

## Verdad y política: la crítica de Eric Voegelin a Max Weber sobre la relación entre ciencia y valores

Javier Franzé\*

**Resumen:** Este artículo se propone analizar la crítica de Eric Voegelin a Max Weber acerca de la relación entre ciencia y valores, para ver sus implicaciones en la historia del concepto de política en Occidente. A comienzos del XX, Weber rompe con el concepto clásico de política aristotélica al señalar que lo específico de la política no son los fines que busca, imposibles de definir objetivamente, sino los medios con que opera (violencia). Voegelin verá en ese postulado una expresión del positivismo dominante hacia la segunda posguerra, y se propondrá restaurar la noción clásica de política, afincada la reunión de lo que Weber había separado, verdad y política. Según Voegelin, Weber fracasa en su intento de edificar una ciencia libre de valores, y ello lo vuelve recuperable para su proyecto de elaborar una ciencia del orden.

**Palabras clave:** valores, ciencia, política, Voegelin, Weber.

**Abstract:** The purpose of this essay is to analyse Eric Voegelin's critique of Max Weber theory about the relation between science and values, in order to find its implications in the Western history of the concept of politics. At the beginning of XIX century, Weber broke with the classical aristotelic concept of politics, when he shows politics is defined mainly by the means through which act (violence), instead by the ends it could pursuit. Voegelin considers this postulate related with the ruling positivism at the second post-war period, and he deliberately set out to restore the classical notion of politics, joining together truth and politics. Following Voegelin, Weber failed in his attempt to build a free-values science, and this fault would be useful for Voegelin in order to develop a science of order.

**Key words:** values, science, politics, Voegelin, Weber.

---

\* Javier Franzé, Universidad Complutense de Madrid. Mail: [javier.franze@cps.ucm.es](mailto:javier.franze@cps.ucm.es)  
Agradezco los comentarios, sugerencias y críticas de Joaquín Abellán sobre este trabajo.

## I. INTRODUCCIÓN Y PROBLEMA

El objetivo de este artículo es analizar la crítica de Eric Voegelin (1901-1985) a Max Weber en torno al problema de la relación entre ciencia y valores, a fin de vincularla a la historia del concepto de política en el pensamiento occidental.

Hacia el cambio de siglo XIX-XX se produce un cambio en el concepto de política que significa una ruptura con la tradición occidental aristotélica. Tal cambio es protagonizado por la reflexión de Max Weber, y también por la de autores como Carl Schmitt o Georges Sorel.<sup>1</sup>

Esta ruptura afecta al concepto de política en sus dos planos: como actividad y como conocimiento. En cuanto al primero, la política deja de ser identificada por la búsqueda de unos fines *naturales*, como el bien común, y pasa a ser distinguida por el medio con el que opera, la violencia (legítima); en cuanto al segundo, la política deja de estar basada en unos valores objetivamente validados por ser concebidos como naturales al hombre, y queda abierta al pluralismo de la lucha de valores, los cuales son entendidos ahora como imposibles de fundamentar objetivamente, por tratarse de creaciones humanas *ex nihilo*, subjetivas. En definitiva, lo que Max Weber va a hacer es separar verdad y política, ser y deber ser, hechos y valores, con lo cual ataca el núcleo del concepto aristotélico de política.<sup>2</sup>

La reflexión de Voegelin se inscribe especialmente en la discusión del concepto de política como conocimiento, y a partir de allí afecta también al de política como actividad. Voegelin busca mostrar que se puede alcanzar un saber cierto, objetivo, sobre cuáles son los auténticos valores del hombre, y así entonces definir la política por sus fines: la realización de un orden —o mejor, *el* orden— informado por esos valores verdaderos.

---

<sup>1</sup> Véase Franzé (2004).

<sup>2</sup> La crítica finisecular no fue la primera al concepto de política clásico aristotélico, pero sí la más raigal, pues rompe con elementos tanto de contenido (relevancia de los fines para la definición de la política como actividad) y de estilo de pensamiento (objetivismo de esos fines), que corrientes críticas del aristotelismo como la Razón de Estado, el Derecho Natural y el Contractualismo habían conservado para definir la política, aunque cambiaran los fines de ésta (intereses nacionales; derechos naturales) o la fuente de los valores (la Historia, el Hombre, el Estado nacional).

Por lo tanto, el concepto último que está en discusión en esta controversia de Voegelin con Weber es el de si es posible construir un orden político sobre unos valores determinados, una vez probada científicamente su superioridad o autenticidad –en términos propios del hombre– respecto de los otros posibles, o si el orden político se ve –desde el punto de vista de la fundamentación metodológica– abocado al pluralismo y a la tolerancia, a una lucha de valores diversos y contrapuestos, en tanto ninguno puede reclamar para sí una prevalencia objetiva sobre los demás.

Voegelin conduce esta discusión con Weber a través del debate sobre la perspectiva metodológica que debe presidir el estudio del orden político. Voegelin se sitúa en una perspectiva según la cual el estudio de los hechos históricos, si es riguroso, da la clave de qué valores son los auténticamente humanos y, por tanto, aquellos que deben informar el orden político. Para Max Weber ningún estudio de la historia puede dar la clave de qué valores resultan preferibles, pues la elección de un valor no tiene respaldo objetivo alguno posible, ni de la historia, ni de la naturaleza, ni de algún relato sagrado.

El contenido de este artículo se organiza de la siguiente manera. A continuación, se presenta el contexto de reflexión de Voegelin. Luego se expone la crítica de Voegelin a Weber, centrándola en dos puntos: el demonismo y la referencia a los valores en el estudio de la historia y de las ciencias sociales. En cada uno de estos puntos, se expone la crítica de Voegelin a Weber y nuestra crítica de esa interpretación. Finalmente, el último apartado se destina a las conclusiones generales sobre el problema de la relación entre ciencia y valores en la reflexión de Voegelin, y su significado en la trayectoria del concepto de política en el pensamiento occidental.

## II. CONTEXTO: EL AUGE DEL BEHAVORISMO

El contexto de reflexión de Voegelin en el trabajo que aquí se analiza –*Nueva ciencia de la política*, que recoge unas conferencias de 1951 – es el del auge del positivismo en general en las ciencias sociales y, en particular, en la ciencia política. Para Voegelin, no obstante, el behaviorismo, forma del positivismo en la ciencia política, sería la

culminación de la tendencia moderna iniciada con Maquiavelo y Hobbes, en tanto inauguran la pregunta por el poder, su fisonomía y lógica propia, y no por los fines del orden. Contra esta forma de entender la disciplina, Voegelin busca restaurar el carácter normativo de la ciencia política. Así, la *nueva* ciencia de la política es, en verdad, una restauración o recuperación de la ciencia política clásica, la creada según Voegelin por Platón y Aristóteles, en tanto preocupada por fijar los valores *proprios* del orden humano.

### **El behaviorismo**

La tendencia a la transformación del estatuto de la teoría política como disciplina se inicia hacia el último tercio del siglo XIX, se acentuará en los años veinte<sup>3</sup> y se plasmará hacia la segunda posguerra, más concretamente en los años cincuenta, con la corriente behaviorista,<sup>4</sup> inicialmente más desarrollada en Estados Unidos. Si en los primeros momentos la tendencia a la renovación epistemológica de la teoría política se expresa más a través de las características que adoptan las investigaciones (incipiente formulación de tipologías, de leyes, separación de la teoría política del Derecho, tendencia a describir y explicar más que a prescribir), con el behaviorismo la crítica del enfoque filosófico tradicional se hará explícita.

El behaviorismo supondrá una renovación tanto del objeto de estudio cuanto de la metodología. El objeto de estudio se desplazará de lo institucional a la conducta. La teoría política clásica focalizaba su estudio de la política en la legitimidad del Estado, entendido principalmente como ente jurídico, para lo cual se centraba en el acto jurídico que lo había creado (contrato) y en su capacidad de producción de leyes una vez instituido. Por su parte, el behaviorismo

---

<sup>3</sup> Los orígenes del enfoque behaviorista en ciencia política puede remitirse al artículo de Charles E. Merriam, "The present state of the study of politics", de 1921. Merriam era el director del departamento de Ciencias Políticas de la Universidad de Chicago (Abellán, 1994).

<sup>4</sup> *The Political System: An Inquiry into the State of Political Science*, de David Easton, se publica en 1953, y es tomado como una suerte de tratado central del behaviorismo (Abellán, 1994). En 1945 se había constituido un Comité sobre el Comportamiento Político en el Social Science Research Council. Un impulso al behaviorismo fue la participación de los científicos sociales en la actividad del gobierno como consultores durante la Segunda Guerra Mundial (Pasquino, 1984).

atenderá a la conducta de los actores políticos individuales o grupales, no sólo sus acciones como por ejemplo el voto, la participación en la vida de un partido, el proceso de toma de decisiones, la búsqueda de clientela política, sino también sus motivaciones, expectativas, actitudes y demandas (Bobbio, 1984; Pasquino, 1984). El behaviorismo critica el análisis clásico institucional, porque éste nos dice lo que los actores políticos deberían hacer, no lo que hacen (Stoker, 1995). En síntesis, se pasa de las instituciones a los hombres y de los mecanismos jurídicos a los procesos informales. El lugar de la política ya no será exclusivamente el Estado, sino el sistema político, entendido como un sistema de interacción entre individuos y grupos a través del cual se asignan valores a toda la sociedad (Easton, 1965a).

En cuanto a la metodología, el behaviorismo alejará la política de las disciplinas humanísticas, acercándose a las ciencias naturales más desarrolladas, como la física o la biología. El objetivo será la recolección sistemática de datos con vistas a la formulación de clasificaciones, generalizaciones y leyes de tendencia o probabilidad que den cuenta de las regularidades existentes en los fenómenos políticos. Para ello se recurrirá a métodos cuantitativos y a técnicas como la observación directa, entrevistas, sondeos, encuestas.

El fin del behaviorismo es el de cualquier ciencia empírica, explicar y no sólo describir –en el plano teórico– e intentar prever –en el plano práctico– la dinámica de su objeto de estudio (Bobbio, 1984). Al buscar la explicación, el behaviorismo quiere explícitamente proceder separando hechos y valores. La verdad o falsedad de los valores políticos no forman parte del objeto de investigación del behaviorismo, que entiende su tarea como la de emitir juicios de hecho<sup>5</sup>. El interés de la teoría política clásica por los valores es considerado inútil, porque sólo cumple el papel de emitir opiniones, sin aportar pruebas que puedan saldar los debates (Stoker, 1995). Esto supone otra diferencia explícita –y a los fines de este trabajo, la más importante– con la teoría política clásica, de la que, cuando menos, se

---

<sup>5</sup> Esto le valió la crítica de las corrientes conservadoras, que le reprochaban no tomar partido en la disputa democracia-comunismo; asimismo, fue criticado por la izquierda, en la medida en que entendía que el behaviorismo estudiaba la realidad sin criticarla, aceptando el orden existente (Pasquino, 1984).

puede afirmar que no veía en la superposición entre juicios de hecho y juicios de valor un problema metodológico.

El auge de los estudios científicos tendrá como contrapartida una conciencia de que las preguntas filosóficas se habían vuelto no pertinentes. De este modo, la teoría política clásica será vista como una época filosófica y así pre-científica de una disciplina que sólo con su conversión a la ciencia llegaba a su madurez. El impacto de esta tendencia fue tal que no será sino hasta los años setenta cuando se produce un renacimiento de la filosofía política, fechado por muchos expertos alrededor de la publicación en 1971 del libro de John Rawls, *Teoría de la Justicia*. En las décadas previas, la publicación títulos como “¿Existe aún la teoría [filosofía] política?”,<sup>6</sup> de Isaiah Berlin, resulta elocuente acerca de la situación en que estaba este subcampo de la teoría política.

El problema que este contexto le plantea a Voegelin sería el de la pregunta por la cientificidad de los fines. ¿El saber científico está inevitablemente reñido con la pregunta por los fines o valores o es posible conservar la ciencia para los valores? ¿Es aceptable que la ciencia remueva de su seno la pregunta clásica por la fundamentación de los valores? ¿La teoría política clásica es un saber no científico? En definitiva, la pregunta es si lo que constituye el orden político es la verdad objetiva o, por el contrario, el pluralismo, en tanto corolario de la no objetividad de los valores.

### III. LA CRÍTICA DE VOEGELIN: EL EXITOSO FRACASO DE WEBER Y SU RECUPERACIÓN PARA LA CIENCIA DEL ORDEN

Voegelin parte del diagnóstico de que hacia fines del XIX la “cultura intelectual”<sup>7</sup> –en especial debido al auge del positivismo– fue

---

<sup>6</sup> La primera versión de este artículo, en francés, data de 1961.

<sup>7</sup> Si bien Voegelin en el texto no lo aclara (véase 1968b, 45, n. 1), cabe afirmar que entiende por “cultura intelectual” la suma del saber acerca del hombre y del mundo que proporcionan la religión, la metafísica, la ontología y la antropología filosófica. A los fines de este trabajo, interesa de ese conjunto lo vinculado al conocimiento político; en palabras de Voegelin, la ciencia del orden.

completamente destruida. No obstante, la primera mitad del XX representa una etapa de lenta reconstrucción de esa cultura. El propio Voegelin traza un somero plan para lograr esa reconstrucción, de la cual no sería arbitrario pensar que forma parte su proyecto contenido en *Orden e Historia*.

Voegelin se propone reconstruir la ciencia política –de ahí el título de su obra *Nueva ciencia de la política*– determinando rigurosamente qué valores deben constituir los pilares del orden social. La ciencia política debe volver a ser la ciencia del orden. Como parte de su crítica del positivismo, se detendrá especialmente en Max Weber, al que considera no un positivista sino más bien un hombre de transición entre el positivismo y “una nueva época”, a la vez que aquel que lleva a las últimas consecuencias el planteamiento científico positivista acerca de los valores.

El examen que realiza Eric Voegelin de la perspectiva metodológica de Max Weber tiene dos momentos, uno de crítica y otro de recuperación. En efecto, por una parte, es una crítica a lo que Voegelin ve en Weber de positivista. Principalmente, la búsqueda de una ciencia libre de valores, que tenga por objeto de estudio los hechos y no los valores. Pero, en un segundo momento, Voegelin va a constatar que el proyecto metodológico de Weber fracasa y que la forma en que ese fracaso se produce vuelve recuperable la obra weberiana para la ciencia del orden.

Según Voegelin, en efecto, al intentar desarrollar una ciencia libre de valores –o mejor: una ciencia que no produce (y así, *liberada de*) juicios de valor sino juicios de hecho–, Weber acaba desmintiendo o negando tal proyecto al reintroducir los valores en la investigación. Al hacerlo, elige –aunque no lo explicita– los valores verdaderos del hombre. De ahí que el propio Voegelin presente como un misterio el hecho de que Weber no haya entrado de lleno en el estudio de la ontología. En definitiva, el modo en que Weber fracasa ratifica a Voegelin en su proyecto de construcción de una *nueva* ciencia de la política.

Como el momento de la recuperación contiene el de la crítica, a los fines expositivos se mostrará el segundo momento. Para ello, resulta representativa la interpretación que hace Voegelin del sentido del “demonismo” y del estudio de las religiones en Weber.

## 1. Demonismo

Según Voegelin, Weber otorga a las decisiones sobre valores un carácter demoníaco, que consistiría en la imposibilidad de argumentar racionalmente esa preferencia. Los valores en Weber serían, según Voegelin, fruto de decisiones infundamentadas, que surgirían de la nada.

Dado el fondo irracional que la preferencia de un valor adquiriría en Weber, sólo cabría para éste —siempre según Voegelin— desplazar la evaluación racional al terreno de las consecuencias. Sólo cabe un razonamiento no acerca de la decisión sobre el valor, sino sobre las consecuencias que puede acarrear una decisión guiada por él.

Weber reconocía los valores por lo que eran, esto es, ideas ordenadoras de la acción política, pero les atribuía el carácter de decisiones «demoníacas» sin ulterior argumentación racional. La ciencia sólo podía enfrentarse con el demonismo de la política haciendo conscientes a los políticos de las consecuencias de sus actos y despertando en ellos el sentido de la responsabilidad (1968b, 28-9).

Voegelin afirmará que si cabe una reflexión sobre las consecuencias, entonces la decisión sobre el valor no es tan demoníaca. Es decir, Voegelin ve en la posibilidad de reflexión sobre las consecuencias de la acción una atenuación, o incluso una negación, del carácter irracional de la preferencia.

Voegelin busca afirmar de este modo, que no es posible una reflexión racional sobre las consecuencias sin que la haya sobre el valor mismo. No acepta la distinción de dos momentos, el de la decisión y el de las consecuencias. O el demonismo lo abarca todo o no abarca nada. Si la ciencia influye en los valores, no sólo puede hacerlo en las consecuencias que acarrear, sino en la decisión misma sobre ellos.



De aquí parece deducir Voegelin que entonces caben juicios racionales (científicos) sobre los valores, que el terreno de los valores no es el de la irracionalidad, que se puede razonar la preferencia. Lo que cabe, en definitiva, es un juicio de valor o valoración científica de los valores.

Esto, para Voegelin, influiría asimismo en el sentido que la enseñanza tenía para Weber. En efecto, Weber incumpliría su promesa de no enseñar valores a los estudiantes al provocar en su auditorio una reflexión sobre las consecuencias que acarrearán los valores. Así, por la negativa, es decir, suscitando una reflexión sobre las consecuencias que, en definitiva, desembocara en la dificultad de seguir sosteniendo la preferencia por determinado valor, Weber estaría afirmando los valores *auténticos* o, en palabras de Voegelin, los de la ciencia del orden.

La ciencia de Weber deja en principio incólumes los valores políticos de los alumnos, en cuanto éstos se sitúan más allá de la ciencia. Los principios políticos de los estudiantes no pueden formarse con una ciencia que no llega a los principios del orden. ¿Podría tener quizá el efecto indirecto de sugerir a sus alumnos la revisión de sus valores, cuando se dicesen cuenta de las consecuencias insospechadas, quizá no deseadas, que sus ideas políticas podían tener en la práctica? Pero *en este caso los valores de los estudiantes no estarían tan demoníacamente fijados. ¿Sería entonces posible apelar a su juicio? ¿Pero no se trataría de un juicio de valor si era el resultado de una preferencia razonada? ¿Eran, por tanto, posibles los juicios de valor?* La enseñanza de una ciencia política libre de valores en una Universidad carecería de sentido a menos que estuviese concebida para influir en los valores de los estudiantes, poniendo a su disposición un conocimiento objetivo de la realidad política. En la medida, pues, en que Weber fue un gran profesor, *venía a desmentir su propia idea de los valores como decisiones demoníacas* (1968b, 30-1; el subrayado me pertenece).

Como se ha dicho, para Voegelin Max Weber no puede llevar a la práctica su proyecto de una ciencia (y, por tanto, una enseñanza) libre de valores, pues –para decirlo rápidamente– reintroduce por la ventana lo que había arrojado por la puerta. Reintroduce la racionalidad de los valores que había negado en la elección al desplazarla a las consecuencias, y reintroduce la elección de los auténticos valores al mostrar que determinados valores acarrearán consecuencias negativas. Queda negado así el demonismo de los valores, que consistía en la imposibilidad de toda argumentación racional sobre ellos y, por tanto, en la incapacidad científica de determinar cuáles son los auténticamente humanos y cuáles no. En este sentido, la labor de Weber es entonces rescatable para construir una ciencia del orden, una *nueva* ciencia de la política. Más aún, éste es el sentido de la grandeza de la obra de Weber:

Si Weber no hubiera hecho nada más que revelar que una ciencia «libre de valores» no es una ciencia del orden, y que los «valores» son decisiones demoníacas, habría que poner en duda la grandeza de su obra [...] (1968b, 29).

### **Crítica de la interpretación de Voegelin sobre el demonismo**

Hay un presupuesto que atraviesa todo este análisis de Voegelin sobre Weber. Es el del demonismo. Para Weber, según nuestra interpretación, el demonismo tiene dos aspectos: se encuentra tanto en las consecuencias de una acción guiada por valores, como en la preferencia de esos valores<sup>8</sup>. Según Voegelin, en cambio, el

---

<sup>8</sup> Las citas a continuación buscan reproducir los pasajes en los cuales Weber habla del demonismo en sus conferencias “La política como profesión” y “La ciencia como profesión”. Si bien el demonismo de las consecuencias y el de la preferencia están continuamente combinados, cabe afirmar que los primeros tres pasajes, correspondientes a “La política como profesión”, ejemplifican mejor el demonismo de las consecuencias, mientras el último fragmento, perteneciente a “La ciencia como profesión”, da cuenta principalmente del demonismo de la preferencia.

— “También los cristianos primitivos sabían muy exactamente que el mundo estaba regido por demonios y que quien se mete en política, es decir, quien se mete con el poder y la violencia como medios, firma un pacto con los poderes diabólicos y sabe que para sus acciones *no* es verdad que del bien sólo salga el bien y del mal sólo el mal, sino con frecuencia todo lo contrario.

---

Quien no vea esto es, en realidad, un niño desde el punto de vista político” (1992a, 156).

- “Quien quiera hacer política en general, y quien quiera ejercerla sobre todo como profesión, tiene que ser consciente de esas paradojas éticas y de que es responsable de lo que *él mismo* pueda llegar a ser bajo la presión de éstas. Repito que tendrá que comprometerse con los poderes diabólicos que acechan en toda acción violenta (*Gewaltsamkeit*). [...] El genio, o el demonio, de la política vive con el dios del amor, también con el dios cristiano en su manifestación eclesiástica, en una tensión interna tal que puede explotar en cada momento en un conflicto irresoluble” (ídem, 160-1).
- “Pues todos esos objetivos, a los que se aspira con una acción *política* que opera con medios violentos y por el camino de la ética de la responsabilidad, ponen en peligro la «salvación del alma». Pero si se quieren alcanzar esos objetivos con una pura ética de convicciones dentro de una lucha religiosa, estos objetivos pueden sufrir daño y desacreditarse para muchas generaciones porque falta la responsabilidad por las *consecuencias*, ya que el actor sigue sin ser consciente de aquellos poderes diabólicos que están en juego. Estos poderes son inexorables y producen consecuencias para sus acciones, incluso para sí mismo interiormente, consecuencias a merced de las cuales queda él indefenso, si no las ve. «El demonio es viejo; haceros, pues, viejos para entenderlo»; en esta frase no se trata de los años, de la edad.[...] La edad no es un mérito, sino el haber aprendido a mirar sin reservas las realidades de la vida y la capacidad para soportarlas y para estar interiormente a la altura” (ídem, 161-2).
- “Es el destino de nuestro tiempo, con su racionalización e intelectualización y, sobre todo, con su desmagnificación del mundo, que los valores fundamentales y más sublimes se hayan retirado de la vida pública al reino transmundano de la vida mística o a la fraternidad de las relaciones inmediatas entre los individuos. [...] A quien no pueda soportar virilmente este destino de nuestro tiempo hay que decirle que es mejor que regrese, simple y llanamente, a los brazos abiertos y misericordiosos de las viejas iglesias en silencio [...]. Ellas no se lo van a poner difícil. Él tendrá que hacer el «sacrificio de la inteligencia» de una u otra forma. [...] [L]a situación de todos esos, muchos, que esperan nuevos profetas y mesías es hoy la misma que resuena en la hermosa canción del centinela edomita de la época del exilio, recogida en el Oráculo de Isaías: «Llega un grito de Seir, en Edom: centinela, ¿cuánto tiempo durará todavía la noche? El centinela dice: la mañana llegará, pero ahora es todavía noche. Si queréis preguntar otra vez, volved de nuevo». El pueblo a quien se le dijo esto ha preguntado y esperado durante más de dos milenios y nosotros conocemos su estremecedor destino. Saquemos de aquí la conclusión de que sólo con añorar y esperar no es suficiente y hagamos otra cosa: vayamos a nuestro trabajo y estemos a la altura de las «exigencias actuales», tanto humana como profesionalmente. Estas exigencias son simples y sencillas si cada uno

demonismo en Weber se refiere exclusivamente a la no fundamentación de la preferencia de los valores; es lo que llama la “fijación demoníaca” de los valores en un individuo.

En Weber, el demonismo –siguiendo con nuestra interpretación– saca a la luz el problema de qué se puede saber de los valores. Para Weber, la lógica de los valores es la del demonismo en tanto el saber científico sobre ellos no es posible. No se puede conocer a ciencia cierta qué consecuencias va a traer una acción, ni por qué preferimos (o es preferible)<sup>9</sup> un valor a otro.

La interpretación que Voegelin hace de Weber, en cambio, busca demostrar que sí se puede tener un conocimiento cierto sobre los valores y, por tanto, eliminar el demonismo. Voegelin, otra vez, presentará la reflexión de Weber sobre este punto como un fracaso exitoso (desde la perspectiva de la ciencia del orden).

Por tanto, lo que esta interpretación que Voegelin hace de Weber pone en juego es si el demonismo es eliminable por el saber científico o no. Según Voegelin, Weber inicialmente afirmará que no, pero el desarrollo de su reflexión sobre el demonismo acabaría demostrando –a su pesar, no explícitamente y sin aceptarlo–, que sí es eliminable.

¿Es para Weber eliminable el demonismo por el saber? Como ya hemos anotado, para Weber, en el terreno de la preferencia, el demonismo es sinónimo de “fe”, en la medida en que si bien cabe una reflexión racional sobre la preferencia, en definitiva lo que hay es una inclinación por un valor y no por otro no reductible a la razón. La preferencia es un acto de subjetividad radical, no objetivable. Por su parte, en el terreno de las consecuencias, el demonismo es sinónimo de la irracionalidad ética del mundo, o del carácter trágico que suelen tener las acciones humanas.<sup>10</sup>

---

encuentra el espíritu (Dämon) que sostiene los hilos de *su* vida y le obedece” (1992b, 88-9).

<sup>9</sup> Aunque este interrogante, así formulado, no cabría en la teoría de Weber, pues precisamente supone un modo racional-objetivo, superador de la subjetividad radical, de preguntarse por la preferencia. En ese sentido, lo coherente con el demonismo es preguntar por qué *prefero* un valor a otro.

<sup>10</sup> En palabras de Weber, el “carácter trágico que envuelve en realidad toda acción, y especialmente la acción política” (1992a, 148). El carácter trágico de la acción humana en general y. en particular, de la acción política consiste en que “el

Ambos rasgos — siempre según nuestra interpretación — vuelven al demonismo ineliminable por el saber científico. Éste sólo puede atenuarlo, pues la ciencia auxilia la decisión sobre valores, sin dar la respuesta final acerca de qué valor preferir o qué acción realizar para plasmar mejor un valor. En el caso de la preferencia, porque si bien cabe una reflexión racional sobre la consistencia interna de la decisión sobre el valor<sup>11</sup>, válida para una deliberación intersubjetiva, tal cosa no elimina la radical subjetividad de la preferencia. Cabría aquí una distinción entre el puro apego a un valor y el modo de llevarlo adelante; el primer campo sería el de la radical subjetividad, mientras que el segundo sería el de la reflexión racional (incluso en términos de racionalización).

Tampoco el demonismo se elimina porque el saber permita tomar en cuenta las consecuencias de una acción, pues como se trata de un cálculo de probabilidades, no cabe un saber exacto, en tanto toda acción, aun cuando sea *repetida*, es siempre nueva, inédita. La ética de la responsabilidad no es la negación del demonismo, como parece sostener Voegelin, sino la única manera que el actor tiene de atenuarlo.

El carácter eliminable que tiene el demonismo por el saber para Voegelin descansa en que lo circunscribe a la preferencia, y en cómo

---

resultado final de la acción política [...] está por regla general, en una relación absolutamente inadecuada con su sentido imaginario, y con frecuencia lo está en una relación paradójica" (*idem*). Es decir, el sentido que para un actor político posee determinada acción que realiza, en general es diferente y hasta opuesto del sentido efectivo que ese obrar produce en términos de resultado o consecuencias. El mundo es irracional en términos éticos porque el sentido o signo moral de una acción no produce necesariamente consecuencias del mismo sentido o signo, sino más bien lo opuesto (el Bien puede llevar al Bien, pero también al Mal, y viceversa). Esto ocurre porque las consecuencias de una acción *no dependen* del sentido moral de la misma, sino de sus características como hecho, en las cuales no cuentan sus rasgos morales en cuanto tales, sino por lo que tengan de puros rasgos fácticos que caracterizan junto a otros la acción.

<sup>11</sup> Consistente en analizar: la coherencia entre la acción que va a emprender y el valor que dice sostener; ver si *todos* los juicios y las prácticas que se deducen del valor que dice sostener son para él realmente deseables; tomar conciencia de qué valores deja de lado cuando prefiere el que dice sostener; etc. Al respecto, véase en Weber (1984b, 75 y ss.) los puntos de análisis que el autor de *Economía y Sociedad* propone para esclarecer los valores en juego y la coherencia interna de las respectivas posiciones en una discusión sobre valoraciones prácticas.

concibe esa preferencia. En efecto, al circunscribir el demonismo a la preferencia, Voegelin deja de lado las consecuencias como parte del demonismo. Además, imputa el demonismo al carácter o voluntad del actor, concibiendo la preferencia por un valor como un problema de personalidad del actor. Para Voegelin el demonismo parece significar "fanatismo", en el sentido de un estrecho y excluyente apego por un valor, que impide toda reflexión racional sobre él.

De este modo, mediante estas dos operaciones, Voegelin coloca como fuente del demonismo no estructuras, como ocurre en Weber, sino un tipo de carácter humano (el fanático, por decirlo rápidamente). De ese modo, en Voegelin el escenario queda preparado para que el demonismo sea efectivamente eliminable por el saber. Nótese al respecto que en Voegelin no es el valor como materia u objeto de estudio lo que presenta límites al saber del actor, sino los rasgos personales del actor los que impiden el saber sobre el valor.

Mientras en Voegelin la reflexión racional del individuo sobre los (o sus) valores basta para poner en entredicho el demonismo, en Weber el demonismo no depende de la voluntad del actor, sino de estructuras que el autor de *Economía y Sociedad* obtiene partiendo de la experiencia.

En cuanto al demonismo de las consecuencias, ellas son: 1) la estructura ética del mundo –relación paradójica entre bien y mal– y, dentro de ella, la de la política, en tanto ésta implica un obrar por medio de la violencia, responsabilizándose de terceros y sin certezas acerca ni de la bondad del valor escogido ni de las consecuencias que éste puede acarrear. En Weber no hay modo de que la política deje de ser un pacto con el diablo. Lo que sí está en juego es que el que hace política lo sepa o no.

En cuanto al demonismo de la preferencia, la estructura sería el modo en que lo irracional y lo racional se combinan en el hombre para determinar la forma de elegir o tener motivos y cursos de acción, así como a los caracteres de los valores en tanto objeto de estudio, no aprehensibles mediante un saber científico.

Al dejar de lado las consecuencias de las acciones como parte del demonismo, Voegelin puede cerrar el círculo de su reflexión encaminada a demostrar el fracaso exitoso de Weber. En efecto,

Voegelin entenderá que sólo *algunos* valores, y no todos, están sometidos al problemas de las consecuencias, que ya no serán estrictamente impensadas, sino lisa y llanamente malas, negativas.<sup>12</sup>

Voegelin parece entender que el propio análisis de Weber de las consecuencias se refiere a determinados valores y no a todos. Lo que no percibe Voegelin, entonces, es el carácter estructural del problema de la acción humana en Weber, debido a la irracionalidad ética del mundo. Voegelin supone que el problema último de Weber es el estudio del valor como tal, cuando en verdad es la estructura ética del mundo, la cual determina las condiciones y caracteres de la acción humana.

Esto lleva a otro problema en el análisis de Voegelin, el del significado que le da al concepto de consecuencias. Voegelin parece entenderlo en términos de las consecuencias que un valor tiene en cuanto tal *para el hombre o la humanidad*, cuando Weber está llamando la atención sobre las consecuencias que una acción guiada por un valor tiene *en términos de ese mismo valor*. De lo que se trata, para Weber, es de hacer ver al actor que decide actuar en nombre de un valor que las consecuencias de su acción pueden negar esos fines que quiso realizar, y esto no por el valor en sí, sino por la estructura ética del mundo, que trata a todos los hechos en cuanto tales, y no por el valor que los produce. En este sentido, Voegelin parece proyectar en Weber la perspectiva normativista que lo anima en su estudio. En definitiva, no acaba de percibir que Weber parte de una separación entre hechos y valores.

Para Voegelin el demonismo consiste en que sólo *algunos* valores se fijan demoníacamente a ciertos actores. Lo que esa fijación demostraría es la irracionalidad del valor y la de su sostenedor. La del valor porque la irracionalidad de la preferencia demostraría que *ese* valor es insostenible racionalmente, que no hay argumentos que demuestren su bondad; como es malo, sólo cabe defenderlo irracionalmente. Y la del actor, en tanto se mostrara como alguien que no quiere *entrar en razón*, que se fija demoníacamente a sus valores porque la razón le demostraría que tales valores son malos. Para

---

<sup>12</sup> Voegelin se queda con lo que de negativo tiene lo impensado, pues no concibe que el mal pueda derivar de un bien, sino sólo del mal. En este sentido, para él la estructura ética del mundo no es un problema.

Voegelin, sólo se defienden fanáticamente los valores malos, porque resulta imposible demostrar racionalmente su objetiva bondad.

Así, para Voegelin el fanático es la excepción, aquel que no quiere razonar, siendo que el hombre puede hacerlo y así saber qué valores son los objetivamente buenos. Sólo se es fanático con valores malos, falsos, no sostenibles racionalmente. El demonismo es la excepción, no la norma. Para Weber, que como se ha visto le da otro sentido al demonismo, éste es un dato de la experiencia, y por tanto la norma, no la excepción. Aquello a partir de lo cual hay que empezar a pensar el problema de la relación entre ciencia y valores. Para Voegelin, si alguien está fijado demoníacamente a unos valores y no quiere revisar racionalmente su preferencia, ni siquiera cuando se le muestran las consecuencias de ese valor, no hay nada que hacer.

Racionalidad es para Voegelin saber científico acerca de la verdad de determinados valores para la humanidad. Irracionalidad, o demonismo, todo lo contrario. Como el mundo –siempre según Voegelin– no es irracional en términos de valores, y se pueden conocer objetivamente los valores propios del hombre, sólo los valores malos para el hombre traen malas consecuencias, y por lo tanto, sólo aquellos que son irracionales o fanáticos pueden sostenerlos, y lo hacen *contra toda evidencia racional*.

Para Weber, el modo de sostener un valor o de experimentarlo, no dice nada del valor en cuestión, sino sólo de su portador. Por ejemplo, en política, si actúa guiado por la ética de la responsabilidad o por la de las convicciones absolutas de conciencia.

Esto conduce a deshacer otro malentendido de Voegelin sobre Weber. Se trata de la interpretación que Voegelin hace de la perspectiva de Weber sobre el problema de la enseñanza. Weber no busca que los estudiantes o, en definitiva, aquellos que obran según valores, revisen los valores que han escogido, sino más bien que reconsideren lo que se podría llamar la actitud hacia sus valores, el modo en que los viven o los conciben. Básicamente, Weber intenta despertar la noción de que los valores no son verdades absolutas e incondicionadas, sino relativas y condicionadas. Relativas porque no hay modo de probar objetivamente la superioridad de un valor sobre otro, ni de probar que se puede construir una tabla armónica con los valores escogidos, y condicionados porque la estructura ética del



mundo no da lugar a una aplicación libre de restricciones, en la medida en que las consecuencias de un valor pueden redundar en su negación. Por tanto, Weber no busca que alguien sienta “vergüenza” – tal como afirma Voegelin – por sostener un valor y no otro, sino, en todo caso, por el modo de sostenerlo y aplicarlo. Esto confirma que si bien para Weber no cabe reflexión racional sobre la preferencia, sí es posible acerca del modo de vivir o concebir el apego a un valor.

Como conclusión de este apartado se podría decir entonces que la insuficiente interpretación que Voegelin hace de Weber reposa – según nuestra interpretación – en que lo que es demoníaco para Voegelin es el valor (malo) y su portador (fanático), y no la estructura ética del mundo o el modo en que lo racional y lo que no lo es se combinan en el hombre para determinar la forma en que toma decisiones sobre valores, además de los rasgos de los valores como objeto de estudio. La referencia que hace Voegelin a la cuestión de las consecuencias es meramente formal, pues para él el núcleo del problema radica realmente en el valor (sólo un valor malo, irracional, traer malas consecuencias). Todo, en definitiva, emana del valor, de su bondad o maldad objetivas, y nada del mundo o del individuo como estructuras, tal como los concibe Weber. Por ello sostendrá que el demonismo se puede evitar a través del saber, o bien, que el demonismo se debe a la ignorancia.

Comienza así a revelarse como segundo componente – nunca reconocido como tal por Weber – del «demonismo» de los valores, una considerable cantidad de ignorancia, y el intelectual de la política que «demoníacamente» decide por sí solo su propio «valor» empieza sospechosamente a aparecer como un ignorante megalómano. Podría decirse que el «demonismo» es una cualidad que el hombre posee en proporción inversa a la amplitud de sus conocimientos trascendentes (1968b, 35).

## **2. La Sociología de la religión como valoración de las religiones**

El otro punto en el cual Voegelin cifra el intento fallido de Weber de construir una ciencia libre de valores es el estudio que el autor de “La

política como profesión” realiza sobre las religiones. Voegelin afirma que Weber no puede sostener la exclusión de los valores de la investigación científica y que esa imposibilidad se muestra a la hora de seleccionar qué religiones estudiar. Weber, afirma Voegelin, no estudia todas las religiones o cualquiera de ellas, tal como debería hacerlo dada la nivelación que el positivismo realiza de todos los fenómenos en tanto que son tratados como simples hechos y no como valores. Al rechazar una *episteme*, una ciencia de la esencia, el positivismo extirpa los valores de la investigación e impide por tanto construir el objeto de estudio verdaderamente relevante, pues sin la guía de los valores –entendida como valoración– no se puede saber qué merece ser estudiado y qué no, sostiene Voegelin.

El problema de fondo que acaba generando esta reintroducción implícita de los valores en la ciencia y en la investigación es para Voegelin –según su interpretación de Weber– el siguiente. Por una parte, para Weber los valores no pueden ser en cuanto tales objeto de estudio científico, sino que lo serán los hechos<sup>13</sup>. Pero, por otra parte, los hechos a estudiar se eligen por referencia a un valor, que el investigador tiene que elegir. El investigador, según como Voegelin interpreta a Weber, debe decidir qué resulta valioso y por tanto merece ser conocido y estudiado. Esta elección, según Voegelin, se vuelve imposible en el marco de la ciencia libre de valores, pues ésta se sostiene sobre la base de no emitir juicios de preferencia sobre los valores.

El investigador que siga la metodología weberiana, según Voegelin, se encuentra, por tanto, en un callejón sin salida: si elige un valor para constituir su objeto de estudio, está traicionando los principios metodológicos que lo animan, pero sin objeto de estudio no hay modo de poner en práctica esos principios metodológicos. Es

---

<sup>13</sup> Aquí cabe formular una aclaración. Para Weber, que un valor no sea estudiable como tal significa que no se puede analizar científicamente si es mejor o peor que otro. Es decir, lo que no se puede estudiar es un valor como valor. Sí se puede estudiar, en cambio, un valor como hecho. Cabe analizar, por ejemplo, el derrotero del concepto de libertad en Occidente o, asimismo, qué valores eran los pilares de la cultura griega clásica, así como también qué otros modos de pensar los valores hay en las comunidades políticas extraoccidentales. En estos últimos casos, lo que se estudia es la significatividad cultural de un valor, no si *vale* más o menos que otros.

decir, la ciencia libre de valores o se pone en marcha y se niega (porque elige un valor a partir del cual construye su objeto de estudio), o se paraliza (porque para no negarse acaba no construyendo ningún objeto de estudio).

En definitiva, el problema que plantea Voegelin es ¿cómo elegir un objeto de estudio sin emitir un juicio de valor sobre los hechos?

Por todo esto el resultado de la labor de Weber fue ambiguo. Había reducido los principios de la ciencia libre de valores al absurdo. La idea de una ciencia semejante cuyo objeto quedara constituido por la «referencia a un valor» sólo se comprende a condición de que el científico esté dispuesto a escoger un «valor» como punto de referencia. Si se niega a hacerlo, si equipara todos los «valores», tal y como hace Max Weber, si encima los considera como un hecho social más, no cabe hablar de «valores» que constituyan el objeto de la ciencia, porque se han convertido en parte del objeto mismo. Esta abolición de los «valores» como constitutivos de la ciencia condujo a una situación teóricamente imposible, porque el objeto de la ciencia tiene en último término una «constitución», a saber, la esencia hacia la cual nos orientamos en nuestra búsqueda de la verdad. Como el empacho positivista, sin embargo, no permite admitir una ciencia de la esencia, una verdadera «episteme», los principios del orden sólo pueden admitirse como hechos históricos. Cuando Weber construye el gran edificio de su «sociología» —o sea, la huida positivista de la ciencia del orden— no tomó totalmente en serio el que todos los «valores» fueran iguales. No se dedicó a un puro coleccionismo indiscriminado, sino que mostró preferencias clarísimas por los fenómenos que eran «importantes» en la historia de la Humanidad; supo distinguir muy bien entre las civilizaciones básicas y sus derivaciones laterales de menor importancia, y también entre las «religiones mundiales» y los fenómenos religiosos irrelevantes. A falta de un principio razonado de teorización se dejó guiar, no por «valores», sino por la «auctoritas majorum» y su propia inclinación hacia lo excelente (1968b, 37-8).

### **Crítica de la interpretación de Voegelin sobre la referencia a los valores**

En esta crítica a Weber, Voegelin coloca un presupuesto para interpretar la reflexión metodológica del autor de *Economía y Sociedad*. Tal presuposición es que la referencia al valor necesaria para construir un objeto de estudio implica una evaluación positiva bien del fenómeno a estudiar, en términos de valorar su existencia o perdurabilidad históricas<sup>14</sup>, bien del valor que ese hecho encarna, o ambos. Cuando, en verdad, la referencia al valor se hace no porque se considere positivo el hecho o el valor, sino porque el sujeto de conocimiento considera que ese objeto de estudio es significativo para una cultura.

“Referencia al valor” significa seleccionar un fenómeno histórico en tanto se considera que ha realizado una determinada aportación a las características particulares, a los valores, de una cultura, y no una valoración de determinados hechos o valores como mejores o superiores respecto de otros. Algo vale la pena ser estudiado porque interesa ver cómo ha actuado en la generación de determinados valores que definen a una cultura, no porque lo considere mejor u objetivamente valioso.

Weber parte de que el hombre es un ser de cultura, un hacedor o productor de sentido, y por tanto va a estudiar cómo ha construido históricamente las distintas culturas, que se definen por los valores que las informan. Estudia, en definitiva, la relación entre conducta o acción social y valores, para poder construir una suerte de genealogía de los valores particulares de una cultura. Si Weber estudia la religión protestante, no es porque la considere superior a otras —como parece

---

<sup>14</sup> Voegelin explicita su criterio de selección de los objetos de estudio en función de su valoración de los acontecimientos históricos, en este caso las religiones: “Algunas experiencias religiosas tendrían que clasificarse como más elevadas, y otras como inferiores, por el criterio objetivo del grado de racionalidad que admiten en la interpretación de la realidad. Las experiencias religiosas de los filósofos místicos griegos y de la Cristiandad se hallarían a un nivel muy alto, porque permiten el desarrollo de la metafísica; muy bajas quedarían las experiencias religiosas de Comte y de Marx, ya que impiden el planteamiento de cuestiones metafísicas” (1968b, 42).

entenderlo Voegelin—, sino porque considera que ha aportado a la construcción de un valor que caracteriza a la cultura occidental, como es el de la racionalización de la vida.

El punto que aclara la diferencia última de significado que Voegelin y Weber otorgan a la “referencia al valor” es que si para Voegelin el objeto de estudio existe en sí mismo y posee un valor inmanente, que el sujeto de conocimiento *reconoce* en tanto buen investigador, para Weber el objeto de estudio debe ser construido por el sujeto de conocimiento, precisamente en función de la significatividad cultural, y el estudio de hecho no está destinado a valorarlo, sino a explicarlo. El objeto de estudio no se impone al sujeto, sino que éste lo crea, en primer lugar, eligiendo de entre la masa de acontecimientos cuáles serán los relevantes. Son los valores los que hacen que el sujeto de conocimiento fije su interés en determinados hechos y no en otros. Los valores operan como un criterio de selección.

Tener un criterio de selección no implica un juicio de valor sobre los hechos seleccionados, sino la existencia de un interés de conocimiento en ellos. Como se ha dicho, Weber no selecciona el estudio de la religión protestante porque formule un juicio de valor sobre ella, sino porque le resulta relevante para el estudio de la ética del trabajo en el capitalismo incipiente. Voegelin parte de otras premisas. En la medida en que presupone que, por ejemplo, “the order of history emerges from the history of order” (1956, ix), estudia unos determinados hechos porque para él objetivamente encierran el saber verdadero para alcanzar la verdad acerca de aquello que estudia.

En la medida en que la referencia al valor implica no un juicio de valor (“la religión *x* es superior a la *y*”), como cree Voegelin, sino un juicio de hecho (“la religión *x* es significativa para la cultura *z*”), no cabe ver en la teoría weberiana —como hace Voegelin— una filosofía de la historia ni una valoración del proceso de secularización.

Su concepción general derivaba evidentemente de la filosofía de la historia de Comte; la interpretación que Weber hace de la historia puede considerarse en justicia como el último de los grandes sistemas positivistas. En la ejecución de su plan puede discernirse, sin embargo, un tono nuevo. La

evolución de la Humanidad hacia la racionalidad de la ciencia positiva era para Comte un desarrollo indudable, progresivo; para Weber, en cambio, se trataba de un proceso de desencantamiento (“Entzauberung”) y de secularización (“Entgöttlichung”) del mundo. Por el tono de sus lamentos ante la pérdida del encantamiento divino del mundo, por su aceptación del racionalismo como un destino que había que soportar aunque fuera deseable, por sus quejas ocasionales de no encontrar su alma a tono con lo divino (“religiös unmusikalisch”), llegó casi a descubrir su fraternidad con los sufrimientos de Nietzsche (1968b, 39).

En Weber no hay filosofía de la historia porque como el objeto de estudio se construye por referencia a un valor, y éstos son múltiples y contrapuestos, no puede constituirse como objeto de estudio la historia de la humanidad como tal. Tal cosa negaría el pluralismo axiológico de Weber. De hecho, el proceso de secularización es un rasgo particular de Occidente, no universalizable. Cuando Weber en la sociología de la religión estudia creencias extra-occidentales, lo hace precisamente para ver los distintos derroteros de las diversas culturas, y de ese modo, por comparación y contraste, poder definir los rasgos (valores) particulares de cada una.

La perspectiva metodológica de Weber en su *Sociología de la religión* es, en buena medida, opuesta a la de Voegelin en *Orden e Historia*. Si Weber selecciona objetos de estudio para mostrar los derroteros divergentes de las distintas culturas, Voegelin lo hace para mostrar la trayectoria convergente de la humanidad. En Weber hay valores plurales, diversos y contrapuestos; en Voegelin, una verdad, objetiva y válida para la humanidad, que se va descubriendo en el proceso de la historia.

Tampoco hay en Weber un juicio de valor sobre el proceso de secularización, como sostiene Voegelin. Lo que Weber analiza es el impacto que ese acontecimiento tiene en los valores de la cultura occidental. Nuevamente, se trata de analizar la modificación de los valores a partir de determinados hechos históricos. El proceso de secularización influye sobre la organización de la vida y de la libertad individual occidentales. Weber ni lamenta la pérdida del sentido

religioso del mundo, ni acepta la racionalización como algo deseable –tal como afirma Voegelin incurriendo, por cierto, en una contradicción–, sino que analiza o explica las tendencias social-históricas que ve ahora sí como un destino de Occidente, no porque se trate de valores destinados a imponerse por su objetiva y autoevidente superioridad, sino debido a la fuerza que adquiere el proceso, la cual se explica también por el valor que la racionalización de la vida tiene para la cultura occidental.

#### IV. CONCLUSIONES

Voegelin reafirma su ciencia del orden a costa de una interpretación del pensamiento de Max Weber como si éste se situara también, como él, en una perspectiva normativa y no científico-explicativa. En efecto, según Voegelin Weber no puede llevar adelante su proyecto positivista y retorna, aunque implícitamente, a la valoración de los valores en términos de objetividad y universalidad humanas. Esa interpretación normativista de Weber que hace Voegelin impide ver lo que la reflexión del autor de *Economía y Sociedad* posee de particular en cuanto a la relación ciencia-valores, y que lo aleja tanto del positivismo cuanto de la tradición clásica objetivista: para Weber, el hecho de que los valores no sean materia de discusión científica, no significa que no sean materia de discusión racional, y el hecho de que la ciencia no pueda dar la respuesta última sobre qué valor preferir, no significa que no juegue ningún papel en esa decisión, a la que ayuda aportando claridad de pensamiento.

Weber no asimila razón y ciencia, como si el único modo de expresión de la racionalidad fuera la objetividad demostrativa. Para Weber, la ciencia es razón, pero no toda la razón es ciencia, pues hay materias de conocimiento que no se dejan atrapar por el saber objetivo demostrativo, pero pueden ser objeto de un saber racional. Junto a la razón científica, aplicable a objetos de estudio de las ciencias exactas y naturales, cabe una razón argumentativa, deliberante, aplicable a –en este caso– los valores en cuanto elecciones individuales que buscan ser responsables.

En la medida en que el saber que cabe sobre los valores no es objetivo ni demostrable, sólo puede darse, dentro de la razón, argumentación y deliberación intersubjetiva, sin aspiración alguna a saldar ese debate, sino como máximo a clarificar la posición de cada actor y evaluar qué está realmente haciendo cuando elige unos valores y no otros. Todo ello, para más dramatismo, siempre que los actores en liza decidan subjetivamente que vale la pena auxiliarse por la razón para elegir y sostener sus valores. La racionalidad posible sobre los valores descansa en una decisión subjetiva sobre valores, en este caso, el valor del saber y de la argumentación racional.

En definitiva, el problema para Voegelin es responderse la pregunta que el contexto le inspiraba —¿el saber científico está inevitablemente reñido con la pregunta por los fines o valores, o es posible conservar la ciencia para los valores?—, sin recurrir a un saber objetivo, pero tampoco a un “saber” irracional en el sentido de desprovisto de toda fundamentación, “demoníaco”, en sus palabras.

Voegelin da por supuesto que el problema de qué valores deben informar el orden político se puede conocer objetivamente. Da por supuesto, por ejemplo, que la reflexión de Platón sobre el hombre y el orden es verdad y que el mito cosmológico mesopotámico no. En definitiva, decide sobre valores sin consciencia de ello, y en esto se aleja casi por completo de la posición de Weber, quien reclama como única solución posible ante el vacío de sentido objetivo que plantea el pluralismo, la responsabilidad individual en la elección de valores. Esa responsabilidad comienza por saber que no cabe imputar a la historia, al hombre, a la naturaleza, al relato religioso ni, en definitiva, a ninguna fuente objetiva, lo que es decisión subjetiva: en el terreno del conocimiento, la construcción del objeto de estudio, y, en el terreno político, preferir un orden y no otro, en tanto ni el ser ni el deber-ser poseen estructura y sentido propios, ni son por tanto autoevidentes en su *humanidad*.

En la trayectoria histórica del concepto de política, la reflexión de Voegelin sobre la relación entre ciencia y valores supone un intento de restauración de la tradición de cuño aristotélico, en tanto cree posible un conocimiento cierto de los valores, con lo cual el concepto de política como conocimiento queda asimilado a un saber objetivo acerca de qué valores deben informar *el* orden político. Ese concepto



de política como conocimiento impacta a su vez en el de política como actividad, pues ese bagaje de saber político cierto permite restaurar a su vez el concepto política como actividad clásico aristotélico, entendido como búsqueda de unos fines determinados, concebidos como verdaderos, universales, eternos e inmutables. De este modo, Voegelin descarta que lo distintivo de la política sea aquello que Weber —y otros pensadores de su tiempo como Schmitt o Sorel— tematizó: no los fines que busca —potencialmente infinitos—, sino los medios con que opera —la violencia— cualquiera sea el fin que se persiga. Lo que le permite a Voegelin descartar tal reflexión es pensar el demonismo como problema de *unos* valores específicos y de *un* tipo de personalidad, y no de la lógica de la actividad o del conocimiento políticos, instalados a su vez en un mundo cuya estructura ética es irracional, tal como Weber había mostrado.

## BIBLIOGRAFÍA

Abellán, Joaquín (1991): «Estudio preliminar», en Max Weber, *Escritos políticos*, Madrid, Alianza, 7-59.

Abellán, Joaquín (1992a): «Introducción», en Max Weber, *La ciencia como profesión. La política como profesión*. Madrid: Espasa Calpe, pp. 9-40.

Abellán, Joaquín (1992b): «Glosario de términos», en Max Weber, *La ciencia como profesión. La política como profesión*, Madrid, Espasa Calpe, 165-167.

Abellán, Joaquín (1994): “Proyecto docente e investigador”, Mimeo.

Almond, Gabriel A. (1996): “Political Science: The History of the Discipline”, en R. Goodin and H.D. Klingemann, *A New Handbook of Political Science*, Oxford, Oxford University Press, 50-129.

Belligni, Silvano (1984): “Historicismo”, en N. Bobbio y N. Mateucci (comps.), *Diccionario de Política*, México, Siglo XXI, 775-780.

Berlin, Isaiah (1986): “El divorcio entre las ciencias y las humanidades” [1974], en *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 144-177.

Berlin, Isaiah (1992): “¿Existe aún la teoría política?” [1961], en *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos* [1978], Madrid, Fondo de Cultura Económica, 237-280.

Berlin, Isaiah (1992): “El objeto de la filosofía” [1962], en *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos* [1978], Madrid, Fondo de Cultura Económica, 27-42.

Bobbio, Norberto (1984): "Ciencia Política", en N. Bobbio y N. Mateucci (comps.), *Diccionario de Política*, México, Siglo XXI, 255-263.

Brecht, Arnold (1963), *Teoría Política* [1959], Buenos Aires, Depalma.

Caminal, Miquel (1996): "La política como ciencia", en Miquel Caminal (coord.), *Manual de Ciencia Política*, Madrid, Tecnos, 19-36.

Easton, D. (1953): *The Political System*, New York, A. Knopf.

Easton, D. (1965a): *A Framework for Political Analysis*, New York, Prentice Hall.

Easton, D. (1965b): *A Systems Analysis of Political Life*, New York, John Wiley & Sons.

Easton, D. (1992): "Categorías para el análisis sistémico de la política" [1966], en *Enfoques sobre la teoría política*, Amorrortu, Bs. As.

Franzé, Javier (2004): *¿Qué es la política? Tres respuestas: Aristóteles, Weber y Schmitt*, Madrid, Catarata.

Fueyo, Jesús (1968): "Eric Voegelin y la reconstrucción de la ciencia política" [1955], en *Estudios de teoría política*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 199-248.

Held, David (1993): "Editor's Introduction", en *Political Theory Today*, Oxford, Polity Press, 1-21.

Hughes, H. Stuart (1972), *Conciencia y sociedad* [1958], Madrid, Aguilar.

Leca, Jean (1985): "La théorie politique", en M. Grawitz et J. Leca, *Traité de science politique I*, Paris, PUF, 47-174.

Manoukian, Agopik (1984): "Comportamiento político", en N. Bobbio y N. Mateucci (comps.), *Diccionario de Política*, México, Siglo XXI, 301-304.

Mayer, J. Peter (1996), *Max Weber y la política alemana*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.

Mommsen, Wolfgang J. (1981), *Max Weber. Sociedad, política e historia*, Buenos Aires, Alfa.

Mommsen, Wolfgang J. (1990), «Max Weber y la ciencia histórica moderna», *Arbor* 539-540, 101-123.

Partridge, P. H. (1974): "Política, filosofía, ideología" [1961], en A. Quinton (comp.), *Filosofía política*, México, Fondo de Cultura Económica, 52-83..

Pasquino, Gianfranco (1984): "Comportamentismo", en N. Bobbio y N. Mateucci (comps.), *Diccionario de Política*, México, Siglo XXI, 297-300.

Pasquino, Gianfranco (1996): "Naturaleza y evolución de la disciplina", en G. Pasquino (comp.), *Manual de Ciencia Política* [1986], Madrid, Alianza, 15-38.

Plamenatz, John (1974): "La utilidad de la teoría política" [1960], en A. Quinton (comp.), *Filosofía política*, México, Fondo de Cultura Económica, 34-51.

Sartori, Giovanni (1995): "Ciencia y filosofía", en *La Política*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 29-55.

Schmitt, Carl (1991): *El concepto de lo político* (1932), Madrid, Alianza.

Sorel, Georges (1976): *Reflexiones sobre la violencia* (1908), Madrid, Alianza.

Stoker, Gerry (1995): "Introducción", en David Marsh y Gerry Stoker (eds.), *Teoría y métodos de la ciencia política*, Madrid, Alianza, 13-29.

Urbani, Giulano (1984): "Sistema político", en N. Bobbio y N. Mateucci (comps.), *Diccionario de Política*, México, Siglo XXI, 1522-1528.

Vallespín, Fernando (1994): "La vuelta a la tradición clásica: Leo Strauss, E. Voegelin", en *Historia de la teoría política V*, F. Vallespín (ed.), Madrid, Alianza, 354-396.

Voegelin, Eric (1956): "Preface", en *Order and history I: Israel and Revelation*, Louisiana State University Press, IX-XIV.

Voegelin, Eric (1957): *Order and history II: The world of the polis*, Louisiana State University Press.

Voegelin, Eric (1966): *Los movimientos de masas gnósticos como sucedáneos de la religión*, Madrid-México-Buenos Aires, Rialp.

Voegelin, Eric (1968a): *Science, politics and gnosticism*, Chicago, Regnery.

Voegelin, Eric (1968b): *Nueva ciencia de la política [1952]*, Madrid-México-Buenos Aires, Rialp.

Weber, Max (1984a): *Economía y sociedad [1922]*, México, Fondo de Cultura Económica.

Weber, Max (1984b): "Los juicios de valor en la ciencia social", en *La acción social, ensayos metodológicos*, Barcelona, Península, pp. 49-111.

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

Weber, Max (1991), *Escritos políticos*, J. Abellán (ed.), Madrid, Alianza.

Weber, Max (1992a), «La política como profesión» [1919], en *La ciencia como profesión. La política como profesión*, J. Abellán (ed.), Madrid, Espasa-Calpe, 93-164.

Weber, Max (1992b), «La ciencia como profesión» [1917], en *La ciencia como profesión. La política como profesión*, J. Abellán (ed.), Madrid, Espasa Calpe, 51-89.

Weber, Max (1997): *Sociología de la religión*, E. Gavilán (ed.), Madrid, Itsmo.

Weber, Max (2001): *La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo [1904-1905]*, J. Abellán (ed.), Madrid, Alianza,.

Wolin, Sheldon S. (1993): *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental [1960]*, Amorrortu, Buenos Aires.