

Cosmovisiones de la ética en un mundo tecnificado: postulados desde Weber, von Mises y Levinas

Worldviews of ethics in a technological world: postulates from Weber, von Mises, and Levinas

Karen Sofía Cadavid Marcelo*



Fecha de entrega: 02 de enero de 2024
Fecha de evaluación: 15 de junio de 2025
Fecha de aprobación: 28 de junio de 2025

Citar como: Cadavid Marcelo, K. S. (2025). Cosmovisiones de la ética en un mundo tecnificado: postulados desde Weber, von Mises y Levinas. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 46(133), 103-116. <https://doi.org/10.15332/25005375.9313>

Resumen

El objetivo de este artículo es mostrar que Max Weber, Emmanuel Levinas y Ludwig von Mises coinciden en reconocer la necesidad de una reflexión ética frente a un mundo crecientemente regido por la técnica, a pesar de plantear propuestas filosóficas diferentes, relacionadas con contextos muy distintos. En ellos se advierten contrastes que permiten establecer afinidades con ciertas propuestas, al tiempo que otras resultan cuestionables o susceptibles de ser descartadas.

Palabras clave. responsabilidad, ética, subjetividad, juicio, alteridad, racionalidad.

Abstract

The aim of this article is to show that Max Weber, Emmanuel Levinas, and Ludwig von Mises converge

*Fundación Santillana. Correo: sofiacadavid0910@gmail.com. ORCID: 0000-0002-3539-1334.

in recognizing the need for ethical reflection in a world increasingly governed by technology, despite putting forward different philosophical approaches rooted in very distinct contexts. Within their thought, one can discern contrasts that make it possible to establish affinities with certain proposals, while others appear questionable or subject to dismissal.

Keywords. responsibility, ethics, subjectivity, judgment, otherness, rationality.

Introducción

Jürgen Habermas (2019), en su libro *El discurso filosófico de la Modernidad*, considera que hay que hacer una evaluación crítica del discurso posmoderno que sigue orbitando dentro de las lógicas impuestas por la Modernidad. Dice el filósofo de la Escuela de Frankfurt:

Con todo fue precisamente la investigación que sobre procesos de modernización se hizo en las décadas de 1950 y 1960 la que cerró las condiciones para que la expresión “posmodernidad” se pusiera en circulación también entre los científicos sociales. Pues en vista de una modernización evolutivamente autonomizada, de una modernización que discurre desprendida de sus orígenes, tanto más fácilmente puede el observador científico decir adiós a aquel horizonte conceptual del racionalismo occidental, en que surgió la modernización. (p. 13)

A pesar de la pérdida de horizonte, que también hizo parte de esa crisis de las ciencias que envolvió a Edmund Husserl, además de apartar a las ciencias de la vida y de la cultura (y hablamos propiamente de Dilthey), ha seguido resurgiendo la idea de una evaluación de la ética. Durante el siglo XX, el pensamiento filosófico se ha seguido preguntando sobre la ética y su carácter universal. Aun cuando las guerras han removido los cimientos existenciales de todo el mundo, desde diversas facciones del pensamiento se han seguido pensando temas sobre la responsabilidad, la moralidad, las acciones, los juicios de valor, lo que es bueno de lo que no lo es. Por supuesto, que no puede evaluarse desde lo particular lo universal. Los juicios de valor emergen como un intermediario que vicia y enturbia las aguas del carácter ético y moral. Finalmente, lo que había pensado Aristóteles y Kant sigue siendo pensado y debatido.

Lo anterior hace comprender el quehacer de este artículo: tomar tres autores (Max Weber, Emmanuel Levinas y Ludwig von Mises), explorar un poco los postulados filosóficos que se enmarcan dentro de la ética y de la moral, y evaluar el carácter universal de los asuntos morales. Tomamos estos tres autores a raíz de un interés político: todos son de facciones políticas distintas. Pero insistimos: vemos la necesidad porque consideramos que, aunque difieren en las vertientes políticas y en las contingencias geoespaciales, los autores seleccionados se inclinan por pensar y reflexionar globalmente sobre la ética y la moral, asuntos que sobreviven a la ruina del tiempo aun estando en un mundo tecnificado y matematizado, o lo que es lo mismo: estando en el sueño de la razón moderna (Romero y Pérez, 2012, p. 74).

La teoría de Max Weber sobre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad

Max Weber compone grandes obras dentro de la sociología, que abarcan tanto a nivel político, ético, científico y económico lo referente al movimiento y al sentido de las sociedades a nivel general y particular. Es por esto que en *Economía y sociedad* (1964), define la acción social como aquella en la que los sujetos que están atados a la acción se orientan por las acciones de

los otros, sean estas en el pasado, durante el presente o previsiblemente en el futuro. Así lo define Weber en sus fundamentos generales:

La acción social (incluyendo tolerancia u omisión) se orienta por las acciones de otros, las cuales pueden ser pasadas, presentes o esperadas como futuras (venganza por previos ataques, réplica a ataques presentes, medidas de defensa frente a ataques futuros). Los “otros” pueden ser individualizados y conocidos o una pluralidad de individuos indeterminados y completamente desconocidos (el “dinero”, por ejemplo, significa un bien —de cambio— que el agente admite en el tráfico porque su acción está orientada por la expectativa de que otros muchos, ahora indeterminados y desconocidos, estarán dispuestos a aceptarlo también, por su parte, en un cambio futuro). (p. 18)

La acción social puede tener distintos tipos de motivación, que Weber clasifica en cuatro tipos ideales: la acción racional con arreglo a fines, la acción racional con arreglo a valores, la acción afectiva y la acción tradicional. La acción racional con arreglo a fines es aquella que el sujeto ejecuta tras haber valorado racionalmente las consecuencias previsibles de su acción y haber elegido el medio más adecuado para alcanzar el fin que se propone. La acción racional con arreglo a valores es aquella que el sujeto ejecuta siguiendo una convicción ética, religiosa, política o estética, sin tener en cuenta las consecuencias de su acción ni los medios para realizarla. La acción afectiva es aquella que el sujeto ejecuta movido por sus emociones, sentimientos o pasiones, sin reflexionar sobre las razones o las consecuencias de su acción. La acción tradicional es aquella que el sujeto ejecuta por costumbre, hábito o imitación, sin cuestionar el sentido o el origen de su acción. A partir de estos tipos ideales de acción, Weber distingue dos tipos ideales de ética: la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad. Dice el sociólogo en *El político y el científico*:

La ética de la convicción se basa en la acción racional con arreglo a valores, es decir, en la acción que se orienta por una creencia absoluta en un valor o principio

que se considera válido y obligatorio por sí mismo, sin importar las consecuencias que pueda tener. La ética de la responsabilidad se basa en la acción racional con arreglo a fines, es decir, en la acción que se orienta por una valoración racional de las consecuencias previsibles de la acción y por la elección del medio más adecuado para lograr el fin que se persigue. (1979, p. 167)

Weber no identifica la ética de la convicción con la falta de responsabilidad, ni la ética de la responsabilidad con la falta de convicción. Tampoco prescribe a nadie si debe actuar según una u otra ética, o cuándo según una y cuándo según la otra. Lo que hace es mostrar las ventajas y los inconvenientes de cada ética, y las tensiones y los dilemas que se plantean al combinarlas o al elegir entre ellas. Vuelve Weber (1979) a mostrarnos que hay diferencias entre estas éticas:

Quien opera conforme a una ética de la convicción no soporta la irracionalidad ética del mundo. Es un “racionalista” cósmico-ético. Aquellos de entre ustedes que conozcan la obra de Dostoievski recordarán a este propósito la escena del Gran Inquisidor, en donde este problema se plantea en términos muy hondos. No es posible meter en el mismo saco la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad, del mismo modo que no es posible decretar éticamente qué fines pueden santificar tales o cuales medios, cuando se quiere hacer alguna concesión a este principio. (p. 167)

Al referirse a la “ética de la convicción” como un enfoque que no tolera la irracionalidad ética del mundo y la contrapone con la “ética de la responsabilidad”, Max Weber plantea una dicotomía entre la fidelidad a principios morales inquebrantables y la consideración de las consecuencias prácticas de las acciones. Las ventajas y desventajas de cada ética resaltan en que: la primera ofrece claridad moral y coherencia ética, pero puede carecer de adaptabilidad y consideración de las consecuencias reales; la segunda se destaca por su capacidad de evaluar el impacto práctico de las decisiones, a pesar de la posibilidad de dilemas éticos

y la falta de principios sólidos en algunas ocasiones. En esencia, Weber plantea que ambas éticas tienen méritos y limitaciones, y que no se pueden equiparar fácilmente, puesto que sus fundamentos y perspectivas divergentes enfrentan la tensión entre la firmeza moral y la evaluación pragmática de las acciones éticas en un mundo complejo y cambiante.

La reflexión de Max Weber sobre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad permite comprender que la acción humana en el mundo moderno no puede descansar únicamente en principios rígidos ni reducirse al cálculo utilitario de consecuencias. La verdadera madurez ética exige reconocer la tensión permanente entre ambas posturas y asumir que todo actuar se encuentra atravesado por la incertidumbre y el riesgo (Weber, 2021, p. 5) En este sentido, Weber no solo describe un dilema moral, sino que propone un criterio de lucidez: el sujeto debe estar dispuesto a sostener sus convicciones sin ignorar los efectos que estas generan en la realidad social. Este planteamiento resulta de particular relevancia en un contexto dominado por la racionalidad técnica, donde la tentación de abandonar la responsabilidad en manos de procedimientos impersonales es constante. El aporte weberiano, entonces, no se limita a una distinción teórica, sino que abre un horizonte crítico para pensar la ética como un ejercicio de responsabilidad situada, capaz de reconocer la fragilidad de los valores y la necesidad de decidir en condiciones históricas concretas. Con ello, Weber nos invita a entender que la ética en la modernidad no consiste en elegir entre convicción o responsabilidad, sino en sostener el diálogo inacabado entre ambas dimensiones.

La relación entre el juicio de valor y la racionalidad en la política y la ciencia

Max Weber, enfermo y decaído, dicta la famosa conferencia *El político y el científico* en 1919, en tanto que los jóvenes de la Alemania vencida por la Primera Guerra Mundial buscaban algunas respuestas que visualizaran el devenir de la nación. Frente a este breve contexto, empieza el sociólogo alemán definiendo a la política, desde una visión sociológica, a partir del Estado, es decir, Weber comprende que definir la política es un espectro inabarcable. Sin embargo, al reducirla a una cuestión de Estado, dice:

Apenas existe una tarea que aquí o allá no haya sido acometida por una asociación política y, de otra parte, tampoco hay ninguna tarea de la que pueda decirse que haya sido siempre competencia exclusiva de esas asociaciones políticas que hoy llamamos Estados o de las que fueron históricamente antecedentes del Estado moderno. Dicho Estado sólo es definible sociológicamente por referencia a un medio específico que él, como toda asociación política, posee: la violencia física. “Todo Estado está fundado en la violencia”, dijo Trotsky en Brest-Litowsk. Objetivamente esto es cierto. Si solamente existieran configuraciones sociales que ignorasen el medio de la violencia habría desaparecido el concepto de “Estado” y, se habría instaurado lo que, en este sentido específico, llamaríamos “anarquía”. La violencia no es, naturalmente, ni el medio normal ni el único medio de que el Estado se vale, pero sí es su medio específico. (Weber, 1979, p. 83)

Lo anterior puede verse definido como la influencia sobre la dirección de una asociación política, es decir, de un Estado o de una comunidad que actúa en el interior de un Estado. Ello tiene que ver con la noción de sociedad que concebía, de tipo inmanente, a diferencia de Émile Durkheim. En su libro *El político y el científico*, hace consideraciones respecto al papel de la política y su uso legítimo desde la violencia para la implantación de un orden. Es interesante, ya que como decía Raymond Aron en la introducción: “Max Weber fue hombre de ciencia y no hombre político ni hombre de Estado, aunque sí, ocasionalmente, periodista político” (1979, p. 9). Sin embargo, la noción de política que tiene Weber requiere de una legitimación que justifique el ejercicio del poder. Esta racionalidad que el sociólogo alemán intenta explorar será fundamental para la comprensión de la instrumentalización de ciertas prácticas que fundamentarán tanto a la ciencia como a la política desde una evaluación ética. No entraremos aún en esos detalles.

Continuando con los tipos de legitimación, Weber es claro en su ensayo *La política como vocación* (1919) al distinguir que son tres los elementos que utiliza el

poder político liberal de la represión: la tradicional (referida a las costumbres), la carismática y la legal-racional. La legitimación tradicional se basa en la creencia, en la santidad de las costumbres y de las autoridades establecidas por la tradición, como el patriarca o el señor feudal (Weber, 1979). La legitimación carismática se basa en la devoción a la persona y a la misión extraordinaria de un líder, como el profeta, el héroe o el caudillo. La legitimación legal-racional se basa en la obediencia a las normas legalmente establecidas y a la autoridad racionalmente ordenada, como el funcionario o el político profesional. En palabras de Francisco Pamplona (2001), quedaría mejor expuesto el entramado general de los tipos de legitimación:

Si “fundamento” se entiende como génesis (Weber le llama “motivo”) y no sólo como estructura básica, la argumentación de Weber —al seguir al segundo— eclipsa su perspectiva, pues no se encuentra el origen y desarrollo de aquel fundamento. Por lo demás, es notable la restricción autoimpuesta en su análisis, pues aquí los dos primeros tipos descansan en creencias (¿convenciones? ¿costumbres?), y el tercero en una creencia extra-cotidiana; como ya vimos, el ámbito de lo legítimo no se restringe a la pura creencia de los dominados, sino a la probabilidad de que un determinado orden adquiera adhesión como el mismo Weber anotó, también por intereses y “sentimientos de deber”. Esta ambigüedad se hace aún más patente en la medida que no se diferencian las pretensiones de validez del orden y la estructura de la “creencia” que, según mi impresión, está demasiado ceñida a lo psicológico. La garantía de validez debe referirse también a los niveles de justificación que el orden legítimo puede, en un determinado momento, sustentar. (p. 194)

Por su parte, para Romero (2000), Weber consideraba que la política moderna se basa en la legitimación legal-racional, y que, por tanto, exige una racionalización de la acción política, que implica el uso de medios adecuados para fines determinados, como la previsión de las consecuencias de la acción y la responsabilidad por los resultados. Sin embargo, We-

ber reconoce que la política no puede prescindir de los valores, de las convicciones y de los ideales que orientan la acción de los políticos y de los ciudadanos. El problema es que los valores son plurales, relativos y contradictorios, y que no hay una forma racional de decidir entre ellos. Por eso, Weber considera que el juicio de valor es una categoría de la acción humana que no puede ser reducida a leyes naturales o históricas. El juicio de valor depende de la subjetividad, la cultura y el contexto de cada individuo; también se ve compuesto desde el grupo social, y no puede captar la complejidad y la objetividad de la realidad material (p. 25).

Como contrario a lo particular y subjetivo, Weber entrará a plasmar los problemas de la objetividad desde la ciencia en su conocida conferencia “La ciencia como vocación” de 1919 y que hace parte del libro *El político y el científico*. La ciencia como renta productiva es uno de los temas fundamentales de esta bella conferencia; la investigación científica en la universidad se ha convertido en empresas capitalistas (esto desde las universidades norteamericanas). Dice Weber:

Podemos ver ahora con claridad cómo la reciente ampliación de la Universidad para acoger en su seno nuevas ramas de la ciencia se está haciendo entre nosotros siguiendo patrones americanos. Los grandes Institutos de Medicina o de Ciencias se han convertido en empresas de “capitalismo de Estado”. No pueden realizar su labor sin medios de gran envergadura y con esto se produce en ellos la misma situación que en todos aquellos lugares en los que interviene la empresa capitalista: la “separación del trabajador y de los medios de producción”. El trabajador, en nuestro caso el asistente, está vinculado a los medios de trabajo que el Estado pone a su disposición. En consecuencia, es tan poco independiente frente al director del Instituto como el empleado de una fábrica frente al de ésta, pues el director del Instituto piensa, con entera buena fe, que éste es suyo, y actúa como si efectivamente lo fuera. Su situación es frecuentemente tan precaria como cualquier otra existencia “proletarioide”, como en *El*

político y el científico ocurre también al asistente de la universidad americana. (1979, p. 184)

Esta vocación es un terreno de pelea dentro de la racionalización intelectual desde la técnica. El mundo, que ha sido hecho por la Modernidad, solo es accesible mediante la intervención técnica. Las preguntas sobre el sentido del mundo han sido desterradas, la vieja metafísica es una ruina. La ciencia ahora es reina, es soberana de todos los campos. Sin embargo, Weber también define la ciencia como una actividad que se realiza por amor al conocimiento y por el sentido de la responsabilidad que implica el servicio a la verdad. La ciencia implica el uso de la razón como medio para comprender la realidad y, por tanto, requiere de una metodología que garantice la validez y la objetividad de la investigación científica. La ciencia es el empleo de conceptos, teorías y leyes que permiten explicar y predecir los fenómenos naturales y sociales. Sin embargo, Weber reconoce que la ciencia no puede responder a las preguntas fundamentales de la vida, como el sentido, el valor y el fin de la existencia humana. El problema es que la ciencia se basa en la racionalidad empírica (heredera del positivismo y, por qué no, de pensar que este nuevo orden geométrico de la medida es la consecuencia de ser hijos de la Modernidad), que solo puede establecer hechos y relaciones causales, y no puede juzgar ni prescribir los fines y los valores que orientan la acción humana.

Pero es el mundo de la vida el que aflora: el mundo de la cultura es el que permite que aun lo que es invisible sea visible a pesar de la ruina del tiempo. Weber considera que el fundamento, o las preguntas fundamentales por el sentido de la vida están en las ciencias del espíritu. La cultura es el cementerio de la metafísica, es la pérdida del aura que tanto clamaba Walter Benjamin (2003) en su bello texto titulado *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica* y que precisamente muestra cómo debe haber una escisión entre ese mundo alienado que también ha cobijado al arte y las convicciones y la pasión del artista, o en el caso de Weber, del científico. Este desencantamiento del mundo solo permite la profesionalización de un pequeño campo porque el mundo de la totalidad ha sido borrado. A pesar de todo, el mundo de la ideología no puede ser difundido por el científico, debe dejar de lado sus juicios de valor, no hacer

de la ciencia un instrumento de la ideología. Debe ser sensato, a pesar de que el mundo de la vida esté, como diría Stefan Zweig (2011) en *El mundo de ayer: memorias de un europeo*, fundamentado o construido sobre arena.

El examen de la relación entre el juicio de valor y la racionalidad en la política y la ciencia revela que ninguna de estas esferas puede considerarse completamente autónoma ni absolutamente neutral. En el ámbito científico, la pretensión de objetividad tropieza con la inevitable mediación de valores que orientan la selección de problemas, métodos y fines; mientras que, en la política, la racionalidad instrumental tiende a subordinar los principios éticos al cálculo de poder y eficacia. Así, se configura una tensión constante entre la exigencia de objetividad y la irreductible presencia de valoraciones humanas. Este reconocimiento invita a superar la ingenua separación entre hechos y valores para comprender que la racionalidad moderna se encuentra siempre cargada de decisiones éticas, explícitas o implícitas. En consecuencia, tanto la política como la ciencia deben ser pensadas no solo como prácticas de dominio técnico, sino también como espacios de responsabilidad moral en los que está en juego el sentido de lo humano. Solo al asumir que todo ejercicio de racionalidad está atravesado por juicios de valor se abre la posibilidad de una ética capaz de orientar la acción en un mundo donde el saber y el poder se entrelazan de manera inescapable.

Las ventajas y los inconvenientes de cada ética para la vida individual y colectiva

En *El político y el científico*, Weber (1979) no pretende establecer una jerarquía o una preferencia entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad, sino mostrar las ventajas y los inconvenientes de cada una para la vida individual y colectiva. Por un lado, la ética de la convicción tiene la ventaja de ofrecer una guía clara y firme para la acción, basada en la coherencia con los propios principios y valores, y en la fidelidad a la propia conciencia y vocación. La ética de la convicción permite al individuo actuar con integridad, dignidad y autenticidad, sin dejarse influir por las presiones externas o los intereses ajenos. Sin embargo, la ética de la convicción tiene el inconveniente

de ignorar o minimizar las consecuencias de la acción, que pueden ser negativas o contrarias a los fines perseguidos, y de eximir al individuo de la responsabilidad por los resultados de su acción. La ética de la convicción puede conducir al fanatismo, al dogmatismo o al sectarismo, y puede generar conflictos y violencia entre quienes defienden valores opuestos o incompatibles.

Por otro lado, la ética de la responsabilidad tiene la ventaja de considerar las consecuencias de la acción, que pueden ser positivas o favorables a los fines buscados, y de asumir la responsabilidad por los resultados de la acción. La ética de la responsabilidad permite al individuo actuar con prudencia, eficacia y realismo, adaptándose a las circunstancias y a las oportunidades que se presentan. Sin embargo, la ética de la responsabilidad tiene el inconveniente de relativizar o sacrificar los principios y los valores que orientan la acción, y de someterse a las exigencias externas o a los intereses propios. La ética de la responsabilidad puede conducir al oportunismo, al cinismo o al pragmatismo, y puede generar desencanto y desconfianza entre quienes esperan una acción coherente y comprometida con la verdad y la justicia.

Weber no propone una solución definitiva al dilema entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad, sino que invita a cada individuo a encontrar su propio equilibrio y a asumir las consecuencias de su elección. Este pensador considera que ambas éticas son necesarias y complementarias, y que la política y la ciencia requieren de una combinación de ambas para ser éticas y racionales. Tanto así que él concluye su conferencia con una frase célebre: “El diablo está en la política, y quien quiera hacer política tiene que ver al diablo cara a cara” (1979, p. 224). Hay una dificultad y el riesgo de la acción política, que implica lidiar con el mal y con la violencia, y que exige una ética de la responsabilidad que no renuncie a una ética de la convicción.

Por de pronto nos encontramos con esto: la primera tarea de un profesor es la de enseñar a sus alumnos a aceptar los hechos incómodos; quiero decir, aquellos hechos que resultan incómodos para la corriente de opinión que los alumnos en cuestión comparten, y para todas las corrientes de opinión, incluida la mía propia, existen

hechos incómodos. Creo que cuando un profesor obliga a sus oyentes a acostumbrarse a ello les está dando algo más que una simple aportación intelectual. Llegaría incluso a la inmodestia de utilizar la expresión “aportación ética”, aunque pueda sonar como un término en demasía patético para calificar una evidencia tan trivial. (1979, p. 216)

Por ello, es importante la distinción de juicio de valor de Weber en tanto que es una categoría de la acción humana que no puede ser derivada de la ciencia, ni puede ser objeto de la ciencia. El juicio de valor depende de la subjetividad, la cultura y el contexto de cada individuo y grupo social, y no puede captar la complejidad y la objetividad de la realidad material. El científico debe mantenerse al margen de toda actividad ideológica. Que sea como finalmente lo describe Francisco Jiménez Díaz:

La acción política no es posible sin un mínimo conocimiento de la realidad sociopolítica (el “ser”), pero tampoco sin posibles ideales y valores (el “deber ser”) para intentar cambiar y/o intervenir sobre dicha realidad (el “poder ser”). En efecto, quien hace política necesita tratar con estos tres elementos vertebradores de la política y, si es posible, construir puentes de conexión entre ellos: de un lado, las instituciones y las circunstancias concretas que afectan a la comunidad que intenta representar y/o gobernar (ser). Para quien hace política no tener en cuenta la realidad es como no hacerse responsable de la misma y esto frecuentemente puede convertirse en una irresponsabilidad. (2018, p. 117)

Si bien Max Weber nos enfrenta al dilema entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad como formas de orientar la acción humana, su reflexión se mantiene inscrita dentro de la racionalidad moderna, aquella que interpreta el mundo desde la lógica de la eficiencia y el cálculo de consecuencias. Esta perspectiva resulta fundamental para comprender cómo las decisiones políticas y científicas están atravesadas por la tensión entre principios y resultados; sin embargo, no alcanza a interrogar el fun-

damento originario de lo ético. Es justamente Levinas (2002) quien introduce un desplazamiento decisivo: la ética no puede reducirse a la elección racional de medios y fines, ni tampoco a un equilibrio entre ideales y efectos, porque su verdadera raíz se halla en la alteridad. El rostro del otro nos desborda, nos reclama, nos sitúa en una posición de responsabilidad incondicional que antecede a toda deliberación. De esta manera, lo que en Weber aparece como un dilema práctico en el marco de la modernidad, en Levinas se convierte en una exigencia existencial que redefine la noción misma de ética.

La teoría de Emmanuel Levinas sobre la ética de la alteridad y la responsabilidad por el otro

El siglo XX ha mostrado la consolidación de la muerte de la metafísica vaticinada por Hegel y Nietzsche. Sin embargo, la poderosa idea de las preguntas fundamentales dejadas por Heidegger, además de las estrepitosas guerras mundiales, han impulsado una necesidad por pensar en el otro. Theodor Adorno se lo preguntó: ¿después de Auschwitz qué? Es en ese momento donde aparece la sensibilidad abrazadora de Emmanuel Levinas, quien fue prisionero en un campo de exterminio nazi y que vio la desaparición de toda su familia.

La tremebunda vivencia de Levinas lo lleva a tomar partido por sobre Heidegger, al también realizar una crítica a la tradición filosófica occidental, que según él ha privilegiado el ser en sí, ensombreciendo al otro, y ha reducido la alteridad a la identidad, a la semejanza o a la diferencia. Lo menciona Daniel Guillot (2002) en la introducción de *Totalidad e infinito*:

¿Cómo introducirse en el pensamiento de Levinas? ¿Cómo abrirse paso a través de la perplejidad que suscita un cuestionamiento radical que abarca desde los presocráticos hasta Heidegger? ¿De qué modo interpretar un lenguaje que conociendo su anfibología esencial se debate entre el decir y lo dicho? ¿Podremos desandar el camino de lo escrito y consumado cuando aún resuena la denuncia de lo ir-

reversible de la distancia que va de la intención a la obra? En todo caso deberemos recortar en la univocidad de una interpretación el equívoco irrepitable que anida en lo dicho. Pero se trata de una situación doblemente difícil porque expondremos sobre una metafísica que afirma que la verdad de la metafísica se produce en las obras. Deberemos hacer la historia de la negación de la historia, la totalización de lo que evidencia la alienación de la totalidad. Pero, ¿cómo tramar en relaciones objetivas un libro que desnuda la violencia que toda objetivación implica? (p. 13)

Es Levinas quien parte de una crítica profunda a la ontología de la identidad, que se encarnó en la historia de la filosofía; la pugna con Heidegger en torno a las preguntas fundamentales sobre el ser, que ha buscado comprender, explicar y dominar la realidad a partir de conceptos, categorías y principios universales y racionales, tales como en la Modernidad, le permiten al filósofo francés mostrar que se ha olvidado o negado la existencia del otro como otro, subordinándolo a los conceptos principales de la Modernidad: el sujeto y el pensamiento.

Levinas propone una filosofía del rostro, que se opone a la ontología y que se basa en la experiencia concreta y singular de la relación con el otro. El rostro no es una forma, una imagen o una apariencia, sino una expresión, una manifestación o una revelación. El rostro no es algo que se ve, sino algo que se escucha, que se atiende, que se responde. El rostro no es un objeto, sino un sujeto, que me interpela, me cuestiona, me desafía. El rostro no es un concepto, sino un sentido, que me trasciende, me supera, me sorprende. El rostro es el lugar donde se da la alteridad, la diferencia radical e irreductible del otro, que no puede ser asimilada ni anulada por el yo. Además, define la alteridad como el descubrimiento del otro como otro, y no como un objeto o una proyección del yo. Dice Levinas:

Lo Otro metafísico es otro como una alteridad que no es formal, con una alteridad que no es un simple revés de la identidad, ni de una alteridad hecha de resistencia al Mismo, sino con una alteridad anterior a toda iniciativa, a todo imperialismo del

Mismo. Otro con una alteridad que constituye el contenido mismo de lo Otro. Otro de una alteridad que no limita al Mismo, porque al limitar al Mismo, lo Otro no sería rigurosamente Otro. (2002, p. 62)

La alteridad es la que rompe la totalidad, la clausura y la homogeneidad del ser, y abre la posibilidad de lo infinito, lo desconocido y lo nuevo. La alteridad es lo que saca al sujeto de sí mismo, de su egoísmo, de su indiferencia, y lo pone en relación con el otro, con su singularidad, con su necesidad. La alteridad es lo que hace humano al sujeto, y lo que da sentido fundamentando una ética.

Por ende, esta se da en el encuentro con el rostro del otro, que no es una simple visión, sino una comunicación, una palabra, un diálogo. Ello no dista de la posición de Heidegger al interpretar al poeta Hölderlin en su ensayo Hölderlin y la esencia de la poesía, diciendo lo siguiente: “La poesía es fundación mediante la palabra y en la palabra” (2005, p. 45). En el caso de Levinas, el rostro del otro habla, se comunica con la palabra y muestra su existencia mediante la palabra. Exige algo. Este dice: “no me mate”, “no me haga daño”, “no me ignore”, “no me olvide”. Con ello afirma: “respéteme”, “ayúdeme”, “acompañeme”, “quíerame”. Es en la palabra donde se funda el ser y así sea el ser del otro.

De esta manera, como lo afirma Habermas (2019), logramos comprender que la alteridad no se da en el conocimiento, sino en la sensibilidad, en la afectividad, en la emotividad. No se trata de saber quién es el otro, sino de sentir lo que siente, de compartir lo que vive, de emocionarse con lo que experimenta. No se trata de comprender al otro, sino de acogerlo, de escucharlo, de dialogar con él. No se trata de explicarlo, sino de respetarlo, de ayudarlo, de amarlo (p. 12).

La responsabilidad como la respuesta ética al otro, que precede a la libertad y a la razón

Uno de los conceptos más importantes en la filosofía de Emmanuel Levinas es el de la responsabilidad, porque funda su filosofía primera. Lo definen de muy buena manera Eduardo Romero y Carolina Pérez (2012), en el artículo “Aproximación al concepto de re-

sponsabilidad en Levinas: implicaciones educativas”. Los autores afirman:

Levinas hace suyas las palabras de Dostoievski: “Todos somos responsables de todo y de todos ante todos, y yo más que los otros”. Y en este sentido se sirve de la responsabilidad como uno de los principales elementos en los que construir su visión filosófica del otro. O, dicho de otro modo, el contenido ético originario de la relación con el otro es la responsabilidad. (p. 103)

Pero volviendo a la definición de Levinas, la responsabilidad es la respuesta ética al otro que precede a la libertad y a la razón. La responsabilidad es el modo de ser del yo ante el otro, que implica una obligación, una deuda, un compromiso. La responsabilidad es el reconocimiento del otro como otro, que implica una renuncia, una limitación, una entrega. La responsabilidad es el cuidado del otro, que implica una atención, una asistencia, una generosidad. Dice el filósofo francés:

La llamada a la responsabilidad infinita confirma la subjetividad en su posición apologética. La dimensión de su interioridad se remite del rango de lo subjetivo al del ser. El juicio no aliena ya la subjetividad, porque no la hace entrar y disolverse en el orden de una realidad objetiva, sino que le deja una dimensión de profundización de sí. (2002, p. 259)

La responsabilidad se da en la escucha del rostro del otro, que no es una simple audición, sino una obediencia, una acogida, una hospitalidad. Es este quien ordena, manda, exige, obliga, debe, compromete. Hace que el sujeto renuncie, limite y entregue. El rostro del otro atiende, asiste, genera.

La responsabilidad no se da en la voluntad, sino en la pasividad, en la vulnerabilidad, en la fragilidad. No tiene que ver con querer al otro, sino de dejarse querer por él, de recibir lo que da, de agradecer lo que ofrece. No es cuestión de elegir al otro, sino de dejarse elegir por él, de aceptar lo que pide, de cumplir lo que propone. No concierne de hacer al otro, sino de dejarse hacer por él, de permitir lo que el otro hace, de disfrutar lo que el otro me produce. Es frente a este tipo

de enfoques éticos tan globales que filósofos como Enrique Dussel intentarán acercarse para darle mayor relieve a su ética. Una de las críticas que tiene el filósofo argentino es que sigue siendo muy abstracto y al no encallar en lo concreto y en la historia no se puede tomar una dimensión política (Chun, 2013). Pero, más allá de ello, Levinas sigue siendo una influencia fundamental para las éticas universales como la de Dussel, esa que parte del reconocimiento del otro para concluir con conceptos como el peregrino, el huérfano y la viuda, que serán fundamentales en la ética de Enrique Dussel.

La justicia como la mediación entre el uno y el otro; la apertura al tercero y al infinito

El texto de Levinas *Totalidad e infinito* (2002) también es la apuesta por la escalada de un momento post-ético y ontológico (sugiriendo como consideración que la ontología o fundamento del filósofo francés es la ética) para entablar una conversación con la justicia. Para Levinas, la justicia es la mediación entre el uno y el otro, y la apertura al tercero y al infinito. La justicia es el modo de ser del ser ante los otros, que implica una igualdad, una equidad, una solidaridad. La justicia es el reconocimiento de los otros como otros, que implica una pluralidad, una diversidad, una complementariedad. La justicia es el cuidado de los otros como otros, que implica una cooperación, una participación, una fraternidad.

La justicia se manifiesta en la mirada del otro, que no constituye una simple observación, sino un acto de comparación, valoración y apreciación. Mirar al otro iguala al sujeto, lo equilibra y lo vincula en solidaridad. Reconocer al otro pluraliza, diversifica y complementa; a su vez, implica cooperación, participación y fraternidad. Frente a esto, dice Levinas:

El rostro en el que el otro se vuelve hacia mí, no se reabsorbe en la representación del rostro. Escuchar su miseria que pide justicia no consiste en representarse una imagen, sino ponerse como responsable, a la vez como más y como menos que el ser que se presenta en el rostro. Menos, porque el rostro me recuerda mis obligaciones y me juzga. (2002, p. 228)

La justicia, en este sentido, no se da en la razón, sino en la intuición, en la inspiración y en la trascendencia. No se trata de razonar con el otro, sino de intuir lo que transmite y admirar lo que revela; tampoco consiste en argumentar con el otro, sino en dejarse inspirar por él, crear a partir de lo que aporta e innovar con lo que sugiere. No se trata de explicarlo, sino de trascender, de ir más allá de lo que muestra, de abrirse a la invitación que plantea su presencia.

Ahora bien, la justicia implica también la presencia del tercero, es decir, de aquel que no es ni el yo ni el otro, sino el otro del otro, quien reclama su lugar y su derecho en la relación intersubjetiva. El tercero introduce la dimensión de la sociedad, de la historia y de la ley, que regula y limita la relación ética entre los sujetos. Asimismo, exige la comparación, la medida y el juicio que establecen la proporción y la equidad. Con ello, plantea el problema de la justicia distributiva, de la justicia conmutativa y de la justicia social, orientadas al bien común y a la paz. En este sentido, el tercero abre el horizonte de lo político.

Por tal motivo, la noción de justicia supone también la apertura al infinito, es decir, a aquello que carece de límite y de fin, que no puede ser abarcado ni comprendido plenamente por la razón humana, y que se manifiesta como misterio, sorpresa y posibilidad. El infinito constituye el horizonte de la alteridad, de la responsabilidad y de la justicia, que se renuevan y amplían en cada encuentro con el otro. Asimismo, es fuente de la ética, de la religión y de la espiritualidad, expresadas y comunicadas a través del rostro del otro. El infinito otorga sentido a la vida, a la existencia y a la humanidad, que se descubren y se realizan en la relación con la alteridad.

De este modo, Losada (2019) dimensiona el carácter universal de una ética que impregna todos los ámbitos de la existencia humana en el mundo: una filosofía que no se centra en emitir juicios de valor particulares, sino en afirmar la noción universal de que el todo también puede presentarse como el otro (p. 22).

La propuesta levinasiana, centrada en la responsabilidad infinita hacia el otro, parece ofrecer una base universal para la ética, en tanto no depende de acuerdos sociales ni de sistemas jurídicos, sino de una interrelación anterior a toda libertad. Sin embargo, Ludwig von Mises cuestionaría la posibilidad de sostener

valores universales en el marco de la acción humana. Desde su enfoque praxeológico, los juicios de valor no pueden desprenderse de la subjetividad de los individuos, pues cada acción responde a fines particulares que varían de persona en persona. En este sentido, mientras Levinas eleva la ética a un horizonte absoluto, von Mises la vincula a las condiciones históricas, psicológicas y económicas de los sujetos concretos (Paié, 2021, p. 13) El contraste no solo muestra dos formas distintas de comprender la moralidad, sino que también pone en evidencia la tensión entre lo que se presenta como exigencia trascendente y lo que se vive como elección relativa. Allí donde Levinas reclama un deber incondicional frente al otro, von Mises recuerda que todo actuar se encuentra mediado por intereses, emociones y contextos irreductiblemente singulares.

La teoría de Ludwig von Mises sobre la praxeología y la timología

La praxeología como la ciencia de la acción humana y sus leyes universales y apriorísticas

El filósofo de la escuela austriaca, de estirpe liberal, y muy conocido en los círculos intelectuales del liberalismo del siglo XX, Ludwig von Mises, se ha adentrado en el estudio de las acciones humanas, en tanto que ve que la incapacidad de la ciencia y la matemática se hacen latentes en la toma de decisiones. Es por eso que su obra *La acción humana* (1986) intentará desentrañar, con el método de la praxeología, acercarse hacia los presupuestos fundamentales que guían el actuar del ser humano.

Von Mises acuñó el término praxeología para referirse a la ciencia de la acción humana, que se basa en el axioma fundamental de que los seres humanos actúan, es decir, en el hecho primordial de que los individuos realizan acciones conscientes hacia objetivos elegidos. La praxeología se desarrolla por la deducción verbal de las implicaciones lógicas del hecho de que los individuos actúan, y no por la inducción empírica de los datos históricos o estadísticos. Esta parte de un axioma verdadero, y, por tanto, todas las proposiciones que puedan deducirse de este ax-

iooma deben ser también verdaderas. Dice el filósofo liberal: “es la ciencia general de la acción humana, que abarca todas las ramas del conocimiento que estudian la conducta humana, como la economía, la sociología, la historia, la psicología, la ética, la política, etc.” (1986, p. 259). Sin embargo, la praxeología no se ocupa de los contenidos específicos de la acción humana, sino de las categorías formales y universales que se aplican a toda acción humana, como la utilidad, la escasez, la preferencia, la elección, la causalidad, la incertidumbre, el tiempo, el cambio, etc. Ella no pretende explicar o predecir el comportamiento de los individuos o los grupos en casos concretos, sino establecer las leyes generales y apriorísticas que rigen la acción humana en cualquier circunstancia. Es más, es el método que permite develar los universales que enmarcan los supuestos en el pensamiento de la persona.

Dentro del marco conceptual de Ludwig von Mises, la timología aparece como una rama complementaria a la praxeología. Mientras esta última se centra en las categorías formales y universales de la acción humana, la timología aborda los contenidos concretos de dicha acción: valores, fines, actitudes, creencias y emociones que orientan las decisiones en contextos históricos determinados. A diferencia del método deductivo de la praxeología, la timología recurre a la inducción empírica y a la formulación de hipótesis provisionales, cuya validez está sujeta a contrastación y posible refutación. De este modo, von Mises entiende la timología como el ámbito del conocimiento que engloba disciplinas como la historia, la psicología o la sociología, en tanto estudian la conducta de los individuos y los grupos en situaciones particulares. Su propósito no es establecer leyes apriorísticas de validez universal, sino ofrecer marcos interpretativos que permitan comprender y anticipar comportamientos humanos en escenarios específicos. Así, la timología se convierte en una herramienta indispensable para vincular la teoría general de la acción con las circunstancias concretas en las que se desarrolla la vida social (1957, p. 157).

La relación entre el juicio de valor, la utilidad en la economía y la sociología

Von Mises sostiene que el juicio de valor es una categoría de la acción humana que no puede ser reducida a leyes naturales o históricas. Lo expone muy bien en su libro (1986) *La acción humana*, cuando afirma: “El juicio de valor depende de la subjetividad, la cultura y el contexto de cada individuo y grupo social, y no puede captar la complejidad y la objetividad de la realidad material” (p. 269). Es la valoración subjetiva y personal que hacemos de una acción según nuestros propios valores, creencias y preferencias. Es una herramienta que usamos a diario para orientar nuestras decisiones y comportamientos; para expresar nuestra opinión y posición sobre diversos temas y situaciones.

Von Mises relaciona el juicio de valor con la utilidad, que es el grado de satisfacción que obtenemos de una acción o de un bien. La utilidad es el criterio que usamos para elegir entre distintas alternativas, y que determina la escala de valores o preferencias que guía nuestra acción. Esta es subjetiva, es decir, depende de la valoración que hace cada individuo de su situación y de sus expectativas, y no de las propiedades objetivas de los bienes o de las acciones. También es ordinal, es decir, solo permite establecer un orden de preferencia entre distintas opciones, y no una medida cardinal o cuantitativa de la satisfacción.

Von Mises aplica la praxeología y la timología a la economía y a la sociología, que son las dos ciencias sociales más importantes. La economía es la ciencia de la acción humana en el ámbito de la cooperación social basada en el intercambio de bienes y servicios. Aquella se basa principalmente en la praxeología, que establece las leyes universales y apriorísticas de la acción económica, como la ley de la utilidad marginal, la ley de la oferta y la demanda, la ley de la formación de los precios, etc. Además, se basa secundariamente en la timología, que explica las reacciones humanas específicas en el ámbito económico, como las preferencias de los consumidores, las expectativas de los productores, las actitudes de los empresarios, etc.

Ahora bien, la sociología, retomando la definición de Durkheim (2001), que parte del hecho social como cosa, es la ciencia de la acción humana en el ámbito de la convivencia social basada en la pertenencia a grupos y comunidades. Para von Mises, se basa prin-

principalmente en la timología, a saber, es la que establece los tipos ideales y empíricos de las reacciones humanas en el ámbito social, como las clases, las razas, las naciones, las religiones, las ideologías, entre otras. A su vez, se basa secundariamente en la praxeología, que explica las categorías universales y apriorísticas de la acción social, como la cooperación, la competencia, la autoridad y la solidaridad.

Von Mises no pretende establecer una jerarquía o una preferencia entre la praxeología y la timología, sino mostrar las ventajas y los inconvenientes de cada ciencia para el conocimiento y la predicción de la realidad social. Por un lado, la praxeología tiene la ventaja de ofrecer un conocimiento cierto, universal y necesario de la acción humana, basado en la deducción lógica de un axioma verdadero e indiscutible. Por esta razón, permite comprender la lógica y la estructura de la acción humana, y predecir las consecuencias de las acciones en condiciones ideales. Sin embargo, esta tiene el inconveniente de ignorar o simplificar la variedad y la complejidad de la realidad social, que no se ajusta a los supuestos y las condiciones ideales que expone. En consecuencia, no puede explicar ni predecir las reacciones humanas específicas, que dependen de factores históricos, culturales, psicológicos, etc. A su vez, no puede juzgar ni prescribir los fines y los valores que orientan la acción humana, que son subjetivos, relativos y plurales (Jiménez, 2020, p. 330).

Por otro lado, la timología tiene la ventaja de ofrecer un conocimiento empírico, específico y contingente de la acción humana, basado en la inducción estadística de los datos históricos y sociales, permitiendo explicar y predecir las reacciones humanas específicas, que dependen de factores históricos, culturales, psicológicos, etc. Además, acepta juzgar y prescribir los fines y los valores que orientan la acción humana, que son subjetivos, relativos y plurales. Sin embargo, tiene el inconveniente de ofrecer un conocimiento incierto, provisional y falsable de la acción humana, que puede ser refutado o modificado por nuevos datos o hipótesis (Juliao y Barón, 2011, p. 11). No puede comprender la lógica y la estructura de la acción humana, ni predecir las consecuencias de las acciones en condiciones reales.

Von Mises no propone una solución definitiva al problema entre la praxeología y la timología, sino que invita a cada científico social a encontrar su pro-

pio equilibrio y a asumir las limitaciones de su ciencia. Von Mises considera que ambas ciencias son necesarias y complementarias, y que la economía y la sociología requieren de una combinación de ambas para ser científicas y racionales. Finalmente, este pensador concluye su obra con una frase célebre: “La acción humana es el objeto de estudio de la ciencia social, y el juicio de valor es el objeto de estudio de la acción humana” (Von Mises, 1986, p. 35). Con esta frase, quiere expresar la importancia y la dificultad de la acción humana, que implica el uso de la razón y de los valores, y que exige una ciencia de la acción humana y una acción de la ciencia humana.

Conclusiones

No es posible evitar los contextos políticos donde están los autores estudiados. No es posible apartar las posibles tendencias generadas en Von Mises que terminaron gestando pensadores como Rothbard, enfrascados finalmente en opiniones políticas de extrema derecha. No es posible desligar a Max Weber de un contexto alemán hostil, entre tensiones por una guerra inclemente y que además dejó muertos políticos como Rosa de Luxemburgo. No es posible desligar el dolor de la obra de Levinas cuando lo padeció por los horrores del nazismo. Sin embargo, vemos que, dentro de las diferentes posturas, siendo unas más antipáticas que otras, hay una excusa para seguir considerando fundamental el estudio de la ética y la moralidad. Weber, desde una visión sociológica, no olvida las tendencias filosóficas de su reflexión. Es más, vemos que la filosofía trasciende por encima de las estructuras y hechos sociales (recordando la expresión de Durkheim) estando en tensión con una legalidad impositiva, que se muestra inexpugnable. El caso de Levinas es más profundo, más acérrimo en torno a la existencia humana, porque muestra la compasión, el reconocimiento y la mirada del sujeto bajo los ojos del otro. En el caso de Von Mises, vemos una sensatez interesante de manos de un pensador liberal que tiende a no desligarse del aspecto económico (y, por tanto, de la técnica) pero que buscó los medios y métodos para poder estudiar más a fondo las necesidades humanas dentro de la moralidad y la ética. Hay respuestas dentro del mundo gobernado por la técnica. Hay un mundo de la vida, de la cultura, dentro de la

ruina que es la metafísica que ayuda a conservar la reflexión sobre aquello que no se ve pero que se hace evidente por los avatares de la existencia. Estos pensadores han sido sirvientes de la labor filosófica: la de averiguar por los principios éticos y morales que causan las cosas del mundo.

La confrontación entre Weber, Levinas y von Mises revela que la ética en un mundo atravesado por la técnica no admite una respuesta simple ni unívoca. Weber nos advierte sobre la necesidad de equilibrar principios y consecuencias en el ejercicio de la política y la ciencia, señalando que el exceso de convicción o de cálculo puede conducir al fracaso moral y social. Levinas, por su parte, lleva la reflexión más allá de la racionalidad instrumental y sitúa la responsabilidad por el otro como núcleo originario de la ética, en un gesto que subvierte las categorías de la modernidad. Finalmente, von Mises introduce una mirada radicalmente distinta: los valores no son absolutos, sino que dependen de la acción subjetiva y de los fines individuales que cada ser humano persigue en su circunstancia particular. Este panorama plural, lejos de diluir el problema, lo profundiza: pensar la ética hoy implica reconocer que vivimos entre la objetividad técnica, la interpelación existencial y la subjetividad valorativa, dimensiones que se cruzan y se tensionan en toda práctica humana.

Referencias

- Aron, R. (1979). Introducción. En *El político y el científico* (pp. 9–79). Alianza.
- Benjamin, W. (2003). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Ítaca.
- Chun, S. (2013). Dussel, lector de Levinas y Derrida: entre ética y política. *Instantes y Azares*, 12, 195–201. Artículo extraído del repositorio institucional Conicet. <https://n9.cl/y61nv>
- Durkheim, É. (2001). *Las reglas del método sociológico*. Fondo de Cultura Económica.
- Guillot, D. (2002). Introducción. En E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (pp. 13–45). Sígueme.
- Habermas, J. (2019). *El discurso filosófico de la modernidad*. Katz.
- Heidegger, M. (2005). Hölderlin y la esencia de la poesía. En *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin* (pp. 37–53). Alianza.
- Jiménez Díaz, J. F. (2018). La ética política en Max Weber: contexto, análisis e interpretación. *Perseitas*, 6(1), 99–122. <https://doi.org/10.21501/23461780.2684>
- Jiménez, M. (2020). La praxeología en los estudios del desarrollo (humano): lineamientos para una visión hegeliana. *Revista de Filosofía Tópicos*, 60, 327–350. <https://revistas.up.edu.mx/topicos/article/view/1152/1769>
- Juliao, C., & Barón, B. (2011). La praxeología: otra forma de experimentar la vida. *Praxis Pedagógica*, 14, 141–145. <https://revistas.uniminuto.edu/index.php/praxis/issue/view/105>
- Levinas, E. (2002). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme.
- Losada, M. (2019). La ética de Levinas como naturalización del mesianismo judío. *Theologica Xaveriana*, 69(188). <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx69-188.elnmj>
- Von Mises, L. (1957). *Teoría e historia*. Unión Editorial.
- Von Mises, L. (1986). *La acción humana. Tratado de economía*. Unión Editorial.
- Pamplona, F. (2001). Legitimidad, dominación y racionalidad en Max Weber. *Economía y Sociedad*, 8, 187–200. Universidad de La Rioja.
- Paić, Ž. (2021). ¿Triunfo mesiánico de la ética? Emmanuel Levinas y la aporía en el pensamiento del Otro. *Cuestiones de Filosofía*, 7(28), 53–92. <https://doi.org/10.19053/01235095.v7.n28.2021.12388>
- Romero, E., & Pérez, C. (2012). Aproximación al concepto de responsabilidad en Levinas: implicaciones educativas. *Bordón. Revista de Pedagogía*, 64(4), 99–110.
- Romero, R. (2000). Max Weber: modernidad, racionalización y política. *Revista Ciencias Sociales*, 19, 93–110. <https://revistadigital.uce.edu.ec/index.php/CSOCIALES/article/view/6402/7763>

Weber, M. (1964). *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica.

Weber, M. (1979). *El político y el científico*. Alianza.

Zweig, S. (2011). *El mundo de ayer: memorias de un europeo*. Acantilado.