudo maquiavelismo. Lo contrario también es verdad: los valores morales y el conocimiento se instrumentalizan con fines de poder, una instrumentalización que degrada aún más la integridad y el valor de ambos. Al mismo tiempo, la ley y la religión pierden incluso la pretensión de no ser políticos (considérese la politización cotidiana de los nombramientos, interpretaciones y decisiones judiciales, por un lado, y los intentos de las organizaciones religiosas de librarse de las restricciones legales a la participación política, por otro). Juntos, estos efectos ahondan el escepticismo sobre la verdad, las posturas morales, la integridad de la fe y el valor de la ley como árbitro neutral y protector. Es este escepticismo el que, a su vez, intensifica el torbellino de las fuerzas nihilistas.

Por último, llegamos a lo que Mark Warren formula como la tesis implícita de Weber del «nihilismo burocrático» o «la burocracia como forma institucionalizada de nihilismo» en los órdenes seculares.⁵⁴ Puesto que las burocracias (y hoy en día las tecnocracias) se basan en la separación de los medios y los fines, y existen para promover la eficiencia puramente técnica, no pueden

53 Es importante distinguir este tipo de politización —de los peinados o las marcas de cerveza— de la politización asociada a la concienciación sobre la clase, la raza, el género o las prácticas de producción y consumo insostenibles. Las primeras son cuestiones triviales de gusto que se hacen pasar por política. Las segundas son relaciones de poder que organizan la vida en común, es decir, el tema crucial de la política.

54 Warren, «Max Weber's Liberalism», p. 34.

encarnar la «racionalidad del valor». Son formalmente indiferentes al valor, aunque, por supuesto, en la práctica esto no las hace libres de normas. Estas características adquieren fuerza nihilista cuando las burocracias llegan a dominar esferas como la política, en lugar de limitarse a ser una herramienta para alcanzar objetivos políticos; o cuando la maquinaria del Estado se convierte en el Estado y engulle y subvierte el liderazgo político con el enredo burocrático. Además, como este poder socava tanto el de los líderes como el de las instituciones, se acaban tomando «lo que en realidad son decisiones políticas irresponsables disfrazadas de conocimientos técnicos».⁵⁵ La falta de alma inherente de la burocracia desplaza cada vez más no solo la toma de decisiones y las acciones basadas en valores, sino los valores mismos.

Dada la sintonía de Weber con las múltiples fuentes de nihilismo en la vida política contemporánea, ¿cómo y por qué podría la esfera política ser un ámbito de resistencia o superación del nihilismo? ¿Cómo, a medida que la autoridad religiosa y moral decae, que la propia política se satura de efectos nihilistas, y que esos efectos siguen ramificándose, podría la vida política convertirse en un ámbito para renovar el valor y reconstruir la integridad humana necesaria para sostener y vivir de acuerdo con valores sustanciales? La genialidad de Weber en *La política como profesión* consiste en adentrarse directamente en la problemática del nihilismo e insistir en que el liderazgo político se oriente, y desarrolle su ética, a partir de esta misma problemática, especialmente a partir de la pérdida de los fundamentos morales y la imbricación permanente de todos los propósitos políticos con lo que él denomina los «poderes diabólicos» de la política. Pasemos ahora a esta obra.

55 Warren, «Max Weber's Liberalism», p. 35.

La política como profesión

En los lúgubres e intencionadamente tediosos primeros dos tercios de *La política como profesión*, Weber detalla las historias y los efectos de la racionalización en la política moderna que, por un lado, dan lugar a mentalidades burocráticas y administrativas y, por otro, a máquinas de partido, con sus jefes, sus guardias y sus botines.⁵⁶ También describe el modo en que estas máquinas partidistas, al combinarse con el sufragio universal, generan masas sedientas de demagogia, cada vez más indiferentes a la razón y a los hechos. Masas que no pueden apreciar las complejas relaciones internas y externas de los Estados modernos y, por tanto, a las que no se puede representar, tan solo dirigir. Mientras que un siglo antes los aspirantes a líderes políticos habían empleado un «estilo de discurso que se dirigía a la inteligencia», hoy «se utilizan medios puramente emocionales para movilizar a las masas». La democracia plebiscitaria, concluye Weber, es lo máximo a lo que se puede aspirar ahora, pues queda adecuadamente descrita como «dictadura basada en la utilización de la emotividad de las masas».⁵⁷ Es un panorama desolador que pretende revelar por qué la realización del sufragio universal exige la reducción de la democracia a su mínima expresión.

Weber construye su líder político ideal en relación con estas condiciones, pero de un modo que también aspira a rescatar mejores posibilidades para la vida política. Se trata de una construcción extraída de un pasado preburocrático y prerracionalizado, pero

56 Max Weber, *La política como profesión*, pp. 105-112. Ciertamente, la tesis de la racionalización de Weber pretende ser omnipresente, aunque reconoce que se arraigará de diferentes maneras y temporalidades en distintos ámbitos. Rasgos fundamentales de la política, sin embargo, se le escapan: los elementos de poder, acción, violencia y, por tanto, contingencia, constitutivos de la vida política, hacen que esta no pueda dar paso plenamente a la Administración sin extinguirse. Estos elementos equivalen a la «autonomía» cualificada de lo político, incluso cuando los actores están atados de pies y manos por las maquinarias administrativas y partidistas, e incluso cuando está plagada de las evacuaciones de sentido y la saturación por la mentalidad burocrática características de la modernidad.

57 Weber, *La política como profesión*, p. 109.

realizada sin sentimentalismo ni nostalgia. La cualidad «heroica» del político de Weber surge precisamente aquí, en relación con las lamentables condiciones contemporáneas de la política y los efectos del nihilismo que hemos visto previamente. El sobrio héroe político de la modernidad no lucha contra ejércitos o tiranos, sino contra la torpeza burocrática, las maquinaciones de los partidos, la estupidez de las masas, el cinismo, el derrotismo y las tentaciones del poder despojado de su conexión con la integridad, la responsabilidad, la perspectiva y el compromiso. El heroísmo reside en la voluntad de abrirse paso a través de esta ciénaga de manera responsable en búsqueda de una causa política seria y con el potencial de cambiar la historia.

Las cualidades internas que Weber identifica con la vocación política son bien conocidas. Su líder político ideal se siente atraído por el poder, pero no se deja embriagar por él.⁵⁸ Se siente gratificado por su capacidad de influir en las personas y en la historia, pero supera «día a día y hora a hora» las tentaciones de la vanidad o el narcisismo.⁵⁹ Está implacablemente comprometido con la realización de una visión del mundo, pero no es egoísta ni obsesivo, y es humilde al ser consciente de que cada causa es una cuestión de creencia, no de verdad.⁶⁰ Su poder está arraigado en su carisma y sus acciones están marcadas por la moderación y una visión de futuro. Su ética se centra en las circunstancias concretas y no en los principios que suspenden o ignoran el contexto y las consecuencias de las acciones, sobre todo las involuntarias.⁶¹ Tiene la fortaleza suficiente para seguir adelante a pesar de interminables contratiempos y profundas decepciones.⁶² Se resiste al cinismo, al fatalismo y a la desesperación.

Cada una de estas cualidades o prácticas cultivadas es una respuesta a la depredación de valores propia de la racionalización

58 Weber, *La política como profesión*, pp. 125-126.

59 Weber, *La política como profesión*, p. 126.

60 Weber, *La política como profesión*, p. 127.

61 Weber, *La política como profesión*, pp. 127-128.

62 Weber, *La política como profesión*, pp. 127-128.

y el nihilismo. Cada una de ellas se centra en los propósitos mundanos y evita las gratificaciones del ego y el espectáculo barato. Cada una concibe el deseo político como el deseo de imprimir la propia visión en el mundo; cada una mantiene el cultivo del propio poder o reputación estrechamente ligado a este propósito mundano. En conjunto, estas cualidades, y las tensiones y superaciones que albergan, sugieren que no hay nada orgánico en la figura del político ideal de Weber. No es inmanente a sus condiciones, aunque debe ser consciente de ellas, y se nutre, más bien, de una «vocación» y de unos recursos internos poco comunes. Para esta combinación, Weber solo dispone del vocabulario limitado de «una causa», junto con «la moderación», «la fortaleza» o «la sobriedad» para perseguir esta causa de forma cuidadosa y responsable. Y aunque intenta alinear estas cualidades con el carisma (sobre el que hablaremos más adelante), la sobriedad, la moderación y la fortaleza no son los rasgos más característicos del carisma. Del mismo modo, Weber recurre a los restos secularizados del ideal protestante de servir a Dios a través del trabajo terrenal, al tiempo que prescinde del Todo Poderoso y lo sustituye por una *weltanschauung* convincente, pero en última instancia infundada. Weber tampoco vincula esta figura a la «autenticidad», cuya moda deploraba en su época por ser débil, aburrida o decadente, precisamente lo contrario de la madurez, la disciplina ascética, la moderación y la confrontación con las duras verdades del mundo que pretendía elevar.⁶³

En resumen, el político de Weber procede del *beruf* secularizado y construido, un constructivismo tan obvio que no se molesta en subrayar.⁶⁴ Al no surgir ni de la dialéctica ni de la inmanencia,

63 David Owen y Tracy B. Strong, «Introduction», en Weber, *The Vocation Lectures*, XLII-XLV, eds. Owen y Strong, trad. R. Livingstone (Indianápolis, Hackett, 2004).

64 Según Weber, el mundo humano es un mundo completamente construido, desde sus instituciones y sus valores hasta los políticos por vocación. Algunas partes de esta «construcción» surgen de las lógicas de las fuerzas históricas, como la racionalización y su personificación: el capitalismo. Sin embargo, otras partes son iniciadas por acciones y por esto Weber insiste en que «no se conseguiría lo posible si en el mundo no se hubiera recurrido a lo imposible una y otra vez». Weber, *La política como profesión*, p. 151.

ni estar conformada por la ciencia social o por la religión, la posibilidad política emerge de los líderes que tienen el espíritu, la fuerza y la resistencia para enfrentar todos los rasgos de una era nihilista a través de un propósito público apasionado, perseguido responsablemente. Esta es la apuesta de Weber: ni un derrocamiento revolucionario de las fuerzas del presente (de las que solo temía que surgiera otra maquinaria de dominación) ni una capitulación ante ellas (de la que la planta del nihilismo solo crecería incluso más robusta). Y nada de retirarse de la esfera política para buscar un sentido y un valor humanos colectivos en el ámbito espiritual o existencial. Por el contrario, solo un liderazgo político carismático responsable podría renovar y redimir la capacidad claramente humana de dar forma o dirigir la vida común de acuerdo con la capacidad de crear valor.

Pero ¿por qué el carisma? ¿Cuáles son los elementos de su temperamento interno y sus cualidades externas, de los que hoy desconfiamos tanto y a los que Weber recurre para superar el nihilismo en la política y la cultura política? En parte, por supuesto, él trata de explotar las demandas contemporáneas de demagogia sin rendirse a ellas, sino reorientándolas. Pero va más allá. De los tres tipos de autoridad que identifica — la carismática, la tradicional y la legal-racional—, solo la primera obtiene obediencia desafiando las particularidades del presente, sus poderes y rutinas, sus puntos de referencia y supuestos. Solo el carisma desafía a las fuerzas y maquinarias que dominan el presente con una visión alternativa. Solo el carisma desafía al mundo desencantado con un sistema alternativo de sentido. El carisma, según Weber, atrae precisamente por su alteración de lo cotidiano y de lo dado, describiendo un algo más y un mundo diferente. Contrarresta la depresión nihilista del valor rechazando el presente derrotado y proporcionando una visión que justifica ese rechazo. Además, contrarresta la falta de alma del nihilismo institucionalizado, ya que se aleja de la institucionalización, la administración y la rutinización para volver a conectar la vida política con los ideales y la acción.

El liderazgo carismático se define por la calidad abrumadoramente atractiva de los valores que el líder anuncia o encarna; así es cómo un líder carismático se diferencia de un mero demagogo. De manera revolucionaria, pero en un sentido no marxista, el carisma también desafía las características de la autoridad legal-racional que deprecian los valores. Al tiempo que reformula el mundo, también promete devolver el encanto. Según Weber, el liderazgo carismático difiere de otras modalidades revolucionarias, por no hablar de la grandiosidad ordinaria, en su especial equilibrio de «determinación interior» y «control interior», o lo que a veces se traduce como «autodeterminación» y «autolimitación».⁶⁵ El carisma no puede extraerse de la distensión del ego sin derrumbarse (el ego dejaría de ser un vehículo para la causa y se convertirá en la causa misma), pero tampoco puede formalizarse, regularse o institucionalizarse sin desaparecer (la institucionalización sacrificaría a la persona).⁶⁶ Gran parte de la fuerza del carisma, no solo sus requisitos, surge de esta tensión vital entre la determinación apasionada y el control. La determinación en bruto corrompe por sí misma, pues desborda fácilmente la causa o se convierte en ambición temeraria. El control tiende por sí mismo a la moderación, al compromiso o a la renuncia a actuar. Pero la determinación y el control juntos, en tensión, son la fuerza capaz de crear un mundo en el corazón del liderazgo carismático. Esta tensión se plasma también en la ética distintiva que Weber formula para la acción política. Esa ética, que analizaremos en breve, combina «la pasión ardiente y el frío distanciamiento» para lograr lo que considera como una crueldad entrenada hacia

65 Max Weber, *Economía y sociedad*, ed. Johannes Winckelmann, trad. José Medina Echavarría y otros (Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2002), pp. 195-196.

66 En *Economía y sociedad*, Weber escribe: «Sobre la validez del carisma decide el reconocimiento —nacido de la entrega a la revelación, de la reverencia por el héroe, de la confianza en el jefe— por parte de los dominados; reconocimiento que se mantiene por "corroboración" de las supuestas cualidades carismáticas —siempre originariamente por medio del prodigio—», p. 194.

la propia causa (lo que algunos han llamado kantismo político), y una «distancia respecto a las personas y las cosas».⁶⁷

La pasión por una causa, el control, la determinación, el sentido de la proporción y un *pathos* de distancia que Weber toma prestado de Nietzsche pero despoja de aires aristocráticos e inyecta de ascetismo, todo ello desafía las agresiones desublimadas, las preocupaciones mezquinas, el rencor, el ensimismamiento y el deseo de satisfacción inmediata de la cultura nihilista. Estas cualidades también se oponen a lo que Weber considera otros elementos políticos distintivos de la época: orientaciones administrativas, legalistas o tecnocráticas, junto con sensibilidades que desprecia, como el «entusiasmo estéril» de los revolucionarios, el «idealismo ingenuo» de puristas y utópicos y el «frívolo juego intelectual» de tribunos y narcisistas.⁶⁸

Sin embargo, como ya he insinuado, esta fusión de Nietzsche con Kant, de un instinto de poder feroz y de la pasión exenta de ego y la restricción ascética es, en el mejor de los casos, torpe. La persecución sobria, tenaz y responsable de una causa impersonal no es la forma cotidiana de la pasión, especialmente en una época nihilista en la que escasea el «peso interior» y son habituales los «fanfarrones que no sienten realmente lo que hacen, sino que se emborrachan con sentimientos románticos».⁶⁹ Así pues, el comportamiento y el *ethos* que Weber describe requieren desviar la pasión de su curso natural, aplazar o negar por completo sus gratificaciones y colorearla con «el distanciamiento».⁷⁰ De este modo, Weber ha construido una figura casi imposible: una personalidad carismática con un fuerte instinto de poder, pero motivada exclusivamente por su preocupación por el mundo, cuyo trabajo diario es «una lenta y

67 Weber, *La política como profesión*, pp. 125-126. Para un análisis del kantianismo político, véase Owen y Strong, «Introducción».

68 Este tipo de juego domina las representaciones de la política en series de televisión contemporáneas como *El ala oeste de la Casa Blanca*, *Scandal* y *House of Cards*.

69 Weber, *La política como profesión*, p. 145.

70 Weber, *La política como profesión*, p. 125.

poderosa perforación a través de duros tablones» y la lucha contra las maquinarias establecidas del poder, que, al mismo tiempo, es moderada, sobria, desapegada y consumadamente responsable.

Antes de profundizar en este problema, debemos preguntarnos por qué Weber recurre a la responsabilidad en lugar de a la razón como arnés para la pasión política. Sobre todo teniendo en cuenta que tanto el nihilismo como la demagogia hacen flaquear a la razón. En una época dominada por la racionalidad instrumental, la razón por sí sola solo añade cálculo o racionalización a cualquier objetivo. La pasión combinada con la razón instrumental conduce a la tendencia política más peligrosa: los fines justifican los medios y todo —leyes, individuos, religiones, principios— puede ser instrumentalizado o degradado con fines contrarios a su valor original. No se requiere, pues, una razón calculadora, sino una ética distintiva que se responsabilice de todos los efectos de una acción, especialmente los colaterales e involuntarios, para guiar y temprar la pasión política sin llegar a ahogarla.

Además de evitar el instrumentalismo, una ética de la responsabilidad pretende frenar la vanidad, «que es muy común y que es la enemiga mortal de la entrega a una causa y del distanciamiento, del distanciamiento respecto a sí mismo, en este caso». Para Weber, la vanidad representa el momento en que el instinto de poder político, que es esencial en cualquier actor político, desborda la causa para convertirse en «embriaguez personal».⁷¹ La vanidad es también la identificación, más que el distanciamiento, con la huella que se intenta dejar en la historia y con el poder que se ejerce para ese fin. Cuando un actor político se convierte en la causa y no en un instrumento para luchar por ella, la reflexión, el desapego, la moderación y, sobre todo, la responsabilidad desaparecen y el deseo de poder ocupa el rol principal.

Weber se detiene largamente en el problema de la vanidad porque la considera no ya un atributo de ciertas personalidades, sino un mal endémico de la política, sobre todo, pero no solo, cuando florece el

⁷¹ Weber, *La política como profesión*, p. 126.

nihilismo. Cuando «el demagogo, tanto más por cuanto está obligado a tomar en cuenta “los efectos” que él produce, se halla efectivamente en continuo peligro de convertirse en un actor y de tomar a la ligera su responsabilidad por las consecuencias de sus acciones, preocupándose solamente por la “impresión” que produce». La crítica de Weber aquí es feroz: «Pues, aunque el poder sea el medio ineludible de la política, o más bien, precisamente porque el poder es el medio ineludible de la política y porque la ambición de poder es, por ello, una de las fuerzas que impulsan toda política, no existe deformación más perniciosa de la energía política que la fanfarronería con el poder, propia de un advenedizo, y la vanidosa complacencia en el sentimiento de poder, es decir, la adoración del poder como tal». Condena la «mezquina y superficial indiferencia respecto al sentido de las acciones humanas» encarnada en esta actitud.⁷² Es la expresión pura del nihilismo: la falta de compromiso con algo que no sea él mismo y la correspondiente falta de responsabilidad son «en el terreno de la política [...] En última instancia, [las] dos clases de pecados mortales».⁷³

Aparte del problema de la vanidad, el argumento de Weber a favor de una ética política distintiva de la responsabilidad se suele interpretar como una respuesta a los efectos impredecibles de las acciones (lo que él llama «la tragedia de la acción» o la «irracionalidad ética de la política») dentro de una esfera llena de «poderes diabólicos», en la que se incluye, especialmente, la violencia.⁷⁴ Al unir la vigilancia del poder con un convicción profunda, la ética es la formulación de

72 Weber, *La política como profesión*, pp. 127-128.

73 Weber, *La política como profesión*, pp. 126-127.

74 Se ha escrito mucho sobre la ética de la responsabilidad de Weber. Véanse, por ejemplo, los ensayos introductorios de las dos últimas traducciones al inglés de las conferencias sobre la vocación, en especial *The Vocation Lectures* y *Charisma and Disenchantment: The Vocation Lectures*, ed. Paul Reitter y Chad Wellmon, trad. Damion Searls (Nueva York, New York Review of Books Press, 2020). Así como Shalini Satkunanandan, «Max Weber and the Ethos of Politics beyond Calculation», *American Political Science Review*, 108, n.º 1 (2014), pp. 169-181; Corey Robin «The Professor and the Politician», *The New Yorker*, 12 de noviembre de 2020; Antonio Vazquez-Arroyo, *Political Responsibility: Responding to Predicaments of Power* (Nueva York, Columbia University Press, 2016). Mi interés por esta cuestión se centra en cómo esta ética surge de y responde a una época nihilista.

Weber para navegar, en la vida política, entre Escila y Caribdis: la pura *machtpolitik*, por un lado, y la política reducida a principios morales o éticos, por otro. El argumento también pretende rebatir tanto la racionalización como el nihilismo, la primera porque devora la libertad y la grandeza y el segundo porque reduce la política a un ejercicio de poder sin derecho, de violencia sin responsabilidad, que instrumentaliza y, por tanto, desvirtúa aún más el valor. Vinculada al liderazgo, la ética de la responsabilidad aspira a recentrar los valores y la política como su ámbito, después de que el secularismo destruyera sus fundamentos, la racionalización destruyera su lugar y el nihilismo corrompiera su profundidad y su dignidad. Por lo tanto, esta ética no es solo una posesión individual, sino que Weber la ofrece como un *ethos* que podría ayudar a recuperar la política como el dominio de la «lucha por los valores últimos», al tiempo que evitaría los peligros opuestos de la militarización (y, por lo tanto, la degradación) de los valores o la fusión del dominio político con el religioso. Este *ethos* es esencial para promover los valores en el proyecto de superar el nihilismo, tanto en los individuos como en la sociedad en general. Y trata de restablecer la responsabilidad en el contexto de un orden éticamente irracional, en el que lo que pretendemos promulgar nunca está bajo nuestro control, pero conserva nuestra autoría. Cada una de estas estrategias posnihilistas merece un análisis más detenido.

El debate sobre la ética de la responsabilidad llega casi al final de *La política como profesión*, pero las bases se establecen mucho antes. Weber abre la conferencia definiendo la política en sentido estricto como el liderazgo de una organización política («en la actualidad, de un Estado») y luego declara, curiosamente, que el Estado moderno solo puede definirse sociológicamente en referencia a sus medios peculiares, a saber, su monopolio de la violencia física.⁷⁵ Weber sabe que los Estados, especialmente sus medios particulares, son mucho más que eso; las páginas siguientes están dedicadas a la aparición y consolidación de los Estados, sus aparatos e instituciones y su organización distintiva de la vida política. También identifica los

75 Weber, *La política como profesión*, p. 55.

finés del Estado con la gloria nacional. Entonces, ¿por qué definir a los Estados a través de su monopolio de la violencia?

En parte, Weber se centra en la violencia para establecer su crítica al socialismo, al marxismo revolucionario y al pacifismo bélico cristiano. Cree que cada una de estas doctrinas, aunque de maneras diferentes, tienden a aislar falsa y peligrosamente sus virtudes formales de su imbricación con la violencia. En términos más generales, a Weber le preocupan los estragos que se desencadenan cuando se permite que los fines políticos justifiquen cualquier medio, una tendencia fuerte en la era de la racionalidad instrumental. Al centrar la política en el Estado y al Estado en la violencia, vincula de manera decisiva el medio de la vida política moderna —la violencia del Estado— a cualquier visión o proyecto político. Esta vinculación subraya el uso intencionado de la violencia y su desencadenamiento accidental como características ineludibles de la política. Ambas acciones se ciernen sobre cada acto y acontecimiento político, tanto si el objetivo es liderar, apoderarse o destruir el Estado, como prevenir, comenzar, detener o unirse a una guerra, o iniciar, reformar o revocar una ley. Nuevamente, Weber no centra la violencia en su definición de lo político para afirmar que esta sea la esencia de la política misma; al contrario, es «solo» un instrumento, siendo la lucha por los valores lo decisivo. Sin embargo, para este maestro teórico de la capacidad de los medios a la hora de engullir fines, los instrumentos nunca son un «solo». Así, Weber pretende poner en pie y quitarles la silla a quienes se aferran a sus principios o defienden sus acciones sin referencia a este instrumento:

Quien quiera hacer política en general [...] tendrá que comprometerse con los poderes diabólicos que acechan en toda acción violenta (Gewaltsamkeit). Los grandes virtuosos de la bondad y del amor universal al prójimo, procedan de Nazaret o de Asís o de los palacios reales hindúes, no han operado con el medio político de la violencia; su reino "no era de este mundo" y, sin embargo, tuvieron influencia y la tienen en este mundo... Quien busque la salvación de su

*alma y la salvación de otras almas, que no la busque por el camino de la política, que tiene otras tareas muy distintas, unas tareas que solo se pueden cumplir con la violencia (Gewalt).*⁷⁶

Weber no solo advierte contra la confusión de lo justo con el posicionamiento político, o de la religión con la política, sino que condena el interés por los principios puros en el ámbito político como un error categorial. Si el ámbito político está impregnado de un poder diabólico, el de la violencia humana organizada, pretender lo contrario no es solo ingenuo, sino irresponsable. Esa pretensión, Weber lo sabe, representa a una buena parte de su audiencia. El propósito intelectual de Weber es desbaratarla con la ética de la responsabilidad que formula como exclusiva de la política. Pero su propósito práctico es cargar a los actores con la responsabilidad tanto de los medios como de los fines, manteniéndolos analíticamente diferenciados. La misma acción o el mismo actor es responsable de ambos, y la política siempre abarca ambos. Por lo tanto, ni los principios abstractos ni los cálculos primarios dirigidos a asegurar o mejorar el poder o la propia causa tienen cabida en un *ethos* o en una acción política posnihilista.

Weber contrasta la ética de la responsabilidad con otras dos. A una la denomina «ética absoluta», una conducta estrechamente ligada a un código moral, como la virtud cristiana o los principios de la no violencia. Los partidarios de esta ética ignoran la «tragedia de la acción», la distancia entre el motivo, el objetivo y el efecto que para Weber constituye la irracionalidad ética del ámbito político, su incapacidad para ajustarse a un orden racional en el que la intención dicte la acción y el efecto.⁷⁷ La responsabilidad implacable

76 Weber, *La política como profesión*, p. 146.

77 Shalini Satkunanandan ofrece un útil recordatorio de que la ética de la responsabilidad no es un cálculo de coste-beneficio o eficiencia. Los elementos básicos de la política, desde la acción y el poder hasta su condición de lucha por los «valores últimos», son incompatibles con tales cálculos, que presuponen un orden racional y, por tanto, predecible de las cosas. Satkunanandan, «Max Weber and the Ethos of Politics», pp. 170-173. Corey Robin entiende que Weber responde no solo a que las acciones pueden producir efectos contrarios a los previstos, sino también a que se

por las consecuencias, especialmente por los efectos no deseados, es necesaria precisamente por esa distancia. Prohíbe el «vaya, no quería que esto pasara» como excusa para cualquier efecto de una acción, intencionada o no. Una ética absoluta, o lo que él denomina a veces «una ética de la convicción», no solo refuta esta dimensión de la política, sino que la rechaza. Según Weber, también suele denunciar un mundo «demasiado estúpido o vil» para que los principios propios puedan persuadir o gobernar. Así, la ética absoluta se revela como una forma de *resentimiento* hacia la política.

La segunda cara de su ética de la responsabilidad, que Weber denomina «ética de los fines últimos», rechaza la irracionalidad ética de la política de forma muy distinta a la ética absoluta. Una ética de los fines últimos no se rige por principios, sino por su compromiso con un ideal racional que generalmente se imagina desprovisto de distorsiones por parte del poder y el partidismo. Es, en definitiva, el problema de la utopía. Dado que el ideal es racional (o bello, o perfecto), sus partidarios consideraran justificado cualquier medio para alcanzarlo. El principal blanco de Weber es el bolchevismo. Sin embargo, los políticos liberales comprometidos en misiones de civilización imperial o colonial, y los políticos neoliberales, desde Pinochet a Thatcher, son ciertamente vulnerables a esta acusación, ya que justificaron la violencia estatal y otros daños colaterales para lograr su orden ideal.

Los actores políticos de la ética absoluta reducen la acción política a principios, mientras que los actores políticos de la ética de los fines últimos la enmarcan en términos teleológicos o escatológicos. Ambos separan peligrosamente los medios de los fines y evitan los

ven obstaculizadas por el peso de la burocracia y las instituciones. «Mientras que Maquiavelo veía [el] abismo [entre la intención y el resultado] como una oportunidad para una agencia más sofisticada, en la que el príncipe produce un efecto deseado haciendo deliberadamente lo contrario, Weber tenía poca confianza en la capacidad del político para manipular los resultados. El medio de la acción política —las burocracias del Estado moderno, las relaciones violentas y las rivalidades imperiales entre Estados— era sencillamente demasiado denso». Robin, «The Professor and the Politician».

poderes específicos, el partidismo y la «tragedia de la acción» que son características permanentes de la política. Ambos eluden la responsabilidad de lo que resulte de sus acciones y de lo que representan. Además, si cada uno de ellos hiperpersonaliza la dimensión ética de la acción, en el sentido de remitirlo todo al motivo o fin personal, también despersonaliza la mundanidad de la acción —su transformación en y por el mundo con el que se cruza— y, en su lugar, trata el principio o la razón como rectores del sentido de la acción. Esto también evita la responsabilidad en la política, el ámbito en el que el propósito y los efectos se separan con tanta facilidad, donde «el resultado final de la acción política guarda una relación absolutamente inadecuada, y frecuentemente incluso paradójica, con su sentido originario». ⁷⁸

Sin embargo, concluye Weber, solo quien une una ética de la convicción a una ética de la responsabilidad tiene verdadera vocación política. ⁷⁹ Solo quien «[siente] realmente y con toda su alma esa responsabilidad por las consecuencias» y, sin embargo, está implacablemente comprometido con una causa, puede ser un héroe político. ⁸⁰ Entonces, ¿cómo se combinan estas éticas en un mismo ser y en un mismo conjunto de prácticas? El vocabulario de Weber aquí es revelador: madurez, sobriedad, fortaleza viril, moderación y la capacidad para soportar la decepción aplastante sin lloriquear, sin cinismo y sin retroceder. ⁸¹ La capacidad de persistir «ante todo

78 Weber, *La política como profesión*, p. 128 La influencia de Nietzsche es palpable. En *La genealogía de la moral*, Nietzsche escribe: «La causa de la génesis de una cosa y su efectiva utilización e inserción en un sistema de finalidades, son hechos *toto coelo* [totalmente] separados entre sí; [...] Algo existente [...] es interpretado una y otra vez, por un poder superior a ello, en dirección a nuevos propósitos, es apropiado de un modo nuevo, es transformado y adaptado a una nueva utilidad». p. 99. La sintonía de Maquiavelo con la transmutación de los actos políticos en cadenas de efectos no intencionados, e incluso en inversiones de las intenciones de los actores, puede reconocerse como la estructura de todo *El príncipe*.

79 Weber, *La política como profesión*, p. 150.

80 Weber, *La política como profesión*, p. 149.

81 Tras su denuncia de la «excitación estéril [...] [Un] romanticismo de lo intelectualmente interesante que corre hacia el vacío y sin ningún sentido de la responsabilidad», Weber continúa: «La pasión no convierte a uno en político si, como servicio a una "causa", no hace de la responsabilidad precisamente respecto a esa causa la estrella que guía de manera decisiva la acción. Y para ello necesita el distanciamiento (*Augenmass*) —la

esto *dennoch* (no obstante, a pesar de todo).⁸² Un «sentido de la proporción» en la persecución de cualquier proyecto político.⁸³ La conversión del complejo «*pathos* de la distancia» de Nietzsche de una sensibilidad clasista a una genérica «distancia de uno mismo y de las cosas», una extraña objetividad hacia la propia causa y su búsqueda. Esta distancia u objetividad le mantiene a uno ligado a la causa y al campo en el que intenta realizarla, y anula la tentación de satisfacerse a uno mismo o a los demás mediante posturas o posiciones que son irrelevantes (justas y espirituales, pero también resentidas) o temerarias.

Aun así, hay momentos en los que la convicción tendrá que reinar de forma suprema, y Weber invoca el acérrimo «no puedo obrar de otra manera, esta es mi posición» de Lutero para expresar tales ocasiones. Sin embargo, la invocación de la famosa frase de Lutero es algo engañosa, ya que incluso aquí lo que está en juego no es la virtud o la salvación de la propia alma en el ámbito político, sino evitar la complicidad política con fuerzas siniestras, o explotar las circunstancias en un esfuerzo por lograr algo nuevo. En estos casos, un cierto riesgo de producir efectos no deseados o desconocidos puede merecer la pena.⁸⁴ Pero Weber se esfuerza en evitar que esto se confunda con una exaltación de principios puros y con el encogimiento de hombros ante la responsabilidad.

Es infinitamente conmovedor, por el contrario, que una persona madura —lo mismo da que sea viejo o joven en años— que, actuando según la ética de la responsabilidad y sintiendo

cualidad— psicológica decisiva para el político; necesita esa capacidad de dejar que la realidad actúe sobre sí mismo con serenidad y recogimiento interior, es decir, necesita de una distancia respecto a las cosas y las personas. La "falta de distanciamiento" como tal es uno de los pecados mortales del político [...] Pues el problema es precisamente este: cómo se puede forzar a la pasión ardiente y al frío distanciamiento a que convivan en la misma alma. [Esto] solo es posible habituándose al distanciamiento —en el sentido anterior de la palabra—. *La política como profesión*, pp. 125-126.

82. Weber, *La política como profesión*, p. 152.

83. Weber, *La política como profesión*, p. 126.

84. Weber, *La política como profesión*, p. 150.

*realmente y con toda su alma esa responsabilidad por las consecuencias, diga en algún momento: "no puedo obrar de otra manera, esta es mi posición".*⁸⁵

Entonces, ¿dónde estamos? Ponderación, conocimiento, tolerancia al sufrimiento en lugar de la alegría y la risa de Nietzsche para superar el nihilismo. Construir en lugar de romper. Evitar el resentimiento, el egoísmo, la venganza, incluso el ordinario cuidado de apariencias: todas las tentaciones reactivas y vanas. Por encima de todo, la ética del actor político posnihilista implica el sacrificio de uno mismo (pero no de los demás) en aras de una visión, y rechaza firmemente las reducciones nihilistas de la vida política al interés, la ventaja, el poder o la seguridad individuales. Sin embargo, la ética de la responsabilidad, en su representación paradójica de la naturaleza del «valor último» en la vida política, y en su habitar un conjunto de difíciles compromisos epistemológicos y políticos para renovar la libertad humana, también representa un camino de superación del nihilismo. Consideremos esta política epistemológica más de cerca.

Tratar los valores propios como verdaderos ya es adoptar algo de la ética absoluta que Weber critica. A la inversa, reconocer los valores políticos propios como creencias sinceras favorece el *pathos* de distancia que Weber busca en la acción responsable. En una esfera que es partidista hasta el final, esta afirmación paradójica de la contingencia de los valores últimos por los que uno lucha construye el sentido de la proporción y, a su vez, la responsabilidad en el ámbito de la convicción. De este modo, se podría considerar que Weber adapta uno de los movimientos característicos de Nietzsche, por el que el rechazo tanto de las concepciones incorpóreas de la ciencia como del absolutismo de la religión es crucial para reconstruir la objetividad y sus fundamentos. Para Nietzsche, solo el perspectivismo permite la posibilidad de interpretación más allá del intérprete, solo la afirmación del afecto permite la reflexividad en

85 Weber, *La política como profesión*, p. 149.

el conocimiento, y solo la multiplicación de perspectivas y afectos permite una aproximación a la objetividad. «Existe únicamente un “ver” perspectivista, únicamente un “conocer” perspectivista; y cuanto mayor sea el número de afectos a los que permitamos decir su palabra sobre una cosa, cuanto mayor sea el número de ojos, de ojos distintos que sepamos emplear para ver una misma cosa, tanto más completo será nuestro “concepto” de ella, tanto más completa será nuestra “objetividad”». ⁸⁶ Para Weber, solo el acto de enfrentarse con la falta de fundamentos y la cualidad irreconciliable de los valores últimos permite recuperarlos de la devaluación nihilista y sus efectos destructivos de instrumentalización, trivialización e hiperpolitización de los valores.

Dicho al revés, la ética de la responsabilidad implica actuar sin la presunción de que la historia y la humanidad tienen una forma o teleología ética natural o necesaria, o que se desarrollan a partir de la intención pura, la razón o la religión. La ética circunscribe y afirma la política como el ámbito en el que se articulan los valores, se lucha por ellos y se transforman en función del contexto, y no como el lugar en el que se realizan los valores prístinos. Una ética de la convicción y una ética de los fines últimos se niegan a ello, por lo que ambas son irresponsables e irrelevantes para la política.

Dicho esto, la ética de Weber plantea una exigencia inmensa a lo que él considera el desvanecimiento del alma humana en la era de la racionalización. Al mismo tiempo que nos exige ser conscientes de la naturaleza contingente de nuestras convicciones y de los enormes obstáculos que se oponen a su realización, también nos exige que nos dediquemos por completo a ellas y que basemos nuestra humanidad y nuestra libertad en esta dedicación. Solo de esta forma puede la lucha por los valores reparar el deseo que el nihilismo ha roto y evitar así la decadencia, la irresponsabilidad y el presentismo a los que incitan las tendencias nihilistas. Para que quede claro, esta práctica de reflexividad, responsabilidad y moderación atada a la pasión no tiene nada que ver con el relativismo, el subjetivismo o con escalar «muros

⁸⁶ Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 155.

de empatía». Se trata más bien de una conciencia epistemológico-política sin precedentes, en la que uno sabe que sus valores están situados y son parciales temporal, geográfica y espiritualmente, pero no por ello está menos comprometido con ellos. Esta afirmación posnihilista de la compleja naturaleza de la lucha política —desde la naturaleza contingente de los propios apegos políticos apasionados hasta la violencia que implica la lucha por ellos y de la que uno debe ser responsable, pasando por la necesidad de paciencia y resistencia en la lucha por la propia causa— es lo que los términos «sobriedad», «madurez», «heroísmo» y «hombría» conllevan para Weber.

La conciencia de la irracionalidad ética de la vida política, formada por la tragedia de la acción, las racionalidades que gobiernan el presente y la indecidibilidad epistemológica de los valores en una era secular, también sitúa los desafíos, las posibilidades y los peligros políticos bajo una luz distintiva. Cuando dejan de medirse por lógicas morales o conductuales abstraídas de las condiciones históricas y los apegos contingentes, se vuelven legibles para los estudiosos, y cuando se desprenden tanto del maniqueísmo moral como de la pura política de poder, para los actores.⁸⁷ La ética que Weber prescribe también tiene como objetivo recuperar la vida política de su sometimiento por los cultos a la personalidad y el espíritu de resentimiento, por un lado, y la burocratización y la racionalización, por otro. Esto, a su vez, permite apuestas por el futuro no arraigadas en el agravio (contra el pasado o el presente), o en un apego nihilista a lo personal y lo inmediato.

Por último, el planteamiento de Weber sobre la renovación política pretende recuperar la *libertad* de su destrucción por la racionalización y de su transformación nihilista en una licencia irresponsable o un arma contra el tejido social. Para entender esta recuperación, debemos entender que, a lo largo de su obra, Weber ofrece dos significados y prácticas de la libertad bastante diferentes. En sus tipologías de acción y racionalidad de las ciencias sociales, define la libertad, en un marco liberal relativamente mecánico, como

87 Véase Satkunanandan, «Max Weber and the Ethos of Politics», p. 174.

la ausencia de restricciones a la acción. La racionalidad instrumental, por ejemplo, es más libre que otras porque no está sujeta a las restricciones morales. En otros escritos, sin embargo, Weber insiste en que el manantial de la libertad es «el alma», lo que implica poner en práctica la vida que hemos elegido y vivir a la luz de nuestros propios deseos; en resumen, gobernar y, a través de ello, realizar el yo. Es este segundo significado el que lleva a Weber a alinear *beruf* con libertad, incluso a situarlo en el corazón de esta. Cuando vivimos de acuerdo con lo que valoramos conscientemente, o por lo que nos sentimos llamados, en cierto modo estamos viviendo libremente, incluso en condiciones difíciles o restrictivas.

El nihilismo, generado en parte por la ampliación de la fuerza y el ámbito de la forma mecánica de la libertad (el abandono de la autoridad religiosa y tradicional, el auge de la racionalidad instrumental), amenaza con extinguir su forma anímica. Esta es la historia que Weber cuenta del capitalismo, la industrialización y la burocracia, del desencanto y la omnipresente racionalización, que juntos culminan en la «jaula de hierro» que nos alberga a todos en la modernidad.⁸⁸ La jaula de hierro, sin tener relación con el poder carcelario del Estado, no es menos desvitalizadora para la libertad. Su carácter distintivo reside no solo en su producción a través de formas de racionalidad o en su alcance universal, sino en el hecho de que está fabricada por los efectos accidentales de una forma de libertad que destruye otra. Así como la racionalización trunca la libertad interior con el cálculo instrumental, también los sistemas económicos y administrativos que se originaron como meros «medios» acaban convirtiendo a la libertad en su opuesto. Estas dos formas de libertad no son solamente diferentes, sino que se anulan entre sí. La libertad como poder ilimitado construye un orden en el que estamos, subjetiva y prácticamente, privados en gran medida de la libertad de elaborar nuestro yo y el mundo de acuerdo con los valores que elegimos, o al menos afirmamos, ya sea de forma individual o colectiva.

88 Max Weber, *Economía y sociedad*.

La audaz apuesta de Weber en *La política como profesión* consiste en encomendar al líder heroico la tarea de resistir las fuerzas destructoras de la libertad interior y la racionalidad valorativa para recuperar así la política de la dinámica nihilista que la asolaba en su época y la invade en la nuestra. Al ubicar la lucha por una visión política apasionada en el centro de la vocación política, y al situar la vocación por la política en la vanguardia de la resistencia a su racionalización y a su degradación nihilista, Weber confiere al político algo más que un liderazgo responsable en la acción. Esta figura conlleva, más bien, la esperanza de rescatar a la propia humanidad de las fuerzas con las que está destruyendo su capacidad para crear mundos de acuerdo con valores elegidos conscientemente. Esta figura también rescata la libertad de ser borrada por las maquinarias del capitalismo y la administración (nihilismo institucional) y por los juegos de poder desalmados y narcisistas (nihilismo personal). Aunque la política contemporánea está saturada de ambos, y aunque, de hecho, el mayor temor de Weber fueran los gigantescos aparatos de dominación blandidos por demagogos vanidosos y narcisistas, la política sigue siendo para él el lugar en el que ambas formas de nihilismo pueden ser contrarrestadas.

La disertación de Weber sobre la política como profesión es en sí misma un ejemplo práctico de la superación del nihilismo mediante la restauración del antiguo sentido de la política —la lucha sobre «quiénes somos» y «qué debemos hacer»—, al tiempo que acepta las cualidades explícitamente contemporáneas de esta lucha.⁸⁹ Pretende hacer que la política sea redentora tras la muerte de Dios, pero no depurándola de poderes diabólicos, sino reafirmando el valor de los valores en la vida política frente a sus predicamentos modernistas. Así, Weber también convierte la política en el lugar donde los seres humanos podrían volver a ser responsables no solo de sus propias acciones, sino del mundo; y hacerlo cuando esta capacidad se ve amenazada, por un lado, por unos poderes que, generados por el hombre, han escapado a su control —los del capital, la tecnología y la

89 Eden, *Political Leadership*, p. 186.

violencia política organizada— y, por otro lado, por la reducción de la política al puro juego de poder que lleva a cabo el nihilismo. Weber lucha contra ambas amenazas para que los fines y la responsabilidad humanos retomen el mundo. ¿Podría haber algo más importante hoy, cuando los poderes que hemos generado, pero que no dirigimos, amenazan no solo con dominarnos, sino con acabar con nosotros mismos y con el resto de la vida en la Tierra?

Si Weber reconocía las frágiles perspectivas de este proyecto, el antídoto contra la desesperación no era la esperanza, sino la valentía: emocional, espiritual y práctica. Esta exigencia de carácter no se limitaba a los líderes políticos, sino que se extendía a cualquiera que se preocupase por la vida política, la justicia o el futuro. La mayoría de nosotros, dice, somos «políticos ocasionales», es decir, interesados en la política o incitados a participar en algunos debates o campañas, y sus frases finales se dirigen a aquellos que no son «ni líderes ni héroes», pero que deben «armarse con esa firmeza de corazón que permite hacer frente al fracaso de todas las esperanzas». Y sigue: «Solo quien esté seguro de no derrumbarse si el mundo es, desde su propio punto de vista, demasiado estúpido o bruto para lo que él quiere ofrecerle; solo quien esté seguro de poder decir ante todo esto *dennoch* (no obstante, a pesar de todo), solo ese tiene *beruf* (vocación) para la política».⁹⁰ «No obstante» o «a pesar de todo» no saltan por encima del predicamento nihilista, sino que resisten su fuerza desgarradora con seriedad, integridad, resistencia y un manejo responsable del poder en pos de una causa que cambie el mundo. Hemos dejado a Nietzsche muy atrás.

Weber a favor de la izquierda

El liderazgo carismático tiende a preocupar, cuando no a repeler, a los pensadores liberales y de izquierdas. El liderazgo como formación inevitablemente jerárquica suscita ansiedad en los demócratas

⁹⁰ Weber, *La política como profesión*, pp. 151-152.

radicales, mientras su potencial usurpación de la representación preocupa a los demócratas liberales. Existe, también, una preocupación habermasiana por renunciar a la razón como fuente de agencia y movilización políticas. Y una ansiedad ampliamente compartida sobre los peligros del despotismo que presagia el liderazgo carismático, el miedo a que el coqueteo con este liderazgo genere o legitime un poder sin control. En consecuencia, muchos progresistas denuncian el populismo de izquierdas actual, y no solo el leninismo de antaño. Otros defienden los movimientos sociales sin líderes, los levantamientos sin demandas claras o consolidadas, o el horizontalismo y la sociocracia.⁹¹

Estas inquietudes sobre los líderes carismáticos pueden tomarse en serio, tanto como para no querer permitir su gobierno. Pero el carisma, con su capacidad para incitar y emocionar, para inspirar y movilizar y, sobre todo, para liderar más allá de lo habitual, es un elemento indiscutiblemente potente de la vida política. Para la izquierda, prescindir de él cuando la derecha lo aprovecha supone asegurarse la derrota y aferrarse al tipo de *ethos* político virtuoso contra el que advierte Weber. Los centristas liberales parecen a veces estar particularmente preparados para ver el mundo arder mientras se aferran a las instituciones, el procedimentalismo, la razón y la civilidad. Sin embargo, el error aquí es más que pragmático o estratégico: la reflexión sobre el liderazgo carismático malinterpreta tanto la política como la razón en su esfuerzo por preservar la peculiar promesa moderna de libertad, basada en su vinculación. Imagina los argumentos políticos libres de poder retórico, prevaleciendo solo sobre la base de su solidez lógica y probatoria. También imagina la razón en un registro abstracto y autónomo, independiente de la ubicación cultural, de las formas de racionalidad y de sus términos particulares de diálogo. Y, sobre

91 Sin embargo, alguien que identifica el liderazgo carismático con el autoritarismo toleraría que la tecnocracia tome el lugar de la democracia, lo que hoy en día significa no solo ser gobernados por economistas, conductistas y burócratas, sino también por algoritmos.

todo, imagina la razón como independiente del deseo, cuando no opuesta a él.

Son malentendidos fundamentales. Entre otras cosas, ungen a la izquierda con la racionalidad y tachan a la derecha exclusivamente de falsa conciencia o mala fe: rencor, supremacismo o ambición de poder disfrazados de justicia y derecho. De este modo, reproducen el desdén intelectual que muchos de los que se sienten atraídos por la derecha detestan y que los políticos de derechas explotan. También alinean la constelación de valores de izquierda con la verdad, negando el ardor, el rencor, la voluntad de poder y la contingencia histórica de esta constelación. Además, al confundir el teatro político con una sala de debate académico, la izquierda se abstiene de elaborar sus propios apegos apasionados como un futuro convincente, y de aferrarse a él para herir, explotar o capturar las pasiones de su enemigo. En su lugar, los racionalistas de izquierda se limitan a denunciar las hipocresías y ficciones de los proyectos de la derecha o a exponer sus nefastas vías o redes de financiación. Siempre a la zaga en este sentido, la izquierda se queda perpleja ante sus propios fracasos mientras su terreno se reduce a medida que sus enemigos coquetean cada vez más abiertamente con el autoritarismo y el fascismo.

No se trata de que la izquierda aprenda a jugar sucio ni de sustituir los argumentos reflexivos e informados por emociones, la verdad por mentiras o la ciencia por ficciones convenientes. Tampoco de aferrarse al irracionalismo soreliano y a la creencia ciega en el mito. Todo esto profundizaría el nihilismo y aceleraría el fin de la democracia, al tiempo que se perdería la oportunidad de desafiar los binarismos que contribuyen a los problemas del presente. La cuestión es que tenemos que renunciar, más bien, a la oposición entre razón y deseo en la esfera política, tanto como a la idea de que la razón podría algún día derrotar al deseo en la política, o a que los refinamientos filosóficos conceptuales o la ciencia puedan resolver los problemas políticos. Por encima de todo, tenemos que renunciar a cualquier variación de la idea de que solo la falsa conciencia impide que las masas conozcan sus verdaderos

intereses en la igualdad y la emancipación, y actúen en consecuencia. A menudo, las masas no quieren ni lo uno ni lo otro; sus deseos van por otro camino y el reto consiste en encauzar y redirigir esos deseos. El deseo no es infinitamente maleable, pero si se comprende y se satisface con reconocimiento, se puede moldear y reconducir.

Nuestra tarea consiste en incorporar la preocupación por el deseo al pensamiento político, a la acción y a la persuasión en cada momento, tanto si analizamos el negacionismo climático y la oposición al aborto como si diseñamos una campaña destinada a atravesar polaridades políticas enquistadas. ¿Cómo podríamos movilizar el deseo de vivir cómodamente para construir un orden que apoye la vida, humana y no humana, en lugar de ponerla en peligro? ¿Cómo podríamos movilizar la preocupación por la vida inocente para proteger la vida vulnerable en todas sus formas? ¿Cómo podríamos movilizar el anhelo de respeto y pertenencia para resistir a los omnipresentes poderes de subordinación, humillación y abyección?

La atención al deseo político nos acerca a una órbita de pensadores de la izquierda —Sorel, Gramsci, Marcuse y Stuart Hall, entre otros— que buscaban en la cultura y el sentimiento sustitutos y complementos al economicismo, la espontaneidad y la razón como fuentes de entusiasmo revolucionario entre las masas. Este tipo de pensamiento está, por supuesto, muy lejos del corazón de Weber, especialmente, pero no solo, la corriente soreliana que fetichizaba la violencia y valoraba el *mythos* por encima del *logos*. Sin embargo, la formulación particular de Weber del liderazgo carismático puede ser precisamente lo que se necesita para hacer esta tradición más responsable, convincente y relevante para el presente. Solo el liderazgo político carismático, insistía Weber, podría reencantar productivamente el ámbito político, desbaratando sus maquinarias de dominación con visiones y formas de acción que redimieran el poder humano de modelar el mundo. Basado en la disciplina y la moderación internas, el liderazgo carismático, vinculado a la responsabilidad implacable de las cadenas de acontecimientos en el singular teatro de la política, conduce y modela una forma

de vincular el ardor revolucionario por un mundo diferente con la preocupación por la vida en este. Lejos de actuar por impulso o instinto, por no hablar de la vanidad o la creencia en el valor ético superior de una causa, el héroe de Weber perturba el *statu quo* a través de un estricto respeto por sus poderes y coordenadas, al tiempo que persigue tenazmente unos caminos en búsqueda de otros nuevos. Esta figura alberga una esperanza revolucionaria que no se corresponde ni con el mito ni con la utopía, al tiempo que rompe las cerrazones del presente.

Para Weber, un liderazgo sobrio, responsable y deliberado en el ámbito político contemporáneo implica apreciar la extraordinaria dificultad de resistir, por no decir superar, las formas de racionalidad y racionalización que nos gobiernan, y dar lugar a alternativas; implica también reconocer la violencia como el medio último, y el poder como la única moneda de cambio, así como tener conciencia de la naturaleza contingente de la propia causa junto con la distancia entre las intenciones y los efectos, o el compromiso de despertar el anhelo humano de algo en lo que creer y esperar. Estos son también elementos fundamentales de una política de izquierdas, y su combinación es especialmente importante para dejar de lado el fatalismo y resistir al nihilismo. Aunque nos hemos centrado en su encarnación en el liderazgo, estos elementos pueden operar también como una forma de educación política. Los líderes apasionados y responsables, visionarios y cuidadosos, inspiradores y sobrios ofrecen lecciones tanto para los movimientos sociales como para la ciudadanía.

Dicho esto, la educación política, y su complejo entrelazamiento con el deseo, no puede dejarse únicamente en manos del ámbito político. Si Weber tiene razón en que las visiones políticas del mundo, los «valores», surgen de complejos apegos y deseos, y si el nihilismo representa una crisis del deseo, un estancamiento del amor por esta vida y este mundo, entonces la educación del sentimiento o del apego se convierte en un aspecto fundamental para construir un futuro posnihilista. Esta educación adquiere toda su importancia cuando abandonamos la presunción de que nuestros valores son verdaderos

y los de nuestros oponentes falsos, de que los valores políticos son una cuestión de descubrimiento y no de legislación, y de que la razón o los intereses contrarrestarán de forma natural la seducción por el autoritarismo o la argucia, las supremacías insostenibles de especie, raza o género, o las versiones nihilistas de la libertad (nihilistas porque no sirven a la vida en ningún sentido). La posición de Weber, una réplica tanto a liberales como a marxistas, nos recuerda que los argumentos racionales y las pruebas convincentes no contrarrestan por sí solos los miedos y frustraciones populares, los apegos y los anhelos. Por el contrario, la tarea de quienes están comprometidos con un orden más justo y sostenible es encender y educar el *deseo* por ese orden y edificar ese deseo en una visión del mundo y un proyecto político viable.⁹²

Así pues, empezamos con el problema del nihilismo y la acción política y terminamos con el problema de la educación, que nos lleva hacia la otra conferencia sobre la vocación de Weber, esta vez sobre el conocimiento. Como quedará claro en el próximo capítulo, para Weber, analizar los valores y sus implicaciones de un modo intelectualmente serio, una tarea que asigna a los estudiosos de las ciencias sociales, supone una profilaxis vital contra la degradación nihilista del conocimiento a fines puramente instrumentales y de poder. No cabe duda de que Weber aborda este proyecto de forma extraña e insatisfactoria: tras identificar los valores como constelaciones de apegos apasionados, insistirá en someterlos al escrutinio de la razón fría. Sin embargo, su pensamiento nos proporcionará un reenfoque productivo para abordar las luchas contemporáneas sobre el problema de los valores en las aulas, los planes de estudio y la pedagogía contemporánea. También nos ayudará a reflexionar sobre los problemas más generales de la

92 Este despertar del deseo puede suceder en lugares e instituciones cotidianas; es significativo que la derecha se haya organizado durante décadas en escuelas, iglesias, asociaciones ciudadanas, actividades de ocio y, claro, en los medios de comunicación. La izquierda, a excepción de Gramsci, Stuart Hall y el programa temprano de la Escuela de Fráncfort, ha descuidado en gran medida esta forma de la producción cultural y la divulgación de sus valores.

enseñanza superior. Si el nihilismo devalúa todo valor, incluido el valor de la verdad, la facticidad, la historia y la teoría, este efecto converge con, y es explotado por, la degradación neoliberal de todas las formas de pensamiento o conocimiento irrelevantes para la mejora del capital. También se ramifica en el poder de unos medios de comunicación que no rinden cuentas y en los ataques de la derecha al intelectualismo. A medida que estas fuerzas erosionan conjuntamente la calidad, la accesibilidad y el propio valor de la educación, con excepción del desarrollo de habilidades prácticas, uno de los resultados que obtenemos son poblaciones manipulables y antidemocráticas que han puesto en crisis a la democracia.

Weber respondió a las crisis de la política europea de su época renunciando a la democracia sustantiva y manteniendo una (débil) esperanza en el liderazgo carismático responsable, donde la responsabilidad encarna la «política de la cabeza» y el carisma capta la inefable capacidad de movilizar el alma y las pasiones. Sin embargo, el foso infranqueable que construyó y vigiló entre el ámbito académico y el político, y entre la verdad y el poder, reforzó la posibilidad de otra cosa: la del poder de esos demagogos irresponsables que se aprovechan burdamente de los miedos populares, el sufrimiento, el supremacismo herido y la búsqueda de chivos expiatorios; unos demagogos que, además, no están controlados por la responsabilidad ante los hechos, la ley, las constituciones, las instituciones, la humanidad o los ecosistemas. Al vincular la academia a la razón científica y la política a la pasión responsable, Weber abogó por separar estos ámbitos para protegerlos entre sí. Pero, como veremos, este movimiento redujo la posibilidad de una educación para la democracia, incluida la educación del deseo, precisamente aquello que podría evitar lo que Weber más temía: excitadas masas movilizadas por demagogos irresponsables a cargo de enormes maquinarias estatales y económicas, y que a menudo claman por la guerra.⁹³ Al mismo tiempo, la separación

93 Esta era «la noche polar de una dureza y una oscuridad glacial» que Weber preveía para el futuro próximo y que pronto se materializaría en el fascismo, el nacionalsocialismo y la guerra. Weber, *La política como profesión*, p. 151.

de Weber restringe drásticamente las contribuciones académicas al proyecto de reparar la vida política, económica y social.⁹⁴ En *La ciencia como vocación*, a la que ahora nos referiremos, Weber luchó tan ferozmente por preservar la producción y difusión del conocimiento de la politización nihilista que atenuó de manera radical su contribución potencial a la transformación del mundo, o incluso a la contención de la oscuridad.

94 Weber afirmó explícitamente la identificación de la tradición universitaria alemana con una «aristocracia espiritual» no democrática. Véase Weber, *El político y el científico*, p. 189.

2. Conocimiento

*Afirmar definitivamente el valor de la ciencia
es la condición previa de toda enseñanza.*

—MAX WEBER

*La ciencia carece de sentido puesto que no tiene respuesta
para las únicas cuestiones que nos importan, las de qué debemos
hacer y cómo debemos vivir.*

—MAX WEBER, citando a Tolstói

*La política ontológica de Weber, poblada de las furiosas luchas
entre dioses y demonios, y tan incongruente en el pensamiento
de uno de los fundadores del estudio científico de la sociedad
y la política, surge de la frustración de una conciencia que sabe
que le debe sus valores más profundos a la religión,
pero que sus compromisos vocacionales son del enemigo.*

—SHELDON S. WOLIN

El nihilismo en la academia

El capítulo anterior exploró el esfuerzo de Weber por contrarrestar los efectos nihilistas en y sobre la política, especialmente a través de la acción política motivada por la búsqueda responsable y desinteresada de una causa pública. Pasamos ahora al trabajo de Weber, en *La ciencia como vocación*, para resistir los efectos nihilistas en el conocimiento y en la academia. Un proyecto que se basa en la despolitización y secularización de la erudición, y que finalmente fracasa debido a que tal purismo es imposible y porque

incluso cuando resiste ciertos efectos nihilistas intensifica otros. Sin embargo, tanto el esfuerzo como el fracaso son tierra fértil para el pensamiento contemporáneo sobre la política del conocimiento posnihilista, que es desde donde abordaremos la conferencia de Weber.

La conferencia *La ciencia como vocación* es conocida por trazar una firme línea de separación entre hechos y valores, y por reprender tanto a quienes los confunden como a quienes promueven abiertamente los valores y, especialmente, aunque no solo, a aquellas que persiguen su plasmación en posiciones políticas o en programas académicos. Sin embargo, lejos de extirpar los valores de la consideración académica, Weber aboga por analizarlos como constelaciones éticas y políticas con implicaciones para la acción, el poder y la violencia. Tan importante es este asunto que, en la parte relativa a la pedagogía ética, Weber no se centra en la cuestión de cómo enseñar hechos (un reto en sí mismo, dados sus compromisos hermenéuticos), sino en cómo tratar los valores en el aula. Si lo que él llama «valores últimos» exceden las meras creencias personales que moldean las vidas individuales para dar forma a causas políticas imbricadas con los «poderes diabólicos» de ese ámbito, entonces deben ser retirados de los espacios morales o teológicos en los que a menudo están encerrados y ser sometidos a un análisis riguroso de sus premisas, «estructura interna» y vinculaciones.⁹⁵

Este enfoque difiere radicalmente de las propuestas actuales sobre la necesidad de que los profesores «equilibren» los puntos de vista políticos con otros opuestos, o que se les permita «competir» entre sí por su atractivo; incluso que califiquen algunos sistemas de valores políticos como morales o correctos mientras tachan a otros de malos o erróneos. Estos enfoques dejan los valores sin examinar, convirtiéndolos implícitamente en algo fuera del alcance de las aulas, bien porque son sagrados y, por lo tanto, intocables, bien porque son meras opiniones y, por lo tanto, carecen de importancia,

95 Max Weber, *El político y el científico*, trad. Francisco Rubio Llorente (Madrid, Alianza, 1959), pp. 211-212.

bien, en fin, porque son subjetivos y, por lo tanto, acientíficos. Esto los convierte en objeto de deferencia o de burla, en lugar de ser analizados con lupa.

Weber, por el contrario, trata los valores como resultado de una *weltanschauung* sin orígenes racionales ni fundamentos últimos, pero no por ello menos analizables. Además, manejar los valores de forma erudita es especialmente importante en una era científica que amenaza el valor y nos confunde sobre su estatus. La paradoja de un origen, un contenido y una reproducción «irracionales» del valor, así como el compromiso de analizarlo racionalmente, constituyen una dimensión vital de la utilidad actual de la perspectiva de Weber. Este implora, sobre todo a los académicos, y no solo por su capacidad docente, para que aborden «científicamente» el debate contemporáneo sobre el valor, a pesar de que tanto sus orígenes como el ámbito último de su impugnación se encuentran en ámbitos no científicos: el sentimiento o el apego, en el primer caso, y la política, en el segundo. Su apuesta es que el compromiso académico con la deconstrucción fría e imparcial de los valores puede ser un escenario de mediación sobria entre ambos, es decir, entre los ámbitos subjetivo y político, pero solo si la subjetividad y la política quedan excluidas de la academia. Esta paradoja constituye el escenario mismo del conocimiento y del aula que Weber pretende teorizar, circunscribir y proteger.

Weber insiste en que los filósofos, teólogos o científicos sociales no pueden ni deben resolver las disputas sobre los valores. La tarea del erudito, así como el requisito ético del pedagogo, es tratar los valores como objetos de análisis y crítica, es decir, examinarlos a través del análisis histórico y comparativo, o mediante la consideración de sus lógicas e implicaciones, pero no como cuestiones relativas a la verdad. Nosotros, los profesores, podemos iluminar los retos, las implicaciones y las posibles trayectorias de los valores en la práctica; podemos ayudar a los alumnos a aclarar el sentido y las repercusiones de las posiciones que defienden. Pero no podemos decidir qué valores son los correctos. Dicho esto, asegurar un ámbito desapasionado y reflexivo para analizar los

choques entre los valores puede hacer que sus enfrentamientos — en una era de proliferación y desvalorización de valores, una era secular y cada vez más nihilista— sean más sustantivos y menos estridentes. Así pues, esta labor académica y pedagógica puede enriquecer indirectamente el ámbito público y, al mismo tiempo, pulir la integridad y la reputación de la academia. Ahora que ambos ámbitos están en peligro y desprestigiados, no sería un logro menor.

Al comenzar a considerar la formulación de Weber sobre la vocación erudita, es importante recordar que *wissenschaft*, traducido habitualmente al español como «ciencia», se refiere a todos los estudios académicos sistemáticos, no solo a las ciencias naturales o físicas.⁹⁶ En el centro del modelo educativo humboldtiano, el concepto de *wissenschaft* en la época de Weber implicaba la búsqueda de un conocimiento imparcial e independiente de influencias externas, especialmente de la Iglesia y el Estado. El conocimiento solo puede ser verdadero cuando prevalecen la neutralidad y la autonomía. Este es el complejo nudo de significados que está en juego cada vez que nos encontramos con el término «ciencia» en la conferencia de Weber. Me apresuro a añadir, sin embargo, que si bien Weber se basó en el (desvanecido) compromiso humboldtiano con la libertad intelectual como desveladora del mundo fáctico, rechazó el exaltado propósito moral y nacional que Humboldt atribuía al esfuerzo erudito y a las universidades.⁹⁷ Weber codifica el valor de ambos como divorciado de tal propósito y estipula el valor de *wissenschaft* de forma más estricta.

96 Por esta razón, en una publicación reciente de las conferencias de Weber, el traductor Damion Searls tituló *La ciencia como vocación* como *El trabajo del erudito*. Véase Weber, *Charisma and Disenchantment: The Vocation Lectures*.

97 Paul Reitter y Chad Wellmon, «Editor's Introduction», en Weber, *Charisma and Disenchantment*, X-XI.

Resistiendo la politización

Al igual que en la conferencia sobre la política, Weber abre *La ciencia como vocación* con un razonamiento de las condiciones contemporáneas de la vocación sobre la que fue invitado a reflexionar. Centrándose en la vida académica alemana contemporánea, pinta estas condiciones con tonos sombríos. Su organización feudal y su estructura de recompensas dan lugar a un bajo nivel de enseñanza y a la falta de recompensa de la excelencia académica. Una gran parte del trabajo académico es precario. Empezando por los límites de la creciente especialización académica y el inevitable eclipse de cada logro por el progreso científico. Pero, por encima de todo, se enfrenta al desencanto del mundo por parte de la ciencia. Con su promesa de que podemos, en principio, comprender el funcionamiento de todo, la ciencia desangra el espíritu de sus objetos, vaciando lo que estudia no solo de misterio, sino de su valor intrínseco o de su sentido. A su manera, es igual de violenta que la política, tan desacralizadora como la mercantilización capitalista, tan carente de valor como la razón instrumental. A su manera, la *wissenschaft* no viola, desacraliza o destripa pueblos, naciones, vocaciones y relaciones, sino el sentido y el valor en sí mismos. Racionaliza todo lo que toca, derrocando el milagro, la reverencia y la fe, para poner en su lugar la disección, el precio o la función. Divorcia el progreso de su promesa milenaria de mejora, emancipación o felicidad, y lo reduce a la acumulación de conocimiento y técnica. Deja el mundo más lleno de poder y más vacío de sentido de lo que lo encuentra.

Tal es la situación a la que Weber cree que nos enfrentamos, una consecuencia del destronamiento de la autoridad religiosa y de los misterios de la naturaleza por la ciencia. Esta no puede reemplazar los relatos religiosos y teológicos del orden y el sentido que destruye. El intento de hacerlo, más que meramente equivocado, es en sí mismo un peligroso efecto nihilista: los vacíos que se abren en un mundo radicalmente desacralizado crean una demanda, dice Weber, de profetas y demagogos por doquier, y de ideas que emocionen e inciten. Las fuerzas del conocimiento que pertenecen

al ámbito eclesiástico y político pasan a formar parte de la fuerza destructiva del nihilismo, en la que, tal y como Weber lo formula, los «valores últimos y más sublimes han desaparecido de la vida pública», y la teología, con su ineludible «supuesto de que el mundo ha de tener un sentido», está acabada.⁹⁸ Esta fuerza nihilista y las exigencias que surgen de ella son una parte importante de lo que Weber aborda en esta conferencia.

Sin embargo, a Weber no solo le preocupan estas fuerzas histórico-mundiales, sino también las actitudes que se profesan hacia ellas y los malentendidos que suscitan. En *La ciencia como vocación* y en sus ensayos anteriores sobre el método, a partir de los cuales se construye gran parte del argumento de la conferencia, Weber está en guerra. Está en guerra contra Marx y Nietzsche por el alma de las ciencias sociales, impugnando lo que considera la falsa ciencia llena de normas de Marx y la anticiencia de Nietzsche. Está en guerra con los románticos que fetichizan lo irracional y hacen de la vida cotidiana o la «autenticidad» una nueva religión. Está en guerra con colegas que promueven el nacionalismo alemán desde sus podios académicos, con colegas positivistas del valor y colegas sindicalistas. Los nacionalistas convierten la universidad en «un seminario sacerdotal, solo que sin poder conferir la dignidad religiosa propia de este». Los positivistas cometen un error fundamental rechazando el dictado kantiano de someterlo todo al escrutinio crítico, eludiendo la dimensión interpretativa de la comprensión de la acción y de los valores y cosificando las coordenadas y normas del presente. Los sindicalistas desdeñan la objetividad y explotan el poder del podio académico en el marco manifiestamente desigual de las aulas.⁹⁹ Weber está en guerra con los que creen que la verdad reside en equilibrar o alcanzar un compromiso entre puntos de vista opuestos, una técnica apropiada para la política pero no para la ciencia, ya que

98 Weber, *El político y el científico*, pp. 227, 229.

99 Weber, *El político y el científico*, pp. 211-213. Aquí se revelan los principios democráticos de Weber: uno solo debería hablar políticamente, insinúa, cuando los otros tienen el mismo derecho y la habilidad de responder.

cuando se infiltra en esta última, relativiza la facticidad y trivializa las visiones últimas del mundo, ambas expresiones del nihilismo.¹⁰⁰ Está en guerra contra quienes someten la diversidad de puntos de vista a la competencia, una técnica propia de los mercados pero no de la ciencia, y que cuando se infiltra en ella no hace sino indicar la invasión de la universidad por los valores mercantiles.¹⁰¹ Está en guerra con quienes pretenden que «los hechos hablan por sí mismos», cuando los hechos no hablan en absoluto y, probablemente, esto solo signifique que se están ignorando estratégicamente tanto cuestiones de interpretación como «hechos incómodos», maniobras que también traen a las aulas trucos retóricos propios del debate político.¹⁰² Está en guerra con quienes creen haber logrado la neutralidad estructurando sus formulaciones históricas o sociológicas con la *realpolitik*, con la adaptación darwiniana o con las metanarrativas del progreso, cuando cada una de ellas es un resto teológico sin fundamento y por ello inadecuado para la objetividad académica.¹⁰³ Está en guerra con los economistas que creen que su ciencia establece la supremacía normativa del capitalismo cuando en realidad no puede hacer más que describir sus mecanismos y dinámicas.¹⁰⁴ Está en guerra con los filósofos y teóricos sociales que creen que pueden evaluar, por no hablar de certificar, la validez de las normas, en lugar de limitarse

100 En el ensayo que explica la perspectiva y las intenciones de la revista de ciencia social que cofundó, Weber escribe: «El *Archiv* jamás caerá en el sectarismo de una determinada opinión dogmática, pues ello está garantizado por la diversidad de puntos de vista, no solo entre sus colaboradores, sino incluso entre sus editores, aun en materia de metodología. Naturalmente, un acuerdo en cuanto a ciertas concepciones fundamentales fue prerequisite de la dirección colectiva. Consiste, en particular, en la apreciación del valor del conocimiento teórico desde puntos de vista «unilaterales», así como en la exigencia de la «formación de conceptos precisos y la estricta separación entre saber empírico y juicios de valor», tal como aquí se sostiene, aunque sin que se pretenda decir con ello algo nuevo». Max Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, p. 39.

101 *El político y el científico*, pp. 184-185, 188.

102 *El político y el científico*, p. 212.

103 *El político y el científico*, pp. 195-201.

104 «Jamás», truenan Weber, «puede ser tarea de una ciencia empírica proporcionar normas e ideales obligatorios, de los cuales puedan derivarse preceptos para la práctica». Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, p. 41.

a analizar sus predicados, lógicas e implicaciones. Y está en guerra con los que creen en la razón trascendental, pues no reconocen ni la includibilidad de la hermenéutica ni los distintos modos de racionalidad dentro de los cuales siempre hay irracionalidades.

Weber está en guerra, pero sabe que sus enemigos no son ni inquebrantables ni intemporales. Entiende, más bien, que la mayor parte de lo que está combatiendo son efectos de las condiciones políticas, epistemológicas y existenciales de su tiempo. Considera que en su época político-moral el valor prolifera y se abarata, a la vez que se va vaciando; una época en la que los juicios de valor se reducen con frecuencia a cuestiones de gusto, en la que aparecen falsos profetas en ausencia de verdaderos, en la que se venera la personalidad en lugar de la integridad y la honestidad y en la que se promulga la libertad como una autorización dentro de órdenes de dominación sin precedentes. En una época que él describió célebremente como la de los «gozantes desprovistos de corazón» y los «especialistas desprovistos de espiritualidad», ni el sentimiento ni el intelecto están a salvo de la racionalización que nos convierte simultáneamente en engranajes de maquinarias económicas e individualistas superficiales.¹⁰⁵ La verdad se ha separado del sentido y del valor para residir únicamente en los hechos. Los hechos, a su vez, son infinitos en número y siempre interpretados, una realidad tan humillante como desalentadora que, cuando no se acepta, produce en el ámbito del conocimiento una reacción en forma de polémica, positivismo, sectarismo y milenarismo. El progreso ya no promete el continuo desarrollo de la felicidad, la paz o la verdad; se limita a avances en el conocimiento y en las técnicas que, paradójicamente, generan condiciones para una mayor dominación en lugar de una mayor libertad. A medida que las maquinarias organizativas, tecnológicas, económicas y políticas construidas a partir de estos avances escapan al control humano, se convierten en fuerzas de poder sin derecho que dejan su marca en el mundo.

105 Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. José Chávez Martínez (Puebla, Premio, 1991), p. 129.

La ruptura de los límites es también un síntoma clave de la época. Nada permanece en su lugar porque, en ausencia de una guía moral y de los principios organizativos garantizados por la tradición, el propio espacio pierde sus coordenadas naturalizadas y su valor. En el ámbito del conocimiento, la mezcla incesante de lo que Weber denomina repetidamente las prácticas «absolutamente heterogéneas» —sobre todo el análisis de los hechos y los juicios de valor que se hacen sobre ellos— degrada cada una de esas prácticas, intensificando el desprecio cínico por los hechos y la verdad al igual que por la responsabilidad y los valores. Así, cuando se corroen las fronteras entre la predicación y la enseñanza, entre el entretenimiento y la información o entre la personalidad y la política, crece y se ramifica el nihilismo. La profundidad, la sobriedad, la conciencia histórica y el cuidado de las almas y del mundo dan paso a la superficialidad, la instrumentalidad, la excitabilidad, la gratificación personal y el presentismo.

Weber responde a esta crisis, y a la espiral de confusión y mezcla de elementos que fomenta, estableciendo la célebre distinción de opuestos y una higiene epistemológica y ontológica destinada a distinguir y aislar estos opuestos entre sí. Se trata del binarismo, ya familiar, entre la política y el conocimiento, el aula y la plaza pública, el hecho y el valor, las afirmaciones empíricas y teóricas, las descripciones positivas y los juicios normativos.¹⁰⁶ Al trazar y aplicar estas distinciones, es el mundo mismo, y no solo el método, lo que está para Weber en juego. Si el relativo organicismo de épocas anteriores ha dado paso a la fragmentación y la especialización en la era del capitalismo, o a la burocracia y el secularismo, es entonces el orden, anteriormente asegurado por la jerarquía y la autoridad, el que ha dado paso a una vida escindida por la concatenación de valores y dominada por «maquinarias inanimadas». Con el organicismo y la autoridad en retroceso, lo único que queda en pie para asegurar el orden son organizaciones fuertemente impuestas. A pesar de la sensibilidad de Weber hacia lo que él llama el «caos de conexiones

¹⁰⁶ Weber, *El político y el científico*, pp. 184-185, pp. 211-212.

de pensamientos y sentimientos de toda índole» y en cualquier época o régimen ideológico, y a pesar de su advertencia a los eruditos para que eviten confundir conceptos y tipologías con la realidad, la superación del nihilismo en la esfera intelectual que proponer Weber depende de estrictas distinciones epistemológicas y ontológicas. Antes que para establecer pulcritud conceptual, estas distinciones sirven como guardianas.¹⁰⁷

¿Por qué? ¿Por qué formular estas esferas «absolutamente heterogéneas» de esfuerzo y práctica —conocimiento/política, hechos/valores, verdad/juicio— no como meras expresiones de diferencias modales, sino como opuestos que se destruyen mutuamente cuando se tocan o se mezclan? La firmeza de Weber al respecto tiene como objetivo poner en cuarentena los efectos nihilistas en la academia, que van desde la destrucción de la verdad (reducida al conocimiento empírico, que también está en riesgo) hasta la destrucción final del sentido (reducido a los «valores últimos», también en riesgo), pasando por la destrucción de la excelencia académica (reducida, por su parte, a una causa para la que el académico es un mero recipiente). Solo aislando la certeza de la facticidad de la indecidibilidad de los valores se puede repeler la condición nihilista que asalta y degrada a ambas. Cuando los alumnos ansían sentido y valores últimos en un mundo de caos moral, solo aislando la enseñanza del carisma puede el aula «desentrañar el mundo por medio del intelecto».¹⁰⁸ Y, paradójicamente, ahora que los vínculos entre la Iglesia, la política y la academia han quedado

107 Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, p. 85. Ni siquiera los diferentes sistemas de valores pueden unirse o mezclarse, sino que deben apreciarse como ligados en una «eterna lucha entre dioses». (Weber, *El político y el científico*, p. 223). Los valores no pueden someterse a compromisos, mezclas o modificaciones por parte de otros, insinúa Weber, sin que se corrompan o destruyan.

108 Weber, «Religious Rejections of the World and Their Directions» en Max Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology*, ed. y trad. H. H. Gerth y C. W. Mills (Oxford, Oxford University Press, 1946), p. 352. Weber escribe: «[La religión] pretende desentrañar el significado del mundo no por medio de la inteligencia, sino en virtud de una iluminación carismática».

fragmentados, solo la imposición de fosos infranqueables entre ellos puede estabilizar el orden que antes aseguraban sus lazos.

Así pues, los protocolos de Weber no se limitan a despojarse de los grilletes de una era menos científica, sino que abordan las desublimaciones destructoras del mundo y las rupturas de los límites del nihilismo con un programa de higiene. Estos protocolos pretenden desafiar a los guerreros de los valores y a los políticos de todo pelaje que doblegan la facticidad para su causa hasta el punto de quebrarla. Desafían a los periodistas y profesores que pretenden ser objetivos cuando son manifiestamente partidistas a la hora de enmarcar, seleccionar y organizar los hechos. Cuestionan la idea de que la neutralidad se obtiene equilibrando o sintetizando puntos de vista, mediante la competencia o la búsqueda de un término medio.¹⁰⁹ Tratan de preservar la verdad, limitándola a los hechos, y los valores, asignándolos a la política, cuyo carácter indecible y controvertido está en permanente y viva exhibición. Y empujan a los profesores, y no solo a los académicos, a ocultar sus pasiones personales, y su misma personalidad, mientras realizan su trabajo.

Puesto que a Weber se le suele leer desde su codificación de los protocolos para una ciencia social de valores neutros en una era secular, merece la pena examinar más de cerca la crisis específica

109 Dicho esto, tras el giro lingüístico y el auge del conductismo, mantener la separación de Webber requiere abandonar su propio reconocimiento de la inerradicable dimensión hermenéutica de la facticidad, de la infinita complejidad de todas las cosas humanas e incluso de los valores necesarios que motivan todas las preguntas en las ciencias sociales. La ciencia social positivista, que irónicamente se creó en su nombre después de estos giros, huye de la insistencia del propio Weber en el abismo existente entre las ciencias sociales y las ciencias naturales y, especialmente, de la imposibilidad de introducir «leyes» del comportamiento a esta última; los intentos de cerrar este abismo con una matematización criminal y con métodos positivistas tan decididamente antihistóricos e indiferentes a las complejidades del lenguaje, la cultura, la psique y el poder humano solo lograrán apartar el ámbito de la erudición, diseñado para comprender las cosas humanas, incluso más lejos de la posibilidad de redimir a la especie, combinando el nihilismo contra el que luchó Weber con las montañas de datos sin sentido y el análisis que generan. Ya está aquí la pesadilla de la que Weber intentó protegernos con su purificación de las categorías, con su creación de barreras fronterizas, su insistencia en contar con un lugar único para las cosas y que todas las cosas tuvieran su lugar, y su diferenciación entre los diferentes modos de entendimiento que, como a veces reconocía, están separados por una línea muy delgada.

del conocimiento que pretende remediar con sus purificaciones categoriales. Lo que habría desaparecido en las últimas décadas, escribe en su ensayo de 1917 *El sentido de la neutralidad valorativa*, es la «creencia difundida [por la] que, en el dominio de las valoraciones político-prácticas, solo una de las tomas de posición posibles tiene que ser éticamente justa». ¹¹⁰ En su lugar, continúa, «un multicolor ramillete de valoraciones culturales» ha sustituido al carácter «relativamente impersonal» del antiguo imperativo ético. ¹¹¹ Además de la proliferación de valores, es el destronamiento de la verdad en los ámbitos de la moral y la política lo que eleva al individuo y a la personalidad como portadores de valores. Lo que en parte provoca la generalización de la demagogia en la Iglesia, el Estado y las aulas. ¹¹² Para Weber, fusionar los valores con la personalidad es especialmente peligroso en el ámbito del conocimiento: a medida que la facticidad y la ética monocultural se tambalean, el político partidista y el predicador invaden las aulas disfrazados de profesores. Las mismas condiciones históricas que exigen una prístina integridad escolar —el respeto por los hechos y la consideración de los valores solamente como objetos analíticos—, la socavan al alimentar el auge de la personalidad. Y, sugiere Weber, es este mismo culto a la personalidad lo que anhelan los estudiantes y proporcionan los profesores poco éticos. ¹¹³ Algo que, en nuestra época, se intensifica por el bucle que se da entre una omnipresente cultura de la celebridad (que se extiende a la vida académica), la dependencia de los estudiantes para la evaluación pedagógica y la creciente necesidad de la satisfacción de los estudiantes en las universidades mercantilizadas. Los silenciosos proveedores de conocimientos metodológicamente certificados por los que aboga

¹¹⁰ Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, p. 224.

¹¹¹ Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, p. 225.

¹¹² Esto es parte de lo que sustenta el esfuerzo del propio Weber por elaborar el carisma en el liderazgo político como «responsable ante su elemento», analizado en el capítulo 1.

¹¹³ Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, pp. 226-227.

Weber no pueden resistirse fácilmente a estas tendencias y prácticas ni sobrevivir a ellas.

El aula, insiste Weber, es para formar, no para moldear a los alumnos. Allí se deben desarrollar capacidades intelectuales, no inculcar cosmovisiones.¹¹⁴ Lo que significa enseñar la importancia de «hechos incómodos» (incluidos los que desestabilizan las visiones del mundo o las narrativas a las que nos adherimos), distinguir los hechos de las evaluaciones y de los juicios sobre ellos, así como disciplinar a los estudiantes para «reprimir el impulso de exhibir los gustos personales u otros sentimientos» en sus estudios. Debería, pues, enseñárseles que la grandeza intelectual se basa en la formación, la disciplina, la laboriosidad, la especialización, la devoción y la contención de la inversión en el ego: todas las familiares virtudes protestantes agrupadas en la vocación académica.¹¹⁵ Weber esperaba que estas virtudes no se limitaran a controlar la voluntad de poder que no tiene cabida en la vida intelectual, sino que directamente pudieran ahogarla; aunque, como comprendieron Nietzsche y Freud, esa fuerza vital debe conducirse hacia algún lugar y, ciertamente, veremos, más adelante, como acaba reapareciendo.¹¹⁶ Weber también sabe que estas demandas engrandecen precisamente las fuerzas ascéticas —objetivismo, neutralidad, desapasionamiento, negación del sujeto del conocimiento— que para Nietzsche nos enfrentaban a nuestros sentidos y a nuestros cuerpos, a la historicidad, las facultades de interpretación y la voluntad de verdad. El proyecto de Weber para el erudito, por tanto, echa al nihilismo por la puerta principal mientras lo deja entrar por la trasera.

114 Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, p. 226.

115 Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, p. 226.

116 De nuevo Weber nos presenta una forma de la crisis, nacida de condiciones históricas inevitables, que él pretende abordar a través de estipulaciones y oposiciones que postula como fácticas (y, por ende, verdaderas), en vez de morales o políticas (y, por ende, debatibles), a pesar de que reconoce su posición histórica particular y emplea términos como «objetividad», «neutralidad» y «vivir sin ilusiones» entre comillas, remarcando su permanente carácter aspiracional.

Weber intenta alejarse de las conclusiones nietzscheanas, pero no lo consigue. La futilidad de dedicarse a acumular unos conocimientos que corren el riesgo de acabar siendo ignorados y que, seguramente, serán superados, es un elemento recurrente de su conferencia. La frustración y el hastío del erudito moderno se reconocen repetidamente, pero nunca se resuelven. Por el contrario, Weber insiste en que el conocimiento limitado a lo que puede establecerse empíricamente y analizarse de forma neutral requiere que «el elemento humano» en el impulso de conocer sea objetivado en lugar de desatado. Aboga por prácticas de conocimiento que no solo priven al sujeto de gratificación y al mundo de sentido, sino que dirijan la voluntad de conocer (o la voluntad de poder en el conocimiento) contra su propia fuente, azotándola con una ferocidad sin parangón debido a su contención intrínseca. Esta vuelta del yo contra el yo, insistía Nietzsche, alcanzaría un *crescendo* en la civilización occidental, en la que llegaríamos a querer la nada incluso cuando irrumpiéramos en la decadencia: dos síntomas claros de nihilismo en la cultura política actual. ¿Qué son la negación a frenar el cambio climático y la afirmación de que nos gobiernan los mercados en lugar de los seres humanos sino la voluntad de la nada? ¿Qué es el desprecio festivo de los hechos y de la verdad por un poder sin derecho sino la decadencia? ¿Qué es la libre destrucción de las normas e instituciones democráticas con el fin de salvar el poder de una base demográfica en erosión sino pura política de poder, en sí misma una consecuencia del nihilismo?

Los valores

Como ya he sugerido, a pesar de la insistencia de Weber en que la ciencia se centre exclusivamente en los hechos, sus mejores y más feroces momentos en *La ciencia como vocación* tratan sobre cómo los académicos y los profesores deben analizar los valores. ¿Por qué? En el capítulo anterior argumenté que Weber identifica los valores con la política y la política con el partidismo y el poder, con la fuerza

y, en última instancia, la violencia. Esta cadena de identificaciones es la abreviatura de un proceso histórico que Weber traza y que tiene mucho que ver con el problema de tratar académicamente los valores en una época nihilista. En uno de sus primeros ensayos metodológicos, Weber identifica los valores no con la política, sino con la cultura.¹¹⁷ Ser criaturas culturales, dice, es estar «dotados de la capacidad y la voluntad de tomar conscientemente posición ante el mundo y de conferirle sentido».¹¹⁸ El concepto mismo de cultura, añade, es «nuestro poder y necesidad de ordenar conceptualmente la realidad empírica de un modo que pretenda *validez* como verdad empírica».¹¹⁹ No nos limitamos a comer, procrear y aprender, sino que disfrutamos de la gastronomía, construimos instituciones como la familia y desarrollamos currículos que reflejan lo que «nosotros» consideramos que somos. ¿Cómo pasan entonces los valores del plano cultural al político en la modernidad tardía? En los términos de Weber, los valores se convierten en políticos cuando se desarraigan, cuando se desvinculan de una visión autorizada, es decir, fundamentada y compartida, del mundo. En ese momento, se convierten en objetos de lucha indecibles excepto (provisionalmente) por la fuerza retórica, legal o física. Como hemos visto, es también entonces cuando se vuelven vulnerables a la hiperpolitización nihilista. La politización de la cultura, que surge del valor desarraigado de los fundamentos y de su desvinculación con la autoridad, es parte de lo que hace que el propio liberalismo se resquebraje: el multiculturalismo, en el sentido más amplio de la palabra, solo funciona cuando la cultura permanece despolitizada, algo que únicamente es posible cuando el valor está anclado y es

117 Weber considera la cultura como «una sección limitada de la infinitud desprovista del sentido del acaecer universal, a la cual los *seres humanos* otorgan sentido y significación». *Ensayos sobre metodología sociológica*, p. 70.

118 Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, p. 70.

119 Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, p. 47.

común. Lo que llamamos la era de la política identitaria no cambió todo esto, sino que es, más bien, la medida de su pérdida.¹²⁰

La cadena de identificaciones claramente contemporáneas que Weber establece entre los valores, la política, el partidismo y la fuerza tiene tres consecuencias. En primer lugar, convierte todos los valores en posiciones prácticas disponibles para un análisis frío, al tiempo que sitúa su promulgación mundana en un ámbito en el que la disyunción entre motivos y efectos exige responsabilidad, y no solo principios; ninguna envoltura religiosa o moral puede proteger a los actores de esta responsabilidad. En segundo lugar, convierte el ámbito político en un combate de gladiadores por los valores, o lo que Weber llama «dioses en combate». Y, en tercer lugar, convierte ese combate en un espacio potencial, aunque no inevitable, para la recuperación y la búsqueda posnihilista del valor, incluso en el contexto de las fuerzas históricas, furiosas o silenciosas que lo destruyen.

Esta cadena de identificaciones también tiene implicaciones para el conocimiento, los currículos y la pedagogía. Y a la vez motiva el argumento de Weber de que el desarrollo y la enseñanza del conocimiento no deben estar infectados o influidos por los valores. Si los valores son *ahora* intrínsecamente políticos, pues son inherentemente contingentes y partidistas, entonces el más mínimo impulso normativo es un veneno en las aguas académicas. Este impulso, que representa algo más que la parcialidad o el interés, aporta indecidibilidad, sí, pero también fuerza y poder

120 Por eso Weber se refiere al siglo XX desde un retorno (superficial) del politeísmo ancestral. Al hablar de la imposibilidad de decidir objetivamente lo que hay que valorar, de esperar que el valor se alinee con lo bueno o lo bello, o de clasificar el valor de las diferentes culturas, escribe: «También aquí son distintos dioses los que entre sí combaten. Y para siempre. Sucede, aunque en otro sentido, lo mismo que sucedía en el mundo antiguo cuando este no se había liberado aún de sus dioses y demonios. Así como los helenos ofrecían sacrificios primero a Afrodita, después de Apolo y, *sobre todo, a los dioses de la propia ciudad*, así también sucede hoy, aunque el culto se haya desmitificado y carezca de la plástica mítica, pero íntimamente verdadera, que tenía en su forma original». (Weber, *El político y el científico*, pp. 216-217). Su falta de verdad interior es la señal de que lo que era cultural hoy en día se ha politizado.

potencialmente carismáticos, a un espacio destrozado por la presencia de ambos. Sin embargo, estas severas exigencias de objetividad en la investigación y el análisis, y de neutralidad valorativa en el aula, son en sí mismas el resultado del marco posfundacional de los valores de Weber. Para él no hay normas universales ni compromisos morales trascendentales ni tejidos de justificaciones para establecer normas válidas. Los valores son fundamentalmente políticos porque carecen de fundamento en la actualidad, porque no pueden ser asegurados por la verdad, o como la verdad. Dicho al revés, la desvalorización y la impugnabilidad subyacen tras la naturaleza contemporánea de la propia política, aunque Weber nunca lo exprese del todo así. Los valores en conflicto constituyen la esencia de la lucha política, en la cual el poder y la violencia son los medios dominantes. Lejos de intentar resolver la consiguiente irracionalidad de ese ámbito, Weber solo sueña, como hemos visto, con ligarlo a la responsabilidad, limitando su violencia y manteniéndolo alejado de los laboratorios del conocimiento.

Los valores son políticos, la política es un campo de poder y violencia, y el conocimiento científico solo se materializa donde todo esto —poder, pasión, partidismo, violencia— está en suspenso. Weber lo afirma en sus propios términos. Y dice sobre la esfera política:

Las palabras que entonces se utilizan no son instrumento de análisis científico, sino de propaganda política frente a los demás. No son rejas de arado para labrar el terreno del pensamiento contemplativo, sino espadas para acosar al enemigo, medios de lucha. Utilizar la palabra de este modo en un aula o en una conferencia sería, por el contrario, un sacrilegio.¹²¹

El lenguaje de la seducción frente al lenguaje del análisis, las palabras como espadas frente a las palabras como arados, la guerra frente a la paz: las diferencias son polares, no cuestiones de grado. «Siempre que un académico introduce su propio juicio de valor», truena Weber, «la comprensión completa de los hechos llega a su

¹²¹ Weber, *El político y el científico*, pp. 211-212.

fin». ¹²² La imparcialidad, la neutralidad, la adhesión a los hechos y al método son opuestos absolutos a la investidura y el afecto del «demagogo y el profeta». Uno trafica con la razón fría, el otro con la pasión caliente; uno busca la verdad, el otro el poder; uno quiere despertar la curiosidad y la reflexión en su audiencia, el otro atraer seguidores. ¹²³ En este caso, la ferocidad de Weber parece un estallido de esa voluntad de poder que sabíamos que afloraría en algún lugar, a pesar de la disciplina del erudito. Aparece en la propia ferocidad de Weber cuando trata sobre los métodos del conocimiento.

Una vez más, Weber no expulsa los valores del campo del conocimiento. Esto dejaría intacto su poder, un poder que debe ser desvitalizado para mantenerlo lejos del conocimiento. En cambio, traslada los valores del sujeto al objeto analítico del conocimiento, aunque al hacerlo los despoje de sus vívidas cualidades, de su inefable esfera subjetiva y de su apasionado despliegue en la esfera política. Transponer el registro de los valores del sujeto al objeto de conocimiento, y de la creencia o la convicción a los objetos de estudio, los lleva a un ámbito científico que puede revelar tanto su lógica interna como sus implicaciones externas, y acabar subrayando su falta de fundamento. Sus poderes mágicos se neutralizan, si no se esterilizan, al derrocarlos como «dioses» y analizarlos como normas con supuestos y vinculaciones. Weber va incluso más allá: el «sentido» de los valores se reduce a su relación con otros valores. Como él mismo subraya, la obligación del erudito o del profesor es mostrar que «se decide por esta postura [...] sirviendo a *este dios* y *ofendiendo a este otro*». Así es como «podemos obligar al individuo a que, por sí mismo [...] se dé cuenta del sentido último de sus propias acciones [...] [Y] cuando un profesor logra esto está sirviendo a un poder «ético», a la obligación de crear claridad y sentimiento de la responsabilidad». ¹²⁴

¹²² Weber, *El político y el científico*.

¹²³ Más que la mera irresponsabilidad o la explotación de las diferencias de poder (parte de la preocupación de Weber en *El político y el científico*), lo que está en juego es el propio conocimiento.

¹²⁴ Weber, *El político y el científico*, p. 223.

La mera posibilidad de tal neutralidad valorativa u objetividad a la hora de describir o analizar cualquier cosa se cuestiona hoy en día, y con razón, de forma generalizada. Pero esta no es nuestra principal preocupación en la lucha de Weber por desplegar la objetividad para proteger el conocimiento y el valor en una era nihilista. Lo que llama la atención es, más bien, la manera en que los valores se transforman —incluso se violan— al presentarlos como posiciones normativas con preceptos analizables e implicaciones lógicas, también al poner sus dimensiones psíquicas, religiosas o afectivas entre paréntesis y al sacarlos de los contextos culturales e históricos que les dan un peso y un sentido específicos. Weber lo sabe bien. Es el maestro de la teoría de los valores como algo histórico, proteico e inefable, y de nuestro apego a ellos, que descansa en fuentes que pueden ser tanto personales como transpersonales, experienciales o teológicas. Sabe bien que los propios valores emanan de tradiciones culturales y políticas, pero también de deseos, ambiciones, esperanzas, ilusiones, resentimientos, rencores, venganzas, todo lo que Nietzsche describe como el precio de erigir ideales en la tierra. Este intento de hacer que la ciencia sea útil para la claridad ética, moral y política, y por tanto para la responsabilidad, transforma así el objeto que estudia a medida que lo formaliza. Más aún, pretende racionalizar el valor mismo... Estamos ante la última frontera del desencanto.

Weber es consciente de que la exigencia de que el erudito y, especialmente, el profesor aborden el estudio de los valores como puntos de vista contingentes con inevitables vinculaciones, oposiciones y exclusiones, distorsiona y desvía la práctica que él identifica con nuestra humanidad más profunda, la práctica de impregnar la vida de sentido y de *decidir* lo que importa. Esta exigencia, que acelera el desencanto, convierte las visiones del mundo en posiciones normativas secas e inconexas, despojadas de sus fuerzas cautivadoras y motivadoras, así como de su capacidad para alterar el sentido de la historia y del presente. Weber exige que la academia sea este secadero, y que el profesorado se convierta en una suerte de trabajador taylorizado dentro de ella; un trabajador que permanece en sus propios campos especializados y niega sus

propios juicios o preocupaciones. Todas juntas, estas restricciones componen un asalto más profundo a los valores que, incluso, la exigencia de Nietzsche de su revalorización genealógica, pues esta deja intactos sus poderes seductores y sus armas, mientras que las demandas de Weber pretenden desarmarlos. Y en contraste directo con la reinsertión de Nietzsche del valor posnihilista en el *eros* y el poder, Weber trata los valores como si pudieran ser evaluados de acuerdo con la consideración racional de sus vinculaciones abstractas, incluso sabiendo que no es así como funcionan los valores ni, tampoco, el dominio de la política en el que se lucha por ellos.¹²⁵ De este modo, los protocolos de Weber para el conocimiento favorecen simultáneamente drenar de valor el mundo, limitar el alcance del conocimiento humano y transmutar unos objetos que él promete simplemente estudiar. Estos protocolos emplean la fuerza objetivadora de la ciencia para disminuir lo que acaban considerando como la fuerza subjetivadora del valor, no solo para negar el valor en el conocimiento, sino para negar al valor el estatus de conocimiento.

Tratar los valores de este modo requiere que Weber rehaga la crítica de Nietzsche a las explicaciones que surgen de la nada, su elogio de «la peligrosa y vieja patraña conceptual» de un «sujeto puro del conocimiento, sujeto ajeno a la voluntad, al dolor, al tiempo», con su «ojo carente en absoluto de toda orientación», y su intento de expurgar «las fuerzas activas e interpretativas».¹²⁶ No se trata de un mero rechazo del interpretativismo radical de Nietzsche, y de la exposición de la voluntad de poder que actúa en todo conocimiento, al contrario, Weber *exige* el mismo ascetismo que Nietzsche diagnostica como la enfermedad que culmina en el nihilismo. Si la preocupación por el mundo o la agonía suscitada por sus problemas pueden dar forma a lo que estudiamos, esas

125 Weber llama a esto un servicio a los estudiantes, en el que se les ayuda a darse «cuenta del sentido último de sus propias acciones», y un servicio a la ética en la medida en que fomenta la «claridad y sentimiento de la responsabilidad». Weber, *El político y el científico*, p. 223.

126 Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 154.

inversiones, junto con toda ambición de gratificación personal, deben abandonarse *mientras* estudiamos. La erudición exige dejar de lado las propias creencias y preocupaciones por el mundo en el umbral de la investigación y el análisis, eliminar la expresión personal del trabajo, adoptar un orden y un método racionales despojados de la propia persona o personalidad, y, por supuesto, aceptar que los propios esfuerzos pueden quedar en nada, o que los propios «descubrimientos» se eclipsarán en el tiempo. En palabras de Wolin, «las exigencias rigurosas, incluso obsesivas, que Weber impuso al científico social constituyen una contrapartida de la adhesión del calvinista a la letra de las Escrituras y a las reglas de piedad prescritas por los puritanos».¹²⁷

En resumen, Weber *afirma* la «castración del intelecto», el «no a la vida», pero también el «instinto protector de una vida en degeneración» que Nietzsche identifica con el ideal ascético, su «propósito de rendir por el hambre a la corporalidad y a la concupiscencia» a medida que la voluntad de poder se vuelve contra los propios instintos vitales.¹²⁸ Nietzsche escribe:

*Pues una vida ascética es una autocontradicción: en ella domina un resentimiento sin igual, el resentimiento de un insaciado instinto y voluntad de poder que quisiera enseñorearse, no de algo existente en la vida, sino de la vida misma, de sus más hondas, fuertes, radicales condiciones; en ella se hace un intento de emplear la fuerza para cegar las fuentes de la fuerza.*¹²⁹

Weber afirma este giro masoquista de la voluntad de poder contra el yo en la vida intelectual, y le echa sal a la herida al subrayar la fugacidad de los logros científicos. El erudito como recipiente sin espíritu de una causa sin sentido que requiere tanto la negación de sí mismo como el drenaje de sentido del mundo que uno analiza: esta es la práctica ascética que Nietzsche predijo que culminaría en la «voluntad de

¹²⁷ Wolin, «Max Weber», pp. 401-424, p. 413.

¹²⁸ Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 170.

¹²⁹ Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 152.

la nada», un espíritu nihilista en el erudito que pretende aquietar el espíritu en todo lo que toca.¹³⁰ La tesis del desencanto de Weber es demasiado débil para captar lo que Nietzsche entiende que consigue esta práctica. El misterio y el milagro, el sentido y la majestuosidad no son simplemente sustraídos *del mundo* cuando este es sometido al bisturí objetivista y éticamente neutral del erudito. Más bien, es la propia grandeza intelectual —en la literatura, el arte y todo tipo de teoría— la que se ve atacada y reducida por las exigencias que Weber plantea al académico para repeler los efectos nihilistas en la academia. Sin embargo, este *impulso* por disminuir y reducir la vida, incluida la vida de la mente, es en sí mismo, según Nietzsche, el impulso del nihilismo nacido del ascetismo.¹³¹

No estamos ante la mera prescripción de un régimen de estancamiento espiritual e intelectual, lo que Weber construye es, más bien, una cámara de tortura para el hombre con vocación por el conocimiento. En el corazón mismo del diagnóstico de Weber sobre el deslizamiento de la modernidad hacia la oscuridad, el hombre con vocación de conocimiento queda condenado a la acumulación frenética de hechos combinada con la destrucción del valor. Como escribe Wolin, «al igual que el calvinista [de la ética protestante], el hombre científico acumula», aunque «lo que acumula no tiene más valor duradero que otras cosas del mundo».¹³² De este modo, Weber repite, en un registro erudito, tanto la morfología del capitalismo, una vez que su espíritu se asienta en lo que él denomina «fundaciones mecánicas», como la morfología de la depresión inducida por el nihilismo: impulso sin rumbo, agitación y obsesión sin salida, deseo furioso pero ahogado, reposo inasequible. Muy consciente de las maquinarias modernas que matan la libertad, el valor y la satisfacción humanas, Weber construye esta jaula del conocimiento y la erudición

130 Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 205.

131 A Nietzsche no le sorprendería que el historicismo, el análisis formal e incluso la deconstrucción se hayan esgrimido para neutralizar la grandeza en las humanidades, aunque esa no sea la ambición declarada de estos enfoques del conocimiento humanístico.

132 Wolin, «Max Weber», p. 413.

a partir de sus propios planos: los medios separados de los fines, el erudito reducido a un medio, los fines retrocediendo por completo, una rueda de depreciación del valor de la que nunca nos bajamos. El desencantamiento del conocimiento y de su sujeto, así como la conversión del intelectual en un trabajador de la cinta transportadora del progreso científico, pretenden drenar del trabajo no solo el sentido, sino también la gratificación emocional. La vocación exige tanto un espíritu de *kénosis* como la reconciliación con la inevitable obsolescencia de la propia producción de conocimiento.¹³³ En sus demandas de despersonalización, objetividad, apego al método y eliminación de la verdad última de la búsqueda científica, Weber niega al erudito incluso los placeres sublimados de la creatividad o la imposición de la forma sobre la materia, al tiempo que le niega al pedagogo la participación en la transformación que muchos asocian con la enseñanza.

Weber es plenamente consciente de la dimensión trágica de estas exigencias —que probablemente también sintió en su propia depresión paralizante— para el académico, de la maquinaria que alimenta tanto como de las gratificaciones y la redención que niega. En muchos sentidos, la conferencia sobre la ciencia es un largo suspiro depresivo sobre lo que la erudición es y requiere, incluso al margen de sus miserables condiciones contemporáneas. En este sentido, difiere mucho de su descripción de la vida del político. Aunque ambas vocaciones exigen que uno «soporte virilmente este destino de nuestro tiempo» o que se retire «al ancho y piadoso seno de las viejas Iglesias», la ciencia no ofrece ninguno de los placeres compensatorios de «un sentimiento de poder», de dar sentido a la propia vida sirviendo a una causa o del «sentimiento de manejar con sus manos los hilos de acontecimientos históricamente importantes».¹³⁴ No hay un valiente y estimulante momento luterano de resistencia, no hay un «no puedo obrar de otra manera, esta es mi posición». Y no hay

¹³³ Ni siquiera es un recipiente en el sentido platónico porque no hay comunión con las Formas, ni conexión sensual con las verdades últimas.

¹³⁴ Weber, *La política como profesión*, p. 124.

nada grandioso a lo que la actividad científica pueda estar ligada, a diferencia del político que aporta sobriedad y moderación a la búsqueda apasionada de una gran causa. No hay ningún propósito que cambie el mundo y, por lo tanto, ningún placer compensatorio al que el erudito pueda sumar sus compromisos ascéticos con el método científico. La causa es la ciencia y punto, una causa que, al tiempo que es interminable, carece de sentido último. En consecuencia, a diferencia de la ética del político, que debe valorar los principios, la ambición y la responsabilidad, «la única moralidad» del erudito «es la de la simple integridad intelectual». Enfrentarse al sinsentido último de la ciencia requiere, simplemente, «fortaleza viril». ¹³⁵

Las distinciones y los protocolos del conocimiento que despliega Weber también parecen describir una teoría social y política que descartaría el objetivismo y el empirismo en favor de prácticas imaginativas o especulativas de conocimiento y pensamiento. Sheldon Wolin señala que recurrimos, con razón, a tales facultades para concebir constelaciones y poderes políticos y sociales, para producir una «plenitud corregida» en los relatos de la vida política, necesaria en la medida en que no podemos «ver» de primera mano todos los asuntos políticos. ¹³⁶ «La imposibilidad de la observación directa obliga al teórico a “personificar una sociedad” abstrayendo ciertos fenómenos y proporcionando interconexiones allí donde no se pueden ver. La imaginación es el medio del teórico para comprender un mundo que nunca podrá “conocer” de forma íntima». ¹³⁷ Esa luminiscencia imaginativa, con su dependencia de una arquitectura no empírica y su proximidad a la creación del mundo mediante un pensamiento creativo, es precisamente lo que Weber pretende eliminar de las ciencias sociales, aunque las admire en la literatura, el arte, la religión y la tradición. La teorización

¹³⁵ Weber, *El político y el científico*, p. 230. O como otro traductor, Damion Searls, interpreta esta oración: «En el aula, la simple integridad intelectual es la única virtud que importa». Weber, *Charisma and Disenchantment*, p. 41.

¹³⁶ Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*, (Princeton, Princeton University Press, 2016), p. 19.

¹³⁷ Wolin, *Politics and Vision*, p. 19.

imaginativa del mundo no sometida al método, y eso a pesar del excepcional talento de Weber para este trabajo —exhibido en sus descripciones de la racionalización, el carisma, el desencanto y mucho más—, es epistemológicamente infundada, inenseñable y peligrosa. Debemos limitarnos a estudios empíricos, tipos y tipologías ideales y frías disecciones analíticas de la cultura y los valores. En su particular versión de la expulsión de los poetas de la República, Weber aprieta aún más el tornillo del ascetismo y la destrucción del sentido.

En contraste con su elaboración del *beruf* para la política, que se posiciona en contra de las fuerzas imperantes de su tiempo, Weber pone la vocación del erudito en estrecha consonancia con la racionalización y el desencanto, con la destrucción de valores y las maquinarias de dominación construidas a partir de la racionalidad calculadora. Lejos de rebatirlos, la labor académica, con sus compromisos con la especialización, la objetividad, el método y el desapasionamiento, los amplifica. De este modo, Weber rompe decisivamente el vínculo ilustrado del conocimiento con la emancipación y dice adiós también al ideal humboldtiano de las universidades como constructoras de cultura. De la misma forma que prohíbe a la academia las prácticas de diagnóstico de los males o las crisis sociales, trabajo que identificamos con la teoría y la producción crítica de conocimiento. Así, a los académicos de corte weberiano se les permite describir, pero no criticar, una «era de la información» que produce capacidades inigualables de vigilancia y manipulación de los sujetos; una época del capital que somete todo a las vicisitudes de la financiación, y un conocimiento tan disciplinariamente compartimentado y tan alejado del mundo que tiene poca relevancia para las crisis de habitabilidad planetaria o de la humanidad y la democracia que nos acechan. Weber vio la oscuridad que se avecinaba, pero su camino hacia la contención de las destrucciones nihilistas del conocimiento y la verdad nos llevó directamente hacia ella.

Conocimiento y religión

*Liberarse de la racionalización y el intelectualismo
de la ciencia es el prerrequisito fundamental para la vida
en comunión con lo divino.*

—MAX WEBER

Hasta aquí hemos considerado la formulación de Weber del conocimiento y los requisitos para producirlo en términos de la oposición entre la lucha motivada por valores en la esfera política y la acumulación de conocimiento libre de valores en la académica. Esta oposición es fundamental en su polémica contra la politización de la investigación y la enseñanza. Sin embargo, hacia el final de la conferencia pasa de la problemática del poder político a la de lo sagrado, trasladándose de la antítesis del conocimiento a la política y a la fe. La pluralización secular de los valores, argumenta Weber, establece «esa eterna lucha entre dioses» que la ciencia, y los profesores, no pueden ni deben resolver.¹³⁸

En la introducción sugerí que, para Weber, una de las consecuencias de la racionalización, y del nihilismo que genera, es la desintegración moderna del conocimiento, de la política y de la religión. Estos tres ámbitos únicamente se separan entre sí cuando la ciencia destrona a la autoridad epistemológica religiosa. Solo en ese momento puede identificarse el conocimiento con datos objetivos y demostrables (independientemente de lo que pensemos de esta idea). La fe rechaza esta vinculación del conocimiento a la objetividad y el empirismo, por lo que Weber, sin malicia, califica la creencia religiosa moderna de «sacrificio» explícito del intelecto. La política se convierte en un ámbito de lucha entre sistemas de valores arraigados en convicciones que carecen de fundamentos últimos. La religión y la política se ocupan de los valores, por supuesto, pero la religión también reclama la verdad, lo que significa que corre el riesgo de invadir el terreno del

¹³⁸ Weber, *El político y el científico*, p. 223.

conocimiento de una manera específica que la política desconoce. Todo el alegato de John Locke a favor de la tolerancia del pluralismo religioso se basa en la separación de estas tres esferas: el conocimiento es empírico y está corrompido por el poder; la fe depende de la verdad interior, de la conciencia, y la política utiliza el poder coercitivo, que no puede producir fe ni verdad, solo sumisión.¹³⁹

Para Weber, sin embargo, la amenaza existencial de una actitud religiosa en el mundo académico reside no solo en la sustitución de la razón o las pruebas por la fe, sino en la voluntad del académico de satisfacer el gran apetito de sentido de los estudiantes en una época desencantada. Weber sabe que la ausencia de sentido objetivo es casi imposible de soportar e identifica varias estrategias para enfrentarla. Una es retirarse directamente «al ancho y piadoso seno de las viejas Iglesias», donde la verdad religiosa es absoluta. No encuentra ningún problema en ello, simplemente señala su evidente inadecuación con los ámbitos del conocimiento y la política. Otra es adoptar la iteración más sombría del nihilismo, donde nada importa y la vida carece de sentido. Weber critica este movimiento por su incapacidad para apreciar que, en una era secular, cada uno de nosotros debe *decidir* lo que importa y lo que significan nuestras vidas. Otra posibilidad es hacer una religión de la «vida cotidiana» o de la «vivencia auténtica», una tendencia que Weber considera generalizada entre los jóvenes de su época y que identifica con la «debilidad [de] la incapacidad para mirar de frente el rostro severo del destino de nuestro tiempo».¹⁴⁰ Pero el agente infeccioso más peligroso en las aulas viene de una reformulación de la pregunta de Tolstói: «puesto que la ciencia no lo hace, quién es el que ha de respondernos a las cuestiones de qué es lo que debemos hacer y cómo debemos orientar nuestras vidas».¹⁴¹ Esta pregunta carga con toda la desesperación de la época, y en ella Weber detecta el

139 John Locke, *Ensayo y Carta sobre la tolerancia*, trad. Carlos Mellizo (Madrid, Alianza, 1999).

140 Weber, *El político y el científico*, p. 218.

141 Weber, *El político y el científico*, p. 225.

anhelo de un profeta frente al que muchos de sus colegas carecen de la fortaleza y la disciplina para resistirse. Los estudiantes que quieren algo más que instrucción en método, análisis y hechos, están buscando, dice Weber, «un caudillo y no un *maestro*».¹⁴² Una reacción deflacionaria a este anhelo, incluyendo la explicación de cómo ha llegado a ser, es todo lo que podemos ofrecer. Así pues, Weber responde a la pregunta de Tolstói:

*[...] solo un profeta o un salvador. Si ese profeta no existe [...] es seguro que no conseguirán ustedes hacerlo bajar de nuevo a la tierra intentando que millares de profesores, como pequeños profetas pagados o privilegiados por el Estado, asuman en las aulas su función. Por ese medio solo conseguirán impedir que se tome plena conciencia de la verdad fundamental de que el profeta por el que una gran parte de nuestra generación suspira no existe.*¹⁴³

Pocas cosas son más existencialmente difíciles que enfrentarse a la ausencia de lo que hay que valorar o cuidar en este mundo. De ahí las muchas estrategias para evitar esta dura verdad: la religión, el nihilismo, la búsqueda de autenticidad o de un profeta secular. La tarea del profesorado, dice Weber, es exponerlas por lo que son y confrontar a los estudiantes con el sinsentido innato del mundo. En lugar de llenar ese vacío, debemos enseñar que «la vida... [es] la imposibilidad de unificar los distintos puntos de vista que, en último término, *pueden tenerse sobre la vida y, en consecuencia, la imposibilidad de resolver la lucha entre ellos y la necesidad de optar por uno u otro*».¹⁴⁴ Contra intuitivamente, solo afianzando la falta de sentido pueden evitarse los corrosivos efectos nihilistas: la espiritualización o la politización del conocimiento.

Además de la desesperación por el sentido, puede haber otra razón para el desplazamiento que lleva a Weber, en la parte final de

¹⁴² Weber, *El político y el científico*, p. 218.

¹⁴³ Weber, *El político y el científico*, p. 225.

¹⁴⁴ Weber, *El político y el científico*, pp. 223-224.

su conferencia, de la demagogia política a la falsa profecía como marco para criticar la divulgación de valores en el aula. Incluso si se descarta la política en el atril, ¿podrían seguir siendo relevantes las enseñanzas éticas y morales? En contra de Kant y Nietzsche, Weber argumenta que la ética también carece de fundamento y no se puede llegar a ella mediante el razonamiento. De hecho, en ocasiones, Weber parece considerar que los defensores de los sistemas éticos o morales son incluso más irresponsables —quizá porque son menos ostentosamente partidistas— que los profesores que defienden posturas políticas en el podio académico. El único propósito ético para el que el profesor o el académico pueden ser útiles, dice Weber, es ayudar al estudiante a lograr claridad sobre el «sentido último de sus propias acciones».¹⁴⁵ Dado que la indecidibilidad de los valores requiere que cada uno *decida* lo que está bien y lo que está mal, este servicio no es menor. La «obligación de crear claridad y sentimiento de la responsabilidad» comprende tanto una ética pedagógica como una acción al servicio de «un poder ético», en la medida en que proporciona a los estudiantes el conocimiento y la comprensión necesarios para desarrollar su propio punto de vista ético. La decisión en sí *no* es científica, pero los análisis científicos de las distintas posturas posibles pueden enriquecerla. En este caso, Weber lucha por una posición en la que los valores no fundados en el intelectualismo puedan desarrollarse y apoyarse en él.

Cuando tomamos nota de todo lo que Weber prohíbe en la erudición y la enseñanza —diagnóstico, crítica y argumentación en el aspecto político, y la formación del carácter y el desarrollo de códigos de conducta en el ético— es importante recordar qué motiva estas prohibiciones. En lugar de recurrir a la academia para abordar las crisis de sentido que desencadenan las fuerzas perturbadoras de su época, su objetivo es protegerla de esas mismas fuerzas. Aunque su posición es reconocible como «conservadora», es sobre todo la academia lo que pretende conservar, protegiéndola de la corrupción y la deformación por parte del capitalismo, de

¹⁴⁵ Weber, *El político y el científico*, p. 223.

los intereses estatales, de la politización desde abajo y de los impulsos religiosos en cualquiera de sus formas. Pero no debemos confundir su posición con la de Wilhelm von Humboldt un siglo antes ni con la de los liberales seculares de hoy. El objetivo de Weber no es la universidad humboldtiana como fuente de la cultura moral nacional, tampoco los privilegios o derechos del profesorado en forma de libertad académica no regulada. Su fin es, más bien, el de proteger la promesa y el propósito singulares de la academia, su compromiso no cualificado con el conocimiento no corrompido por el poder ni por intereses de ningún tipo, lo que paradójicamente exige limitar la promesa de lo que el conocimiento es o puede llegar a ofrecer. No proporciona sentido ni para el profesorado ni para los estudiantes; tampoco una verdad moral, una crítica o unas recetas para los problemas sociales, políticos o existenciales. Sin embargo, al trazar el mundo que habitamos se llega a algo más que a un montón de datos polvorientos. Sin esta cartografía no hay esperanza de comprender y, por tanto, de dirigir o contener los poderes que de otro modo dominan o amenazan nuestra existencia. Por otra parte, la producción de conocimiento, incluidos sus retos y límites, constituye el núcleo del desarrollo intelectual humano. Esencial para la construcción individual, este es también indispensable para cualquier posibilidad de construir nuestra vida en común.

Epílogo: entre Weber y nosotros

En contra de las lecturas convencionales de las conferencias de Weber sobre la política y la ciencia como simples preceptoras de protocolos universales, he hecho hincapié en los esfuerzos casi hiperbólicos de Weber para proteger ambos ámbitos de sus propias condiciones y efectos tardomodernos. También he sugerido que su enfoque de cómo el nihilismo rompe los límites, su trivialización de los hechos y los valores, la evisceración de la profundidad y la integridad y la desorientación acerca de la moral y la verdad política constituían un *pharmakon* en ambos sentidos de la palabra: un chivo expiatorio para producir orden y una cura extraída del veneno. La contrapartida performativa de Weber a la fuerza desestabilizadora del nihilismo consistía en distinguir, separar, limitar y poner en cuarentena. El conocimiento obtiene así la racionalidad y el secularismo; la política, por su parte, el carisma y el espíritu religioso. El conocimiento se vacía de pasión, de juicio o deseo por un mundo diferente; la política funciona con su combustible. El conocimiento busca la verdad, la política el poder. El conocimiento es especializado, incorpóreo, lejano al mundo; la política se ocupa del todo, de lo mortal y visceral. Weber se opuso a las crecientes fuerzas tecnocráticas y burocráticas de la vida política con un llamamiento a la pasión y el propósito disciplinados. Se opuso al romanticismo y a la politización de la vida intelectual con una exigencia de disciplina protestante que amenazaba con destruir el alma. Trató de infundir a la política el anhelo, el heroísmo y la mundanidad que estaba decidido a drenar de la academia. El ámbito político debía ser rescatado del dominio de las maquinarias inhumanas; el intelectual de aquello que Weber llamaba el elemento humano.

Con la intención de restaurar el orden y el lugar en el momento en que la decadencia nihilista los estaba destruyendo, las resistencias de Weber dejaron entrar a la bestia por otra puerta. Al someter lo que quedaba de valor a los engranajes del desencanto en el ámbito del conocimiento, cambió las perspectivas de transformación del mundo por la fuerza mágica del liderazgo carismático en el ámbito político. Afirmó el estudio empírico del pasado y del presente, al tiempo que rechazó el conocimiento para desarrollar la crítica o la utopía. Fijó el conocimiento a los poderes del presente, mientras en el ámbito político dejaba solo al carisma en la tarea de crear un futuro nuevo o diferente. En este sentido, también hizo a la educación en gran medida irrelevante para la transformación política, impidiendo sus sinergias con los movimientos de masas y obstaculizando sus capacidades para desarrollar los deseos y demandas de dichos movimientos. El conservadurismo en un ámbito no podía favorecer las fuerzas creativas y transformadoras en el otro. De hecho, en la medida en que el neoweberianismo configuró el *modus operandi* de las ciencias sociales en el siglo pasado, ahogó y reprendió los esfuerzos de los académicos para desafiar o superar las fuerzas constitutivas de nuestros propios problemas y desafíos. En la medida en que capturó un imaginario de lo político centrado en actores individuales cuyo escenario principal es el Estado, marginó e incluso desacreditó las insurgencias desde abajo: de los movimientos sociales, las protestas y las alternativas experimentales, a instituciones centralizadas, antidemocráticas o injustas.¹⁴⁶ En su lugar, las disrupciones se han dejado en gran medida en manos de los impulsos adquisitivos de los mercados y la tecnología, y de líderes y movimientos generalmente desprovistos de las cualidades que Weber asignaba al liderazgo carismático, las de la moderación, el desinterés, la responsabilidad y una causa más allá de la riqueza, el poder o el yo.

146 Las implacables caracterizaciones peyorativas del populismo que surgen de políticos, expertos y académicos de la corriente dominante son, en este sentido, un índice de la hegemonía neoweberiana.

Las distinciones que Weber trazó y vigiló para el conocimiento también privaron a las ciencias sociales de medios intelectuales a través de los cuales comprender a los sujetos políticos modernos, atravesados o constituidos por complejos deseos, frustraciones, heridas, reacciones, miedos y ansiedades. Pueden ser sujetos motivados por la abyección, el rechazo, el sometimiento o el resentimiento, tanto o más que por el interés, la estructura de creencias o la formación por determinados tipos de autoridad. La formulación de Weber del propósito académico también renuncia a desarrollar una ciudadanía informada y políticamente comprometida como misión académica y agente de cambio político. Abandona a esa ciudadanía a su suerte psíquico-cultural de susceptibilidad y explotabilidad, y a su fantasía de que la elección en medio de severos poderes de dominación equivale a la libertad. En este sentido, Weber también impidió la contribución académica a una construcción del mundo posnihilista enraizada en las luchas populares y mediante valores establecidos de forma reflexiva y responsable. En su lugar, sus protocolos de conocimiento significaban que la academia se retiraría perversamente del mundo en el momento en que fuera liberada de la Iglesia. La ciencia social especializada, fundada en los métodos basados en la neutralidad valorativa y los tipos ideales de Weber, culmina hoy en modelos y experimentos matematizados cuya capacidad de predicción en dominios estrechos y temporalidades cortas no puede comprender las crisis existenciales de nuestra vida colectiva: crisis globales y locales de igualdad, democracia y prosperidad humana y planetaria. Estos métodos y modelos tampoco permiten cuestionar los discursos dominantes a través de los cuales se identifican y enmarcan los problemas, ni encontrar soluciones fuera de los términos y ordenamientos políticos, económicos y sociales existentes. Como escribió Marcuse a mediados del siglo pasado, se trata de una ciencia social que no cuestiona, sino que ratifica el *statu quo*.¹⁴⁷

¹⁴⁷ Herbert Marcuse, *One Dimensional Man* (Boston, Beacon Press, 1964).

El enfrentamiento de Weber entre hecho y valor, y el tratamiento de este último como una cuestión de convicción personal, también ignora cómo los valores adquieren sentido y valencias a través de las racionalidades y los discursos históricamente específicos con los que se cruzan, y cómo, a medida que se actualizan, pueden ser transformados por otros propósitos y proyectos. Lejos de autogobernarse, el funcionamiento de los valores en la vida política no se apoya, como da a entender Weber, en meros ejercicios manifiestos de poder, sino que se desarrolla dentro de complejos campos de poder. Por eso las genealogías y los análisis del discurso son vitales para interpretar los hechos y los valores, y por eso lo que Stuart Hall, siguiendo a Gramsci, denominó «análisis coyuntural» es vital para comprender cómo toman forma los valores en la cultura política. Por eso las normas en la esfera política no operan como las premisas y las vinculaciones lógicas (como lo hacen en el ámbito de la filosofía), y por eso la teoría política normativa de la variedad analítica prístina está en desacuerdo con cualquier ontología creíble de lo político. Por eso el «originalismo», tanto en la derecha como en la izquierda, es siempre otra mera táctica política, y por eso las quejas sobre la apropiación o la militarización de los ideales más preciados por parte de los oponentes son tan ingenuas como impotentes.

Por ejemplo, el liberalismo promete por principio la protección universal e igualitaria de la dignidad y la libertad humanas. En realidad, esta promesa se ve contravenida por la profunda imbricación del liberalismo con los poderes que organizan la clase, la casta, la colonialización, la raza y el género. Y, más recientemente, también por las afirmaciones tácitas de jerarquía y desigualdad en su iteración neoliberal, o por las formaciones xenófobas de su versión etnonacionalista. El relato de la libertad del liberalismo, que no tiene un funcionamiento puro fuera del estudio del filósofo, como tampoco lo tiene la igualdad socialista, no ha sido cooptado y «convertido en arma» por la derecha para ondear pancartas de libertad de expresión en los mítines del Ku Klux Klan, ni frente a las corporaciones que dominan la democracia electoral con su

poderío económico, o a los evangélicos organizados para erosionar la igualdad sexual y de género. Se trata de movimientos estratégicos calculados, cierto, pero no están fuera de los límites del liberalismo. Por el contrario, anidan cómodamente en su interior y se benefician de su prolongada negación de los poderes sociales tanto como del rechazo del neoliberalismo a la legislación democrática, y de su apuesta por una sociedad ordenada desde la moral tradicional y los mercados. Al mismo tiempo, estos desarrollos hacen girar la cultura política liberal en una dirección específica, cada vez más compatible con el autoritarismo político. Del mismo modo que hoy no podemos reflexionar bien sobre la libertad de expresión abstrayéndonos de los poderes de las redes sociales contemporáneas o de las supremacías sociales movilizadas, no reflexionaremos adecuadamente sobre el liberalismo al margen de las formaciones antidemocráticas plutocráticas, xenófobas, nacionalistas, autoritarias, pero también financieras y neoliberales, que le dan forma y contenido. Si bien la apreciación de Weber de cómo las racionalidades se convierten en fuerzas y cómo los instrumentos de libertad se metamorfosean en regímenes de dominación contribuye a este tipo de trabajo, pensar coyunturalmente —a través de elementos disímiles y formaciones aparentemente heterogéneas—, y pensar genealógicamente —para captar las modificaciones históricas de ideales, valores o principios en la práctica—, se ve dificultado por el método y la higiene epistemológicos y ontológicos de Weber.

Este ejemplo nos recuerda que un enfoque posnihilista de los valores, tanto en el conocimiento como en la política, requiere de algo más que un reconocimiento de su falta de fundamentos, de la desconexión entre objetivos y efectos o de su carga afectiva, por importantes que estos aspectos sean. Más bien, las prácticas políticas e intelectuales posnihilistas exigen comprender la vinculación del esfuerzo político e intelectual con formas específicas de razón gobernante y de tecnologías de poder, y comprender su intersección con los poderes y las prácticas más allá de aquellos en los que nos centramos. Es decir, requiere abordar las modificaciones de estos esfuerzos mediante elementos contextuales que no forman parte

de su propio vocabulario u objetivo. Tenemos que llevar al campo de la teoría política y social aquello que Weber trató de captar con su apreciación de la vida política como un campo de acción contingente y de efectos imprevistos, y con su desarrollo de una ética de la responsabilidad apta para ese campo. Si la política es el lugar equivocado para el despliegue del principio puro, en la medida en que este despliegue ignora la actualización del principio por la historia, o por los poderes y los efectos de la acción que lo trascienden, lo mismo puede aplicarse al pensamiento y el análisis político académico.

No cabe duda de que Weber tiene razón en cuanto a la obligación del profesorado de enseñar a los estudiantes los hechos, incluidos los que él denomina «hechos incómodos», es decir, los que cuestionan las narrativas recibidas o las convicciones profundas. Pero también debemos enseñar a los estudiantes la facticidad, cómo se producen los hechos y adquieren legitimidad como tales. Debemos presentarles las complejidades y las teorías controvertidas de cómo se constituyen e interpretan los hechos, susineludibles dimensiones históricas, sociales, discursivas y hermenéuticas, su imposibilidad de aislarlos unos de otros y su falta de sentido intrínseco. En una época de tanta confusión y duplicidad en torno a los hechos, la ciencia y la verdad, ¿qué podría ser más importante que explorar con los estudiantes cómo se constituyen, aseguran, desestabilizan o superan estas cosas? Lejos de ser peligroso, comprender las creaciones y convenciones humanas es una parte vital de la educación tanto de los ciudadanos como de los futuros eruditos.

Weber también tiene razón al insistir en que el profesorado está obligado a ayudar a los estudiantes a entender por qué ningún sistema de valores es verdadero y por qué, lejos de poner fin al análisis y al juicio, o de dejarnos a la deriva en el relativismo, esta condición aumenta la importancia y, de hecho, la urgencia de examinar y decidir los valores: qué afirmar, a qué oponerse y qué tratar de conseguir en el mundo. Al mismo tiempo, refuerza la importancia de comprender las complejas fuentes de la constitución del valor, de su apego o de su agotamiento, y del nihilismo que le

sigue. O de entender por qué la concatenación de valores es a la vez tan intensa y estridente en nuestro tiempo.

Weber también tiene razón al exigir autoconciencia y cuidado con respecto a nuestras propias opiniones políticas, y moderación al ofrecerlas en el aula, aunque esto no pueda cumplirse de la forma que él exigía porque, desde Kant a la evolución, desde el cambio climático al genocidio, desde la igualdad de género a la Constitución, nunca hay hechos o textos, únicamente interpretaciones. Estas también son culturales e históricas, no solo subjetivas, y se practican a través de lenguajes de divulgación y oclusión, contextualización o énfasis. Disponemos de muchas medidas de evidencia, argumentación sólida y justificaciones con las que cribar las interpretaciones, aunque no para zanjarlas definitivamente. Weber también tiene razón al preocuparse de que la personalidad en el aula se sustituya por la enseñanza de cómo investigar y pensar, aunque las personalidades no se materialicen ni desaparezcan a voluntad y, por supuesto, sean imposibles de suprimir por completo. Sócrates podría aportar aquí un complemento útil. En lugar de desterrar el carisma personal del profesor, o lo que formuló como la erótica transferencial que cultiva el deseo de sabiduría en el estudiante, ofreció una ética de moderación y responsabilidad, la misma que Weber buscaba para la acción política. Una vez más, las estrictas líneas de separación entre las dos esferas se difuminan. Y Weber tiene razón al apreciar los beneficios de la especialización académica, así como su inevitabilidad, aunque hoy conocemos el valor de liberar el conocimiento de algunos de los silos disciplinarios y metodológicos que lo organizan, conservando al mismo tiempo el valor de la propia disciplina académica.

Dicho esto, no hemos pasado todo este tiempo con Weber solo para corregirle, lo que sería un ejercicio académico extraño e incluso tonto. Como he sugerido en la introducción, Weber puede ayudarnos a enderezar nuestro propio barco, o al menos ofrecernos ayuda para navegar en la tormenta. Aunque reconoce, por ejemplo, que el conocimiento y la política no están en absoluto libres el uno de la otra, nos recuerda las muchas razones para establecer

y proteger un espacio de separación entre las esferas políticas (y político-económica) y académicas, para no confundirlas ni fundirlas. El análisis, el descubrimiento, la crítica y la reflexión intelectuales son fundamentalmente diferentes de la acción, la legislación y los dictados políticos: movilizan sujetos y subjetividades diferentes, recurren a lenguajes, temporalidades, objetivos y *ethos* distintos y poseen requisitos diferentes para realizar su potencial. Por esta razón, las exigencias de que un plan de estudios se adapte a *cualquier* programa político —de derechas o de izquierdas, laico o religioso— deben rechazarse desde un debate acerca de cómo dicha fusión corrompe ambas esferas. Además de mantener las agendas políticas y el didactismo lejos de los planes de estudio, la erudición requiere hoy protección para no ser adquirida o comprada por los poderosos, valorada solo por sus aplicaciones comerciales o su formación laboral, ni devaluada por los antidemócratas que pretenden mantener a las masas atontadas y manipulables. Uno de los momentos memorables de Trump en la campaña electoral de 2016 fue su espontáneo *cri de cœur*: «¡Me encantan los que tienen poca educación!»¹⁴⁸

Aunque Weber exageró la oposición y la distancia entre las universidades y la política, nos ayuda a ver cómo la promesa de cada una de ellas se ve amenazada en una época de ruptura nihilista de los límites. Preservar el ámbito académico para la relativa autonomía e integridad del pensamiento y, de hecho, para el pensamiento mismo, significa resistirse tanto a la hiperpolitización del conocimiento como a su estructuración por relaciones de dependencia político-económica —estatal, económica o filantrópica—. Preservar el ámbito político para la lucha por los valores significa resistirse a la racionalización y a las tentaciones tanto de la política del poder como de la política de la virtud. Requiere renovar el valor de los valores frente a su degradación nihilista. La lucha contra el

148 Libby Nelson, «The Strangest Line from Donald Trump's Victory Speech: "I Love the Poorly Educated"», *Vox*, 24 de febrero de 2016, <https://www.vox.com/2016/2/24/11107788/donald-trump-poorly-educated>.

nihilismo es crítica en ambos ámbitos, pero confundirlos es perder la batalla de antemano.

Así pues, incluso en un mundo en estado de emergencia, en el que podríamos querer contar con todos los especialistas posibles, es esencial que exista un foso de separación entre la vida académica y la política. Este foso es vital para proteger la reflexión, la imaginación y la responsabilidad en la producción y difusión del conocimiento.¹⁴⁹ Es esencial también para proteger la comprensión y la práctica de la facticidad frente a la indiferencia generada por el nihilismo, y para mantener la fidelidad a la complejidad de la formación del conocimiento. Distingue así el lugar donde se lucha por los valores de aquel donde pueden ser cuestionados y analizados, puestos en duda, desmontados, reconsiderados. O, como Stuart Hall matizó, la cuestión al hablar de la diferencia entre la teoría y la política distingue el ámbito teórico, donde examinamos la construcción de los hechos, analizamos las narrativas y exploramos el deslizamiento inherente del sentido, del ámbito político, donde intentamos establecer narrativas hegemónicas y detener ese deslizamiento del sentido. La vivienda es un derecho humano, los árboles tienen derechos, ningún ser humano es ilegal, la ciencia es real, hay que abolir el Estado carcelario, esta tierra es robada, el amor forma una familia... Estas afirmaciones no pueden someterse a un análisis minucioso en medio de la batalla política, sino que, junto con los desafíos que se les plantean, deben abordarse y cuestionarse en el análisis académico y en el aula.

No cabe duda de que el trabajo académico, incluidas la teoría y la crítica, puede dar forma a las luchas políticas y contribuir a desarrollar su potencial o a iluminar sus puntos débiles. Las complejidades del consentimiento, la autonomía y la elección; la resbaladiza semiótica de las corporaciones y la personalidad; la complejidad de las reivindicaciones de soberanía; el ambiguo funcionamiento de los derechos humanos; los fracasos y las aporías

149 Es crucial evitar lo que Weber identificó como el error de confundir los conceptos intelectuales con lo que denominó «la densidad y el caos de la realidad».

de la democracia constitucional; la inestabilidad de las identidades raciales y de género... La consideración de estas problemáticas puede ayudar a construir proyectos políticos y a refinar posiciones políticas. Pero eso no significa que puedan airearse en medio de las campañas políticas ni que deban confundirse con ellas. Del mismo modo que no hay nada más corrosivo para el trabajo intelectual serio que estar regido por un programa político (ya sea el de un Estado, una empresa o un movimiento revolucionario), no existe nada más inapropiado para una campaña política que la incesante reflexividad crítica y la autocorrección que requiere la investigación académica. No se trata de estar «demasiado concentrado en los detalles», sino de las profundas diferencias entre la esfera en la que el conocimiento se alcanza discutiendo el sentido y la complejidad y aquella en la que un objetivo político se logra fijando el sentido y reduciendo esa misma complejidad. Los académicos y los estudiantes deben permitir la ruptura productiva de sus supuestos y axiomas, y deben asimismo estar dispuestos a sentirse en algunas ocasiones inseguros e incluso desconcertados. Los actores políticos, por su parte, deben estar centrados en, y ser firmes defensores de, sus objetivos. Ninguno de los dos tipos de actividad debe ser reprendido por su inaplicabilidad en el otro (como suelen hacer quienes desestiman el intelectualismo), ni someterse al espíritu y los requisitos del otro.

Para ser claros, no se trata de un alegato a favor del conocimiento arcano o de los pensadores encerrados en su torre de marfil totalmente irresponsables o indiferentes al mundo en que vivimos. Se trata, más bien, de que la distinción que propone Weber entre la búsqueda del valor entendida como una causa y la sumisión del valor al implacable escrutinio intelectual es, en última instancia, mucho más importante que su distinción hecho-valor para diferenciar la vida académica de la política. De hecho, la primera distinción puede ayudar a deshacer la segunda, en la medida en que la estricta codificación de la epistemología y el método que el propio Weber establece deben estar abiertos a la contestación y, por tanto, a la aparición de valores en la producción de conocimiento.

Por supuesto, las relaciones entre los ámbitos académico y político son tan importantes como la separación de la que hemos hablado. Lo que es especialmente cierto para la democracia, pues no puede sobrevivir a una ciudadanía inculta. De hecho, la erosión del acceso y la calidad de la educación superior pública, así como la denigración de todo valor a la universidad que no sea el de su formación para el trabajo, son estrategias infravaloradas del asalto combinado del neoliberalismo y la derecha a la democracia durante las últimas cuatro décadas. En una espiral descendente, el antintelectualismo que desacredita la educación, merma las potencialidades para una ciudadanía democrática y vuelve manipulables a los ciudadanos. Además, la especialización y profesionalización académicas, la sustitución del apoyo público a la investigación por el privado y las presiones neoliberales sobre las universidades para que obtengan resultados inmediatos para el mercado han desviado la investigación y la enseñanza lejos de los fines públicos y mundanos, precisamente cuando las crisis de nuestro tiempo exigen lo contrario.

Dados estos sucesos recientes, puede que últimamente nos hayamos centrado demasiado en el problema de la libertad académica y hayamos prestado muy poca atención a la cuestión de la responsabilidad académica. Lo primero no es trivial, sobre todo teniendo en cuenta las poderosas campañas de la derecha para regular los planes de estudio y la pedagogía. Pero ¿podría la segunda abordar de un modo más profundo y mundano la amenaza a nuestro futuro colectivo? Posiblemente, la pregunta más importante a la que se enfrenta hoy el profesorado no es «¿qué tenemos derecho a decir y hacer dentro o fuera de las aulas?», sino «¿qué currículos y pedagogías contribuyen a educar y empoderar a la ciudadanía en estos tiempos?». ¿Cómo cultivamos ciudadanos informados y reflexivos en el corto y tenso espacio-tiempo de una educación universitaria, especialmente teniendo en cuenta las numerosas demandas que tienen los estudiantes hoy en día? ¿Deberíamos reconsiderar la amplia libertad que se ofrece a la mayoría de los estudiantes universitarios en cuanto a lo que pueden estudiar, y evitar estudiar? ¿Qué estrategias pedagógicas, textos, temas y debates

podrían ayudar a redirigir la reactiva política personal en la que están inmersos los estudiantes, e incitar a la deliberación sobre las fuerzas y trayectorias económicas, políticas, sociales y ecológicas a gran escala que conforman el presente y el futuro próximo? ¿Cómo podemos acabar con la compartimentación, profesionalización e instrumentalización del saber que hacen que muchos conocimientos académicos sean ajenos al mundo? ¿Y cómo ayudamos a los estudiantes, al profesorado y a los administradores a deshacerse por igual de la obsesión por mejorar el capital personal e institucional que les mantiene fieles a esta compartimentación, profesionalización e instrumentalización?

Esencial para este trabajo es enfrentarse cara a cara con los valores en el aula, en lugar de alejarse de ellos. No me refiero a promover valores. Las aulas son el lugar donde los valores pueden estudiarse como algo más que meras opiniones, ideologías, lealtades partidistas o religiosas, pero también como algo más que simples distracciones de lo empírico, técnico, instrumental o práctico. Es en el aula donde se puede profundizar en ellos en tanto que cosmovisiones (o reconocer que se quedan cortos en ese sentido), analizarlos histórica y teóricamente y considerar los contextos de las fuerzas específicas que los movilizan y transmutan. Es allí donde pueden examinarse genealógica, cultural, económica y psíquicamente como complejas formaciones reactivas o como reminiscencias teológicas. También es donde pueden descubrirse los poderes que los niegan o consagran mediante una neutralidad u objetividad fingidas, ya sean los de la tecnocracia, los algoritmos, los mercados o los tribunales de justicia. Y, sobre todo, es donde los profesores responsables pueden abordar su ausencia de fundamentos, a pesar de que tengan una gran importancia tanto para comprender como para responder a las múltiples crisis de nuestro tiempo. Acercarse a los valores de esta manera constituiría un contrapunto vital a una era nihilista en la que se trivializan e instrumentalizan; una era política en la que se perciben ampliamente como monopolizados por los religiosos de derechas o los santurrones seculares de izquierdas; una era capitalista en la que se movilizan para ampliar la cuota de mercado; una era

tecnocrática en la que se entierran en plataformas y aplicaciones; y una era liberal secular en la que se personalizan e individualizan. Volver a situar el estudio de los valores en la educación superior también contrarrestaría la presión constante sobre las universidades, especialmente las públicas, para elevar la formación laboral y, por tanto, fomentar las carreras de ciencias, tecnologías y matemáticas por encima de cualquier otro conocimiento, lo que amenaza sin duda el espacio que aún nos queda para la reflexión profunda y formada sobre el mundo. Algo que no podría llegar en peor momento de la historia.

Si a Weber le preocupaba que las polémicas en las aulas destruyeran las condiciones del aprendizaje objetivo y la deliberación reflexiva, no son en la actualidad estas amenazas las más graves para la integridad de las aulas. Tampoco están realmente extendidos o son importantes, a pesar de lo que digan la derecha y los principales medios de comunicación, los problemas vinculados a las prohibiciones, las censuras o los silenciamientos, especialmente fuera del pequeño universo de las instituciones de élite. Un inhibidor cotidiano de la seriedad intelectual entre los estudiantes reside, más bien, en su asimilación de la depreciación político-cultural de la vida intelectual combinada con la ansiedad por su futuro individual, que a menudo se manifiesta como preocupación por las calificaciones y por las técnicas para cumplir los requisitos académicos gracias a una inversión mínima de esfuerzo.¹⁵⁰ También están los efectos aplastantes de una inédita conciencia de cisma con la que tienen que lidiar los estudiantes universitarios contemporáneos. Por un lado, la mayoría ha interiorizado el mandato neoliberal de calcular y valorar cada una de sus inversiones educativas, sociales, cívicas y personales, cuidando sin descanso el valor de su capital humano para

150 En combinación con la creciente dependencia de Google para las «investigaciones» de todo tipo y el desprecio de los conocimientos intelectuales por los técnicos, no es de extrañar que las expectativas de aprendizaje de los estudiantes en las aulas se encuentren en mínimos históricos y que la pregunta «¿merece la pena ir a la universidad?» se responda de forma rutinaria exclusivamente con datos sobre la «prima universitaria», es decir, el aumento esperado de los ingresos a lo largo de la vida.

construir sus posibilidades individuales. Por otro lado, la mayoría es consciente de las catástrofes ecológicas, políticas y económicas globales que se avecinan y hacen que el mundo en el que cuidan este valor propio pueda desaparecer pronto del universo.¹⁵¹ Ninguna generación ha mirado tan directamente a su propia falta de futuro colectivo mientras gestiona unas necesidades tan intensas y complejas para construir su futuro personal e inmediato. Más que un «cruel optimismo», esta demanda es excesiva para muchos espíritus jóvenes, al exigirles esencialmente que, con la cabeza gacha, pongan un pie emprendedor delante del otro como si no estuvieran caminando directamente hacia la catástrofe; que construyan su currículum, cultiven sus redes, encuentren una pareja, pero también ahorren para una casa inasequible y una jubilación improbable, planifiquen el fin de la democracia y un planeta inhabitable. La mayoría de los jóvenes está en modo de supervivencia preapocalíptica, como todos nosotros en cierta medida.

Una forma de abordar este dilema es reconocerlo y examinarlo con preguntas deliberadamente posnihilistas dirigidas a nuestros alumnos:

«¿En qué mundo quieres vivir?».

«¿Cómo deberíamos o podríamos los humanos ordenar nuestros acuerdos comunes en esta coyuntura de la historia mundial?».

«¿Qué escala de valores debe organizar nuestra existencia? ¿La sostenibilidad? ¿La libertad? (¿Cuál?) ¿La tolerancia mutua o el reconocimiento de las diferencias? ¿La igualdad? (¿Cuál?) ¿Familia o parentesco alternativo? (¿Cuál?) ¿Trabajo significativo o abolición del trabajo? ¿Proteger la religión o reducirla? ¿Instituciones mundiales o locales?».

«¿Cómo han producido los poderes y las tecnologías inventados y desarrollados por los seres humanos formas específicas de ser humano, y de ocupar y destruir el planeta? ¿Cómo podemos enfrentarnos a los miedos y a la desesperación relacionados con

151 Sarah Kaplan y Emily Guskin, «Most American Teens Are Frightened by Climate Change, Poll Finds, and About 1 in 4 Are Taking Action», *The Washington Post*, 16 de septiembre de 2019.

nuestra coyuntura actual sin que nos destruyan? ¿Qué necesitamos saber y pensar, y por tanto estudiar, para abordar estas y otras cuestiones relacionadas con ellas de forma profunda y reflexiva?».

Los análisis empíricos (cómo se ordenan y funcionan las cosas ahora), junto con los análisis históricos y materiales (qué fuerzas nos han traído hasta aquí y qué poderes las organizan), son fundamentales para enmarcar estas cuestiones. La psicología, la sociología y la economía política son importantes para desarrollarlas y complicarlas. La literatura, la teoría, la filosofía, el arte y otros modos de representar e interpretar el mundo son indispensables para abordarlas, al igual que la alfabetización básica en ciencia, tecnología y filosofía de la ciencia. De hecho, no hay casi ninguna parte del currículo universitario que no se pueda dedicar a estos temas, aunque las universidades y carreras preprofesionales sean las que más ayuda y estímulo necesiten para inclinarse hacia ellas.

Por supuesto, no debe esperarse que los estudiantes respondan a estas preguntas, sino más bien incitarles a planteárselas y ayudarles a explorarlas. Nuestra pedagogía debería tener como objetivo esclarecer qué implica desarrollarlas y profundizar en ellas, qué motiva y anima las formas inteligentes a la hora de abordarlas y cómo influyen en las crisis de sentido, de agencia efectiva y de futuro que experimentan la mayoría de los jóvenes. De este modo, no solo estaríamos ocupándonos de la ansiedad de los estudiantes, en lugar de dirigirla a la creciente industria del asesoramiento universitario, sino iniciando a los estudiantes en prácticas básicas de ciudadanía reflexiva. Además de ofrecerles los conocimientos concretos necesarios para comprender su mundo, les estaríamos enseñando lo que implica llegar a posiciones de valor profundas y ponderadas, algo esencial para elaborar sus propias vidas de manera significativa, así como para ser participantes inteligentes en las democracias y para evitar pensar que el orden existente de valores hegemónicos, o de valores superficiales e hiperpolarizados, es todo lo que hay. Igualmente importante es el hecho de que orientar algunos de nuestros planes de estudio y nuestra enseñanza de esta manera podría ayudar a dismantelar el carácter estridente y relativamente antintelectual de la academia politizada de

hoy, ofreciendo en su lugar prácticas más productivas e intelectuales de relacionar la vida académica y la política. Este trabajo se ajusta al argumento de Weber de «fomentar la claridad y el sentido de la responsabilidad» en los estudiantes, pero consigue dos cosas que su programa no logra: en primer lugar, hace a los estudiantes más abiertos al mundo y comprometidos con él, tanto en la forma en que lo encuentran como a la hora de imaginarlo de otro modo; en segundo lugar, trata los valores como elementos que no se pueden erradicar del aprendizaje sobre el mundo tal y como es, es decir, que se encuentran incrustados en lo que Weber trataba como el mundo fáctico. En ambos aspectos, sería una perturbación constante del positivismo.

Debe quedar claro que esto no es un argumento para situar la pregunta «¿qué hay que hacer?» en el centro de los currículos universitarios. Tampoco se trata de un alegato a favor de «tolerar todos los puntos de vista» en las aulas, una presunción que disminuye la importancia de los valores en lugar de fortalecerlos, pues trata los «puntos de vista» como posesiones personales y no como visiones del mundo con implicaciones de poder. Desarrollar el esfuerzo que realiza Weber para sustituir la tolerancia por un escrutinio atrevido y, por tanto, por una cierta despersonalización de los valores, implicaría hoy ayudar a los estudiantes a observar por qué las afirmaciones de justicia altamente personalizadas y la conceptualización de los valores como escritos en el cuerpo son tanto los efectos del neoliberalismo como los marcadores de una pérdida nihilista del mundo y de una crisis del deseo. Esto requiere una exposición reflexiva y compasiva, al menos si queremos despertar la curiosidad de los estudiantes por comprender las fuentes y las implicaciones de sus reivindicaciones políticas e incitar su interés por otros modos de pensamiento, identidad y propósito políticos.

El análisis crítico y atrevido de los valores, la consideración de los conocimientos necesarios para formarlos inteligentemente y la identificación de su importancia para la libertad y el futuro individual y colectivo no son los principios por los que se rigen

hoy la mayoría de los currículos universitarios. Además de la presión ejercida desde múltiples ámbitos para que todas las instituciones, salvo las de élite, se orienten hacia la formación profesional, son los métodos supuestamente libres de normas de las ciencias sociales dominantes, en los que los valores se tratan como forasteros ilegales, los que desalientan activamente este tipo de preocupaciones y enfoques en las clases y la formación en ciencias sociales. Esta situación se agrava en la mayoría de los enfoques para estudiar el comportamiento social y político, y también en la filosofía dominante, donde los valores tienden a reducirse a normas, las normas a opiniones y las opiniones a actitudes encuestables.¹⁵² Los propios estudiantes han llegado a esperar que los profesores les den «información» (cada vez más en forma de esquemas) y han aprendido a ponerse de los nervios con las grandes preguntas sin respuesta planteadas en el aula. En el ámbito académico, la «parcialidad» tiende a limitarse a declaraciones políticas manifiestas que excluyen los modos de interpretar los hechos, la política de los métodos, el tratamiento de la teoría y mucho más. En todos estos aspectos, la misión de reorientación que estoy sugiriendo para los planes de estudios de artes liberales es revolucionaria, ya que va en contra de las fuerzas actuales que dan forma a la cultura de la educación superior. Y, sin embargo, fue el viejo y conservador Weber quien la inspiró.

Lo que Weber denomina «valores» son insignias de la profundidad y la capacidad humanas que surgen, por un lado, de lo que él denomina nuestra «vida interior», pero que conllevan, por otro, visiones que guían formas de vivir en común. En esta combinación indican algo

152. La erudición responsable en las ciencias sociales hoy en día significa, sin duda, indagar en cómo hemos llegado a nuestro estado de emergencia actual y ser capaces de plantear alternativas inteligentes, viables y realizables. Sin esto, frustramos a los estudiantes que acuden a las ciencias sociales con la expectativa razonable de que sus disciplinas les ayuden a entender los graves problemas contemporáneos. Los estudiantes más serios y apasionados a menudo se ven abocados a las humanidades, donde sus preocupaciones y preguntas pueden ser reafirmadas, pero siguen alejadas del estudio empírico y del análisis de la historia, los sistemas sociales y el poder.

único de nuestra especie, a saber, su potencial para construir un mundo acorde con lo que sabemos y creemos. La posibilidad de poner en práctica estas visiones se ve especialmente amenazada por las fuerzas de la modernidad que reducen nuestra capacidad de elaborar nuestras vidas juntos: las gigantescas maquinarias de dominación que Weber localiza en el capitalismo y la burocracia, complementadas hoy con las tecnologías digitales y las finanzas. Esta reducción de nuestra capacidad es una forma sorprendente de falta de libertad, y el hecho de que la aceptemos supone una tendencia esencial del nihilismo. Cultivar el valor, situar la lucha por los valores en el centro de la vida política es la única alternativa al gobierno de estos regímenes de dominación no elegidos y a los poderosos irresponsables o a los tecnócratas. En este sentido, la insistencia de Weber en la lucha entre dioses como esencia permanente de la vida política es algo más que una refutación a quienes ingenuamente imaginan una vida unificada y armoniosa después de la revolución. También se erige como un contrapunto antinihilista a la infame identificación de Schmitt de la lucha política con la distinción amigo-enemigo, la reducción de Lenin de la política a «quién» (quién vencerá a quién) y la posición realista clásica de que la política se rige por leyes objetivas arraigadas en la naturaleza humana hipostasiada. Fue la apreciación de la naturaleza intrínsecamente creativa del valor, y de la política como el ámbito para luchar por el valor, lo que llevó a Weber a rechazar tanto el esfuerzo kantiano de fundamentar los valores en universales morales como el marxista de incrustarlos en el materialismo dialéctico. También permite renunciar al esfuerzo nietzscheano por investir a los grandes individuos con su redención tras el nihilismo, o lo que se convertiría en la rendición neoliberal de los valores a las ordenaciones espontáneas de los mercados y el tradicionalismo moral.

Sin embargo, aunque rechazaba nuevos fundamentos para los valores —ya fueran racionalistas, naturalistas, teológicos o neoaristocráticos—, Weber buscó la forma de que estos fueran justificables ante el pensamiento, y de vincular su adopción a una acción responsable. A pesar de sus evidentes limitaciones a la

hora de definir el tipo de teoría social y política necesarias para comprender nuestra coyuntura actual, y de las prácticas sociales y políticas necesarias para renovar su posibilidad en el marco de esa coyuntura, comprendió que reavivar el valor de los valores en el contexto de su deterioro o destrucción nihilista implicaba volver a comprometerse con nuestra humanidad en un doble sentido. Los valores son el reflejo de nuestra capacidad claramente política de crear el mundo de acuerdo con los propósitos elegidos, y de hacerlo cuando esa capacidad parece casi extinguida por las fuerzas que gobiernan y a menudo ponen en peligro nuestras vidas y nuestro futuro. Este nuevo compromiso también implica abrazar el manantial puramente humano de los valores y nuestro complejo vínculo humano —intelectual, emocional, psíquico, cultural e histórico— con ellos. Lejos del nihilismo que algunos atribuyen a este abrazo, solo él contiene la promesa de la superación del nihilismo.

Agradecimientos

Agradezco al Comité de las Conferencias Tanner de la Universidad Yale, y especialmente a Gary Tomlinson, que me hayan invitado a pronunciar estas conferencias en 2019. En Yale, Paul North y Kathryn Lofton entablaron conmigo una conversación pública excepcionalmente rica y estimulante tras las conferencias. Por comprometerse críticamente con una parte de la obra cuando volví a ella tres años después, doy las gracias a William Callison, Jill Frank, Robyn Marasco, Matthew Shafer, Alicia Steinmetz e Yves Winter. Un lector anónimo de la editorial hizo varias sugerencias acertadas que mejoraron el libro. Por su generoso y meticuloso trabajo en la versión final, mi profundo agradecimiento a Judith Butler y Brian Judge.

Este libro está impreso con tipografía
Sabon tamaño 10,7 pt,
en papel coral ivory 90 gr.
Se terminó de imprimir en los talleres
de Ulzama en julio de 2023.

¿Cómo ha llegado la política a convertirse en un patio de recreo para demagogos y vanidosos? ¿Y por qué la universidad corre el riesgo de convertirse en un lugar de guerra ideológica y lucha cultural? ¿Qué ha sido de los valores en la política y de la verdad en la investigación y la educación?

Para responder a estas preguntas, Wendy Brown, una de las pensadoras actuales más influyentes, pone el foco en el nihilismo. Surgido en la modernidad europea, tras la sustitución de Dios y la tradición por la ciencia y la razón, el nihilismo socava los cimientos sobre los que se asientan los valores, incluida la verdad, al tiempo que politiza el conocimiento y reduce la esfera de la política a las muestras de narcisismo y a los irresponsables juegos de poder que hoy tan bien conocemos. El nihilismo convierte, en fin, lo profundo en trivial, el futuro en intrascendente y la corrupción en banal.

Para afrontar esta deriva, Brown recurre a las famosas conferencias de Max Weber sobre la vocación, pronunciadas al final de la Primera Guerra Mundial. En ellas Weber denunciaba los efectos del nihilismo tanto en la vida académica como en la política, y proponía reestablecer la verdad en el mundo académico y la integridad en el político. Famoso por oponer estas dos esferas entre sí, Weber trató de restringir la vida académica a la búsqueda de los hechos y reservar para el ámbito político la búsqueda de los valores. Una oposición que hoy Brown cuestiona: ¿podemos recuperar el conocimiento de su hiperpolitización contemporánea expulsando los valores de la investigación o la enseñanza? ¿Cómo podemos integrar la responsabilidad en el ámbito de la acción política radical sin pensar el problema del liderazgo?

En este libro, tan brillante como políticamente oportuno, Brown desafía doblemente a la izquierda: por un lado, le propone que cumpla su compromiso con el pensamiento crítico y someta todos los valores a su escrutinio en el campo de la investigación y la enseñanza; por otro lado, le insta a que integre en su deseo por la transformación política radical las formas del liderazgo carismático.

