



Cuadernos de Pensamiento N° 31
NÚMERO MONOGRÁFICO SOBRE EUROPA
Año: 2018
DOI: <https://doi.org/10.51743/cpe.39>



De la Europa del “desencantamiento” a la Europa del “desenkantamiento”

From the Europe of “disenchantment”
to the Europe of “disenkantment”

MIRIAM RAMOS GÓMEZ*
Universidad Católica de Ávila

RESUMEN: En el siguiente artículo se expone primeramente la tesis de Max Weber del “desencantamiento del mundo” como diagnóstico de la situación social de comienzos del siglo XX. En segundo lugar, se presenta la noción de consenso propuesta por Jürgen Habermas para paliar el reto político del pluralismo en las democracias modernas. Tras identificar en ambos la presencia de la filosofía kantiana como la principal dificultad para abordar soluciones a largo plazo, se ofrece una respuesta desde la filosofía de Edith Stein.

PALABRAS CLAVE: Max Weber, “desencantamiento del mundo”, Jürgen Habermas, consenso, Edith Stein, relativismo, relatividad de los valores

ABSTRACT: This paper opens with a reflection on Max Weber's thesis of "disenchantment of the world" as a diagnosis of the social situation of the early twentieth century. Secondly, it centers on the notion of consensus which Jürgen Habermas proposes to alleviate the political challenge posed by the pluralism in modern de-

* Dra. Europea en Filosofía por la Universidad de Salamanca, profesora en la Escuela Universitaria de Magisterio Fray Luis de León, Valladolid (Centro adscrito a la Universidad Católica de Ávila).

mocracy. After identifying in both the presence of Kantian philosophy as the main difficulty to address long-term solutions, a response is proposed from the philosophy of Edith Stein.

KEYWORDS: Max Weber, "disenchantment of the world", Jürgen Habermas, consensus, Edith Stein, relativism, relativity of values

1. INTRODUCCIÓN

M. Weber y J. Habermas son dos grandes pensadores que han dirigido su mirada a la Europa de su tiempo con el fin de detectar problemas y sugerir o aportar soluciones. Precisamente en un número monográfico que tiene como centro al viejo continente, queremos partir de sus exposiciones. Así, el esquema que seguiremos en el presente artículo será el siguiente:

- 1) En primer lugar, nos acercaremos al análisis diagnóstico de Weber, especialmente a partir de su tesis del “desencantamiento del mundo” o de la “jaula vacía”.
- 2) En segundo lugar, expondremos la propuesta habermasiana del consenso ante el pluralismo de visiones del mundo derivado del “desencantamiento”.
- 3) Seguidamente, ofreceremos una valoración crítica sobre algunos de sus puntos y propondremos una breve reflexión de E. Stein que puede dar luz a los problemas planteados.

2. DEL TÓPICO DEL PUEBLO AL ANÁLISIS DE MAX WEBER: LA “JAULA VACÍA” Y LA “SONRISA PERDIDA”

Hay tópicos que acompañan a personas toda una vida, y a comunidades durante siglos. Realmente fundados, fruto de prejuicios, o de un incorrecto enfoque de las cosas, es cierto que a menudo se nos muestran férreamente irrompibles, da igual si reprochan o ensalzan hoy lo que fuimos o nos impusieron ser ayer.

Probablemente nos hayamos preguntado en alguna ocasión por estos tópicos, especialmente cuando nos resultan cercanos, cuando “nos duelen” o cuando creemos que pretenden decir algo más de lo que las palabras nos cuentan. Max Weber, un hombre de profundas inquietudes, procedió de esta manera. No inició una empresa por la “necesidad vital” de satisfacer una curiosidad sobre un tópico concreto. Sus puntos de salida y de llegada fueron mucho más profundos, de alcance más penetrante; pero, implícitamente, llegó a desterrar uno de esos tópicos que deambulaban por ahí, en la Alemania de principios del siglo XX: “el pueblo dice en broma: o comes bien o duermes tranquilo. En el caso presente, el protestante prefiere comer bien, mientras que el católico quiere dormir tranquilo”¹.

Rectifiquemos. Nuestro hombre llegó a la conclusión de que tal noción podía ser válida, en parte, para su hoy —y nuestro hoy—, pero no hacían justicia al pasado. A esta conclusión llegó tras viajar hasta la Europa del Renacimiento y de la Reforma protestante, la Europa que inicia un nuevo viraje en su Historia. Es en ella donde pretende encontrar la razón de ser de un hecho estadístico de su tiempo: “el carácter fundamentalmente protestante de la posesión de capital y del empresariado, así como de las capas cualificadas superiores de los trabajadores”².

Los tópicos de la calle le dieron una pista a Weber para iniciar una investigación que le hizo merecer el título de “padre de la Sociología”. En, probablemente una de sus obras más renombradas, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, plasmará los resultados de su quehacer científico afirmando: “El capitalismo victorioso ya no necesita este apoyo una vez que descansa en una base mecánica. También parece estar desapareciendo definitivamente la alegría de su sonriente heredera: la Ilustración, y la idea del “deber profesional” vaga por nuestra vida como un fantasma de viejas creencias religiosas. Donde no se puede poner el “cumplimiento de la profesión”

¹ M. OFFENBACHER, *Konfession und soziale Schichtung. Eine Studie über die wirtschaftliche Lage der Katholiken und Protestanten in Baden*, Tübingen und Leipzig, 1900, p. 68, citado en M. WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, ISTMO, Madrid, 1998 p. 100.

² M. WEBER, *o.c.*, p. 95.

en relación directa con los valores culturales supremos (o donde, al revés, no ha de ser sentido subjetivamente como imposición económica), hoy el individuo suele renunciar a interpretarlo. [...] Nadie sabe aún quién habitará en el futuro en esa jaula ni si al final de este enorme desarrollo figurarán profecías nuevas [...]. Pero entonces podría llegar a ser verdad en relación a los últimos seres humanos de este desarrollo cultural lo siguiente: “Especialistas sin espíritu, hedonistas sin corazón: esta nada se imagina que ha alcanzado un nivel de la humanidad desconocido”³.

Weber habla del capitalismo que vivió. Y habla refiriéndose a él con dos observaciones. Lo califica de “victorioso” y afirma que descansa en una “base mecánica”, porque ha perdido un “apoyo”. Tal apoyo es la idea de profesión ligada a un mandato divino, es decir, entender la profesión como conectada a algo o Alguien más superior y no como el mero medio de lucrarse o de favorecer el gusto por el lujo.

Por eso, Weber habla de un capitalismo “victorioso”, porque ha vencido sobre el *ethos* que lo sustentaba. Si el capitalismo entendido como afán de lucro y deseo de rentabilidad existió desde siempre, en la interpretación de Weber, con el protestantismo ascético la historia del capitalismo da un viraje que inicia una expansión casi ilimitada, porque la disciplina racional que necesita el capitalismo no le viene impuesta “desde fuera” al individuo, sino que sale “desde dentro”, porque el individuo así lo quiere⁴. Desprovisto de ese *ethos* constituido por “los estímulos psicológicos creados mediante la fe religiosa y la praxis de la vida religiosa que señalaron la dirección a la conducción de la vida y mantuvieron en ella al individuo”⁵, el capitalismo adquirió una base meramente mecánica.

Esa “base mecánica” es, según Weber, la burocracia, el punto máximo de la acción racional de Occidente. La burocracia es esa *máquina compleja* que no puede dejar de desarrollarse, puesto que “es la única forma de enfrentarse

³ M. WEBER, *o.c.*, ISTMO, Madrid, 1998, p. 259.

⁴ Cf. M. Weber, *o.c.* En el caso del calvinismo, el individuo trabaja con profesionalidad, porque la cuestión más importante en torno a la cual gira su vida, la de saber si está salvado o no, se le desvela si tiene éxito en el trabajo y, a la vez, no gasta lo que gana porque su ética religiosa le dice que debe mantener una actitud austera.

⁵ M. WEBER, *o.c.*, p. 155.

a las necesidades administrativas de los grandes sistemas sociales”⁶. Ciertamente, la burocracia es eficiente, pero se desconecta de los orígenes, dejando de servir de la forma más adecuada a aquello para lo que fue creada: atender a las necesidades de los ciudadanos⁷. Porque, como dice el famoso artículo de Larra, el lema de burocracia es *vuelva usted mañana*⁸.

Pero esta “base mecánica” es la consecuencia obvia de la modernidad, denunciada por Weber como un proceso de “desencantamiento del mundo”⁹, de racionalización creciente, como una manera de organizar “la vida social y económica en función de principios de eficiencia y apoyándose en conocimientos técnicos”¹⁰. Así, la ironía de que la Ilustración parece perder la sonrisa significa que el optimismo en la razón, en las *luces*, en el progreso, lejos de traer buenas expectativas, ha producido paradójicamente sinrazón, una falta de sentido en la acción social a la hora de comprender el significado del trabajo. Nada más ilustrativo que la alusión al “abrigo fino” de los siglos XVI, XVII y XVIII, que se ha convertido en “jaula de acero”, donde no habita ningún espíritu, donde no se encuentra ningún sentido¹¹.

⁶ A. GIDDENS, *Sociología*, Alianza, Madrid, 2001, p. 373.

⁷ Algo que demuestra la pervivencia de las ideas de Weber es que su consideración de la burocracia como algo mecánico, que no podemos controlar, se encuentra presente también en autores como J. Habermas y en M. Castells, en relación a la economía global. Cf. A. Giddens, *Sociología*.

⁸ Mariano José de Larra, “Vuelva usted mañana”, en *Cervantes Virtual*. La obra apareció por vez primera en *El Pobrecito Habrador. Revista Satírica de Costumbres*, n.º 11, enero de 1833, Madrid; (http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/vuelva-usted-manana--0/html/ff7a5caa-82b1-11df-acc7-002185ce6064_2.html). [Consultado el 27 de octubre de 2018].

⁹ W. SCHLUCHTER ha elaborado un riguroso estudio del problema general del “desencantamiento del mundo” (*Entzauberung der Welt*) en Weber. En él afirma que la expresión fue utilizada por primera vez en 1913. (M. WEBER, “Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie“, en M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 3ª ed., J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1968, p. 433, c.p. W. SCHLUCHTER, *Die Entzauberung der Welt. Sechs Studien zu Max Weber*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2009, p. 1). En español se encuentra traducida como W. SCHLUCHTER, *El desencantamiento del mundo. Seis estudios sobre Max Weber*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 2017.

¹⁰ A. GIDDENS, *Sociología*, p. 42.

¹¹ Por ello, cuando el pequeño que aparece en la película *Mary Poppins* le dice a su padre “papá, yo quiero comprar maíz para las palomas ¿por qué he de ingresar mis dos peniques

A la hora de predecir el devenir de la situación social de su tiempo, si Weber acepta una interpretación del proceso histórico en términos económicos, no consiente que se convierta en dogma excluyente de cualquier otra perspectiva. Si eso ocurriera, ya no estaríamos en el terreno de la ciencia. Por ello, esta consideración implica necesariamente para Weber descartar tanto la interpretación marxista de la Historia, según la cual al final “ganará” el proletariado y el destino de la humanidad será una sociedad sin clases, como una consideración metafísica de la realidad.

Como fundamento de este descarte hallamos, en primer lugar, su método *Verstehen*. Weber considera que, en efecto, la ciencia ha de explicar los hechos sociales, y que es necesario el método estadístico (es así como llama al método de Durkheim), por supuesto. Pero el autor alemán lo amplía con el método *Verstehen* (“comprender”), en especial por la importancia que atribuye al concepto de “acción social”. El método *Verstehen* ayudaría a conocer los estados internos, el sentido de la acción. En palabras de A. Gómez, a diferencia de los hermeneutas, “Weber no creyó que los investigadores sociales debieran contentarse con interpretar significados, describir y conceptualizar, renunciando a la explicación. Pero en oposición a los positivistas, consideró que la explicación causal ha de completarse atendiendo al significado y las conexiones de sentido. Por tanto, la comprensión no se opone a la explicación, sino que constituye un momento necesario de esta”¹². De este modo el sociólogo ha de integrar muchos elementos de diversos campos para intentar comprender el sentido de acción social (Historia, Economía, Teología...).

Ahora bien, si nos preguntamos cuál es el criterio que permitirá integrar al sociólogo los diferentes elementos, lo encontramos en su llamado “individualismo metodológico”, el segundo fundamento del descarte. De cuño kantiano, la singularidad de esta opción es que la individualidad del objeto histórico no pertenece al objeto investigado, sino que es el resultado de la elec-

en el banco?” no encontrará respuesta satisfactoria. No le ve sentido a esa acción, porque no la hay.

¹² A. GÓMEZ, *Filosofía y metodología de las Ciencias Sociales*. Alianza Editorial -. Madrid, 2003.

ción individualizadora realizada por el científico social al comienzo de su trabajo, aislando el objeto y separándolo de los demás, que no son tenidos por relevantes¹³.

Por último, un tercer fundamento aparece en su distinción entre juicios de hechos y juicios de valor. Para Weber es imposible que la ciencia aporte conocimiento objetivo con juicios de valor. Por eso, Weber no pronostica, porque su postura intelectual le impide formular predicciones. Y aunque intuye un futuro que no quiere, que confiere un matiz pesimista y melancólico a algunos de sus textos en los que denuncia el presente¹⁴, en cuanto deja traslucir algo de esa preocupación, rápidamente afirma que no hay que olvidar que “así estamos entrando en el terreno de los juicios de valor y de fe, con los que no ha de cargar esta exposición puramente histórica”¹⁵.

La idea de un *ethos* que, lejos de la consideración del capitalismo tal como lo entendemos hoy, favoreció la expansión de aquel sistema económico, le hace pensar que el equilibrio social debía ser obra de la sociedad misma, partiendo de algo así como una interiorización de valores¹⁶.

3. EL CONSENSO DE J. HABERMAS, ¿UNA SOLUCIÓN?

Esta misma preocupación por la restauración del equilibrio social ante el reto de encontrar un fundamento del orden político, la compartirá décadas más tarde J. Habermas. Naturalmente, el horizonte histórico desde el que habla Habermas es el de la reciente reunificación de las dos Alemanias a la caída del muro de Berlín, y esto condicionará su pensamiento. A su juicio, sólo el

¹³ Cf. G. REALE y D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Vol. III “Del romanticismo hasta hoy”. Empresa Editorial Herder S. A. – Barcelona, 2002, p. 419.

¹⁴ Hay que decir que caracteriza a los primeros teóricos de la sociedad cierta exigencia ética, ligada al compromiso con las demandas sociales de la época.

¹⁵ M. WEBER, *o.c.*, p. 260.

¹⁶ En cualquier caso, Weber es consciente de que una actitud paternalista del Estado no beneficiaría. Como dice J. L. Villacañas, “en lo que no creía era en una intervención del Estado propiciada por burócratas sin legitimidad” (J. L. VILLACAÑAS, “Prólogo”, en M. WEBER, *o.c.* p. 72).

trascuro del tiempo y de la Historia puede hacer, si marcha bien el orden republicano y las experiencias concretas y cotidianas con este son satisfactorias, que los ciudadanos puedan estar motivados con el sistema. No así cuando hay motivaciones muy dispersas y de muy diverso talante, como cabe esperar al poco tiempo de la reunificación alemana. Por eso, era necesario en un primer momento que el nexo de unión entre todos fueran los principios constitucionales y el procedimiento democrático; aquello que sí abarca a todos independientemente de sus motivaciones e intereses particulares.

Este trasfondo histórico-biográfico se refleja muy bien en *Más allá del Estado nacional*, donde aborda el problema de la difícil cohesión entre los miembros de una sociedad pluralista, propia de los Estados liberales. A esta dificultad se acerca nuestro autor desde dos planos explícitos de acercamiento: el plano cognitivo y el plano motivacional.

Lo que une a los miembros de una sociedad definida por el pluralismo [...] son primordialmente los principios y procedimientos abstractos de un orden republicano “artificial”, es decir, generado en el medio del derecho. Estos principios constitucionales sólo pueden echar raíces en las motivaciones de los ciudadanos, después de que la población haya hecho buenas experiencias con sus instituciones democráticas y se haya acostumbrado a esa situación de libertad política¹⁷.

Para Habermas, el pluralismo es el modo primario de caracterizar las sociedades modernas que hace referencia a la diversidad de concepciones del mundo, de culturas, de modos de vivir la vida, en definitiva, de creencias entre los individuos que constituyen tales sociedades. Es considerado un hecho indiscutible que justifica la neutralidad axiológica del Estado liberal a la hora de pronunciarse sobre las formas de vida y sobre la que se basa todo discurso sobre las sociedades modernas.

Para unir a los miembros de una sociedad tan diversa, son necesarios criterios que orienten la política: los principios y los procedimientos abstractos. Los primeros tienen un componente normativo fuerte; pero, para garantizar la universalidad de dichos principios, tales principios solo pueden ser post-

¹⁷ J. HABERMAS, *Más allá del Estado nacional*, Madrid, Trotta, 2001, p. 72.

metafísicos¹⁸, es decir, no han de apelar a la naturaleza humana o a tradición cultural alguna. (En Habermas, los principios primariamente rectores son los establecidos por la Constitución de un país). Los segundos, son los procedimientos abstractos de la democracia. Son aquellos que generan legitimidad a partir de la legalidad, de modo que se evita así el problema de recurrir a instancias “pre-políticas” para fundamentar el sistema democrático. No son pues, las anclas de la cohesión social ni la idea de una naturaleza humana ni cualquier tipo de apelación a una tradición ética o religiosa, como era propio de las “sociedades premodernas”. Gracias al procedimiento, una ley, un principio constitucional, y, en definitiva, todo el sistema democrático, adquiere validez.

Asimismo, es el procedimiento democrático el que une a los ciudadanos. Pues por medio del consenso (y no de un decisionismo¹⁹ que deja inconexos a los “votantes”) estos se ponen de acuerdo a la hora de determinar los principios constitucionales. Al estar sustentado en la capacidad racional de los agentes con diferentes concepciones del mundo, de comunicar los distintos puntos de vista y en la posibilidad de consenso, sustenta asimismo la legalidad.

De esta manera, según Habermas, se logra una justificación autónoma de lo político²⁰ y un orden republicano artificial. Es republicano, por cuanto

¹⁸ Como puede observarse, en esto Habermas es muy kantiano.

¹⁹ *Decisionismo* es un término acuñado por Loewith en la década de los cincuenta y hacía referencia a “una actitud intelectual del momento, susceptible de ser traducida en comportamientos políticos” (Cf. J. M. GARCÍA GÓMEZ-HERAS, *Ética y hermenéutica* p. 292. Biblioteca Nueva, S.L. - Madrid, 2000). Realmente, el término es una derivación de la categoría *decisión*, empleada por Weber para expresar, desde dentro de la sociedad, la opción moral de un sujeto autónomo, respetando su capacidad para adoptar libremente decisiones sobre el sentido del mundo. Asimismo, la expresión sirve al sociólogo en su labor para, desde fuera, aludir a la acción irracional porque no se obra con la razón conforme a resultados. También puede ser tomado como juicio valorativo.

²⁰ Bajo esta concepción se manifiesta, de modo implícito, la teoría de la acción comunicativa de Habermas, y su teoría del consenso. De modo explícito, que “en cuanto que cumple condiciones de una formación inclusiva y discursiva de la opinión y de la voluntad, el proceso democrático funda la sospecha de una aceptabilidad racional de los resultados” (J. HABERMAS, “J. Habermas: posicionamiento en la discusión sobre las bases morales del estado liberal”, enero 2004, ponencia leída por Jürgen Habermas el 19 de Enero de 2004 en la *Tarde*

importa sumamente la participación de los ciudadanos en la *res* pública, en la esfera pública. Y es artificial, por cuanto es no natural, y no premoderno²¹.

Sin embargo, ha de contar con las motivaciones de los ciudadanos para su pervivencia. En efecto, las motivaciones de los ciudadanos constituyen ese aspecto que, junto con el aspecto cognitivo (la legitimación postmetafísica del poder político) pero secundariamente, garantizan la continuidad legítima de la democracia. Es secundario, porque lo principal para Habermas es la legitimación postmetafísica (el aspecto cognitivo) pues tiene más solidez y validez que las creencias de los individuos, más sujetas a la subjetividad y, por tanto, no universalizables. Evidentemente, como base de la primacía del aspecto cognitivo está la filosofía kantiana por la que los individuos tienen capacidad racional para guiar sus vidas, estableciendo los principios pertinentes para ello.

En una obra anterior, *Problemas de legitimación del capitalismo tardío* (1973), desarrolla más explícitamente este tema: “El límite de un tratamiento decisionista de las cuestiones prácticas se supera tan pronto como se exige que la argumentación someta a contraste la capacidad de generalización de los intereses en lugar de resignarse a un pluralismo indecible de supuestas orientaciones últimas de valor (o de actos de fe o actitudes). Lo que ha de impugnarse no es el hecho de tal pluralismo, sino la afirmación de que sería imposible distinguir, por virtud de la argumentación, los intereses en cada caso generalizables de aquellos que son particulares y no pueden dejar de serlo. Albert menciona muchas clases de “principios de unión” más o menos contingentes, pero en ninguna parte menciona el único principio en que se

de discusión con Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger, organizada por la Academia Católica de Baviera en Munich. El tema de esa *Tarde de discusión* fue “Las bases morales prepolíticas del Estado liberal”. Abrieron la discusión los dos invitados con sendas ponencias. Primero habló Habermas, después Ratzinger. El texto en español está traducido por Manuel Jiménez Redondo, y está disponible en la siguiente URL: http://www.avizora.com/publicaciones/filosofia/textos/0071_discusion_bases_morales_estado_liberal.htm.

²¹ Este concepto de “artificial” tiene mucho sentido en Habermas, dado que siempre se manifiesta contrario a la fundamentación de la política en términos de naturaleza humana, tal como en la Antigua Grecia o en la Edad Media se hacía.

expresa la razón práctica: el de la universalización. Este principio es el único que me permite distinguir, en ética, los modos de abordaje cognitivistas de los no cognitivistas²².

Aunque muchos ven el problema en el choque entre las distintas esferas, de modo que es imposible la comunicación entre ellas, para Habermas, pues, el problema está en no ver que mediante una argumentación es posible llegar a un acuerdo sobre los intereses que atañen a todos²³.

En el fondo, lo que está en juego es el “problema de si es posible fundamentar, en general, las normas de acción y valoración, y este problema no puede resolverse con instrumentos sociológicos²⁴”. Si estamos ante una crisis de motivación, puesto que el individuo se ha convertido un ser pasivo que no reacciona y no se para a pensar en si la legitimidad de un sistema es correcta o no lo es, entonces, Habermas duda que sea posible fundar las normas jurídicas como producto de una decisión, irracional, como hicieron las constituciones burguesas, de modo que la validez de la norma radica en sí misma, siendo irrelevante que pueda ser justificada la norma y defendida.

El consenso que sustenta la justificación se adquiere a través del discurso que, entre otras condiciones de posibilidad, necesita que las pretensiones de todos los participantes se realicen a través de una argumentación. Así, con los argumentos, se consigue justificar una norma que expresa los intereses de todos, por lo que puede decirse que ese consenso expresa lo que Habermas denomina una “voluntad racional” y no una voluntad sometida al arbitrio de una decisión, que, de por sí, es irracional. En conclusión: la validez de la norma se ve justificada, con un procedimiento discursivo *motivado racionalmente*, con lo que el individuo es lo suficientemente capaz como para no quedarse aislado, ya que, en principio, todos disponemos de esa razón y del lenguaje.

²² J. HABERMAS, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Cátedra, Madrid, 1999, p. 180.

²³ Eso sí, una argumentación que no se base solo en argumentos deductivos, porque, según Habermas, la *Crítica de la razón pura* escrita por su paisano ya nos advirtió de que un “argumento deductivo válido no produce nuevas informaciones” y, porque además, “no contribuye a determinar los valores de verdad de sus componentes”. (J. Habermas, *o.c.* p. 174)

²⁴ J. HABERMAS, *o.c.* p. 171.

4. DEL “DESENCANTAMIENTO” AL “DESENKANTAMIENTO” DE EUROPA

Sin lugar a dudas, la comprensión weberiana de la modernidad como proceso de “desencantamiento” del mundo sintoniza con la realidad histórica y cultural de los siglos XV-XX en Europa. Es una poderosa metáfora descriptiva. Con todo, los fundamentos teóricos desde los que analiza los acontecimientos de su tiempo no tienen, a nuestro entender, suficiente alcance.

Es cierto que Weber tuvo que ocupar la situación incómoda de todo aquel que se halla en los orígenes de una ciencia incipiente. Incómoda, porque a menudo se debe andar por tierra de nadie, sin las vallas protectoras de los métodos conocidos. Noble acierto fue caer en la cuenta, en la línea de W. Dilthey, de que a propósito de la acción social es necesario “comprender” y no solo “explicar”²⁵. Y abogar, para ello, a favor de la integración de disciplinas de diversos campos, sin caer en el reduccionismo de la “razón científico-natural”.

Sin embargo, la distinción entre juicios de hechos y juicios de valor y su individualismo metodológico parece, en cierto sentido, conducir a una situación contradictoria el camino abierto por el método del *Verstehen*. Primero, porque los hechos o acciones sociales tienen su origen en el hombre, y el hombre es un ser que valora y se decide por tal o cual valor o en contra de otro. No se entenderían, por ejemplo, muchas corrientes de pensamiento del siglo XX sin tener en cuenta su “juicio de valor” acerca del Holocausto²⁶. Y, segundo, porque la relatividad de los valores, no implica relativismo de los mismos. Solo si separo ciencia o conocimiento, metafísica y ética, se cae inexorablemente en el doble error de confundir relatividad con relativismo de los valores y de creer imposible conocerlos.

Pero, sobre todo, la mayor dificultad la encontramos en el individualismo metodológico. En efecto, ¿por qué Weber solo se retrotrajo hasta el espíritu del protestantismo de los primeros siglos de la Reforma en su investigación?

²⁵ W. DILTHEY, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1949.

²⁶ Desde el existencialismo francés hasta la Escuela de Frankfurt, por ejemplo.

¿Por qué dejó en penumbra la otra parte del tópico que constituyó el inicio de su trabajo? Si recordamos bien, el tópico del que partió el autor era: “el pueblo dice en broma: o comes bien o duermes tranquilo. En el caso presente, el protestante prefiere comer bien, mientras que el católico quiere dormir tranquilo”. En resumidas cuentas... *¿por qué no se preguntó por qué el católico prefiere un sueño feliz?* Estas decisiones metodológicas contienen juicios de valor, porque la omisión es en sí misma una opción del investigador por un valor: la indiferencia ante una realidad. Y la libertad del investigador no tienen ningún criterio externo a ella misma al que aferrarse.

Pero lo mismo ocurre con Habermas: ¿no tiene el procedimiento democrático, tal y como lo entiende él, una validez insuficiente desde el punto de vista epistemológico para legitimar el sistema democrático? Es cierto que pueden tomarse medidas, consensuadas, que puedan ser válidas, pero eso no las hace éticas. A este respecto, ¿no ha de existir una base prepolítica de algún tipo sobre la que se desarrolle el procedimiento democrático?

Tanto en Weber como en Habermas se constata que la Sociología por sí misma no puede garantizar ni su misma función, ni su capacidad para dar soluciones a los males sociales. Pero en ambos se mantiene la puerta cerrada a la metafísica que es la que, en el fondo, permite garantizar la unidad de todas las ciencias.

Weber acertó con el diagnóstico al hablar del “desencantamiento del mundo”. Pero no dio ni con la causa, su “*enkantamiento*”, ni con el remedio, su “*desenkantamiento*”. Porque, verdaderamente, mientras en la línea de I. Kant²⁷ se niegue la capacidad al conocimiento humano de conocer, sin idealismos trascendentales, el alma, el mundo y a Dios, la posibilidad de integrar los diferentes elementos de la realidad y de las ciencias seguirá siendo arbitrariamente subjetiva por su falta de fundamento antropológico, epistemológico, ético y metafísico. Mientras sea la categoría de “interés” y no la de “bien común” la que rijan la política, no vemos posible esa pretendida fundamentación de lo político ansiada por Habermas ni esa restauración del equilibrio social buscada por Weber. El “bien común”, entendido como el bien

²⁷ I. KANT, *Crítica de la razón pura* (Trad. de P. Ribas) Alfaguara, Madrid, 1978, (21ª ed.) 2003, “Segunda división - La dialéctica trascendental”, pp. 297-568.

de cada ciudadano y del conjunto de los mismos es cognoscible y es universalizable, pero no el “interés”.

5. EPÍLOGO. RELATIVIDAD SÍ, RELATIVISMO, NO

Hemos visto cómo una de las metas de la filosofía política moderna es justificar el orden político y cómo la pluralidad de visiones del mundo se percibe como escollo y como reto para tal fin. Igualmente, hemos apuntado que la causa fundamental de encontrar unidad en la pluralidad ha sido la asunción generalizada de la filosofía kantiana por desconectar la ética de la metafísica, pareciendo conducir irremediamente al relativismo. Por este motivo, a continuación, nos acercaremos al pensamiento de E. Stein, una de las copatronas de Europa, para encontrar una solución a este problema. Lo relevante es que se trata de una autora moderna que da respuesta al conflicto desde la modernidad —en clave fenomenológica— y en continuidad con la tradición filosófica, concretamente, de Tomás de Aquino.

En efecto, esta autora mostró no solo cómo los valores tienen su fundamento en el ser, sino también cómo hay un sentido metafísico de la “relatividad de los valores”. Stein tiene presente el concepto aristotélico de tendencia que baraja el Aquinate en *De veritate* (q. 22)²⁸. Según tal concepto, lo bueno es el ente perfectivo al que tiende el ente necesitado de perfección, siendo realizada la perfección por el ente perfectivo a través de su ser. Bien mirado, todo ente sujeto al devenir necesita ser perfeccionado, necesita ser “acabado” y “tiende” a lo que los perfecciona. Esta tendencia es, pues, como dice Tomás inspirado en Aristóteles, propia de todo lo real creado: del hombre, (en el que hay además una tendencia peculiar, consciente y fundamentada en el conocimiento, a saber, la voluntad); de los animales, de las plantas que buscan la luz, de los compuestos inorgánicos agrupados formando cristales... Ahora bien, si comparado con los entes que

²⁸ Véase la reciente versión española editada por A. L. González, J. F. Sellés y M^a I. Zorroza: Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre la verdad (De Veritate). Tomos I y II*, EUNSA, Pamplona, 2016. Concretamente, la cuestión 22 figura en el tomo segundo.

tienen entendimiento, es cierto que hay más entes que presentan tendencia, no menos cierto es que la bondad no es una predisposición al ente del ente tan universal como la verdad. Del hecho de que la bondad no suponga una predisposición al ente tan universal como la verdad, es decir, del hecho de que todo ente, siendo bueno para algún ente, no sea un bien para todo ente, se sigue que habrá que distinguir los bienes en función de los géneros y especies del ente – del ente perfectivo y del ente necesitado de perfección. Es aquí donde radica el fundamento metafísico de la relatividad de los bienes y de los valores. Pues, lo que se llama valor en la axiología es lo que hace que un bien sea un bien, es decir, el valor fundamentado en su *quid* que tiene para otros.

Basándose, en q. 22, a. 1, a. 3 y a. 4 de *De veritate*, Stein amplía en *Endliches und ewiges Sein* la manera de entender la tendencia que tenía en *Potenz und Akt*²⁹: lo bueno no es sólo el ente en cuanto objeto de la voluntad —así es como lo entendía en *Potenz und Akt*—, sino de todo lo creado, que tiende al ente en cuanto que lo perfecciona. Asimismo, se excluye toda identificación con una “subjetividad de los valores”, con un relativismo, pues no se hace depender el valor del sujeto o de mi vivencia del mismo en cuanto subjetiva, sino del bien, esto es, del ser.

Ahora bien, vista la fundamentación metafísica de la teoría de los valores que esclarece Stein, podríamos presentarle la objeción de que el hecho de que en sentido metafísico no todo ente sea bueno para todo ente —lo bueno para un ente puede no serlo para otro ente— y que el bien sea bien en función del género y de la especie a la que pertenezcan tanto el bien (el ente perfectivo) como el ente necesitado de perfección, no justifica por sí mismo que también lo sea en sentido axiológico. Esta objeción se fundamentaría en el hecho de que sólo puede hablarse de lo axiológico dentro del ámbito antropológico y, por tanto, por un lado no se puede hablar de valores entre los animales, las plantas y la naturaleza inorgánica, puesto que no tienen facultad para aprehenderlos; y por otro, el hombre es una especie animal y, por lo tanto, lo bueno para un hombre será para todos.

²⁹ E. STEIN, *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, ESGA 10, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 2005, pp. 64-66.

La respuesta que podemos dar a esta objeción es que en Stein cada hombre no sólo presenta un quid, una determinación esencial en cuanto hombre, esto es, por ser ejemplar de una especie, sino también en cuanto que es “este hombre”. Por eso, el fundamento metafísico de lo que podemos llamar “variedad de los hombres en el hombre”³⁰ hace que tenga sentido hablar de una relatividad de los valores en relación al hombre que, sin embargo, no implique un relativismo de los mismos.

De este modo, con esta orientación dada por una copatrona de Europa que tanto se empeñó en conciliar la filosofía escolástica con la moderna, quizá encontremos una buena pista para fundamentar la política de nuestra Europa en una visión ética, antropológica y metafísica. Este es nuestro reto.

³⁰ E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstieges zum Sinn des Seins*, ESGA 11/12, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2006, p. 272.