



Nietzsche en Weber: las fuentes del sentido y del sinsentido de la vida^{*}

Marina Farinetti^{**}

Escuela de Política y Gobierno,
Universidad Nacional General San Martín (UNSAM),

“Hay períodos en los que el hombre racional y el hombre intuitivo caminan juntos; el uno angustiado ante la intuición, el otro mofándose de la abstracción; es tan irracional el último como poco artístico el primero. Ambos ansían dominar la vida: éste sabiendo afrontar las necesidades más imperiosas mediante previsión, prudencia y regularidad; aquél sin ver, como `héroe desbordante de alegría`, esas necesidades y tomando como real solamente la vida disfrazada de apariencia y belleza” (Nietzsche F. y Vaihinger, H, 1998: p. 37).

No es novedad la puesta en relación de estos dos grandes pensadores alemanes: Max Weber (1864-1920) y Friedrich Nietzsche (1844-1900). Está comprobado que Weber conocía obras de Nietzsche, pues así lo testimonian sus propias referencias explícitas e implícitas, de las cuales también se desprende que lo valoraba positivamente.

En *Economía y sociedad* encontramos una referencia a los estudios de Nietzsche sobre la ética religiosa y a la idea de resentimiento que demuestra que conocía bien *La Genealogía de la moral* (p. 395). En otra ocasión, Weber se refiere a la misma como a la “admirada doctrina de Nietzsche” (p. 691). También en la sección “Sociología de la dominación” Weber alude a “las ideas de Nietzsche sobre el estado” (p. 869). Asimismo, en “La ciencia como vocación”, Weber sitúa “tras la aniquiladora crítica de Nietzsche” sus ideas sobre el absoluto divorcio entre la ciencia y la búsqueda de la felicidad (p. 75). Vuelve a referirse a Nietzsche cuando recurre a los poemas de Baudelaire (*Las flores del mal*) para dar cuenta de la autonomía de las esferas de valor y de “esa batalla sostenida entre los dioses de los diferentes sistemas y valores” (p. 80).

Proponerse una investigación exhaustiva y documentada sobre la recepción de la obra de Nietzsche por parte de Weber no sería una tarea prudente. Sí, en cambio, trabajar sobre sus ideas, cuándo convergen, dónde se revela su familiaridad intelectual, siempre bajo la consideración de que abordar esas convergencias resulta productivo para volver

* Una versión de este artículo fue publicada en *La acción y la política: perspectivas filosóficas*, Francisco Naishtat (editor): Gedisa, Barcelona, 2002.

** Magister en Investigación en Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Docente en la Universidad Nacional General San Martín (UNSAM), Escuela de Política y Gobierno. Coordinadora del Área de Desarrollo y Relaciones Institucionales de la Comisión Nacional de Evaluación y Acreditación Universitaria (Coneau). Dirección postal: Hipólito Yrigoyen 2440, 5º piso, dep. X, (CP 1089), Buenos Aires, Argentina. E-mail: marinaf@coneau.gov.ar

a pensar los problemas que ellos pensaron. La inmensidad de Nietzsche será acotada en su conexión con Weber en dos grandes temas.¹

En primer lugar, el perspectivismo. Se enfoca en especial la crítica de Nietzsche al concepto de verdad al reconocer como único fundamento la necesidad humana de perspectivas. Estas entendidas como el fruto de una capacidad originaria de fantasía, de creación arbitraria de sentidos. Dicha crítica se dirige a derrumbar la posibilidad misma del conocer tal cual se lo concibe desde Platón. Es ya un lugar común afirmar que Weber toma de Nietzsche el irracionalismo y el pluralismo axiológico, a la par que la inherencia de los valores en la significación del mundo. Interesa mostrar cómo hace Weber para sostenerse perspectivista e irracionalista axiológico sin sacrificar la posibilidad de la ciencia, marcando la importancia del legado kantiano.

En segundo lugar, el nihilismo. Se vinculan los fundamentos de la teoría weberiana del desencantamiento del mundo y el pronóstico pesimista sobre el destino al vacío de sentido de la época moderna con las ideas de Nietzsche sobre el nihilismo que ésta cobija. A la vez que se comparan ambos diagnósticos sobre las fuerzas destructivas, interesa analizar las fuentes desde las cuales para cada autor podrían brotar antídotos frente al agotamiento del sentido.

1. Las perspectivas: filosofía y sociología

La pregunta sobre qué es lo existente, el ser, no está tan fuerte y directamente comprometida en la obra de Weber como en la Nietzsche. Interesa aquí, justamente, analizar los caminos del pensamiento del primero para esquivar compromisos de orden metafísico en vistas de sostener el quehacer de la sociología y, a su vez, la base que le sirve para ese resultado el pluralismo radical de los valores de Nietzsche.

La definición de valor es la llave para penetrar en el pensamiento de ambos y, tal como se quiere exponer a continuación, el concepto que maneja Weber atrapa el desarrollo que Nietzsche realiza del mismo.

Si se acepta, como lo hacen nuestros dos autores, que todo lo que se puede decir y experimentar acerca del mundo está posibilitado por operaciones de significación, dependientes de una subjetividad que valora, surge la pregunta por la entidad de lo existente y consecuentemente por la verdad. La valoración, tanto en Nietzsche como en Weber, es la condición constitutiva de la representación del mundo y no se sustenta en la razón ni en ninguna base universal.

Weber empieza y termina la indagación sobre los fundamentos de lo representado en la afirmación de la condicionalidad de toda afirmación sobre lo que es. Asume, entonces, la historicidad y arbitrariedad en última instancia de todo concepto o significado y se

¹ Exponer las ideas de Nietzsche es una tarea de gran dificultad. George Simmel (1950) lo expresa con profundidad en contraposición con las dificultades que ofrece Schopenhauer. "Pero si con Schopenhauer no es necesaria la mera interpretación lógica, tratándose de Nietzsche ésta es, por el contrario, imposible. Cuando reduzco a frialdad científica su lenguaje poético o condicional, no sólo se modifica su forma, sino que a sus expresiones se les presta un grado de abstracción que ellas mismas no alcanzaron, y que por eso las hace susceptibles de muy diversas interpretaciones". Vaya aquí como advertencia.

detiene y mantiene en el umbral de la metafísica, en una teoría del conocimiento. Se puede decir que no encontramos en Weber una preocupación profunda por el lenguaje, por el mundo contenido en el decir. Este es justamente el foco de Nietzsche; a saber, el origen, la genealogía, de los significados. En Weber el lenguaje es, como la lógica, un medio de conocimiento y, si bien todo concepto presupone un recorte de lo real con la tijera de los valores, siempre cabe la posibilidad de enunciarlos o volverlos concientes. Respecto de la valoración, existiría siempre la posibilidad de establecer en el interior de la conciencia humana la distancia que permite su reconocimiento como tal.

El papel de la idea de valor domina el pensamiento de Nietzsche y posteriormente el de los referentes de las “ciencias de la cultura” en Alemania en la segunda mitad del siglo XIX, como Wilhelm Dilthey, Heinrich Rickert, Georg Simmel y el propio Weber.² Ha sido Nietzsche quien instalara en el centro de la filosofía la idea de valor. Comienza Gilles Deleuze (1986) su libro *Nietzsche y la filosofía* con la frase siguiente: “El proyecto más general de Nietzsche consiste en esto: introducir en filosofía los conceptos de sentido y valor”.

Pero, para a partir de allí ir a Nietzsche, comencemos por introducir las bases del trabajo de Weber sobre el concepto de valor, o dicho de otra forma, sobre la representatividad del mundo. Ambos parten de la necesidad de perspectivas valorativas, las que constituyen el ser en Nietzsche y el objeto de conocimiento en Weber. Esta diferencia quedará aclarada en el desarrollo del trabajo.

“La ‘objetividad’ cognoscitiva de la ciencia social y de la política social”, el ensayo que Weber escribió en 1904, se dirige a refutar la relación entre concepto y realidad realizada por Hegel y por las filosofías y ciencias posteriores marcadas por el hegelianismo. En el orden del pensamiento especulativo, la filosofía hegeliana marca un dato capital del siglo XIX alemán. La doctrina hegeliana del concepto (lo universal) puede simplificarse en su postulación de que lo real es racional al mismo tiempo que todo lo racional es real. La relación de los conceptos con su referente real es pensada de tal forma que la esencia y validez de los primeros emana de la racionalidad constitutiva de lo real. La razón operando en la producción del saber en el mismo plano que en el despliegue de lo real garantiza que no se registre pérdida en el pasaje entre el concepto y la realidad.³

Ahora bien, entre los contemporáneos de Weber, nadie pretendía que la sociología fuera una ciencia *a priori* o deductiva. Por el contrario, el sentimiento de enfrentamiento con el hegelianismo era un motivo dominante del pensamiento alemán. Consenso ilusorio, a los ojos de Weber, dado que las nuevas posturas conducían a las mismas aporías del sistema hegeliano; quedaba como herencia de la filosofía hegeliana la ilusión de alcanzar un conocimiento conceptual completo de lo real en las ciencias sociales a través del progreso del saber sobre leyes.⁴

² Al respecto, puede consultarse el estudio de Raymond Aron (1997) sobre la unidad de la época y los temas de reflexión en común de los cuatro autores nombrados. Asimismo, la introducción de Pietro Rossi a Weber, M, 1990.

³ La historia según Hegel (1982) es la realización de una idea de la razón (la libertad), la que da cuenta de su consistencia y curso como proceso universal. Consultar “Introducción general”.

⁴ Para un análisis del legado hegeliano de las ciencias sociales alemanas, puede verse Raynaud, Philippe (1996), su capítulo 1 “De Hegel aux sciences sociales”.

Las discusiones y polémicas que forman el contexto histórico de las formulaciones de Weber versan sobre el fundamento de las ciencias de la cultura, aquellas que tienen como objeto la historia, la sociedad, la economía. La filosofía hegeliana se prolonga en Alemania, de un lado, por el marxismo y, del otro, por los historiadores, economistas, juristas y filólogos que edifican lo que Dilthey denomina “ciencias del espíritu”; a quienes se los identifica también como Escuela Histórica. A mitad del siglo XIX ésta entra en crisis y se escindía la síntesis entre investigación histórica e investigación científica que dicha escuela había sostenido en la posibilidad de una totalización de la experiencia histórica sobre la base de presupuestos idealistas y antipositivistas.

Se denomina historicista a la concepción de una unidad de los fenómenos históricos que puede ser capturada por la historia como disciplina científica, cuya labor se dirige a encontrar leyes del desarrollo de la historia para poder luego deducir o prever *a priori* las consecuencias esenciales de la historia real. La tentación del positivismo, por su parte, es que el contenido del sistema de conceptos procedente de la observación de regularidades empíricas, por la construcción de hipótesis y su verificación, permita alcanzar finalmente una ciencia perfecta.

Hay que hacer notar que el camino de la sociología como ciencia bajo el paradigma de las ciencias naturales había sido ya emprendido por el positivismo francés e inglés (Comte, Spencer) y los alemanes se veían constreñidos a tomar posición frente a su influencia en las universidades alemanas. En el empeño por fundamentar la diferencia de las ciencias de la cultura con respecto a las naturales, el camino que eligieron fue el de la crítica de las consecuencias filosóficas de la sociología positivista. Sin pertenecer a la misma generación, Dilthey, Rickert, Simmel y Weber, entre otros, reflexionan sobre esta cuestión, arribando a soluciones diferentes. No se dará cuenta aquí de esta disputa más allá de los planteos generales y básicos sobre la relación entre el concepto y su referente.⁵

Ya se ha escrito sobre el planteo de tradición hegeliana, en el cual no se registra pérdida en la representación. El planteo de Dilthey constituye una alternativa en contraposición a Hegel pero que lleva a esta misma consecuencia. El punto de partida de las ciencias del espíritu, según afirma este autor en la *Introducción a las ciencias del espíritu*, es la experiencia vivida que el hombre tiene del mundo y los conceptos que esas ciencias emplean son la “traducción” de las formas estructurantes de la vida cultural misma. El procedimiento de la comprensión es análogo al de la introspección; la realidad puede ser revivida psicológicamente y en su inmediatez por el investigador. Esta es justamente la línea de corte con las ciencias naturales, cuyo objeto está en sí mismo (ontológicamente) enajenado del sujeto de conocimiento. En este caso, tampoco se pierde nada en el progreso de la realidad al concepto y las ciencias del espíritu resultan validadas por la asimilación del sujeto cognoscente con el mundo que constituye el campo de investigación.⁶

La de Hegel y la de Dilthey constituyen dos formas de evitar el dualismo kantiano, entendiendo que los conceptos reproducen una razón o un espíritu escondidos en las cosas y dotados de una realidad superior a la de los fenómenos, manifestaciones de aquellos.

⁵ El círculo académico y científico alemán al que pertenecía Weber estaba inmerso en la denominada "disputa del método" acerca de los fundamentos lógicos de las ciencias sociales. Puede leerse ese debate y el trabajo crítico de Weber contra el historicismo y el positivismo económicos en Weber, Max. (1985).

⁶ Este punto es tratado por Naishtat, Francisco (1998).

Es sabido que para Kant el ser permanece en sí mismo inaccesible al sujeto, con lo cual la pérdida en la representación, y por supuesto en la experiencia, es el punto de partida.

La inspiración kantiana, el “giro copernicano”, de resolver los problemas gnoseológicos a partir de orientaciones (perspectivas, intereses) del sujeto racional en lugar de recurrir a una diferencia en la naturaleza de los objetos, dio sus frutos en la disputa sobre la delimitación del campo de las ciencias de la cultura hacia el fin del siglo XIX en Alemania. Entre quienes trataron de adaptar la epistemología kantiana a estas disciplinas se cuenta Rickert, quien, además de la del propio Kant, tuvo una fuerte influencia en Weber. Este tema es específicamente abordado por De la Vega, Gustavo (1998).

Reconociéndose la impronta kantiana, Rickert entiende que la naturaleza es la realidad considerada con referencia a lo general; en cambio, la historia lo es con referencia a lo individual o singular. Considerar un objeto como individual significa definirlo en su singularidad, en lo cual interviene una “relación al valor” que brinda los criterios que permiten aislarlo y caracterizarlo como tal. Esa relación al valor a la que recurre el investigador está ya presente en la constitución real del mundo histórico (multiplicidad organizada de individuos pertenecientes a una totalidad) en referencia al mundo de los valores, de la cultura. Entonces, la validez de los conceptos de las ciencias de la cultura procede de la de los valores que ellas asumen como criterios para la selección del dato empírico.

Tanto para Kant como para Nietzsche el concepto implica un salto en el vacío con respecto al ser y presupone un punto de vista, y en el caso del segundo veremos que no se puede entender el salto en términos de lo que se pierde en el proceso de conocimiento. En Kant, la condición de posibilidad de la percepción, representación y experiencia del mundo reside en matrices o esquemas trascendentales alojados en un sujeto universal. Este no es un sujeto que constituya un fundamento sustantivo fuera del mundo, como sería el caso de un dios creador. Partiendo del hecho consumado de la existencia de la experiencia humana del conocer y de la moral, Kant busca sus fundamentos en términos de cuáles serían (formal o lógicamente) las condiciones que harían posible dicha experiencia. La filosofía kantiana es perspectivista, pero las perspectivas que constituyen la experiencia del hombre, sea en su dimensión gnoseológica, moral o estética, son universales, lo cual en Kant implica también que sean racionales. Vale aclarar que en Kant la experiencia humana se constituye en el encuentro entre lo racional y universal con lo sensible y singular. Al contrario, en Nietzsche, las perspectivas no son ni universales ni racionales.

Weber toma de estos dos autores ideas fundamentales y las integra en una teoría del conocimiento perspectivista y pluralista, pero que no resigna la defensa de la posibilidad de conocimiento objetivo, esto es, con validez universal.

Entre el concepto y la realidad hay un salto irracional posibilitado por una toma de posición valorativa. Veamos en el ensayo de 1904 qué significa esto último. Weber se refiere a “cosmovisiones personales”, a “aquellos elementos más íntimos de la personalidad”, a los “juicios de valor últimos y supremos que determinan nuestra acción y confieren sentido y significado a nuestra vida”. Dice que éstos “son percibidos por nosotros como algo objetivamente válido”, dado que “podemos sostenerlos cuando se presentan como válidos, como derivados de los valores supremos de nuestra vida, y, por lo tanto, cuando se desarrollan en lucha contra los obstáculos de esta”. Agrega que “sin duda, la

dignidad de la personalidad reside en que para ella existen valores a los cuales refiere su propia vida”, y que enjuiciar la validez de estos valores es “asunto de fe”.

En cuanto a qué son los valores, queda claro que su alcance impregna de sentido a una vida personal, no agotándose en una preferencia o una finalidad en un contexto restringido de acción. No cualquier estimación constituye un valor en el pleno sentido de Weber. Justamente, la forma extrema del capitalismo dominada por el cálculo y la elección, implica un agotamiento de los valores. Pues, una finalidad, aunque sea determinante de una acción, no necesariamente constituye un valor.

En cuanto a de dónde proceden los valores, Weber se refiere en el mismo escrito a “la elección, por parte del individuo, de una cosmovisión determinada”. Si bien, evidentemente, las cosmovisiones no marchan inmodificadas y transvestidas moviendo en el fondo los hilos de la historia, pues cambian con el devenir de las formaciones culturales, el hombre moderno se distingue precisamente por creer que debe elegir su cosmovisión, que no hay dioses que no sean los suyos. Es así que “la premisa trascendental de toda ciencia de la cultura no consiste en que encontremos plena de valor una determinada cultura, o cualquier cultura en general, sino en que somos hombre de cultura, dotados de la capacidad y la voluntad de tomar conscientemente posición ante el mundo y conferirle sentido” (Weber, M., 1984: p. 70). No se debe suponer que se atribuye significación a fenómenos plenos de valor. El precio del desencantamiento del mundo es ser consciente de que Dios se sostiene en una elección, cuestión que se aborda en el próximo punto.

Los valores se pueden analizar, interpretar, estudiar en su origen histórico, pero jamás explicar, es decir, dar cuenta de por qué son esos y no otros. Weber prefiere que los valores sean el motivo insondable que lleva al querer humano. En su epistemología, Weber se planta en un dualismo de inspiración kantiana; sin pretender traspasar los límites de una teoría del conocimiento, erige los valores en condiciones de posibilidad del conocimiento.

Weber (1984) entiende que la estimación de la verdad como aspiración constituye a la ciencia; en otras palabras, el valor de la verdad organiza la forma de conocimiento histórica y culturalmente propia del mundo moderno. De esta manera, el valor de la verdad tiene toda la relatividad que tiene la imagen moderna del mundo y determinar su alcance no es una simpleza en el pensamiento de Weber, pues, como se ha señalado mucho, la epistemología parece desbordada por la gran interpretación weberiana de la historia como un proceso de desencantamiento de las imágenes del mundo.⁷

Entonces, para Weber no hay duda ni de que la verdad es un valor ni de que la actividad científica está intrínsecamente vinculada con dicho valor. Con lo cual, progresar sobre esta base hacia el postulado de la objetividad científica es natural y en la fundamentación de su posibilidad estaba empeñado Weber. ¿En qué se sostiene la objetividad científica? El secreto es que tanto los científicos como los lectores “tengan clara conciencia, en cada instante, acerca de *cuáles* son los criterios empleados para medir la realidad y obtener –partiendo de ellos- el juicio de valor” (Weber, M., 1990, p. 48). La comunicabilidad de las posiciones valorativas es una de las condiciones de la objetividad, la otra es el razonamiento causal. La primera, fundamental para comprender la significación de aquello que se busca conocer, por qué merece ser estudiado y qué es; la segunda, para

⁷ Pueden verse Habermas, J. (1988: pp. 197-330), Bouretz, P. (1996), Raynaud, P. (1987).

poder construir un saber verdadero, que jamás dejará de ser condicional, pero no a raíz de la relatividad del principio de selección del objeto de conocimiento (que determina que jamás pueda concebirse como exhaustiva aun la descripción del segmento más ínfimo de la realidad) sino también porque el número y la índole de las causas que determinaron cualquier evento individual son siempre infinitos, y nada hay en las cosas mismas que indique qué parte de ellas deber ser considerada. En este sentido, cualquier conocimiento de lo real es susceptible de prueba contraria gracias a la lógica del razonamiento y a la regla de la posibilidad objetiva. Un “regreso” causal exhaustivo desde cualquier fenómeno concreto en su realidad plena sería disparatado como objetivo, además de ser imposible en la práctica.

Weber comparte con Nietzsche la consideración de la verdad como valor no dotado de validez universal. Comparte el salto al vacío existente entre lo real y el concepto y el papel de la valoración en el pasaje. Pero Nietzsche da un paso más y se pregunta, de raíz, por qué es necesario que algo valga y, luego, por qué algo vale.

Para Nietzsche, valor es lo que tiene validez en primera y última instancia, aquello que es condición de la vida, siendo determinante de los que él denomina “valores supremos”. Estos son los sostenidos en la historia del pensamiento occidental. Por una parte, los valores se ofrecen como principios: hacer una valoración supone valores a partir de los cuales se aprecian los fenómenos. Pero, por otra parte y con mayor profundidad, son los valores los que suponen valoraciones, puntos de vista de los que deriva su valor intrínseco. El problema, entonces, es el valor de los valores, la valoración de la que procede su valor, lo cual no es otra cosa que el problema de su creación. Las valoraciones no son valores sino maneras de ser, modos de existencia de los que juzgan y valoran, sirviendo precisamente de principios a los valores en relación con los cuales juzgan (Deleuze, G., 1986: p. 8). Habría dos movimientos inseparables a realizar para dar cuenta del acontecer: referirlo a valores, los que, a su vez, deben ser referidos a algo que sea su origen y decida su valor. Esto último es lo que se denomina perspectiva, cuya distinción conceptual con valor puede verse en Nietzsche.

¿Qué se entiende por perspectiva en el marco de la obra de Nietzsche? El texto de referencia principal que se utiliza es “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral” (forma parte de Nietzsche, F. y Vaihinger, H., 1998).

Nietzsche pone en cuestión la legitimidad de la noción de verdad y muestra que la comprensión de la filosofía como investigación de la verdad descansa sobre presupuestos que no han sido jamás interrogados. ¿Por qué querer la verdad? ¿Por qué no preferir el error? La veneración de la verdad supone una preferencia fundamental que no es nunca reconocida como tal. Nietzsche muestra que la problemática de los valores es más profunda que la de la verdad y es necesario preguntarse de dónde viene su valor.

Nuestro filósofo hereda la concepción filosófica del conocer como esquematizar, lo que en la historia de la filosofía remite a la razón y al uso de sus categorías y es elucidado en términos de un imprimir en el caos una medida de regularidad y de formas, lo cual procede de una necesidad práctica. La noción de verdad cumple esta función de medida y se anida en las profundidades de un impulso humano. Hay que averiguar de dónde procede este impulso, para lo cual se debe poner bajo la lupa el camino que va de la intuición a la palabra, de ésta al concepto y luego a la ciencia.

Sostiene Nietzsche que el hombre desea la verdad en un sentido limitado, pues ansía las consecuencias provechosas de la verdad, aquellas que mantienen la vida. La verdad está hecha de convenciones del lenguaje, de designaciones que no emanan de las cosas. Se puede comprender muy bien con la siguiente cita: “Sólo mediante el olvido de este mundo primitivo de metáforas, sólo mediante el endurecimiento y petrificación de un fogoso torrente primordial compuesto por una masa de imágenes que surgen de la capacidad originaria de la fantasía humana, sólo mediante la invencible creencia en que *este* sol, *esta* mesa son una verdad en sí, en resumen: gracias solamente al hecho de que el hombre se olvida de sí mismo como sujeto y, por cierto, como sujeto *artísticamente creador*, vive con cierta calma, seguridad y consecuencia; si pudiera salir, aunque sólo fuese un instante, fuera de los muros de esa creencia que lo tiene prisionero, se terminaría en el acto su `conciencia de sí mismo`... Pero, por lo demás, la `percepción correcta` -es decir, la expresión adecuada de un objeto en el sujeto- me parece un absurdo lleno de contradicciones, puesto que entre dos esferas absolutamente distintas, como lo son el sujeto y el objeto, no hay ninguna causalidad, ninguna exactitud, ninguna expresión, sino, a lo sumo, una conducta *estética*,..” (Nietzsche, F. y Vaihinger, H, 1988: pp. 29-30).⁸

Enfrenta así Nietzsche como antes Kant el fundamento del vínculo entre el sujeto y el objeto (y la entidad de cada extremo); también la cuestión de la singularidad de la experiencia. Toda percepción comienza en nosotros en el arbitrio de la producción singular de metáforas, lo cual es fundamental en la vida humana. Nietzsche constata: se da de hecho una determinada especie que es el hombre. No puede demostrarse con fundamento que haya una necesidad incondicionada de que exista ese tipo de seres vivientes. Su existencia es en el fondo casual y está dispuesta en cuanto a su constitución vital de tal modo que necesita asegurar una existencia consistente en el fondo del caos. En este sentido, la razón y la lógica, el conocimiento y la verdad, son fenómenos biológicamente condicionados del hombre, pero ello no quita que el pensamiento sea constructivo, en el sentido de que levanta aquello que aún no está y quizá nunca llegue a estar ni tener consistencia. El ser para Nietzsche es constante crear, puro devenir y, en cuanto crear, precisa de lo que ha sido puesto como fijo, precisamente para dar lugar a la invención, aquello a lo que el creador se transporta más allá de sí. Los tejidos de conceptos que los hombres hacen bajo el impulso de verdad pueden ser desgarrados por el arte y el mito.

Nietzsche tiene una concepción ontológica de las perspectivas. La formación de horizonte forma parte de la esencia interna de lo viviente (Heidegger, M., 2000: p. 459, tomo I). Se vincula con la perceptibilidad de lo que posibilita y acrecienta la vida. Weber no estará nunca dispuesto a dar traspasar los límites puestos por Kant a la ciencia.

2. Nihilismo y desencantamiento

⁸ Se puede complementar esta citación con otra famosa de la misma obra: “¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal” (p. 25).

Tanto Nietzsche como Weber aplican el perspectivismo a la historia. Los dos han encontrado en el devenir de la historia occidental una lógica a gran escala, ambos con el cuidado de no producir una filosofía de la historia, la cual podría sostenerse al precio de eliminar, a la manera hegeliana o del historicismo, el postulado del vacío entre lo real y lo conceptual. El nihilismo no es para Nietzsche una cosmovisión que aparece en algún lugar y en algún momento, sino el carácter fundamental del acontecer en la historia occidental. En esta hondura es comparable con el proceso de desencantamiento de las imágenes del mundo expuesto por Weber, quien se puede decir que hereda los problemas propios de las filosofías clásicas de la historia y asume las exigencias que les están asociadas en el seno de la tradición iluminista, las cuales pueden resumirse en dos proposiciones: pensar la historia humana como una unidad y encontrar un hilo conductor para la interpretación de la historia universal.

La cuestión de la historia universal en esos términos ha sido siempre conflictiva. Kant, en confrontación cabal con el problema en su obra *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* introduce la idea de una historia universal bajo la forma de un punto de vista último a partir del cual se puede apreciar una unidad en la historia que no se deja asir en los hechos. Su conclusión es que es necesario suponer la idea de una unidad en la historia universal para calmar la desolación humana de cara a la falta de finalidad del mundo. La otra posición frente a la cuestión está ocupada por la filosofía hegeliana de la historia, según la cual la historia tiene un sentido en sí misma, a la vez real y escondido, necesario y disimulado debajo de las formas contradictorias de sus manifestaciones.

La posición de Weber no se parece a ninguna de esas dos concepciones clásicas y antagónicas. Radicalmente hostil a los determinismos de las filosofías de la historia en el estilo hegeliano, su concepción se funda en la recusación del esquema historicista de la razón dirigiendo la historia. Es a través del perspectivismo que Weber tematiza la cuestión de la unidad de la historia humana, manteniendo el carácter problemático del tema. La capacidad para una ciencia de la cultura de traspasar su propio perspectivismo se pone a prueba en la presencia de un hilo conductor de la historia. Weber apuesta a una inteligibilidad del proceso histórico reconociendo en el curso de las cosas una orientación susceptible de ser reconstruida y estimada, apartándose de la cuestión ontológica como principio determinante de ese proceso. El tema del desencantamiento del mundo es en la obra de Weber el motivo central de una historia reconstruida a partir de estructuras cada vez más complejas de la intersubjetividad en los diversos registros de la acción humana. No hay “espíritu objetivo” en esta historia. La imagen moderna del mundo, en sí mismo carente de sentido, el relativismo generalizado de valores, en fin, el paradigma de la estructura cognitiva del racionalismo occidental, es el fruto de un proceso histórico que sólo puede ser aprehendido interpretativa e inacabadamente a partir de un encuadre científico. Ahora bien, se puede preguntar si acaso Weber no ha sistemáticamente eludido reconocer la univocidad de su interpretación global del fenómeno religioso, y si no ha usurpado los títulos de la neutralidad valorativa del saber en beneficio de una interpretación global altamente problemática, la cual coloca la tesis del desencantamiento del mundo en el mismo nivel que la de la astucia de la razón según Hegel. La obra de Weber es ambivalente, y el problema de la equivocidad en la interpretación de fenómenos culturales a gran escala parece mitigado.⁹

⁹ La cuestión de la consistencia entre la epistemología y los estudios de sociología de la religión es abordada por Gutiérrez, R. (1998). Allí se relevan y analizan las posiciones frente a la cuestión por parte de

La tesis del desencantamiento del mundo es la verdadera llave de la obra de Weber. Esta impone comenzar, no por los ensayos epistemológicos, sino por los escritos consagrados a la sociología de la religión. Es, en efecto, en la esfera de la motivación religiosa de la acción donde se hallan las raíces del desencantamiento. Es claro que esta idea presupone un fondo, como contexto de aparición, de mundo encantado, el de la magia y los ritos, en el cual el hombre habitaba consustanciado con la totalidad.

A la pérdida del jardín encantado se agrega la pérdida de nuevas razones de vida atadas a la racionalización de la vida.

Es un tema constante en Weber la vuelta de la racionalidad contra sí misma en el momento de su triunfo. La importancia de este momento surge de la lectura de *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, cuando el motivo dominante de la economía moderna se articula sobre una motivación religiosa fuerte, portadora de toda la ambivalencia ulterior, que se encuentra ligada de nuevo con la racionalización del mundo. No hay sentido sin una posición de valor en el origen. De medio de cumplimiento espiritual, la acumulación de riqueza deviene un fin en sí, retornando o alienándose en objetos sin vida, sin espíritu. La problemática de la salvación por la actividad intramundana ha dado nacimiento a una estructura reificada de la existencia humana, en el seno de un sistema económico devenido autónomo y propiamente transformado en un mecanismo de alienación. La racionalización del mundo produce un mundo irracional: la “jaula de hierro”, donde el sentido se agota. Lo que el puritano quería ser nosotros estamos forzados a hacerlo. La metáfora de la “jaula de hierro” donde se encerrarían las relaciones sociales en un mundo racionalizado es la más potente a la hora de transmitir lo que significa la pérdida de sentido, y su entonación nietzscheana es innegable.

Esta imagen del mundo máquina se combina paradójicamente con otra consecuencia del desencantamiento del mundo: el resurgimiento de la guerra entre dioses sobre el fondo de la declinación de lo transcendental. La naturaleza del mundo descrita por Weber bajo la categoría del desencantamiento es donde cada individuo habrá de decidir, desde su propio punto de vista, quién es dios y quién es diablo. Y siempre sabrá que se trata de una decisión sin fundamento último.

La “jaula de hierro” da cuenta de la significación de los bienes materiales en el mundo de la vida de la economía racional. No hay duda de que esta emerge a través de una inversión paradójica de la lógica que ha precedido el nacimiento del capitalismo. En el momento de su invención, el capitalismo era vivido como emancipador, en la medida en que aliviaba la incertidumbre del puritano de cara a su destino encerrado en la idea de predestinación.

Tanto Weber como Nietzsche adjudican a un conjunto de ideas religiosas y filosóficas un papel generativo en las formas de vida. En los dos casos está en el corazón de esas ideas su progreso autodestructivo. Y en los dos casos se trata de la pérdida de sentido. La ciencia, tanto para Weber como para Nietzsche, es un pilar de la historia occidental y encarna la voluntad de racionalización.

grandes estudiosos de Weber, como por ejemplo Habermas. Este artículo constituye un complemento de lo implícito en el presente, dado que no se trata específicamente el argumento weberiano.

El nihilismo en Nietzsche designa la desvalorización de los valores superiores. Lo que con el cristianismo y la filosofía desde Platón había sido puesto como realidad y norma perdió su fuerza y colapsó en el querer nada.

Nietzsche habla de nihilismo europeo, pero con el significado de historia occidental. Utiliza el término para designar el movimiento histórico que él reconociera por primera vez, ya dominante en los siglos precedentes y que determinaría los siguientes, cuya interpretación más esencial se resume en la resonante frase: “Dios ha muerto”. Esto quiere decir: el dios cristiano ha perdido su poder sobre el ser y el destino del hombre. Ese dios, por su parte, es considerado como la representación principal para referirse a lo suprasensible en general y a sus diferentes interpretaciones, a los ideales, principios, reglas, fines, valores que han dado una finalidad y un orden a lo existente, esto es, un sentido. El nihilismo es ese proceso histórico por el que el dominio de lo suprasensible caduca y se vuelve nulo, con lo que la vida realmente existente pierde su valor y sentido. Nietzsche comprende su filosofía como el inicio de una nueva época. Se requiere una nueva perspectiva fundadora de valores.

Se pregunta y responde Nietzsche: “¿Qué es lo que ha sucedido, en suma? Se había alcanzado el sentimiento de la falta de valor comprendió que ni con el concepto de «fin», ni con el concepto de «unidad», ni con el concepto de «verdad» se podía interpretar el carácter general de la existencia. Con ello, no se alcanza ni se obtiene nada; falta la unidad que engrana en la multiplicidad del acontecer; el carácter de la existencia no es «verdadero», es falso..., ya no se tiene absolutamente ningún fundamento para hacerse creer a sí mismo en la existencia de un mundo verdadero... En resumen, las categorías de «fin», «unidad», «ser», con las cuales hemos atribuido un valor al mundo, son desechadas de nuevo por nosotros, ahora el mundo aparece como falto de valor...” (2000: p. 40, fragmento 12).

Luego de dejar claro qué quiere decir que los valores se hayan desvalorizado, Nietzsche mira la raíz del asunto y se pregunta por qué el hombre busca un sentido y en esa búsqueda se ve decepcionado; qué quiere decir sentido y en qué medida y por qué el hombre busca un sentido; por qué no puede aceptar como algo indiferente la eventual decepción que pudiera surgir sino que, al contrario, resulta afectado, amenazado en su propia existencia. Nietzsche entiende por sentido el para qué y por lo cual de todo actuar, comportarse y acontecer. Una meta es siempre un sentido. Hasta la nada. Pues el querer nada aún permite querer a la voluntad. La voluntad humana necesita un sentido, y prefiere querer la nada antes de no querer. Aquello ante lo cual la voluntad retrocede espantada no es la nada, sino el no querer, la aniquilación de las propias posibilidades existenciales (Nietzsche, F., 1988).

La inspiración cristiana compromete toda la filosofía según Nietzsche a través de su más alto problema en común: el sentido de la existencia, planteando simultáneamente el problema de la interpretación y el de la valoración. Para el cristianismo, que haya sufrimiento en la vida significa en primer lugar que la vida no es justa, incluso que es especialmente injusta, que paga con el sufrimiento una injusticia esencial. Después, significa que debe ser justificada, es decir redimida de su injusticia o salvada por este mismo sufrimiento. Estos dos aspectos son lo que Nietzsche llama “la mala conciencia” o la interiorización del dolor. Definen el nihilismo propiamente cristiano, la manera en que el cristianismo niega la vida: por una parte, la máquina de fabricar culpabilidad; por otra parte, la máquina de multiplicar y justificar el dolor. El nihilismo, la empresa de negar la

vida, de despreciar la existencia, es analizada en sus principales formas: resentimiento, mala conciencia e ideal ascético, denominando espíritu de la venganza al conjunto del nihilismo y sus formas (Nietzsche, F., 1988: Tratado segundo). Este y estas no se reducen a determinaciones psicológicas, pero tampoco a acontecimientos históricos o corrientes ideológicas y menos aún a estructuras metafísicas. Heidegger ha insistido en esto. El nihilismo mueve la historia a la manera de un proceso fundamental, es el encuadre de la historia universal. Para Nietzsche el nihilismo es el presupuesto de cualquier metafísica, pues no hay una que no juzgue y desprecie la existencia en nombre de un mundo suprasensible.

Pero el nihilismo y sus formas no se han apoderado de todo; a pesar de ser el elemento genealógico de nuestro pensamiento, el principio trascendental de nuestro modo de pensar, su entidad descansa en una perspectiva arbitraria, ilusoria. La finalidad de su filosofía es presentada por Nietzsche como la liberación del pensamiento del nihilismo y de sus formas, la creación de una nueva forma de existencia. La tentativa de Nietzsche es una transvaloración radical de todos los “valores supremos”, es decir cristianos, por una nueva concepción del mundo.

En el fondo de la historia del pensamiento occidental, una fatalidad o un accidente quizás, se encuentra el supuesto ontológico de Nietzsche: la necesidad de perspectiva como condición de la vida y la necesidad humana de habitar en un mundo consistente. La crítica de Nietzsche revela esa necesidad que al mismo tiempo desnuda la arbitrariedad o plasticidad del aseguramiento de la consistencia a partir de la localización del ser en lo suprasensible u otras figuras del dualismo: mundo verdadero y mundo aparente. Nietzsche se afana en sostener un plano único de la vida.

En las grandes interpretaciones de la historia occidental de Nietzsche y de Weber encontramos la necesidad o el querer del hombre de habitar un mundo con sentido. Las perspectivas que han constituido esa historia anidan en su interior una fatalidad autodestructiva que puede ser quebrada por el elemento originario de la creación de nuevos puntos de vista.

3. Para terminar

Por el lado de la epistemología, se quiere dejar planteado un problema general del perspectivismo pluralista y del primado de las interpretaciones frente a los hechos, es decir, cuando éstos se desdibujan como criterio de medida o validez de las primeras.

El perspectivismo nietzscheano, que encontramos reformulado en términos de una teoría del conocimiento en Weber, revela la interpretación como un movimiento infinito, siempre condenada a una experiencia de inacabamiento. Mientras más lejos se va en la interpretación, más al mismo tiempo se aproxima una región absolutamente peligrosa, donde no solamente la interpretación va a encontrar su punto de fuga sino donde va a desaparecer como interpretación. La existencia siempre próxima de un punto absoluto de la interpretación será al mismo tiempo su punto de ruptura. Al límite, la interpretación roza un punto que vuelve imposible sostenerla en cuanto tal, en el cual se desfonda. Con esta experiencia se han debatido sin duda nuestros dos autores, lo que seguramente no ha sido ajeno al dolor, la angustia e incluso la locura que se constata en sus biografías.

Este inacabamiento esencial de la interpretación, está ligado con dos otros principios, también fundamentales y que constituyen todos los postulados de la hermenéutica moderna (Foucault, M., 1967). Si la interpretación no puede jamás acabarse, es simplemente que no hay nada a interpretar. No hay nada absolutamente primero a interpretar, todo es ya interpretación, cada signo no es otra cosa que lo que se ofrece ya interpretado a la interpretación. No hay en Nietzsche un significado original. Las palabras no son otra cosa que las interpretaciones, y no indican un significado sino imponen una interpretación; por eso dice que siempre son inventadas por las clases superiores.

La idea de que la interpretación precede al signo implica que el signo no sea un ser simple. Los signos son interpretaciones que tratan de justificarse y no a la inversa, son máscaras. En fin, la interpretación se encuentra frente a la obligación de interpretarse a sí misma al infinito, de donde surgen dos consecuencias importantes. Primera, que no se interpreta lo que hay en el significado sino en el fondo quién ha poseído la interpretación. Segunda, que la interpretación tiene siempre que interpretarse a ella misma, es decir, hay una circularidad.

Weber aligera esta consecuencia del perspectivismo o de la interpretación como movimiento infinito con su fundamentación de la objetividad en las ciencias sociales.

Para terminar, por el lado de la historia, se quiere dejar planteado qué queda esperar en el mundo según nuestros dos pensadores; más concretamente, dónde radican las fuerzas que podrían permitir detener la máquina y volver a indagar sobre el valor de la vida.

Para Nietzsche, la fuerza es el arte. Por ser el más alto poder de lo falso, magnifica el mundo como error, santifica la mentira. El arte se nos ha dado, sostiene Nietzsche, para impedirnos morir por la verdad. Para el artista, la apariencia ya no significa la negación de lo real, sino el poder de inventar nuevas posibilidades de vida. Lo decisivo de la concepción nietzscheana del arte es que lo ve desde el artista, enfrentándose además de manera consciente y expresa a aquellas otras concepciones del arte que lo representan desde quienes lo gozan o vivencian. La pregunta por el arte es la pregunta por el artista en cuanto engendrador, creador, sus experiencias acerca de lo que es bello como criterio determinante. El concepto de arte y de obra de arte en Nietzsche se extiende a todo producir.

Se podría pensar que el elemento del arte se viste de política en el pensamiento de Weber, en tanto es el dominio del mundo moderno en el cual se desarrolla el esfuerzo por dotar de valor la existencia humana que se ha vuelto rutina o sistema.¹⁰

Al lado de este paralelismo entre la política en Weber y el arte Nietzsche, es necesario señalar que son concebidos a partir de una actitud bien distinta. La de Weber es la propia de un científico, cuya preocupación es de corte empirista. Su epistemología está puesta al servicio de la empresa de depurar las ciencias sociales de vestigios metafísicos; léase posturas sobre qué es lo existente en sí. Su trabajo crítico indica que el sentido no puede retornar a través de la ciencia, ni de la metafísica en el mundo moderno (dada la pérdida de universalidad en la experiencia del mundo), quizá la política sea el

¹⁰ Un análisis de la política como dominio de inflexión posible en relación con la lógica de la racionalización y burocratización en los escritos políticos de Weber puede encontrarse en Kitzberger, P. Y Núñez, E., 1998.

teatro en el cual la tragedia se piensa en busca de un final lo menos dañino posible. Nietzsche destruye las bases de una actitud empirista al mismo tiempo que las de un retorno de la metafísica, ya carcomida por el nihilismo.

Bibliografía

Aron, Raymond. 1977. *La Philosophie Critique de l'histoire*, Francia, Julliard.

Bouretz, Pierre. 1996. *Les promesses du monde. Philosophie de Max Weber*. Francia, Gallimard.

de la Vega, Gustavo. 1998. "La construcción de la individualidad: la recepción de Ric- kert en la obra de Weber", en Francisco Naishtat (comp.), *Max Weber y la cuestión del individualismo metodológico en las ciencias sociales*, Buenos Aires, Eudeba.

Deleuze, Gilles. 1986. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona, Anagrama.

Foucault, Michel. 1967. "Nietzsche, Freud, Marx", en VV.AA., *Nietzsche*, Cahiers de Royaumont, VII° colloque, 1964, París, Les Editions de Minuit.

Gutiérrez, Ricardo. 1998. "Religión y racionalización en la sociología weberiana: trans- formaciones sistémicas y orientaciones de acción", en Francisco Naishtat (comp.), *Max Weber y la cuestión del individualismo metodológico en las ciencias sociales*, Buenos Aires, Eudeba.

Habermas, Jürgen. 1988. *Teoría de la acción comunicativa I*. Madrid, Taurus.

Hegel, Georg. 1982. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid, Alianza.

Heidegger, Martin. 2000. *Nietzsche*, Destino, Barcelona.

Kitzberger, Philip y Núñez, Eduardo. 1998. "El individualismo metodológico y los es- critos políticos de Max Weber", en Francisco Naishtat (comp.), *Max Weber y la cues- tión del individualismo metodológico en las ciencias sociales*, Buenos Aires, Eudeba.

Naishtat, Francisco. 1998. "Las tensiones del individualismo metodológico en Max Weber", en Francisco Naishtat (comp.), *Max Weber y la cuestión del individualismo metodológico en las ciencias sociales*, Buenos Aires, Eudeba.

Nietzsche, Friedrich. 1988. *La Genealogía de la moral*. Madrid, Alianza.

Nietzsche, Friedrich. 2000. *Volundad de poder*. España, Edaf.

Nietzsche, Friedrich y Vaihinger, Hans. 1998. *Sobre verdad y mentira*, Madrid, Tecnos.

Raynaud, Philippe. 1996. *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, París, Presses Universitaires de France

Rossi, Pietro. 1990. Introducción a Weber, Max. *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu.

Simmel, George. 1950. *Schopenhauer y Nietzsche*. Buenos Aires, Anaconda.

Weber, Max. 1984. *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.

Weber, Max. 1985. *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*. Madrid, Tecnos.

Weber, Max. 1984. “La ciencia como vocación”. *El político y el científico*, México, Premiá,

Weber, Max. 1990. “La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y la política social”, en *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu.